



bilig

Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi
Journal of Social Sciences of the Turkic World

SONBAHAR AUTUMN 2018 • SAYI NUMBER 87

bilig

Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi

Journal of Social Sciences of the Turkic World

SONBAHAR AUTUMN 2018 • SAYI NUMBER 87

Sahibi Owner

Ahmet Yesevi Üniversitesi Adına Mütevelli Heyet Başkanı
Prof. Dr. Musa YILDIZ

Yayın Yönetmeni Editor in Chief

Prof. Dr. Fırat PURTAŞ

Yayın Kurulu Editorial Board

Prof. Dr. Fırat PURTAŞ
Prof. Dr. Nâzım Hikmet POLAT
Prof. Dr. Yunus KOÇ
Prof. Dr. Ali Ekber ŞAHİN
Doç. Dr. Tuba DURMUŞ
Dr. Murat YILMAZ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü Managing Editor

Fatih ÖZER

Teknik Redaksiyon Redaction

Doç. Dr. Tuba DURMUŞ

Özetlerin İngilizcesi English Abstracts

Ebru SEVEN

Özetlerin Rusçası Russian Abstracts

Liliya SATTAROVA

Sekretery Secretariat

Fatih ÖZER

Yönetim Merkezi Management Center

Taşkent Cad. Şehit H. Temel Kuşuoğlu Sok.
Nu: 30 06490 Bahçelievler / ANKARA
Tel : (0 312) 216 06 00 • Faks : (0 312) 216 06 09
www.ayu.edu.tr
bilig.yesevi.edu.tr • e-posta: bilig@yesevi.edu.tr

Abonelik Subscription

bilig@yesevi.edu.tr

Abone Bedeli

Yurt içi (Yıllık) : 100 TL (Öğretim üyesi, öğretmen ve öğrencilere 50 indirimlidir)
Yurt dışı (Yıllık) : 150 ABD Dolan

Yayın Türü

3 aylık, yaygın, süreli

Baskı Printed by

OLIVİN OFSET
+90 (312) 394 45 88
www.olivinoftset.com

Basım Yeri: ANKARA

Basım Tarihi: 30/10/2018

ISSN: 1301-0549

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdıldacan AKMATALİYEV
Millî Bilimler Akademisi / Kırgızistan

Prof. Dr. Ramiz ASKER
Bakü Devlet Üniversitesi / Azerbaycan

Prof. Dr. Viktor BUTANAYEV
Hakas Katanov Devlet Üniversitesi / Rusya Federasyonu

Prof. Dr. Nurettin DEMİR
Hacettepe Üniversitesi / TÜRKİYE

Prof. Dr. Edward FOSTER
Tatışman / ABD

Prof. Dr. Osman HORATA
Hacettepe Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Lars JOHANSON
Mainz Üniversitesi / Almanya

Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN
Ege Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mustafa S. KAÇALIN
Marmara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Cengiz TOMAR
Ahmet Yesevi Üniversitesi / Kazakistan

Prof. Dr. Rafael MUHAMMEDİNOV
Bilimler Akademisi / Rusya Federasyonu

Prof. Dr. Mahir NAKİP
Çankaya Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ
Gazi Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mehmet ÖZ
Hacettepe Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Ali Yaşar SARIBAY
Uludağ Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Musa YILDIZ
Gazi Üniversitesi / Türkiye



Makalelerde ifade edilen fikir ve görüşler sadece yazarların olup, Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığının görüşlerini yansıtmazlar.

The opinions and views expressed in the articles are the authors' solely and do not reflect the views of the Ahmet Yesevi University Board of Trustees.

Saygıdeğer okurlar

bilig yeni sayısı ile huzurunuzda. Bu sayıda da birbirinden kıymetli dokuz makaleyi istifadenize sunmaktayız. Bu makaleler özellikle kültürel etkileşimin farklı yönlerini ve boyutlarını konu edinen nitelikleriyle dikkati çeken çalışmalardır.

Türkler tarih boyunca farklı toplumlarla ve kültürlerle sürekli etkileşim içerisinde bulunmuş bir millettir. Birbirine uzak coğrafyalara dağılmış olmaları ve farklı tarihi tecrübelerden geçmeleri nedeniyle Türk milleti de kendi için de kültürel anlamda bir çeşitlilik göstermektedir. Sibiryaya ile Orta Asya, Kafkasyaya ile Anadolu, Balkanlar ile Orta Doğu'da yaşayan Türk halkları ortak dil, tarih ve kültürü paylaşmakla beraber, kendine özgü kültürel çeşitlilikleri ile de büyük Türk uygarlığının zenginliğine değer katmaktadırlar.

Dalım Çiğdem Ünal'ın Erasmus değişim programı ile Almanya ve Avusturya'da bulunan 56 farklı üniversiteden Türkiye'ye gelen öğrencilerin yazdığı 696 deneyim raporundan yola çıkarak hazırladığı makale, modern zamanlarda Türklerin yabancı kültürlerle olan temasının neticelerini görme açısından çarpıcı bir örnektir.

Cemil Kutlutürk'ün makalesi ise bundan on asır önce Hint kıtasında Müslüman Türk idarecilerin yaptıkları faaliyetlerle Hint dili ve literatürünün gelişiminde oynadığı rolü ortaya koyan bir çalışmadır. Makalede, erken dönem Hindi dilinde yazılan tasavvufi eserler incelenerek Müslümanların Hint dili ve edebiyatına katkı ele alınmaktadır.

Münire Kevser Baş'ın çalışması ise destanların ve eski edebi kaynakların bu sahadaki yeni çalışmaları nasıl etkilediğini konu edinmektedir. Aynı kültür içerisinde dönemler arasındaki geçiş ve etkileşim ise kültürel sürekliliğin anlaşılması açısından önem taşımaktadır.

Najimudinova, Maksüdünov, Özden, Bağırzade ve Tazhibayev'in ortak çalışması ise Kırgızistan – Türkiye Manas Üniversitesi, Haliç Üniversitesi, Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi ve Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi'nde İşletme eğitimi görmekte olan öğrenciler üzerine uygulanan bir ankete dayalı karşılaştırmalı bir çalışmadır. Türk Konseyi üyesi kurucu dört ülkede, Kırgızistan, Türkiye, Azerbaycan ve Kazakistan'da geleceğin potansiyel girişimcileri, liderleri ve yöneticileri olan işletme bölümü öğrencilerinin iş etiğine yönelik tutumları ortaya konulmuştur.

Kısaca değindiğimiz bu makalelerin dışında da Orhan Pamuk'un Beyaz Kale romanına yoğunlaşarak hazırlanmış ve bir Türk yazarın nasıl Avrupalı Oryantalist yazım geleneğini benimsediğini gözler önüne seren makale; Oyun teorisi bağlamında Suriye krizinde Türkiye ve İran'ın politikalarını karşılaştıran çalışma; 15 Temmuz Darbesi'nin toplumsal ve siyasi nedenleri üzerinde duran analiz güncel konuları ele alan eskimeyecek nitelikte çalışmalardır.

Yeni sayımızın hayırlara vesile olması temennisiyle hepinize iyi okumalar dilerim.

Prof. Dr. Fırat PURTAŞ

Yayın Yönetmeni

Dear Readers,

We present the new issue of *bilig* to you. We make available nine valuable articles to you in this new issue, as well. These articles are striking studies particularly with their characteristics addressing different aspects and dimensions of cultural interaction.

Turks are the nation that have been in constant interaction with various societies and cultures throughout history. Turkish nation also has a cultural diversity, since they are scattered across different geographies and have different historical experiences. Turks living in Siberia, Central Asia, the Caucasus, Anatolia, the Balkans and the Middle East not just share common language, history and culture but also enrich to the richness of the great Turkish civilization via their unique cultural diversities.

The article by Dalim Cigdem Unal based on the 696 experience reports written by the students who come to Turkey from 56 different universities in Germany and in Austria via Erasmus exchange program is a striking example in terms of seeing the results of the contacts with the Turks with foreign cultures in modern times.

The article by Cemil Kutluturk is a study that revealed the role played by Muslim Turkish administrators in the field of development of Indian language and literature ten centuries ago. This article examines the contributions of Muslims to Indian language and literature by studying first Hindi works written in the field of Sufism. Münire Kevser Başı's study deals with how epic and old literary sources influence the new work in this field. The transition and interaction between the periods in the same culture is important regarding understanding the cultural continuity.

The collaborative study by Najimudinov to, Maksüdünov, Ozden, Bağırza and the Tazhibayev is a comparative study based on a survey applied to students who study business at Kyrgyz - Turkish Manas University, Haliç University, Azerbaijan State University of Economics and Akhmet Yassawi University. This study aims to reveal attitudes of Business students as future entrepreneurs and managers toward business ethics in Kyrgyzstan, Turkey, Kazakhstan and Azerbaijan, the four-founding member of the Turkish Council.

Besides these articles which we mentioned briefly, the article which focuses on Orhan Pamuk's White Castle novel and shows how a Turkish author adopts the legacy of European Orientalist writing; the study which compares the policies of Turkey and Iran in the Syrian crisis in the context of the Game Theoretical Analysis; the analysis focusing on the social and political reasons of the July 15 coup are the up to date works that address current issues.

I wish you all an enjoyable reading with our new issue with the hope that our new issue will contribute to the field/further studies and future research.

Prof. Dr. Firat PURTAŞ
Editor in Chief

Дорогие читатели,

Перед вами очередной выпуск журнала «Билиг», в котором вашему вниманию представлено девять научных статей. Материалы, опубликованные в номере, интересны тем, что затрагивают прежде всего различные аспекты культурного взаимодействия.

Тюрки представляют собой народ, который на протяжении всей истории был в постоянном взаимодействии с различными обществами и культурами. Разбросанные по обширным территориям и пережившие разные исторические перипетии, тюркские народы приобрели собственные культурные особенности, обусловившие разнообразие тюркской культуры. Тюркские народы, живущие в Сибири и Центральной Азии, на Кавказе и в Анатолии, на Балканах и на Среднем Востоке, имеют общий язык, историю и культуру, в то же время каждый из них привносит свой особенный вклад в сокровищницу великой тюркской цивилизации.

Яркий пример с точки зрения изучения результатов контактов современных турок с другими культурами представляют материалы статьи Далым Чидем Унал, в которой исследованы 698 отчетов студентов из 56 университетов Германии и Австрии, обучавшихся в Турции по обменной программе Erasmus.

В статье Джемиля Кутлутюрка рассматривается деятельность мусульманских тюркских правителей индийского субконтинента десять веков назад, их роль в развитии индийского языка и литературы. На материале ранних произведений суфийской литературы на хинди анализируется вклад мусульман в индийский язык и литературу.

Исследование Мюнире Кевсер Баш рассматривает влияние, которое оказывают сказания и литература прошлых эпох на новые произведения, создаваемые в эпическом жанре. Автор выявляет значимость переходов и взаимодействия между различными периодами в одной и той же культуре для понимания культурной преемственности.

Сравнительный анализ, базирующийся на результатах анкетирования студентов по специальности «управление», представляет совместную работу группы ученых из нескольких вузов тюркского мира (университет «Манас», университет «Халич», Азербайджанский государственный экономический университет, университет имени Ходжа Ахмеда Ясави). Студенты из Кыргызстана, Турции, Азербайджана и Казахстана – стран-учредителей Тюркского совета, являющиеся будущими предпринимателями, лидерами и руководителями, продемонстрировали свое отношение к деловой этике.

В этом кратком обзоре следует упомянуть также статью о восприятии традиций европейского ориентализма турецким писателем на основе анализа романа «Белая крепость» Орхана Памука; материал, посвященный политике Турции и Ирана в сирийском кризисе в контексте теории игры; анализ социальных и политических причин попытки переворота 15 июля. Эти и другие исследования современных ученых тюркского мира, опубликованные на страницах «Билиг», будут востребованы научным сообществом.

Желаю вам приятного чтения,

**Профессор Фырат Пурташ,
Главный редактор**

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Dalim Çiğdem Ünal

Türk İnsanını ve Kültürünü Tanımak: Almanca Erasmus Deneyim Raporlarında Kültürlerarası Etkileşimin İncelenmesi / 1-32

Turkish People and Turkish Culture: An Investigation of Erasmus Experience Reports Relating to Intercultural Communication

Cemil Kutlutürk

Müslüman Türklerin Hint Dili ve Literatürüne Katkısı: Hint-Sufi Metinleri / 33-58

The Contribution of Muslim Turks to the Indian Language and Literature: Indo-Sufi Literature

Beyazıt H. Akman

Orientalism In Orhan Pamuk's White Castle / 59-82

Orhan Pamuk'un Beyaz Kale Eserinde Orientalizm

Fatih Şayhan

Altay Türklerinin İnanmalarındaki Su Kültürünün Mitsel Okuması / 83-100

Mythical Interpretation Of Water Cult In Altai Turk Beliefs

Tuba Işınsoy Durmuş, Mehmet Gürbüz

Osmanlı Nesrinin Folklorik Üslup Özellikleri / 101-128

Folkloric Style Features of Ottoman Prose

Seyil Najmudinova, Azamat Maksüdünov, Kenan Özden, Elşen Bağırzade, Raşid Tazhibayev

Değişen Dünyada Değişmeyen Değerler: Türk Cumhuriyetlerinde Üniversite Öğrencilerinin İş Etiğine Yönelik Tutumları / 129-156

Invariable Values in Changing World: Students' Attitudes toward Business Ethics in Turkic Republics

Münire Kevser Baş

Çocuk ve Allah'ta Kuşlar-Ağaçlar Sembolizmi / 157-178

Aesthetic Fiction On Poetic Action: Birds-Trees Symbolism in The Child and God (Çocuk Ve Allah)

Hatem Ete

Reframing the July 15 Coup Attempt: A Political and Sociological Examination / 179-202

15 Temmuz Darbe Teşebbüsünü Yeni Bir Çerçeveye Oturtmak: Siyasal ve Sosyolojik bir İnceleme

Buğra Sarı

The Strategic Interaction between Turkey and Iran in the Syrian Crisis:

A Game Theoretical Analysis of the Time Frame from 2011 to 2015 / 203-227

Suriye Krizi'nde Türkiye ve İran Arasındaki Stratejik Etkileşim: 2011-2015 Zaman Diliminin Oyun Kuramsal Analizi

Yayın Değerlendirme / Book Reviews

Mustafa Kılıç

Mustafa Sever (2018). Bakırhan Kitabı. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, İnceleme Araştırma Dizisi Yayın No: 55. / 229-234

Emrah Yılmaz

Gurbanguli, Berdimuhamedov (2018). Türkmenistan - Büyük İpek Yolu'nun Kalbi. Ankara: TÜRKSOY Yayınları. / 235-238

Koray Değirmenci

Denise Gill, Melancholic Modalities: Affect, Islam and Turkish Classical Musicians, New York 2017: Oxford University Press / 239-246

Yayın İlkeleri / Editorial Principles / 247-258

Türk İnsanı ve Kültürünü Tanımak: Almanca Erasmus Deneyim Raporlarında Kültürlerarası Etkileşimin İncelenmesi

Dalım Çiğdem Ünal*

Öz

Bu çalışmada, Almanca konuşulan ülkelerden Türkiye'ye yükseköğrenim görmek için gelen yabancı uyruklu öğrencilerin yaşadıkları Erasmus deneyimleri sonucunda Türk toplumu ve kültürü hakkında edindikleri izlenimler incelenmektedir. Nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi kullanılmıştır. Araştırma 2010-2015 yılları arasında programdan yararlanan yabancı öğrencilerin ülkelerine geri dönünce yazmış oldukları 696 Almanca Erasmus deneyim raporu üzerinde yürütülmüştür. Araştırmada MAXQDA 11 adlı nitel veri analizi programından yararlanılmış, öğrencilerin Türklere ve Türk kültürüne yönelik farklı görüş ve tavsiyelerini saptamak amacıyla raporların içerik analizi yapılmıştır. Elde edilen veriler, Türklerin sosyal hayatta yabancılara karşı oldukça olumlu bir davranış ve tutum sergilediğini, yabancıların da sosyal yaşama uyum sağlayarak Türk kültürünü ve yaşam biçimini derinlemesine tanıma fırsatı bulduklarını, ayrıca bundan dolayı oldukça memnun olduklarını ve adeta bir kültür elçisi olarak ülkelerine geri döndüklerini göstermektedir. Etkili bir kültürlerarası değişimin meydana geldiği, ayrıca daha önyargısız ve hoşgörülü bir bakış açısının geliştirildiği anlaşıldığından Erasmus+ Programının kültürlerarası duyarlılığın artmasında katkı sağladığı varsayımı doğrulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Türk insanı, Türk kültürü, kültürlerarası etkileşim, kültürlerarası öğrenme, Erasmus+ Öğrenci Öğrenim Hareketliliği Programı, Erasmus deneyim raporu

Geliş Tarihi: 02 Kasım 2016 – Kabul Tarihi: 29 Aralık 2017

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz:

Ünal, Dalım Çiğdem (2018). "Türk İnsanı ve Kültürünü Tanımak: Almanca Erasmus Deneyim Raporlarında Kültürlerarası Etkileşimin İncelenmesi". *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 1-32.

* Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yabancı Diller Eğitimi Bölümü Alman Dili Eğitimi Ana Bilim Dalı, Ankara, Türkiye

cunal@hacettepe.edu.tr

Giriş

İnsanlar yaşadıkları süre boyunca hem kendi toplumlarını ve kültürlerini hem de yabancı toplumları ve kültürleri tanıyıp öğrenebilirler. Ancak yabancı toplumları ve farklı kültürleri tanıma sürecinde birtakım sorunlarla karşılaşıldığı görülmektedir. Bunlara örnek olarak, yeni kültüre ve çevreye adaptasyon sürecinde görülen iletişim sorunları gösterilebilir. Kültürlerarası bağlamda görülen bu tür sorunlar, bir kişinin kendi kültür sisteminden çıkıp bir diğer kültür sistemine girmesiyle, genellikle de kendi ülkesinden başka bir ülkeye gitmesiyle başlamaktadır. Kişi kendi kültüründe bazı eylemleri hiç düşünmeden ve kimi zaman bilinçsizce yaptığını, ancak bunların her kültürde var olmadığını, diğer kültüre girince anlamaya başlayacaktır. Bunu anlayabilmesi için ise, karşıdaki insanların onun yetiştiğinden farklı bir kültürel sistemin içinde yetiştiğini fark etmesi ve o farklı sistemin anlam kodlarına göre düşünüp davrandıklarını kavraması gerekir (Aliyev ve Öğülmüş 2015: 51). Bu noktada, *belirli kalıplar içinde davranan* insanların daha doğru davranışlarda bulunmasının yolu, kendi kültürü ile içinde yaşamaya başladığı diğer kültür arasındaki farkların ne olduğunu bilmesinden geçmektedir. Fakat bu önemli farkındalık düzeyine erişebilmek sanıldığı kadar kolay olmamaktadır. Ayrıca kurulan insan ilişkilerinde hatalı davranış gösterme olasılığı da yine iki kültür arasındaki benzerliklerin az ya da çok olmasıyla doğru orantılıdır (Kartarı 2001: 17).

Farklı kültürlere yönelik yaşanan iletişim sorunları, özellikle dünyanın yaşadığı hızlı küreselleşme sürecinde yabancılarla sık sık karşılaşmak ve bir arada yaşamak zorunda olmakla da bağlantılıdır. Ülkelerin birbiriyle kurduğu ilişkiler ilk olarak kültürel iletişim kavramını, hemen arkasından da kültürlerarasılık, çok kültürlülük ve Avrupa benmerkezcilik gibi kavramları tartışmaya açmıştır (Ersoy 2013: 163-165). Farklı kültürlerden gelerek bir arada yaşayanların yaşamın çeşitli alanlarda karşılaştıkları sorunların aşılabilmesi için kişilerin birbirlerini tanımaları ve kültürlerarası iletişim kurma becerisine sahip olmaları gerektiği düşünülmektedir (Guo vd. 2009a, Guo vd. 2009b, Pope vd. 2012). Kültürlerarası iletişim ve kültürlerarası iletişim kurma becerisi kavramları eğitim alanında oldukça önem kazanmış olduğundan kültürlerarası öğrenme konusunda çeşitli bilimsel çalışmalar yürütülmektedir (Bekiroğlu ve Balcı 20104, Gökmen 2005, Hofstede vd. 2005, Işık 2012). Farklı kültürlerden insanları bir araya getirerek birbirlerini tanımaları için imkân sunan Avrupa

Komisyonu'nun Erasmus Öğrenci Öğrenim Hareketliliği Programına yönelik çalışmalar da bulunmaktadır (Mirici vd. 2010, Teichler 2001).

Avrupa Komisyonu tarafından uygulanan 2007-2013 dönemi Erasmus Programı ve 2014-2020 dönemi Erasmus+ Programı ile “yükseköğretim ve gençlik alanlarında Ortak Ülkeler ile işbirliğinin” (Türkiye Ulusal Ajansı 2016: 5) desteklenmesi amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda “öğrencilerin ve personelin Ortak Ülkelerden ve Ortak Ülkelere hareketliliği” (Türkiye Ulusal Ajansı 2016: 7) teşvik edilmektedir. Kültürlerarası farkındalığı güçlendirmek ve kültürlerarası diyalogu teşvik etmek, hem Erasmus Programı'nın hem de Erasmus+ Programı'nın özel amaçlarından biridir (Türkiye Ulusal Ajansı 2016: 19-24). Erasmus öğrenci değişimleri, programa dâhil diğer Avrupa Birliği üyesi ülkelerdeki gibi, aday ülke statüsüyle dâhil olan Türkiye'de de yabancılarla Türklerin etkileşime girmesi açısından önemli katkı sağlamaktadır.

Erasmus Programı kültürlerarası iletişim problemlerinin çözülmesi için atılan somut bir adım niteliğindedir, çünkü bu programa katılan kişilerin etkili bir kültür değişmesi süreci yaşadıkları görülmektedir. Kültür değişmesi, kültürleşme olarak da adlandırılmaktadır (Lembet 2008). Farklı bireylerin veya toplumların karşılıklı olarak birbirlerinden etkilenmesine ve değişikliğe uğramasına kültürleşme denmektedir (Güvenç 2005: 126). Söz konusu Erasmus Programı çerçevesinde, insanların farklı kültürün içinde yaşayıp tanımaya başlamasıyla bir diyaloga gireceği, girilen bu diyalog sayesinde önceden anlamı mümkün olmayan olguları kavramaya başlayacağı ve sonuçta ön yargı gibi önemli engellerin yıkılıp bunların yerini anlayış gösterme, uyum sağlama ve hoşgörünün alabileceği öngörülmektedir (Demir ve Demir 2009, Göksu 2011:106, Kasapoğlu Önder ve Balcı 2010: 97, Yücelsin Taş 2013: 765).

Erasmus değişim programıyla özde farklı kültürlerden insanlara birbirleriyle anlamlı sosyal ilişkiler kurma yeteneği kazandırılarak kültürlerarası iletişim sorununun çözülmesinde katkı sağlanması amaçlanmaktadır. Bu yetenek ile anlatılmak istenen, kültürlerarası iletişim kurma becerisine sahip bir kişinin, düşünce olarak sosyal ve kültürel çeşitliliğe karşı açık olması ve insanların düşüncelerini belirleyen şeylerin bazı değerler, tutumlar ve algılar olduğunun bilincinde olması veya farkına varabilmiş olması ve farklı kültürel çevrelere yönelik kültürel bilgiye sahip olmasıdır (Pope vd. 2004).

Bu durumda, Batılı insanların Avrupa'da yaşayan Türklerle olan ilişkisinin her açıdan incelenmesi gerektiğı gibi, Türkiye'de yaşayan yabancıların Türk toplumu ile olan ilişkilerinin de dil, toplum ve kültür açısından derinlemesine araştırılması gerekmektedir. Erasmus Programı bağlamında yurtdışına giden Türkler ile ilgili araştırmalarının yoğun bir biçimde sürdürüldüğü görülmektedir (Certel 2010, Demir ve Demir 2009, Ersoy 2013, Göksu 2011, Kasapoğlu ve Balcı 2010, Özdem 2013, Yağcı vd. 2007, Yücelsin ve Yaprak 2013). Türkiye'ye gelen yabancı Erasmus öğrencilerine yönelik yapılan araştırmalar da bulunmaktadır (Aliyev ve Öğülmüş 2015, Boyacı 2011, Lembet 2008, Karaoğlu 2007, Yağcı vd. 2013). Ancak Türkiye'de yaşayan yabancı Erasmus öğrencilerinin gözünden Türk kimliğinin ve algısının incelendiğı araştırma sayısı oldukça sınırlıdır (Bkz. Erişti 2014, Özer vd. 2014). Bu durumda, Avrupalıların Türkiye'de Türk insanına ve kültürüne yönelik deneyimlerine ve izlenimlerine, kısacası nasıl bir kültürlerarası etkileşim içinde olduklarına yönelik detaylı bilgi toplanması gerekmektedir. Erasmus Öğrenim Hareketliliğı Programı'na katılarak Türkiye'ye gelen yabancı öğrenciler açısından bakıldığında,

- Türk halkına ve kültürüne yönelik yaşantıları nasıl?
- Türk yaşam biçimini nasıl tanıyorlar?
- Karşı cins, dil, beslenme, giyim, çalışma tarzı açısından nasıl etkileniyorlar?
- Türklerin karakteristik özelliklerine, hal ve hareketlerine, davranış biçimlerine, inanç sistemlerine yönelik neler düşünüyorlar?
- Türklerle toplumsal ve kültürel ilişkileri iyi kurabiliyorlar mı?
- Yaşanılan sosyal yaşantılar, ilişkiler, gelişmeler ve etkileri olumlu mu, olumsuz mu?
- Kendi kültürleri ve Türk kültürü hakkında düşünceleri ne yönde değışti?

türünden soruların yanıtlarının bilinmesi önemlidir. Burada yaşayan yabancıların gözüyle bakarak sosyal ve kültürel ilişkiler açısından fırsatların ve sorunların saptanması, özellikle yabancı kültürlerden olan insanların Türklerle iyi uyum sağlaması, Türk ve Batı kültürü arasındaki etkileşimin ve diyalogun güçlendirilmesi açısından gereklidir. Bu yönde yapılan araştırmalar, yabancıların Türk insanı ve kültürüne yönelik daha güçlü bir kültürlerarası diyalog kurmaları için katkı sağlayacaktır. Bu katkı, tek kültürlülükten çok kültürlü-

lûge doğru giden, Avrupa benmerkezcilikten daha uzak, daha önyargısız bir dünya için gerekli görülmektedir.

Çalışmanın Amacı

Bu çalışmada en az bir öğretim yarıyılı boyunca Türkiye’de yaşamış, Almanca konuşulan iki ülke olan Almanya ve Avusturya’dan Türkiye’deki devlet ve vakıf üniversitelerine öğrenim görmeye gelen Erasmus öğrencilerinin edindikleri yaşam deneyimleri sonucunda Türk insanı ve kültürüne yönelik izlenimleri ve görüşleri araştırılmaktadır. Erasmus deneyimlerinin yabancı uyruklu öğrenciler üzerinde yarattığı etki, kültür aktarımı, kültürlerarası iletişim, etkileşim ve kültürlerarası öğrenme açısından yaklaşılarak incelenecektir. Yukarıdaki amaç doğrultusunda şu alt problemlere yanıt aranmıştır: Gerek genel olarak gerekse ve kültürlerarası iletişim açısından bakıldığında,

1. Türk insanına yönelik deneyimler ve görüşler nelerdir?
2. Türk kültürüne yönelik deneyimler ve görüşler nelerdir?
3. Söz konusu deneyim ve görüşlerde karşılaşılan kültürlerarası etkileşime ve öğrenmeye ilişkin unsurlar nelerdir?

Çalışmanın Yöntemi

Çalışmada nitel araştırma desenlerinden doküman incelemesi kullanılmıştır. Bu yöntem, var olan belgelerin toplanarak incelenmesine dayalıdır. Araştırılmak istenen konu hakkında bilgi sağlayan her türlü yazılı materyale ise doküman adı verilmektedir (Balcı 2006, akt. Yıldız vd. 2012: 83). Araştırmanın kaynak verileri Erasmus deneyim raporları aracılığıyla elde edilmiştir. Erasmus deneyim raporu, Erasmus değişim programından yararlanan öğrencilerin kendi üniversitesine döndüğünde, konuk üniversitedeki kalış sürecine yönelik olarak hazırlayarak teslim etmeleri gereken bir belgedir. Burada asıl amaç, Erasmus değişim programına katılmış öğrencilerin edindiği somut yaşantılara dayanan bilgi ve deneyimlerinden yararlanarak, gelecekte programa katılacak olan diğer Erasmus öğrencilerinin kalış ve eğitim süreçlerinde faydalanmasını ve desteklenmesini sağlamaktır. Genellikle serbest yazı biçiminde formüle edilen bu raporlarda değinilmesi beklenen noktalar şu şekilde özetlenebilir: Öğrencinin kimlik ve iletişim bilgileri (yayınlanması isteğe bağlı), gidilen üniversite ve bölümün adı, öğretim yılı ve dönemi, gidilen ülke, kurumun çok kısa tanıtımı, varış öncesi hazırlıklar, yolculuk, varış ve kalınacak yere yerleşme

süreci, oturma ve kalış izni çerçevesinde yapılan resmi ve bürokratik işlemler, konuk okuldaki Erasmus ofisiyle olan ilişkiler, eğitim-öğretim sistemi, ders sistemi; yerli öğrenciler ve diğer Erasmus öğrencileriyle, öğretim elemanlarıyla, yerli halkla ve arkadaşlarla olan ilişkiler; toplumsal, sosyal, kültürel yaşantılar ve deneyimler, yapılması ve yapılmaması tavsiye edilen unsurlar, geri dönüş süreci, en güzel ve en kötü yaşantılar, sonuç olarak sağlanan kişisel kazanımlara yönelik genel değerlendirme. Erasmus programı için çok çeşitli bilgiler içeren ve programın geliştirilmesine katkı sağlaması açısından değerli olduğu düşünülen deneyim raporları öğrencinin konuk bulunduğu ülkeden geri dönmesi ve kişisel izin prosedürünün tamamlanması sonrasında üniversitenin resmi sayfasında erişime açılmaktadır (Ünal 2017: 301).

Bu araştırmada, Almanya ve Avusturya'da bulunan 56 farklı üniversiteden gelecek Türkiye'deki 37 farklı üniversitede 2010-2015 öğretim yıllarında en az bir dönem öğrenim görmüş olan yabancı uyruklu öğrencinin ülkesine geri dönünce yazmış olduğu 696 Erasmus deneyim raporu incelenmiştir. Söz konusu deneyim raporları üniversitelerin Erasmus+ Programına yönelik içeriklerinin bulunduğu resmi internet portallarında yayımlanmıştır (Bkz. Kaynak Belgeler). Bu çalışmada, Erasmus deneyim raporlarına yabancı üniversitelerin internet adresleri üzerinden ulaşılmıştır. Yabancı uyruklu öğrencilerin Türklere ve Türk kültürüne yönelik farklı görüş ve tavsiyelerini saptamak amacıyla raporların içerik analizi yapılmıştır. Verilerin çözümlenmesinde MAXQDA 11 adlı nitel veri analizi programından yararlanılmıştır. Bilgisayar destekli veri analizinin yapılabilmesi için incelenecek raporlar programa aktarılmış, okunmuş, kodlanmış ve kodlamaların referans değerleri elde edilmiştir.

Örnekleme yöntemlerinden amaçlı örnekleme kullanılmıştır. Güncel durumu saptamak amacıyla ulaşılan bütün raporlar incelenmemiş, 2010-2015 öğretim yılları arasında toplam 5 yıllık zaman dilimini kapsayan raporlara yönelik bir araştırma gerçekleştirilmiştir. Ayrıca yanlış bir örneklem seçiminin olmaması için deneyim raporlarından raporu yazan öğrenci veya ailesinden Türk kökeni olanlar araştırmanın dışında tutulmuştur. Bu sayede doğru katılımcılar ve veriler kullanılarak araştırmanın geçerliliğinin ve genellenebilirliğinin artırılması sağlanmıştır. Araştırma çerçevesinde görüşleri incelenen yabancı uyruklu öğrencilerin üniversiteleri ve Erasmus deneyim raporlarının dağılımı Tablo 1'de belirtilmektedir:

Tablo 1. İncelenen Raporların Yabancı Üniversitelere Göre Dağılımı

Yabancı Üniversitenin Adı	Frekans (n)	Yüzde %
Universität Mannheim	111	15,95
Technische Universität München	73	10,49
RWTH Aachen	57	8,19
Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg	56	8,05
Europa-Universität Viadrina Frankfurt	36	5,17
Ruhr Universität Bochum	32	4,60
Ludwig-Maximilians-Universität	27	3,88
Technische Universität Dresden	27	3,88
Universität Bremen	26	3,74
Carl von Ossietzky Universität Oldenburg	22	3,16
Humboldt-Universität zu Berlin	22	3,16
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn	19	2,73
Universität Augsburg	18	2,59
Technische Universität Darmstadt	18	2,59
Technische Universität Dortmund	11	1,58
Universität Potsdam	10	1,44
Universität Göttingen	9	1,29
Technische Universität Chemnitz	9	1,29
Johannes Kepler Universität Linz	9	1,29
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg	9	1,29
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg	8	1,15
Brandenburgische Technische Universität	8	1,15
Hochschule für Angewandte Wissenschaften München	7	1,01
Universität Ulm	7	1,01
Technische Hochschule Nürnberg Georg Simon Ohm	6	0,86
Universität Bayreuth	6	0,86
Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf	4	0,57
Universität Heidelberg	4	0,57
Justus-Liebig-Universität Gießen	3	0,43
Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald	3	0,43

Technische Hochschule Köln	3	0,43
Universität Hamburg	3	0,43
Hochschule Rosenheim	3	0,43
Fachhochschule Köln	2	0,29
Institut für Europäische Kunstgeschichte der Universität Heidelberg	2	0,29
Technische Universität Berlin	2	0,29
Universität Würzburg	2	0,29
Fachhochschule Wedel	2	0,29
Hochschule Hannover	2	0,29
Frankfurt University of Applied Sciences	2	0,29
Medizinische Universität Innsbruck	1	0,14
Hochschule Reutlingen	1	0,14
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg	1	0,14
Deutsche Sporthochschule Köln	1	0,14
Fachhochschule Aachen	1	0,14
Hochschule der Medien	1	0,14
Ernst-Abbe-Hochschule Jena	1	0,14
Technische Universität Bergakademie Freiberg	1	0,14
Universität Siegen	1	0,14
Karlsruher Institut für Technologie	1	0,14
Technische Universität Braunschweig	1	0,14
Westfälische Wilhelms-Universität Münster	1	0,14
Hochschule Ostwestfalen-Lippe	1	0,14
Fachhochschule Schmalkalden	1	0,14
Hochschule Nordhausen	1	0,14
Medizinische Hochschule Hannover	1	0,14
Toplam	696	100,00

Erasmus öğrencilerinin Türkiye’de konuk öğrenci olarak bulunduğu üniversitelerin adları ve incelenen Erasmus deneyim raporlarının dağılımı ise şu şekildedir (Bkz. Tablo 2):

Tablo 2. İncelenen Raporların Türkiye’deki Üniversitelere Göre Dağılımı

Üniversite Adı	Frekans (n)	Yüzde %
İstanbul Teknik Üniversitesi	126	18,10
Marmara Üniversitesi	93	13,36
Boğaziçi Üniversitesi	77	11,06
Bilgi Üniversitesi	62	8,91
İstanbul Üniversitesi	48	6,90
Sabancı Üniversitesi	46	6,61
Bilkent Üniversitesi	40	5,75
Hacettepe Üniversitesi	30	4,31
Koç Üniversitesi	28	4,02
Bahçeşehir Üniversitesi	18	2,59
Yeditepe Üniversitesi	15	2,16
Orta Doğu Teknik Üniversitesi	13	1,87
Yıldız Teknik Üniversitesi	12	1,72
Ege Üniversitesi	12	1,72
Kültür Üniversitesi	12	1,72
Akdeniz Üniversitesi	10	1,44
Dokuz Eylül Üniversitesi	10	1,44
Kadir Has Üniversitesi	6	0,86
Özyeğin Üniversitesi	5	0,72
Doğuş Üniversitesi	5	0,72
Yaşar Üniversitesi	4	0,57
İzmir Ekonomi Üniversitesi	3	0,43
Uludağ Üniversitesi	3	0,43
TED Üniversitesi	2	0,29
Ankara Üniversitesi	2	0,29
Çukurova Üniversitesi	2	0,29
Mersin Üniversitesi	2	0,29
Karabük Üniversitesi	2	0,29
Haliç Üniversitesi	1	0,14
Yalova Üniversitesi	1	0,14
Gediz Üniversitesi	1	0,14
Arel Üniversitesi	1	0,14

Anadolu Üniversitesi	1	0,14
Mimar Sinan Üniversitesi	1	0,14
Beykent Üniversitesi	1	0,14
Gazi Üniversitesi	1	0,14
Toplam	696	100,00

Deneşim raporlarındaki ham verilerinin çözümlenmesinde tümevarımcı içerik analiz biçimi kullanılmış ve yapılan tematik kodlamalar belirli kategoriler ve alt-kategoriler biçiminde sınıflandırılmıştır. Yapılan kodlamalarla “verilerin altında yatan kavramları ve bu kavramlar arasındaki ilişkileri ortaya çıkarmak” (Yıldırım ve Şimşek 2005: 227) amaçlanmıştır. Tümevarımcı analiz biçiminin tercih edilmesinin gerekçesi, keşfedici bir nitel araştırma aracılığıyla, henüz yeterli sayıda bilimsel araştırma yapılmamış olan *Türkiye’deki yabancıların gözünden Türk kimliği ve algısı* konusunda bulgulara ulaşılabilceğinin düşünülmesidir. Araştırmanın amacı çerçevesinde seçilerek düzenlenen temalar ve alt temalar, referans sayıları eşliğine ve anlamı en uygun biçimde yansıtan özgün alıntılar yapılarak sunulmuştur. Raporlardan doğrudan alınan alıntıların Almanca’dan Türkçeye çevirisi araştırmacı tarafından yapılmıştır.

Çalışmada yapılan kodlama işleminin sağlam olması, içerik analizinde bir güvenilirlik ölçütü olarak görülmektedir (Balcı 2006). Bu bağlamda kodlama yapan araştırmacıların ve oluşturulan kategorilerin güvenilirliği önemli rol oynamaktadır. Bir metnin farklı kodlayıcılar tarafından aynı biçimde kodlanması, o kodlama işleminde güvenilirlik olduğunu göstermektedir (Bilgin 2000: 16). Bu araştırmada tümevarımcı içerik analizi yaklaşımı uygulanırken iki ayrı alan uzmanı birbirlerinden bağımsız olarak deneşim raporları üzerinde kodlamalar yapmıştır. Daha sonra güvenilirlik analizi yapılması amacıyla MAXQDA veri analizi programının kodlayıcılar arası uyum için geri çağırma özelliği kullanılarak uzlaşma oranları incelenmiştir. Alan uzmanları arasındaki kodlamalara ilişkin uyum yüzdesi %80,69 olarak hesaplanmıştır. Bu değer %75’ten yüksek olduğu için (Miles ve Huberman 1994: 64) deneşim raporlarının nitel analizinde kodlayıcılar arasında uyumun olduğu görülmüş ve araştırma güvenilir kabul edilmiştir.

Bulgular ve Yorumlar

Bu araştırmanın bulguları ilk aşamada Türk insanı ile Türk kültürüne yönelik deneşimlerin ve görüşlerin incelenmesine dayanmaktadır. Daha sonraki

aşamada ise söz konusu deneyim ve görüşler arasında kültürlerarası etkileşime ve kültürlerarası öğrenmeye ilişkin olarak saptanan unsurlara değinilecektir.

Yabancı uyruklu Erasmus öğrencilerinin Türk insanına ilişkin olarak dile getirdikleri yaşantıları, deneyimleri ve görüşleri analiz edildiğinde ulaşılan temalar Tablo 3'te verilmiştir:

Tablo 3. *Türk İnsanına Yönelik Deneyim ve Görüşleri Yansıtan Temalar*

Ana temalar	Alt temalar	Sıklık (f)
Türklerin karakteristik özellikleri	[yabancılara karşı] çok yardımsever olması	134
	misafirperver olması	90
	dost canlısı olması	71
	dışa dönük olması	64
	kibar olması	31
	candan olması	26
	ilgili olması	23
	olumlu olması	17
	kolay iletişim kurulabilmesi	13
Türklerin toplumsal ilişkileri	Türklerin birbirinden farklı ama birlikte olması	16
	Türklerin İngilizce konuşmaması	15
Türklerde davranışlar ve tutumlar	Bir sorun olduğunda elinden geleni yapmak	15
	Çay içmek	11
	Avrupalı bayanların (erkekler tarafından) rahatsız edilmesi	34
Türlere yönelik eleştiriler	Esnafın yabancılardan daha yüksek fiyat talep etmesi	26
	Davranışlarda çelişki olması	5
	Türkleri tanımaya çalışmak	17
Türlere yönelik tavsiyeler	Halkın arasına karışmak	8
	Türklerden öğrenmek	7
	Kadın-erkek ilişkilerinde dikkatli olmak	7

Tablo 3 incelendiğinde, yabancı Erasmus öğrencilerinin Türklerin özelliklerine yönelik tespitlerde bulunduğu görülmektedir. Bu tespitler kapsamında

öncelikle Türklerin çeşitli karakteristik özellikleri dile getirilmiştir. Yabancılar, Türk insanından bahsederken sıklıkla yardımsever, misafirperver, dost canlısı ve dışa dönük insanlar olduklarını belirtmiştir:

Türk misafirperverliğinin eşi benzeri yok, ben daha önce dünyanın çeşitli yerlerinde yaşadığım için Türklerin bugüne kadar tanıdığım en dost canlısı, dışa dönük ve yardımsever insanlar olduklarını söyleyebilirim. (Ö.33.07)

Türklerin kendilerine karşı kibar ve içten davrandıkları, genellikle çok ilgili ve çok olumlu oldukları, ayrıca bir sorun olduğunda elinden geleni yaptıkları görüşünde olanlar da vardır:

Türkler turistlere karşı olumlu bir tutum sergiliyorlar, yardım ediyorlar, kibar davranıyorlar ve gerçekten ilgililer. (Ö24.24)

Bazıları da Türklerle iletişim kurmanın kolay olduğunu düşünmektedir:

Türkiye'de çok kibar ve misafirperver insan tanıdım. Eğer Türk dili ve kültürüyle ilgili olduğunuzu gösterirseniz konuşma hemen başlayıverir (kolay kolay da bitmez) ve size yiyecek-içecek ikram ederler. Bu misafirperverlik pek çok Almanca yabancı gelecektir, ancak bu ülkenin sunduğu en iyi özelliklerden birisidir. (Ö50.03)

Türklerin toplumsal ilişkilerine yönelik yorumlar bağlamında ise yabancı uyruklu öğrenciler, birbirinden oldukça farklı sosyokültürel katmanlardan gelen Türklerin de çoğu zaman yan yana bulunduğu görüşündedir. Farklı kesimleriyle ve farklı kültürleriyle toplumda birbirine karışmış olan Türklere işaret eden görüşe bir örnek aşağıda verilmektedir:

Türk toplumu çok farklılıklar içeriyor ve bu nedenle çoğulculuğu bünyesinde barındırıyor ve böyle olunca da genelleme yapmak neredeyse imkânsız oluyor: Türkler çok farklı bir halk, kozmopolit, Batılı ve Avrupalı pek çok Türk varken dindar olan -Anadolu'dan İstanbul'a daha iyi bir gelecek ve daha iyi şartlarda bir yaşam elde etmek umuduyla göç etmiş olan- pek çok Türk de var. (Ö26.07)

Zıtlıkların uyumlu birlikteliğini vurgulayan bazı ifadeler ise aşağıda verilmiştir:

Çok dindar insanlarla dindar olmayanlar komşuluk ilişkisi içindeler, hepsinden, her şeyden biraz var. (Ö38.41)

Dindar halk kesimlerinin genç ve dinamik insanlarla huzurlu bir birliktelik sergilemesi, köprü işlevine işaret etmektedir. (Ö44.03)

Türklerin iyi İngilizce bilmiyor olması sıklıkla dile gelmektedir. Ancak bu durum yabancılarla iletişim kurmaya engel teşkil etmez görüşü hakimdir.

Türklerin davranışlarına ve tutumlarına yönelik açıklamalar da yapılmaktadır. Bunlar genellikle Türklerin çeşitli algılarına, toplumsal davranış ve tutumlarına yönelik olan bilgilendirici açıklamalardır:

Türkler boş zamanlarında çok çay içer, nargile içer ve tavla oynar. (Ö24.07)

Türlere yönelik eleştirel yaklaşımların başında Avrupalı bayanların bazı erkekler tarafından rahatsız edilmesi gelmektedir. Bu rahatsızlığın sebebinin genellikle bayana bakmak, laf atmak veya çıkma teklif etmeye dayandığı görülmektedir. Esnafın yabancılardan yüksek fiyat talep etmesi ise Türklerin eleştiri aldığı diğer noktadır. Emlakçı, taksi şoförü, restoran ve dükkan işletmecisi gibi esnaf kesiminin turistlerden normalinden daha çok ücret alıyor olması rahatsızlık verici bir unsur olarak dile getirilmektedir.

Yabancı öğrenciler, bazı Türklerin davranışlarında tutarsızlık olduğu görüşündedirler: “İstanbul’da yaşayan Türkler çok ilginç: gelir düzeyinden ya da hayat şartlarından şikayet ettikleri halde çok rahat bir yaşam sürüyorlar” (Ö26.10) ifadesi ile Türk insanının davranışları ile tutumları arasında sergilediği çelişkili duruma işaret edilmiştir.

Türlere yönelik olarak diğer Erasmus öğrencilerine yapılan tavsiyelerin başında ise Türkleri tanımaya çalışmak gelmektedir. Öğrencilerin özellikle de Türklerle aynı evde oturmayı tavsiye ettiği görülmektedir. “Türkleri daha yakından tanıyabilmek için diğer Erasmus öğrencilerinden uzak durmayı tercih ettim” ifadesinde Türkleri tanımak için taktik verildiği anlaşılmaktadır. Yabancıların Türk insanına yönelik bir diğer tavsiyesi de halkın arasına karışmak yönünde olmuştur. Yabancılar arasında Türklerden öğrenecek önemli şeyler olduğunu düşünenler de bulunmaktadır. Aşağıdaki örnek yabancıların Türklerden çeşitli bilgiler öğrenmek konusundaki tavsiyesini ve bunun nedenini göstermektedir:

Türklerle iletişim kurmaya çalışın, çünkü böylece sadece kültürü daha yakından tanımakla kalınmıyor, aynı zamanda günlük hayat için gereken önemli bilgilere de ulaşıyor. (Ö56.03)

Bu olgu, yabancıların Türklerden öğrenecek şeyleri olduğu için onları tanımak istediklerini göstererek yabancı kültüre uyum sağlama isteğine işaret etmektedir ve kültürlerarası iletişim çerçevesinde önemli rol oynamaktadır.

Raporlarda sıklıkla tavsiye edilen bir diğer konu yazın açık kıyafetler giyinmelerine ve akşamları eve yalnız dönmelerine yöneliktir. Rahatsız edilmek ya da takip edilmemek için erkekler konusunda dikkatli olmak gerektiği dile getirilmektedir:

Mini etek ve yüksek topuklu ayakkabı giyen bir bayan Türk erkeklere göre kendini ifşa ediyor (sergiliyor) ve bu nedenle bayanların rahatsız edilmelerine neden olabilir. Bu kültürel farklılığa saygı duymak gerekiyor, en azından kendinizi korumak için olsa bile. (Ö63.54)

Yukarıdaki örnek, farklı kültürden gelen bu yabancı öğrencinin aslında Türk kültürünü anlayabildiğini, neyi yapıp neyi yapmaması gerektiğinin farkına vardığını ve farklı kültürel olguları da kavrayabilecek bir aşamaya geldiğini göstermektedir. Kültürel sorun yaşanan olumsuz sosyal durumlarda dahi yabancı kültüre uyum sağlama isteği kendisini göstermektedir.

Tablo 4. *Türk Kültürüne Yönelik Deneyim ve Görüşleri Yansıtan Temalar*

Ana temalar	Alt temalar	Sıklık (f)
Türkiye’de kültürel özellikler ve unsurlar	Günlük yaşamda görülen gelenek ve görenekler	23
	Büyük kültürel zenginlik ve çeşitlilik	15
	Zengin ve leziz Türk mutfağı	12
	Tarihe dayanan büyük kültür mirası	8
	Tarihi, kültürel ve turistik yerlerin çokluğu	6
	Değişik kültürlerin kaynaşma, çakışma ve erime noktası olması	20
	Avrupa kültüründen oldukça farklı olması	42
Türk kültürüne yönelik yorumlar	Türk kültürünün yabancıların davranış ve tutumlarını değiştirmesi	34
	Türk kültürünü tanımanın güzel ve mutluluk verici olması	13
	Türk kültürünü tanımak için duyulan istegin büyük olması	12
	Türk kültürünün tanıdıkça daha çok sevilmesi	5

Türk kültürüne yönelik eleştiriler	[Kısa süren] kültür şoku olması	13
	Türkiye’de kültürel mirasın ve tarihin iyi korunamaması	1
Türk kültürüne yönelik tavsiyeler	Kültürel etkinliklerde bulunmak	47
	Türk kültürünü tanımaya çalışmak	43
	Türkiye’yi gezip dolaşmak	22

Erasmus deneyim raporları Türk kültürüne yönelik deneyim ve görüşler açısından incelendiğinde, Türk kültürünün özelliklerine yönelik tespitlerin olduğu görülmektedir (Bkz. Tablo 4). Özellikle Türk kültürünün çok zengin ve çeşitli olmasına vurgu yapılmaktadır. Bu konu, yabancılar tarafından değerlendirilen olumlu özellik olarak karşımıza çıkmaktadır:

Eğer Erasmus’a gitmek ve kültürel anlamda ufkunuzu genişletmek istiyorsanız seçilecek ülke Türkiye’dir. Türkiye, Avrupa’daki diğer uluslar gibi değildir; Orta Avrupa kültüründen oldukça farklıdır ve Doğu’ya açılan kapı olarak Arap, Müslüman ve Hristiyan Batı arasındaki tek bağlantı noktasıdır. (Ö63.27)

Türk mutfağının çok güzel olması da bu bağlamda ikinci sırada dile getirilen özellik olmuştur; özellikle geleneksel Türk yemeklerinin sunumunu, çeşitliliğini ve tadını çok beğenildiği anlaşılmaktadır:

Bu noktada Türk mutfağının tahmin edilemeyecek kadar iyi olduğunu söylemem lazım. Bugün birisi bana Türkiye’yi düşündüğünde aklıma ilk gelen şeyin ne olduğunu sorsa, ona hiç düşünmeden ve tereddüt etmeden, yemeklerdeki çeşitlilik ve unutulmaz lezzet derim!!! (Ö.7.01)

Türk kültürüne yönelik olumlu görüşlerden biri de Türkiye’de çok büyük ve tarihe dayanan kültür mirası olarak karşımıza çıkmaktadır:

Türkiye üzerinde çok farklı halklar yaşamış olduğu için bu kadar büyük bir kültür mirası bırakmış olan tek ülke bence. (Ö43.02)

Türk kültürü, mantalitesi ve yaşam biçiminin tanıyıp içine girdikçe daha çok beğenildiği görülmektedir:

İnsan bir şehirde yaşadıkça, kültüre ilgi gösterdikçe ve doğru insanlarla konuştuğunda yeni hazineleri ve yerleri keşfediyor. (Ö45.05)

Deneyim raporlarında yer alan ifadeler, yabancıların toplum içinde kurdukları sağlıklı sosyal ilişkilerin Türk kültürünü tanımalarında ve sevmelerinde etkili rol oynadığını göstermektedir.

Raporlarda, Türkiye'deki kültürel unsurlara yönelik açıklamaların yapıldığı ortaya çıkmıştır ve bu açıklamaların özellikle Türkiye'de tarih, kültürel ve turistik yerler, gelenek-görenek, günlük yaşam biçimi, kültürel unsurlara yönelik olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Türk çayı, ezan sesi, Türkçe/ Türk dili, Türk müzik sanatı, otobüs yolculuğu, boğaz vapuru, tavla, darbuka, futbol gibi konular sıklıkla dile getirilmektedir.

Raporlar incelendiğinde yoğun bir kültür aktarımının olduğunu, Erasmus dönemi içerisinde yabancıların Türk kültürünü çeşitli açılardan ve derinlemesine tanıma fırsatı bulduğu, çeşitli sosyal ortamlarda bulunarak Türk kültürüne yönelik olumlu etkileşim deneyimleri edindikleri anlaşılmaktadır. Deneyim raporlarında Türk kültürüne yönelik izlenimlerin ve yorumların başında Türkiye'nin kültürlerin kaynaşma, çakışma ve erime noktası niteliğinde olması gelmektedir. Türkiye, farklı kültürlerin çakıştığı, ama aynı zamanda da kaynaştığı bir merkez olarak ifade edilmiştir:

İstanbul'un kültür, din, etnik köken ve dil açısından anlamda bir erime noktası olduğunun en iyi göstergesi veya sembolü Ayasofya'dır: Bizans İmparatorluğunda Ortodoks kilisesiyken Osmanlı İmparatorluğunda Türkler tarafından camiye dönüştürülmüş. (Ö26.07)

Bizim alışık olduğumuz Avrupa kültürü ile diğer kültürlerin etkisinin birbiriyle karışmış olması bana en başından beri çekici geldi ve beni sonuna kadar büyüledi. (Ö48.07)

Türk kültürüne yönelik eleştirel yaklaşımların başında ise [kısa] süren kültür şoku olması yaşanması gelmektedir. Bu bağlamda kültür araştırmalarında önemli yeri olan kültür şoku konusu dile getirilen sorunlar arasında yer almıştır. Ancak kültürel farkların, özellikle eğitim kültürü farkının ve yemek kültürü farkının kısa süren, geçici bir kültür şoku etkisi yarattığı dile getirilmektedir:

Kültür şoku denen şey büyük şehirde yaşanıyor. Bu yeni yaşantı insana duvara toslamış hissi veriyor. Bilmediğiniz gelenekler ve görenekler, davranış biçimleri, mantaliteler ve farklı hijyen standartları birdenbire insana fazla geliyor. Ancak

tam da bu bilmediğimiz ve alışık olmadığımız şeyler şehir hayatını daha da çekici kılıyor ve ufak tefek sorunlara alışılıyor. (Ö36.18)

Mutfak kültüründe hep et olduğu için vejetaryen olmak bir sorun. (Ö3.12)

Eğitim kültürü farkının yarattığı bir olumsuz etki de aşağıdaki biçimde dile getirilmiştir:

Türkiye’de insanlar pek dakik değil, profesörler de. İlk önce buna bir alışmak gerekiyor! Dersler, benim Bremen’de gördüğümden farklı, burada daha çok lise tarzında işleniyor. Hocalar, çok fazla ödev veriyor ve sınıflar yaklaşık 20 öğrenciden oluşuyor. (Ö50.19)

Tarihi ve kültürü zengin olduğu halde kültürel mirasın iyi korunamaması, Türk kültürüne yönelik dikkat çeken bir görüş olarak dile getirilmiştir:

İstanbul kitaplarda anlatıldığı gibi değil artık, teoride söylenenleri sokaklarda görmek pek mümkün olmuyor! Kültür mirası ve tarihi buradan silinip gidiyor. (Ö2.08)

Yabancı Erasmus öğrencileri Türk kültürüne yönelik tavsiyelerde de bulunmaktadır. Özellikle Türk kültürünü ve yeme-içme kültürünü tanımaya yönelik eylemler ve etkinlikler yapmak tavsiye edilmektedir: Sinema-tiyatro-konser-festival-müze gezmek gibi etkinliklere katılmak, ara sokaklara girip dolaşmak, Türkçe öğrenmek, Türk yazarlarını okumak, hamama gitmek, pazara gitmek, Boğaz vapuruna binmek, Türk çayı içmek, tavla oynamak, çekirdek çıtlatmak, bal-kaymak, çiğ köfte, simit, Türk mezelerini yemek, darbuka almak gibi çok çeşitli tavsiyelerin yapıldığı görülmüştür. Aşağıda yapılması tavsiye edilen kültürel eylemlere ilişkin örnekler verilmektedir:

İstanbul çok dolu ve karmaşık geldiğinde vapura atlayıp bir boğaz turu atınca insan yeniden enerji depoluyor. (Ö29.23)

Hamama mutlaka gidilmeli, Sultanahmet’te Çemberlitaş Hamamı’nı tavsiye edebilirim. (Ö23.01)

Günlük hayatın hızı ve karmaşası artık çok fazla geldiğinde bir Türk çayı içip her şeye ara verin ve ruhunuzu dinlendirin. (Ö35.09)

Görüldüğü gibi, verilen bu tavsiyeler özellikle sosyal hayattan daha çok keyif almaya yöneliktir ve gerçek deneyimlerden, yaşamın içinden, halkın içinden ve yapılan güzel yaşantılardan beslenmektedir.

Zorluklara karşı dayanıklı olmaya yönelik bir tavsiyede Türk kültürünün izinin görülmesi ile kültürlerarası etkileşimin etkisini gösterdiği anlamına gelmektedir:

Cesaretini kaybetme, olduğu kadar yap, her şey bir şekilde yoluna girecektir (Türk tarzı)! (Ö29.23)

Türkiye’yi gezip dolaşmak, bu bağlamda yapılan diğerk başlıca tavsiye olmuştur. Türk yaşam biçimini tanımak için Türkiye’nin tarihi ve kültür zenginliğı bulunan çeşitli yerlerine (otobüsle, uçakla, araba kiralararak ya da otostop çekerek) seyahat etmenin, turistik olan ve olmayan farklı yerleri ve çeşitli yöreleri gezmeye gitmenin sıklıkla tavsiye edildiğı görülmektedir:

Türkleri tanımak için seyahat edin çünkü böylece daha çok Batıya yönelmiş olan metropolden farklı olarak Türk düşünce biçimini, geleneklerini ve İslam’a karşı duruşunu öğrenmek mümkün oluyor. (Ö63.08)

Türkiye’nin dört bir köşesinde kendi gezip gördükleri yerlere başkalarının da gitmesini tavsiye edenler de bulunmaktadır. Buna verilecek örnekler aşağıdaki gibidir:

İstanbul’da Sultanahmet Cami, Ayasofya ve Boğaziçi’nin etrafında bulunan nargile kafelerine gidin. (Ö19.09)

Pamukkale, Efes ve Kapadokya’ya kültürel seyahatler yapın. (Ö44.19)

Bu örnekler, seyahat etmeyi tavsiye eden yabancıların aslında Türkiye’yi ve Türk kültürünü tanımış bir kültür elçisi gibi davrandıklarına işaret etmektedir.

Bu araştırma çerçevesinde “Türk insanına ve kültürüne yönelik deneyim ve görüşler arasında kültürlerarası etkileşime ve kültürlerarası öğrenmeye ilişkin olarak görülen unsurlar nelerdir?” şeklinde belirlenen son araştırma sorusuna yönelik bulgulara da ulaşılmıştır. Buna göre, yabancıların Türkiye kalışı sırasında yaşadıkları deneyimlerin, kültürlerarası etkileşim ve öğrenme açısından yabancılar üzerinde etkili olduğu görülmüştür (Bkz. Tablo 5):

Tablo 5. *Kültürlerarası Etkileşime ve Kültürlerarası Öğrenmeye İlişkin Unsurları Yansıtan Temalar*

Ana Temalar	Sıklık (f)
Türk kültürüyle doğrudan diyaloga girmek	90

Türk kültüründe kendi kültüründen farklı değerler, tutumlar ve algılar olduğunun bilincine varmak	65
Zamanla Türkiye'deki sosyal hayata daha iyi uyum sağlamak	37
Türk kültürünü tanıma isteği ve mutluluğu duymak	32
Türk kültürüne özgü yeni davranışlar geliştirmek	28
Türk kültüründen etkilenerek kültürlerarası değişim yaşamak	17
Kültürel çeşitliliğe karşı daha açık olmak	13
[Benmerkezcilikten uzaklaşarak] perspektif değiştirmek/ empati geliştirmek	9
Kültürlerarası farkındalığın ve duyarlılığın artmış olması	8
Daha önyargısız bakış açısına sahip olmak	7
Daha hoşgörülü ve sabırlı olmak	5
Türlere daha çok anlayış göstermek	3
Kültürlerarası iletişim kurma becerisinin artması	2

Araştırmanın Tablo 5'te yansıtılan kültürlerarası etkileşime yönelik bulgularına göre çoğu yabancı öğrenci, özellikle Türk kültürüyle tanışma sürecinde çeşitli durumlar yaşamaktadır. Aynı zamanda yabancı öğrencilerin büyük bir kısmı Türk kültürünün Batı kültüründen oldukça farklı olduğu görüşündedir. Ancak kültürel farklılıklara rağmen Türk kültürüne çabuk alıştığını, çabuk uyum sağladığını ve Türk kültürünün kendisini değiştirdiğini, kendisini daha rahat bırakmaya başladığını, önyargılardan kurtulmasını sağladığını, özgüveninin artmasını, ufkunu genişletmesini, dünyaya başka gözlerle bakmasını ve perspektif değiştirmesini, eleştirmekten vazgeçmesini, iyi ya da kötü kültür olmadığını anlamasını ve hatta Avrupa'daki Türk kökenli halkı anlamasını sağladığını düşünen yabancıların olduğu görülmektedir. Farklılıklara çabuk alışıldığını gösteren ifadelerle aşağıda yer verilmektedir:

Bir diğer kültürel farklılık da günde beş kere camilerden yükselen ezan sesi. Bu beni hiç rahatsız etmedi çünkü ezan okumak Doğulu şehir imajına oldukça uygun ve insan çok kısa sürede alışıyor. (Ö48.12)

Kültürel farklılıklar beni başlangıçta biraz rahatsız etmişti, ancak birkaç hafta geçtikten sonra birçok şeye çabucak alışmıştım. (Ö35.10)

Edinilen olumlu etkileşim deneyimleri sonrasında, Türk kültürünün yabancılar üzerinde etki ettiği, tanıdıkları yeni kültürün onların davranış ve tutumlarına etki ettiği, mantalitelelerinin değiştiği görülmektedir:

Belirli bir zaman sonra insan kendini Türk yaşam tarzının içinde buluyor ve çay tiryakisi oluyor ve kendisini tavla oynarken buluyor. (Ö63.64)

Diğer insanlara yardımcı olmak, yabancı kişilerle konuşmak, onlara bir şeyler sormak alışkanlık haline geliyor. (Ö38.24)

Ayrıca kendisini daha rahat bırakmaya başladığını belirtenler olduğundan, yaşanan kültürel değişimin davranışların yanı sıra tutumlara da yansıdığı görülmektedir:

Günlük hayatta her şeyi çok ciddiye almamayı ve daha rahat bir insan olmayı öğrendim. (Ö64.91)

“Özellikle kırsal bölgelerde insanlar çaya davet ettiğinde kabul edin çünkü daveti reddedildiğinde insanlar kendisini çok kötü hissedebilirler” (Ö30.07) ifadesi ile diğer insanlara kendilerini çaya davet eden Türkler olduğunda reddetmemeleri gerektiğinden bahsedilmektedir. Bu noktada Batı kültüründen gelen kişilerin Türk kültürüne yönelik farkındalıklarının arttığı ve uyum gösterme çabası içerisinde oldukları görülmektedir.

Bazı raporlarda kişilerin kültürlerarası etkileşim sonucunda önyargılarından kurtulduğunu dile getirdiği görülmüştür:

Başlangıçtaki önyargılarımı bir tarafa bıraktım. O kadar çok iyi arkadaşlar ve ilginç insanlarla tanışma imkanı buldum ki, her halde başka hiç bir yerde böyle insanlarla karşılaşmazdım. (Ö64.10)

“İstanbul özgüvenimin biraz daha artmasını sağladı ve bana farklı bir kültüre ya da mantaliteye uyum sağlayıp onun içinde yaşayabileceğimi gösterdi” ifadesi, yaşanan deneyim sonrasında görülen etkilerden birisinin de özgüveninin artması olduğunu göstermektedir. (Ö50.17)

Türk kültürünü tanımış olmanın insanın ufkunun genişletmesi bir yerde şu şekilde ifade edilmiştir:

Edindiğim kültürel deneyimler ufkumu ve dünyaya bakış açımı genişletti. (Ö3.21)

Dünyaya başka gözlerle bakmanın ve perspektif değiştirmenin vurgulandığı bir diğer çarpıcı ifade aşağıda yer almaktadır:

Gözümüze taktığımız kendi (sübjektif) gözlüklerimiz nedeniyle bazı şeyler hakkından olumsuz izlenimlerimiz oluyor. Sürekli bu sübjektif bakış açısıyla dola-

şıyoruz ve tüm yeni deneyimlerimizi önceden tanıdığımız çekmecelere sokmaya çalışıyoruz, örneğin insan ilk geldiğinde çok yavaş çalışan ‘Uluslararası Erasmus Ofisi’ için işini iyi yapamadığını düşünüyor. Ancak yarım yılı İstanbul’da geçirdikten sonra, daha önceden hoşunuza gitmeyen şeylerle sıkça karşılaşmış onları aşmayı başarınca artık Türkiye’de her şeyin yolunda gittiğini düşünmeye başlıyorsunuz. Kendi kişisel gözlüğünüzü çıkartıp önceden size kötü görünen şeylerin kötü olmadığını, onların sadece farklı olduğunu görüyorsunuz! (Ö33.26)

Kültürel etkileşimin bıraktığı önemli etkilerden biri de iyi ya da kötü kültür olmadığınıın anlaşılması ile ilgili olmuştur:

Almanya ile Türkiye(deki hastaneler) arasındaki farklar kültürel nedenlere dayalı olduğu için daha iyi ya da daha kötü değil, sadece daha farklı. (Ö38.61)

Türk kültürünün yabancıların davranış ve tutumlarını değiştirdiğini düşünenler bulunmaktadır: Kendisini daha rahat bırakmak, kültür farklılığına saygı duymak, hoşgörölü olmak, önyargısız olmak doğrultusunda belirtilen bu görüşler özde yabancıların büyük bir kültürel etkileşim ve değişim yaşadığı anlamına gelmektedir:

Kendi kuralları olan bir Müslüman ülkede olduğunu unutmamak gerekiyor. Fakat orada da tıpkı hayatta olduğu gibi sadece siyah ve beyazlar yok. Kuran’a uyararak yaşayan Türkler olduğu gibi pek uymadan yaşayanlar da var. Bence her durumda açık olmak, ön yargısız yaklaşmak ve farklılıklara saygı duymak gerekiyor. (Ö63.63)

Daha önyargısız olmaktan söz eden bir yabancı öğrenci, bir adım daha öteye giderek kendi kültürüne yönelik öz eleştiride bulunmuştur:

Almanların hiç misafirperver olmayışları hakkında eleştirel bir öz değerlendirme yapmak gerekiyor, buradaki Türklerinin işinin neden zor olduğunu anladım: İnsan bir kere Türkiye’de misafir olunca Almanya’ya Türk olarak hiç gelmek istemez. (Ö24.16)

Türk kültürüyle etkileşime girilmesi sonucunda kültürlerarası deneyim yaşamının oldukça güzel bir duygu olduğu ve bunun insanı mutlu ettiği görüşünde olanlar bulunmaktadır:

İslam’ı daha yakından tanımak çok ilginçti, Ramazan ayında İstanbul’daydım. Oruç tutmak ve sonrasında Şeker Bayramı çok etkileyiciydi, güzeldi ve bu bayramları insanlarla birlikte kutlamak çok ilginçti. Örneğin o zaman ben de daha

önce Almanya'da hiç yapmayacağıım bir şeyi yaptım ve bir gün oruç tuttum. Ama önceden bütün bir günü bir şey yiyip içmeden geçirmek düşünceş bile çılgınca gelirken İstanbul'da başkalarıyla birlikte bunu yapmak çok harika bir deneşim oldu. (Ö63.66)

Bu çalışma Türkleri ve Türk kültürünü yabancıların gözüyle incelediğinden, kültürlerarası etkileşim bağlamında kültürlerarası öğrenmenin gerçekleştiğini gösteren unsurlar saptanmaya çalışılmıştır. Buna göre, aşğıdaki ifadeler kültürel değışim yaşayarak ülkesine geri dönen kişilerin kültürlerarası diyalogun ve hoşgörünün nasıl geliştiğini göstermesi bakımından örnek oluşturabilir:

Ezan sesleri ya da Noel zamanı üniversiteye gitmek gibi kültürel farklılıkları hoş karşılıyorum. Döndüğümnden beri özlediğim şey camilerden yükselen ezan sesi oldu. (Ö48.05)

Bence daha da önemli olan, kendimi kültürlerarası açıdan geliştirmiş olmam. Yalnızca Türk halkıyla olan iletişimin değil, dünyanın diğer bölgelerinden gelen öğrencilerle kurduğum dostluklar, bana kişisel açıdan büyük kazanımlar sağladı. Milletler arasında farklılıklar olduğunu görmek inanılmaz ilginç, ama aynı zamanda özde hepimizin aynı olduğunu öğrenmek de. Hepimizin çıkarları, arzuları, kaygıları ve korkuları aynı. (Ö64.111)

Sonuçlar

Bu çalışma çerçevesinde Türkiye'de yaşamış olan yabancı Erasmus öğrencilerinin Türkiye, Türkler ve Türk kültürü ile ilgili yaşantıları ve görüşleri incelenmiştir. Elde edilen veriler, Türklerin sosyal hayatta yabancılara karşı oldukça olumlu bir davranış ve tutum sergilediğini, Türk yardımseverliğini ve misafirperverliğini gösterdiklerini ortaya koymuştur. Yabancıların da Türkiye'de sosyal ve kültürel hayata iyi uyum sağladıkları, Türk kültürünü ve yaşam biçimini derinlemesine tanıma fırsatı buldukları, ayrıca bundan dolayı oldukça memnun oldukları ve adeta bir kültür elçisi olarak ülkelerine geri döndükleri görülmektedir. Yabancılar Türkleri tanıdıkça Türk imajına yönelik algıları daha olumlu olmaktadır. Türk kültürünün aktarımında yabancıların Türklerle kişisel ve sosyal ilişkiler kurup olumlu etkileşim deneyimleri edinmelerinin rol oynadığı görülmüştür. Benzer şekilde, yabancıların Türk kültürüne yönelik farkındalığının artması, Türklerle olan etkileşimlerinin yoğunluğu ile doğru orantılıdır: Yabancılar halkın arasına karışıp Türk kültürünü tanıdıkça daha iyi anlamakta, eleştirmekten vazgeçip uyum sağlamaya başlamakta ve

eski bakış açısını değiştirme eğilimine girmektedir. Etkili bir kültürlerarası değişimin meydana geldiği, ayrıca daha önyargısız ve hoşgörülü bir bakış açısının geliştirildiği anlaşıldığından Erasmus+ Programı'nın kültürlerarası duyarlılığın artmasında katkı sağladığı varsayımı doğrulanmaktadır.

Erasmus Programı ile Avusturya'ya giden Türk öğrencilerin yaşantıları üzerine yapılan bir çalışmada, Türk uyruklu öğrencilerin ırkçılık sorunu ile karşılaşmaları belirtilmektedir (Göksu 2011: 95). Ersoy (2013) ise Avrupa Birliği ülkelerine giden Türk Erasmus öğrencilerinin “Türkiye ve Türklere ilişkin önyargı ve yanlış genellemeler” ile karşılaşmalarını belirtmiştir (2013:161). Bu çalışmada ise, Almanca konuşulan ülkelere gelen yabancı öğrencilerin kendilerine karşı bir önyargı ya da dışlanma olmaksızın Türk yardımseverliğini ve misafirperverliğini yaşadıkları, Türk insanından ve kültüründen etkilenerek daha rahat, daha hoşgörülü olmayı ve eski önyargılarını bir kenara bırakmayı öğrendikleri görülmüştür. Bu durum, kültürlerarası diyalog çerçevesinde Türkiye'nin ve Türk kültürünün tanıtımı açısından bir fırsat oluşturmaktadır.

Çalışmanın sonuçları, yabancı Erasmus öğrencilerin Türkiye'deki yaşantıları sonucunda dünyaya Türk kültürünü tanıyan birinin gözüyle bakabildiklerini ve bu sayede Avrupa merkezci ve tek kültürlü inançları sorgulayabildiklerini göstermiştir. Genel bakış açısından ve kültürlerarası bakış açısından yaklaşarak değerlendirildiğinde, yabancıların Türkiye kalışı sırasında yaşadıkları deneyimlerin, yabancılar üzerindeki etkilerinin aşağıdaki gibi olduğu görülmüştür:

- Türk insanından ve kültüründen edindikleri çeşitli zenginlikler olması,
- Türkiye, Türkler ve Türk kültürü, kültür mirası ve tarihi açısından farkındalık kazanılması,
- Türklerin değerlerinden öğrendiklerinin olması,
- Türk kültürünü farklılıklarıyla birlikte kabul etmeleri,
- Türk kültürüne saygı duydukları,
- kültürlerarası iletişim kurma becerilerinin artmış olduğu,
- kültürlerarası öğrenmenin gerçekleştiği.

Araştırmanın sonuçları, yabancıların Türk toplumu ve Türk kültürü ile sosyal anlamda olumlu etkileşim deneyimleri yaşadığını gösterdiğinden, Erasmus

Programının kültürel etkileşim anlamında olumlu katkı sağladığı varsayımını da desteklemektedir.

Kültürlerarası farkındalığın diğerkültürlerden insanlarla yaşanan iletişim ve etkileşim deneyimleri ile arttığı görüldüğünden, daha çok kültürlerarası etkileşim yaşanması, yabancıların Türk kültürüne yönelik farkındalığının artması anlamına gelecektir. Çalışma çerçevesinde, Türk kültürünün ve tarihinin tanıtımına olumlu katkı sağlandığı da görülmüştür. Bu bağlamda, Erasmus+ Programı'nın Türk insanını, kültürünü ve yaşayış biçimini tanıtmaya yönelik sosyo-kültürel etkinliklerinin sürekli geliştirilmesine ve iyileştirilmesine önem verilmelidir. Türkiye'de yabancı Erasmus öğrencilerinin programa katılımının artmasıyla farklı kültürlerden insanların Türk kültürünü ve kültür mirasını tanınması, Türk insanını anlaması ve kültürlerarası diyalogun güçlenmesi için daha çok katkı sağlanabilir.

Kaynaklar

- Aliyev, Ramin ve Selahaddin Öğülmüş (2015). "Türkiye'deki Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Kültürlerarası Etkileşim Algısının İncelenmesi". 21. Yüzyılda Eğitim Ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi 4 (12): 49-71.
- Balcı, Ali (2006). Sosyal Bilimlerde Araştırma: Yöntem, Teknik ve İlkeler. Ankara: Pegem Yay.
- Bekiroğlu, Onur ve Şükrü Balcı (2014). "Kültürlerarası İletişim Duyarlılığının İzlerini Aramak: İletişim Fakültesi Öğrencileri Örneğinde Bir Araştırma". Türkiyat Araştırmaları Dergisi: 429-460.
- Bilgin, Nuri (2000). Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi. Teknikler ve Örnek Çalışmalar. Ankara: Siyasal Yay.
- Boyacı, Adnan (2011). "Erasmus değişim programı öğrencilerinin geldikleri ve Türkiye'de öğrenim gördükleri üniversitedeki sınıf yönetimine ilişkin karşılaştırmalı görüşleri (Anadolu Üniversitesi Örneği)". Eğitim ve Bilim 36 (159): 270-282.
- Certel, Sevgi Saime (2010). Erasmus Öğrenci Değişim Programına Katılan Türk Öğrencilerin Akademik Yaşantılarının Nitel Olarak İncelenmesi. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Demir, Aysın ve Semra Demir (2009). "Erasmus Programının Kültürlerarası Diyalog ve Etkileşim Açısından Değerlendirilmesi Öğretmen Adaylarıyla Nitel Bir Çalışma". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 2 (9): 95-105.
- Eristi, Suzan Duygu (2009). "Using an interactive art education application to promote cultural awareness: A case study from Turkey". International Journal of Education Through Art 5 (2-3): 241-256.

- Ersoy, Ali (2013). “Türk Öğretmen Adaylarının Kültürlerarası Deneyimlerinde Karşılaştıkları Sorunlar: Erasmus Değişim Programı Örneği”. *Eğitim ve Bilim* 38 (168): 154-166.
- Gökmen, M. Ertan (2005). “Yabancı Dil Öğretiminde Kültürlerarası İletişimsel Edinç”. *Dil Dergisi* 128: 69-77.
- Göksu, Fatih (2011). *Bir Kültürlerarası İletişim İncelemesi: Erasmus Programı ile Avusturya’ya giden Türk Öğrencilerin Yaşantı ve Beklentileri Üzerine Yapılan Odak Grup Çalışması*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi.
- Guo, Yan vd. (2009a). “Intercultural inquiry with pre-service teachers”. *Intercultural Education* 20: 565-577.
- _____, (2009b). *My culture, your culture: What pre-service teachers say about intercultural competence*. Prairie Metropolis Centre.
- Güvenç, Bozkurt (2005). *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Yay.
- Hofstede, Geert vd. (2005). *Cultures and organizations: Software of the mind*. New York: McGraw Hill.
- İşık, Şehnaz (2012). “Kültürlerarası İletişim Bağlamında Cumhuriyet Üniversitesindeki Gençlerin Almanlara Yönelik Kalıp Yargıları”. *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 36 (2): 159-191.
- Karaoğlu, Fatma (2007). *Yabancı Uyruklu Öğrencilerde Uyuma Davranışı: Tömer Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Kartarı, Asker (2001). *Farklılıklarla Yaşamak*. Kültürlerarası İletişim. Ankara: Ürün Yay.
- Kasapoğlu Önder, Ranâ ve Ali Balcı (2010). “Erasmus Öğrenci Öğrenim Hareketliliği Programının 2007 Yılında Programdan Yararlanan Türk Öğrenciler Üzerindeki Etkileri”. *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi* 9/2: 93-116.
- Lembet, Zeynep (2008). *Avrupa Birliği Eğitim ve Değişim Programları’nın Yabancı Dil Öğreniminde Kültürel Etkileşime Olan Katkısı*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Mirici, İsmail Hakkı vd. (2010). “Eğitim Amaçlı Değişim Programları ve Erasmus Yoğun Dil Kursları: Türkçe Kursları İçin Bir Örnek Olay”. *Eğitim ve Bilim* 34 (152): 148-159.
- Miles, Matthew B. ve A. Michael Huberman (1994). *An expanded sourcebook qualitative data analysis*. London: Sage.
- Özdem, Güven (2013). “Yükseköğretim kurumlarında ERASMUS programının değerlendirilmesi (Giresun Üniversitesi örneği)”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 19 (1): 61-98.
- Özer, Bayram vd. (2014). “Erasmus Programıyla Türkiye’ye gelen Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Türk Kültürü ve Yaşayışı Hakkındaki Düşünceleri”. *Gençlik ve Kültürel Mirasımız Uluslararası Kongre II*. 16-18.05.2014. Ed. Bekir Şişman ve Muhittin Düzenli. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi. 347-358.
- Pope, Raechele L. vd. (2004). *Multicultural competence in student affairs*. San

- Francisco: Jossey- Bass.
- Teichler, Ulrich (2001). "Changes of ERASMUS under the umbrella of SOCRATES". Journal of Studies in International Education 5 (3): 201-227.
- Türkiye Ulusal Ajansı (2016). Erasmus+ Program Rehberi. <http://www.ua.gov.tr/progralar/erasmus-program%C4%B1> [Erişim: 08.09.2016]
- Ünal, Dalim Çiğdem (2017). "Anadili Almanca Olan Erasmus Öğrencilerinin Türkçe Öğrenmeye Yönelik Deneşimlerinin ve Yaklaşımlarının İncelenmesi". Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi (HÜTAD) 26: 293-328.
- Yağcı, Esed vd. (2007). "Yurtdışına Giden Erasmus Öğrencilerinin Memnuniyet Özellikleri". Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 33: 229-239.
- ____ (2013). "Erasmus Programı ile Türkiye'ye Gelen Öğrencilerin Karşılaştıkları Akademik Güçlükler". Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 44: 341-350.
- Yıldız, Cemalettin vd. (2012). "Fenomenografik Araştırma Yöntemi". Necatibey Eğitim Fakültesi Elektronik Fen ve Matematik Eğitimi Dergisi 6 (2): 77-102.
- Yücelin Taş ve Türkân Yaprak (2013). "Erasmus Programında Karşılaşılan Sorunlar ve Öneriler". Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic 8/10: 763-770.
- Kaynak Belgelerin Üniversiteleri ile Erişim Sayfalarının Adları ve Adresleri
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. "Bogazici Üniversitesi, İstanbul, Türkiye". <http://portal.uni-freiburg.de/politik/medien/pdf/studium/berichteerasmus/Istanbul%20Lots.pdf>
- Brandenburgische Technische Universität. "Türkei". <https://www.b-tu.de/studierende/auslandsaufenthalte/studium-im-ausland/erasmus/erfahrungsberichte/tuerkei>
- Cari von Ossietzky Universität Oldenburg. "Erfahrungsberichte aus der Türkei". <https://www.uni-oldenburg.de/iso/wege-ins-ausland/erfahrungsberichte/erfahrungsberichte-fuer-die-tuerkei/>
- Deutsche Sporthochschule Köln. "Erasmus Bericht: Akdeniz Üniversitesi Antalya / Türkiye". http://www.dshs-koeln.de/fileadmin/redaktion/Studium/International_Studieren/Studium_im_Ausland/Studium_Europa/Erfahrungsbericht_Tu_rkei_Antalya.pdf
- Ernst-Abbe-Hochschule Jena. "Zwischen Europa und Asien – als Erasmusstudent in der Türkei". http://www.eah-jena.de/fhj/fhjena/resab/aaa/Dokumente/Studium_im_Ausland/Erfahrungsberichte/20110506_M%20Thiele%20-%20Erasmusbericht-Izmir2011.pdf
- Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald. "Türkei, Erfahrungsberichte im PDF-Format". <http://www.uni-greifswald.de/international/erasmus/studium/erfahrungsberichte/tuerkei.html>

- Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder).“Tuerkei“. <http://www.europa-uni.de/de/internationales/euvstudis/berichte/Tuerkei/index.html>
- Fachhochschule Aachen.“Mein Auslandssemester - Studenten der FH Aachen berichten“. <https://www.fh-aachen.de/fachbereiche/wirtschaft/organisation/ifo/erfahrungsberichte-auslandssemester/>
- Fachhochschule KölnInstitut für Translation und Mehrsprachige Kommunikation. „Erasmus-Austausch Türkei“. <http://www.f03.fh-koeln.de/fakultaet/itm/inter-national/erasmus-outgoings/outgoings/00604/index.html>
- Fachhochschule Schmalkalden.“Erfahrungsbericht Auslandssemester Tage in İstanbul“. http://www.fh-schmalkalden.de/schmalkaldenmedia/2013_Halic_University_Istanbul_T%C3%BCrkei-p-17760.pdf
- Fachhochschule Wedel.“Partneruniversitäten“. <http://www.fh-wedel.de/uni-international/partneruniversitaeten/#c12709>
- Frankfurt University of Applied Sciences.“Erfahrungsberichte Studenten berichten von ihrem Auslandsaufenthalt“. <https://www.frankfurt-university.de/international/wege-ins-ausland/erfahrungsberichte.html>
- Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf.“Erfahrungsberichte“. <http://www.uni-duesseldorf.de/home/internationales/auslandsaufenthalte/berichte.html#c109180>
- Hochschule der Medien(HdM).“Auslandssemester in der Türkei”.<http://www.medienmaster.de/auslandsaufenthalt/erfahrungsberichte/auslandssemester-in-der-tuerkei/>
- Hochschule für Angewandte Wissenschaften München.“Erasmus Erfahrungsberichte”.https://www.hm.edu/allgemein/hm_international/wege_in_die_welt_2/studiumimausland/euerasmus/erfahrungsberichte.de.html
- Hochschule Hannover.“Erfahrungsberichte aus Europa“. <http://www.hs-hannover.de/international/wege-ins-ausland/erfahrungsberichte/europa-bis-2012/index.html>
- Hochschule Nordhausen.“Erasmus Erfahrungsbericht”.https://www.hs-nordhausen.de/fileadmin/daten/internationales/downloads/downloads_sms/Erfahrungsberichte/2010-11_Dokuz-Eyluel-UEniversitesi_Tuerkei.pdf
- Hochschule Ostwestfalen-Lippe.“Erfahrungsberichte“. <https://www.hs-owl.de/international/erfahrungsberichte/erfahrungsberichte-europa.html>
- Hochschule ReutlingenFakultät Textil & Design.“Erfahrungsberichte aus dem Ausland“. <http://www.td.reutlingen-university.de/ueber-uns/internationales/erfahrungsberichte-aus-dem-ausland/>
- Hochschule Rosenheim.“Studium an der Dogus Universityi Türkei”. <https://international.fh-rosenheim.de/tag/outgoings-erasmus/>
- Humboldt-Universität zu Berlin.“Türkei”. <https://www.wiwi.hu-berlin.de/de/international/abroad/berichte/turkei-erfahrungsberichte/>

- Institut für Europäische Kunstgeschichte der Universität Heidelberg. "Erasmus-Partnerinstitute des IEK". <http://www.iek.uni-hd.de/studium/partnerunis.html#t%C3%BCrkei>
- Johannes Kepler Universität Linz. "Türkei". <http://www.jku.at/content/e262/e245/e10865/e8116/e7922/e7883>
- Justus-Liebig-Universität Gießen. "Erfahrungsbericht". https://www.erasmus.uni-giessen.de/efb/efb_index.php
- Karlsruher Institut für Technologie(KIT). "Erfahrungsberichte ERASMUS & Übersee Studienaufenthalte". <http://www.intl.kit.edu/ostudent/499.php>
- Ludwig-Maximilians-Universität. "München, Suche nach Austauschmöglichkeiten". <https://www.moveon.verwaltung.uni-muenchen.de/move/moveonline/exchanges/search.php>
- Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. "ERASMUS-Erfahrungsberichte aus der Türkei". http://www.international.uni-halle.de/international_office/studierende/hallesche_studierende/erasmus/berichte/berichte_tuerkei/
- Medizinische Hochschule Hannover. "ERASMUS-Studierendenberichte". <https://www.mh-hannover.de/3951.html>
- Medizinische Universität Innsbruck. "Erasmus Erfahrungsbericht". https://www.i-med.ac.at/studium/mobilitaet_international/downloads/docs_erasmus/Erfahrungsberichte_Erasmus/Bursa_12-13.pdf
- Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg (OVGU). "Austauschdatenbank". <http://www.ovgu.de/International/Austauschdatenbank.html>
- Rheinische Friedrich-Wilhelms- Universität Bonn. "Suche nach Austauschmöglichkeiten". http://moveonline.verwaltung.uni-bonn.de/move/moveonline/exchanges/search.php?programme_id=2&country_id=TR
- Ruhr Universität Bochum. "Suche nach Austauschmöglichkeiten". https://ruhr-uni-bochum.moveonnet.eu/moveonline/exchanges/search.php?programme_id=1&country_id=TR
- Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. "Erfahrungsberichte: Türkei". <http://www.uni-heidelberg.de/international/erasmus/berichte/tuerkei.html>
- RWTH Aachen. "Suche nach Austauschmöglichkeiten". <http://www.rwth-aachen.de/go/id/bpvo>
- Technische Hochschule Köln. "Erfahrungsberichte". https://www.verwaltung.th-koeln.de/organisation/dezernatesg/dezernat3/sg32/service/outgoings/erfahrungsberichte/index.php#0_22
- Technische Hochschule Nürnberg Georg Simon Ohm. "Nürnberg Georg Simon Ohm, Erfahrungsberichte". https://www.th-nuernberg.de/no_cache/institutionen/international-office/auslandsaufenthalt-fuer-thn-studierende/studium-im-ausland/erfahrungsberichte/page.html

- Technische Universität Bergakademie Freiberg. “Erfahrungsberichte”. <http://tu-freiberg.de/international/auslandsstudium/erfahrungsberichte#turkei>
- Technische Universität Berlin, Institut für Mathematik. „Erasmusberichte Ankara“. <http://page.math.tu-berlin.de/~felsner/Erasmus/Berichte/Ankara/>
- Technische Universität Braunschweig. “Meine neue Herausforderung: die Türkei”. https://vserver.aka.etc.tu-bs.de/outgoing/html/wia_story_tuerkei.html
- Technische Universität Chemnitz. “Erasmus Erfahrungsberichte”. <https://www.tu-chemnitz.de/international/outgoing/erasmus/erfahrung.php>
- Technische Universität Darmstadt. “Suche nach Austauschmöglichkeiten“. http://tu-darmstadt.moveonnet.eu/moveonline/exchanges/search.php?country_id=TR
- Technische Universität Dortmund. “ERASMUS-Auslandsstudium“. http://www.aaa.tu-dortmund.de/cms/de/Dortmunder_Studierende/Erfahrungsberichte/ERASMUS/index.html
- Technische Universität Dresden. “Erfahrungsberichte“. http://tu-dresden.de/internationales/stud_abroad/erfahrungsberichte
- Technische Universität München. “Suche nach Erfahrungsberichten“. http://moveonline.zv.tum.de/move/moveonline/exchanges/search.php?country_id=TR
- Universität Augsburg. “Erfahrungsberichte Osteuropa und Türkei“. http://www.aaa.uni-augsburg.de/de/outgoing/studium/Erfahrungsberichte/osteuropa_tuerkei/
- Universität Bayreuth. “Suche nach Austauschmöglichkeiten“. https://uni-bayreuth.moveonnet.eu/moveonline/exchanges/search.php?programme_id=1&country_id=TR
- Universität Bremen. “Erfahrungsberichte“. <http://www.uni-bremen.de/index.php?id=7443>
- Universität Göttingen, Juristische Fakultät. “ERASMUS - Kooperationen der Juristischen Fakultät“. <http://www.uni-goettingen.de/de/liste-der-partneruniversit%C3%A4ten-informationen-und-erfahrungsberichte/107581.html>
- Universität Hamburg. “Erfahrungsberichte von Outgoings der Universität Hamburg“. <http://www.uni-hamburg.de/internationales/studieren-im-ausland/erfahrungsberichte/uebersicht.html#T>
- Universität Heidelberg, Juristische Fakultät. “Erfahrungsberichte“. <http://www.jura.uni-heidelberg.de/international/erasmus/erfahrungsberichte.html>
- Universität Mannheim. “Partneruniversitäten“. http://www.uni-mannheim.de/io/studium_im_ausland/partneruniversitaeten/index.html
- Universität Potsdam. “Erfahrungsberichte Auslandsstudium Türkei“. <http://www.uni-potsdam.de/studium/ausland/infoboerse/berichtestud/tuerkei/>
- Universität Siegen. “Erasmus Erfahrungsbericht“. <http://www.bildung.uni-siegen>

de/biso/internationalisierung/downloads/eindruecke_ankara_von_lisa_brach.pdf

Universität Ulm. "Erfahrungsberichte Europa". https://www.uni-ulm.de/io/out/berichte/europa.html?tx_simplefilebrowser_pi1%5Bpath%5D=%2Fwww%2Fcms%2Ffileadmin%2Fwebsite_uni_ulm%2Fio%2FOUT_Erfahrungsberichte%2Feuropa%2FT%3%BCrkei

Universität Würzburg, Juristische Fakultät. "Erfahrungsberichte". http://www.jura.uni-wuerzburg.de/fakultaet/erasmus/informationen_fuer_deutsche_studenten/erfahrungsberichte/

Westfälische Wilhelms-Universität Münster. "Erasmus". <http://www.uni-muenster.de/Jura.itm/hoeren/lehre/auslandsstudium/erasmus>

Turkish People and Turkish Culture: An Investigation of Erasmus Experience Reports Relating to Intercultural Communication

Dalım Çiğdem Ünal*

Abstract

In this study, impressions of Erasmus students coming from German speaking countries for their university education about Turkish society and culture are examined. Document review is used which is one of the qualitative research methods. Research is carried out over 698 Erasmus experience reports written in German language of the foreign students who participated the program between the years of 2010-2015 when they return back to their homeland. In the research to achieve content analysis MAXQDA 11 qualitative data analysis program is used to determine the different arguments and recommendations of students about Turks and Turkish Culture. Extracted data shows that Turks are in a positive social behaviour against foreigners and foreigners are well enough in social adaptation and orientation, in this way they get the chance to deeply know the Turkish Culture and life style so get satisfied and return back to their countries as ‘Turkish Cultural Envoys’. Erasmus+ Programme’s contribution to enhancing intercultural emotionality hypothesis is verified as it is understood that with the programme and efficient intercultural evolution had occurred, unprejudiced and tolerant perspective had been developed.

Key Words

Turkish people, Turkish culture, intercultural interaction, intercultural learning, Erasmus+ Programme, Erasmus experience report.

Date of Arrival: 02 October 2016 –Date of Acceptance: 29 December 2017

You can refer to this article as follows:

Ünal, Dalım Çiğdem (2018). “Türk İnsanını ve Kültürünü Tanımak: Almanca Erasmus Deneyim Raporlarında Kültürlerarası Etkileşimin İncelenmesi”. *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 1-32.

* Assoc. Prof. Dr., Hacettepe University Faculty of Education Department of Foreign Language German Language Education, Ankara, Turkey
cunal@hacettepe.edu.tr

Знакомство с турецким народом и культурой: исследование межкультурной коммуникации на материале отчетов об опыте немецкой программы Erasmus

Далым Чидем Унал*

Аннотация

В данном исследовании изучается характер осведомленности о турецком обществе и культуре студентов из немецкоязычных стран, обучающихся в Турции по программе Erasmus. Используется обзор документов, который является одним из качественных методов исследования. Исследованы 698 отчетов иностранных студентов, которые участвовали в программе Erasmus между 2010-2015 годами, написанные по возвращении на родину. Использована программа анализа качественных данных MAXQDA 11 с целью выявления различных аргументов и рекомендаций студентов о турках и турецкой культуре. Полученные данные показывают, что турки в своем общественном поведении весьма позитивны и демонстрируют доброжелательное отношение к иностранцам, а иностранцы достаточно хороши в социальной адаптации и ориентации, таким образом они получают возможность глубоко узнать турецкую культуру и образ жизни, что порождает у них положительное впечатление, и по сути они возвращаются в свои страны, как «послы турецкой культуры». Результаты исследования подтвердили, что программа Erasmus + стала эффективной площадкой межкультурного обмена, которая способствует формированию непредвзятых и толерантных взглядов, углублению межкультурного диалога.

Ключевые слова

Турецкий народ, турецкая культура, межкультурное взаимодействие, межкультурное обучение, программа Erasmus +, отчет об опыте Erasmus (Эразмус)

Поступило в редакцию: 2 ноября 2016 г. – Принято в номер: 29 декабря 2017 г.

Ссылка на статью:

Ünal, Dalım Çiğdem (2018). Türk İnsanını ve Kültürünü Tanımak: Almanca Erasmus Deneyim Raporlarında Kültürlerarası Etkileşimin İncelenmesi. *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 1-32.

* Доц., д-р, Университет Хаджеттепе, педагогический факультет, отделение иностранных языков, кафедра немецкого языка – Анкара / Турция

cunal@hacettepe.edu.tr

Müslüman Türklerin Hint Dili ve Literatürüne Katkısı: Hint-Sufî Metinleri

Cemil Kutlutürk*

Öz

Gaznelilerle başlayıp Babürlü Devleti ile son bulan Hindistan'daki Türk İslam hâkimiyeti yaklaşık sekiz asır devam etmiştir. Müslüman Türk idareciler yaptıkları faaliyetlerle Hint dili ve literatürünün gelişiminde önemli rol oynamışlardır. Bu bağlamda onlar, çeşitli nedenlerden dolayı kopuk halde yaşayan Hint halkının ortak bir dil etrafında buluşmasına imkân tanıyacak adımlar atmışlardır. Günümüzdeki Hintçenin temellerini oluşturan *Khariboli*, *Brachbhaşa* ve *Avadhi* lehçelerinin potansiyel gücünü fark etmişler ve bunların metin dili seviyesine yükselmesi için gereken çalışmaları başlatmışlardır. Müslüman ve Hindu ilim adamlarını teşvik ederek onlara üretim yapabilecekleri uygun koşulları hazırlamışlardır. Bu süreçte tasavvufî düşünceleri muhatap kitleye aktarmak amacıyla sufiler tarafından kaleme alınmış olan Hintçe eserler de önemli bir boşluğu doldurmuştur. Makalede, Hint dili ve literatürünün gelişiminde Müslüman idarecilerin rolüne temas edilmiş ve erken dönemde, Hintçe yazılmış olan tasavvufî eserlerden hareketle Müslümanların bu alana sunduğu katkı ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler

Türkler ve Hindistan, Hint dili ve edebiyatı, Hindu-Müslüman ilişkileri, Hint-Sufî metin geleneği, Khariboli, tasavvufî düşünce

Geliş Tarihi: 13 Nisan 2017 – Kabul Tarihi: 01 Kasım 2017

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz:

Kutlutürk, Cemil (2018). "Müslüman Türklerin Hint Dili ve Literatürüne Katkısı: Hint-Sufî Metinleri". *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 33-58.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı- Ankara/Türkiye
ckutluturk@ankara.edu.tr

Giriş

İslam dininin Hint alt kıtasına ulaşması ilk olarak Arap tüccarlar vasıtasıyla miladi yedinci asırda gerçekleşmiştir. Ardından bu bölgeye dört halife döneminden itibaren çeşitli İslam akınları düzenlenmiştir. Özellikle Emevi halifesi Velid b. Abdümelik (ö. 715) zamanında gerçekleştirilen seferde Muhammed b. Kasım es-Sekafi (ö. 715) komutasındaki İslam ordusu Hint alt kıtasında önemli başarılar elde etmiştir. Bu akın neticesinde Deybül ve Multan gibi önemli şehirler kontrol altına alınarak günümüzde Pakistan'ın güneydoğu kesiminde kalan Sind bölgesi ele geçirilmiştir (el-Belâzurî 2013: 495 vd., Titus 1930: 4). Müslümanların Hindistan'da kalıcı olarak yerleşmeye başlaması, Gazneliler (1001-1187) ile birlikte onuncu asırdan itibaren gerçekleşmiştir. Bu dönemde derebeylik düzeninin dağınıklığını yaşayan Hint *racaları* (prensleri) Gazneliler karşısında direnememiş ve geriye çekilmek zorunda kalmıştır. Gazneli akınları ile Pencap'ta kuvvetli bir dayanak noktası tesis edilerek Müslüman Türklerin kuzey Hindistan'ı fethetmeleri için uygun bir zemin hazırlanmıştır (Merçil 2006: 61).

Gaznelilerden sonra Hindistan'da etkili olan Gurlular, Delhi'de kuvvetli bir sultanlık tesis etmiş ve Hindistan'ın kuzey batısında kalan pek çok bölgeyi ele geçirmişlerdir (Siddiqui 1996: 201-211). Gurlular'ın ardından kurulan Delhi Türk Sultanlığı (1206-1413) döneminde Hindistan'daki Müslüman Türk hâkimiyeti genişlemiştir. Kuzey Hindistan'ın yanı sıra güneyde Maysor şehrine kadar olan bölgeler fethedilmiştir. Delhi Türk Sultanlığının dağılmasından kısa bir süre sonra Hindistan'da yine Türk kökenli bir hanedanlık hâkim unsur olmuştur (Konukçu 2006: 64-66). Babür Şah tarafından 1526 yılında Delhi'de kurulan Babürlü Devleti¹, üç asrı aşkın bir süre yönetimde kalmış ve 1857 yılında İngilizler tarafından yıkılmıştır. Böylece Hindistan'daki Türk İslam hâkimiyeti yaklaşık sekiz asır devam etmiştir (Bayur 1987: 412-413, Cöhçe 2002: 716, Gömeç 2013: 118, Abdurrahman 2008: 217-219).

İslam'ın Hint alt kıtasına girmesiyle Hindular, Müslüman dünyayla karşı karşıya gelmiş ve her iki köklü medeniyet birbirlerini yakından tanıma imkânı bulmuştur. Bu süreçte dinî, kültürel ve toplumsal sahada karşılıklı etkileşimler yaşanmıştır. Kısa süre içinde çok sayıda Hindu, İslamî değerlerle tanışmıştır. Kast sistemi gibi katı kuralları bulunan ve iki bin yılı aşkın süredir dinî geleneklerine sıkı sıkıya bağlı olan Hinduların İslam'ı tercih etmesi, bu dini tebliğ ve temsil eden şahsiyetlerin etkin çalışmaları ve örnek yaşantıları sayesinde gerçekleşmiştir (Nadvi 1987: 25-28). Müslüman idarecilerin fethet-

tikleri bölgelerde açtıkları medreseler, inşa ettikleri imarethaneler ve oluşturdukları meclisler Hint alt kıtasında İslam'ın yayılmasını hızlandırmıştır. Bu süreçte devlet için gerekli idari kadroları sağlamak amacıyla Orta Asya'dan göç edip Hindistan'a yerleşen Müslüman Türk ailelerin de büyük katkısı olmuştur (Palabıyık 2007: 76). Bunun yanı sıra, irşat faaliyetlerinde bulunan âlim ve mutasavvıfların ilmi çalışmaları da Hindistan'da Müslüman nüfusun artmasını sağlamıştır (Rizvi 1975: 323, Cebecioglu 1992: 163, Bîrûnî 2015: 3 vd.).

Hint alt kıtasının Müslümanlar tarafından fethedilmeye başlamasıyla birlikte sadece dinî ve içtimâî hayatta değil mimariden edebiyata, sanattan estetiğe ve resimden müziğe kadar pek çok sahada Türk İslam etkisi kendini göstermiştir. Müslüman Türklerin Hindistan'a kattığı en büyük değerlerden biri Hint dili ve literatürü sahasında olmuştur. Nitekim Orta Çağ'da Hintçenin² gelişip yaygınlaşması ve bu dilde çeşitli edebi ürünlerin ortaya çıkması, hem Müslüman Türk idarecilerin desteği hem de bizzat bu dilde eser veren Müslüman bilginlerin katkılarıyla gerçekleşmiştir (Şukla 2002: 13). Özellikle de İslamî düşünceleri muhatap kitleye daha etkili yoldan aktarmak amacıyla sufiler tarafından kaleme alınmış olan Hintçe ilk eserler, Hint dili ve literatürünün gelişiminde önemli rol oynamıştır (Hines 2009: 23). Elbette Hemçandra, Svayambhu ve Vidyapati gibi önde gelen Hindu ve Caynist kökenli fikir ve ilim adamlarının çalışmaları da bu sürece ciddi anlamda katkı sunmuştur (Ali 1971: 280). Fakat pek çok sayıda lehçenin, dilin ve kültürün mevcut olduğu Hint alt kıtasında insanları ortak bir dil paydasında buluşturan, pek çok kişinin okuyup anlayabileceği bir literatürün ortaya çıkmasına katkı sunan ve bu şekilde onların kaynaşmasına imkân tanıyan şüphesiz Müslümanlar olmuştur.

Müslüman Türk devletleri zamanında Hindistan, çeşitli alanlarda olduğu gibi dil ve edebiyat sahasında da altın dönemini yaşamıştır. Orta Çağ Hint tarihi üzerine önemli çalışmalarıyla tanınan Profesör Kalika Ranjan'ın ifade ettiği gibi "Hintçe üzerine çalışan bazı bilim adamları Müslüman etkisini en aza indirme çabası içinde olsalar da şu yadsınamaz bir hakikattir ki Hint dili ve edebiyatı Müslüman Türklerin himayesi altında gelişmiş, Müslüman şair ve yazarların katkılarıyla zenginleşmiştir." (1968: 48). Bu makalede ilk olarak Hint dili ve literatürünün gelişiminde Müslüman idarecilerin rolüne temas edilmiş, daha sonra tasavvuf alanında yazılan Hintçe eserler incelenmek suretiyle Müslümanların bu alana sundukları katkı ele alınmıştır.

Hint Dili ve Literatürünün Gelişiminde Müslüman İdarecilerin Rolü

Türk İslam devletleri döneminde Hindistan, dil ve edebiyat alanında en parlak dönemlerinden birini yaşamıştır. Gazneli Mahmut'tan Babürlü Devleti'nin son sultanı II. Bahadır Şah'a (ö. 1862) kadar Hindistan'da hüküm sürmüş yetmiş aşkın Müslüman idarecinin (Öztuna 1989: I/884) hoşgörü ve çok kültürlülük esasına dayanan yönetim anlayışı, hem Hintçenin metin dili olarak gelişmesine hem de Hint literatürünün gelişip zenginleşmesine imkân tanımıştır.

Müslüman Türkler, Hindistan'ın kuzey ve güney bölgelerini kısa süre içinde fethederek dil ve kültürel açıdan çeşitlilik arz eden geniş bir kesimle temas haline geçmişlerdir. Bu dönemde Hindu toplumu kast sistemi gereği bir takım gruplara ayrılmış ve üst kast dışında kalanların kutsal metinlerle temas kurması engellenmiştir (*Manusmriti*, 8.20). Bu yüzden kutsal metin dili olan Sanskrit, bireyleri bir araya getirmede yetersiz kalmıştır. Coğrafi ve kültürel farklılıklar da devreye girince Hindular arasında kopukluk artmış ve ortak bir dil gelişmemiştir. Neticede Gucerati, Bengali, Keşmiri, Pencabi, Marati, Sindhi, Telugu, Khariboli, Bracbhaşa, Avadhi gibi çok sayıda bölgesel dil ve lehçe ortaya çıkmıştır. Müslüman idareciler, muhataplarıyla sağlıklı ve sürdürülebilir bir iletişim kurabilmek için ortak bir dilin tesis edilmesini gerekli görmüşlerdir. Kutsal metin dili olan Sanskrit sadece belli bir gruba hasredilmiş olduğunu anlamışlar ve bu dilin kitleleri ortak bir paydada buluşturamaya-çağı gerçeğini fark etmişlerdir. Bunun üzerine çözüm arayışına girerek planlı ve programlı çalışmalar yürütmüşlerdir. Delhi ve civarında konuşulan ve günümüzdeki Hintçenin kökenini oluşturan *Khariboli* lehçesinin potansiyel gücünü sezmüşlerdir. Bu lehçeyi Gucerat, Maharaştra, Dekken ve Bengal gibi yönetimi altında bulundurdıkları bölgelere yayarak geniş bir alanda kullanılır hale getirmişlerdir. Müslüman ve Hindu şairlerin önünü açarak *Kharibolinin* sadece iletişim aracı olarak değil edebi tarz olarak da gelişmesini sağlamışlardır (Ali 1971: 337). Orta Çağ Hint metinleri ve Hint dili üzerine derinlemesine analizler yapan hakkaniyet sahibi araştırmacıların da belirttiği üzere Hintçenin bütün Hindistan'da yaygın hale gelmesi ve ortak bir dil hüviyetine ulaşması şüphesiz Müslüman Türk idarecilerinin yönetim anlayışı ve ileri görüşlülüğü sayesinde olmuştur (Barannikov 1936: 378)

Hintçenin gelişim sürecini ele aldığı çalışmasında Ramçandra Şukla (ö. 1941), Orta Çağ'da yaşamış bazı Hindu şairler tarafından *Kharibolinin* Müslümanlara özgü bir dil olarak anlaşıldığından söz etmiştir. Bu bağlamda o, Bhuşan

ve Sudan gibi önemli şairlerin Müslümanların dilini tanımlarken *Khariboli* ifadesini kullandıklarını ve bunu alışkanlık haline getirdiklerini ifade etmiştir (Şukla 2002: 207). Müslümanlar tarafından *Khariboli* diline verilen önem, pek çok Hintli şair nazarında onun Müslümanlara ait bir dil olarak yer edinmesini sağlamıştır. *Khariboli*, daha sonra *Avadhi* ve *Brachhaşa* başta olmak üzere diğer bazı lehçelerle de birleşerek modern anlamdaki Hintçeyi meydana getirmiştir (Asad Ali 2000: 254-255). Bu dil; Uttar Pradeş, Madhya Pradeş, Gujerat, Bihar, Uttarakand, Haryana ve Himaçal Pradeş gibi Hindistan'ın pek çok eyaletinde kullanılır hale gelmiştir. Dolayısıyla Hindistan'da yaşayan bir milyarı aşkın nüfusun büyük çoğunluğu günümüzde ortak bir dil etrafında konuşup anlaşabiliyorsa şüphesiz bunu Müslüman Türk idarecilere ve bu alanda eser veren ilim adamlarına borçludur.

Müslüman idarecilerin fikir ve düşünce özgürlüğüne dayanan eğitim politikası, Hintçenin yanı sıra bölgesel dillerin güçlenmesine de imkân tanımıştır. Müslüman idareciler, siyasi otoritelerini kullanarak dil becerisi kuvvetli olan Müslüman ve Hindu ilim adamlarını buluşturup onların bazı çalışmalarda beraber hareket etmelerini sağlamışlardır. Bu süreçte dinî kitaplar başta olmak üzere çeşitli konularla ilgili ilmi eserler Sanskrit dilinden Farsçaya ve bölgesel dillere tercüme edilmiştir. Örneğin Nasır Şah, yönetimi esnasında on ikinci/on üçüncü asır gibi erken bir dönemde Hinduların kutsal metni Mahabharata destanının, Bengali diline tercüme edilmesini istemiş ve bu süreçle bizzat kendisi ilgilenmiştir (Ali 1971: 24). Ekber Şah, aynı eseri, *Razmname* adıyla Farsçaya tercüme ettirerek muhatap kitlenin inanç ve geleneklerinin Müslümanlar tarafından daha yakından tanınmasını hedeflemiştir (*Muntakhabu't-Tavarih*, 1884: 319-320). Kutsal metinlerin yerel dillere tercüme edilmesi, Hinduların kendi dinî metinleriyle buluşmasına ve onu doğrudan okuyup anlayabilmelerine de imkân tanımıştır. Zira kutsal metin dili olan Sanskrit herkesin erişimine açık bir dil olmamıştır. Kast sistemi gereği kutsal metinlerle hemhal olma sadece Brahminlere has kılınmıştır (*Manusmriti*, 8.20, *Bhagavadgita*, 18.42). Hinduların kendi dinî metinlerini okuyabilmelerinin önünü açan ve bu hususta tabuları yıkan yine Müslüman Türk idareciler ve bilginler olmuştur.

Türk İslam devletlerinin yönetimde olduğu dönemde gerçekleşen bütün bu hadiseler Keşmiri, Pencabi, Sindhi, Marathi, Telugi ve Bengali gibi pek çok yerel dilin gelişip edebi ürünler verecek düzeye ulaşmasına katkıda bulunmuştur (Ali 1971: 25). Bengali dili üzerine araştırmalarıyla tanınan Dinesh

Chandra (ö. 1939) *History of Bengali Language and Literature* adlı eserinde Bengali dilinin güçlenip gelişmesinin ve yazınsal dil haline ulaşmasının en önemli nedeni olarak bu bölgenin Müslümanlar tarafından fethedilmiş olmasını göstermiştir (1911: 210).

İlme, sanata ve özellikle de şiire düşkün olan Müslüman idareciler, ilim ehline önem vermiş ve onların rahatça çalışabilmeleri için gereken şartları ve imkânları hazırlamışlardır. Danışman olarak görevlendirdikleri ilim adamlarını Farsça ve Arapçanın yanı sıra Hinduların konuştuğu dilde de eser üretmeleri yönünde teşvik etmişlerdir. Bu hususta sadece Müslümanlardan değil, Hindu şair ve müelliflerden de istifade etmişlerdir. Dinî konuların yanı sıra matematik, astronomi, felsefe gibi pek çok farklı alanda Hint dilinde eser veren bilim adamlarını koruyup gözetmişlerdir. Örneğin Nizam Şah, Bhanukara; Ekber Şah, Govinda Bhatta; Burhan Han, Pundarika Vithala; Muhammed Şah, Laksmipati ve Şah Cihan, Caganatha Panditraca gibi Hindu kökenli fikir ve ilim adamlarına sahip çıkmıştır. Söz konusu şahıslar, eserlerinde kendilerini destekleyen Müslüman idarecilere övgü dolu sözler sarf etmişlerdir (Chaudhuri 1942: 91). Müslüman idarecilerin fikir ve düşünce özgürlüğüne önem veren uygulamaları sayesinde Ramananda, Çaitanya, Kebir, Nanak, Mira, Ramdas, Tulsidas, Dvarka, Prasad Mişra, Manideva, Krişnadas ve Giridhar gibi Orta Çağ Hint düşüncesine damga vuran Hindu din adamları önemli eserler kaleme almışlardır. Hint dili ve literatürünün gelişim sürecine katkı sağlayan bütün bu aşamalarda Müslüman idarecilerin doğrudan veya dolaylı etkisi olmuştur.

Müslümanların Hint Dili ve Literatürüne Katkısı

Hint dili ve literatürünün gelişiminde Müslüman Türk idarecilerin tutum ve davranışlarının yanı sıra Müslümanlar tarafından üretilen ilmi ve edebi eserler de önemli rol oynamıştır. Konumuzla ilgili temel kaynaklardaki veriler dikkate alındığında on ikinci asrın başından itibaren Müslüman şairlerin günümüzdeki Hintçenin kökenini oluşturan bazı yerel dillerde şiir kompoze ettikleri anlaşılmaktadır. Mesud Sa'd Selman (ö. 1121?), Kutb Ali (ö. 1127?) ve Ekrem Faiz (ö. 1280?) Hintçe ile uğraşan ve bu dilde şiir denemeleri yapan ilk Müslüman şairlerdendir (Qanungo 1968: 49-52, Asad Ali 2000: 12). Bazı araştırmacılara göre on birinci yüzyılda derlendiği düşünülen Multan asıllı Abdurrahman'a ait *Sandeş Rasak* adlı eser³, Müslüman biri tarafından bu dilde yazılmış en erken çalışmadır (Mujeeb 1967, Sandeş Rasak 2003: 12-13).

Müslüman şairlerin bu alana ilgi duymaya başladıkları dönem, Hint dili ve edebiyatında *Adi Kal* (iptidai dönem) adı verilen zaman aralığına tekabül eder. Miladi dokuzuncu asır ile on dördüncü asır arasında kapsayan bu süreçte (Jindal 1993: 38) Hint dili ve literatürünün gelişimine damgasını vuran en önemli Müslüman Türk şair, Emir Hüsrev olmuştur. Emir Hüsrev, 1255 yılında Uttar Pradeş eyaleti içinde kalan Patiali bölgesinde doğmuştur. Babası, sultan İltutmuş zamanında Hindistan'a göç etmiş olan bir Türk emiridir. Emir Hüsrev, tasavvufi çizgide Nizamuddin Evliya'ya intisap etmiştir. Hayatı boyunca ilim, sanat ve tasavvufu meşgul olmuştur. Anadili Türkçe ve Farsça olmakla birlikte Hint dili ve edebiyatı alanında da uzmanlaşmıştır. Bu özelliklerinden dolayı sadece Müslüman çevrelerde değil Hindular arasında da tanınan bir kimse olmuştur (Mirza 1935: 12-18, Türkmen 1988). O, eserlerini genelde Farsça kaleme almış olmakla birlikte hiciv tarzında Hintçe bazı şiirler de derlemiştir. Farsçayı ve Hintçeyi birlikte kullanmak suretiyle şiir kompozite eden ilk şairlerden biri olmuştur. Bu şiirlerden bir kısmı sufi meclislerde okunarak nesilden nesile aktarılmış ve bu şekilde günümüze kadar ulaşmıştır (Narang 1987: 10-15). Örneğin ilk mısraı Farsça ikinci mısraı Hintçe olan şu beyit, Emir Hüsrev'e atfedilir:

“Keh tab-i hicran, nadaram ey can

Na leho kahe lagaya chatiyan!” (Zaidi 1993: 24)

“Sevgili, kalmadı ayrılık acısına dayanma gücüm,

Neden bana şöyle bir sarılmıyorsun!”

1325'de vefat eden Emir Hüsrev, *Miftahü'l-Fütüh*, *Nuh Sipih*, *Tuhfetü's-Sigar*, *Vasatü'l-Hayat*, *Matlaü'l-Envar* ve *Şirin ü Hüsrev* gibi çeşitli eserler kaleme almıştır. Kendisine, *Halik Barik* olarak isimlendirilen Hintçe bir eser de atfedilmiştir. Sözlük çalışması mahiyetinde olan bu eserde, Arapça ve Farsça kelimelerin Hintçe karşılıkları verilmiştir. Bu derlemenin Emir Hüsrev'e ait olup olmadığı meselesi kesin olmamakla birlikte (Türkmen 1988) şu husus açıktır ki Emir Hüsrev, Delhi bölgesinde kullanılan ve *Khariboli* olarak bilinen lehçenin potansiyel gücünü ve zenginliğini keşfeden ilk şairlerden biri olmuştur. Bu lehçenin günümüzdeki Hintçenin temel unsurlarını oluşturduğu göz önünde bulundurulduğunda, Hint dili ve literatürünün gelişimine öncülük eden en önemli şahsiyetlerden birinin Türk kökenli bir şair ve ilim adamı olduğu açıkça görülecektir.

Arabistan, İnan ve Orta Asya'dan göç ederek Hindistan'a yerleşen Müslümanlar ana dilleri sayesinde de Hint dili ve literatürünün zenginleşmesine katkıda bulunmuşlardır. İlim adamları, mutasavvıflar ve çoğunluğunu Türklerin oluşturduğu ordu mensupları yerel halkla yakın temas kurmuşlar ve bu şekilde belli düzeyde de olsa Farsça, Arapça ve Türkçe kelimelerin Hint dili ve literatürüne geçmesine aracılık etmişlerdir.⁴ Fakat Müslümanlar, Hint dili ve literatürüne en büyük katkıyı, tasavvufi düşünceleri daha geniş kesimlere ulaştırabilme gayesiyle bölgesel dillerde kaleme aldıkları eserlerle sunmuşlardır. Belli bir dil, üslup ve yöntemle yazılmış olan bu tür eserler, Hint literatüründe "Hint-Sufi metinleri" şeklinde tanınmıştır⁵ (Gupta 1967: 40-41). Bu alanın önde gelen modern araştırmacılarından Seyyid Athar Abbas Rizvi'nin de işaret ettiği üzere (1975: 323) sufiler, yerel halkla iletişim kurabilmek için Hintçeyi öğrenmiş ve kullanmışlardır. Böylece Orta Çağ döneminde Hint dili ve literatürünün gelişiminde önemli bir rol oynamışlardır.

Hint-Sufi Metin Geleneği

On dördüncü yüzyıldan itibaren kompoze edilmeye başlayan Hint-Sufi metinleri, Hint literatürünün *Madhya Kal* (geçiş dönemi) olarak adlandırılan ikinci devresine damga vurmuştur. Bu dönemde önemli bir boşluğu doldurarak Hint dili ve literatürünün gelişimine ciddi anlamda katkı sunmuştur (Jindal 1993: 13). Bu tür eserlerin yazımı modern döneme kadar devam etmiş olmakla birlikte bunlar arasında Hint-Sufi metin geleneğinin öncüleri olarak kabul gören ve sonrakilere örneklik teşkil eden dört eser öne çıkmıştır (Gupta 1967: 4-5).

Hint-Sufi metin geleneği içinde günümüze kadar ulaşmış en erken tarihli çalışma, 1379 yılında Mevlana Davud tarafından kaleme alınmış olan *Çandayan* adlı eserdir. Mevlana Davud, sultan Firuz Şah Tuğluk zamanında (1351-1388) yaşamış ve sultanın danışma heyeti arasında yer almıştır. *Çandayan* adlı eserini sultanın başvekili Cana Şah'a ithaf etmiştir (*Muntekab'ut-Tevarih*, I/333). Mevlana Davud hakkındaki bilgiler sınırlı düzeyde olup onun, şeyh Nizamuddin Evliya'nın halefi olan Şeyh Zeyneddin Çiştî'nin talebesi olduğu bilinmektedir. Bu açıdan söz konusu eserinde Çiştî tarikatı ile Hint kökenli bazı dinî akımların tarihi etkileşiminin izlerini görmek mümkündür (Çandayan, 5).

Çandayan adlı eserde Lorik adında bir genç ile Govar bölgesinin prensesi Çanda arasında yaşanan aşk hikâyesine yer verilmiştir. Bazı araştırmacılara göre bu eserin ana teması, o dönemde Lorikayan olarak bilinen bir halk hikâyesini çağrıştırdığından Mevlana Davud eserini kompoze ederken Hindular arasında

yaygın olan bir anlatıdan beslenmiştir (Pandey 1982: 10). Mevlana Davud'un bu tür yerel halk hikâyelerini ustalıkla kullanması ve tasavvufî düşüncelerini aktarırken İslamî öğelerin yanı sıra Hint kültürüne ait unsurlardan da yararlanması, Hint literatüründe yeni bir türün ortaya çıkmasına imkân tanımıştır. Hint-Sufî metin geleneği olarak adlandırılan bu edebî tür, *Çandayan* ile başlamış ve onun örnekliliğinde devam etmiştir (McGregor 1984: 28).

Hint-Sufî metin geleneğinin bir diğer önemli eseri, Kutuban Suhreverdi tarafından 1503 yılında derlenmiş olan *Mirigavati*'dir. Kutuban hakkındaki veriler sınırlı düzeyde olup ilgili metinde yer alan bilgilerden onun, Hüseyin Şah (ö. 1519) döneminde yaşadığı ve hem Suhreverdiye hem de Çiştîyye ekolüne yakın olduğu anlaşılır (*Mirigavati*, 6). Eserde anlatılan hikâyeye göre Rackunvar adında bir prens avda iken Mirigavati'yi (Gizemli Geyik) görür ve ona vurulur. Fakat Mirigavati bir anda ortadan kaybolur. Prens onu yeniden görebilmek için çetin bir mücadele verir. Mütevazı duruşu ve azmi sayesinde zorlu engelleri aşarak sevdiğine ulaşır. Eserde Mirigavati'nin güzelliği, aşkın varlığın güzelliğine delalet ettiğinden bu hikâye ile anlatılmak istenen düşünce kişinin ilahî aşka ulaşma arzusudur (*Mirigavati*, 410-425, Belh 2012: 9; Kutlutürk 2016: 629).

Tasavvuf alanında yazılmış ilk Hintçe eserlerden bir diğeri de Muhammed Cayasi'nin 1540 yılında derlediği *Padmavat* adlı metnidir. Eserin ana konusu, Çittaur bölgesinin yöneticisi Ratansen ile prenses Padmavati arasında yaşanan macera dolu aşk hikâyesidir. Hikâyeye göre Ratansen sevgilisine kavuşmak için birbirinden zorlu yedi okyanusu aşar ve türlü tehlikeleri atlatarak nihai amacına ulaşır. Bu hikâyede çeşitli sembolik anlamlar kullanılarak kişinin yüce yaratıcısına duyduğu muhabbet ve ona kavuşmak için başta nefsi olmak üzere verdiği çeşitli mücadeleler anlatılır (*Padmavat*, 90). *Padmavat*, Orta Çağ Hint literatürünün gelişiminde çok önemli bir rol oynamıştır. Zira bu metin, kendisinden yaklaşık otuz dört yıl sonra Tulsidas tarafından kaleme alınmış olan *Ramçaritmanas* (Rama'nın Tanrısal Eylemleri) adlı esere ilham kaynaklığı etmiştir.⁶ Tulsidas bu eserini kompoze ederken Hint-Sufî metin geleneğinin dil ve üslubundan yararlanmıştı (Asad Ali 2000: 182).

Seyyid Manchan Racgiri'nin 1545 yılında kompoze ettiği *Madhumalati* adlı eser, erken dönem Hint-Sufî metin geleneğinin son halkasını oluşturmuştur. Manchan, günümüzde Bihar eyaletine bağlı Patna şehrinin yakınlarında bulunan Racgir'de doğmuştur. Onun yaşadığı dönemde Bihar ve civarında Şattari tarikatı etkili olduğundan Manchan da bu tarikatın önde gelen şeyhlerinden

Muhammed Gavs Givaliyari (ö.1563)'nin müridi olmuştur (Belh vd. 2000: 9). *Madhumalati* adlı eserin temel konusu önceki metinlerle benzerlik arz eder. Metinde yer alan hikâye göre Manohar adında prens bir gün rüyasında manevi bir yolculuğa çıkar. Ulaştığı mekânda Madhumalati adında bir prensle karşılaşır. Manohar onu görür görmez aşk ateşine düşer. Prens, daha sonra uyanır ve rüyasında gördüğü bu mükemmel varlıktan ayrı düşmenin acısını iliklerine kadar hisseder. Bunun üzerine arzuladığı varlığa kavuşma ümidiyle annesini, babasını ve sevdiklerini terk ederek çetin ve meşakkatli bir yolculuğa çıkar. Türlü sıkıntıları aşarak ve sebat göstererek nihayetinde Madhumalati'nin yaşadığı mekâna ulaşır ve ona kavuşur (*Madhumalati*, 333). Bu hikâyede de bir takım sembolik anlatımlar kullanılmak suretiyle sufi düşünceler aktarılmaya çalışılmıştır.

Sufler, on dokuzuncu yüzyıla kadar bu alanda eser vermeye devam etmiştir. Sonraki süreçte kaleme alınanlar ile öncekiler arasında içerik açısından bazı farklılıklar oluşmuştur. Örneğin erken dönemde derlenen metinlerde bireyin ilahi aşka duyduğu muhabbet, iki sevgili arasındaki aşk hikâyesi örgüsü kullanılarak anlatılmışken, sonraki metinlerde bu öğeye çok fazla müracaat edilmemiştir (McGregor 1984: 151). Eserlerde kullanılan yöntem zaman zaman değişkenlik göstermiş olsa da Hint-Sufî metin türü, modern döneme kadar Hint edebiyatı ve kültüründe önemli bir yer edinmiştir. Bu türün öne çıkan yapıtları kronolojik olarak şu şekilde sıralanabilir (*Pandey*, 34, Hines 2009: 26):

Tablo 1. Öne Çıkan Hint-Sufî Metinleri

Yazarı	Eserin adı	Tarihi
Mevlana Davud	Çandayan	1379
Kutuban Suhreverdi	Mirigavati	1503
Malik Muhammed Cayasi	Padmavat	1540
Manchan	Madhumalati	1545
Şeyh Usman	Citravali	1613
Şeyh Nabi	Gyandip	1618
Hüseyin Ali	Puhupavati	1725
Kasım Şah	Hamsa Cavahar	1736
Şeyh Nisar	Yusuf Zuleykha	1790
Nacaf Ali	Akharavati	1809

Hint-Sufi Metinlerin Ortak Özellikleri

Hint-Sufî metinleri, tasavvufî düşünceleri daha geniş kesimlere ulaştırmak amacıyla kaleme alınmıştır. Bu nedenle söz konusu metinlerde benzer bir metot ve şiirsel dil kullanılmıştır. Burada Hint-Sufî metin türünün öncülleri kabul edilen ilk dört eserin öne çıkan ortak yönlerine dikkat çekilmiş ve buradan hareketle metinlerin içeriğine yönelik bazı değerlendirmeler yapılmıştır.

Hint-Sufî metinlerinin ortak özelliklerinden biri ele aldığı konuyu işleyiş tarzıdır. Bu tür metinler genelde iki bölümden oluşur. İlk kısım giriş mahiyetinde olup hem eserin yazıldığı döneme ışık tutacak bazı bilgiler hem de metnin daha sağlıklı anlaşılmasına yardımcı olacak tasavvufî konulara dair kısa açıklamalar ihtiva eder. Giriş kısmında önce Allah'ın üstünlüğüne, birliğine ve her şeyin yaratıcısı olduğuna vurgu yapılır (*Madhumalati*, 1, *Mirigavati*, 1). Sonra sırasıyla Hz. Peygamber ve dört halife methedilir. Ardından müellifin hocası ve o dönemin yöneticisi övülür. Bu kısımda temel tasavvufî fikirlere ve prensiplere de kısaca temas edilir. Özellikle sufi gelenekte yaygın olan “Nur-u Muhammedi” veya “Hakikat-i Muhammedi” düşüncesine dikkat çekilir ve dünyanın Allah tarafından, Muhammed (as) hatırına yaratıldığı hususu ön plana çıkartılır. Örneğin *Padmavat*'ta bu konuda şöyle bir anlatım yer alır: “O (Tanrı), mükemmel bir kişi yarattı. Adı Muhammed idi. Onun sevgisine dünya yaratıldı.” (*Padmavat*, 3-4; *Pandey*, 122). Benzer bir düşünce *Mirigavati*'de şu şekilde ifade edilir: “Tanrı ilk olarak Muhammed'in nurunu yarattı. Bilinmek istedi ve sonra onun hürmetine her şeyi var etti...” (*Mirigavati*, 4).

Hint-Sufî metin türünde kısa bir girişin ardından asıl konunun işlendiği bölüme geçilir. Burada dinî ve tasavvufî düşünceler, ustalıkla kurgulanmış bir hikâye örgüsü içinde okuyucuya aktarılır. Hikâyenin ana kahramanlarını aşkın varlığın güzelliğini sembolize eden dişil bir figür ile bu eşsiz güzelliğe kendini kaptıran ve ona kavuşma arzusuyla yanıp tutuşan eril bir şahsiyet oluşturur. Bu iki karakter ilk karşılaştıkları anda birbirlerine sevgiyle bağlanırlar. Fakat bu sevginin olgunlaşması için dişil varlık ortadan kaybolurken diğeri de onu aramaya koyulur. Hikâyede geçen karakterler ve anlatılan olaylar bir takım sembolik anlamlar taşır. Örneğin âşık ile maşukun ilk karşılaşma anı, tasavvufî düşünce çerçevesinde ruhun *bezmi eleste* Allah ile ilk karşılaşma anını simgeler (*Araf*, 172)⁷. İlk karşılaşma anından kısa süre sonra âşıkların birbirinden uzaklaşması ise ruhun, muhabbet beslediği yüce varlıktan ayrı

düşmesini ve aşkın varlığa kavuşma ümidiyle onun sevgisini kazanacak yola girmesini temsil eder (Belh 2012: 29-31).

Hikâye kurgusu içinde âşık, sevdiği varlığa ulaşmak için çetin bir yolculuğa çıkar. Zihninde ve kalbinde sadece sevgili vardır. Ondan başka hiçbir şeye bağlanmaz ve tamah etmez. Yolculuk esnasında çetin merhalelerden geçer ve nihayetinde yanıp tutuştuğu sevgilisine kavuşur (*Mirigavati*, 421). Metinlerde bahsi geçen ve genellikle dört makam olarak sıralanan bu aşamaların her birinin kendine özgü hususiyetleri ve sembolik anlamları vardır. Bu bağlamda kişinin manevi yolculukta karşılaştığı ilk durak, fâni varlıkların bulunduğu alanı temsil eder. İkincisi meleklerin ve diğer nurani varlıkların yaşadığı mekânı, üçüncüsü bütün dünyevî hislerinden kurtulmuş kimselerin bulunduğu makamı simgeler. Sonuncu durak ise manevi arınmayı bütünüyle gerçekleştirmiş ve hakikate ulaşmış kimselerin bulunduğu makamı sembolize eder. Bu son aşama aslında tek hakiki varlık olan Tanrı'ya ulaşma ve nihayetinde ona kavuşma halini yansıtır (White 1965: 123-124). Dolayısıyla olayların seyri, zamanı ve kahramanları metinlere göre değişse de hepsinde bireyin kendi özünü idrak ederek ilahi aşka yönelme süreci ve mutlak hakikate ermenin yol ve yöntemi üzerinde durulur. Zekâsını ve muhakeme gücünü kullanan ve sabırlı davranan bir kulun ayrılık acısıyla yanıp tutuştuğu yüce varlığa nihayetinde kavuşacağı vurgulanır.

Hint-Sufî metinlerinin ortak özelliklerinden biri de içinde buldukları toplumun inanç ve kültür birikiminden izler taşıması, Hint kökenli bazı akımların dinî ve felsefî görüşlerinden yararlanmasıdır. Bu metinlerde Hindulara özgü dinî kavramlar, halk hikâyeleri, toplum nezdinde öne çıkan tarihi ve mitolojik şahsiyetler zaman zaman kullanılır. Hindu inanç ve kültürüne ait unsurlar, sufilerin kendi düşüncelerine uygun olarak yeniden ele alınır ve bu şekilde İslamî bir kılıfa sokularak aktarılır. Bu durum belli bir tasavvufî çizgiden gelen müelliflerin dinî görüşlerini Hindu toplumuna aktarma çabalarının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Asıl amaç bu olsa da sufilerin içinde yaşadıkları toplumun dinî ve kültürel yapısından zaman zaman etkilendikleri de vakiadır (Vaudevillle 2003: 165).

Hint-Sufî metinlerinin etkilendiği dinî akımlardan biri *Nath* geleneğidir. On ikinci yüzyıl düşünürü Gorakhnath'ın, söz konusu dinî akımı sistemleştirdiği kabul edilir. *Nath* geleneğinin özünde, *yoga* uygulamalarına ve riyazet usullerine bağlı kalarak acı ve ızdıraptan kurtulma fikri vardır. Bu geleneğin

öncülüğünü yapan *yogiler* göre herkesin içinde *Nath* (ermiş, dinî önder) mertebesine ulaştıracak gizli bir enerji saklıdır. Önemli olan bunun açığa çıkartılması ve hakikati idrak etmeye mani olan hususların bertaraf edilmesidir. Bu ise *yogilerin* uygulamalarını takip etmeye bağlıdır (*Debistan'ı Mezahib*, 127-128).

Nath geleneğine bağlı *yogiler*, düşüncelerini aktarmak amacıyla Hindistan'ın çeşitli bölgelerinde metinler kaleme almışlardır. Halk arasında konuşulan dili kullanmaya özen göstermişler ve böylece geniş kitlelerin güvenini kazanmışlardır. Kendilerini dünyayla bağını koparmış kişiler olarak takdim eden *yogiler*, duyularına karşı savaş açtıklarını ve böylece ruhun gerçek mahiyetini idrak ettiklerini vaaz etmişlerdir. Mutlak hakikatin dışarıda değil, *yoga* pratikleri yaparak bireyin özünde aranması gerektiği üzerinde durmuşlardır. *Yoga* pratiklerinin irfana ulaştıran önemli bir araç olduğunu, fakat gizli kalan kapıları aralayabilmek için ehil bir *guruya* bağlanmanın da gerekli olduğunu anlatmışlardır (Vaudevillle 2003: 164).

Yogilerin bu tutumu ile sufilerin bazı özellikleri arasında irtibat kurulmuştur. Nitekim sufiler de dinî ve tasavvufî düşüncelerini geniş kesimlere ulaştırabilmek için dünyevî şeyleri terk edip yollara düşmüşlerdir. Riyazet hayatına önem vermişler ve Allah'ı bilmenin kendini bilmeye bağlı olduğu hakikatini telkin etmişlerdir. Bu yolda sarsılmadan ilerleyebilmek için hakiki bir mürşide bağlı kalınması gerektiği üzerinde durmuşlardır (*Madhumalati*, 102). Sufilerin, bu ve benzeri fikirleri içinde buldukları topluma daha iyi bir üslupla aktarabilmek için *Nath* geleneğine özgü bazı unsurları alıp kendi düşüncelerine uygun şekilde kullanmışlardır. Nitekim sufiler tarafından kaleme alınan eserlerde aşığın maşukuna ulaşmak için bir *yogi* kılığına girdiği ve bu çileli yolda başarılı olabilmek için bir takım *yoga* usullerini tatbik ettiği görülür. *Mirigavati*'de prens Rackunvar'ın sevgilisine ulaşmak için *yogi* kılığına bürünmesi (Mirigavati, 96) veya *Padmavat*'ta Ratansen'in benzer amaçlar uğruna *yogi* elbisesi giymesi buna örnek olarak verilebilir (*Padmavat*, 260). Metinlerde *yoga* terminolojisinin kullanılması, bilinçli ve planlı bir çabanın ürünüdür. Buradaki temel maksat, mukayeseli anlatım yapılarak meselelerin daha doğru analiz edilmesi ve böylece sufi öğretilerin muhatap kitleye daha etkili yoldan aktarılabilmesidir. Dolayısıyla karşılıklı etkileşimler yaşanmış olsa da Hindulara ait kavramların veya doktrinlerin olduğu gibi benimsenmediği belirtilmelidir (Vaudevillle 2003: 166-167).

Hint-Sufi metinlerinin derlendiği dönemde toplum arasında etkili olan bir diğer dinî akım *Bhakti* hareketi olmuştur. *Bhakti*, doğrudan Tanrı'ya bağlanmakla ve onun adını aşkla anmakla herkesin kurtuluşa ulaşabileceğini savunmuş ve bu anlamda Brahminlerin dinî sahadaki tekelciliğini zayıflatmıştır. Kast sisteminin katı kurallarına itiraz etmiş ve bu sayede orta ve alt tabakaya mensup Hindular nezdinde itibar kazanmıştır. Halkın anlayacağı bölgesel dillerde kaleme alınan eserlerle *Bhakti* hareketi hızla yayılmıştır (Pandeya 1991: 8). Böyle bir ortamda derlenen Hint-Sufi metinleri, *Bhakti* düşüncesine ait bazı kavram ve anlatılardan belli ölçüde etkilenmiştir. Bunun en somut göstergelerinden biri “hakiki sevgili olan Tanrı'dan (Vişnu/Krişna/Rama) ayrı düşmeyi ve bu ayrılık neticesinde duyulan ızdırabı” (Williams 2008: 2/1434) tanımlayan *viraha* fikridir.

Bhakti geleneğinde olduğu gibi Hint-Sufi metinlerinde de sevenin sevgilisinden ayrı kaldığı sürede çektiği aşk acısı teferruatlı bir şekilde ele alınmıştır. Bu ayrılık acısını betimlemek için Hint inanç kültürüne ait *viraha* kavramı kullanılmıştır. Örneğin *Padmavat* adlı eserde “viraha, acı üstüne acı çekmek, eziyet üstüne eziyet görmektir. Viraha, ölümdür; ölümden de öte bir şeydir.” (*Padmavat*, 248) ifadesiyle bu düşünce ortaya konmuştur. Aynı eserde *Padmavati*'ye âşık olan Ratansen'in hissettiği aşk acısı ise şöyle ifade edilmiştir: “Sevdiğimden ayrı düştüğüm için öyle bir acı çektim ki yer ve gök yandı tuttu. Her nefes alış verişimde *Padmavati*'yi arzuluyorum. Yaşamımı ona adıyorum. O, benim kalbim ve ruhumdur. Bütün uzuvlarımda onu hissediyorum. Hayatta olsam da olmasam da o daima benimle birlikte olacaktır.” (*Padmavat*, 250; *Pandey*, 128). Burada bireyin aşkında samimi olması gerektiği ve bu şekilde ancak hakiki sevgiliye ulaşabileceği vurgulanmıştır. Bunun kolay bir yoldan elde edilemeyeceği *Mirigavati* adlı metinde şu şekilde bildirilmiştir: “...Prens, şundan emin olsun, benim de kalbim ona bağlıdır. Fakat bu sevgi ucuz yoldan elde edilmemeli ki değeri anlaşılsın. Bu yüzden şimdilik ondan ayrılıp ortadan kayboluyorum. Eğer o gerçekten beni seviyor ve bana ulaşmayı arzuluyorsa hakiki mekânıma doğru bir yolculuğa çıksın ve beni bu çileli yolda arasın.” (*Mirigavati*, 98). Sufiler yerel unsurlara ait bu ve benzeri motifleri kullanmakla sadece Müslümanlara değil diğer inanç mensuplarına da bir takım mesajlar vermek istemişlerdir. Buna göre kişi sevdiği varlıktan yani yüce yaratıcıdan ayrı düşmenin acısını tüm hücrelerinde hissetmeli ve bu ayrılık acısıyla yanıp kavrulmalıdır. Bunu başardığı takdirde yüce varlığın rızasını kazanabilecek ve ebedi saadete ulaşabilecektir.

Hint-Sufi metinlerinde yerel kültüre özgü dikkat çeken bir diğer kullanım *om* sözcüğüdür. *Madhumalati*'de geçen; “Tanrı, istediği şekilde evreni dizayn eder. Sevgi ve huzur bahşeden odur. O, her hal ve şartta birdir, şekilsizdir ve her yeredir. Ona hususi bir mekân atfedilemez. O, ‘om’dur, tek bir sestir. O, bütün evreni tek bir sesle yani ‘om’ ile yaratmıştır” (*Madhumalati*, 1-2) şeklindeki ifadelerde *om* sözcüğü kullanılmıştır. Görüldüğü üzere burada Allah’ın vasıflarından bahsedilirken ilk önce İslami öğretinin temeli olan tevhit düşüncesine vurgu yapılmıştır. Yaratma konusu ise Hindu kültürüne ait bir kavram kullanılarak izah edilmiştir. Tanrı’nın evreni tek bir sesle yaratması, *om* sözcüğü ile özdeşleştirilmiştir. İslam akidesine göre kâinat varlığını, Allah’ın iradesine borçludur. Bu süreç ayette şöyle ifade edilmiştir: “Gökleri ve yeri örneksiz ve eşsiz güzellikte yaratan Allah’tır. O, herhangi bir şeyin olmasını dilerse ona sadece “Ol!” der ve o şey de oluş sürecine girer.” (Bakara, 117). Dolayısıyla Kuran’da emir formunda kullanılan ve “ol” anlamına gelen *kun* ifadesini karşılamak üzere ilgili metinde *om* sözcüğü kullanılmıştır.

Sufi şairlerin böyle bir tercihte bulunmasının nedenleri değerlendirilirken meselenin daha iyi analiz edilebilmesi için *om* sözcüğünün klasik Hint düşüncesinde hangi anlamda kullanıldığının bilinmesi önemlidir. Hindu kutsal metinlerinde *om* sözcüğünün Tanrı’ya delalet ettiği görülür. Upanişad metinlerinde her şeyin bu sözcükten yaratıldığı ve bu anlamda *om* sözcüğünün bütün evreni temsil ettiği ifade edilir (*Taittiriya Upanişad*, 1.8.1). Dinî törenlere bu sözcükle başlanması gerektiği vurgulanır. *Om* sözcüğüne çeşitli sembolik anlamlar yüklenir. Özellikle bu sözcüğün “yüksek ses, tek bir ses” gibi anlamlara gelen *udgitha* olarak tanımlanması ve “bir şeye onay verme, bir şeyi başlatma” anlamında kullanılması dikkat çekicidir (*Çandogya Upanişad*, 1.5.1). Zira Hint-Sufi metinleri incelendiğinde *om* sözcüğünün Hindu dinî geleneğindeki manaları ihtiva edecek şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu durum sufilerin gerek Hint dili ve literatürüne gerekse toplumun düşünce yapısına vakıf olduklarını göstermektedir.

Hint-Sufi metinlerinde Allah’ın kâinatı yaratması, Hint kültürüne ait bir kavramla aktarılmıştır. Burada Allah’ın, Kâdir-i Mutlak olduğu ve istediği her şeyin sadece “ol” demekle olacağı mesajı verilmiştir. Bu mesaj aktarılırken Hinduların aşına olduğu ve dolayısıyla meseleyi daha rahat idrak edecekleri bir kavram tercih edilmiştir. İlgili pasaj bütün olarak düşünüldüğünde Allah’ın bir olduğu ve bütün bunları herhangi bir ortağa ihtiyaç duymaksızın

tek başına yaptığı mesajı muhatap kitleye iletilmiştir. Dolayısıyla Müslüman şairler, kaleme aldıkları eserleri güzel değil belirli bir plan ve amaç çerçevesine kompoze etmişlerdir.

Hint-Sufi metinlerinde, Hindular nezdinde popüler olan bazı kahraman şahsiyetlere de zaman zaman atıfta bulunulduğu görülür. Örneğin *Madhumalati* adlı eserde, dönemin idarecisi Salim Şah methedilirken şöyle bir tanımlama yapılır: “Salim Şah, dünyada büyük bir idarecidir. Onun ünü her yere ulaşmıştır. Korkusu herkesi sarmıştır. O, dünyayı tamamen yönetimi altına almak istese bunu başarabilir. Karşısında durabilecek hiçbir güç yoktur... Salim Şah, erdemlilikte bir ‘Yudhiştira’, doğrulukta bir ‘Harişçandra’dır. Bu yüzden yönetimi altındaki her yerde huzur ve mutluluk vardır. O, cömertlikte ‘Bali’yi geride bırakır.” (*Madhumalati*, 10-13). Müellif burada Salim Şah’ın taşıdığı vasıfları izah ederken Hint dini tarihine ait bazı unsurları kullanır. Bunlardan biri *Yudhiştira*’dır. Kelime anlamı “savaşta sarsılmadan duran, gücünü ve zindeliğini koruyan” (Williams 2008: 2/1245) anlamına gelen *Yudhiştira*, Hinduların kutsal metinlerinden *Mahabharata*’da öne çıkan kahraman şahsiyetlerden biridir. O, toplumu çok iyi yönetmiş ve herkese eşit davranmıştır. Adaletin ve sosyal düzenin tesisi için uğraşmış ve toplumu ıslah etmeye çalışmıştır (*Mahabharata*, 9.1). Bu inançtan dolayı o, Hindular nezdinde adaletin ve bilgeliğin sembolü olarak görülmüştür. *Madhumalati* adlı eserde de Salim Şah’ın fazilet sahibi bir hükümdar olduğu vurgulanırken *Yudhiştira* örneği verilmiştir. Benzer şekilde *Mirigavati* adlı eserin müellifi de hamisi olarak takdim ettiği Hüseyin Şah’ı methederken onun *Yudhiştira*’nın sahip olduğu ahlakî niteliklere haiz olduğunu belirtmiştir. Hüseyin Şah’ın çok zeki ve bilgili olduğunu, pek çok dil bildiğini ve bir kitabı okuduğunda bütün manasını derinlemesine anladığını ifade etmiştir (*Mirigavati*, 7).

Hint-Sufi metinlerinin kullandığı Hint kültürüne ait kahraman şahsiyetlerden bir diğeri de doğrudan yana tavır alması ve sözünde durmasıyla dikkat çeken *Harişçandra*’dır. Hindu kutsal metinlerinde yer alan anlatımlara göre o, bilge bir kişiye verdiği sözden dolayı bütün saltanatını ve ailesini terk edip bir köle olmayı kabul etmiştir. Bu onurlu duruşu ve doğru yaşantısıyla Tanrı’nın hoşnutluğunu kazanmış ve türlü ikramlara mazhar olmuştur (*Markandeya Purana*, 1.2.7). Bu yönüyle popülerlik kazanan *Harişçandra*, Hindular nezdindeki itibarını korumuştur. Dolayısıyla Hint-Sufi metinlerini derleyen müellifler, Müslüman idarecilerin adaletli ve hakkaniyet sahibi

kimseler olduğunu vurgulamak için Hindular nezdinde dikkat uyandıran motifleri kullanmaktan geri durmamışlardır.

Hint-Sufi metinlerinde kullanılan bir diğer figür de *Bali*'dir. Hindu metinlerinde yer alan mitolojik anlatımlara göre o, kötü karakterli bir varlık olarak ortaya çıkmıştır. Fakat *Bali*, Tanrı'nın hoşnutluğunu kazanmak için büyük bir kurban töreni düzenlemiştir. Kurban töreninde yaptığı fedakârlıklar ve göstermiş olduğu samimi gayretler, Tanrı'yı memnun etmiş ve bu yüzden ona olağanüstü güçler verilmiştir (*Harivamşa*, 3.48.63.) *Bali*, Hindu toplumunda yaptığı cömertliklerle ün salmıştır. Dolayısıyla Manchan ilgili eserinde Salim Şah'ın yardımsever bir yönetici olduğunu vurgulamak için, "O, cömertlikte Bali'yi geride bırakır." (*Madhumalati*, 13) şeklinde bir ifade kullanmış ve böylece cömertlik denilince Hinduların zihninde ilk akla gelen figürlerden birine atıf yapmıştır. Benzer şekilde Kutuban da kaleme aldığı eserde dönemin yöneticisi Hüseyin Şah'ın bolca veren ve asla bunun hesabını tutmayan bir hükümdar olduğunu ifade etmiş ve daha sonra, "Bali'nin dahi cömertlikte Hüseyin Şaha yetişemeyeceğini" belirtmiştir (*Mirigavati*, 7). Dolayısıyla Hint-Sufi metinlerini derleyen müellifler, kendilerine sahip çıkan Müslüman idarecileri muhatap kitleye daha doğru ve anlaşılır bir biçimde tanıtabilme gayreti içine girmişlerdir.

Delhi Türk Sultanlığı ve sonrasındaki dönemde Jainpur, Uttar Pradeş, Bihar gibi kuzeydoğu Hindistan'da ortaya çıkmış olan Hint-Sufi metinlerinin geneli bu bölgede yaygın olan *Avadhi* dilinde kaleme alınmıştır (*Mirigavati*, 426.1). Söz konusu eserleri derleyen müellifler, *Avadhi*nin metin dili olarak gelişmesine öncülük etmişlerdir. Birbirine yakın olan *Avadhi* ile *Khariboli* zamanla karışarak modern anlamdaki Hindi dilini meydana getirmiştir (Brannikov 1936: 25). Dolayısıyla sufilerin erken dönemden itibaren derlemiş olduğu bu tür metinler, Hintçenin gelişim sürecine önemli derecede katkı sunmuştur.

Sonuç

Müslümanlar, miladi onuncu asırdan itibaren kalıcı olarak Hindistan'a yerleşmeye başlamışlardır. Bu dönemde Hindu toplumu kast sisteminin bir sonucu olarak kesin çizgilerle birbirinden ayrılmıştır. Sınıflar arasında katı kurallar konulduğu için üst tabakada yer almayanların kutsal metinleri okuyup yorumlaması engellenmiştir. Bu durum içtimâî hayatta kopuklukların ve

haksızlıkların yaşanmasına yol açmıştır. Ayrıca kutsal metin dili olan Sanskrit dilinin unutulmasına ve insanları birleştirici özelliğini kaybetmesine sebebiyet vermiştir. Coğrafi ve kültürel farklılıkların da etkisiyle dağınık halde yaşayan Hindular arasında çok sayıda bölgesel dil ve lehçe ortaya çıkmıştır.

Müslüman Türk idareciler, Hint alt kıtasına yerleşmeye başladıktan sonra bölge halkıyla iletişime geçebilmek ve Hindular arasında belli ölçüde de olsa dil birliğini sağlamak adına bazı adımlar atmışlardır. Merkezi idareyi tesis ettikleri Delhi ve çevresinde kullanılmakta olan *Khariboli*, *Bracbhaşa* ve *Avadhi* gibi lehçelere ağırlık vermişler ve bunların geniş bir coğrafi alana yayılmasını sağlamışlardır. Onların sadece iletişim aracı değil metin dili olarak da gelişmesi için Müslüman ve Hindu ilim adamlarını teşvik etmişlerdir. Bu yönde çalışma yapanlara maddi ve manevi destek olmuşlardır. Bunun en somut örneklerini Türk asıllı Emir Hüsrev ve ondan sonra gelen Mevlana Davud, Kutuban Suhreverdi ve Muhammed Cayasi gibi sufi düşünürler ile Bhanukara, Lakşimipati, Govinda, Gang, Tulsidas, Kebir ve Dadu gibi Hindu kökenli fikir adamları oluşturmuştur.

Müslüman idarecilerin hoşgörü ve düşünce özgürlüğüne dayalı yönetim anlayışı benimsemelerinin yanı sıra Müslüman bilgilerin dil ve edebiyat alanında çalışmalar ortaya koymaları da bu süreçte önemli rol oynamıştır. Özellikle tasavvufi düşünceleri muhatap kitleye duyurmak amacıyla sufiler tarafından kaleme alınan yerel dildeki eserler, Orta Çağ Hint literatüründe önemli bir yer edindiği gibi daha sonra ortaya çıkan pek çok Hindu düşünürde de rol model olmuştur. *Khariboli* ve *Avadhi* gibi yerel dillerin günümüzdeki Hintçenin temellerini oluşturduğu dikkate alındığında Müslümanların Hint dili ve literatürünün gelişimine sundukları katkı açıkça görülecektir.

Açıklamalar

- 1 Babür Şah'ın (ö. 1530) Hindistan'da kurmuş olduğu Babürlü/Gürkani Devleti'nin "Mongol" veya "Moğol" şeklinde isimlendirilmesinin doğru olmadığı yapılan bilimsel çalışmalarla ortaya konmuştur.
- 2 Günümüzde Hindistan'ın resmi dili olan Hintçe, Kuzey Hindistan bölgesinde konuşulan birkaç yerel dilin ve lehçenin birleşip kaynaşması sonucu ortaya çıkmıştır. Hintçenin kökenini oluşturan bu lehçelerden biri *Khariboli* olup daha çok Delhi ve civarında konuşulmuştur. Merkezi idareyi çoğunlukla Delhi'de kuran Müslüman Türkler, *Kharibolinin* gelişmesinde önemli rol oynamışlardır. Hintçenin beslendiği bir diğer bölgesel dil; Matura, Brindavan, Agra, Bharatpur ve Dholpur gibi bölgelerde yayılmış olan *Bracbhāṣa* olmuştur. Kullanıldıkları alanların iç içe girmiş olmasından dolayı bazı düşünürler tarafından *Bracbhāṣa* ile *Khariboli* arasında kesin bir ayırım yapılamayacağına dair görüşler ileri sürülmüştür. Bu bağlamda *Kharibolinin* daha sonraki bir versiyon olduğunu savunanlar da olmuştur. Bize göre her ikisinin de belirli yerlerde kullanılmakta olduğu ve zamanla birbirine karıştığı yönündeki görüş makul gözükmektedir. Hintçenin şekillenmesinde rol oynayan bir diğer yerel dil ise Hindistan'ın kuzeydoğu kesiminde yaygınlık kazanmış olan *Hindavi/Avadhi* olmuştur. Müslümanlar tarafından *Avadhi* dilinde kaleme alınmış olan Hint-Sufi metinleri, bu dilin gelişmesine önemli ölçüde katkı sunmuştur. Dolayısıyla *Khariboli* ve *Avadhi* bölgesel düzeyde konuşulan birer dil iken özellikle Müslümanların desteğiyle gelişmiş ve zamanla iç içe geçmiştir. Böylece modern anlamdaki Hintçeyi meydana getirmişlerdir. Çalışmamızda Hintçe tabiri bu bağlamda kullanılmıştır.
- 3 İki yüzü aşkın beyitten oluşan bu eserin temel konusu iki sevgili arasındaki derin aşktır. Eserde Multan'ın Hindular için önemli bir hac merkezi olduğu da anlatılır. Eser, Hintçenin köklerini oluşturan *Apabharanṣa* dilinde kaleme alınmıştır. *Apabharanṣa*, Sanskrit dilinin bozulmuş şeklidir. Özellikle kuzey Hindistan'daki çeşitli dilleri belirtmek için kullanılan şemsiye bir kavram olmuştur. Gurlular kuzey Hindistan'a girdiklerinde bu dilin halk arasında yaygın olduğu kayıtlarda geçmektedir. *Apabharanṣanın*, Hint-Sufi metinlerinin oluşumuna ve Pencabi ve Sindi gibi bölgesel dillerin gelişimine etki ettiği bilinmektedir (Asad Ali 2000: 13; Sandeş Rasak 2003).
- 4 Müslümanların ana dilleri esas itibarıyla "Urdu" adı verilen bir dilin ortaya çıkmasına imkân tanımıştır. Urdu dilinin kökeni ve hangi dillerin etkisiyle ortaya çıktığı meselesi tartışmalı olsa da şu husus bilinmektedir ki bu dili önce orduda görev yapan askerler arasında konuşulmuştur. Bu dilin özü Türkçe olmakla birlikte, gelişiminde Arapça ve Farsça başta olmak üzere bölgesel dillerin de büyük katkısı olmuştur. Nitekim ordunun çoğunu oluş-

turan Türk kökenli askerlerin dilleriyle yerel halkın dili, özellikle de *Khari-boli*, karışmış ve bu şekilde Urdu dili geniş bir kesim tarafından konuşulur hale gelmiştir (Bailey: 1930: 391-400). Hindi dili ile Urdu dilinin temel olarak beslendikleri ana damar birbirinden farklı olsa da her ikisi yakın coğrafyada eş zamanlı olarak büyüyüp gelişmiştir. Bu yüzden karşılıklı olarak birbirinden etkilenmişlerdir. Fakat bu makalenin ana konusunu Müslümanların Hint dili ve literatürüne katkısı oluşturduğundan çalışmamızda Urdu dili meselesi üzerinde durulmamıştır.

- 5 Bu metinler, yüce varlığa duyulan aşkı ve ona kavuşma arzusunu hikâye tarzında aktardığından dolayı “aşk hikâyeleri” anlamında *premakhani* tabiri ile de ifade edilmiştir (Gupta 1967: 41).
- 6 *Ramçaritmanas*, Hindu kutsal metni olan Ramayana destanının farklı bir versiyonudur. Bu eser, ortaya çıktığı andan itibaren gerek kullandığı dil gerekse muhtevası açısından Hindular arasında şöhret bulmuş ve hızla yayılmıştır. Tecrübi bilgilerimizle de sabit olduğu üzere günümüzde pek çok Hindu tapınağında din adamları tarafından ibadet maksatlı okunan ve okutulan temel dinî metinlerin başında Tulsidas’ın ilgili eseri gelir.
- 7 “Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ demişti. Onlar da, ‘Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)’ demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, ‘Biz bundan habersizdik’ dememeniz içindir.” (Ârâf, 7/172). Farsça *bezm-i elest* tabiri, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim” hitabının yapıldığı ve ruhların da “evet” diye cevap verdikleri meclis anlamına gelir.

Kaynaklar

- Abdul Rahman Krit Sandeş Rasak* (2003). Ed. Hazari Prasad Dvivedi. Delhi: Rackamal Prakaşan.
- Abdurrahaman, Sabahauddin (2008). *Hindustana ke Atita mem Musalamana Şasakom ki Dharmika Udarata*. Ramapura: Ramapura Raza Laibreri.
- Asad Ali, S. (1971). *Bhaktikalina Hindi-Sahitya para Muslim-Saṃskṛti ka Prabha-va*. Delhi: Esa Prakaşana.
- _____, (2000). *Influence of Islam on Hindi Literature*. Delhi: İdarah-i Adabiyat-i Delli.
- Bailey, T. Grahame (1930) “Urdu: The Name and Language”. *Journal of Royal Asiatic Society* 62: 391-400.
- Barannikov A. (1936). “Modern Literary Hindi”. *Bulletin of the School of Oriental Studies* 8: 373-390.
- Bayur, Y. Hikmet (1987). *Hindistan Tarihi (I-III)*. Ankara: TTK Yay.
- Belh, Aditya (2012). *The Magic Doe: Qutban Suhravardi’s Mirigavati*. Ed. Wendy Doniger. New York: Oxford University Press.
- Belh, Aditya & W. Simon (2000). *Madumalati: An Indian Sufi Romance*. Oxford University Press.
- Cebecioglu, Ethem (1992). “Güney Asya’da İslâm’ın Yayılmasında Sufilerin Rolü”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33: 157-178.
- Chandra, Dinesh (1911). *History of Bengali Language and Literature*. Calcutta.
- Chaudhuri, J. Bimal (1942). *Muslim Patronage to Sanskrit Learning Part I*. Calcutta.
- Cöhçe, Salim (2002). “Hindistan’da Kurulan Türk Devletleri”. *Türkler*. Ed. H. C. Güzel vd. C. 8. Ankara. 689-730.
- Debistan’ı Mezahib* (1843). Trans. David Shea. Vol. I. Paris.
- el-Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ (2013). *Fütühu’l Büldân* (Ülkelerin Fetihleri). Çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yay.
- el-Bîrûnî, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed (2015). *Tabkîku mâ li’l-Hind min Makûletin Makbûletin fi’l Akl ev Merzûle*. Thk. Arif Ahmed Abd’il Meani. Dâr-ru’l-arab.
- Gömeç, Saadettin (2013). *Hindistan’da Türkler*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Gupta, P. Lal (1967). *Kutubana Krta Miragavati: Mula Patha*. Varanasi: Vişvavidyalaya Prakaşana.
- Hines, N. Akhtar (2009). *Maulana Daud’s Candayan*. Delhi: Manohar.

- Jindal, K. B. (1993). *A History of Hindi Literature*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Konukçu, Enver (2006). "Hindistan'daki Türk Devletleri". *Tarihde Türk Hint İlişkileri Sempozyum Bildirileri*. Ankara: TTK Yay. 63-71.
- Kutlutürk, Cemil (2016). "Tasavvuf Alanında Yazılmış İlk Hintçe Eserlerde Hindu İnanç ve Kültürüne Ait İzler". *Prof. Dr. A. Küçük'e Armağan*. Ed. A. Hikmet Eroğlu. Ankara: Berikan Yay. 625-645.
- Madhumalati* (2000). Trans. Adiya Belh & S. Weightman with Monahar Pandey. New York: Oxford University Press.
- McGregor, R. S. (1984). *A History of Hindi Literature from its Beginnings to the Nineteenth Century*. A History of Indian Literature. C. 8. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Merçil, Erdoğan (2006). "Gazneliler ve Hindistan". *Tarihde Türk Hint İlişkileri Sempozyum Bildirileri*. Ankara: TTK Yay. 57-63.
- Mirza, Muhammad Wahid (1935). *The Life and Works of Amir Khusrau*. Delhi: İdarah-i Adabiyat-i Delli.
- Muntakhabu't-Tavarih* (1884). Abdul Kadir Badauni. Trans. W. H. Lowe Vol. 2. Calcutta: Asiatic Society.
- Mujeeb, M. (1967). *The Indian Muslims*. London: George Allen & Unwin.
- Nadvi, S. Habibul (1987). *Islamic Resurgent Movements in the Indo-Pak Subcontinent*. Durban: Offset Plate.
- Öztuna, Yılmaz (1989-1996). *İslam Devletleri: Devletler ve Hanedanlar I-V*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Padmavati* (1944). Trans. A. G. Shirreff Calcutta. Royal Asiatic Society of Bengal.
- Palabıyık, Hanefi (2007). "Hindistan Tarihinde ve Hint Kültüründe Müslüman Türkler". *Ekev Akademi Dergisi* 33: 67-94.
- Pandey, S. Manohar. *Madhyayugin Premakhyan*. Allahabad: Mitra Prakashan Pradet. _____, (1982). *The Hindi Oral Epic Canaini*. Allahabad: Sahitya Bhawan.
- Pandeya, A. G. (1991). *Bhakti Darshanavimarşah*. Varanasi.
- Qanungo, K. R. (1968). *Islam and Its Impact on India*. Calcutta: General Printers and Publishers.
- Rizvi, S. A. (1975). *A History of Sufism in India (I-II)*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Siddiqui, İqtidar Husain (1996). "Gurlular". *İslâm Ansiklopedisi*. C. 14. İstanbul: TDV Yay. 207-211.
- Şukla, Ramçandra (2002). *Hindi Sahitya ka Itihas*. Delhi: Mokbharti Prakashan.

- Titus, Murray T. (1930). *Indian Islam. A Religious History of Islam in India*. London: Humphrey Milford.
- Türkmen, Erkan (1988). *Emir Hüsrev-i Diblevi'nin Hayatı Eserleri ve Edebî Şahsiyeti*. Ankara: AKM Yay.
- Vaudivelle, Charlotte (2003). "The Concept of Divine Love in Jayasi's Padmavat: Virah and Ishq". *On Becoming an Indian Muslim*. Ed. M. Waseem. New Delhi: Oxford University Press: 162-179.
- White, Charles S. J. (1965). "Sufism in Medieval Hindi Literature". *History of Religions* 5: 114-132.
- Williams, M. Monier (2008). *A Sanskrit-English Dictionary (I-II)*. Varanasi: Indica Books.
- Zaidi, A. J. (1993). *A History of Urdu Literature*. New Delhi: Sahitya Academia.

The Contribution of Muslim Turks to the Indian Language and Literature: Indo-Sufi Literature

Cemil Kutlutürk*

Abstract

Türk-Islam sovereignty from Ghaznavids to Baburs in India has approximately continued for eight centuries. Muslim Turks have played a central role in the field of development of Indian language and literature. They have fulfilled some issues to enable to people of India, who have lived disjointedly due to various factors, to come together around a common language. They have intuited the potential power of *Khariboli*, *Braj Bhasha* and *Avadhi* dialects that have comprised the essence of modern Hindi, and have performed required efforts for upholding of such dialects to status of language of literature. They have encouraged not only Muslim but Hindu scholars to compose literary works in vernacular languages. The Indo-Sufi literatures, which have been written by Sufis to convey of their messages to masses of Indian subcontinent, have also had an important role in this process. In this paper, both the status of Muslims administrators in the context of progressing of Indian literature and the contributions of Muslims on this area have been analyzed by examining of first Hindi works written in the field of Sufism.

Key Words

Türks and India, Indian language and literature, Hindu-Muslim interaction, Indo-Sufi literature, Hindi, Khariboli, sufistic thought.

Date of Arrival: 13 April 2017 – Date of Acceptance: 01 October 2017

You can refer to this article as follows:

Kutlutürk, Cemil (2018). "Müslüman Türklerin Hint Dili ve Literatürüne Katkısı: Hint-Sufi Metinleri". *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 33-58.

* Dr. Lect, Ankara University, Faculty of Divinity, Department of History of Religions - Ankara/Turkey
ckutluturk@ankara.edu.tr

Вклад тюрков-мусульман в индийские языки и литературу: индийская суфийская литература

Джемиль Кутлутюрк*

Аннотация

Правление тюркских мусульманских династий от Газневидов до Бабура продолжалось в Индии в течение почти восьми столетий. Мусульмане-тюрки играли центральную роль в развитии индийских языков языка и литературы. Они сделали многое для того, чтобы население Индии, разрозненное благодаря многим факторам, могло объединиться вокруг общего языка. Они интуитивно поняли потенциальную мощь диалектов брадж бхаша и авадхи, которые составили основу современного хинди, и предприняли необходимые усилия для придания этим диалектам статуса литературного языка. Они поощряли не только мусульманских, но и индуистских ученых сочинять литературные произведения на местных языках. В этом процессе также важную роль сыграла индо-суфийская литература, которая создавалась суфиями для населения индийского субконтинента. В данной работе на материале первых произведений суфийской литературы на хинди анализируется как статус мусульманских правителей в контексте роли в развитии индийской литературы, так и вклад, который внесли мусульмане в этот регион.

Ключевые слова

тюрки и Индия, индийский язык и литература, индуистско-мусульманское взаимодействие, индо-суфийская литература, хинди, хариболи, суфийская мысль.

Поступило в редакцию: 13 апреля 2017 г. – Принято в номер: 1 ноября 2017 г.

Ссылка на статью:

Kutlutürk, Cemil. (2018) Müslüman Türklerin Hint Dili ve Literatürüne Katkısı: Hint-Sufi Metinleri. *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 33-58.

* Д-р, преподаватель, Анкарский Университет, Теологический факультет, кафедра истории религии – Анкара / Турция
ckutluturk@ankara.edu.tr

Orientalism In Orhan Pamuk's White Castle*

Beyazıt H. Akman**

Abstract

The two most well-known works of Orhan Pamuk, *The White Castle* and *My Name is Red*, are historical fiction set in the time of the Ottoman Empire. These novels represent some of the most common issues the novelist focuses on, such as the East-West binary, questions of cultural identity and differences, and possibilities of local and global co-existence. In this article, by focusing on the case of *The White Castle*, Pamuk's life, his Nobel prize acceptance and his controversial statements in international press, I examine how a Turkish-born, Muslim novelist portrays Islamic history and the Ottomans predominantly for the European gaze and argue that Pamuk's historical narrative borrows considerably from the legacy of European Orientalist writings.

Key Words

Pamuk, Orientalism, postcolonial studies, comparative literature, Nobel, image of Islam, contemporary fiction

Date of Arrival: 22 July 2016 – Date of Acceptance: 22 November 2016

You can refer to this article as follows:

Akman, Beyazıt. (2018). "Orientalism in Orhan Pamuk's White Castle". *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 59-82.

* This article is based on my Ph.D. dissertation completed at 2012 at Illinois State University, Illinois, USA.

**Assist. Prof. Dr., Social Sciences University of Ankara, Faculty of Foreign Languages, Department of English Language and Literature, Ankara, Turkey.

beyazit.akman@asbu.edu.tr

Introduction

Translated into more than fifty languages, the work of the Turkish novelist Orhan Pamuk has always been recognized and appreciated in the international arena.¹ After winning the Nobel Prize for Literature in 2006, Pamuk's recognition became comparable to figures such as Salman Rushdie and V. S. Naipaul. The two most well-known works of Pamuk, *The White Castle* and *My Name is Red*,² are historical fiction set in the time of the Ottoman Empire. These novels represent some of the most common issues the novelist focuses on, such as the East-West³ binary, questions of cultural identity and differences, and possibilities of local and global co-existence.⁴ Analyzing these works⁵ gives us the opportunity to see how a Turkish-born, Muslim novelist portrays Islamic history predominantly for the European gaze.

It could be fairly stated that Pamuk's international fame started in 1990 with the publication of *The White Castle* when *New York Times* welcomed Pamuk to the global arena by announcing, "a new star [who] has risen in the east—Orhan Pamuk, a Turkish writer." (Parini 1991: par. 1). Therefore, any discussion of how Pamuk portrays Turks and Islam to the Western audience should start with this short yet very telling novel. In this article, I focus solely on *The White Castle*,⁶ Pamuk's life, his Nobel prize and his controversial statements in international press. Encouraged by Gayatri Spivak's famous question, "Can the subaltern speak?"⁷ I examine how Pamuk represents the history of the Ottomans that has intrigued Europeans for centuries. Situating Pamuk's historical fiction in the centuries-old tradition of Orientalist (mis) representations, I argue that Pamuk's historical narrative borrows considerably from the legacy of European colonialist writings that debase native culture and traditions. Looking at the representation of the Ottoman culture in Pamuk's work also disrupts and complicate the one-way dynamics of representation (that is, analyses of European texts with regard to European portrayals of the Middle Eastern cultures) and thus play a critical role in the overall context of postcolonial studies. This will also make it possible to question the role of the Turk in the evolution of the image of Islam in contemporary literary discourse.

Before a close reading of *The White Castle*, I would like start by discussing a brief yet telling article Pamuk wrote on the conquest of the then Constantinople. In an article written on the occasion of the 550th anniversary of the

“Conquest/Fall,” Pamuk discusses whether what happened on May 29, 1453 was a “conquest” or “fall” (2003). Pamuk states his verdict at the beginning: “It is the ‘Fall of Constantinople’ for the Westerners and the ‘Conquest of Istanbul’ for the Easterners.”⁸ Pamuk further describes how a close friend of his was once accused of being an “ultranationalist” by an American professor at Columbia University for using the term “conquest” in an assignment, even though his friend saw the event neither as a “fall” nor as a “conquest.” To the professor, either the friend’s “heart felt closer toward the Christians” or, worse, he was in the middle, “like one of those unfortunate war slaves caught up between the two worlds” (2003). Later, Pamuk historicizes this dilemma of nomenclature with references to the repression of minorities in Istanbul and suppression of human rights in Turkey where “churches were destroyed” and “priests were murdered” (2003). Even in the second half of the twentieth century, “the Conquest was still in progress” (2003). The novelist concludes the discussion with an allusion to Orhan Beg (writer’s namesake), Mehmed the Conqueror’s uncle, who was fighting among the Romans against the Ottomans. Realizing he has a place neither in the West nor in the East since “the West and the East were at a violent and merciless war with one another,” Orhan Beg jumps from atop the castle walls and falls dead to the ground (2003).

Not only does this brief article encapsulate Pamuk’s recurrent themes, such as the East-West divide, the clash of Muslim and Judeo-Christian traditions, and cross-national animosities, but it also demonstrates how and why his work can be critiqued within post-colonial scholarship. Despite the novelist’s increasing sensitivity toward politics of representation and the cultural dynamics of hierarchies among “civilized Western” and “underdeveloped Eastern” cultures in his later works, Pamuk has nonetheless grounded his work within the problematic binaries and oppositions of “West vs. East,” “Christian West vs. Islamic East,” and moreover, “sophisticated, democratic, humanistic, and civilized West vs. barbaric, vulgar, despotic, and uncivilized East,” dichotomies that post-colonial scholarship, Orientalism⁹ studies and multicultural studies have long fought to deconstruct. In his article on the “capture” of Constantinople, Pamuk leaves these binaries intact. The ultrasensitive American professor’s attention to objective-liberal historiography¹⁰ is one such instance. Others would include the despotic and proselytizing Muslim Turks toward the victimized Christian residents of Istanbul, the so-called lack of human rights in the East, and of course Pamuk’s conscious and conspicuous

attempt to situate himself neither in the East nor in the West. Pamuk easily, and without reservations, cuts East from West and defines each of these terms as unadulterated. These features point glaringly toward an Orientalist framework. The claim that the “conquest” has been going on in Istanbul for the last five hundred years reinforces this perspective and thus problematizes the writer’s attempt at being neither a Westerner, nor an Easterner, nor both. As Nilgun Anadolu-Okur notes, Pamuk distances himself from the claim of ownership of the “conquest” discourse to which most Turkish writers who follow Yahya Kemal have adhered strongly (2009: 16)¹¹.

Pamuk’s success in European and American intellectual circles started with *The White Castle* in 1990. Being the shortest and most accessible novel of Orhan Pamuk, the novel is translated into dozens of languages and read widely in the international arena. It is a historical novel situated in the classical age of the Ottoman Empire and the ensuing interactions among the Ottoman Turks and Europe. It reveals how Pamuk, one of the most prominent figures of the liberal Turkish intelligentsia for the last quarter of a century, who is thus an “insider” to Turkish-Islamic culture, reflects the image of the Turk for both national and international audiences. *The White Castle* suggests a takeover of Orientalist heritage from the Western European colonial discourse and are case studies in the nature of this dynamics. After a close reading of the text, my next question will be why a Turkish and Muslim-born novelist would choose to continue this colonial tradition.

Orientalist clichés are apparent on the first page of *The White Castle*¹² when a young Italian scholar protagonist (the first-person narrator), en route from Venice to Naples, is captured by Turkish pirates during the early seventeenth century. In an effort to save his life from the Muslim pirates who “were gathering everyone together on deck and stripping them naked” to be brought to tiny, damp cells where “hundreds of captives rotted away in filth,” the Venetian lies that he is a doctor (Pamuk 1990: 15-7). Although he at first simply tells the truth that he has knowledge of astronomy and nocturnal navigation, this makes no impression on the vulgar and ignorant Turkish sailors, who are pillaging books and ransacking the Venetians’ possessions in search of gold. However, counting on the anatomy book he is left with and realizing that his life might be spared if he can give guidance on health matters, he tells the lie about his profession. The Turks are obviously ignorant about even the general

peculiarities of this job. “When I was showed a man who’d lost an arm,” the Venetian narrator tells, “I protested that I was not a surgeon” (1990: 16). This angers the Turks once more and the Venetian victim is, again, about to be put to the oars just like the rest of his fellow countrymen, when, finally, the captain thinks he can make use of the Venetian’s knowledge of “urine and pulses” (1990: 16). Despite the fact that other Christians despise him during the rest of the voyage to Istanbul since most of them are either killed at the stake or their noses and ears are cut off, the young scholar, who studied “science and art in Florence and Venice,” is happy to have his life with his body intact (1990: 14). During the voyage, the Venetian treats a few Turks “using [his] common sense rather than knowledge of anatomy” and when their wounds heal by themselves everyone believes that he is indeed a doctor (1990: 16). The discovery of the Venetian doctor by a group of Turkish thugs reminds readers of Homi Bhabha’s observation of the “sudden fortuitous discovery of the English book” in the “wild and wordless wastes of colonial India, Africa and the Caribbean” (1994: 38). Likewise, wild Turks seem euphoric to have found a doctor.

Before judging Pamuk’s text as misrepresentative of Turkish-Islamic medicinal practices and of the high level of advancement in the understanding of the human anatomy, it could very well be argued that the above opening cannot be used, on its own, to demonstrate the novel’s distortion of the scientific advancement of the Ottoman world; pirates are pirates, and regardless of the cultural status of the Ottomans, the pirate ship in question could be populated by ignorant and uneducated thieves. However, the rest of the narrative shows that the first chapter is not an unusual case in terms of the depiction of Turkish ignorance in the sciences, which reminds readers of the eighteenth-century British historian William Eton’s observations regarding the “barren” nature of Turkish scientific and artistic endeavors (1799: 210). When the Venetian narrator arrives at Istanbul, he faces the same kind of ridicule by the Turks in regard to his identification as a doctor: “When I protested that I was a doctor, with knowledge of medicine and science, they just laughed: there were walls to be built around the pasha’s¹³ garden, men were needed” (1990: 17). Yet, once again, his fortunes turn around while he is chained and carrying stones, when a wealthy pasha, upon hearing that he understands human anatomy, asks for his help for “a problem with his health which none of the other doctors had been able to cure” (1990: 18). Continuing his “com-

mon sense approach,” the Venetian questions his patient at length, listens to his cough and then makes “mint-flavored green troches with what [he] found there. [He] prepared a cough syrup as well” (1990: 18). Having to make sure that the mix is not poisonous, he drinks it first and offers it to the pasha. Next day, the pasha is in great health and the Venetian is indeed “a good doctor,” he indicates, deserving the pasha’s praise and grace (1990: 19).

Not only Pamuk’s pirate Turks, but also the grand physicians of the Ottoman court, are incapable of a basic understanding of human health. This depiction indicates textual practices that are the legacies of imperial colonial writings about the Other, which had mostly depicted the East as unscientific and vulgar, dating every medicinal and scientific enterprise back to central Europe. However, it has been demonstrated time and again that at the foundation of European medicinal practices lie the works of Avicenna, Galen, and Hippocrates, who were translated from Arabic to Latin and Greek via the translation movements in Western Europe, particularly in Spain where the scientific heritage of Muslim cultures accumulated in pivotal locations, such as the House of Wisdom in Baghdad, and then were transferred to the West.¹⁴ The works of Avicenna¹⁵ were also studied until the early nineteenth century in Europe as the basic guidebooks on general surgery and for the education of physicians.¹⁶ Avicenna, along with many of his predecessors in the Middle East and his successors in the Ottoman world, wrote in Arabic, and there were numerous copies of his books and those of other physicians in wide circulation among Turkish scientists. Readers of the novel are led to assume that not a single court physician in Istanbul, the scientific center of the known world at the time, could cure a simple cough. If Pamuk is aware of this history, why does he misrepresent his subject matter to the level that it can easily be parodied?

The novel’s dismissive attitude regarding Ottoman sciences is not limited to the history of medicine. One by one (in the narrative of *WC*), every branch of science in the Ottoman world is refuted and ridiculed as meritless and inferior to Western advancements. Astronomy is one field in which the Venetian’s knowledge surpasses many in Istanbul. When the young scholar draws the attention of a Turkish Hoja,¹⁷ he finds himself captured in another sort of slavery. Hoja orders the Venetian to teach him everything he knows about sciences and about the West; “all the astronomy, medicine, engineering” that

he learned “in *primary and secondary school*” (emphasis mine), a task to which Hoja ties the condition of the Venetian’s freedom, and one that is going to take decades to finish, therefore forming the entire plot of the novel (1990: 32). Sometimes fulfilling tasks ordered by either the Pasha or the “child” sultan, other times following the obsessional eccentric inquiries of the Hoja himself, the two study, discuss, experiment and theorize on many topics, ranging from building fireworks for the sultan’s amusement to exploring stars and planets. As thought-provoking a scientific inquiry as it may sound, the enterprise is doomed at the onset because of the unscientific attitudes of the Turkish scholar. For example, Hoja’s knowledge of astronomy, just like many other topics, is superficial at best, ridiculous and superstitious at worst. Unlike the Venetian’s sound knowledge of the basics of the universe, the Turkish scholar seems to be at odds with even the well-established truths of the time:

Two days later, at midnight, he took up the question again: how could I be so sure that the moon was the closest planet? Perhaps we were letting ourselves be taken in an optical illusion. It was then I spoke to him for the first time about my studies in astronomy and explained briefly the basic principles of Ptolemaic cosmography. . . . But this did not change his suspicion that there might be a planet nearer than the moon. Towards morning he was talking about that planet as if he had already obtained proofs of its existence. (1990: 25)

Here Hoja is not questioning whether the world is round or whether the heliocentric cosmology is really true, which were both being questioned among many circles both in Europe and the Near East at the time. Rather, he is having problems coming to terms with a well-established fact in astronomy—that there really is no other object between the Moon and the Earth—which was proven based on sound data and judgment centuries before his time. His theory, on the other hand, emerges from a mere selfish and infantile obsession and a grudge against the Venetian. This Hoja, we need to keep in mind, is not any hoja, but one of the best at the court, being only second to the Pasha and having exclusive access to the Sultan, a privilege only a select few were able to attain in the Ottoman Empire. In a world governed by meritocracy, a court scientist meant a lot of things, one of which included being well-read on more than the basics of astronomy.

Hoja develops this notion without any scientific basis by inserting a small round shape into Latin diagrams of star maps, not unlike a small child who

draws moustaches and beards on well-crafted paintings by professionals. “Examining it a little more carefully,” the Venetian notes, “I could tell from the relative freshness of the ink that it had been added to the manuscript later. I went over the entire manuscript and gave it back to Hoja. He told me he was going to find that planet: he did not seem at all to be joking” (1990: 26). It is a well-documented and unanimously accepted fact that had it not been for Islamic advances in astronomy starting from the ninth century through the sixteenth century, Ptolemy would not have made its way to Europe nor would the revolutionary heliocentric theories have been possible.¹⁸ The suggestion, in the novel, that the Venetian scholar is more familiar with Ptolemy, who was introduced to Europe via Muslims and via the Arabic language, than the Muslim scholar is a reversal of history. Moreover, the Ottoman-Turkish contributions to astronomy have long been credited in the history of sciences partly because both Takiyuddin's studies (1526-1585) and his exceptionally prolific observatory in Istanbul have been accessible to scholars, and therefore known and analyzed excessively.¹⁹

In *WC*, readers witness fiction as the reversal of history and, further, as the reinforcement of historical European narratives about the East. Astronomy is only one of many fields misrepresented in the novel. While the Hoja and the Italian slave are debating their theories of astronomy, they are also assigned by either the child sultan or the Pasha specific missions regarding technology. It seems that in Ottoman lands the inquiry into technology is only cherished either to wage a more effective war against the enemy or to entertain the ruling class headed by the child sultan that represents the so-called infantile East in the face of sophisticated and mature West. Their first mission is to create fireworks no one has ever seen before for a royal wedding: “It seemed that the pasha remembered I'd told him I had knowledge of science, astronomy, engineering—well then, did I know anything of those fireworks hurled at the sky, of gunpowder?” (1990: 23). Another mission ordered by the pasha is to fashion a weapon, “A weapon to make the world a prison for our enemies” (1990: 39). When the Italian and the Turk are not working on either of these “scientific” endeavors, they are called by the sultan to help him rid himself of boredom. They design toys or simply show him the planetary models he can touch freely. The dialogue between this “sweet, red-cheeked child sovereign” and the scholars reveals the character of the Sultan of the Ottoman Empire:

How did the stars stay in the air? They hung from the transparent spheres! What were the spheres made of? Of an invisible material, so they were invisible too! Didn't they pump into one another? No, each had its own zone, layered as in the model! There were so many stars, why weren't there as many spheres? Because they were very far away! How far? Very, very! (1990: 41)

However, the sultan is bored easily and starts questioning, this time, his pet lion, who has been ailing. In addition to an army of dwarfs and eunuchs whose sole mission is to entertain the sultan, the child sovereign indeed has a personal "lion-house" consisting of many kinds of violent animals: lions, leopards, and panthers among others (1990: 43). It is usual for Orientalist narratives to lump radically different Middle Eastern races into one category as "Arab" or "Turk" and, here, Pamuk places African animals in Istanbul together to create a bizarre constellation of exotic creatures, human and animal. Curiously, most of these animals are "chained to the columns of an ancient church" (1990: 43).

We know from historical records that mosques and synagogues in Western Europe, particularly in Spain and France, were used as stables, mostly for pigs, during the expulsion of all non-Catholic communities by the established Church and the Inquisition.²⁰ Records do not exist, however, that depict the corruption or abuse of Christian or Jewish temples in Istanbul. It is true that many churches in Istanbul were turned into mosques after the conquest/fall of the city by/to the Ottomans, including Hagia Sophia, the biggest church of medieval Christendom, but many other churches were not only kept intact but were repaired by state funding. New synagogues were built when tens of thousands of Jews migrated from Europe to Ottoman ports.²¹ However, this kind of tolerance toward non-Muslims within the Ottoman lands is nowhere to be found in *WC*. Even before the Italian scholar sets foot on Turkish soil, he is forced to convert on the ship (by the pirates.) Later, every character he meets sometimes implies, other times orders explicitly, that he must become a Muslim sooner or later; his pragmatic knowledge of the sciences the people around him are so fond of can only postpone the inevitable. First the pasha and then the Hoja prominently try to change this "infidel's" religion. Yet, the Venetian never gives up; his daring confidence is a testament to his unshakable character. "In a sudden moment of courage," he says in one instance under the pressure to convert, "I said I would not change my religion, and

the pasha, surprised, called me a fool.” He further adds, “After all, there was no one around me whom I would be ashamed to tell I had become a Muslim” (1990: 29). Later, the verbal pressure turns into physical torture when, finally, two men show up in his cell, one of them holding an axe: “They said the pasha had commanded that I should be beheaded at once if I would not become a Muslim” (1990: 30). He once again finds the courage to resist and the guardians leave him saying, he is “the enemy of God and Muhammad” (1990: 31). In instances like this one wonders most if Pamuk is writing for Christian readers or Muslim ones, a question I will return to later in this article.

When the Venetian moves to Hoja's house, the latter's Eastern “hospitality” does not help. Among several disturbing scenes in the novel, Hoja strips the Venetian naked to observe his body closely, ties him to the chair, and beats the Venetian with his fists. When the Venetian resists going outside because there is plague in the city, Hoja, after going outside and touching sick people, force his hands on the Venetian's face to prove that one cannot go against one's fate; if it is Allah's will, people will die no matter (1990: 66, 72, 74-76). Muslim scholars in Pamuk's fiction are not only completely fatalistic in their perception of life and death, but they are also unaware of the quarantine practices that had been practiced for centuries in the Middle East. However, similar to other aspects of *WC*, the novel is not faithful historically. In an excruciatingly researched article on the interactions between the Ottoman astronomers and European scientists, Avner Ben-Zaken states:

We must call into question any historical construction that describes a firm dichotomy between ‘disenchanted’ European humanist-scientists, who often used mysticism for the sake of scientific work, and the ‘enchanted’ Islamic world, which could not overcome its mystical impediments nor even use it for scientific progress. Paris of the seventeenth century was not radically different from Istanbul in its habits of scientific thought and its agendas, or in their contexts. In both places the ‘emblematic world view’ had a strong hold and reinforced the urge to explore nature. (2004: 27)

Moreover, the homoerotic desire suggested by the narrator through Hoja's obsession with the Italian's body, reinforced by his envy of the Italian's “Western” knowledge and identity, becomes more significant as an “Eastern anomaly” since the Italian is always disgusted by the other's obnoxious moves. In the Turkish-Islamic culture of *WC*, Christian crucifixes and icons of Virgin

Mary are hung upside down; smuggling and corruption dominates Ottoman bureaucracy; the slave trade supports Ottoman-ruled Mediterranean commerce; a man's freedom is valued by the number of visits to whorehouses that abound in Istanbul; houses are filthy and depressing; astronomy is mixed with sophistry; observatories are in ruins; Muslim scholars are superstitious; culture does not value science, and infidels are put under the sword rather easily (1990: 16, 20, 23, 25, 49, 43, 51, 103, 142). This is the work the *New York Times*, twenty years ago, introduced to American audiences as the work of a "new star [who] has risen in the east—Orhan Pamuk, a Turkish writer," therefore opening the doors of international fame (Parini 1991: par. 1). The praise of the *NY Times*, that has long been used on the back covers of almost all subsequent works of a writer encapsulates the amazement of the European/Western public when reading Pamuk's novels.

The Turkish literary elite also seemed to welcome Pamuk unreservedly. More difficult than understanding the *NY Times* comment on what grounds the prominent Turkish literary critic, Jale Parla, defines *WC* as "the only instance in the post-colonial novel where the Western and the Eastern selves achieve an equality" (2009: viii). Nilgun Anadolu-Okur also takes the story of *WC* at face value and characterizes the work as one of those novels based in reality: "In Ottoman Istanbul there may have lived a Hodja [*sic.*], a spiritual teacher, who had once enrolled a foreign apprentice to his service and trusted his loyalty as the two were busily engaged in scientific inventions, experimenting with the technical aspects of firework production for the pleasure of their Sultan" (2009: 6). Anadolu-Okur misreads even the basic elements of the story; the Hoja in *WC* is not a spiritual teacher, and he does not enroll an apprentice, he enslaves him. The Venetian scholar is not Hoja's apprentice; it is the other way around. Second, and more significantly, I question the ease with which the critic assumes a farcical story to be an excerpt from Ottoman history. Even Pamuk himself is aware of the risks of situating his story as historical reality: henceforth his postmodern, meta-fictional safeguarding technique at the beginning of the novel. Claiming that he found the entire manuscript of this story on the dusty shelves of the Ottoman archives in Istanbul, the pseudo-writer "Faruk Darvinoglu" says that he is not sure if the manuscript is authentic (Pamuk 1990: 9-12). Pamuk also admits applying this technique in the "Afterword" written years later to "safeguard against certain technical problems," although he never specifies what kind of problems these might

have been (2007e: 250). It is not only Pamuk, it seems, who assumes the role of the colonized voluntarily but also a generation of scholars who have been trained at private European institutions in Istanbul. Parla attended the same Robert College in Istanbul as Pamuk. I will talk more about the effects of this Westernized education in the final part of this study.²²

Pamuk's biography provides useful context for his representations of Ottoman culture via European lenses. Coming from the prosperous Pamuk family of engineers, who have long taken care of the state's ever-expanding railway contracts, the writer grew up in the upper-class, elite and wealthy circles of Nisiantasi, Istanbul, that can easily be defined as the *crème de la crème* of city and national social structures. Living together through two generations, Pamuk's family has even owned their house complex, consisting of a dozen apartments that still bear the writer's surname.²³ The family is so self-sufficient that, as Pamuk noted on many occasions, he did not have to finish university and had the luxury of sitting in his room for years spending his time reading books. The passion for such an artistic enterprise could only be appreciated. However, such families in Istanbul usually define themselves as "modern" and "secular" as opposed to -their understanding goes- the "traditionalist" and "religious" "Anatolian" people, those who do not live on the "European"—literally and culturally— side of the city. Most of the members of the family are either educated abroad in some major metropolis in Europe or the United States such as Paris or London or New York (in order of chronological popularity up-to-date) or they go to European schools established in Istanbul and other cosmopolitan cities of Turkey in the last century of the nation's history. What is really meant by "modern," then, is actually "Westernized"; Turkish families who have been culturally immersed with so-called European values that are highly critical of Islamic tradition, and exhibit animosity toward Islamic doctrines and dismissal of national-historical-traditional values and lifestyles that are shared by millions of people. Accepting the six-hundred year history of Ottoman Empire as the enemy, as a heritage to disavow, as a culture to strip oneself of, and seeing its arts and literature as either simplistic (i.e. Ottoman miniature) or lavish (i.e. Ottoman *divan* poetry) and inferior when compared to the West are major trademarks of this new, Europe-oriented identity of at least some of the elite of the society.²⁴

Pamuk, for the majority of his life, has taken part in all of the above, sometimes consciously, other times as an unavoidable outcome of both his immediate cultural environment. Exposed to the cultural hegemony²⁵ around him, he not only has spent his entire childhood and youth in the same neighborhood in Istanbul, but also attended Robert College, an institution in the city, which only the richest and the wealthiest of both the city and the nation could afford. He spent a considerable amount of time in New York, which he once defined as “the capital of the world” and “the source of all his dreams” (2007g: 334). (He also wrote one of his most successful novels, *The Black Book*, a postmodern epic about Istanbul on a par with James Joyce’s *Ulysses*, at the New York Public Library).²⁶ Pamuk’s earlier encounters with Islam happened via a house maid, a poor Muslim woman who regularly came to the Pamuk Apartment to clean, since no immediate family member or neighbor around him would be an observable figure.²⁷ It was also this lady who took Pamuk inside a mosque when he was a child, the memory of which he includes details such as having to take off his shoes and smelling feet on the carpets.

Looked at from this perspective, Pamuk’s life was not unlike that of an outsider to the city; he was not much different than a European traveler to Turkey, who has only heard about the Ottomans either as a threat to Christendom or about Islamic, Near Eastern cultures from *Arabian Nights*, which Pamuk has defined many times as the favorite book of his childhood.²⁸ The characters that Pamuk mostly associates himself with are outsiders who do not really belong to the cultural context in which they are situated: the Venetian scholar in *WC*, who is no more than a slave among Muslims, Black of *My Name is Red*, who has been out of Istanbul for about two decades, and Ka of *Snow*, who is an Istanbulli who has lived many years in Europe but who is now in the midst of religious conservatives and secularists. “In every novel—no matter how much I resist it,” the writer admits, “there is a character whose thoughts, constitution, and temperament are close to my own and who carries a number of my sorrows and uncertainties,” and he considers Black of *My Name is Red* and Galip of *The Black Book* to be these characters (2007a: 268). Pamuk explains, “It is a character’s silences, uncertainties, and sorrows that bring me close to him, not his victories or acts of courage” (2007a: 268).

Thus the writer not only defines his sense of the novel as a product of nineteenth-century realism²⁹ (although this definition would be incomplete without

the serious playfulness of the postmodern structures in his novels³⁰), but also reveals clues regarding his personal and national identity. These “uncertainties” and “sorrows,” after all, seem to define for him the identity crisis of modern Turkey as well. Caged between that imaginary line between East and West, between Europe and the Middle East, the Turkish identity of the last century is, no doubt, considered by some as a history of “uncertainties” and “sorrows.” To his credit, Pamuk captures and records this identity crisis masterfully in most of his work. As Margaret Atwood rightfully commented once, “Pamuk is narrating his country into being” (2011). However, as much as Pamuk’s narration captures this seminal East-West issue in Turkey, it is also a narration that has mostly been situated and told from Europe’s perspective. This perspective leaves out the glories and beauties of national history, a certain element needed for national self-confidence and development of identity based on shared cultural-historical values.³¹ Pamuk therefore questions and maybe even resents the “conquest” of Constantinople like Greek and Latin writers; he ignores the rich history of the sciences of astronomy, medicine, engineering, physics, philosophy and many other disciplines of the Turkish-Islamic culture as well as the ensuing contributions to the development of sciences across histories and cultures by building on a Eurocentric grand narrative that sees Europe as the cradle of civilization and the Middle East as caged in a primitive and ahistoric space.³²

All the same, when he gives interviews to foreign newspapers, Pamuk still focuses on the so-called “uncertainties” and “sorrows” of national history, questioning the “conquest.” In February 2005, one year before he was awarded the Nobel prize, the writer made the controversial comment that, for many, opened the way to the Nobel: “Thirty thousand Kurds have been killed here, and a million Armenians. And almost nobody dares to mention that. So I do.” Right after the comment was publicized extensively in Turkey, a national outrage ensued. Turkish authorities charged the author with “insulting Turkishness” based on the legislation code 301/1, and the author was tried with the penalty being three months to six years. The ensuing national and international support for the writer regarding freedom of expression, the ever-increasing pressure from the E.U. regarding human rights, and the sensitivities of some of the Turkish authorities caused the accusations to be dismissed and dropped immediately. In addition, the law regarding “insulting Turkishness” was also questioned.

Although the case did not turn into a second Rushdie affair, the international intelligentsia was outraged by the event and the international community for a long time focused on Pamuk, the so-called “oppressed Turkish writer.” The small committee of the Nobel in Sweden was not immune to this attention to the writer, and the following year Pamuk not only became the first Turkish writer to receive the prize but also the second Muslim author (after Egyptian Nagib Mahfouz) and one of the youngest to receive a Nobel. Although it could fairly be argued that Pamuk got his Nobel prize because of his success in literature, it should also be stated that his controversial comment about Turks facilitated the process of him getting the most-sought award. What is sad and striking, however, is the fact that Pamuk’s comments before the Nobel about his national-cultural history are not isolated instances as can be seen in this analysis; he has a history of looking at his culture with a European gaze and thus often satisfying the European intellectual.³³

While reflecting on this instance in an article for the *New Yorker*, to which he frequently contributes, Pamuk notes, “Flaubert and Nerval, the two god-fathers of Orientalism, would call these incidents *bizarreries*, and rightly so” (2011b). He further adds that such events propagate the image of the “Terrible Turk” worldwide. Yet, Pamuk indeed knows and talks about Orientalism articulately. In an interview given after he received the Nobel, he indicates:

I like Edward Said’s idea of Orientalism, but since Turkey was never a colony, the romanticizing of Turkey was never a problem for Turks. Western man did not humiliate the Turk in the same way he humiliated the Arab or Indian. Istanbul was invaded only for two years and the enemy boats left as they came, so this did not leave a deep scar in the spirit of the nation. What left a deep scar was the loss of the Ottoman Empire, so I don’t have that anxiety, that feeling that Westerners look down on me. (2011a)

Pamuk is right when indicating that Turkey was never a colony: therefore, the interactions of the colonizers with Turks were indeed different from what they were with the colonized. However, Pamuk’s conception of colonization as a simple matter of physical invasion is naïve at best and consciously misleading (in terms of the rationalization of his textual discursive practices) at worst. He himself has pointed out on many occasions the problematic nature of the Westernization movement in Turkey, and how this phenomenon aimed

at erasing cultural roots in the creation of a nation working for Europe's best interests.

As Stuart Hall notes while effectively critiquing Englishness, colonizer identity permeates by “marginalizing, dispossessing, displacing, and forgetting other ethnicities” (2006: 202). Similarly, the wholesale Westernization created long-lasting problems that still cause social unease. Pamuk himself emphasized many times how his works tried to re-discover the lost heritage of the Ottomans, and create a fusion between the East and the West. “Everyone is sometimes a Westerner and sometimes an Easterner—in fact a constant combination of the two” (2011a).

It is true that Pamuk's other historical novel, *My Name is Red*, which is also historical fiction set in the time of the Ottoman empire is a more complex and ambiguous case study than *WC* in terms its coverage of the East-West binary. And all other Pamuk's novels should be studied and analyzed on their own terms, on a case by case basis. However, looking at the rich textual evidence in *The White Castle*, its perception in both local and global intellectual circles in a way that it promotes age-old Orientalist attitudes towards Ottomans and Islamic cultures in general, as I have tried to show in this article, and looking at telling details in Pamuk's personal life, it wouldn't be too far-fetched, either, to add Pamuk's name next to Nerval and Flaubert as the godfathers of Orientalism.

Endnotes

- 1 Listed in “TIME 100: The People Who Shape Our World” in 2006.
- 2 Winner of the prestigious 2003 International IMPAC Dublin Literary Award and 2002 French *Prix du Meilleur Livre Étranger*, *My Name is Red* was also put on *The Guardian's* list of must-read books. It was also listed in “100 novels everyone should read: A Telegraph selection of the essential fiction library”. *The Telegraph*. 16 Jan. 2009 and “1000 Novels Everyone Must Read”. *The Guardian*. 23 Jan. 2009
- 3 Although the primary motive behind this study is to expose the misleading nature of binaries caused by terms such as the “East” and the “West,” I will use these terms productively but cautiously in this article since in both Pamuk's work and their reception, the terms have a high value of exchange. My usage is limited to the epistemological distinctions that

have been created over the centuries between these seemingly two distinct entities rather than any ontological basis.

4 A problem similar to the “East-West” binary indeed exists regarding terms such as “Europe,” “Ottoman” and “Islam,” and again I will focus on the epistemological currency of these terms. I do not equate “East” with “Islam” or dissociate “Europe” from “Islam”; the Ottomans have ruled in Eastern Europe and the Mediterranean for several centuries, therefore they are “European” as well.

5 Elsewhere I continue my discussion with an analysis of *My Name is Red*. For matters of length, I focus on only one work in an article.

6 See note 5.

7 My intention is not to superimpose post-colonial criticism in a seemingly non-colonial setting. It is true that neither the Ottomans nor the Turkish Republic has been colonized in the way that India was colonized by England, and I do not aim to equate these different contexts. However, it is also an equal disillusionment to think of modern Turkish culture as free from the colonial effects of Western European powers, as I will prove in my analysis of Pamuk's work.

8 Many scholars of Ottoman history would rightly argue against the phrase, “Conquest of *Istanbul*,” since, it would be indicated, it was Constantinople that was conquered, not Istanbul—the Turkified version that particularly means “Istanbul *after* the conquest.”

9 See Edward Said (1978). *Orientalism*. New York, NY: Vintage.

10 For history and post-colonialism see Chakrabarty.

11 One could even argue that Pamuk's reference to “1453” as the year of the conquest and fall demonstrates his reliance upon these binaries: 1453 is the year based on a Christian calendar, while most Muslim nations cite the year as 857 (the Hicri calendar) just as the Ottomans did.

12 I will reference *The White Castle* as *WC*.

13 A recurrent term in *WC*, “pasha” means an official of higher order in the court.

14 For more on the history of both medicine in particular and sciences in general see Masood, Lyons, and Morgan.

15 Abū Alī al-Husayn ibn Abd Allāh ibn Sīnā Balkhi, usually known in Middle Eastern countries as Ibn-i Sina. In the English tradition, his Latinized name is used; Avicenna. He was a famous eleventh-century

polymath of Turkic origin. He wrote prolifically on almost every branch of science; astronomy, chemistry, philosophy, geology, mathematics, logic, physics, medicine, education, and pedagogy. He is mostly known by his physician identity both in the Middle East and Europe. He wrote hundreds of works, of which *The Canon of Medicine* has been translated into many European languages and used in the West for centuries as a guidebook in surgery and medicine, among his other works.

For more on Islamic medicine in general see Porman and Savage-Smith.

For a source particularly on Ottoman medicine, see Shefer-Mossensohn.

16 See Turner, and Graham.

17 Unlike the definition of the narrator in Pamuk's fiction, "Hoja" means a "learned, wise man;" not "master." It has religious connotations but similar to medieval Europe, most religious scholars would be well-learned polymaths who study many different branches of humanities and physical sciences. Defining "hoja" as "master" could only support Pamuk's rhetoric of the master-slave relationship he establishes between his Ottoman character and the Italian scholar in his novel. Furthermore, the Anglicization of "hoca" (in Turkish) into "hoja" adds to the exotic effect created by this term.

18 For both a definitive introduction to and a more in-depth study on the history of Arabic astronomy, see Saliba.

19 For more on Ottoman astronomy, see Sezgin, and Saliba.

20 For more on the history of Sephardic Jews that escaped from Spain to the Ottoman Empire see Levy, and Kohen. For one of the most up-to-date studies on the events around the seminal date of 1492; on the Catholic Inquisition and the status of Jews in Europe see Reston Jr.

21 See Levy, and Kohen.

22 In a similar context, see Achebe for a more eloquent insight on the "colonialist critic" based on the author's uncanny experiences with "Europeanized" literary scholars.

23 See Pamuk, *Other Colors* and *Istanbul*.

24 It would be impossible within the limits of this study to aim for a more extensive discussion of the problematic history of Westernization in Turkey. For more on this and related issues, see Mardin and Berkes the two authorities on Westernization movements and its problems in Turkey.

25 See Gramsci.

- 26 The comparison of *The Black Book* to Joyce's *Ulysses* belongs to Pamuk himself. See *Other Colors*.
- 27 See Pamuk, *Other Colors*.
- 28 See Pamuk, *Other Colors*.
- 29 Pamuk has noted many times that his favorite writers are Tolstoy, Dostoyevsky, and Stendhal.
- 30 Both Pamuk and his reviewers have compared his style to Jorge L. Borges, Italo Calvino, Umberto Eco, and William Faulkner. Pamuk's relation to postmodernism, however, is not as intense as the later generation of authors such as Thomas Pynchon, Salman Rushdie or William S. Burroughs. Rather, his experiments with narrative structure bring to mind Borges's labyrinthine stories or Calvino's narrators, who often disturb the illusion of reality and address readers directly at unexpected moments. Pamuk is still deeply situated in the realistic tradition of nineteenth-century British, French and Russian novels.
- 31 I do not mean to ignore Benedict Anderson's effective critique in *Imagined Communities*. An important part of the current study shows the fragility and fantastical nature of concepts such as East and West, and more particularly, values that come with "Europe" or "Westernization. When I say, "national" identity, I mostly mean the national lifestyles that are overwritten with the so-called higher European values that, in turn, create a destructive form of self-loathing (personally and culturally). For more on the economic ways of destructing "national culture" see Fanon. For how linguistic issues play a role in the discussion of nationalism see Chatterjee.
- 32 See Stam and Shohat (1994: 482).
- 33 For more on the analysis of the representation of Orhan Pamuk and other writers in the Western media see Filiz Barin-Akman (2017). *15 Temmuz Darbe Girişimi, Batı Medyası Söylem Analizi: Neo-Emperyalizm, İslamofobi ve Orientalizm*. Ankara: Kadim Yay. 183-210.

Bibliography

- Atwood, Margaret (2011). "Headscarves to Die For." *New York Times*. 15 Aug.
- Anadolu-Okur, Nilgun (Ed.) (2009). *Essays Interpreting the Writings of Novelist Orhan Pamuk: The Turkish Winner of the Nobel Prize in Literature*. Lewin-

- ston: Edwin Mellen Press.
- Babinger, Frantz (1992). *Mehmed the Conqueror and His Time*. New Jersey: Princeton UP.
- Barin-Akman, Filiz (2017). *15 Temmuz Darbe Girişimi, Batı Medyası Söylem Analizi: Neo-Emperyalizm, İslamofobi ve Oryantalizm*. Ankara: Kadim Yay.
- Ben-Zaken, Avner (2004). "The Heavens of the Sky and the Heavens of the Heart: The Ottoman Cultural context for the Introduction of Post-Copernican Astronomy". *The British Journal for the History of Science* 37 (1): 1-28.
- Berkes, Niyazi (1998). *The Development of Secularism in Turkey*. New York: Routledge.
- Bhabha, Homi (1994). *The Location of Culture*. London, New York: Routledge.
- Chakrabarty, Dipesh "Post-coloniality and the Artifice of History". *The Post-Colonial Studies Reader*. Eds. Bill Print Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin. Second Ed. New York: Routledge. 340-344.
- Chatterjee, Partha (2006). "Nationalism as a Problem." *The Post-Colonial Studies Reader*. Eds. Bill Print Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin. Second Ed. New York: Routledge. 126-7.
- Eton, William (1799). *A Survey of the Turkish Empire*. 2nd ed. London.
- Graham, Mark (2006). *How Islam Created the Modern World*. Beltsville: Amana.
- Gramsci, Antonio (1957). *The Modern Prince*. New York: International Publishers.
- _____, (1971). *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. Eds. Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. London: Lawrence and Wishart.
- Hall, Stuart (2006). "New Ethnicities." *The Post-Colonial Studies Reader*. Eds. Bill Print Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin. Second Ed. New York: Routledge. 199-202.
- Kohen, Elli (2006). *History of the Turkish Jews and Sephardim. Memoirs of a Past Golden Age*. UP of America.
- Levi-Strauss, Claude (1996). *The Savage Mind*. Chicago: U of Chicago P.
- Levy, Avigdor (1992). *The Sephardim in the Ottoman Empire*. Princeton, Darwin P.
- _____, (1994). *Jews of the Ottoman Empire*. Princeton: Darwin Press.
- _____, (2002). *Jews, Turks, and Ottomans: A Shared History*. Syracuse UP.

- Mardin, Serif (2006). *Religion, Society and Modernity in Turkey*. Syracuse: Syracuse UP.
- Martin, John Jeffries (2006). *Myths of Renaissance Individualism*. New York: Palgrave.
- Pamuk, Orhan (1990). *The White Castle*. Trans. Victoria Holbrook. New York: Vintage, Print.
- _____, (2001). "Saldiri Sirasinda Ben de Aci Cektim." *Milliyet Daily*. 23 Sep. (Accessed 12 Sep. 2011.) [Turkish]
- _____, (2001). *My Name is Red*. Trans. Erdag M. Goknar. New York: Vintage.
- _____, (2003) "Fetih mi, Dusus mu? [Conquest or Fall?]" *Kitap-lik*. Jul-Aug. [Turkish] www.ykykultur.com.tr/dergi/?makale=706&id=95 (Accessed Sep 20, 2015.)
- _____, (2006). *Istanbul: Memories and the City*. New York: Vintage.
- _____, (2007a). "A Selection from Interviews on *My Name is Red*." *Other Colors*. 262-271.
- _____, (2007b). "My Father's Suitcase." *Other Colors*. 403-418. Print.
- _____, (2007c). "My First Encounters with the Americans." *Other Colors*. 331-334.
- _____, (2007d). "On *My Name is Red*." *Other Colors*. 271-273.
- _____, (2007e). "*The White Castle* Afterword." *Other Colors*. 247-253.
- _____, (2007f). "To Read or Not to Read: *The Thousand and One Nights*." *Other Colors*. 119-123.
- _____, (2007g). "Views from the Capital of the World." *Other Colors*. 334-352.
- _____, (2007h). *Other Colors: Essays and a Story*. Trans. Maureen Freely. New York: Knopf.
- _____, (2011a). Interview by Angel Gurria-Quintana. *The Paris Review*. (Accessed 12 Sep. 2015.)
- _____, (2011b). "On Trial." *The New Yorker*. 19 Dec. 2005. 12 Sep. 2011.
- Parini, Jay (1991). "Pirates, Pashas and the Imperial Astrologer." *New York Times*. 12 Sep. 2011.
- Parla, Jale (2009). "Foreword." *Essays Interpreting the Writings of Novelist Orhan Pamuk: The Turkish Winner of the Nobel Prize in Literature*. Ed. Nilgun Anadolu-Okur. Lewinston: Edwin Mellen Press. vii-xi.
- Pormann, Peter E and Emilie Savege-Smith (2007). *Medieval Islamic Medicine*.

- Washington: Georgetown UP.
- Reston, James Jr. (2005). *Dogs of God: Columbus, the Inquisition, and the Defeat of the Moors*. New York: Anchor.
- Said, Edward (1978). *Orientalism*. New York, NY: Vintage.
- Saliba, George (1995). *A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories During the Golden Age of Islam*. New York: New York UP.
- Sezgin, Fuat (2010). *Astronomy, Geography and Navigation in Islamic Civilization*. Istanbul: Boyut Yay.
- Shefer-Mossensohn, Miri (2010). *Ottoman Medicine: Healing and Medical Institutions, 1500-1700*. New York: State U of New York P.
- Turner, Bryan S (2000). "From Orientalism to Global Society." *Orientalism: A Reader*. Ed. A. L. MacFie. New York: New York UP. 369-74.
- Shohat, Ella and Robert Stam (1994). *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*. London: Routledge.

Orhan Pamuk'un Beyaz Kale Eserinde Oryantalizm*

Beyazıt H. Akman**

Öz

Orhan Pamuk'un en çok bilinen eserlerinden olan *Beyaz Kale* ve *Benim Adım Kırmızı*, Osmanlı İmparatorluğu döneminde geçen tarihi romanlardır. Bu romanlar Doğu-Batı ikilemi, kültürel kimlik ve farklılıklar, ve kültürel çatışma gibi yazarın en yaygın temaları üzerine kurulmuştur. Bu makalede (yer sınırından ötürü) sadece *Beyaz Kale*'ye yoğunlaşarak, Pamuk'un hayatı, Nobel ödülü alışı ve yabancı basına verdiği çok tartışmalı demeçler eşliğinde, Türk ve Müslüman bir yazarın İslam'ı ve Osmanlıları Batı dünyası için nasıl resmettiği irdelenmekte ve Pamuk'un tarihi anlatımının Avrupalı Oryentalist yazım geleneğini fazlasıyla sürdürdüğü öne sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler

Pamuk, Oryantalizm, sömürgecilik araştırmaları, karşılaştırmalı edebiyat, Nobel, İslam algısı, çağdaş edebiyat

Geliş Tarihi: 22 Temmuz 2016 – Kabul Tarihi: 22 Kasım 2016

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz:

Akman, Beyazıt (2018). "Orientalism in Orhan Pamuk's White Castle". *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 59-82.

* This article is based on my Ph.D. dissertation completed at 2012 at Illinois State University, Illinois, USA.

** Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yabancı Diller Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü – Ankara/Turkey
beyazit.akman@asbu.edu.tr

Ориентализм в «Белой крепости» Орхана Памука*

Беязит Х. Акман**

Аннотация

Два самых известных произведения Орхана Памука, «Белая крепость» и «Меня зовут Красный» - это исторические романы, действие которых происходит в Османской империи. Эти романы поднимают такие наиболее распространенные проблемы, как противостояние Восток-Запад, вопросы культурной самобытности и различий, а также возможности местного и глобального сосуществования. В этой статье, на материале романа «Белая крепость», жизни Памука, присуждения ему Нобелевской премии и его спорных высказываний в международной прессе, автор рассматривает, как турецкий романист-мусульманский писатель изображает исламскую историю и османов преимущественно для европейского читателя. Автор приходит к выводу, что историческое повествование Памука в значительной степени заимствовано из наследия европейского ориентализма.

Ключевые слова

Орхан Памук, ориентализм, постколониальные исследования, сравнительная литература, Нобелевская премия, образ ислама, современный роман

Поступило в редакцию: 22 июля 2016 г. – Принято в номер: 22 ноября 2016 г.

Ссылка на статью:

Akman, Beyazit. (2018). "Orientalism in Orhan Pamuk's White Castle". *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 59-82.

* Данная статья основана на моей кандидатской (Ph.D.) диссертации, защищенной в 2012 г. в Иллинойском Университете (Illinois State University, Illinois, USA).

** Доц., д-р, Анкарский университет общественных наук, факультет иностранных языков, кафедра английского языка и литературы – Анкара / Турция
beyazit.akman@asbu.edu.tr

Altay Türklerinin İnanmalarındaki Su Kültünün Mitsel Okuması

Fatih Şayhan*

Öz

Yaratılış mitleri suyu yaşamın kaynağı olarak göstermekte ve geçmişten günümüze kutsalın büyüüsü ile kuşatıldığına dair anlamlar yüklemektedir. Türk düşün sisteminde de -tarih öncesi çağlardan itibaren- doğaya ait unsurlar canlı birer varlık olarak algılanmış ve her şeyin “ee/ıye” sinin, sahibinin olduğu düşünölmüştür. Bu bağlamda, Türk düşün sistemi göz önünde bulundurulduğunda yer ve sular, Tanrı tarafından kutsallaştırılmış ve Tanrı'nın yeryüzündeki kişilere -emanet olarak- verdiği bir yaşam kaynağı olarak kabul edilmiştir. Su kültü, -mitsel anlamı ile- Altay Türkleri arasında da geçmişten geleceğe uzanan anlamsal içerikleri bünyesinde barındırarak günümüze dek ulaşmıştır. Altay Türklerinin inancına göre her yörenin dağlarının ve sularının iyeleri/sahipleri vardır. Suyun dişil ve doğurucu özelliği görüngübilimsel açıdan suların iyelerinin dişi ve dağların iyelerine göre daha yumuşak olduğu inancına yol açmıştır. Altay Türkleri, suların kirletilmesinin karşılıksız kalmayacağını ve suları kirleten kişi(ler)in doğa tarafından cezalandırılacağına inanmaktadır. Dağlardan gelen suya “kutsal su” anlamında “arjan su” demektedirler. Altay Türkleri tarafından suya atfedilen bu mitsel anlam; kendisini suyun kurtarıcı yönüyle temizlemek isteyen kişiöğlunun bir tören etrafında gelişen arınma sürecini, yani bir bakıma yeniden doğuşunu imlemektedir. Bu çalışmada, Altay Özerk Cumhuriyeti'nde derlenen yazılı ve sözlü halk bilgisi yaratmalarından hareketle su kültü etrafında oluşan mitsel inanmaların derin anlam dizgeleri üzerine bir inceleme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Mitsel düşünce, Evren, Doğa, Altay Türkleri, Su kültü, iye/ezzi, ritüel.

Geliş Tarihi: 22 Ağustos 2016 –Kabul Tarihi: 17 Ocak 2017

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz:

Şayhan, Fatih (2018). “Altay Türklerinin İnanmalarındaki Su Kültünün Mitsel Okuması”. *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 83-100.

* Dr. Öğretim Üyesi, Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü – Ardahan/TÜRKİYE
fatihsayhan@ardahan.edu.tr

Giriş

Baylu Altaydın cer-suu eederine...

(Kutsal Altay'ın yer-su iyelerine)

Mitsel düşünce, evrende bulunan varlıklar ile kişiler arasındaki ilişkilerin tek taraflı ve yıkıcı olmaktan öte karşılıklı ve koruyucu olması yönünde vurguda bulunur. Yaratılış sonrası süreçte içerisinde bulunduğu çevre ve çevrenin öğeleri ile yaşama tutunmak için büyük bir çatışmaya giren kişiöğlü, içerisinde bulunduğu çevreden dünyaya açılarak kendisine yaşamsal bir varlık alanı yaratmanın yollarını aramıştır. Bu bakımdan mitsel anlatı geleneğinin dünyadaki ilk görüntü düzeyi, anlama yetisinin doğaya yasalarını kabul ettirmesi üzerine kurulu bir değerler dizgesine sahiptir. Evrende var olan her şey canlı bir varlık olarak algılanmış ve nesnel görüntü dünyası kişiselleştirilerek başlangıca ait anlamlar yüklenmiştir.

İnsanoğlunun yaratılış sonrası süreçte yaşam karşısındaki kökensel tepkilerini içeren mitsel anlatı türleri, çevre ve kişi/ler arasındaki ilişkinin bütüncül/çift taraflı bir düzlemde ilerlemesi için karşılıklı ve koruyucu olması yönünde vurguda bulunur. Karşılıklı saygı ekseninde özümseven doğa ve doğanın unsurları; insanoğlü için sonsuzluğa açılan bütüncül yaşam olanakları ile var oluş gömüsü olur. Çevre, kişiöğlunu sınırlandırmış ve anlama yetisinin çevreye kurallarını/ yasalarını kabul ettirmesi üzerine kurulu "canlılık" esasına dayalı bir çevreden dünyaya açılma düzeni kurulmuştur. İnsan, doğa ile girdiği karşılıklı ilişkide çevresinde bulunan canlı ve cansız bütün varlıklara anlam katarak akıl ve düşünme yetisi aracılığıyla kendi varlık alanını kurmuş ve doğanın var eden yaşam boyutu ile bütünleşerek düşünsel anlamda evrenin sınırlarını zorlamıştır. Esin, Türklerin öz kozmolojisinin gök ve yir-sub (yer-su: yeryüzü) bilişinden kaynaklanabileceğini ve Türk düşün sisteminde evreni bütüncül okuyabilme ve anlamlandırma düşüncesinde atalar ruhunun kutsal yer-su şeklinde kavramsallaştırıldığını vurgular (2001: 19-78). Bu bakımdan yaşamın akıp giden canlılığı içerisinde kendisine bir varlık alanı kurmak isteyen kişiler, çevre ve çevrenin öğeleri ile yaşama tutunmak için büyük bir çatışmaya girmiştir. Nitekim "antropoloji, dünya kelimesini hem sadece "ontik" bir anlamda, hem de kişilerin içinde doğup büyüdüğü, ölüp gömüldüğü, kendi başarılarının içinde "yer aldığı" ontik-tarihsel bir anlamda kullanır" (Mengüşoğlu 1979: 14). Bu bağlamda insan, kendisini var eden ve var edecek olan doğanın unsurlarına karşı bir yıkım mekanizması haline dönüşür ise kendi var oluş olgusunu yok oluşlar dizgesine çevirir. Evreni bir bütünlük içerisinde kavramak isteyen kişiler, kendilerini var eden varoluş olanaklarına karşı bilişsel bir bakışla yaklaşmalı ve kutsalın büyüü

ile kuşatılmış olan doğanın varlık alanını yok edici olmamalıdır. Bu bakımdan mitsel düşünce, doğanın varlık alanlarını koruma altına almış; kişileri, atalar belleğinin uyarıcı sesleri sayesinde önceden çevreye ve yaşama karşı bilişsel olarak kurma yoluna gitmiştir. Akıl ve düşünme yetisi sayesinde çevresinde bulunan her ögeye bir anlam yükleyen kişiöğlü, kendi varlık alanını kurduktan sonra düşünsel anlamda evrenin sınırlarını zorlamıştır. Yaşamın akıp giden canlılığından kopmak istemeyen kişi, doğa ile ruhsal bir ilişkiye girerek kendisini doğanın erginleyici güçlerinden ayırtmamıştır. Doğa; sonsuzluğa açılan bütün olanakları ile zamanın ve uzamın sınırlarını zorlamak isteyen kişiöğlü için bir yaşam gömüsüdür. Yaratılış sonrası süreçten günümüze kadar içerisinde barındırmış olduğu varoluş olanakları ile (besleyen, arındıran, koruyan, gözeten ve kapsayan) birlikte bir olanaklar hazinesi olarak süregelmiştir. Doğanın var eden enerji gücünün akışından çıkmak istemeyen insan, çevresini -çatışma merkezli- özümledikten sonra kendisini doğanın mitsel enerjisi ile kutsamak ister. Bu kutsama yetisi aynı zamanda insanın kişisel varlık alanını koruyabilme ve sınırlarını genişletebilme çabasının ürünüdür.

Varlığın özü olarak kabul edilen su kavramı, içerisinde barındırdığı derin anlam dizgeleri bakımından yaşamsal varlık alanı olarak kabul edilmiştir. Bütün kültürlerde koruma amaçlı kutsalın büyüü ile kuşatılan su, değişen ve dönüşen çağın gerektirdikleri doğrultusunda biçimsel değişikliklere uğramış olsa da özsel anlam asla olmamıştır. Altay Türklerine ait olan “*Cerdin Bütkeni (Yerin Yaratılışı)*” başlıklı mitsel anlatıda da başlangıçta sadece suyun olduğu, Tanrı Kuday’ın suların üstünde bir insan ile birlikte kara kaz olup uçtuğu ve yeryüzünü bu su kütlesinden yarattığı belirtilmiştir;

Yer yaratılmadan önce sadece su vardı. Yer, gökyüzü ay ve güneş yoktu. Kuday uçup duruyordu. Yine bir kişi Kuday ile birlikte uçup duruyordu. İkisi kara kaz olup durmuştu. Kuday hiçbir şey düşünmüyordu. O kişi esinti indirerek suyu kaldırıp Kuday’ın yüzüne saçtı. O kişi yukarıdaki Kuday’dan daha yükseğe çıkmayı düşündü. Aşağıdaki suya yaklaşıp düşüverdi. Suyu düşüp boğulurken: “Kuday, beni korusun.” dedi. Kuday ise: “Kişioğlü, suyun üzerine çık!” dedi. Kişioğlü, sudan yükseğe çıktı. Kuday: “Katı taş yaratılsın!” dedi. Denizin dibinden katı taş çıkıp geldi. Katı taşın üzerine Kuday ile kişioğlü oturdu. Kuday, kişioğlüna: “Sen suyun dibine git ve toprak alıp çık!” dedi. O kişi suyun dibinden toprağı tutup alıp geldi. Kuday o toprağı suyun üzerine saçtı ve: “Yer yaratılsın!” dedikten sonra yer, suyun üzerinde yaratıldı. (Yamaeva ve Şinjin 1994: 11)

Altay Türkleri, mitsel anlamda var oluş kaynağı olarak gördükleri suyu yaratıcı gücün sonsuzluğa açılımı olarak anlamlandırmıştır. Yaşam ve ölüm çizgisi göz önünde bulundurulduğunda; su, bütün varoluş haznelerini bünyesinde barındırarak yaşam verdiği gibi yok oluş haznelerini de içererek varlığın yokluk boyutuna ulaşmasını sağlar. Söz konusu anlatı dikey boyutta incelendiğinde kişiöğlunun nefsinde beliren kötücül düşünce -Tanrı'dan yukarı çıkma isteği- geri döndürülemez bir yok oluşun başlangıcını getirmiş fakat Tanrı'nın yardımı ile kişiöğlü için yeni ve canlı bir yaşam ortaya çıkmıştır. Korkmaz'a göre; "Kişioğlü'nun Tanrı'nın emriyle suya dalıp bir avuç toprakla çıkması, mitsel anlamıyla biçim öncesine dönüşün ve yeniden doğuşun, Türk anlatı geleneğindeki ilk örneğini temsil etmektedir" (Korkmaz 1998: 92). Su, bütün biçimleri öncelemekte/kaldırmakta ve geçmişini silerek yeniden doğuşu sağlamaktadır. Bu bakımdan ilk yaratılışın kutsal öyküsü, bilişsel anlamda Tanrı-kişi-su-toprak bireşimi sonucu ortaya çıkmış ve insan yeryüzüne öz varlığın bütüncül verileri ile birlikte gelmiştir.

Evreni oluşturan dört temel unsurdan birisi olan su, "mitik anlamda gerçek hale geçmemiş mevcudiyetlerin evrensel toplamını simgelemektedir." (Eliade 1992: 181). Suyun yaratılışın kaynağı olması, Türk kültüründe kutsalın büyüyle kuşatılmasına yol açmış; "kutsallığı sağlayan saygıya daima bir korku unsuru eşlik etmiştir. Korku unsuru, büyü'nün bozulmasını ve varlık alanı ihlallerini önleyecek bir yaptırım gücü olarak görülmüştür" (Korkmaz 1998: 97). Bu bakımdan erken dönem Türk düşün sisteminde yer ve sular, Tanrının yeryüzündeki kişilere gönderdiği emanet anlamında "ıduk" sözcüğü ile ifade edilir ve bunların her birinin birer "ıdısı", "ızısı" veya "ıyesi" olarak adlandırılan sahiplerinin olduğu düşünülür (Korkmaz 2000: 260). İnan'a göre ise; Türklerin "ıduk yer-sub" (mukaddes yer-su) ile ifade ettikleri mefhum hem koruyucu ruhlar hem de vatan kavramını kapsamaktadır. Günümüzde kamlık inancının devamının sağlayan Türk boylarında rastlanan dağ, su (ırmak, göl, pınar), ağaç-orman, kaya kültleri eski Türk yazıtlarında "yer-sub" adı altında toplanmıştır (İnan 2006: 48). Altay Türklerinin inancında önemli bir yere sahip olan ee/iye kavramı, insanüstü veya "Ol Yer" (Öbür Âlem) ile ilgili manevi/ruhani sahip, koruyucudur. Bazen bir ruh olarak bir dağın, suyun veya bütün iyelerin üstü olarak Altay'ın iyesisidir; bazen insani bir olgudur (evin, malın veya elin (ülkenin) iyesi (kağan) gibi (Asena 2011: 162). Altay Türkleri tarafından günümüzde de dile getirilen toplumsal bilinçaltının dışavurumu olarak değerlendirilebileceğimiz; "Taş eelü, taş da tındı." (Taşın da sahibi, taşın da ruhu vardır.) sözü bu düşünceyi destekler niteliktedir. Nitekim "Türkler, dağları, gölleri ve ırmakları hep canlı nesnelere olarak düşünmüştür. Kutsallaştırdıkları

sulara yalnızca coğrafi isimler vermekle kalmamışlar; aynı zamanda onların duyan, evlenen ve çoluk çocuk sahibi olan ve içerisinde birtakım gizli güçleri barındıran koruyucu iyelere sahip olduklarını düşünmüşlerdir” (İnan 2006: 50-51). Suyun yaratılışın kaynağı olması ve kutsalın büyüyle kuşatıldığına inanılması Altay Türkleri arasında da -geçmişten geleceğe uzanan anlamsal içerikleri bünyesinde barındırarak- günümüze dek ulaşmıştır. Altay Türklerinin geçmişten geleceğe uzanan anlamlar dünyasında arjan (kutsal) suyun iki temel özelliği bulunmaktadır. Bunlardan ilki kökensele ve yaşamsal varlık olması, ikincisi ise sağaltıcı/tedavi edici ve arındırıcı işlevinin olmasıdır.

Kökensele ve Yaşamsal Varlık Olarak Su

Altay Türkleri dağlardan gelen sulara kutsal anlamında “arjan su” demektedir. Arjan su, mitsel boyutu ile bir köken varlık olarak algılanmaktadır. Suyun köken varlık olarak algılanması, Eliade’ye göre; Tanrı tarafından kutsallaştırılan suların kendi hesaplarına kutsallaştırma özelliğine sahip olmasına bağlanmaktadır (Eliade 1992: 184). Suyun Tanrı tarafından kutsallaştırıldığı inancı, mitsel düşüncede suyla temasın arka planında Tanrı ile temasa geçileceği düşüncesine yol açmıştır. Altay Türklerinin inancına göre; kutsal sulara sebepsiz gidilmez ve kutsal suların kenarına giden insanlar gök gürültüsü sesi çıkarmalıdır. Çünkü gök gürültüsünün Tanrı’nın sesi olduğuna inanılır (K-1, K-2). Kutsal olan ile temas beraberinde bir yasak kültürünün de oluşmasına sebep olmuştur. Kutsal suların kenarına gidenler gördüklerini, duyduklarını ve düşte gördüklerini hiç kimseye anlatmamalıdır. Söz konusu kutsallaştırma, mitsel zamandan günümüze kadar bilişsel anlamda ortak yaşantısal değerlere bağlı kişi(ler)in kendi kendilerini içsel kurma eğilimidir.

Altay Türklerinin doğaya ve doğanın unsurlarına karşı bakış açısı içsel görüntü düzeyinde örtük bir kimlik niteliği taşır. Altay Türklerinin inancına göre sular canlı birer varlık olarak -ruhsal anlamda- enerji kaynağı ve aktarıcısıdır. Su kenarına giden insanlar suyla selamlaşmalı ve sudan içtikten sonra muhakkak üç defa elini suya dokundurup başına götürmelidir (K-4, K-5). Suların canlı varlık olarak algılanması, mitsel düşüncede yaşamın akıp giden canlılığının su ile birleştirilmesinden kaynaklanır. Suyun üç defa başa götürülmesi, mitsel anlamda kutsanan varlığın yeterliliğine işarettir.

Altay Türklerinin inancına göre; “arjan suyun iyisi çoğunlukla kız çocuktur. Bazen yaşlı bir adam da olabilir. Arjan suyun iyisi insanlara solucan, yılan, fare ya da herhangi bir hayvan olarak görünebilir. Suya gelen insanlar gördükleri hayvanlara saygı göstermek zorundadırlar. Calama denilen bez bağlanır ve ateş

yakılarak suyun iyesine saygı gösterilir. Süt ya da yulaf unuyla karıştırılmış kısrak sütüyle birlikte kutsama töreni yapılır. Arjan suyun iyesi ve bütün Altay övüldükten sonra arjan suyun iyesinden hayır dua istenir” (Ukaçına ve Yamaeva 1993: 122).

Geçmiş, içerisinde barındırdığı derin anlam dizgelerine yeniden anlam yüklenerek; şimdide konumlandırılıp geleceğe açılır. Bu bakımdan törensel uygulamalar, mitsel düşüncenin uygun bir icra çevreninde yeniden canlandırılması demektir. Mitsel düşünce, bu türden deneyimlerin geçmişten günümüze içerisinde barındırdığı değerler dizgesi itibariyle yaşatılması konusunda uzlaşır.



(Su iyisini kutsama töreni)

Altay Türklerinin göstergebilimsel açıdan “gösteren”lerin ardında gizil olan “gösterilen”lere yüklediği anlamlar, onların evreni, doğayı ve nesnelere görünen dünyanın ötesinde görünmeyen’e yönelik bakış açılarının dışavurumudur. Bu durum bir bakıma var olan şeyler üzerine sembolik anlam dünyası yükleyerek, kendilerine bir varlık alanı yaratma isteğinin dışavurumudur. Günümüzde Altay Türkleri, dağların ve suların iyelerine saygılarını göstermek amacıyla yüksek dağlardan geçerken veya arjan suyun kenarına gittikleri zaman etraftaki ağaçlara “calama” adını verdikleri bez bağlamaktadır. Ağaçlara bağlanan bezler beyaz, mavi, yeşil ve sarı renkte olmaktadır. Beyaz renk genelde inancı; özelde ise barışı, saflığı ve temizliği, mavi renk göğü, yeşil renk doğayı ve sarı renk toprağı sembolize etmektedir. Söz konusu renklerin seçimi, doğanın döngüsüne göre de belirlenmektedir. Doğanın bürünmüş olduğu renkler söz konusu bezler ile kutsanmakta ve bütünleştirilmektedir. Kışın beyaz renkli calama, ilkbaharda yeşil renkli calama, yazın mavi renkli calama ve sonbaharda ise sarı renkli calama

bağlanmaktadır. Bağlanan calamaların uzunluğu bağlayan kişinin orta parmağı ile dirseği arasındaki mesafeyi geçmemelidir. Eğer bu mesafeyi geçerse; Altay'ın iyesi bağlayan kişiye: “Sen benden daha mı zenginsin?” diyerek öfkelenir. (K-1). Bezin ölçüsünün bu şekilde belirlenmesi insanoğlunun kendisinden üstün olan yaratıcı güce karşı duyduğu korkunun sonucudur.



Altay Türklerine ait “*Suyun İyesi Yılan*” adlı efsanede de yılanın suyun iyesi olduğu, suyun yılanın başı tarafından getirildiği ve kutsal suların yanına gidenlerin orada gördüğü yılanları öldürmesi durumunda suların geri çekilerek yok olacağı anlatılır (Yamaeva ve Şinjin 1994: 111). Mitsel düşünce, var olan evrenin sınırlarını genişletirken değerler dizgesinde doğaya ve doğanın unsurlarına karşı bir sembolik anlam dünyası yaratmıştır. Bu bakımdan yılan, kabuk değiştirmesiyle yeniden doğuşu ve ölümsüzlüğü sembolize ederken mitsel anlamıyla “yaşamla uyum içindeki dalgalanmalarıyla yaşamı besleyen ve uygarlıkları doğuran suyun ruhunun simgesidir” (Eliade 2009: 213). Doğanın varlık alanlarına karşı yapılan ihlal, yaşamı geri döndürülemez bir tükenişler boyutunun eşğine getirir. Korkmaz’a göre; “Suların kuruması ya da soğulması, varlığın zaman boyutundan kopması, yani evrensel akışın dışına çıkması anlamına gelir... Doğal olanı bozma; niteliksizleşme ve çürümenin başlangıcı olduğu kadar; hayatî tehlike anlarında geri dönüş, kurtuluş yollarını da kapamaktadır” (Korkmaz 1998: 93-98). Suların kuruması yaşamın daha ileri boyutunda varoluş olanaklarının tükenmesi anlamına gelir ve varlığın geleceğe akan, ağır yaşamsal yönüne ağır bir tehdit niteliği taşır.

Mitsel düşünce, insanoglunun yaşamı bütünsel bir düzlemde kavraması ve doğaya karşı saygılı olması konusunda uzlaşır. Bu düşüncenin ana çatısı, yaratıcı gücün mitsel kabullerce kutsanmış olan doğa aracılığıyla -yaşamı tüketişler boyutuna getirerek- toplumsal varlığı tehdit etmesinin anlık bir tehdit olmaktan öte her zamanlık bir tehdit olduğu gerçeğidir. Çünkü “su, tüm yaradılışın, tüm “yapının”, her evren ifadesinin öncülü ve desteğidir” (Eliade 2009: 198). Bu bakımdan kişiler, bilişsel anlamda evreni bir bütün olarak kavramalı ve doğanın yaratıcı güçlerine karşı karşılıklı ve koruyucu bir ilişki sergilemelidir.

Suların canlı birer köken varlık olarak algılanması, Altay Türklerinin toplumsal bilinçaltında zamanla birlikte değişmeden/dönüşmeden yüzyıllar boyunca süre gelmiştir. Doğanın unsurlarıyla ruhsal anlamda bir ilişkiye giren Altay Türkleri suların sahiplerini canlı birer varlık olarak görmüş ve kutsamıştır. Günümüzde Altay Türkleri, arjan suyun kenarına gittikleri zaman suyun iyesine şu şekilde alkış (iyi dua/dua) söylerler;

Korkırap akkan

Kara suulu,

Şorkırap akkan

Kara suulu,

Mızıldap akkan

Kara suulu,

Baylu-çümdü Altayım! (Ukaçına ve Yamaeva 1993: 48).

Çağlayıp akan

Kara sulu,

Gürleyip akan

Kara sulu,

Parlayıp akan

Kara sulu

Kutsal-giyimli Altay'ım.

Yaşamın akıp giden canlılığına bir değişim aktarıcısı olarak yaşamını ulamak isteyen kişi, suların akıp giden akıntılı çağlamasına var oluş boyutunda kendi ruhunu katmak ister. Altay coğrafyasının kutsalın büyüyle kuşatıldığına inanan Altay Türkleri, coğrafyanın kişi ruhunu şekillendirdiği düşüncesi temelinde doğa ve doğanın unsurları ile ruhsal bir ilişki kurmuşlar ve algı dünyalarında doğayı -Altay yurdunu- mitsel çağlardan günümüze kadar bes-

leyen, büyüten ve koruyan “yüce ana arketipi” olarak anlamlandırmışlardır. Bu bakımdan suların yaşam veren yönü çağlar öncesinden günümüze kadar toplumsal bilinçaltında sözün büyü gücü ile dışsallaştırılmıştır.

Tatu, aru suum,

Tobırakka bazılba!

Ayrı butka altatpa!

Ak ayasta artaba! (Ukaçına ve Yamaeva 1993: 122).

Tatlı, temiz suyum,

Toprakta kaybolma!

Başka yerlere gitme!

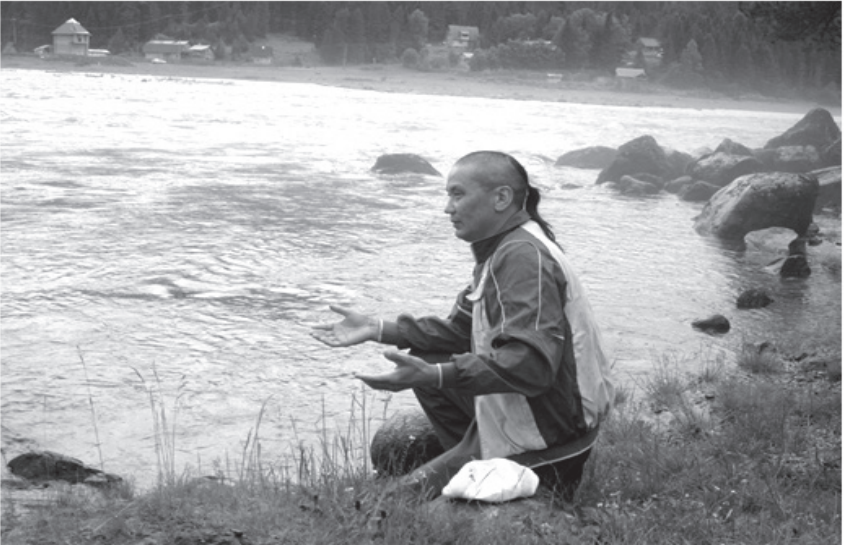
Ak aydınlıkta kirlenme!

Altay Türkleri, suların toprakta kaybolmasını/kurumasını, kökensel anlamda doğanın yaşam verici/besleyici işlevinin varlık alanlarından çekilmesi olarak düşünmektedir. “*Kirli su, bilinçaltı için kötülüğün kabul yeridir, bütün kötülöklere açık bir toplanma yeridir; kötünün bir tözüdür*” (Bachelard 2006: 157). Arı su ifadesi ise fiziksel olmaktan ziyade ruhsal arınmanın ve inancın sağlığına yapılan göndermeye işaretir (Ögel 2014: 410). Bu bakımdan suların kirletilmesi, kişioğlunun kendi varlık alanına karşı ölüm gibi yok edici bir tehdit niteliği taşır. Bu bakımdan sular, evrensel akış içerisinde zamanla birlikte değişmeyen nesnel görüntü düzeylerini biçimlendirerek yeni oluşumlara hazır hale getirir. Dolayısı ile suların diğer öğelere göre özel bir varlık alanı içerisinde korunarak evrensel akışın doğasına zarar verilmemesi gerekmektedir.

Sağaltıcı/Tedavi Edici ve Arındırıcı İşleviyle Su

Antropolojik düzlemde suların kutsalın büyüyle kuşatılması, suyun fiziksel ve ruhsal olarak sağaltıcı ve arındırıcı yönüne vurguda bulunur. Bu bakımdan sular; tedavi etme, arındırma ve yeniden yaratma işlevi görür. “Evrenin simgesi, bütün menşelerin dayanağı su, kutsal büyü ve tıbbın kaynağı olur; o, tedavi eder, gençleştirir, sonsuz hayatı sağlar. (...) Su ile arınma, hep aynı etkiye sahiptir: suyun içinde her şey çözülür, her form bozulur, yaratılmış her şey varlığını kaybeder” (Eliade 2005: 231-233). Suyun mitsel anlamda sağaltıcı/tedavi edici ve arındırıcı yönünün bilincinde olan Altay Türkleri, kutsal kaynak sularının kenarlarına gittikleri zaman suyu kutsama töreni sırasında şu sözleri söylediler:

Amzagan arkan sular,
En tom bolzın!
Su katık bersin!
İğde bersin küç bersin!
Ak sanaa bersin! (K-4)
İçilen kutsal kaynak suları
İlaç olsun
Sağlık versin
Güç versin
Ak/iyi düşünce versin!



(Su İyesi Üzerine Yapılan Alkış)

Suyun kutsalın büyüüyle kuşatılması, derin anlam dizgeleri bakımından suyun yaşam, var oluş, sağlık, güç ve tıbbın kaynağı olarak algılanmasına yol açmıştır. Saf, temiz ve aydınlık su, bilinçaltında iyiliğin bir tözü olarak kabul edilmiş ve “yaşam suyu” olarak toplumsal bilinçaltında yüzyıllardır değişmeden/dönüşmeden derin anlamsal içeriklerini korumuştur. Bu bakımdan sular, kendisi ile temasa geçen bütün tözleri geriye göndermekte ve yaşam suyu olarak arketipsel birer kod haline gelmektedir.

Evrenin, nesnelerin, doğanın ve dönüşümün sonsuz olması beraberinde değişmeyen ‘tek şey’in içerisinde bütün güçleri barındıran suyun ayrı bir öneme sahip olması gerektiğine vurguda bulunur. Altay Türkleri, fiziksel ve ruhsal hastalıklarının tedavisinde hastalıklarının durumuna göre farklı su kenarlarına giderek alkış söyler ve tedavi olmaya çalışır. Örneğin; Altay Özerk Cumhuriyeti’ne bağlı Koşağaç Aymağı’nın Kuray köyünde 4 adet su kaynağı vardır. Bunlardan ilki, “Torgun Arjan Suu”dur. Gözlerinden rahatsızlık duyanlar bu su kaynağına giderek yaratıcı güçten dilekte bulunurlar. İkincisi, “Cuñmalu’nun Arjanı” denilen su kaynağıdır. Buradan çıkan kaynak suyu sıcak olduğu için kemiklerinden rahatsız olanlar bu suya gider. Üçüncüsü, “Baka’nın Arjanı” denilen su kaynağıdır. Mide rahatsızlıkları duyanlar bu su kaynağına gider. Dördüncüsü, “Kuray İçinin Arjanı”dır. Çocuk sahibi olmak isteyenler de bu su kenarına gidip alkış söyleyerek yaratıcıdan çocuk dileklerini iletirler (K-1, K-4).

Suyun sağaltıcı ve canlandırıcı yönü; -Altay Türklerinin- çağlar öncesinden günümüze kadar özden söze dönüşme bağlamında biçimsel değişikliklere uğramış olsa da içsel olan özde barınan mitsel anlatı geleneğinde şu şekilde dışsallaştırılır;

Ene-cerdiñ emçegineñ

Ebirip keldeer, arjanım!
Ak sanaa bolup Altayga,
Alkış ekeldeer, kutugım!
Coboltomdı cogoltıp salzar,
Sınımdı sergidip salzar!

Baş bolzın, baylu arjanım! (Ukaçına ve Yamaeva 1993: 123).

Yer ananın göğsünden

Kıvrılıp gelen arjanım

İyi düşünce olup Altay’a
Alkış getiren suyum
Hastalığımı yok etsen
Bedenimi canlandırırsan
Baş olsun, kutsal suyum!

Altay Türklerinin inanç değerleri dizgesinde iç içe yaşanan doğa, sonsuzluğa açılmak isteyen ruhun, evreni bütüncül bir göz ile gördüğü bir düzlemde sunulmuştur. Suların bilinçaltındaki kötülüğü temizlemesinin yanı sıra yaşam veren bir yönü de vardır. Altay Türklerinin fiziksel ve ruhsal anlamda kendilerini suyun tedavi edici yönüyle arındırması yorum bilimsel açıdan yeniden doğuşu sembolize eder. Eliade'ye göre; “suya dalmak, ilk şekle dönüşü, büsbütün tekrar yaratılışı, yeniden doğuşu simgeler. Suya dalmak, cinslerin ölümünü, ilk oluşun şekilsizliğinde tekrar meydana gelişi simgeler. Sudan doğuş da cinsin ilk belli olduğu yaratılış işinin tekerrürüdür. Su ile her türlü ilişki, tekrar yaratılışı ima eder: Birincisi, ölümü “yeni bir doğuş” izler, ikincisi, suya dalış doğurganlaştırır verimi artırır, hayatın ve yaratılışın gücünü artırır” (Eliade 2005: 226). Bu bakımdan sular, tedavi edici yönüyle fiziksel ve ruhsal açıdan onanma kaynağıdır.

Altay Türkleri, kutsal su kenarlarına gittikleri zaman ilk olarak suyun iyesine alkış söylerler. Suyun iyesine yapılan alkış, köken bilimsel bağlamda suyun iyesinin arka plan kültüründe doğayı var eden yaratıcı güce yapılan alkıştır.

Baş bolzın, Arjan-suu!

Bajım, közim cazılızın!

Baş bolzın, Kuday suu!

Bir alkıjım cet kalzın! (Ukaçina ve Yamaeva 1993: 122)

Baş olsun Arjan su!

Başım gözüm iyileşsin!

Baş olsun Kuday su

Bir alkışım sana ulaşsın!

“Kuday su” ifadesi, ilk yaratılış zamanında kutsalın büyüü ile kuşatılan suların bilişsel anlamda farkındalığına işaretir. Söz konusu ifade, zihinde bulunan özün, söz ile dışsallaştırılmasının sonucudur. Nitekim Türk düşün sistemi içerisinde yer alan en önemli anlatılardan Dede Korkut anlatıları içerisinde yer alan “Salur Kazanun Evi Yağmalandığı Boy” adlı anlatıda da Salur Kazan'ın evinin yağmalanması sonrası söylediği; “Su Hak dizarın görmüşdür, ben bu suyla haberleşeyim (...)” (Gökyay 2007: 43) sözleri böylesi bir kökensel bilincin söz ile ifadesidir. Nitekim suya katılan Tanrısal boyutu suların büyüü bozulmuş dünyaya Tanrı adına bir kutsama katma isteğinin sonucudur. Bu bakımdan suyun sağaltıcı ve tedavi edici yönü, suyun iyesine söylenen alkışlarda sözün büyüüyle kuşatılmıştır. Örneğin; Altay Türkleri, gözlerindeki bir

rahatsızlığın tedavi edilmesi amacı ile kutsal suların iyelerinden beklentilerini şu şekilde dile getirirler;

Közimdi köjögö tuttu

Körnöö çoğın çel tuttu

Aydı-kündi körböy bardım

Alku surap, caynap turum (Ukaçına ve Yamaeva 1993: 123).

Gözüme karartı indi

Gözümün akı karardı

Ayı, günü göremedim

İyi dua edip beklerim

Suların iyesine içten ve samimi bir şekilde yapılan alkış şu şekilde devam eder;

Alku-ülkü surap turum:

Aydı-kündi körörgö,

Ağın suunu keçerge,

Aju-boom ajarga,

Aldındaki közim kerek,

Arga-cömö surap turum!

Ajımnañ amzagar,

Alkap-ulkap surap turum,

Argagardı cetireer! (Ukaçına ve Yamaeva 1993: 123).

İyi dua istiyorum:

Ayı, günü görmeye,

Akan suyunu geçmeye,

Sarp kayaları aşmaya,

Görmek için gözüm gerek,

Sizden yardım istiyorum!

Aşımdan tadınız,

İyi dua istiyorum,

Bana yardım yetiştirin!

Suyun sürekli akması, yaşamın sonsuz bir (ç)evrim içinde biliş dışı karanlıktan evrensel düzenin sürekliliğine doğru içsel bir akış sergilemesi ile bütünleştirilir. Sonsuz çevrim içerisinde var olmak isteyen kişiler, kendi yaşamlarını mitsel anlamda suyun akışına bırakarak kendilerine bir anlam dünyası yaratırlar. Bu bakımdan kişi, zamanın görklü akışı içerisinde sonsuz bir var oluş mücadelesi verir. Akıntılı sular, aynı zamanda işlevini yitirerek yok olup giden şeylere rağmen yaşamın akıp giden canlılığını imler. “Akan suyu geçmek”, mitsel anlamı ile suyun arka planında yaşamın canlılığını kavrayan kişilerin soğulan/kuruyan varlık alanlarını başka bir boyuta taşınması gerektiği anlamına gelir.

Sonuç

Altay Türkleri, tarih sahnesine çıktığı ilk andan günümüze kadar evreni, doğayı ve nesnelere bütünsel olarak kavramış ve evrende var olan her şeyi canlı birer varlık olarak algılamış ve kutsalın büyüyle kuşatmıştır. Bu bakımdan doğa, Altay Türkleri için içerisinde barındırmış olduğu varoluş olanakları (besleyen, arındıran, koruyan, gözetken ve kapsayan) ile birlikte -geçmişten günümüze- ‘yaşatan’ yüce ana olarak anlamsal içeriklerini korumuştur. Doğa ile ilişkilerinde; “Taş eelü taş da tındu” (Taşın da sahibi, taşın da ruhu vardır) düşüncesi ile hareket eden Altay Türkleri, karşılıklı yaşamın mitsel yönden saygı ve sevgi ile devam ettirilmesi düşüncesini benimsemişlerdir. Bu bakımdan yaratılışın kaynağı olarak kabul ettikleri su, yaşamsal/kökensel bir varlık alanı olarak kabul edilmiştir. Suların toprakta kaybolması, kurumması ve kişiler tarafından kirletilmesi, mitsel anlamda doğanın yaşam veren, besleyen, koruyan işlevinin kendilerinden çekilmesi olarak düşünülmektedir. Suya yüklenen bir diğer anlam ise suların tedavi edici yönü olmuştur. Sular fiziksel ve ruhsal rahatsızlıkların onanmasında kullanılmış ve su kaynakları onarıcı özelliklerine göre ayrılmıştır. Altay Türklerinin geçmişten günümüze anlamsal içerikler kattığı su kültürü, bir bakıma Türk toplumunun bilinçaltında yer edinen evrene karşı bütüncül yaklaşımın sonucudur.

Kaynaklar

- Aseña, G. Ahmetcan (2011). *Nikolay Şodoyev’in Diliyle Altay Bilik*. İstanbul: Pan Yay.
- Bachelard, Gaston (2006). *Su ve Düşler*. Çev. Olcay Kunal. İstanbul: YKY.
- Eliade, Mircea (2005). *Dinler Tarihi*. Çev. Mustafa Ünal. Konya: Serhat Kitabevi.
- Eliade, Mircea (2009). *Dinler Tarihine Giriş*. 2. baskı. Çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yay.
- Eliade, Mircea (1992). *İmgeler Simgeler*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Gece Yay.

- Esin, Emel (2001). *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalıcı Yay.
- İnan, Abdülkadir (2006). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. 6. baskı. Ankara: TTK Yay.
- Gökyay, Orhan Şaik (2007). *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Kabalıcı Yay.
- Korkmaz, Ramazan (1998). “Dede Korkut Hikâyelerindeki Su Kültünün Mitik Yorumu”. *Türk Kültürü* 418: 91-98.
- Korkmaz, Ramazan (2000). “Fenomenolojik Açından Tepegöz Yorumu”. *Uluslar Arası Dede Korkut Bilgi Şöleni*. (19-21 Ekim 1999-Ankara). Ankara: AKM Yay.
- Mengüşoğlu, Takiyettin (1979). *İnsan ve Hayvan/Dünya ve Çevre*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay.
- Ögel, Bahaeddin (2014). *Türk Mitolojisi*. II. Cilt. 5. baskı. Ankara: TTK Yay.
- Ukaçına, K. E. ve E. E. Yamaeva (1993). *Altay Alkıştar*. Gorno Altay: Ak Çeçek Yay.
- Yamaeva E. E. ve İ. B Şinjin (1994). *Altay Kep-Kuuçmdar*. Gorno Altay: Ak Çeçek Yay.

Sözlü Kaynaklar

- K1: Nadya Yuguşeva, 1958 Altay Özerk Cumhuriyeti, Koşağaç Aймаğı, Kuray Köyü doğumlu, üniversite mezunu, kam. Görüşme tarihi: 28.06.2012, Görüşme yeri: Altay Özerk Cumhuriyeti, Mayma Aймаğı. Görüşme Yapanlar: Fatih Şayhan-Abdullah Elcan. Görüşme tarihi: 02.03.2016 Görüşme yeri: Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi.
- K2: İrina Demçinova, 1975 Altay Özerk Cumhuriyeti, Koşağaç Aймаğı, Kuray Köyü doğumlu, üniversite mezunu. Araştırmacı. Görüşme tarihi: 28.06.2012, Görüşme yeri: Altay Özerk Cumhuriyeti, Mayma Aймаğı. Görüşme Yapanlar: Fatih Şayhan-Abdullah Elcan.
- K3: Mira Demçinova, 1957 Altay Özerk Cumhuriyeti, Koşağaç Aймаğı, Beltir Köyü doğumlu, üniversite mezunu. Halkbilim araştırmacısı. Görüşme tarihi: 30.06.2012, Görüşme yeri: Altay Özerk Cumhuriyeti, Gorno Altay. Görüşme Yapanlar: Fatih Şayhan-Abdullah Elcan.
- K4: İristu Meçes, 1978 Altay Özerk Cumhuriyeti, Koşağaç Aймаğı, Kökörü Köyü doğumlu, lise mezunu, kayçı. Görüşme tarihi: 27.06.2012, Görüşme yeri: Altay Özerk Cumhuriyeti, Mayma Aймаğı, Saybıs Köyü. Görüşme Yapanlar: Fatih Şayhan-Abdullah Elcan.
- K5: Yura Çendiyev, 1964 Altay Özerk Cumhuriyeti, Kan Oozı Aймаğı doğumlu, üniversite mezunu, müzisyen. Görüşme tarihi: 27.06.2012, Görüşme yeri: Altay Özerk Cumhuriyeti, Mayma Aймаğı, Saybıs Köyü. Görüşme Yapanlar: Fatih Şayhan-Abdullah Elcan.

Mythical Interpretation Of Water Cult In Altai Turk Beliefs

Fatih Şayhan*

Abstract

Creation myths regard water as the origin of life and have attached meaning to it as a sacred matter since early times up to the present. In the Turkish / Turkic system of thought, things from nature have been accepted as living entities since pre-historic times, and that everything in nature has a possessor / nymph has been believed in. As far as Turkish / Turkic belief system is regarded, the land and waters are made sacred by God and are accepted as origins of life granted by God to people on Earth. Water cult, with its mythical meaning, has remained untouched among Altaic Turks by protecting its original meaning in its essence since early times up to the present. According to the belief of Altaic Turks, the mountains and waters of every region have their own possessors / nymphs. That water is feminine and fertile has led to the belief that from an epistemological point of view, possessors of water are female and are more lenient than those of the mountains. Altai Turks believe that polluting water will not go without counter reaction and that any individual polluting it will be punished in some way by nature. They name the water running down the mountains as "arjan water", meaning "sacred water". This mythical meaning attached to water by Altai Turks implies the purification process, which is also a sign of re-birth, designed in line with the rituals of the human beings who wish to purify themselves with the protective properties of water. In this study, an analysis is made on deep meaning schemes of mythical beliefs, formed around water cult as reflected in written and oral folk narratives compiled in Altai Republic.

Key Words

Mythical Belief, Universe, Nature, Altai Turks, Water Cult, iye/ezzi, ritual.

Date of Arrival: 22 August 2016 – Date of Acceptance: 17 January 2017

You can refer to this article as follows:

Şayhan, Fatih (2018). "Altay Türklerinin İnanmalarındaki Su Kültünün Mitsel Okuması". *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 83-100.

* Assist. Prof. Dr., Ardahan University, Faculty of Humanities and Literature, Turkish Language and Literature – Ardahan/TÜRKİYE
fatihsayhan@ardahan.edu.tr

Мифологическая интерпретация культы воды у алтайских тюрков

Фатих Шайхан*

Аннотация

Мифы о творении мира рассматривают воду как источник происхождения жизни, она наделяется волшебной силой с древних времен вплоть до настоящего времени. В тюркской системе мышления все природные элементы мыслились живыми, и все имело своего хозяина / охранителя. В тюркской системе мира, земля и вода освящены Богом и предоставлены Создателем людям как источники жизни. Культ воды с ее мифологическим смыслом оставался неизменным среди алтайских тюрков, сохраняя свое первоначальное значение с ранних времен и по сей день. Согласно убеждению алтайцев, горы и воды каждой местности имеют своих хозяев / охранителей. С эпистемологической точки зрения вода имеет женское начало и способна к рождению, поэтому охранители воды являются женского рода и являются более мягкими, чем хозяева гор. Алтайские тюрки верят, что любой человек, загрязняющий воду, будет каким-то образом наказан природой. Они называют воду, спускающуюся с гор, священной водой (аржан су). Этот мифологический смысл, который придается воде алтайскими тюрками, породил процедуру очищения, которая символизирует рождение заново, этот ритуал проводится людьми, которые хотят очистить себя защитными свойствами воды. В данном исследовании сделан анализ глубоких смыслов, заложенных в мифологических верованиях, сформированных вокруг культа воды, и их отражение в письменных и устных народных преданиях, бытующих в Республике Алтай.

Ключевые слова:

мифологическое мышление, вселенная, природа, алтайские тюрки, культ воды, духи-хозяева / духи-охранители, ритуал.

Поступило в редакцию: 22 августа 2016 г. – Принято в номер: 17 января 2017 г.

Ссылка на статью:

Şayhan, Fatih. (2018) Altay Türklerinin İnanmalarındaki Su Kültünün Mitsel Okuması. *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 83-100.

* Д-р, преподаватель, Университет Ардахана, факультет гуманитарных наук и литературы, кафедра турецкого языка и литературы – Ардахан / Турция
fatihsayhan@ardahan.edu.tr

Osmanlı Nesrinin Folklorik Üslup Özellikleri

Tuba Işınsoy Durmuş*
Mehmet Gürbüz**

Öz

Bu çalışmada daha önce bir araştırmaya konu olmamış olan mensur metinlerde folklorik üslup kullanımını araştırılacaktır. Araştırmanın amacı, seçilen metinlerin kelime, kelime grubu ve cümle yapıları üzerinde yapılacak incelemelerle mensur metinlerde görülen folklorik üslubun özelliklerinin belirlenmesidir. Buradan hareketle, bir metin hangi özellikleri gösterirse folklorik üsluba dâhil edilebilir sorusuna yanıt aranmaya çalışılacaktır. Ayrıca konuyla ilgili bazı çalışmalarda -yanlış bir bilgi olarak- dile getirilen folklorik üslubun sadece kuruluş dönemi metinlerinde kullanıldığı görüşünün doğruluğu sorgulanacak, folklorik üslubun Osmanlı'nın son dönemine kadar ortaya konan metinlerde ne ölçüde takip edilebileceği sorusuna da cevap aranacaktır. Bu çerçevede farklı dönem ve türlere ait metinler üslup özelliği açısından değerlendirilerek nesir metinlerinin taşıdığı özellikler üzerinden bir inceleme öngörülmüştür. Çalışmada örnekleme yöntemi üzerinden veriler alınmış, metinlerin %90'ı hakkında fikir verebilecek kadar bölüm incelemeye dâhil edilmiştir. Bu inceleme sonucunda bir metin hangi özellikleri gösterirse folklorik üsluba dâhil edilmelidir sorusuna cevap olabilecek veriler bir araya getirilecek; bu sonuçların ne anlam taşıyacağı üzerine değerlendirmeler yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Osmanlı nesri, folklorik üslup, üslup tasnifleri

Geliş Tarihi: 15 Haziran 2017 – Kabul Tarihi: 15 Ağustos 2017

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz:

Durmuş, Tuba Işınsoy - Mehmet Gürbüz (2018). "Osmanlı Nesrinin Folklorik Üslup Özellikleri". *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 101-128.

* Doç. Dr., TOBB ETÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü - Ankara/Türkiye
tdtubadurmus@gmail.com

** Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü - Konya/Türkiye
meingurbuz@gmail.com

Giriş

Osmanlı edebiyatı üzerine yapılan araştırmalarda -şiirle karşılaştırıldığında- nesir alanı ihmal edilmiş gibi görünmektedir. Belki de bu ihmalin bir sonucu olarak cevap verilmesi gereken pek çok soru ortada durmaktadır. Edebîlik ölçütünün ne olduğu, hangi metinlerin edebiyat araştırmalarının ilgi alanına girmesi gerektiği meselesi başta olmak üzere ele alınan metinlerin hangi yöntemlerle inceleneceği ve ne tür bilgiler elde edileceği, elde edilen bu bilgi birikimiyle ne yapılacağı, bu birikimin hangi bakış açısıyla nasıl değerlendirileceği edebiyat araştırmacısını bekleyen öncelikli meselelerdir. Hem bütün bir külliyyatın hem de daha özeldede ayrı ayrı metinlerin Osmanlı kültürünü anlamada günümüz insanına sunabileceği imkânlarla bunların ortaya çıkarılmasını sağlayacak yöntemler de sorgulanması gereken konulardandır. Meseleye daha yakından bakıldığında nesrin üretim süreci ve üretim biçimleri gibi teknik konularda da cevap bulunması gereken sorular mevcuttur. Bu çerçevede metnin değerlendirilmesine ilişkin sorunlardan başlıcaları “nesr”in ve “üslub”un sınıflandırılması meselesidir.

Konu üzerine yapılan çalışmalarda klasik Osmanlı nesri farklı şekillerde sınıflandırılmıştır. Âşık Çelebi, nesri “a’lâ nesir” ve “ednâ nesir” olarak ikiye ayırır¹. Recâizâde Mahmûd Ekrem (1299: 192-208), “üslûb-ı sâde”, “üslûb-ı müzeyyen” ve “üslûb-ı âlî” şeklinde², Tahir Olgun, “nesr-i mürsel” ve “nesr-i müseccâ” biçiminde (İsen 2011: 149), Fahir İz (1996: V-XVII) ise “sade nesir”, “orta nesir” ve “süslü nesir” olarak tasnif etmişlerdir³. Süleyman Çaldak (2006: 75-76), nesri “sade” ve “süslü” olmak üzere iki başlık altında değerlendirmiş, Mine Mengi ise (2007: 44) “divan” ve “halk” nesri olarak ikiye ayırmıştır. M. Fatih Köksal, eski edebiyat nazariyesi ve belagat kitaplarında “üslûb-ı sâde”, “üslûb-ı müzeyyen” ve “üslûb-ı âlî” şeklinde yapılan tasnif yerine, günümüzde “sade nesir”, “orta nesir” ve “süslü nesir” tabirlerinin kullanıldığını belirtmiştir. Köksal, ilk sınıflandırmanın halk nesri denilebilecek eserlerle “üslûb-ı müzeyyen” arasında kalan ve bu iki üslûba da dâhil edilemeyecek eserleri kategorize etmediğini ifade eder. Yine bu tasnifte “üslûb-ı âlî” olarak adlandırılan ağdalı nesir ile “üslûb-ı müzeyyen”in aynı sınıfta değerlendirildiğini; hâlbuki bu iki tarzın dil ve üslup bakımından olduğu gibi yazılış gerekçeleri bakımından da birbirinden ayrıldığını kaydeder. Köksal bu tasniflerdeki eksiklikleri izale edecek yeni bir tasnif olarak klâsik Türk edebiyatının nesrini “sade nesir”, “orta nesir”, “süslü nesir” ve “ağdalı nesir” olmak üzere dört grupta değerlendirir (Köksal 2009: 13-14). Atabey Kılıç da (2016: 77) Osmanlı nesri üzerine

yapılan sınıflandırmaların ve adlandırmaların yetersizliğine ve isabetsizliğine işaret ettiği çalışmada nesir üslubunun şiirde olduğu gibi ekol hâline gelmiş belli başlı nesir yazarlarının üsluplarını nirengi noktası olarak kabul ederek eserlerin üslubunu belirtmek üzere “Nergisî, Veysî, Sinan Paşa veya Nâbî üslubu ile yazılmıştır.” gibi bir tanımlamaya gidilebileceğini belirtir. Başka bir alternatif olarak da yine şiir için kullanılan “âşıkâne, hikemî, dünyevî, şûhâne” gibi adlandırmaların nesir için de üretilebileceğini söyler. Menderes Coşkun (2010: 73-74) ise değişik bakış açılarına göre konuşma üslubu, yazı dili veya üslubu, sade üslup, kapalı üslup, edebî (bedî) üslup, süslü (tekellüflü) üslup, metaforik (teşbih ve istiareli) üslup, secîli (müseccâ) üslup, âlî üslup, ilmî (mustalah) üslup, öğretici (didaktik, talimî) üslup, vaaz üslubu, hitabet üslubu, hikâye üslubu gibi çok sayıda üslup türü olabileceğini belirterek üslubun bireyselliğine vurgu yapar ve birtakım kurallar üzerinden birden çok eserin üslubunu tanımlamak üzere genellemeler yapılamayacağını ifade eder⁴.

Osmanlı nesri üzerine yapılan çalışmalarda üslup türleri dışında üslubu belirlemek için kullanılacak yöntemler konusunda da bir anlaşmazlık/belirsizlik söz konusudur. Yapılacak bir üslup çalışmasının bireysel olarak yazara mı, tek bir esere mi, bütün bir edebî türe mi, belirli bir döneme mi yoksa tüm Osmanlı nesir geleneğine mi odaklanacağı başka bir problemdir. Üslup üzerine yapılacak tespitlerin okuyucunun/araştırmacının şahsî sanatsal beğenisi üzerine inşa ettiği/etmek durumunda olduğu öznel bakış açısından nasıl kurtarılabilirliği ve yapacağı tespitlerin nesnel bir zemine oturtulabilmesi için gerekli olan bakış açısının ve yöntemin nasıl inşa edileceği de çözüm bulunması gereken başka bir problemdir. Bu noktada geliştirilecek yöntemin bütün metinlerin üslup araştırmaları için kullanılabilir bir kuşatıcılıkta olması gerektiğinin de göz ardı edilmemesi gerekmektedir.

Bir eserin/yazarın üslubunun incelenbilmesi için yazım sürecini yazarla birlikte deneyimlemeye çalışmak araştırmacıya bir fikir verebilir. Bir Osmanlı nesir yazarı, eser kaleme almaya hangi şartlar altında, ne zaman ve nasıl karar verir? Onun böyle bir çabaya girişmesinde hangi faktörler etkili olmuştur? Yazar, eser kaleme alarak hangi arzularına/isteklerine ulaşmayı amaçlar? Eserin konusunu seçmesinde ne tür etkenler yazarı yönlendirir? Tek etken yazarın kendisi midir; yoksa ulaşmaya çalıştığı potansiyel okuyucu kitlesinin ihtiyaçları, eğilimleri, önemsedikleri vb. yazarın seçiminde etkili olmuş mudur? Yazarı yazmaya iten etkenlerden birinin birikim sahibi olduğu konuda top-

luma yararlı bir faaliyette bulunarak duygusal ve meslekî bir tatmin duygusu yaşamak olduğu tahmin edilebilir. Diğer yandan Osmanlı okur-yazarları arasında prestijli bir konum elde etmek, bilim ve sanat muhitinde kendisine bir yer açmak ve belki bir haminin himayesine girmek gibi muhtemel amaçlara ulaşmayı hedeflediği düşünülebilir. Tıp kitapları, dinî-tasavvufî konularda kaleme alınmış eserler, savaş sanatı üzerine yazılmış metinler, firaset ve kıyafet ilmi üzerine yapılmış çalışmalar gibi bilimsel eserlerin toplumun ihtiyaç duyduğu bilgi birikimini aktarma amacı taşıdığı açıktır. Aynı toplumsal amaçların “şairleri unutulmaktan kurtarmak” söylemi üzerinden biyografik eserler için de kurgulandığı bilinmektedir. Hatta çoğunlukla bireysel derlemeler olarak kabul görmüş olan genelde mecmuaların ve daha özelde münşeat mecmuaları, fetva mecmuaları gibi düz yazı biçiminde kaleme alınmış metinleri toplayan mecmuların da ileride ihtiyaç duyulacak bilgileri depolamak üzere derlendiği bizzat derleyicilerinin ifadeleriyle sabittir. Örnekleri çoğaltılabilecek bu tür tespitlerden hareketle birer sanat eseri olmakla birlikte edebî metinlerin okurun ihtiyacına binaen üretildiği söylenebilir. Bu da bizleri eser yazma noktasında ve eserin konusunun seçiminde okuyucunun ve toplumun ihtiyaçlarının yazarı yönlendirdiği sonucuna ulaştırmaktadır. Bu bağlamda okurlar/eleştirmenler tarafından üslubu tanımlamak için kullanılan “hoş”, “güzel”, “başarılı”, “kapalı”, “açık”, “girift”, “sade”, “yalın”, “anlaşılır” gibi terimlerin -lafız olarak aynı kalsalar bile⁵- işaret ettikleri anlatım biçimlerinin değişiklik göstereceği söylenebilir. Söz gelimi 16. yüzyılda kaleme alınmış bir eserin üslubu o dönem okuyucusuna hitap ederken benzer bilgi birikimine ve ilgi düzeyine sahip olan 17. yüzyıl okuyucusuna aynı düzeyde anlaşılır gelmeyebilir; birisi için “açık, sade, anlaşılır” olan üslup, diğeri için “kapalı, girift, anlaşılmaz” olabilir. Zira yazar gibi okuyucunun da üslup anlayışı dönemin birikimi, dil anlayışı ve estetik algısı tarafından şekillendirilir. Bu çerçevede dönem okur-yazarlarının donanımları ve beğenileri doğrultusunda meydana getirilmiş bir “dönem üslubu”ndan söz edilebilir mi sorusu akla gelmektedir.

Osmanlı döneminde üretilmiş eserlere yakından bakıldığında her bir eserin diğer eserlerden farklı bir üslubunun olduğu hatta aynı eser içerisinde birden fazla üslup çeşidinin kullanıldığı görülmektedir. Bundan başka teker teker her bir yazarın bireysel üslup özellikleri olduğu da dikkati çekmektedir. Ancak daha geniş bir çerçeveden bakıldığında bütün yazar ve eser temelli bu şahsılıkların ortak bir “dönem üslubu” etrafında kümelenmiş nüanslar hükümünde olduğu varsayılabilir. Bu bakımdan eser ve şahıs üslupları üzerine ya-

pıllacak araştırmalarda dönem üslubunun da mutlak surette değerlendirilmesi gerekmektedir.

Mustafa İsen, metnin söz varlığı ile üslubunun her zaman örtüşmeyebileceğini⁶, aynı eserin içerisinde bile farklı dil ve üslup düzeylerine uygun bölümler yer alabileceğini belirtirken eser ve kişisel üslubun değişkenliğine işaret eder. İsen, mensur eserleri üslup özelliklerine göre sınıflandırmanın ancak genel görüntüyü resmetmek açısından işlevsel olabileceğini ifade ederek üslup çalışmalarındaki yeni yönelişler doğrultusunda klasik anlayış içindeki üslup anlayışının “folklorik/şifahi üslup”, “ilmî üslup”, “resmî üslup” ve “bediî/estetik üslup” başlıkları altında ele alınabileceğini belirtir (2011: 149).

Yukarıda sözü edilen tasnif çalışmalarından hareketle bu çalışmada, dönem üslubu dikkate alınarak, daha önce bir araştırmaya konu olmamış olan mensur metinlerde folklorik üslup kullanımı araştırılacaktır. Araştırmanın amacı, seçilen metinlerin kelime, kelime grubu ve cümle yapıları üzerinde yapılacak incelemelerle mensur metinlerde görülen folklorik üslubun özelliklerinin belirlenmesidir. Buradan hareketle, bir metin hangi özellikleri gösterirse folklorik üsluba dâhil edilebilir sorusuna yanıt aranmaya çalışılacaktır. Ayrıca konuyla ilgili bazı çalışmalarda -yanlış bir bilgi olarak- dile getirilen folklorik üslubun sadece kuruluş dönemi metinlerinde kullanıldığı görüşünün doğruluğu sorgulanacak, folklorik üslubun Osmanlının son dönemine kadar ortaya konan metinlerde ne ölçüde takip edilebileceği sorusuna da cevap aranacaktır. Böylece bir üslup özelliğini takip ederken dönemsel olarak hangi üslup özelliklerinin parçası olduğu hakkında da değerlendirmelerde bulunmak mümkün olabilecektir. Bunun yanında dönemsel üslup değişimlerini belirleyen ve şekillendiren işin teorisini ortaya koyan şair/yazarlar ve hamilerin tutumları da gerekli yerlerde çalışmanın konusu olacaktır. Yukarıda tartışıldığı üzere dilin ifade imkânlarının toplumun bütün eğitim ve kültür seviyesinden her ferdi için sürekli bir değişim içerisinde olduğu kabulünden hareketle bu üslup türünün yüzyıllar içerisindeki değişimi ve buna paralel olarak kullanım biçimleri araştırılacaktır.

Batı Türkçesinin başlangıcı olan 13. yüzyıldan, İstanbul’un fethine kadar olan kuruluş veya klasikleşme öncesi dönemde, yeni ortaya çıkan bir yazı dilinin doğuş, emekleme, yürüme ve koşma sürecine tanık olmaktadır. Bu süreçte Orta Çağ’ın şartları daha çok nazımdan yanadır ancak yeni bir dinin ve onun oluşturmaya çalıştığı bir toplumsal yapının yeni bir coğrafyadaki

varlığı karşısında, nazımın üstünlüğüne rağmen, dinî içerikli ve didaktik yapılı mensur eserlerin ilk dikkati çeken örnekler olması son derece tabii hatta gereklidir. Çünkü yeni bir dinin kabul edilmiş olması, beraberinde hadis, ilmihal, İslam tarihleri, dinî-destani eserler, menakıbnameler gibi dinî içerikli metinlerin yazılmasını da gerektirmiştir. Yazarların niyeti estetik öncelikten çok, dinî heyecanı tasavvufi birikimlerini kullanarak ortaya koymak olmuş böylece yeni bir yazı dilinin de temeli atılmıştır. Mensur metinlerin edebî bir yazı diline doğru dönüşümünün nazımla aynı zamanda olmadığı, nazımda İstanbul'un fethiyle elde edilen belli bir dil yetkinliğinin nesirde ancak Kanuni döneminde elde edilebildiğini belirtmek gerekir. Söz konusu metinler, konuşma diline yakın olmaları, kısa ve devrik yapılı cümlelerden oluşmaları, didaktik olmaları ve Türkçe kelime kullanımının ağır basması sebebiyle folklorik üslup özelliği gösteren metinler olarak değerlendirilmektedir. Ancak konu ile ilgili kaynaklarda folklorik üslubun daha çok şiir üzerinden ve Necâti Bey ile başlayan, Bâkî, Şeyhülislam Yahyâ, Sâbit ve Nedîm'e uzanan bir çizgide değerlendirildiği, bazen de mahallîleşmenin bir özelliği olarak da tanımlandığı görülmektedir. Böyle bir değerlendirmede adı geçen şairlerin üretimde buldukları yüzyılların farklı olması onları ortak bir üslup adı altında bir arada düşünmemizi zorlaştırmakta ve bazı soruları akla getirmektedir. Bunlardan ilki mahallîleşmenin Nedîm'de ve 18. yüzyıldaki görüntüsünün bilinçli bir tercih olmasına karşın aynı bilinç durumunun kuruluş dönemi şairleri için söylenemeyeceği meselesidir. Konu hakkında yapılmış çalışmalarda 18. yüzyıl divan edebiyatından söz edilirken folklorik üslubun mahallî öğeleri öne çıkarması sebebiyle mahallî üslupla bir arada düşünüldüğü görülmektedir. Söz konusu yüzyıl için bu durum aykırı görünmezken divan edebiyatının başlangıç dönemlerinden itibaren son dönemine kadar folklorik üslup ile eserler kaleme alındığı düşünüldüğünde ve bu durum bilinçli bir sadelik hareketi olarak değerlendirildiğinde ilk dönemlere dair metinlerde mahallîleşme özelliklerinden söz edebilmek de pek mümkün görünmemektedir. Kuruluş döneminde şairlerin bilinçli bir tercihinden çok bu tarz metinlerin yazı dilinin doğal seyri içinde üretilmiş olması akla daha yatkın gelmektedir. Bu çerçevede hangi özellikleri taşıyan metinleri folklorik üslup özelliği gösteren metinler olarak değerlendirmeliyiz sorusu da akla gelmektedir. Söz konusu üslup ile en yaygın olarak eserlerin verildiği dönem, kuruluş dönemidir ancak toplumsal yapının değişimine göre konuşma dilinin yazı diline yakınlaşması veya yazı dilinden uzaklaşması dikkate alındığında divan edebiyatının son dönemine

kadar folklorik üslubun etkilerinin edebî metinlerde az da olsa görüldüğü söylenebilir. Dilin klasik bir seviyeye ulaştığı 16. yüzyıldan itibaren dış etkilerin arttığı, dilin iç dinamiklerinin artışıyla resmî üslubun, estetik üslubun oluşmaya ve üslup tarzlarının çeşitlenmeye başladığı dönemde ortaya konan eserlerde de -ağır basmamakla birlikte- folklorik üsluba dâhil edilebilecek özellikler yer almaktadır. Dolayısıyla edebiyat tarihlerinde sıklıkla söz edilen folklorik üslubun kuruluş dönemi metinlerinin üslubu olduğu bilgisinin ağırlık kazanması, daha sonraki dönemlerde üretilen metinlerde bu üslubun ne ölçüde varlık gösterdiği sorusunun araştırılmasının önüne geçmiştir. Folklorik üslubun sonraki dönemlere ait metinlerde devam ettirilmesi doğaldır çünkü toplumsal tabakalaşmada her üsluba uygun özellikler gösterecek hem üreten hem de okur potansiyeline uygun üslup tarzlarına ihtiyaç vardır. Üstelik kuruluş döneminde ortaya konan metinlerin tamamı için de bu üslubun hâkim olduğunu söylemek mümkün değildir. Dönem üslubuna dair özellikleri ortaya koyarken münşeat, tezkire gibi bazı türlerin bu üslup çerçevesinde ilerlemediği, türün model aldığı Arap ve Fars edebiyatındaki örnekler dikkate alınarak oluşturulduğu görülmektedir. Mesela *Teressül*den başlayarak bütün münşeat tarzı eserler baştan beri sanatkârane tarzda yazılmıştır, öbür türlerde karşımıza çıkan ilk örneklerin daha sade dil ve üslup anlayışı münşeatlarda görülmez. Bu yüzden bu metinlerde Türkçe kaynaklı kelime oranları yüzyılın diğer örnekleriyle mukayese edilemeyecek kadar düşüktür. Tezkirelerin ilk örnekleri için de benzer bir yorum yapılabilir. Anadolu sahasında ortaya konan tezkirelerin ilk ve en sanatlı örnekleri 16. yüzyılda kaleme alınmıştır. Bu durumda dönemin üslubuna dair söz edilebilecek özelliklerde türlere göre de değerlendirme yapmanın gerekliliği önem kazanmaktadır.

Folklorik üslubun özelliklerine dair yapılacak bir incelemede göze çarpan ilk husus cümle yapısıdır. Bu döneme ait metinlerin büyük çoğunluğu, yeni kabul edilen bir medeniyetin daha önce Arapça ve Farsça olarak yazılan temel konularının Türkçeye aktarımından ibaret olduğu için ortaya konan metinler genellikle o dillerin cümle yapısı özelliklerini yansıtır. Bu noktada yukarıda söz edilen münşeat, tezkire gibi bazı türlerin de bu çerçevede geleneğin aktarımıyla devr alındığı düşünüldüğünde benzer bir sürecin söz konusu türler için neden gelişmediği sorusu akla gelebilir ve bunun çelişkili bir durum olduğu düşünülebilir. Kuruluş dönemine ait yukarıda sözü edilen münşeat gibi türlerin folklorik üslup özelliklerine yaslanmadan, devralınan geleneği devam ettirmelerine karşın bu dönemde ortaya konan ürünlerin neredeyse

tamamının folklorik üslubu tercih etmeleri, dil kullanımını ve şair/yazarların yerel dile yaslanmaları meselesini düşündürmektedir. Dolayısıyla aradaki farkın yerel dile ait unsurları nazım/nesre dâhil etmek olduğu söylenebilir. İlginç olan durum şudur ki İstanbul Türkçesine ve folklorik üsluba dair ortaya konan çalışmaların tamamının şiir ve şairler üzerinden ilerlediği görülmektedir. Hâlbuki üslup çalışmalarında cümle yapısı ilk olarak bakılması gereken husus ise nesir üzerinden bunun takibinin daha iyi yapılabilmesi gerekir. Bu manada nesir metinlerinde folklorik üslup özelliği arandığında cümle kuruluşu açısından bakılması gereken özellikler de bellidir. Örneğin bu dönem metinlerinde devrik ve kısa cümle kullanımının görülmesi beklenir. Bu dönem metinlerinin bir diğer özelliği de kullanılan kelimelerin büyük çoğunluğunun Türkçe olmasıdır. İslam diniyle gelen kavramlar hariç tutulacak olursa kullanılan kelimelerin hemen tamamı Türkçedir. Daha sonraki dönem metinlerinde karşılaşılabilecek olan Arapça ve Farsçaya ait gramer kurallarına bağlı kullanımlara bu dönem metinlerinde rastlanmaz. Çok nadir olarak görülen yegâne kural Farsça isim ve sıfat tamlamalarıdır. Kısa cümleler ve bildirme ögesi ön plana çıkmış fiiller bu üsluba hâkimdir. Yeni bir medeniyetin ikame edilmeye çalışıldığı bir dönemde ortaya konan metinlerin muhtevası da didaktik özellikler taşır. Başlangıçta ahlaki, dinî ve tarihî eserlerin kayda değer bir kısmı nesir olarak kaleme alınmıştır. Bu eserlerin dili çok sade, ifadeleri açıktır. Yabancı kelime, tamlama ve gramer şekillerine zaman zaman bu örneklerde rastlanmakla birlikte Türkçe yazmak ve tercümelerde sade bir dil ve üslup kullanmak bu eserlerin başlıca özelliğidir. Çünkü bu durum, yeni teşekkül eden bir edebî dil olması açısından hem yazan hem de onu okuyacak olan muhatap kitle açısından bir zorunluluktur. Çoğu Arapçadan dilimize giren yabancı kelimelerin de tamamına yakını sade, günlük hayatta tercih edilen kelimeler olup bunların da önemli bir kısmı dinî tabirlerdir. Bu dönem metinlerinde, sanılanın aksine, Farsçanın oranı oldukça düşüktür.

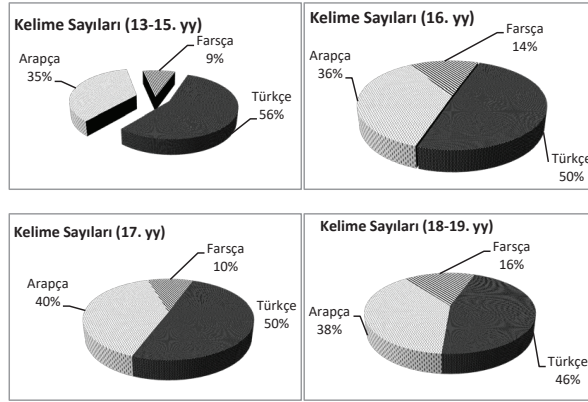
Bu özellikler açısından bakıldığında bu üslubu nesir metinleri üzerinden takip etmek, dönem üslubunu belirleyebilmek adına daha çok malzeme sunacak ve böylece daha sağlıklı sonuçlar ortaya çıkaracaktır.

Çalışmada nesir metinleri, daha kuşatıcı bir çerçeve ortaya koyması sebebiyle kronolojik olarak ve dönem üslubu özellikleri göz önünde bulundurularak değerlendirilecektir.

Makalede, folklorik üslup özelliklerini en belirgin olarak değerlendirebileceğimiz, kuruluş dönemi olarak adlandırılan 13-15. yüzyıla dair 9 metin incelenmiştir. Bu metinler, *Hazret-i Ali Cenkleri*, *Dânişmendnâme*, *Makâlât*, *Marzubânnâme*, *Saltıknâme*, *Tezkîretü'l-Evliyâ Tercümesi* gibi daha çok dönemin özelliğini yansıtan dinî-tasavvufî içerikli metinlerdir. Bunun yanında *Âşık Paşazâde Tarihi*, *Kânunnâme-i Âl-i Osmân (Fatih Kanunnamesi)*, bir tıp metni olan *Hazâ'inüs-Sa'âdât* gibi dönem üslubunu fark etmek adına belirleyici olabilecek farklı türlerden de yararlanılmıştır. Metin seçiminde dönem içinde ilmî, resmî üslup gibi farklı üslup türlerine dâhil edilebilecek metinler dışarıda bırakılmıştır. Ancak sonraki yüzyıllara ait metinler incelenirken sıklıkla vurgulanacağı üzere bir üslup türüne dâhil edilen bir metnin başka bir üslup türü ile ortak özellikler gösterebileceği muhakkaktır. Dolayısıyla temelde üslup türlerine göre seçilen metinlere, çalışmada gerekli görüldüğünde göndermeler yapılacaktır. Benzer yöntem sonraki yüzyıllarda yazılmış metinlerin seçimi için de uygulanmıştır. Vurgulanması gereken bir nokta da bir üslup özelliğinin bütün yüzyıllar için aynı ölçüde veri sunamayacağı gerçeğidir. Folklorik üslup özelliği gösterdiği düşünülen 15. yüzyıla ait bir metin ile 17. yüzyıla ait bir metin incelendiğinde, içinde üretildiği yüzyılın farklılıkları çerçevesinde bu iki metinde dilin kullanımının, cümlelerin kelime sayısı vs. açılarından farklılıklar göstermesi doğaldır. Çalışmada, metin seçiminde tercih edilen ölçü, kendi dönemi içinde, dönem üslubu açısından bakıldığında estetik özellikler gösterme açısından çizginin altında kalan metinlerdir. 16. yüzyılla birlikte estetik üsluba evrilen bir gelişim çizgisinde her düzeyde okura hitap edebilecek metinler de her dönem kuşkusuz ortaya konmuştur. Bu çerçevede sonraki yüzyıllara ait metin seçiminde de bu durum gözetilmiştir. 16. yüzyıldan farklı türlerde *Esrârü'l-Ârifîn*, *Anonim Satır Altı Kur'an Tercümesi*, *Tütînâme*, *Netâyicü'l-Aimâl ve Menâhicü'l-Ebrâr*, *Mehekkül-İlm ve'l-Ulemâ*, *Câmi'ül-Hikâyât*, *Şîr-i Dilâr bâ-Mihr-i Münîr* gibi folklorik üslup özelliği gösteren 7 metin; 17. yüzyıldan ise *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*, *Kitâb-ı Müstetâb*, *Hikâyet-i Sipâhî-i Kastamonî ve Tütî-i Şekeristân*, *Vasiyetnâme (Birgili Muhammed Efendi)*, *Peçevî Tarihi*, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* değerlendirmeye alınmıştır. 18 ve 19. yüzyıllardan da *Şehnâme Tercümesi*, *Nasihatnâme ve Tevhîd-i Zât*, *Tıflî Hikâyeleri* çalışmaya dâhil edilmiştir. Bunlardan başka yüzyılı tespit edilememiş olan *Ahvâl-i Kıyâmet*, *Şerhu Hutbeti'l-Beyân* da değerlendirmeye alınmıştır. Bu çerçevede farklı dönem ve türlere ait metinler üslup özelliği açısından değerlendirilerek nesir metinlerinin taşıdığı özellikler üzerinden bir inceleme öngörülmüştür.

Çalışmada örnekleme yöntemi üzerinden veriler alınmış, metinlerin %90'ı hakkında fikir verebilecek kadar bölüm incelemeye dâhil edilmiştir. Bu inceleme sonucunda bir metin hangi özellikleri gösterirse folklorik üsluba dâhil edilmelidir sorusuna cevap olabilecek veriler bir araya getirilmiştir. Elde edilen verileri şöyle sıralayabiliriz:

Kuruluş dönemi olarak adlandırdığımız 13-15. yüzyıllardan seçilen metinler Arapça, Farsça, Türkçe dil tercihleri açısından değerlendirildiğinde, incelenen 5000 kelimedenden 2.789 kelimenin Türkçe, 1.767 kelimenin Arapça ve 450 kelimenin ise Farsça olduğu görülmektedir. 16. yüzyılda kaleme alınmış eserlerden değerlendirmeye alınan 4000 civarındaki kelimedenden Türkçe kelime sayısının 1.957, Arapça kelime sayısının 1.441, Farsça kelime sayısının ise 547 olduğu tespit edilmiştir. Klasik dönem olarak değerlendirilen 17. yüzyılda kaleme alınmış toplam 6 metinden örneklem yöntemiyle alınan 3500 civarındaki kelimenin dillere göre dağılımı şu şekildedir: Türkçe kelime sayısı 1.620, Arapça kelime sayısı 1.272, Farsça kelime sayısı 330. Klasik sonrası dönem olarak nitelenen 18 ve 19. yüzyıllara ait metinlerde ise 2500 civarında kelimenin 1056'sı Türkçe, 885'i Arapça ve 366'sı Farsçadır. Bu sayısal verilerin grafik olarak karşılığı ise şöyledir:



Bu verileri eserlere göre daha ayrıntılı şekilde değerlendirdiğimizde şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır: 13-15. yüzyıla ait *Hazret-i Ali Cenkleri*'nde değerlendirmeye alınan toplam 774 kelimenin 357'si Türkçe, 321'i Arapça ve 96'sı Farsçadır. *Dânişmendnâme*'de 886 kelimedenden 571'i Türkçe, 236'sı Arapça ve 79'u Farsça; Hacı Bektâş-ı Veli'nin *Makâlât*'ında 386 kelimenin 158'i Türkçe, 127'si Arapça ve 22'si Farsça; Şeyhoğlu Sadrüddin'in *Mar-*

zubânnâmesi'nde 690 kelimenin 495'i Türkçe, 112'si Arapça, 83'ü Farsça, *Saltıknâme*'de 285 kelimenin 225'i Türkçe, 176'sı Arapça ve 43'ü Farsça; *Tezkîretü'l-Evliyâ Tercümesi*'nde 426 kelimenin 232'si Türkçe, 172'si Arapça, 22'si Farsça; *Hazâ'inüs-Sa'âdat*'ta incelenen 806 kelime içinde 502'si Türkçe, 244'ü Arapça ve 60'ı Farsça; *Kâunnâme-i Âl-i Osmân*'da (*Fatih Kanunnâmesi*) ise 297 kelimededen 146'sı Türkçe, 129'u Arapça ve 22'si Farsçadır. 16. yüzyıl örneklerine baktığımızda da benzer bir durumla karşılaşılıyor. İncelediğimiz metinlerden *Esrârü'l-Ârifîn*'de 581 kelimenin 293'ü Türkçe, 237'si Arapça, 51'i Farsça; *Anonim Satır Altı Kur'ân Tercümesi*'nde incelemeye alınan 557 kelimededen 362'si Türkçe, 156'sı Arapça ve 39'u Farsça; *Tûtînâme*'de 422 kelimenin 199'u Türkçe, 137'si Arapça ve 86'sı Farsça; *Netâyicü'l-Âmâl ve Menâhicü'l-Ebrâr*'da 425 kelimenin 202'si Türkçe, 195'i Arapça, 28'i Farsça; *Mehekkü'l-İlm ve'l-Ulemâ*'da 421 kelimededen 204'ü Türkçe, 190'ı Arapça ve 27'si Farsça, *Câmi'ül-Hikâyât*'ta 625 kelimenin 315'i Türkçe, 276'sı Arapça ve 34'ü Farsçadır. 17. yüzyıl metinlerinden *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*'nde 315 kelimededen 176'sı Türkçe, 111'i Arapça ve 19'u Farsça; *Hikâyet-i Kastamonî ve Tûtî-i Şekeristân*'da 633 kelimededen 303'ü Türkçe, 224'ü Arapça ve 106'sı Farsça; *Birgili Muhammed Efendi'nin Vasîyetnâmesi*'nde 626 kelimededen 354'ü Türkçe, 242'si Arapça ve 30'u Farsça; *Peçevî Tarihi*'nde 409 kelimededen 230'u Türkçe, 135'i Arapça ve 40'ı Farsça; *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*'nde 654 kelimededen 335'i Türkçe, 227'si Arapça ve 92'si Farsçadır. 18-19. yüzyıllara ait incelediğimiz metinlerden *Şehnâme Tercümesi*'nde 554 kelimededen 284'ü Türkçe, 133'ü Arapça, 137'si Farsça; *Tifli Hikâyeleri*'nde ise 977 kelimededen 446'sı Türkçe, 361'i Arapça ve 170'i Farsçadır.

Sayıardan ve oranlardan görüldüğü üzere metinlerde Türkçe hâkim dil olmakla birlikte Arapçanın söz varlığı olarak etkisi de önemlidir. Farsça, metinlerin tümünde en az söz varlığı ile temsil edilmektedir. Osmanlı nesir metinlerine dair yaygın kanı, kuruluş döneminden sonra estetik üslup özelliği gösteren klasik döneme ait nesir metinlerinde hem kullanılan sözcük sayısı hem de bu sözcüklerin kullanım sıklığı bakımından belirgin hatta hâkim bir Arapça ve Farsça etkisinin bulunduğuudur. Bununla birlikte her yüzyıldan folklorik üsluba dâhil edilebileceği düşünülen metinlerde ise tersine bir durum karşımıza çıkmaktadır. Sayısal verilerden ve grafiklerden görüldüğü üzere her yüzyılda folklorik üsluba dâhil edilebilecek türde metinlerin ortaya koyuluyor olması önemli bir husustur. Bu tür metinlerde dil tercihinin ağırlıklı olarak Türkçeden yana olması da üzerinde düşünülmesi gereken bir noktadır. Bu durumda

tercih edilen dil hakkında genel bir hüküm vermenin doğru olmayacağı ve her dönemde her tür üslubu destekleyen metinlerin yazılmış olduğu vurgulanması gereken temel noktalardandır. Estetik üslubu önceleyen metinlerde Türkçe kullanım oranı daha sınırlı olduğu için Türkçenin hangi öğelerde tutunduğu veya baskın olduğu konusu da ayrıca önem arz etmektedir.

Folklorik üslubun belirgin olduğu metinler üzerinde yaptığımız bu dökümden söz konusu metinlerde Türkçenin ne ölçüde yer bulduğu meselesi daha net olarak görülebilir. Folklorik üslup çerçevesinde incelenen metinlerde Türkçenin yerine ve nerelerde kullanıldığına dair şu tespitler yapılabilir:

Mustafa Durmuş, *Osmanlı Sabası Türkçe Şair Tezkirelerinin Tür Özellikleri* adlı doktora çalışmasında tezkire türü üzerinden nesir metinlerinin genel özelliklerini ortaya koymuştur. Tezkire türünün örneklerinin estetik üslup bağlamında ele alınabileceği düşünüldüğünde Durmuş'un bu tür üzerinden yaptığı tespitlerin folklorik üslup özelliği gösteren metinlerde de -nesir üslubunun genel özellikleri olarak- karşımıza çıkıyor olması önemlidir. İncelediğimiz metinlerde ortak olarak karşımıza çıkan özellikler şunlardır: Örneğin bu eserlerde cümlelerin neredeyse tamamı Türkçenin temel sözdimi "özne-tümleç-yüklem" dizilişine sadık kalınarak oluşturulmaktadır. Bu eserlerde yüklemleştirici unsurlar yine Türkçedir. Bildirme ekleri, ekfiilin çekimli biçimleri, kip ve şahıs ekleri hep Türkçedir. Bu eserlerde cümle sonlarında, yüklemi fiil olanlarda bu fiillerin neredeyse tamamı Türkçedir. İncelediğimiz metinlerde 13-15. yüzyıla ait *Hazret-i Ali Cenkleri*'nde değerlendirmeye alınan toplam 774 kelime içinde 108 fiil yer almaktadır. *Dânişmendnâme*'de 886 kelimedenden 218'i, Hacı Bektâş-ı Veli'nin *Makâlât*'inde 386 kelimenin 28'i, Şeyhoğlu Sadrüddin'in *Marzubânnâme*'sinde 690 kelimenin 134'ü, *Saltıknâme*'de 285 kelimenin 62'si, *Âşık Paşazâde Tarihi*'nde 376 kelimenin 52'si, *Tezkîretü'l-Evliyâ Tercümesi*'nde 426 kelimenin 65'i, *Hazâ'inü's-Sââdat*'ta incelenen 806 kelimenin 126'sı ve *Fatih Kanunnamesi*'nde 297 kelimedenden 19'u fiildir. Metinlerde yer alan fiillerin tamamının Türkçe olması tesadüf değildir, bu durum bizi nesir metinlerinde yer alan fiillerin Türkçe tercih edildiği sonucuna götürür. 16. yüzyıl örneklerine baktığımızda da benzer bir durumla karşılaşyoruz. İncelediğimiz metinlerden *Esrârü'l-Ârifin*'de 581 kelimenin 92'si, *Anonim Satır Altı Kur'an Tercümesi*'nde incelemeye alınan 557 kelimedenden 90'ı, *Tütinâme*'de 422 kelimenin 96'sı, *Netâyicü'l-Aimâl ve Menâhicü'l-Ebrâr*'da 425 kelime içinden 45'i, *Mehkûl-İlm ve'l-Ulemâ*'da 421 kelimedenden 43'ü, *Câmi'ül-Hikâyât*'ta

625 kelime içinden 111'i, Medhî'nin *Şîr-i Dilîr bâ-Mihr-i Münîr* eserindeki 914 kelimedenden 118'i fiildir. 17. yüzyıl metinlerinden *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*'nde 315 kelimedenden 77'si, *Kitâb-ı Müstetâb*'da 598 kelimedenden 41'i, *Hikâyet-i Kastamonî ve Tûtî-i Şekeristân*'da 633 kelimedenden 58'i, *Birgili Muhammed Efendi'nin Vasîyetnâmesi*'nde 626 kelimedenden 102'si, *Peçevî Tarihi*'nde 409 kelimedenden 56'sı, *Evlîya Çelebi Seyahatnâmesi*'nde 654 kelimedenden 52'si fiildir. 18-19. yüzyıllara ait incelediğimiz metinlerden *Şehnâme Tercümesi*'nde 554 kelimedenden 75'i, *Nasihatnâme ve Tevhîd-i Zât* metnindeki 776 kelimedenden 107'si, *Tıflî Hikâyeleri*'nde 977 kelimedenden 93'ü fiildir. Değerlendirmeye alınan metinlerde Arapça ya da Farsça fiil bulunmamaktadır.

İncelediğimiz nesir metinlerinde fiil ve isimlerden sonra en çok tercih edilen kelime türü sıfattır. Bunların da çok büyük bir kısmı Türkçe belirtme sıfatlarıdır. Bu durum metinlerde filler kadar belirtme sıfatlarınının da daha çok bu dilde ifade edildiğini göstermektedir. İncelediğimiz metinlerde 13-15. yüzyıllara ait *Hazret-i Ali Cenkleri*'nde değerlendirmeye alınan toplam 774 kelime içindeki sıfat sayısı 26'dır. *Dânişmendnâme*'de 886 kelimedenden 45'i, Hacı Bektâş-ı Veli'nin *Makâlât*'ında 386 kelimenin 20'si, Şeyhoğlu Sadrüddin'in *Marzubânnâmesi*'nde 690 kelimenin 48'i, *Saltıknâme*'de 285 kelime'nin 26'sı, *Âşık Paşazâde Tarihi*'nde 376 kelimenin 7'si, *Tezkîretü'l-Evlîyâ Tercümesi*'nde 426 kelimenin 31'i, *Hazâ'inü's-Sâ'âdât*'ta incelenen 806 kelime içinde 81'i ve *Fatih Kanunnamesi*'nde 297 kelimedenden 40'ı fiildir. 16. yüzyıl örneklerine baktığımızda incelediğimiz metinlerden *Esrârü'l-Ârifîn*'de 581 kelimenin 27'si, *Anonim Satır Altı Kur'ân Tercümesi*'nde incelemeye alınan 557 kelimedenden 17'si, *Tûtînâme*'de 422 kelimenin 28'i, *Netâyicü'l-Âmâl ve Menâhicü'l-Ebrâr*'da 425 kelime içinden 42'si, *Mehekkü'l-İlm ve'l-Ulemâ*'da 421 kelimedenden 35'i, *Câmi'ül-Hikâyât*'ta 625 kelime içinden 35'i, Medhî'nin *Şîr-i Dilîr bâ-Mihr-i Münîr* eserinde 914 kelimedenden 40'ı sıfattır. 17. yüzyıl metinlerinden *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*'nde 315 kelimedenden 12'si, *Kitâb-ı Müstetâb*'da 598 kelimedenden 39'u, *Hikâyet-i Kastamonî ve Tûtî-i Şekeristân*'da 633 kelimedenden 30'u, *Birgili Muhammed Efendi'nin Vasîyetnâmesi*'nde 626 kelimedenden 34'ü, *Peçevî Tarihi*'nde 409 kelimedenden 32'si, *Evlîya Çelebi Seyahatnâmesi*'nde 654 kelimedenden 29'u fiildir. 18-19. yüzyıllara ait incelediğimiz metinlerden *Şehnâme Tercümesi*'nde 554 kelimedenden 35'i, *Nasihatnâme ve Tevhîd-i Zât* metninde 776 kelimedenden 25'i, *Tıflî Hikâyeleri*'nde 977 kelimedenden de 30'u sıfattır. Metinlerde kullanılan sıfatların kökenlerine bakıldığında niteleme sıfatlarınının çok büyük bir kısmınının Arapça ve Farsça, belirtme sıfatlarınının ise Türkçe olduğu

görülmektedir. Bu durum, nesir yazarının Türkçe sıfatları bir değerlendirme ve nitelendirme aracı olarak değil, çok temel bir dilbilgisel işlev olarak belirtmek amacıyla kullandığını göstermektedir. Bir başka ifadeyle nesir yazarı, kavramsal değeri bakımından kültürel birikimi yansıtan nitelendirme sıfatları yerine en temel dilbilgisel işlevi yerine getiren belirtme sıfatlarını Türkçe olarak kullanmayı seçmiştir. Sıfatlar, özellikle de nitelendirme sıfatları, bilindiği gibi metinlerde kişi, mekân, olay vb. tasvirleri yapmak amacıyla kullanılır. İncelemeye alınan metinlerde sıfatların sayısının azlığı, folklorik metinlerdeki tasvirî/betimleyici anlatıma çok fazla yer verilmediğini göstermektedir. Bu tür tasvirlerin ağırlığının hissedildiği metinlerde ya da bölümlerde yazarın sanat yapma gayesiyle estetik üslubu tercih edeceği düşünülebilir.

Metinlere cümlelerin yapıları açısından baktığımızda da folklorik üsluba malzeme olabilecek örneklerle karşılaşırız. Cümleleri öğelerinin dizilişlerine göre değerlendirdiğimizde şöyle bir görünüm ortaya çıkmaktadır: *Hazret-i Ali Cenkləri*'nde değerlendirmeye alınan toplam 52 cümlelerin tamamı kurallı olarak dizilmiştir. *Dânişmendnâme*'de 90 cümleden 83'ü kurallı, 7'si ise devrik şekilde; Hacı Bektâş-ı Veli'nin *Makâlât*'ında incelemeye alınan 37 cümlelerin 26'sı kurallı, 11'i devrik; Şeyhoğlu Sadrüddin'in *Marzubânâme*'sinde 59 cümleden 43'ü kurallı, 13'ü devrik; *Saltıknâme*'de 49 cümlelerin 47'si kurallı, 2'si devrik; *Âşık Paşazâde Tarihi*'nde 55 cümlelerin 45'i kurallı, 10'u devrik; *Tezkîretül-Evliyâ Tercümesi*'nde 41 cümlelerin 19'u kurallı, 22'si devrik; *Hazâ'inüs-Sââdât*'ta incelenen 67 cümlelerin 57'si kurallı, 10'u devrik ve *Fatih Kanunnamesi*'nde 22 cümlelerin 22'si de kurallıdır. 16. yüzyıl örneklerine baktığımızda da benzer bir durumla karşılaşırız. İncelediğimiz metinlerden *Esrârül-Ârifîn*'de 32 cümlelerin 29'u kurallı, 3'ü devrik; *Anonim Satır Altı Kur'an Tercümesi*'nde incelemeye alınan 44 cümlelerin 15'i kurallı, 29'u devrik; *Netâyicül-Amâl ve Menâhicül-Ebrâr*'da 32 cümlelerin 26'sı kurallı, 6'sı devrik; *Mehekkül-İlm ve'l-Ulemâ*'da 28 cümlelerin 23'ü kurallı, 5'i devrik; *Câmi'ül-Hikâyât*'ta 76 cümle içinden 71'i kurallı, 5'i devrik; Medhî'nin *Şîr-i Dilîr bâ-Mibr-i Münîr* eserinde 55 cümlelerin 54'ü kurallı, 1'i devrik şekilde oluşturulmuştur. 17. yüzyıl metinlerinden *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*'nde 37 cümlelerin tamamı kurallıdır. *Kitâb-ı Müstetâb*'da 15 cümleden 14'ü kurallı, 1'i devrik; *Hikâyet-i Kastamonî ve Tütî-i Şekeristân*'da 42 cümleden 30'u kurallı, 12'si devrik; *Birgili Muhammed Efendi'nin Vasîyetnâmesi*'nde incelenen 53 cümleden 46'sı kurallı, 7'si devrik; *Peçevî Tarihi*'nde 25 cümleden 21'i kurallı, 4'ü devrik; *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*'nde 29 cümleden 26'sı kural-

lı, 3'ü de devrik şekilde oluşturulmuştur. 18-19. yüzyıllara ait incelediğimiz metinlerden *Şehnâme Tercümesi*'nde 30 cümleden 28'i kurallı, 2'si devrik; *Nasihatnâme ve Tevhîd-i Zât* metninden 28 cümleden 19'u kurallı, 9'u devrik; *Tıflî Hikâyeleri*'nde 59 cümleden ise 53'ü kurallı, 6'sı devrik cümle yapısına göre oluşturulmuştur.

Bu metinlerde yer alan cümleler sade anlatıma uygun olan az öge ile ifade etme özelliği taşımakta; dolayısıyla bu kullanım özelliği, cümlelerin anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. İncelediğimiz metinlerde her bir cümlede kaç kelime yer aldığına dair bir istatistik vermemiz gerekirse *Hazret-i Ali Cenkleri*'nde değerlendirmeye alınan toplam 52 cümlede kelime sayısı ortalama 10 kelime civarındadır. Bu sayı *Dânişmendnâme*'de 90 cümlede 8, Hacı Bektâş-ı Velî'nin *Makâlât*'inde incelenen 37 cümlede 6, Şeyhoğlu Sadrüddin'in *Marzubânnâme*'sinde 59 cümlede 7, *Saltıknâme*'de 49 cümlede 7, *Âşık Paşazâde Tarihi*'nde 55 cümlede 9, *Tezkiretü'l-Evliyâ Tercümesi*'nde 41 cümlede 8, *Hazâinü's-Sââdât*'ta incelenen 67 cümlede 8 ve *Fatih Kanunnamesi*'nde 22 cümlede 9'dur. 16. yüzyıl örneklerine baktığımızda incelediğimiz metinlerden *Esrârü'l-Ârifin*'de 32 cümlede ortalama 10, *Anonim Satır Altı Kur'an Tercümesi*'nde incelemeye alınan 44 cümlede 9, *Tûtînâme*'de 37 cümlede 6, *Netâyicü'l-Âmâl ve Menâhicü'l-Ebrâr*'da 32 cümlede 12, *Mehekkü'l-İlm ve'l-Ulemâ*'da 28 cümlede 10, *Câmi'ül-Hikâyât*'ta 76 cümlede 12, Medhî'nin *Şîr-i Dilr bâ-Mihr-i Münîr* adlı eserinde 55 cümlede 8'dir. 17. yüzyıl metinlerinden *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*'nde 37 cümlede 6, *Kitâb-ı Müstetâb*'da 15 cümlede 5, *Hikâyet-i Kastamonî ve Tûtî-i Şekeristân*'da 42 cümlede 8, Birgili Muhammed Efendi'nin *Vasiyetnâme*'sinde incelenen 53 cümlede 6, *Peçevî Tarihi*'nde 25 cümlede 12, *Evlîya Çelebi Seyahatnâmesi*'nde 29 cümlede ortalama 11 kelime vardır. 18-19. yüzyıllara ait incelediğimiz metinlerden *Şehnâme Tercümesi*'nde 30 cümlede 8, *Nasihatnâme ve Tevhîd-i Zât* metnindeki 28 cümlede 9, *Tıflî Hikâyeleri*'nde ise 59 cümlede ortalama 8 kelime yer almaktadır.

Bu eserlerde cümlelerin yapılarına göre çeşitleri dikkate alındığında ise folklorik üslup özelliğine uygun olarak basit ve sıralı yapılu cümlelerin ağırlıkta olduğu görülmektedir. Cümleleri bu özelliğine göre değerlendirdiğimizde *Hazret-i Ali Cenkleri*'nde incelemeye alınan toplam 52 cümleden 20'si, *Dânişmendnâme*'de 90 cümleden 50'si, Hacı Bektâş-ı Velî'nin *Makâlât*'inde incelemeye alınan 37 cümlelerin 19'u, Şeyhoğlu Sadrüddin'in *Marzubânnâme*'sinde 59 cümleden 27'si, *Saltıknâme*'de 49 cümlelerin 30'u, *Âşık Paşazâde*

Tarihi'nde 55 cümle'nin 30'u, *Tezkîretü'l-Evliyâ Tercümesi*'nde 41 cümle'nin 15'i, *Hazâ'inü's-Sââdat*'ta incelenen 67 cümle'nin 35'i ve *Fatih Kanunnamesi*'nde 22 cümle'nin 16'sı bu özelliğindedir. 16. yüzyıl örneklerine baktığımızda da benzer bir durumla karşılaşırız. İncelediğimiz metinlerden *Esrârü'l-Ârifin*'de 32 cümle'nin 10'u, *Anonim Satır Altı Kur'an Tercümesi*'nde incelemeye alınan 44 cümle'nin 20'si, *Netâyicü'l-Amâl ve Menâhicü'l-Ebrâr*'da 32 cümle'nin 15'i, *Mehekkü'l-İlm ve'l-Ulemâ*'da 28 cümle'nin 11'i, *Câmi'ü'l-Hikâyât*'ta 76 cümle içinden 30'u, Medhî'nin *Şîr-i Dilîr bâ-Mihr-i Münîr* eserinde 55 cümle'nin 30'u bu şekilde oluşturulmuştur. 17. yüzyıl metinlerinden *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*'nde 37 cümle'nin 15'i, *Kitâb-ı Müstetâb*'da 15 cümleden 6'sı, *Hikâyet-i Kastamonî ve Tûtî-i Şekeristân*'da 42 cümleden 12'si, Birgili Muhammed Efendi'nin *Vasiyetnâme*'sinde incelenen 53 cümleden 27'si, *Peçevî Tarihi*'nde 25 cümleden 14'ü, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*'nde 29 cümleden 16'sı basit, sıralı yapıdır. 18-19. yüzyıllara ait incelediğimiz metinlerden *Şehnâme Tercümesi*'nde 30 cümleden 10'u, *Nasîhatnâme ve Tevhîd-i Zât* metninden 28 cümleden 10'u, *Tiflî Hikâyeleri*'nde 59 cümleden ise 30'u bu yapıdadır. Farsçadan kopyalanan ki'li yan cümleler ile yine Farsçadan ve Arapçadan kopyalanan bağlama unsurları ile bağlanarak uzatılan cümlelerin oranı, metinlerin hâkim dil özelliği olarak karşımıza çıkmamaktadır. İncelediğimiz metinlerde ki'li birleşik cümlelerin oranı -genel ile karşılaştırıldığında- fazla değildir. *Hazret-i Ali Cenklere*'nde 3, *Dânişmendnâme*'de 11, Hacı Bektâş-ı Velî'nin *Makâlât*'inde 3, Şeyhoğlu Sadrüddin'in *Marzubânnâmesi*'nde 12, *Saltıknâme*'de 5, *Aşık Paşazâde Tarihi*'nde 4, *Tezkîretü'l-Evliyâ Tercümesi*'nde 9, *Hazâ'inü's-Sââdat*'ta 20 ve *Fatih Kanunnamesi*'nde 1 cümle bu özelliğindedir. 16. yüzyıl örneklerine baktığımızda da benzer bir durumla karşılaşırız. İncelediğimiz metinlerden *Esrârü'l-Ârifin*'de 8, *Anonim Satır Altı Kur'an Tercümesi*'nde 6, *Netâyicü'l-Amâl ve Menâhicü'l-Ebrâr*'da 7, *Mehekkü'l-İlm ve'l-Ulemâ*'da 2, *Câmi'ü'l-Hikâyât*'ta 5, *Şîr-i Dilîr bâ-Mihr-i Münîr*'de 14 cümle bu şekilde oluşturulmuştur. 17. yüzyıl metinlerinden *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*'nde 3, *Hikâyet-i Kastamonî ve Tûtî-i Şekeristân*'da 2, Birgili Muhammed Efendi'nin *Vasiyetnâme*'sinde 2, *Peçevî Tarihi*'nde 1, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*'nde 4 cümle bu yapıdadır. 18-19. yüzyıllara ait incelediğimiz metinlerden *Şehnâme Tercümesi*'nde 2, *Nasîhatnâme ve Tevhîd-i Zât* metninde 9, *Tiflî Hikâyeleri*'nde 6 cümle ki'li birleşik yapıdır. Bu oranın azlığı, ifadeye sadelik ve akıcılık katmakta ve cümlelerin anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır.

Tamlamalı yapılar da bir metnin üslubu hakkında fikir verebilecek özelliklerdendir. Çalışma için incelediğimiz metinlerin tümünde Arapça kurallara göre yapılmış olan tamlamaların toplam sayısı 167'dir. Bunların 147'si iki kelimededen, 17'si 3 kelimededen ve 3'ü de dört kelimededen meydana gelmiştir. Metinlerde Farsça kurallara göre yapılmış olan isim tamlamalarının sayısı 431'dir. Bunlardan 373'ü iki kelimededen, 51'i üç kelimededen, 5'i dört kelimededen ve 2'si de altı kelimededen meydana gelmiştir. Farsça kurallara göre yapılmış sıfat tamlamalarının sayısı ise 60'tır. Verilen bu rakamların yüzyıllara göre dağılımı açısından bakıldığında da 16 ve 17. yüzyıllarda tamlama kullanımının diğer yüzyıllara göre arttığı görülmektedir. İncelediğimiz metinlerde yer alan Arapça ve Farsça tamlamaların çoğunlukla kalıplaşarak konuşma diline yerleşmiş ifadeler olduğu dikkati çekmektedir: Örneğin; *Hazret-i Ali Cenkeri*'nde 26 Farsça ikili tamlamadan 11'i "Resûl-i Ekrem, Hazret-i Ali" gibi özel isimlerle bunların tekrarı niteliğindeki örneklerdir; *Dânişmendnâme*'deki sayıları toplam dört olan tamlamaların ikisi "salla'llâhu", ikisi "Hazret-i Resûl" örneklerinden ibarettir. *Makâlât*'taki 6 Arapça tamlama "Resulullah (2), kad-desâ'llâhu (2), sırâhu'l-azîz (2)" ibarelerinden oluşmaktadır. Bu tamlamaların büyük bir kısmının eserlerin baş ve son kısımlarından alınmış olan örneklem metinlerde yer alan besmele, hamdele, salve ve dua içerikli ibarelerde yer aldığı görülmektedir. Bu durum, estetik üslup özelliği gösteren metinlerin giriş kısımlarının daha sanatlı olduğu yargısıyla örtüşmektedir. Folklorik üslup özelliği gösteren bir metnin giriş olarak değerlendirilebilecek bölümleri asıl metne göre tamlamalı yapılarla ve daha uzun cümlelerle oluşturulmuştur. Bu tür giriş bölümleri, sanatçıların maharetlerinin ve eserlerin sanat değerlerinin sergilendiği bölümler olduğu için farklı üslup türlerinde ortak olarak bu bakış açısıyla yazılmış olmaları doğaldır.

Folklorik üslubun egemen olduğu metinlerde, daha çok sanatlı metinlerde görülen, secili yapıların basit örneklerine -nadiren de olsa- rastlanmaktadır. Seci ile oluşturulmuş bu sanatlı söyleyişlerin yine Allah, Peygamber vb. için kurgulanmış olan övgü cümlelerinde yoğunlaştığı görülmektedir.

Metinlerin içerisinde de konuyla ilgili âyetler, hadisler ve bunların dışında Arapça veya Farsça atasözleri, deyimler, kelam-ı kibarlar, halk söyleyişleri, şiir parçalarının yer aldığı görülmüştür. Bu durum, hedef okur kitlesinin alıntılanan ibarelere ve anlamlarına hâkim olduğunu düşündürmektedir. Nitekim

yazarların, bilinmeyebileceğini düşündükleri bazı ibarelerin anlamlarını alın-
tının öncesinde veya sonrasında verdikleri görülmektedir.

Meseleye bu metinlerde yer alan kelime oranları yanında kelime sıklıkları açı-
sından baktığımızda ise yine Türkçenin lehine bir durumla karşı karşıya oldu-
ğumuz söylenebilir. Arapça, Farsça ve Türkçe kelimelerdeki kelime sıklıklarına
bakıldığında bu metinlerde Türkçenin varlığı kadar Arapça ve Farsçanın da ne
ölçüde yer aldığı hakkında kanaat sahibi olmamız mümkün olabilmektedir.

Metinlerdeki Arapça kelimelerin kullanımına bakıldığında bunların sayısında-
ki yoğunluğun çeşitli sebeplerle konuşma diline yerleşmiş kelime ya da kalıp
ifadelerden kaynaklandığı dikkati çekmektedir. Metinlerdeki Arapça kelime
oranlarını arttıran dikkat çekici hususiyetler şunlardır:

Metinlerde yer alan dinî-tasavvufi terminolojinin Arapça kökenli olması bu
noktada önemli bir etkidir. “İslâm, Müslümân, mescid, minber, mihrâb,
hutbe, secde-i şükür, du’â, senâ, vakt, nasib, lebbeyk; abdal, âşık, uryan, me-
ded, himmet, kâfir, mel’ûn, münâfık, bâtıl, azâb, azâb-ı şedîd, aleyk al-” vb.
kelimelerin Arapça lehinde sıklığı arttırdığı söylenebilir. Dinî bir hassasiyet
olarak başlayıp sonrasında ad verme geleneğinin bir parçası hâline gelen
çocuğun adının peygamber, sahabe vb. din büyüklerinin isimleri arasından
veya Kur’ân’da geçen kelimeler içerisinde seçilmesi yönündeki anlayış çerçe-
vesinde eserlerdeki şahıs isimlerinin çoğunlukla Arapça kelimelerden oluşması
da önemlidir. Bunun yanında, “Hazret-i Alî, Abdâl Mûsâ Sultân, Seyyid Battal
Gâzî, Seyyid Hasan Gâzî, Ebu’l-Hacen, Melik Dânişmend Gazi, Ahmed (Ser-
kis)” gibi dinî-tasavvufî şahsiyetler için kullanılan unvan ve lakapların Arapça
oluşu da bu bağlamda etkili olmuştur. Yine “Allahu te’âlâ, Hak sübhânehû
ve te’âlâ, Bârî Te’âlâ, Resûl-i Ekrem, mefhar-ı mevcûdât ve şefî-i ümmet-i
arasât, Ahmed Muhammed Mustafâ aleyhi’s-salâtu ve’s-selâm, ashâb-ı güzîn
rıdvânüllâhi aleyhim ecma’in, Resûl hazreti sallâllâhu ‘aleyhi ve sellem, Haz-
ret-i Şîr-i Hudâ ve İbn-i Amm-i Mustafâ ya’nî Aliyyü’l-Murtazâ kerrema’llâhu
vechêhû ve radiya’llâhu anhu hazretleri, Sultan Hacı Bektaşiyü’l-Horasanî
kaddesâ’llâhu sırrahu’l-azîz, huzûr-ı şerîfleri, ism-i şerîfleri, inşâ’llâh, rahme-
tu’llâhi aleyh, selleme teslîmen kesîrâ” gibi Allah, Peygamber ve diğer dinî-ta-
savvufî şahsiyetlerle ve başka kişilerle ilgili çoğunlukla kalıplaşarak konuşma
dilinde yerleşmiş olan saygı, övgü ve dua cümleleri/ibareleri; Arapça kökenli
olup Türkçe konuşma diline girerek yerleşen atasözü, deyim, kelâm-ı kibârlar
ile hikâye anlatıcılarının sıklıkla kullandıkları bilinen “ba’de(hû), ez-în-cânib,

esnâ-yı kelâm, âhirü'l-emr, râviyân-ı ahbâr ve nâkilân-ı âsâr, râviyân-ı ahbâr ve nâkilân-ı âsâr ve muhaddisân-ı rûzigâr şöyle rivâyet iderler ki” gibi kalıplaşmış ibareler/cümleler, söz konusu metinlerdeki Arapça kelime sıklıklarının arttıran kullanımlardır. Bu durumda Arapçanın büyük ölçüde dinî içerikli kelime, ibare ve cümleler şeklinde karşımıza çıktığı söylenebilir.

Bu görüşü incelenen eserlerle desteklemek gerekirse *Hazret-i Ali Cenkleri*'nde en çok tekrarlanan ve böylelikle Arapçanın sıklık oranını arttıran kelimeler, “Hak, Muhammed, Mustafa, Ahmed, Resûlullâh, Cebrâ'il, Hazret” gibi yaygın kullanım alanı olan özel isimler ya da bunların sıfatlarıdır. Bunun yanında “kerremâ'llâhu vecchê, aleyhi's-salâtü ve's-selâm, radiya'llâhu anhu” gibi dua içerikli kalıp ifadeler de metinde yaygın kullanım alanı bulmuştur. *Danışmendname*'de “Müslümân, namâz, sultân, resûl” gibi kelimelerin sıklığı yanında “Süleymân, Mustafâ, Muhammed” gibi özel isimler; “salla'llâhu, inşâ'allâh” gibi kalıp ifadeler, Arapçanın oranını arttıran unsurlardır. Hacı Bektâş-ı Velî'nin *Makâlât*'ında “Hakk, hazret, Kâbe, resûl” kelimelerinin sık tekrar ettiği, “kaddesa'llâhu, sübhânehû” gibi kalıp ifadelerin de bu dilin lehine olarak sıklığı artırdığı görülmektedir. Şeyhoğlu Sadrüddin'in *Marzubânnâme*'sinde “Hakk, Allâh, te'âlâ, niyyet, rahmet, bereket” gibi kelimelerde kullanım sıklığı görülmekte, “bi-hamdü'llâh” gibi dua ifadeleri de bunu desteklemektedir. *Salıtknâme*'de “Allâh, te'âlâ, İslâm, Müslümân, seyyid” kelimeleri diğerlerine göre daha sık tekrar etmiştir. *Âşık Paşazâde Tarihi*'nde “Allâh, Müslümân, sultân, şeyh” kelimeleri daha çok tekrar etmiş, “Yahyâ, Muhammed, Mustafâ” gibi özel isimler de bu oranı artırmıştır. *Tezkîretü'l-Evliyâ Tercümesi*'nde “Hakk, rahmet, tevhd, tevekkül” gibi kelimelerde, “Muhammed” gibi özel isimlerde ve “rahmetu'llâhi, salavâtu'llâhi” gibi Arapça ifadelerde kelime sıklıkları görülmektedir.

16. yüzyıl örneklerine baktığımızda *Esrârü'l-Ârifin*'de incelenen Arapça kelimelerden “Allâh, Muhammed, Mustafâ, Cebrâ'il, Kur'an, Mekke, Medine” gibi özel isimler, “aleyhi, hazret” gibi kelimeler sıklığı artıran kelimeler olarak karşımıza çıkar. *Anonim Satır Altı Kur'an Tercümesi*'nde “Rabb, Kur'an, Tevrat, rahmet, rızık” gibi kelimelerde Arapçanın sık kullanımını görüyoruz. *Netâyicü'l-Âmâl ve Menâhicü'l-Ebrâr*'da “Rasûlullâh, ulemâ, hadis, fıkıh” gibi dini terminolojiye ait kelimelerle Hz. Peygamber için kullanılan “aleyhi ve aleyhimü's-salâtü ve's-selâm” şeklindeki salavat-ı şerife sıkça tekrarlanmıştır. *Mehekkiü'l-İlm ve'l-Ulemâ*'da “sûfi, fikh, âhret, hadîs, hakikat” kelimeleri diğerlerine

göre daha sık tekrarlanmıştır. *Câmi'ü'l-Hikâyât*'ta “Allâh, Hakk, şeyh, hazret, Rasûl'llâh” kelimeleriyle birlikte “razıya'llâhu anh, aleyke yâ rasûla'llâh” gibi kalıp ifadeler; “Mekke, Medîne” gibi özel yer isimleri Arapça unsurlar olarak dikkati çekmektedir. 17. yüzyıl metinlerinden *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*'nde “kaddesa'llâhu sırrahü'l-azîz” gibi dua ifadeleri, “Resûl, hazret, namâz” gibi kelimelerde sıklık vardır. *Evlîyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'nde “Allah, Resûl, hazret” kelimeleri yanında “rahmetu'llâh, inşâ'allâh” gibi kalıp ifadeler, “Murâd, Süleymân, Mustafâ” gibi özel isimler sık tekrarlanmaktadır. 18-19. yüzyıllara ait incelediğimiz metinlerden *Şehnâme Tercümesi*'nde “âdem, âhîret, şeyh” gibi kelimeler; *Nasîhatnâme ve Tevhîd-i Zât* metninde “âhîret, te'âlâ, tevhîd, vahdet” gibi kelimelerde ve “zikru'llâh, Rasûllu'llâh” gibi tamlamalarda; *Tıfîlî Hikâyeleri*'nde ise “Cenâb-ı Hakk, hazret, rahmet” gibi Arapça kelimelerin sıkça kullanıldığı görülmektedir.

Yukarıdaki dağılıma bakıldığında folklorik üslup özelliği gösteren metinlerde Arapçanın daha çok dinî terminoloji, özel isimler, Tanrı'nın isimleri, peygamberlerin isim ve sıfatları, yer isimleri ve kalıplaşmış dua ifadelerinde yerleştiği görülmektedir. Bununla birlikte Türkçenin cümle dizilişi açısından bakıldığında Arapçanın konumu çok etkin görünmemektedir. Farsçanın ise -özellikle folklorik üslup açısından Türkçenin konumu ile kıyaslanarak değerlendirildiğinde- kayda değer bir etkisinin olmadığı anlaşılmaktadır. İncelenen metinlerdeki kelime sıklıkları açısından bakıldığında Farsça kökenli kelimelerin sayıca az olan varlığı yanında, kullanılan kelimelerin de sıklık açısından tekrar etmediği fark edilmiştir. Sonuçta kelime sıklıkları açısından metinlerde yer alan her üç dilin konumuna bakıldığında Türkçenin cümlenin temelini oluşturması anlamında önemli bir konum elde ettiği söylenebilir.

Sonuç

Bu çalışmada Osmanlı mensur metinlerinde folklorik üslup kullanımının araştırılması amaçlanmıştır. Araştırmada kullanılmak üzere ağırlıklı olarak kuruluş dönemi (13-15. yüzyıllar) metinlerinden ve diğer yüzyıllarda da dönem üslubu ortalamasının altında kalan mensur eserlerden örneklem seçimi yapılmıştır. Seçilen örnek metinler üzerinde kelime, ibare ve cümle düzeyinde incelemeler yapılmış ve folklorik üslup özelliklerine dair birtakım tespitlerde bulunulmuştur.

Folklorik üslupla kaleme alınmış metinlerde kelimelerin çoğunlukla Türkçe olduğu, kullanılan Arapça ve Farsça kelimelerinse genellikle halk arasında dolaşımda olan dinî terminoloji ve kişi adlarından ibaret olduğu, cümlelerinse ağırlıklı olarak kısa ve basit yapıya olduğu görülmektedir. Eserlerin diline ait bu özellikler, ister istemez anlamın da sadeliği olarak metinlere yansımaktadır. Şu ana kadar yapılan folklorik üslup çalışmaları, tamamıyla manzum metinler üzerinden yürütülmüştür. Bu çalışmalarda Necâtî Bey gibi folklorik üslubu benimseyen şairlerin şiirleri üzerinden meseleye bakılarak daha çok metinde yer alan atasözü, deyim gibi folklorik öğelere ve sade söyleyişe odaklanıldığı görülmektedir. Ancak bir üslup özelliğine ait sağlıklı veriler elde edilebilmesi için bir metnin hem şekline ait kurgusal yapısının hem de diline ait özelliklerinin bir arada değerlendirilmesi gerekmektedir.

Çalışmada ele alınan metinler, konuya dair bir sonuca varmak için tarafımızdan yeterli görülmüştür, örnekleri çoğaltmak ulaşılan sonucu değiştirmeyecektir. Folklorik üslup, 13-15. yüzyılın dönem üslubu olarak öne çıktığından, çalışmada vurgulanan bazı türlere dair örnekler hariç tutularak, bu yüzyıla dair hangi metin çalışmada sunulan başlıklar açısından değerlendirilse aynı sonuçları görmek mümkündür. Sonraki yüzyıllar için seçilen metinler de buradaki isimlerle sınırlı değildir. *Seyyid Sultan Şucâeddîn Velî (Baba İlyas Horasanî) Velâyetnâmesi*, *Hâcî Bektâş-ı Velî Velâyetnâmesi*, *Demir Baba Velâyetnâmesi*, Şeyhoğlu Sadrüddin'in *Kâbûs-nâme Tercümesi*, *Hamzanâme* gibi metinler de benzer çerçevede değerlendirilebilir. Örneğin 16. yüzyılda özellikle III. Murad ve III. Mehmed'in saltanat dönemlerinde ortaya konan metinlerin Türkçe olması gerektiğine dair yönetim tarafından yapılan yönlendirme ve eser siparişi, bu dönemde basit, anlaşılır ve kısa hikâyelerden oluşan *Miftâh-ı Cifri'l-Câmî*, *Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ* ve *Bahâristân* gibi kendi döneminin folklorik üslup özelliği gösteren metinlerinin yazılmasını sağlamıştır. 18. yüzyılla birlikte ise mahallileşme çerçevesinde yine benzer içerikteki metinlerin Türkçenin baskın olduğu, sade ve anlaşılır üslupla yazıldığı bilinmektedir. Bu çerçevede çalışmada, eserlerin üslubunun belirlenmesinde dönem üslubunun göz önünde bulundurulması gerektiğine de vurgu yapılmak istenmektedir. Örneğin kuruluş döneminde ortaya konan *Hazret-i Ali Cenklere* ile 16. yüzyılın sonunda yazılan *Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ* metinlerinin her ikisi de folklorik üslup özellikleri göstermekle birlikte, yazıldıkları yüzyılın genel dil ve üslup anlayışı gereği, folklorik üslubun söz konusu metinlerdeki görünümünde elbette ki farklılıklar olacaktır. *Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ*'da yer

alan cümleler, *Hazret-i Ali Cenkleri* metnine göre daha uzun ve sanatlı görünebilir ancak kendi döneminden yazılan başka metinlerle karşılaştırıldığında *Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ'* nın da daha sade bir üsluba sahip olduğu görülür. Dolayısıyla üslup üzerine yapılacak çalışmalarda bütün yüzyılları kapsayan ortak özellikler ancak eserlerin üretildikleri yüzyılın üslup özelliklerine göre belirlenirse sağlıklı sonuçlar ortaya çıkaracaktır.

Çalışmada ulaşılan öncelikli sonuç, Osmanlı nesir metninin, bazı ortak özellikler taşımakla birlikte, dil kullanımını açısından genel bir değerlendirmeye tabi tutulmasının doğru olmayacağıdır. Mevcut yaygın kanağe göre kuruluş dönemine ait metinlerde Türkçenin kullanım oranının fazla olması beklenen bir sonuç iken sonraki yüzyıl metninin diline dair yapılan çalışmalarda Arapça ve Farsçanın hâkim özelliği, Türkçenin baskın olduğu metinlerin de olabileceği düşüncesini arka plana itmiştir. Oysaki bu çalışma, folklorik üslup özelliği gösteren metinlerin her yüzyılda üretildiğini ve kendisine muhatap bulunduğunu göstermektedir. Bu durumda Osmanlı edebiyatı çerçevesinde yüzyıl üslubuna dair yapılan bir araştırmada tercih edilen dil hakkında genel bir hüküm vermenin doğru olmayacağı, her dönemde her tür üslupla metinlerin yazılmış olduğu vurgulanması gereken bir noktadır.

Notlar

- 1 Âşık Çelebi, öncelikle insanların söyleme yeteneğinin ve dolayısıyla da sözün “kelâm” ın bütün türlerini/düzeylerini kuşatmaktan âciz olduğunu belirterek insanların söyleyebilecekleri sözün sınırını ortaya koyar. Bundan sonra da sözün özünde “nazm” ve “nesr” olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtir. Bunların da “a'lâ” ve “ednâ” olarak ikiye ayırır (Kılıç 2010: 120). Açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla Âşık Çelebi'nin bu son sınıflandırmasındaki ölçütü metinlerin lafzı ve üslubu değil; -klasik kültür anlayışına uygun olarak- “hikmet” ölçüsü çerçevesinde taşıdıkları mana yüküdür. Mana değeri yüksek hikmetli sözler “a'lâ”, hikmet değeri taşımayan anlamsız sözler ise “ednâ” olarak değerlendirilmiştir.
- 2 Recâizâde'nin tasnifi esasen nesrin değil üslûbun türlerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Recâizâde, M. Emile Le Frank'a ait olan bu sınıflandırmanın Türk edebiyatı için de kullanılabileceğini belirtmiştir (Kılıç 2016: 52-53, 64). Diğer çalışmalarda olduğu gibi *Ta'lim Edebiyat'* ta da yapılan sınıflandırmaya ilişkin örnekler verilmiştir. Ancak öteki çalışmalardan farklı olarak burada

verilen örneklerin mensur ve manzum metinlerden seçildiği görülmektedir. Bu durum, Recâizâde'nin söz konusu tasnifin sadece nesir için değil nazım için de uygulanabilir olmasını tasarladığı anlaşılmaktadır.

- 3 Hakan Karateke (2010: 50) Osmanlı kültüründe yaygın olarak birçok şeyin “ednâ, evsât ve a'lâ” şeklinde üçe ayrıldığını; sınıflandırılan diğer malzemeler gibi nesirde de bu tasnifin bir orijinalliğinin veya tasnif edilen nesneye ait bir rafine edilmişliğinin olmadığını belirtir. Karateke ayrıca Orta Çağ Latince belagatinin de benzer şekilde “humile, medium ve sublime” şeklinde sınıflandırıldığını kaydeder. İ. Hakkı Aksoyak (2010: 69), Fars nesrinin de benzer şekilde sınıflandırıldığını tespit etmiştir. Buna göre Hüseyin Hatibî ve Sadettin Kocatürk, Acem nesrini “konuşma nesri ve hitabe nesri”; “nesr-i mürsel, nesr-i fennî, naklî ve vasfî nesir, nesr-i şairane, nesr-i sade”; “sufiyanane, fennî (sanatlı, artistik nesir), müsecca” şeklinde tasnif etmişlerdir.
- 4 Menderes Coşkun (2010: 76-83) Batı'da üslup çalışmalarının matematik, bilgisayar ve istatistik destekli olarak gerçekleştirildiğini ve bu anlayışın 1887'de Mendenhall ile başladığını belirtir. Bu inceleme yönteminde formüller ve şemalar vasıtasıyla yazarın kaleme aldığı bütün metinlerdeki üslup özelliklerinin mukayeseli bir şekilde incelenmesiyle kişinin eserler ve türler üstü üslubu fark edilmeye çalışılır. Bu çalışmalarda yazarın üslubu “sözlük genişliği, kelime zenginliği”, “farklı kelimelerin toplam kelime sayısına oranı”, “kelime kullanım sıklığı”, “yakın ve eşanlamlı kelimeler”, “fonksiyonel kelimeler (edat, bağlaç türü kelimeler)”, “kelime uzunluğu”, “kelime türlerinin dağılımı”, “n-gramlar”, “cümle uzunluğu”, “cümle ve kelime yapısı”, “imlâ ve yazım yanlışları” gibi hususiyetler üzerinden tespit edilmeye çalışılmıştır.
- 5 Bir eserin üslubunu tanımlamak için kullanılan terimlerle bunlara yüklenen anlamlarda bir belirsizlik söz konusudur. Tezkireler ve belagat kitapları gibi eserlere bakıldığında Osmanlı okur-yazarlarının üslubu tanımlamaya yönelik farklı bir terminolojiye sahip oldukları görülür. Fakat söz konusu eserlerde bu terimlerin anlamları verilmediği gibi şu ana kadar yapılan çalışmalarda da hangi terimle ne tür bir üslubun kastedildiği açık bir şekilde ortaya konamamıştır.
- 6 Mustafa İsen bu tespitine örnek olarak Fuzûlî'nin *Şikâyetnâme*'sini verir. Buna göre *Şikâyetnâme* inşa düzeyine yükselmiş, bedii/estetik üslubun en güzel örneklerinden bir olmasına rağmen söz varlığı açısından ağıdalı bir eser değildir (İsen 2011: 149).

Kaynaklar

- Akçadağ, Vijdan (2008). *Realist İstanbul Hikâyeleri*. Yüksek Lisans Tezi. Edirne: Trakya Üniversitesi.
- Aksoyak, İ. Hakkı (2010). “Eski Türk edebiyatında nesir üzerine bazı değerlendirmeler”. *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları V, Nesrin İnşası, Düzyazıda Dil, Üslup ve Türler*. (Haz. Hatice Aynur, Müjgân Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru, Ali Emre Özyıldırım). İstanbul: Turkuaz Yay. 56-71.
- Balkanlı, Suzan (2010). *Hikayet-i Sipahi-i Kastamonî Tuti-i Şekeristan (vr. 1-27) (İnceleme-Transkripsiyon-Metin-Dizin)*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Bülbül, Tuncay (2011). *İsmail b. Ali, Câmî’ül-Hikâyât (İnceleme-Metin)*. Ankara: Grafiker Yay.
- Cosun, Gökhan (2006). *Behmen-nâme: Dil ve Edebiyat İncelemesi*. Yüksek Lisans Tezi. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi.
- Coşkun, Menderes (2010). “Üslup üzerine bazı değerlendirmeler”. *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları V, Nesrin İnşası, Düzyazıda Dil, Üslup ve Türler*. (Haz. Hatice Aynur, Müjgân Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru, Ali Emre Özyıldırım). İstanbul: Turkuaz Yay. 72-83.
- Çakır, Müjgân ve Koncu, Hanife (haz.) (2010). *XVI. Yüzyıldan Bir Aşk Hikâyesi: Medhî'nin Şîr-i Dilîr bâ-Mihr-i Münîr'i*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Çaldak, Süleyman (2006). “Eski Türk Edebiyatında Nesir (Düz Yazı)”. *Bilimin ve Aklın Aydınlığında Eğitim*, Yıl: 7, S. 77-78, s. 74-90.
- Çamlıca, Orhan (2006). *Ahmed Câhidi'nin Nasihatnâme ve Tevhîd-i Zât Adlı Risâlelerinin Tablîli*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Demir, Necati (2004). *Dânişmend-nâme*. Ankara: Akçağ Yay.
- Demir, Necati ve Mehmet Dursun Erdem (2007a). *Hazret-i Ali Cenkleri*. 2 C. Ankara: Destan Yay.
- Demir, Necati ve Mehmet Dursun Erdem (2007b). *Saltık-nâme*. 3 C. Ankara: Destan Yay.
- Diñç, Beyhan (2005). *Peçevî Tarihi (250b-284a, Metin, Dizin, Özel Adlar Sözlüğü)*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Duman, Musa (2000). *Birgîli Muhammet Efendi, Vasiyetname (Dil İncelemesi, Metin, Sözlük, Ekler İndeksi ve Tıpkıbasım)*. İstanbul: R Yayınları.
- Durmuş, Mustafa (2007). *Osmanlı Sahası Türkçe Şair Tezkirelerinin Üslup Özellikleri*. Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Evlîya Çelebi b. Dervîş Mehmed Zillî (2006). *Evlîya Çelebi Seyahatnamesi (Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 304 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu-Dizini)*. I. Kitap. (haz. Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı), İstanbul: YKY.

- Gevrek, Hasan (2010). *Hikayet-i Sipahi-i Kastamoni Tuti-i Şekeristan (vr. 28-54) (İnceleme-Transkripsiyon-Metin-Dizin)*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Gürışık, Bihter (2005). *Peçevî Tarihi (40b-80a, Metin, Dizin, Özel Adlar Sözlüğü)*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Güzel, Abdurrahman (1999). *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*. Ankara: TTK Yay.
- İsen, Mustafa (2011). “XVI. Yüzyılda Nesir”. *XVI. Yüzyıl Türk Edebiyatı*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yay.
- İz, Fahir (1996). *Eski Türk Edebiyatında Nesir (XIV. Yüzyıldan XIX Yüzyıl Ortasına Kadar Yazmalardan Seçilmiş Metinler)*. Ankara: Akçağ Yay.
- Karateke, Hakan (2010). Osmanlı Nesrinin Cumhuriyet Devrinde Algılanışı”. *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları V, Nesrin İnşası, Düzyazıda Dil, Üslup ve Türler*. (Haz. Hatice Aynur, Müjgân Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru, Ali Emre Özyıldırım). İstanbul: Turkuaz Yay. 44-55.
- Kılıç, Arabeý (2016). “Klâsik Türk Edebiyatında Tarz-ı Nesir Üç müdür?”. *HİK-MET - Akademik Edebiyat Dergisi, Abdulkerim Abdulkadiroğlu Özel Sayısı*, Yıl: 2, S. 3, s. 51-79.
- Kılıç, Filiz (hızl.) (2010). *Âşık Çelebi, Meşâirü’ş-Şuarâ İnceleme-Metin*. 3 C. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü.
- Korkmaz, Zeynep (Haz.) (1973). *Sadrüddin Şeyhoğlu, Marzubân-nâme Tercümesi, İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım*. Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yay.
- Köksal, M. Fatih (2009). “Nesir ve Seci”. *Klâsik Dönem Osmanlı Nesir Metinleri*. Haz.: Cihan Okuyucu, Ahmet Kartal, M. Fatih Köksal. İstanbul: Kriter Yay.
- Mengi, Mine (2007). “Eski Türk Edebiyatında Nesir: Gelişimi ve Kaynakçası”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 5, S. 10. S. 43-76.
- Özcan, Abdülkadir (hızl.) (2003). *Fatih Sultan Mehmed, Kânunnâme-i Âl-i Osman (Tablil ve Karşılaştırmalı Metin)*. İstanbul: Kitabevi.
- Özkan, Abdurrahman (2009). *Mehekkül-’İlm ve’-’Ulemâ, Giriş-İnceleme-Metin-Dizinler-Tıpkıbasım*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Özkan, Abdurrahman (2015). *Netâyicü’l-A’mâl ve Menâhicü’l-Ebrâr (Amellerin Neticeleri ve İyilerin Yolları) Giriş-İnceleme-Metin-Dizinler-Tıpkıbasım*. Konya: Palet Yay.
- Recâzâde Mahmûd Ekrem (1299). *Ta’lîm-i Edebiyyât*. İstanbul: Mihran Matbaası.
- Sarıkaya, M. Saffet (2004). *Seyyid Hüseyin İbn Seyyid Gaybî, Şerhu Hutbeti’l-Beyân (İnceleme-Metin)*. Isparta: Fakülte Kitabevi.
- Sona, İbrahim (2012). *Türk Edebiyatında Tütî-nâme Hikâyeleri (İnceleme-Tenkitli Metin)*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Şehsuvaroğlu, Bedi N. (1961). *Eşref b. Muhammed, Hazâ’inüs-Sa’âdât*. Ankara: TTK Yay.
- Token, Mustafa (2011). *Anonim Satır Altı Kur’ân Tercümesi (İnceleme, Metin, Tıpkı-*

- basım Örnekleri*). Konya: Selçuk Üniversitesi Yay.
- Yastı, Mehmet (2011). *Esrârü'l-Ârifin*. Konya: Kesit Yay.
- Yavuz, Kemal ve M. A. Yekta Saraç (haz.) (2003). *Âşık Paşazade, Osmanoğulları'nın Tarihi*. İstanbul: K Kitaplığı (Koç Kültür Sanat Tanıtım).
- Yavuz, Orhan (1986). *Anadolu Türkçesi İle Yapılan En Eski Tezkîretü'l-Evliyâ Tercümesi ve Dil Özellikleri*. Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Yıldız, Nilgün (2005). *17. Yüzyılda Yapılmış Mensur Şehnâme Tercümesi (80a-119b)*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Yıldız, Osman (2002). *Orta Osmanlıca Dönemine Ait Bir Dil Yedigârı Ahvâl-i Kıyâmet (Giriş, İnceleme, Metin, Dizinler)*. Isparta: Şule Yay.
- Yılmaz, Ali, Mehmet Akkuş ve Ali Öztürk (Haz.) (2007). *Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli, Makâlât*. Ankara: TDV Yay.
- Yücel, Yaşar (1974). *Osmanlı Devlet Düzenine Ait Metinler I, Kitâb-ı Müstetâb*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Folkloric Style Features of Ottoman Prose

Tuba Işınsu Durmuş*
Mehmet Gürbüz**

Abstract

In this study, the usage of folkloric style will be analysed in the Ottoman prose texts which have not been subject to research before. The purpose of the research is to determine the characteristics of folkloric style with defining word groups and sentence structures in the selected texts. From here, we will try to find answers to the question of which features of a folkloric style a text indicates. In addition, the correctness of the view that folkloric style is used only in the texts of the establishment period will be questioned which is expressed as a wrong information in some works related to the subject. Also, it will be examined that texts which shows folkloric features can be followed until the last period of Ottoman literature. In this frame, prose texts belonging to different periods and types are evaluated in terms of stylistic features and an examined the properties they carried. In the study, data were taken over the sampling method, and enough sections were included in the study to give an idea about 90% of the texts. As a result of this study, it will be evaluated what these results will mean.

Key Words

Ottoman prose, folkloric style, style classifications

Date of Arrival: 15 June 2017 – Date of Acceptance: 15 August 2017

You can refer to this article as follows:

Durmuş, Tuba Işınsu - Mehmet Gürbüz (2018). "Osmanlı Nesrinin Folklorik Üslup Özellikleri". *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 101-128.

* Assoc. Prof. Dr., TOBB ETÜ, Faculty of Science and Literature, Turkish Literature – Ankara/Turkey

** Assoc. Prof. Dr., Necmettin Erbakan University, Faculty Of Social Sciences and Humanities, Department Of Turkish Language And Literature – Konya/Turkey
meingurbuz@gmail.com

Особенности фольклорного стиля османской прозы

Туба Ышынсу Дурмуш*
Мехмет Гюрбюз**

Аннотация

В настоящей работе будет проанализировано использование фольклорного стиля в текстах османской прозы, которые раньше не исследовались. Целью исследования является выявление слов, групп слов и структур предложений в избранных текстах и определение особенностей фольклорного стиля. На этой основе автор постарается найти ответ на вопрос по каким особенностям, присутствующим в тексте, он может быть отнесен к фольклорному стилю. Кроме того, будет поставлена под сомнение правильность представления о том, что фольклорный стиль используется только в текстах начального периода, на что указывается в работах, связанных с данной темой. Исследуемые тексты позволяют судить о том, в какой мере фольклорный стиль в можно наблюдать в текстах, относящихся к позднеосманскому периоду. Исходя из этого, исследованы прозаические тексты различных периодов, относящиеся к разным жанрам, рассмотрены их стилистические особенности. В исследовании были привлечены данные по методу выборки, и было включено достаточно разделов, чтобы дать представление о 90% текстов. В результате этого исследования будет оценено, что означают эти результаты.

Ключевые слова

Османская проза, фольклорный стиль, классификация стилей

Поступило в редакцию: 15 июня 2017 г. – Принято в номер: 15 августа 2017 г.

Ссылка на статью:

Durmuş, Tuba İşınsu - Mehmet Gürbüz. (2018). Osmanlı Nesrinin Folklorik Üslup Özellikleri. *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* Sayı 86: 101-128.

* Доц., д-р, Университет экономики и технологий ТОВВ ЕТÜ, факультет естественных наук и филологии, кафедра турецкого языка и литературы – Анкара / Турция
tdtubadurmus@gmail.com

** Доц., д-р, Университет Неджмедина Эрбакана, факультет общественных и гуманитарных наук, кафедра турецкого языка и литературы – Конья / Турция
meingurbuz@gmail.com

Değişen Dünyada Değişmeyen Değerler: Türk Cumhuriyetlerinde Üniversite Öğrencilerinin İş Etiğine Yönelik Tutumları

Seyil NAJİMUDİNOVA*

Azamat MAKSÜDÜNOV**

Kenan ÖZDEN***

Elşen BAĞIRZADE****

Raşid TAZHİBAYEV*****

Öz

Son yıllarda gelişen işletmecilik anlayışları doğrultusunda işletmelerin yaşamında saygın bir yer elde edebilmeleri ve başarılı olabilmeleri için işletmecilik uygulamalarında toplumsal sorumluluk ve etik konusu öne çıkmaktadır. Hızla değişen iş dünyasında farklı kültürel ortamlara bağlı kalmaksızın, iş etiği ile ilgili eğitim-öğretim ve araştırma faaliyetlerinin sürekli devam ettirilmesi önem kazanmaktadır. Bu bağlamda yapılan çalışma, Kırgızistan, Türkiye, Azerbaycan ve Kazakistan özelinde geleceğin potansiyel girişimcileri, liderleri ve yöneticileri olan işletme bölümü öğrencilerinin iş etiğine yönelik tutumları ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda, Kırgızistan – Türkiye Manas Üniversitesi (n=97), Haliç Üniversitesi (n=96), Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi (n=114) ve Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi'nde (n=100) İşletme eğitimi görmekte olan 407 öğrenci üzerine bir anket uygulanmış ve karşılaştırma yapılmıştır. Genel olarak öğrencilerin iş etiği konusunda bilinçli oldukları ve ülkeler arası etik tutumlarında anlamlı farklılıkların olduğu sonucuna varılmıştır. Araştırmadan elde edilen bilgiler, işletme alanında eğitim veren kurumlar ve iş dünyasındaki gelecek kuşak girişimci ve yöneticiler açısından önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler

İşletme eğitimi, girişimcilik, etik, iş etiği, ATBEQ, değerler, iş değerleri, kültürlerarası araştırmalar, Türk Cumhuriyetleri

Geliş Tarihi: 05 Mart 2016 –Kabul Tarihi: 11 Mayıs 2017

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz:

Najimudinova, Seyil vd. (2018). “Değişen Dünyada Değişmeyen Değerler: Türk Cumhuriyetlerinde Üniversite Öğrencilerinin İş Etiğine Yönelik Tutumları”. *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 129-156.

* Yrd. Doç. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, İİBF, İşletme Bölümü –Bişkek/Kırgızistan
seyil.najimudinova@manas.edu.kg

** Yrd. Doç. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, İİBF, İşletme Bölümü –Bişkek/Kırgızistan
azamat.maksudunov@manas.edu.kg

*** Prof. Dr., İstanbul Gelişim Üniversitesi, Mühendislik ve Mimarlık Fakültesi, Endüstri Mühendisliği Bölümü – İstanbul/Türkiye
kozden@gelisim.edu.t

**** Doç. Dr. Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi, İktisat Fakültesi – Bakü/Azerbaycan
elshan.bagirzadeh@unec.edu.az

***** Öğr. Gör. Dr., Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Kazak - Türk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü – Türkistan/Kazakistan
rashid.tazhibayev@ayu.edu.kz

Giriş

Gün geçtikçe artan bir hızla ve çeşitlenerek her alanda etkisini gösteren sosyo-ekonomik, siyasi ve teknolojik gelişmeler ile küreselleşme, dünyada önemli ölçüde değişim ve dönüşümlere yol açmaktadır. Değişen dünya her ne kadar toplumsal değerlerde de birtakım değişimler yaratsa bile, iş dünyasında değişmemesi gereken birtakım değerler bulunmaktadır.

Bu çerçevede *İş Etiği, girişimcilikte değerler, işletmelerin sosyal sorumlulukları* konuları son on beş yılda Batı'da en çok araştırılan konular arasında yer almaktadır. Dünyada iş etiği ile ilgili olarak yapılan araştırmalar konusunda ülkelere göre yapılan karşılaştırmalar, ABD'nin ilk sırayı aldığını, onu sırasıyla İngiltere, İspanya, Almanya, Fransa, Avustralya, Tayvan, Çin ve Güney Kore'nin izlediğini göstermektedir (Chan vd., 2009). Bu gelişmelere paralel olarak hemen hemen tüm ülkelerde üniversitelerin işletme, kamu yönetimi ve mühendislik bölümlerinin müfredat programlarına 'iş etiği' dersleri konulduğu gibi girişimcilik alanında yapılan kongre ve konferans gibi bilimsel etkinliklerin de çoğaldığı görülmektedir. Bunun yanında özellikle çevresel (dış) etkenlerle gelişen kalite ve işletmecilik anlayışı sonucunda topluma ve çevreye karşı saygı ve duyarlılık büyük önem kazanmıştır. Bu olgu da iş etiği veya girişimcilikte etik konusunu öne çıkan bir araştırma ve uygulama alanına dönüştürmüştür. Bununla birlikte girişimcilik ve etik alanlarının arakesiti, oldukça önemli sayıda yapılan araştırmaya karşın, halen yeterince olgunlaşmamış olup, geliştirilmeye gereksinim duyar düzeyde bulunmaktadır (Harris vd. 2009: 408).

Bir yandan, iş dünyasındaki uygulamalarda etik olmayan ve düzmece nitelikli kararlar alınması ve üstelik bunlardan bazılarının dalga halinde küresel skandallara dönüşmesi (örneğin Volkswagen'in emisyon değerlerini çarpıtması ve HSBC skandalları vb), etik dışı bu uygulamaların kaynaklanma nedenlerini araştırmaya itmektedir. Nedeni, Felton ve Sims'e göre (2005: 377) eski işletme öğrencilerine üniversite eğitimleri sırasında iş etiği ve girişimcilikte etik konularının yeterli bir biçimde verilmemesi gibi boşluktan kaynaklanmaktadır. Kuşkusuz işletme okulları ve bölümlerince eğitim programlarını düzenleyen unutmamaları gereken bir nokta vardır ki o da, bugünkü öğrencilerin geleceğin yöneticileri ve işverenleri olarak başkalarına karşı etiksel davranış sergileyerek, onları etkileyecek olmalarıdır. Armstrong vd. (2003: 2), geleceğin üst düzey yönetici ve politikacıları olacak bugünkü öğrencilerin ahlaki

ve etiksel gelişmesinde eğitimin çok önemli bir role sahip olduğunu vurgulamaktadırlar. Öte yandan, iş etiği üzerinde araştırma sayısının artmasında etkili olan bir etmen de, iş dünyasının giderek küreselleşmesidir (Barclay ve Smith 2003, Phau ve Kea 2007). Jagger ve Volkman (2013: 1) ise iş dünyasında kurumsal skandalların bolluğunun işletmelere olan güvenin sarsılmasına yol açtığını belirterek, bu bağlamda iş dünyasında etik standartlarını yükseltecek olan öğrenciler topluluğunu yetiştirme görevinin üniversitelere düştüğünü paylaşmaktadırlar. Üniversitelere, gelecek kuşağın yöneticileri olan gençlere eğitim verirken açıklık, hesap verebilirlik ve sürdürülebilirlik gibi iş değerlerinin benimsenmesinde önemli bir sorumluluk düşmektedir.

Dünyadaki finansal krizler, dev işletmelerin başarısızlıkları, toplumların dürrüstlük ve etik uygulamalara karşı ilgi ve endişesinin artması, işletme ve çevrelerinde bir şeylerin yanlış gittiğinin göstergesi olmaktadır.

Son yıllarda özellikle Batı ülkelerinde *İş Etiği* (Business Ethics -BE) dersi üniversitelerin eğitim programlarında yer bulmaktadır. Bu bağlamda Rizvi vd. (2012), İş Etiği dersinin uygulamaya daha da dönük olarak ve kavramsal bir çerçeve içinde, üniversitelerin müfredat programlarında yer almasını önemle önermektedirler. Bu derslerin içerikleri, genel olarak bakıldığında yasa ve etik arasındaki ilişkiler, işletmelerin görgü kuralları, etik ve çevre, etik ve insan kaynakları, etik ve reklamcılık vb gibi ortak konu başlıklarını kapsamaktadır (Kacetl, 2014). Bazı araştırmalar da göstermiştir ki üniversitede okutulan etik derslerinin gerçekte var görünüp uygulamada yok olduğunu, başka bir deyişle İş Etiği derslerinin üniversitelerde biçimsel olarak yer aldığını ortaya koymaktadır (Gölbaşı 2009: 37).

Genel olarak bakıldığında, yalnızca işletmecilik alanında eğitim alan bireylerin değil, genel olarak yüksek eğitim gören tüm bireylerin iş etiği konusunda daha çok duyarlı olmaları beklenmekte ve yüksek eğitimli bireylerin daha düşük etik standartlarına daha az gönüllü oldukları ileri sürülmektedir (Kum-Lung ve Teck-Chai 2010: 227).

Literatürde Öğrencilerin Etik Algıları

Üniversite öğrencilerinin etik konusunda algılama ve tutumlarını araştıran çalışmaların çoğu, değişik ülke uyruklu işletme öğrencilerinin etik konusundaki yargılarını karşılaştırmıştır. Bu çalışmaların çoğu gelecekte iş yaşamında yer alacak olan üniversite öğrencilerinin, özellikle işletme öğrencilerinin, iş-

letmelerin etik ilkelere uygun davranıp davranmadıklarını belirlemek ve etik tutum ve algılarını ölçmek amacıyla tasarlanmıştır.

Preble ve Reichel'in (1988: 941), coğrafi, kültürel, ekonomik ve dini bakımlardan birbirinden farklılık gösteren ABD'li (n=129) ve İsraili (n=150) işletme öğrencileri üzerinde yaptıkları araştırma, geleceğin yöneticileri olacak bu öğrencilerin iş etiği üzerindeki tutumlarında farklılıklar olduğunu göstermiştir. Farklılıkların yanında bazı benzerliklerin de olduğu görülmüştür. Ayrıca bu iki öğrenci grubunun görece yüksek etik standartlarına sahip oldukları sonucuna da varılmıştır.

Preble ve Reichel, 1988'de yaptıkları bu araştırmalarında, Neumann ve Reichel'in 1979'da geliştirdikleri ATBEQ (Attitudes Towards Business Ethics Questionnaire) ölçeğini kullanmışlardır. Pek çok ülkedeki araştırmacılar da söz konusu ölçekten, farklı kültürel örneklem için geniş olarak ve başarılı bir biçimde yararlanmışlardır (Small 1992, Sims & Gegez 2004, Phau ve Kea 2007, Nurmahamatuly 2010, Sims ve Wimmer 2011, Bageac vd. 2011, Rizvi vd. 2012, Yıldırım ve Uğuz 2012, Al-shaikh vd. 2012, Shields vd. 2013). 30 değişik maddeyi içeren ankette, katılımcıların 5'li Likert ölçeği ile bu maddelerde yer alan etik ile ilgili anlatımlara katılım düzeyi derecelendirilmiştir ('1' kesinlikle katılmıyorum', ... , '5' kesinlikle katılıyorum). Stevens (1979) ATBEQ ölçeğindeki her bir maddeyi 4 ayrı iş felsefesi altında toplamıştır. Bageac vd. (2011), aynı ölçek ile beş ek maddeyi beşinci felsefe olarak ankete eklemişlerdir. Kategoriler, en çok kendine-odaklılıktan (self-oriented), en az kendine-odaklılığa kadar bir aralık oluşturmakta olup bunlar; Makyavelist (Machiavellian), Sosyal Darwinizm (Social Darwinism), Etik Görelilik (Ethical Relativism), Yasallık (Legalism) ve Ahlaki Nesnellik (Moral Objectivism). Small (1992: 746), araştırmasında Batı Avustralya, ABD ve İsrail'de işletme öğrencileri arasında iş etiği konusundaki ortak yönlerin daha çok olduğunu gözlemlemiştir.

Rusya'da ise, kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre etik açıdan daha duyarlı oldukları ve etiğe daha uygun kararlar verdikleri, bunun yanında öğrencilerin üst sınıflara doğru gittikçe etik olmayan davranışlara daha çok hoşgörü gösterdikleri ortaya konulmuştur (Ludlum ve Moskaloinov 2005: 160).

Phau ve Kea (2007: 61) ise Avustralya, Singapur ve Hong Kong'da kültürlerarası karşılaştırmalı bir çalışmanın sonucunda iş etiği üzerinde kültürel farklılık-

ların etkili olduğunu ortaya koymaktadırlar. Araştırmaya katılan öğrencilerin dini ve cinsiyeti gibi demografik özellikleri, kendi etik (ahlaki) davranış ve düşünceleri üzerinde farklılığa yol açmaktadır. Dini değerlerini ön planda tutan katılımcıların kendilerini daha etik gördükleri, erkek öğrencilerin de kız öğrencilere kıyasla daha çok etik oldukları algılaması ortaya çıkmaktadır.

Ahmad vd. (2008: 149) Malezya'da üniversite işletme bölümü öğrencilerinin akademik dürüstlük ve iş etiği üzerindeki tutum ve algıları arasında bağlantı kurmaya çalışmış ve ödevler ile ilgili sahtekârlığı kabullenen öğrencilerin işletmelerin etik olmayan uygulamalarına daha hoşgörülü oldukları sonucuna varmıştır.

Sims ve Wimmer (2011), Avusturya'daki öğrencilerin iş yaşamında etiğin ve ahlaki değerlerin önemli olduğunu düşünmelerine karşın, iş dünyasının kendine özgü birtakım kurallarla yönetildiği algılaması içinde bulduklarını paylaşmaktadırlar. Çalışmada, Avusturyalı öğrencilerin daha çok makyavelizm iş felsefesini yansıttığı belirtilmekte ve kadınların daha az makyavelist görüş sahibi olduğu dile getirilmektedir.

Bageac vd. (2011: 391), Fransa ve Romanya'daki işletme öğrencilerinin iş etiği konusunda algılama farklılıklarını araştırmışlardır. Çalışmada, Romen öğrencilerin daha çok makyavelist eğilim gösterdikleri, Fransız öğrencilerin ise sosyal darvinizm ve ahlaki nesnellik değerlerinin daha yüksek olduğu belirtilmektedir. Ayrıca kızların erkeklere kıyasla makyavelizme daha az olumlu yaklaşıtları, tersine sosyal darvinizmi daha çok olumlu buldukları saptanmaktadır.

Çek Cumhuriyeti'nde İşletme Bölümü öğrencileri ile bu ülkeye değişim programı ile diğer ülkelerden gelen öğrenciler arasında yapılan araştırmaya göre, İş Etiği dersinin büyük bir ilgi gördüğü ve bu iki grubun İş Etiği üzerine görüşleri arasında genel olarak anlamlı bir farklılığın olmadığı belirtilmektedir (Kacetl 2014: 875).

ABD ve Japonya'da üniversite öğrencilerinin demografik değişkenleri ile iş etiği tutumları arasındaki ilişkiler araştırılmıştır (Shields vd. 2013: 11-13). Japon öğrencileri, ATBEQ ölçeğindeki makyavelist 7 ifade ile 3 Sosyal Darwinizm ifadesine daha yüksek katılım gösterirken, ABD öğrencileri ancak Makyavelist 3 ifade ile 1 Sosyal Darwinizm ifadesine yüksek katılım oranı göstermektedir.

Kuveyt'te işletme öğrencilerinin demografik ve kişisel özelliklerindeki (cinsiyet, eğitim durumu, etik konusunda seminerlere katılıp katılmaması, çalışma

durumu) farklılıkların iş etiği üzerinde tutumlarına olan etkisi araştırılmıştır (Al-shaikh vd. 2012: 128). Diğer araştırmalarda olduğu gibi etik algılaması ve tutumu cinsiyete göre farklılık göstermiştir. Akademik düzeyine göre Üniversitede, üçüncü ve son sınıf öğrencilerinin birinci ve ikinci sınıf öğrencilerine kıyasla iş etiği konusuna daha yüksek bir oranda olumlu yaklaşımları anlaşılmıştır. Başka bir ilgi çekici bulgu da, katılımcıların iş etiği konusunda seminerlere katılıp katılmama ve çalışma durumlarının onların etik yönelimlerine etkilerinin görülmemesi olmuştur. Kuveytli öğrencilerin, kültürel anlamda diğer kültür temsilcileri ile karşılaştırılması sonucunda Malezyalı ve İranlı öğrencilere daha çok benzerlik gösterdikleri; buna karşılık ABD, Avustralya ve İsraili öğrencilerle daha çok ayrıştıkları belirlenmiştir. Buna göre, bireylerin iş etiği konusundaki tutum ve algılamalarının üzerinde kültür faktörünün etkisinin oldukça büyük olduğu anlaşılmaktadır.

Özalp vd'nin (2008: 69) Türkiye'de işletme öğrencileri üzerinde yaptıkları araştırmaya göre, öğrencilerin iş etiğinin önemli bir bileşeni olan sosyal sorumluluk algılamalarının daha yüksek olduğu ortaya çıkmıştır. Bunun yanı sıra cinsiyet göz önüne alındığında kız öğrencilerin algılama düzeyleri tüm bölümlerde erkek öğrencilerden daha yüksek çıkmıştır.

Yıldırım ve Uğuz'un (2012: 185) Türkiye'de yaptığı diğer bir araştırmada işletme bölümü öğrencilerinin etik algılarının kamu yönetimi bölümü öğrencilerinin etik algısından daha güçlü olduğu sonucu çıkmıştır. Gulova vd'nin (2013: 46) Türkiye'de işletme son sınıf öğrencileri örneğinde yaptığı araştırmada kız öğrencilerin Sosyal Darwinizm konusunda daha düşük değere sahip olduğu, Türk öğrencilerin Fransız öğrencilere kıyasla Makyavelizm ve Sosyal Darwinizm değerlerinin daha yüksek çıktığı, Romen öğrencilere göre aynı kategorilerde daha düşük değerlere sahip olduğu sonucuna varılmıştır. Öte yandan araştırmacıların tümü, işletme bölümlerinde iş etiği derslerinin konulmasını önemle vurgulamışlardır.

Comegys (2013), Amerikalı, Finlandiyalı ve Çinli öğrencilerin iş etiğine karşı tutumlarını ölçmek amacıyla yaptığı karşılaştırmalı araştırmada katılımcıların ülkesi, sınıfı, cinsiyeti, yaşı, genel not ortalaması, etik derslerinin alınıp alınmaması gibi değişkenler arasında ilişki kurmaya çalışmış ve üç ülke arasında benzerliklerden daha çok farklılıkların olduğunu saptamıştır. Ayrıca, öğrencilerin sınıfları ilerledikçe, ATBEQ ölçeğindeki maddelere katılım oranı da artmıştır. Öğrencilerin genel not ortalaması ile ATBEQ maddelerine katılım

oranı arasında bir ilişkinin olmadığı sonucuna varılmıştır. Amerikalı ve Finlandiyalı erkek öğrencilerin kız öğrencilere kıyasla iş etiğine karşı olumlu tutum gösterdiği; ancak üç ülkede de öğrencilerin yaşı ilerledikçe, etik sorunlar konusunda daha çok endişelendikleri sonucu çıkmıştır.

Assudani vd. (2011: 112), işletmelerin etik ve sosyal sorumluluklarının önemi konusunda ABD’li öğrencilerin algılamasında eğitimin etkisini araştırırken öğrencileri etik yönelimlerine göre durumsal yaklaşanlar (situationists), mutlak yaklaşanlar veya idealistler (absolutists), öznelciler (subjectivists) ve istisnacılar (exceptionists) olmak üzere 4 kategoriye ayırmıştır.

Rizvi vd’nin (2012: 183) Pakistan’da işletme öğrencilerinin iş etiği ve sosyal sorumlulukla ilgili tutumlarını ölçmek için yaptığı araştırma sonucunda kız ve erkek öğrencilerin tutum farklılıkları ortaya çıkmıştır; kız öğrencilerin erkeklerle göre etik konusunda daha olumlu tutumda oldukları sonucuna varılmıştır. Bunun yanında eğitim düzeyi ve iş etiği konusunda bilgi sahibi olmanın, sosyal ve etik sorumluluk için daha olumlu tutuma yol açtığı anlaşılmıştır.

Fatoki ve Marengo (2012: 5871), Güney Afrika Cumhuriyeti’nde öğrencilerin iş etiğine karşı tutumunun eğitim düzeyine göre farklılık gösterdiğini ve aynı zamanda öğrencilerin uyuşuğu ve cinsiyeti gibi değişkenler arasında farklılık olmadığını belirlemişlerdir. Lumsden ve Fatoki (2013: 251), Güney Afrika Cumhuriyeti’nde yaptığı başka bir çalışmada işletme öğrencileri ile işletme bölümü dışı öğrencileri karşılaştırdıklarında birincilerin etik konusunda daha duyarlı ve olumlu oldukları sonucunu paylaşmışlardır.

Sims & Gegez’e (2004: 260) göre iş etiği üzerinde yukarıda belirtilen kültürlerarası karşılaştırmalı araştırmaları paylaşmak, yöneticilerin, çalışanlar arasındaki kültürlerarası etik anlayışı farklılıklarını anlamalarına yardımcı olacaktır. Ayrıca ileride farklı kültürel özelliklere sahip olan işletme yöneticilerini yetiştirmek için eğitim programlarının hazırlanmasında katkı sağlayacaktır.

Dünyada iş etiği ve işletmelerin sosyal sorumlulukları konusunda yapılan araştırmalar çoğalmıştır. Ancak gelecekteki yönetici ve girişimci adaylarının iş etiği ile algılamalarını ve tutumlarını ölçen ampirik araştırmaların daha çok Avrupa ülkelerinde, ABD’de ve Güney Doğu Asya ülkelerinde daha ağırlıklı olarak yapıldığı görülmektedir. Öte yandan iş etiği konusu Türkiye’de de diğer Türk Cumhuriyetlerine kıyasla daha çok ilgi görmekte olup bu konuda yapılan ampirik çalışmalar yeterli sayıdadır. Bununla birlikte Eğri ve Sunar

(2010: 64) Türkiye’de iş etiği ile ilgili akademik alanda yapılan araştırmaların olgudan çok uygulamaya, kuramsal olmaktan çok olaya yönelik olduğunu belirterek, üniversitelerdeki ahlak eğitiminin de genellikle soyut ve felsefi alanla sınırlı kaldığını ve güncel sorunlarla ilgili bir bakış üretememediğini ileri sürmektedir. Bayraktaroğlu vd. (2005: 382) ise Türkiye’de üniversitele- rin programlarında etik eğitime yeterince yer verilmediğini öne sürerek, İşletme ve Kamu Yönetimi gibi programlarda etik konusunun görece daha yoğun olarak yer aldığını belirtmektedir. Türkiye dışındaki diğer Türk Cum- huriyetlerinde söz konusu alanda araştırmalar oldukça yetersizdir. Bu alanda Nurmakhmatuly’nın (2009) Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Türkiye’de yöneticilerin iş etiği, Nurmakhmatuly (2010) tarafından Kazak ve Türk yöneticilerin iş etiği, Özden vd.nin (2014) Kırgızistan ve Türkiye’de işletme lisans öğrencilerinin iş etiği üzerinde kültürlerarası karşılaştırmaya dayanan çalışmaları söz konusudur.

Erdener (2011: 7), Kırgızistan ve Kazakistan da içinde olmak üzere Orta Asya ülkeleri arasında iş etiğine odaklı eğitim-öğretim ve araştırma alanında az farklılıklar bulunduğunu ve bu etkinliklerin Eski Sovyet ülkeleri arasında lider konumda olan Rusya ile kıyaslandığında daha az kurumsallaşmış dü- zeyde olduğunu ileri sürmektedir. Bu çerçevede söz konusu açığı kapatmak için, temelden farklı olan kültürlerden üretilen çözüm modellerini kendine mal etmek ve uyarlamak kuşkusuz ki yararlı bir yaklaşım değildir. Bunun yerine, onları da göz önünde bulundurarak Orta Asya’daki güncel gerçeklere, tarihi ve kültürel özgeçmişe dayalı araştırmaları yaparak uygun olan çözüm ve yaklaşımların aranması yoluna gidilmelidir.

Ayrıca 2009’da Geneva’da Global Ethics Forum’da *Globethics.net* adlı ulusla- rarası vakıf, 1995-2009 arası dünyada dokuz farklı bölgede İş Etiği üzerinde eğitim-öğretim ve araştırma uygulamaları araştırılmış ve “Global Survey on Business Ethics in Teaching, Training and Research” adlı rapor sunulmuştur. Söz konusu 9 bölge, Kuzey Amerika, Latin Amerika, Avrupa, Sahara Afrika, Orta Doğu ve Kuzey Afrika, Orta Asya, Güney ve Güney-Doğu Asya, Doğu Asya ve Okyanusyadan oluşmaktadır (Rossouw ve Stückelberger 2012). Ça- lışma, Orta Asya ülkelerinin günümüzde büyük fırsatlar ve tehditlerle karşı karşıya bulduklarını, Sovyetler Birliği’nin dağılması sonucu yeni gerçeklerle ve etik değerlerde düzensizliklerle karşılaştıklarını ve sahip oldukları yeraltı zenginliklerin dünyanın ilgi ve dikkatini çektiğini öne sürmektedir. Dolayı-

ıyla Orta Asya ülkelerinin, sahip oldukları potansiyeli değerlendirerek hızla gelişebilmeleri için İş Etiği gibi alanlarda dünya standartlarına uygun bir iş iklimini yaratmaları ve sürdürmeleri gerekir.

Tablo 1. Araştırmaya Katılan Ülkeler Profili

	Kırgızistan	Türkiye	Azerbaycan	Kazakistan
Yüzölçümü	199. 951 km ²	783, 562 km ²	86. 600 km ²	2. 724. 900 km ²
Nüfus sayısı (2016)	6. 019 million	80. 81 million	9. 867 million	17. 98 million
GSYİH (2016) nominal	\$7. 061 billion	\$905 billion	\$39,207 billion	\$170 billion
Kişi Başına GSMH (2016) nominal	\$1, 139	\$11, 124	\$4, 097	\$9,224
Yönetim Biçimi	Parlamentar cumhuriyet	Demokratik üniter parlamenter cumhuriyet	Baskın parti, üniter, parlamenter	Cumhuriyet
Başkenti-Nüfusu	Bişkek -937,400	Ankara -4,587,558	Baku- 2,122,300	Astana- 835,153

Kaynak: <http://data.worldbank.org>

Türk Cumhuriyetlerini biraraya getirmeye zorlayan etmenleri Geybullayev ve Kurubaş (2002) iç ve dış dinamik olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İç dinamikler olarak kültürel yakınlık doğuran coğrafi ve tarihsel yakınlık, ekonomik gereksinimler ve ortak pazar avantajları; bunun yanında dış dinamikler olarak bölgesel entegrasyon, uluslararası ekonomik yapı ve küreselleşme öne çıkmaktadır. Dolayısıyla Türki Cumhuriyetlerde İş Etiği konusunun görece daha az araştırılmış olması, bir yandan hem akademik hem de uygulama çevreleri açısından ilgi uyandırmaktadır. Öte yandan da sosyo-kültürel özellikleri, farklı boyutlardaki ekonomik yapıları (bkz. Tablo 1) ve tarihsel özgeçmişleri nedeniyle Kırgızistan, Türkiye, Kazakistan ve Azerbaycan üzerinde kültürlerarası bir karşılaştırma çalışması yapılması akademisyenler, yatırımcılar, politikacılar, girişimciler gibi ilgili taraflara gerekli bilgileri sağlayacaktır.

Araştırmanın Amacı, Yöntemi ve Bulgular

Araştırmanın Amacı

Araştırmanın temel amacı, geleceğin potansiyel girişimcileri ve yöneticileri olan işletme bölümü öğrencilerinin iş etiğine yönelik tutumlarının Kırgızistan, Türkiye, Azerbaycan ve Kazakistan özelinde karşılaştırmalı olarak ortaya konulmasıdır.

Araştırmanın Yöntemi

Belirlenen amaca ulaşmak için birinci el verilerin yanı sıra, ilgili yazından elde edilen bilgilerden de yararlanılmıştır. Birinci el veriler, anket yöntemiyle Kırgızistan–Türkiye Manas Üniversitesi (Kırgızistan; n=97), Haliç Üniversitesi (Türkiye; n=96), Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi (Azerbaycan; n=114) ve Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi’nde (Kazakistan; n=100) İşletme eğitimi görmekte olan öğrencilerden (toplam n=407) yüze yüze görüşülerek toplanmıştır.

Araştırmada Neumann ve Reichel (1979) tarafından geliştirilen ve araştırmalarda sıkça kullanılan ATBEQ (Attitudes Towards Business Ethics Questionnaire) ölçeği kullanılmıştır. Yanıtlar, 5’li Likert ölçeğine göre “1- kesinlikle katılmıyorum, ... , 5- kesinlikle katılıyorum” şeklinde düzenlenmiştir. Kullanılan ölçeğin güvenilirliği Cronbach Alpha yöntemi ile 30 değişken üzerinde sınanmış ve Alpha değeri 0,72 olarak hesaplanmıştır. Verilerin değerlendirilmesinde tanımlayıcı istatistiklerin yanı sıra, T testi ve varyans analizinden yararlanılmıştır.

Bulgular

Öncelikle katılımcıların demografik özelliklerine ilişkin bulgular, daha sonra öğrencilerin iş etiği konusundaki algılamaları ve devamında iş etiği algılamalarının üniversite, sınıf, yaş gibi değişkenlere göre farklılıklarını içeren bulgulara yer verilmiştir. Araştırmaya katılan öğrencilerin cinsiyete göre dağılımı Tablo 2’de gösterilmiştir.

Tablo 2. *Katılımcıların Cinsiyete Göre Dağılımı*

	Kız		Erkek		Toplam	
	F	%	F	%	F	%
Kırgızistan – Türkiye Manas Üniversitesi	64	66,0	33	34,0	97	100,0
Haliç Üniversitesi	37	38,5	59	61,5	96	100,0
Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi	32	28,1	82	71,9	114	100,0
Ahmet Yesevi Üniversitesi	37	37,0	63	63,0	100	100,0
Toplam	170	41,8	237	58,2	407	100,0

Üniversitelerin Etik Tutumlarıyla İlgili Bulgular: Tablo 2 de görüleceği gibi, araştırmaya Kırgızistan– Türkiye Manas Üniversitesi’nden (KTMÜ) 64 kız ve 33 erkek olmak üzere toplam 97 öğrenci, Haliç Üniversitesi’nden (HÜ) 37 kız ve 59 erkek öğrenci olmak üzere toplam 96 öğrenci, Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi’nden (ADIÜ) 32 kız ve 82 erkek öğrenci olmak üzere toplam 114 öğrenci ve Ahmet Yesevi Üniversitesi’nden (AYÜ) 37 kız ve 63 erkek olmak üzere toplam 100 öğrenci katılmıştır. İşletme eğitimi gören öğrencilerin cinsiyete göre dağılımları ülkelere göre farklı oranlarda olmakla birlikte, araştırma kapsamındaki üniversitelerde işletme eğitimi görmekte olan öğrencilerin cinsiyete göre dağılımlarına uygun olduğu belirtilmelidir. Bu açıdan, örneklemin evreni temsil etmesi açısından uygun olduğu söylenebilir.

Üniversite Sınıflarına Göre Bulgular: Yaş özellikleri bakımından öğrenciler tüm üniversitelerde 19-22 yaş arasında yoğunlaşmakla birlikte, HÜ (%22) ve AYÜ’de (%34) 23 yaş ve üzeri gruplarda öğrenci sayısının, KTMÜ’ne göre (%13) ve ADIÜ’ne göre (%2,6) daha fazla olduğu görülmektedir. Diğer üniversitelerden farklı olarak ADIÜ’nde 17-18 yaş grubundaki (%41) öğrencilerin oranının yüksek olduğu görülmektedir.

Tablo 3. Katılımcıların Yaş ve Sınıflara Göre Dağılımı

Yaş	KTMÜ		HÜ		ADIÜ		AYÜ	
	F	%	F	%	F	%	F	%
17-18	3	3,1	4	4,2	47	41,2	9	9,0
19-20	40	41,2	18	18,8	39	34,2	13	13,0
21-22	41	42,3	53	55,2	25	21,9	44	44,0
23 ve üzeri	13	13,4	21	21,9	3	2,6	34	34,0
Toplam	97	100,0	96	100,0	114	100,0	100	100,0
Sınıf	F	%	F	%	F	%	F	%
<i>I. Sınıf</i>	31	32,0	14	14,6	38	33,3	26	26,0
<i>II. Sınıf</i>	24	24,7	38	39,6	38	33,3	13	13,0
<i>III. Sınıf</i>	18	18,6	27	28,1	17	14,9	27	27,0
<i>IV. Sınıf</i>	24	24,7	17	17,7	21	18,4	34	34,0
Toplam	97	100,0	96	100,0	114	100,0	100	100,0

Araştırmaya lisans düzeyinde tüm sınıflarda eğitim görmekte olan öğrenciler katılmıştır ve katılan öğrencilerin sınıflara göre dağılımı en az 13 öğrenci (AYÜ), en çok 38 öğrenci (HÜ ve ADİÜ) şeklinde gerçekleşmiştir. Genel olarak yaş özellikleri bakımından ve sınıflara göre dağılım açısından örnek kitlelerin anakitleyi temsil edecek özelliklerde katılımcılardan oluştuğu söylenebilir. Katılanların genç kesimden oluşması, gelecekte iş etiği alanında yapılacak faaliyetlerin yönünü belirlemek açısından önem taşımaktadır.

Öğrencilerin etik boyutları ile üzerinde tutumları ile bulgular: Genel olarak katılımcıların iş etiği ile ilgili algılamaları iş etiği ölçeğindeki boyutlar temelinde değerlendirilmektedir. Öncelikle *Makyavelist felsefesine uygun değişkenler temelinde* öğrencilerinin etik algılamalarına ilişkin tanımlayıcı istatistiklerin yanısıra, alınan yanıtların ortalama değerlerinin 3'ten farklılığı (3-kararsızım) tek örneklem t testi ile araştırılmıştır. Elde edilen sonuçlar Tablo 4'te ayrıntılı olarak sunulmuştur.

Tablo 4. *Makyavelist Felsefesine Göre Alınan Yanıtlar*

Soru.No	Etikle İlgili Değişkenler	N	Ort.	St.Sap.	Sig.
1	İş yaşamının tek etik değeri para kazanmaktır.	402	2,7239	1,23170	,000
2	İşinde başarılı olan bir kişinin etik sorunlar hakkında endişelenmesine gerek yoktur.	407	2,4201	1,13298	,000
3	İş/işletme kararları, ahlak felsefesiyle (etikle) değil, gerçekçi ekonomik davranışlarla ilgilidir.	402	3,1667	1,16883	,004
4	Etik değerler, iş dünyasıyla ilgili değildir.	405	2,4568	1,11303	,000
5	Dükkânımda her hafta belirli bir ürünün fiyatını artırırım ve sonra üzerine "indirimde" diye yazarım. Böyle yapmamda yanlış bir şey yoktur.	405	2,1877	1,27012	,000
6	Bir iş insanının ideallere takılı kalmaya bütçesi yetmez.	403	3,0571	1,13699	,314
7	Belirli bir hedefe ulaşmak isterseniz onu başarmak için gereken araçları elde etmek zorundasınız.	405	3,8247	1,14164	,000
8	İş dünyasının kendine özgü kuralları vardır.	404	3,8985	1,11702	,000
9	İyi bir iş insanı, başarılı bir iş insanıdır.	403	3,3375	1,23194	,000

$p \leq 0,05$ (1-Kesinlikle Katılmıyorum, 5-Kesinlikle Katılıyorum)

Makyavelist felsefesine uygun değişkenler temelinde elde edilen bulgulara göre 'Bir iş adamının ideallere takılı kalmaya bütçesi yetmez' ifadesinin dışındaki tüm değişkenlerin ortalamasının 3'ten (Kararsızım) farklı olduğu görülmektedir. Birinci, ikinci, dördüncü ve beşinci soruların ortalaması incelendiğinde öğrencilerin bu ifadelerle katılmadıkları, üçüncü, yedinci, sekizinci ve dokuzuncu sorulara katıldıkları yönünde bulgular elde edilmiştir. Başka bir deyişle, öğrencilerin genel olarak etik ile ilgili ifadelerin farkında oldukları söylenebilir. Önerilen 9 ifade içerisinde alınan yanıtların ortalamalarına bakıldığında en küçük değer 'Dükkânımda her hafta belirli bir ürünün fiyatını artırırım ve sonra üzerine "indirimde" diye yazarım. Böyle yapmamda yanlış bir şey yoktur' ifadesine ilişkin (ort.:2 ve st. sap.:1,27) olduğu görülmektedir. Başka bir anlatımla öğrenciler bu

görüşe katılmamaktadır. Öte yandan, enbüyük değerın ‘İş dünyasının kendine özgü kuralları vardır’ ifadesine ilişkin (ort.:3,9 ve st. sap.:1,11) olduğu, yani bu ifadeye öğrencilerin katıldıkları yönde sonuç elde edilmiştir.

İş etiği ölçeğindeki *Sosyal Darwinizm felsefesine uygun değişkenler temelinde* öğrencilerinin etik algılamalarına ilişkin tanımlayıcı istatistiklerin yanısıra, alınan yanıtların ortalama değerlerinin 3’ten farklılığı (3-kararsızım) tek örneklem t testi ile araştırılmıştır. Elde edilen sonuçlar Tablo 5’te ayrıntılı olarak sunulmuştur.

Tablo 5. *Sosyal Darwinizm Felsefesine Göre Alınan Yanıtlar*

Soru.No	Etikle İlgili Değişkenler	N	Ort.	St.Sap.	Sig.
1	İş etiği, yalnızca halkla ilişkiler amaçlı bir kavramdır.	402	2,4975	1,06227	,000
2	Bugünkü iş dünyası ile geçmişteki arasında bir fark yoktur	400	1,9375	1,13438	,000
3	Rekabet edebilirlik ve karlılık, kendi başına var olan birbirinden bağımsız değerlerdir.	397	2,7204	1,19549	,000
4	Serbest ekonomi koşulları, toplumun gereksinimlerine en iyi biçimde hizmet edecektir. Rekabeti sınırlamak, yalnız topluma zarar verir ve aslında temel doğa yasalarını çiğner.	403	3,3672	1,16291	,000
5	Bir tüketici olarak, araba kazası için sigortaya başvurduğumda, hasar büyüklüğüne bakmaksızın olabildiğince fazlasını almaya çalışırım.	405	2,5753	1,23376	,000
6	Süpermarkette alışveriş yaparken fiyat etiketlerini ve paketleri değiştirmek uygundur.	402	2,2711	1,24288	,000
7	Bir çalışan olarak büro malzemelerini eve götürürüm; bu kimseye zarar vermez.	401	2,1446	1,21615	,000
8	Hasta olduğum günleri hak ettiğim tatil günleri olarak görürüm.	407	2,6069	1,32157	,000
9	Çalışanların ücretleri, arz-talep yasalarına göre belirlenmelidir.	403	3,1414	1,19591	,018
10	Hissedarların temel ilgisi, yatırımlarından maksimum getiri elde etmektir.	395	3,6582	1,13868	,000

$p \leq 0,05$ (1-Kesinlikle Katılmıyorum, 5-Kesinlikle Katılıyorum)

Sosyal Darwinizm felsefesine uygun değişkenlere ilişkin elde edilen bulgulara göre tüm ifadelerin aritmetik ortalamaları 3'ten (Kararsızım) farklı olduğu ($p \leq 0,05$) görülmüştür. Buna göre, 'Serbest ekonomi koşulları, toplumun gereksinimlerine en iyi biçimde hizmet edecektir. Rekabeti sınırlamak, yalnız topluma zarar verir ve aslında temel doğa yasalarını çiğner' (ort.:3,4 ve st. sap.:1,16), 'Çalışanların ücretleri, arz-talep yasalarına göre belirlenmelidir' (ort.:3,1 ve st. sap.:1,14) ve 'Hissedarların temel ilgisi, yatırımlarından maksimum getiri elde etmektir' (ort.:3,6 ve st. sap.:1,13) ifadelerine katılmadıkları yönde, diğer tüm ifadelerle katıldıkları yönde görüş bildirmişlerdir. Önerilen 10 ifade içerisinde alınan yanıtların ortalamalarına bakıldığında en küçük değer, 'Bugünkü iş dünyası ile geçmişteki arasında bir fark yoktur' ifadesine (ort.:1,9 ve st. sap.:1,13) denk gelmektedir. Öğrenciler bu görüşe katılmamakta ve fark olduğunu düşünmektedirler. Öte yandan, en büyük değer, 'Hissedarların temel ilgisi, yatırımlarından maksimum getiri elde etmektir' (ort.:3,6 ve st. sap.:1,13) ifadesine ilişkin olduğu görülmektedir.

İş etiği ölçeğindeki diğer önemli bir boyut *Ahlaki Nesnellik* olarak karşımıza çıkmaktadır. Sözkonusu felsefeye uygun düşen değişkenlere göre öğrencilerin algılamalarına ilişkin tanımlayıcı istatistikler ve alınan ortalama değerlerinin 3'ten farklılığı (3-kararsızım) tek örneklem t testi ile araştırılmıştır. Elde edilen sonuçlar Tablo 6'da ayrıntılı olarak sunulmuştur.

Tablo 6. *Ahlaki Nesnellik Felsefesine Göre Alınan Yanıtlar*

Soru.No	Etikle İlgili Değişkenler	N	Ort.	St.Sap.	Sig.
1	Her iş bireyi, farkında olsun olmasın etik kurallara uygun bir şekilde hareket eder.	403	3,1390	1,16138	,017
2	Gerçekçi ve sorumluluk sahibi olmayı, kayıtsız şartsız sevgi ve sadakate yeğlerim.	401	3,1771	1,17093	,003
3	Gerçek etik, en başta kendi çıkarımı gözetmektir.	405	2,7185	1,24271	,000
4	Özverili olmak etik dışıdır (fedakârlık etik değildir).	406	2,4926	1,13690	,000
5	Bir kişiyi işine ve fedakârlığına göre yargılayabilirsiniz.	402	2,9701	1,19813	,618
6	Ürettiğinizden fazlasını tüketmemelisiniz.	407	3,5012	1,25135	,000

$p \leq 0,05$ (1-Kesinlikle Katılmıyorum, 5-Kesinlikle Katılıyorum)

Ahlaki Nesnellik Felsefesine uygun değişkenler temelinde elde edilen bulgulara göre *'Bir kişiyi işine ve fedakârlığına göre yargılayabilirsiniz'* ifadesinin dışındaki tüm değişkenlerin ortalaması 3'ten (Kararsızım) farklı olduğu görülmektedir. Buna göre, önerilen 6 ifade içerisinde alınan yanıtların ortalamalarına bakıldığında en küçük değer, *'Özverili olmak etik dışıdır'* ifadesine (ort.:2,4 ve st. sap.:1,13) denk gelmektedir. Öğrenciler bu görüşü desteklememektedir. Öte yandan, en büyük ortalama değer, *'Ürettiğinizden fazlasını tüketmemelisiniz'* ifadesine (ort.:3,5 ve st. sap.:1,25) denk gelmektedir. Ayrıca, öğrenciler *'Gerçek etik, en başta kendi çıkarını gözetmektir'* ifadesine (ort.:2,7 ve st. sap.:1,24) karşı olumsuz görüş bildirerek, ahlaki nesnellik boyutunda da bilinçli bir görüş sergilemiştir.

İş etiği ölçeğindeki diğer boyutlar olarak *yasallık ve etik görelilik* gösterilebilir. Sözkonusu felsefelerine uygun değişkenler temelinde öğrencilerin algılamalarına ilişkin ortalamalar Tablo 7'de sunulmuştur. Ayrıca, ortalama değerlerinin 3'ten farklılığı (3-kararsızım) tek örneklem t testi ile araştırılmış, elde edilen sonuçlar Tablo 7'de ayrıntılı olarak sunulmuştur.

Tablo 7. *Yasallık ve Etik Görelilik Felsefesine Göre Alınan Yanıtlar*

Soru.No	Etikle İlgili Değişkenler	N	Ort.	St.Sap.	Sig.
1	İş etiği temel olarak, insanların davranışlarıyla beklentileri arasında bir ayarlamadır (EG)	396	3,4773	0,99974	,000
2	Halkın iş insanlarının etik değerlerine olan güvensizliği, haklı değildir (EG)	395	2,8430	1,09714	,005
3	Yasalara uyarı, etiğe aykırı davranmamış olursun (Y)	401	3,0823	1,20860	,173

$p \leq 0,05$ (1-Kesinlikle Katılmıyorum, 5-Kesinlikle Katılıyorum)

İş etiği ölçeğinin etik görelilik boyutu 2 ifadeden oluşmaktadır ve bu ifadelerle ilişkin öğrenci algılamalarının ortalaması incelendiğinde, *'İş etiği temel olarak, insanların davranışlarıyla beklentileri arasında bir ayarlamadır'* ifadesine karşı olumlu (ort.:3,5 ve st. sap.:0,99), *'Halkın iş insanlarının etik değerlerine olan güvensizliği, haklı değildir'* ifadesine karşı olumsuz görüş (ort.:2,8 ve st. sap.:1,09) bildirmişlerdir. Ayrıca, iş etiği ölçeğinin son boyutu olan yasallık tek bir ifade ile temsil edilmektedir. Yapılan araştırmanın sonuçlarına göre, *'Yasalara uyarı, etiğe aykırı davranmamış olursun'* ifadesine karşı net bir yanıt

(ort.:3,0 ve st. sap.:1,20, $p=0.173$) alınamamıştır. Araştırmaya katılan öğrenciler yasalara uygun davranmanın etiğe de uygun davranmak anlamına gelmediğinin farkındadırlar.

Buraya kadar iş etiği ile ilgili tanımlayıcı bulgular üzerinde durulmuştur. Çalışmada ayrıca boyutlar temelinde dört üniversite öğrencilerinin tutumları arasında farklılıkların olup olmadığı ANOVA analizi ile test edilmiş ve elde edilen sonuçlar Tablo 8'de sunulmuştur. Tabloda da görüldüğü gibi, Etik Görülebilirlik Felsefesi (sig. $p=0,38$) ve Yasallık Felsefesi (sig. $p=0,58$) boyutlarında karşılaştırılmakta olan gruplar arasında (KTMÜ, HÜ, ADİÜ ve AYÜ) 0,05 önem düzeyinde istatistiksel olarak anlamlı farklılıklar olmadığı, Makyavelist Felsefe (sig. $p=0.01$), Sosyal Darwinizm (sig. $p=0.01$), ve Ahlaki Nesnellik (sig. $p=0.00$), boyutlarında anlamlı farklılıklar olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca, farklılıkların bulunduğu boyutlarda, farklılığın hangi gruplardan kaynaklandığını görebilmek için Tukey testinden yararlanılmış ve sonuçları Tablo 9'da sunulmuştur.

Makyavelist Felsefe boyutunda tüm grupların yanıtları kararsız eğilimine yakın olmakla birlikte, KTMÜ öğrencilerinin ortalaması (ort.: 3,12 ve st. sap.:0,51), HÜ öğrencilerinin ortalaması (ort.: 2,99 ve st. sap.:0,49), ADİÜ öğrencilerinin ortalaması (ort.: 2,95 ve st. sap.:0,46) ve AYÜ öğrencilerinin ortalaması (ort.: 2,99 ve st. sap.:0,51) olduğu görülmektedir. Öğrenci gruplarının ortalamaları arasında anlamlı bir farklılık ($p=0.01$) gözlenmiştir. Tukey testinin sonuçlarına göre (Tablo 9) sözkonusu farklılık KTMÜ ile ADİÜ arasında anlamlıdır. Diğer gruplar arasında bir farklılık yoktur.

Öte yandan *Sosyal Darwinizm Felsefesi* boyutunda tüm grupların yanıtları 3'ün altında olmakla birlikte, KTMÜ öğrencilerinin ortalaması (ort.: 2,82 ve st. sap.: 0,54), HÜ öğrencilerinin ortalaması (ort.: 2,61 ve st. sap.:0,52), ADİÜ öğrencilerinin ortalaması (ort.: 2,64 ve st. sap.:0,41) ve AYÜ öğrencilerinin ortalaması (ort.: 2,70 ve st. sap.:0,54) olduğu görülmektedir. Öğrenci gruplarının ortalamaları arasında anlamlı bir farklılık ($p=0.01$) gözlenmiştir. Tukey testinin sonuçlarına göre (Tablo 9) sözkonusu farklılık KTMÜ ile HÜ ve KTMÜ ile ADİÜ arasında anlamlıdır. Diğer gruplar arasında bir farklılık bulunmamıştır.

Tablo 8. Boyutlar Temelinde Üniversiteler Arası Farklılıkların Testi

Etikle İlgili Boyutlar	Üniversiteler	N	Ort.	St.Sap.	Sig.
Makyavelist Felsefe	KTMÜ	97	3,12	,51391	,019
	HÜ	96	2,99	,49682	
	ADIÜ	114	2,95	,46688	
	AYÜ	100	2,99	,51194	
Sosyal Darwinizm Felsefesi	KTMÜ	97	2,82	,54606	,018
	HÜ	96	2,61	,52156	
	ADIÜ	114	2,64	,41250	
	AYÜ	100	2,70	,54850	
Ahlaki Nesnellik Felsefesi	KTMÜ	97	3,29	,52154	,000
	HÜ	96	2,84	,62709	
	ADIÜ	114	2,84	,57079	
	AYÜ	100	3,06	,70899	
Yasallık Felsefesi	KTMÜ	96	3,20	1,10138	,587
	HÜ	95	3,10	1,25879	
	ADIÜ	113	3,07	1,32770	
	AYÜ	97	2,96	1,11727	
Etik Görelilik Felsefesi	KTMÜ	97	3,27	,71466	,387
	HÜ	96	3,14	,73955	
	ADIÜ	114	3,17	,79262	
	AYÜ	100	3,07	,88869	

$p \leq 0,05$

Etik Görelilik ($p=0.38$) ve *Yasallık Felsefe* ($p=0.58$) boyutlarında öğrenci gruplarının yanıt ortalamaları arasında anlamlı farklılık bulunamamıştır. Ancak *Ahlaki Nesnellik Felsefesi* boyutunda ($p=0,00$) üniversiteler arasında anlamlı farklılık olup, KTMÜ öğrencilerinin ortalaması (ort.: 3,29 ve st. sap.:0,52), HÜ öğrencilerinin ortalaması (ort.: 2,84 ve st. sap.:0,62), ADİÜ öğrencilerinin ortalaması (ort.: 2,84 ve st. sap.:0,57) ve AYÜ öğrencilerinin ortalaması (ort.: 3,06 ve st. sap.:0,70) olduğu saptanmıştır. Ayrıca, Tukey testinin sonuçlarına göre (Tablo 9) sözkonusu farklılık KTMÜ ile HÜ, KTMÜ ile ADİÜ ve KTMÜ ile AYÜ arasında anlamlıdır.

Üniversiteler arası gruplama yapıldığında, Sosyal Darwinizm ve Ahlaki Nesnellik görüşlerinde KTMÜ ile AYÜ öğrencileri arasında ve HÜ ile ADİÜ öğrencileri arasında daha çok yakınlık ve benzerlik ortaya çıkmaktadır. Kırgızistan ile Kazakistan ve Türkiye ile Azerbaycan arasındaki coğrafi, kültürel ve tarihsel yakınlıkların, etik tutumlar konusundaki bu benzeşmede önemli etkisinin olduğu ileri sürülebilir.

Tablo 9. *Üniversiteler Arası Farklılıklar: Tukey Testi*

Etik Boyutları	(I) Üniversite	(J) Üniversite	Ortalama Farkı (I-J)	St. Hata	Sig.
Makyavelist Felsefe	KTMÜ	HÜ	,15135	,06989	,135
		ADİÜ	,20024*	,06706	,016
Sosyal Darwinizm	KTMÜ	AYÜ	,16399	,06918	,084
		HÜ	,21283*	,07295	,019
Felsefesi	KTMÜ	ADİÜ	,18310*	,07000	,045
		AYÜ	,12008	,07221	,345
Ahlaki Nesnellik Felsefesi	KTMÜ	HÜ	,44267*	,08785	,000
		ADİÜ	,44951*	,08429	,000
Yasallık Felsefesi	KTMÜ	AYÜ	,22827*	,08696	,044
		HÜ	,09265	,17514	,952
Etik Görelilik Felsefesi	KTMÜ	ADİÜ	,12712	,16798	,874
		AYÜ	,23915	,17423	,517
Gorelilik Felsefesi	KTMÜ	HÜ	,12221	,11343	,704
		ADİÜ	,09260	,10883	,830
		AYÜ	,19304	,11228	,315

$p \leq 0,05$

KTMÜ öğrencileri, Sosyal Darwinizm dışındaki diğer tüm etik kategorilerinde diğer üç Üniversite grubu öğrencilere göre daha büyük bir ortalama oranıyla katılma yönünde görüş bildirmekte ve AYÜ ile birlikte Ahlaki Nesnellik ile Etik Görelilik Felsefelerine yakın bir etik tutum göstermektedirler. HÜ ve ADİÜ öğrencileri ise Yasallık ve Etik Görelilik felsefelerine yakın bir etik tutum göstermektedirler. Dört Üniversitenin öğrencileri de Sosyal Darwinizm Felsefesine katılmama yönünde, Etik Görelilik Felsefesine katılma yönünde bir etik tutum içindedirler. Öte yandan bu iki felsefe dışında dört Üniversitenin öğrencilerinin ortalamaları ne katılıyorum ne de katılmıyorum, yani 3 ortalaması (kararsızım) dolayında çıkmış olup, standart sapmaları da dikkate alınarak yukarıdaki saptamalarda bulunulmuştur.

Ayrıca, *etik boyutları temelinde* öğrencilerin cinsiyetine, yaşına ve sınıflarına göre verdiği yanıtlar arasında anlamlı farklılık olup olmadığı araştırılmış, yalnızca anlamlı sonuçlar veren değişkenlere ilişkin bulgular Tablo 10 ve Tablo 11'de sunulmuştur. Yapılan ANOVA testinin sonuçlarına göre etik algılamaları cinsiyet ve yaşa göre farklılık göstermemektedir. Ancak, öğrencinin eğitimin hangi aşamasında (sınıfta) bulunduğuyla ilgili olarak bazı boyutlarda farklılık görülmektedir. Etik boyutlarını oluşturan *Makyavelist Felsefe* ($p=0.19$) ve *Etik*

Görelilik Felsefeleri ($p=0.61$) karşılaştırılan gruplar arasında anlamlı bir farklılık yoktur. Alınan yanıtların ortalamalarının genellikle 3'e yakın (kararsızım) eğiliminde olduğu gözlenmektedir.

Öte yandan *Sosyal Darwinizm Felsefesi* boyutunda sınıflara göre anlamlı farklılık ($p=0.05$) olduğu görülmüştür. Sınıflar genelde Sosyal Darwinizme katılmama eğiliminde olmakla birlikte Tukey testinin sonuçlarına göre (Tablo 11) sözkonusu farklılık I. ile IV. sınıf öğrencilerinin arasında anlamlı olup, I.sınıf öğrencileri IV. Sınıf öğrencilerine kıyasla daha çok katılmama eğilimine sahiptir.

Tablo 10. *Etik Boyutlarında Sınıflara Göre Farklılık*

Etik Boyutları	Sınıf	N	Ort.	St.Sap.	Sig.
Makyavelist Felsefe	I	109	3,0188	,49170	,196
	II	113	3,0960	,48364	
	III	89	2,9994	,50541	
	IV	96	2,9527	,47476	
	<i>Toplam</i>	407	3,0204	,48961	
Sosyal Darwinizm Felsefesi	I	109	2,6137	,51458	,052
	II	113	2,6906	,49717	
	III	89	2,6683	,55995	
	IV	96	2,8081	,46137	
	<i>Toplam</i>	407	2,6928	,51123	
Ahlaki Nesnellik Felsefesi	I	109	3,1263	,63158	,043
	II	113	2,8932	,60088	
	III	89	2,9552	,61675	
	IV	96	3,0260	,67637	
	<i>Toplam</i>	407	3,0005	,63503	
Yasallık Felsefesi	I	106	3,3491	1,28761	,010
	II	111	3,0991	1,18287	
	III	88	3,0682	1,16259	
	IV	96	2,7812	1,13512	
	<i>Toplam</i>	401	3,0823	1,20860	
Etik Görelilik Felsefesi	I	109	3,1055	,81953	,613
	II	113	3,1327	,81289	
	III	89	3,2079	,70231	
	IV	96	3,2344	,80116	
	<i>Toplam</i>	407	3,1658	,78793	

$p \leq 0,05$

Ahlaki Nesnellik Felsefesi boyutunda da sınıflara göre anlamlı farklılık ($p=0.04$) olduğu saptanmıştır. Sınıf ortalamalarına bakıldığında, I. sınıf öğrencilerinin

ortalaması (ort.: 3,12 ve st. sap.:0,63) ve II. sınıf öğrencilerinin ortalaması (ort.: 2,89 ve st. sap.:0,60) en farklı ortalamalar olup, Tukey testinin sonuçlarına göre (Tablo 11) sözkonusu farklılık I. ile II. sınıf öğrencilerinin arasında anlamlı görülmektedir. I. sınıf öğrencilerinin ahlaki nesnellik görüşüne katılma eğilimleri II. sınıf öğrencilerine göre daha yüksektir.

Ayrıca, *Yasallık Felsefesi* boyutunda da sınıflara göre anlamlı farklılık ($p=0.01$) olduğu ortaya çıkmıştır. Sınıf ortalamalarına bakıldığında, I. sınıf öğrencilerinin ortalaması (ort.: 3,34 ve st. sap.:1,28) ve IV. sınıf öğrencilerinin ortalaması (ort.: 2,78 ve st. sap.:1,13) en farklı ortalamalar olup, Tukey testinin sonuçlarına göre (Tablo 11) sözkonusu farklılık I. ile IV. Sınıf öğrencilerinin arasında anlamlı görülmektedir. I. sınıf öğrencileri yasallık görüşüne katılma eğiliminde iken IV.sınıf öğrencileri katılmama eğiliminde görünmektedirler.

Tablo 11. *Sınıflararası Farklılıklar: Tukey Testi*

Etik Boyutları	(I) Sınıf	(J) Sınıf	Ortalama Farkı (I-J)	St. Hata	Sig.
Makyavelist Felsefe	I	II	-,07713	,06559	,642
		III	,01950	,06980	,992
		IV	,06611	,06839	,768
Sosyal	I	II	-,07697	,06823	,672
III		-,05465	,07261	,876	
IV		-,19441*	,07114	,033	
Ahlaki	I	II	,23308*	,08471	,031
Nesnellik		III	,17106	,09015	,231
Felsefesi		IV	,10026	,08832	,668
Yasallık	I	II	,24996	,16244	,415
		III	,28087	,17250	,364
		IV	,56781*	,16852	,005
Etik	I	II	-,02724	,10594	,994
III		-,10236	,11273	,801	
IV		-,12887	,11045	,648	

$$p \leq 0,05$$

Gerek ortalamalara ve gerekse Tukey testi sonuçlarına göre Makyavelist ve Etik Görelilik felsefeleri açısından sınıflar arasında anlamlı bir farklılık görülmemekte olup, dört sınıfın öğrencileri de Sosyal Darwinizm Felsefesine katılmama yönünde, Etik Görelilik Felsefesine katılma yönünde bir etik tutum içindedirler. Bu sonuç Üniversitelere göre elde edilen sonuçlarla da uyumlu olup, testler tutarlılık göstermektedir.

Sonuç ve Öneriler

Her ne kadar giderek değişen bir dünyada yaşanırsa yaşansın, küreselleşme nedenli değişim ve dönüşümlere yol açarsa açsın, değişen dünyada değişmeyen birtakım değerlerin olmasına ve bunların sürdürülmesine gereksinim olduğu da bir gerçektir. Günümüz öğrencilerinin geleceğin yöneticileri, işverenleri ve politikacıları olarak topluma karşı etik davranış sergilemeleri, yüksek eğitimleri sırasında öğrencilere iş etiği, meslek etiği ve işletmecilikte etik uygulamalar gibi konularda dersler verilmesiyle yakından ilgili bulunmaktadır. Dolayısıyla, araştırma konusunda bu çalışma ile ilgili literatür ve önceden yapılan alan araştırmalarının sonuçları dikkate alındığında, üniversite öğrencilerinin iş etiğine yönelik tutumlarının belirlenmesi gelecek açısından önem taşımaktadır (Armstrong vd. 2003, Felton ve Sims 2005, Jagger ve Volkman 2013).

Yapılan alan araştırmasının sonuçlarına göre, örnek alınan dört üniversite öğrencileri (N=407) arasında etik ile ilgili boyut ve değişkenler temelinde bir takım anlamlı farklılıkların olduğu saptanmıştır. Öğrenciler, iş dünyasının kendine özgü kurallarının olduğunu, günümüz ve geçmiş iş yaşamı arasında bazı farklar bulunduğunu, hissedarların temel ilgisinin yatırımlarından maksimum getiri elde etmek olduğunu ve gerçek etiğin en başta kendi çıkarını gözetmek olmadığını düşünmektedirler.

Öte yandan, etik boyutları temelinde öğrencilerin cinsiyetine, yaşına ve sınıflarına göre verdiği yanıtlar arasında anlamlı farklılık olup olmadığı araştırılmıştır. Öğrencilerin sınıf ortalamalarına bakıldığında etik boyutları temelinde farklılıklar söz konusudur. Örneğin, I.sınıf öğrencileri IV. Sınıf öğrencilerine kıyasla sosyal darvinizme daha çok katılmama eğilimine sahiptir. I. sınıf öğrencilerinin ahlaki nesnellik görüşüne katılma eğilimleri II. sınıf öğrencilerine göre daha yüksektir, yasallık görüşü üst sınıflara doğru gittikçe, tersine azalmaktadır. Söz konusu sonuçlar Rusya'da yapılan çalışma sonuçları ile benzerlik göstermektedir (Ludlum ve Moskaloinov 2005). Ayrıca sosyal darvinizm ve ahlaki nesnellik boyutlarında ülkeler arası farklılıklar söz konusudur. Üniversiteler arası gruplama yapıldığında, sosyal darvinizm ve ahlaki nesnellik görüşlerinde KTMÜ ile AYÜ öğrencileri arasında ve HÜ ile ADİÜ öğrencileri arasında daha çok yakınlık ve benzerlik ortaya çıkmaktadır. Kırgızistan ile Kazakistan ve Türkiye ile Azerbaycan arasındaki coğrafi, kültürel ve tarihsel

yakınlıkların, etik tutumlar konusundaki bu benzeşmede önemli etkisinin olduğu ileri sürülebilir. Ayrıca ilgi çekici husus, etik algılamaları üzerinde öğrencilerin cinsiyet ve yaşa göre farklılık göstermemesidir. Farklı coğrafyalarda yapılan araştırma sonuçları, öğrencilerin cinsiyetine göre onların etik algılama ve düşünceleri farklılık göstermektedir (Phau ve Kea 2007, Al-shaikh vd. 2012, Özalp vd. 2008). Söz konusu destekleyen çalışmalar da mevcuttur (Fatoki ve Marengo 2012).

Bu bağlamda, yalnız işletme değil, diğer tüm yükseköğretim program ve alanlarında öğrencilerin ders programlarında yer alan bazı derslerin içeriğine iş etiği ve sosyal sorumluluk konularının sokulması, daha köktenci bir yaklaşım olarak müfredatta ayrı bir ders olarak ‘İş Etiği’ dersinin programlara konulması önerisi getirilebilir. Ancak İş Etiği derslerinin yüksek eğitim kurumlarında sadece formel olarak yer almaması son derece önemlidir (Gölbaşı 2009, Rizvi vd. 2012).

Ayrıca, araştırmanın farklı ekonomik, finans, kültürel, siyaset bilimleri, iletişim, turizm gibi alanlarında eğitim görmekte olan, geleceğin profesyonel yöneticileri ve politikacıları olacak öğrencileri üzerinde yapılması diğer bir öneri olarak sunulabilir. Genel olarak yüksek eğitim gören tüm bireylerin iş etiği konusunda daha çok hassas olmaları ve yüksek eğitilmiş bireylerin yüksek etik standartlarına daha çok gönüllü olmaları beklenmektedir. İş etiği konusunda iyileştirme yapabilmek için öğrencilerle sınırlı kalmayıp, değişik coğrafyadaki girişimci, politikacı gibi farklı kesimlerin algılarının ölçülmesi konusu günümüzde araştırılması gereken konular arasında yer almaktadır.

Kaynaklar

- Alonso-Almeida, Maria et al. (2015) “Corporate social responsibility perception in business students as future managers: a multifactorial analysis”. *Business Ethics: A European Review* 24 (1): 1-17.
- Al-shaikh, Fuat et al. (2012). “Business Students Attitudes towards Business Ethics: Evidence from Kuwait”. *International Conference on Business, Economics, and Behavioral Sciences (ICBEBS’2012)*. April 13-15. Pattaya.
- Ahmad, Zauwiyah et al. (2008). “Malaysian university students’ attitudes to academic dishonesty and business ethics”. *Asia Pacific Journal of Education* 28 (2): 149–160.
- Armstrong, Mary Beth et al. (2003). “Ethics education in accounting: moving

- toward ethical motivation and ethical behavior”. *Journal of Accounting Education* 21 (1): 1–16.
- Assudani, Rashmi et al. (2011). “The Effect of Pedagogy on Students’ Perceptions of the Importance of Ethics and Social Responsibility in Business Firms”. *Ethics & Behavior Journal* 21 (2): 103–117.
- Bageac, Daniel et al. (2011). “Management Students’ Attitudes Toward Business Ethics: A Comparison Between France And Romania”. *Journal Of Business Ethics* 98: 391-406.
- Barclay, Jean and Kenneth Smith (2003). “Business Ethics and the Transitional Economy: A Tale of Two Modernities”. *Journal of Business Ethics* 47 (4): 315-325.
- Bayraktaroğlu, Serkan vd. (2005). “Etik eğitiminde neredeyiz?: İİBFakülteleri örneği”. 2. *Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu’nda sunulan bildiri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi.
- Chan, Kam C. et al. (2010). “Business Ethics Research: A Global Perspective”. *Journal of Business Ethics* 95 (1): 39-53.
- Comegys, Charles et al. (2013). “Attitudes Toward Business Ethics and Degree of Opinion Leadership of Future Managers in The United States, Finland, and China”. *Journal of International Education Research* 9 (1): 7-20.
- Eğri, Taha ve Lütfi Sunar (2010). “Türkiye’de İş Ahlakı Çalışmaları: Mevcut Durum ve Yönelimler”. *İş Ahlakı Dergisi* 3 (5): 41-67.
- Erdener, Carolyn (2011). “Business Ethics as a Field of Teaching, Training, and Research in Central Asia”. *Journal of Business Ethics, Global Survey of Business and Economic Ethics* 1 (104): 7-18.
- Fatoki, Olawale and Mathew Marembo (2012). “An Investigation into the Attitudes Toward Business Ethics by University Students in South Africa”. *African Journal of Business Management* 6 (18): 5865-5871.
- Felton, Edward L. and Ronald. R. Sims (2005). “Teaching Business Ethics: Targeted Outputs”. *Journal of Business Ethics* 60: 377-391.
- Galbraith, Sharon and Harriet Buckman Stephenson (1993). “Decision Rules Used by Male and Female Business Students in Making Ethical Value Judgments”. *Journal of Business Ethics* 12 (3): 227-233.
- Geybullayev, Geybulla ve Erol Kurubaş (2002). “Türk Cumhuriyetlerinin Entegrasyonu: Fırsatlar, Sorunlar ve Çözüm Yolları”. *SDE İİBF Dergisi* 7 (1): 19-45.
- Gölbaşı, Şükran (2009). “Ahlaki Davranışların Kurumsallaşmasında İşletmecilik Okullarının Rolü”. *İş Ahlakı Dergisi* 2 (4): 21-41.
- Gulova, Asena vd. (2013). “Attitudes towards Business Ethics: An Empirical Study on Turkish Senior Business Students”. *2nd International Conference on Economics, Business Innovation*. May 19-20. Copenhagen, Denmark.
- Harris, Jared D. et al. (2009). “Ethics and entrepreneurship”. *Journal of Business*

- Venturing* 24: 407–418.
- Jagger, Suzy and Richard Volkman (2013). “Helping students to see for themselves that ethics matters”. *International Journal of Management Education* 1-9.
- Kacetl, Jaroslav (2014). “Business Ethics for Students of Management”. *Social and Behavioral Sciences* 10: 9875 – 9879.
- Kum-Lung, Choe and Lau Teck-Chai (2010). “Attitude towards Business Ethics: Examining the Influence of Religiosity, Gender and Education Levels”. *International Journal of Marketing Studies* 2 (1): 225-232.
- Kutvan, Ali Bülent (2014). “A Research on Managerial Ethics in Azerbaijan Media Organizations”. *Academic Journal of Information Technology* 5 (16): 21-36.
- Ludlum, M.P. and Sergei Moskaloinov (2005). “Russian Student Views on Business Ethics: PostEnron”. *College Student Journal* 39 (1): 156-164.
- Lumsden, Jason and Olawale Fatoki (2013). “An Investigation into the Attitudes of Business and Non-business University Students toward Business Ethics in South Africa”. *Anthropologist* 15 (3): 249-253.
- Nurmakhmatuly, Arman (2009). *Kamu ve özel sektör işletmelerinde yöneticilerin iş etiğine ve bireyselciliğe ilişkin tutum ve davranışları üzerinde kültürlerarası bir araştırma: Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan ve Türkiye örneği*. Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Nurmakhmatuly, Arman (2010). “Attitudes and Behaviors towards Business Ethics of Kazakh and Turkish Managers”. *Turkish Journal of Business Ethics* 3 (5): 69-96.
- Özalp, İnan vd. (2008). “İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Öğrencilerinin Kurumsal Sosyal Sorumluluk Algılamaları Üzerine Bir Arastırma”. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8 (1): 69–84.
- Özden, Kenan vd. (2014). “Üniversite Öğrencilerinin İş Etiğine Yönelik Tutumları: Kırgızistan ve Türkiye Örneği”. 6. *Uluslararası Girişimcilik Kongresi Bildirileri*. 24-26 Nisan 2014.
- Phau, Ian and Garick Kea (2007). “Attitudes of University Students toward Business Ethics: A Cross-National Investigation of Australia, Singapore and Hong Kong”. *Journal of Business Ethics* 72 (1): 61-75.
- Preble, John. F. and Arie Reichel (1988). “Attitudes towards Business Ethics of Future Managers in the U. S. and Israel”. *Journal of Business Ethics* 7 (12): 941-949.
- Rizvi, Shaheer et al. (2012). “Business Students’ Attitude Towards Business Ethics in Pakistan”. *European Scientific Journal* 8 (25): 178-188.
- Rossouw, Deon and Christoph Stückelberger (2012). “Global Survey of Business Ethics in Training, Teaching and Research”. *Globethics.net Global* No. 5. ISBN 978 2 940428 38 0.
- Shields, R. et al. (2013). “Undergraduate Attitudes toward Business Ethics: A

- Cross-Cultural Comparison”. *Journal of Studies in Education* 3 (4): 72-80.
- Sims, Randi L. and A. Ercan Gegez (2004). “Attitudes towards Business Ethics: A Five Nation Comparative Study”. *Journal of Business Ethics* 50 (3): 253-265.
- Sims, Randi L. and Dominique Wimmer (2011). “Attitudes Towards Business Ethics: A Study of Austrian Student’s Views”. *Academy of Business Disciplines Annual Conference*. Fort Myers Beach, FL.
- Small, Michael W. (1992). “Attitudes towards Business Ethics Held by Western Australian Students: A Comparative Study”. *Journal of Business Ethics* 11 (10): 745-752.
- Yıldırım, Mehmet Halit ve Şerife Uğuz (2012). “İş Etiği ve Üniversite Öğrencilerinin Etik Algılarını Ölçmeye Yönelik Bir Araştırma”. *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi* 4 (1): 177-187.

Invariable Values in Changing World: Students' Attitudes toward Business Ethics in Turkic Republics

Seyil NAJİMUDİNOVA*

Azamat MAKSÜDÜNOV**

Kenan ÖZDEN***

Elshan BAGIRZADEH****

Rashid TAZHİBAYEV*****

Abstract

In recent years, corporate social responsibility and business ethics issues are one of the outstanding topics for business in their efforts to attain respectable niche and growth. In spite of the rapid changes in business world and different cultural backgrounds, it is extremely important to keep on business ethics as a field of training, teaching and research. In this regard, this study aims to reveal attitudes of Business students as future entrepreneurs and managers toward business ethics in Kyrgyzstan, Turkey, Kazakhstan and Azerbaijan case. For this purpose, an AT-BEQ questionnaire form was conducted to total 407 Business students in Kyrgyz - Turkish Manas University (n=97), Haliç University (n=96), Azerbaijan State University of Economics (UNEC) (n=114) and Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University (n=100). The results show students are enough conscious on business ethics, and significant differences in attitudes in cross cultural perspective. The findings are believed to be useful to educational institutions and future generations of managers and entrepreneurs.

Key Words

Business education, entrepreneurship, ethics, business ethics, ATBEQ, values, work values, cross-cultural studies, Turkic Republics

Date of Arrival: 05 March 2016 –Date of Acceptance: 11 May 2017

You can refer to this article as follows:

Najimudinova, Seyil vd. (2018). "Değişen Dünyada Değişmeyen Değerler: Türk Cumhuriyetlerinde Üniversite Öğrencilerinin İş Etiğine Yönelik Tutumları". *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 129-156.

* Assis. Prof. Dr., Kyrgyz-Turkish Manas University- Bishkek/Kyrgyzstan
seyil.najimudinova@manas.edu.kg

** Assis. Prof. Dr., Kyrgyz-Turkish Manas University- Bishkek/Kyrgyzstan
azamat.maksudunov@manas.edu.kg

*** Prof. Dr., Istanbul Gelişim University – Istanbul/Turkey
kozden@gelisim.edu.tr

**** Assoc. Prof. Dr., Azerbaijan State University of Economics – Baku/Azerbaijan
elshan.bagirzadeh@unec.edu.az

***** PhD, Akhmet Yassawi International Kazakh-Turkish University– Turkestan/Kazakhstan
rashid.tazhibayev@ayu.edu.kz

Неизменные ценности в меняющемся мире: отношение студентов к бизнес-этике в тюркоязычных республиках

Сейил Нажимудинова*

Азамат Максүдүнов**

Кенан Озден***

Эльшан Багирзаде****

Рашид Тажибаев*****

Аннотация

В последние годы корпоративная социальная ответственность и этика бизнеса стали одними из популярных тем в бизнес-структурах в их поисках достойной ниши и перспективы роста. Невзирая на быстрые изменения и культурные различия в мире бизнеса, крайне важно акцентировать внимание на вопросах обучения бизнес-этике и проводить исследования в этом направлении. В связи с этим, данное исследование имеет своей целью выявить отношение сегодняшних студентов, как потенциальных предпринимателей и управленцев, к этике бизнеса на примере студентов, обучающихся на отделении “Менеджмент” в Кыргызстане, Турции, Казахстане и Азербайджане. Для этой цели были опрошены в общей сложности 407 студентов из таких университетов, как Кыргызско-Турецкий Университет “Манас” (97), Университет “Халич” (96), Азербайджанский Государственный Экономический Университет (114) и Международный казахско-турецкий университет имени Ходжи Ахмеда Ясави (100). Результаты показывают, что студенты достаточно сознательны в вопросе бизнес-этики, и свидетельствуют о существовании кросс-культурных различий по разным аспектам бизнес-этики. Полученные данные могут быть полезными для высших учебных заведений и будущего поколения управленцев и предпринимателей.

Ключевые слова

Бизнес-образование, предпринимательство, этика, бизнес-этика, ценности, кросс-культурные исследования, АТВЕQ, тюркоязычные республики

Поступило в редакцию: 5 марта 2016 г. – Принято в номер: 11 мая 2017 г.

Ссылка на статью:

Najimudinova, Seyil vd. (2018). Değişen Dünyada Değişmeyen Değerler: Türk Cumhuriyetlerinde Üniversite Öğrencilerinin İş Etiğine Yönelik Tutumları. *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 129-156.

* Кыргызско-Турецкий университет “Манас” - Бишкек/Кыргызстан
seyil.najimudinova@manas.edu.kg

** Кыргызско-Турецкий университет “Манас” - Бишкек/Кыргызстан
azamat.maksudunov@manas.edu.kg

*** Стамбульский университет “Гелишим” - Стамбул/Турция
kozden@gelisim.edu.tr

**** Азербайджанский государственный экономический университет – Баку/Азербайджан
elshan.bagirzadeh@unec.edu.az

***** Международный казахско-турецкий университет имени Х. А. Ясави – Туркестан/Казахстан
rashid.tazhibayev@ayu.edu.kz

Poetik Eylem Sürecinin Kurgusal İfadesi: Çocuk ve Allah'ta Kuşlar-Ağaçlar Sembolizmi

Münire Kevser Baş*

Öz

Fazıl Hüsni Dağlarca (1915–2008)'nin *Çocuk ve Allah*'ında (1940), Türk Edebiyatı'nın tarihi literatürü ile özgün bir bağ kurulduğu görülür. Eserdeki kendisini kolayca ele vermeyen içeriğin yanında karmaşık bir poetik kurgu da ancak keşfedici bir inceleme yöntemiyle çözümlenebilir. Şöyle ki eserde, *poetik eylem/şair yaratma* sürecinin “kuşlar-ağaçlar sembolizmi” olarak nitelendirilebilecek bir kurgu ile temsil edildiği görülmektedir. Söz konusu kurgu, tarihi Türk edebiyatı metinlerindeki mitik, sembolik ve imgesel kullanımlar ile birlikte yorumlandığında anlam kazanmaktadır. Bu bağlamda eserdeki kuşlar ve ağaçlar sembolizminin temsil ettiği anlam alanı, Türk mitolojisindeki ve dinî-tasavvufî metinlerdeki kullanımlarından hareketle çözümlenmeye çalışılmıştır. Böylelikle şairin yaşam merkezli varlık algısının bir yansıması olarak “ağaç”ın eserde geniş bir yer bulduğu, “kuşlar”ın ise sonsuz âlemden, öteden şiir/söz getiren varlıklar olarak duyumsandığı ve doğrudan şiiri/sözü imlediği tespit edilmiştir. Kuşların ağaçlar ile buluşması, poetik öznenin şiir yaratması ve şairin dilde sonsuz yaşama fikrini temsil ederken aynı zamanda şairin hayatın sonsuz “yaşama”-sından edindiği kazanım yani “nasib”idir. Şiir/söz yaratma eylemini yaşamın sonsuz kılınmasını sağlayan bir eylem olarak algılaması şairi söz konusu kurguya ulaştırmıştır.

Anahtar Kelimeler

Çocuk ve Allah, Dağlarca, Kuşlar, Ağaçlar, Sembolizm.

Geliş Tarihi: 25 Ağustos 2015 – Kabul Tarihi: 21 Haziran 2016

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz:

Baş, Münire Kevser (2018). “Poetik Eylem Sürecinin Kurgusal İfadesi: *Çocuk ve Allah*'ta Kuşlar-Ağaçlar Sembolizmi”. *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 157-178.

* Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü – Ankara/Türkiye
mkbas@ybu.edu.tr

Giriş

Fazıl Hüsnü Dağlarca'nın sayısı yüz kırkı bulan şiir kitapları arasında öne çıkan eserlerinden biri olan *Çocuk ve Allah*, modern Türk şiirinde bir "baş-yapıt" olarak kabul edilir (Yavuz 2010: 164). Eserde varlığı, kendisine özgü bir duyarlılıkla anlamlandırmaya çalışan şair, yaşamın kendisini/yaşamsallığını önceleyerek modern öncesi dönemlerdeki "Allah" merkezli varlık algısından "insan" merkezli bir yaklaşıma yönelir. Bu nedenle "insan"ı temsil eden ve yaşam ilkesinin devamlılığını sağlayan niteliği gereği "çocuk" kavramı, eserin merkezinde konumlandırılmıştır. Dağlarca, bu merkezîliği "Çocuğum yalnız sana inanıyorum" (Dağlarca 2010: 92) dizesinde vurgular. Eserin isminde de bu yaklaşımın bir anlamda temsili söz konusudur. Bu düşünsel eğilimin yansıması olarak şair, "Allah" a ait olduğu kabul edilen yaratma eyleminin, "çocuk" tarafından gerçekleştirilmesi hedefini takip eder. Bu bağlamda eserde şiir yaratma sürecini/poetik eylemi bir sorunsal olarak örtük bir biçimde işler. Eserdeki poetik özne/şair/çocuk, kendi gövdesi, hatta daha ziyade "elleri" ile şiir yaratmakta ve bu eylem eser boyunca bir leitmotiv olarak karşımıza çıkmaktadır. *Çocuk ve Allah*'ta bütün bu poetik eylem sürecinin temsili, "kuşların ağaçlara konması" ya da "kuşlarla ağaçların buluşması" şeklindeki imgelerle kurgulanır. Eser boyunca tekrarlanan ve süreklilik gösteren söz konusu imgeler, bu çalışmada "kuşlar-ağaçlar sembolizmi" olarak nitelendirilmiştir. Dağlarca'nın eserdeki "kuşlar-ağaçlar sembolizmi"ni kurgularken hem İslam öncesi hem de İslam sonrası Türk edebiyatından beslendiği tahmin edilebilir. Nitekim eserdeki "kuşlar" ve "ağaçlar", eski Türk mitolojisinden, *Dede Korkut Hikâyelerine* ve *Mantıkü't-Tayr*'a dek uzanan geniş bir yelpazeden izler taşır. Bu çalışmada *Çocuk ve Allah*'taki şiir-söz-kuş-ağaç sembollerinin muhtemel referanslarına ilişkin olarak Türk mitolojisinden ve dinî-tasavvufi metinlerden bir tarama yapılacak ve söz konusu sembolizm yorumlanmaya çalışılacaktır. Ayrıca eserdeki dizeleri takip ederken şairin varlık algısının yansıması olarak şiir yaratma eylemini anlamlandırma konusundaki yaklaşımları tartışılacaktır.

Bu çalışmanın öncülleri Gisela Kraft'ın *Fazıl Hüsnü Dağlarca-Yaratış ve Hayvan Sembolizmi*¹, Meral Asa'nın *Dağlarca Şiirinde Dil ve Estetik*² adlı doktora çalışmaları ve M. Kevser Baş'ın *Çocuk ve Allah'ın Poetikasının İzinde*³ adlı çalışmasıdır. Bu çalışmalar *Çocuk ve Allah*'ın bütünlüklü yapısının farklı yönlerine yoğunlaşarak eserin isabetli bir şekilde yorumlanması amacına yönelik tespitler sunmuşlardır. Kraft, çalışmasında Dağlarca'nın şiirlerinde kuşların insanlara "düşünceleri" getirmeleri, Tanrı'dan "bilgi" taşıdıklarını ve Tanrı ile insan ara-

sında aracılık yaptıklarını belirler. (Aktaran Asa 2009:174-177)⁴. Asa, Kraft'ın tespitine bir halka daha ekleyerek Dağlarca şiirlerinde “kuş” ile şiir/söz arasındaki örtüşüklüğe işaret eder ve “kuşların, sözcükleri imlediğini, sözcüklere gönderme” olduğunu keşfeder (2009:175). Baş ise eserdeki dünya görüşünün tespiti üzerine yoğunlaşır. Ancak bu çalışmalarda, ilgili yerlerde zikredileceği üzere, “kuş” ile ilgili tespitler bulunmasına rağmen “ağaç” ile ilgili herhangi bir yorum bulunmamakta ve eserin asıl sorunsalı olan şiir yaratma sürecinin temsili olarak kurgulanan “kuşlar-ağaçlar sembolizmi”ne değinilmemektedir. Bu çalışmada eserin semantik bütünlüğündeki “kuşlar-ağaçlar sembolizmi”ni anlamlandırmaya çalışılacak ayrıca şairin, insan merkezli varlık algısının estetik yönelimleri üzerindeki belirleyiciliği üzerinde durulacaktır.

Tarihî Türk Edebiyatı Metinlerinde ve *Çocuk ve Allah'ta Kuşlar*

Gerek İslam öncesi gerekse İslam sonrasındaki Türk edebiyatı metinlerinde kuşlarla mitik, sembolik veya imgesel kullanımlarla sıklıkla karşılaşılır. Bunların tamamını ortaya çıkarmak için geniş ve kapsamlı çalışmalar yapmak gerektiği açıktır. Burada *Çocuk ve Allah'taki* “kuş” imgesini anlamlandırmamıza yardım edecek tespitleri sunmakla yetineceğiz.

Dağlarca şiirindeki hayvan sembolizmine odaklanan çalışmasında Kraft, “kuş” imgesini Dağlarca şiir evreninin merkezi işaretlerinden biri olduğunu belirtir. Sözcüğün *Çocuk ve Allah'ta* 80, *Haydi*'de 130 kez yer aldığını vurgulayarak “kuş”un Dağlarca şiir evrenindeki anlam alanlarını araştırmaya girişir. Kraft, Dağlarca'nın “kuş/kuşlar” imgesinde, masallarla, şaman ritüelleriyle, Yunus Emre şiirleriyle söyleşi içindeki referans zenginliğine işaret eder (Aktaran Asa 2009: 175-176). Bu bağlamda şamanist dönem ile İslam sonrası Türk edebiyatında kuşların yerine odaklanmak *Çocuk ve Allah'taki* kuşları anlamlandırmaya katkı sağlayacaktır.

Şamanist dönemde vücuda gelen Türk mitolojisinde kuş/kuşlar ile ilgili zengin bir malzeme bulunduğu görülmektedir. Bunlar arasında “ışıklı ve gümüş tüylü kuş”, “devlet kuşu”, “kuşun tanrı elçisi olması”, “kuşun haber getiren olması”, “meyve yiyip kuş olma/don değiştirme”, “kuş olup uçup gitme” gibi motifler oldukça sık rastlanırlardır. Ayrıca, turnalar, serçeler, leylekler, doğan, kuğu ve diğer pek çok kuş türünün Türk mitolojisinde önemli bir yeri olduğu (Ögel 1995: 547-555 ve 127-132) gibi her Türk boyunun kendine özgü “ongun kuşu/kuşları”nın bulunduğu da bilinir (Ögel 1989: 355-370). Şamanist kö-

kenli bu yaklaşımların, şamanizmdeki “hayvan ana” kavramı üzerine inşa edilmiş olabileceği düşünülmektedir. Şamanlık gücünün ruhu şeklinde tasarlanan hayvan ana olgusu, şaman sistemini oluşturan öğelerin başında gelir ve her şamanın bir hayvan anası olduğu kabul edilir. Şamana öte âlemden bilgiler getiren ve aynı zamanda “koruyucu ruh” olan “hayvan ana”, şamanın kamlık zamanı kutsal direğin başına koyduğu kuş tasvirinde temsil edilir (Bayat 2006: 101-105). Ayrıca şaman giysileri betimlenirken kuş tüyleri ile karşılaştığı gibi bu giysilerin tasarımında da kuş biçiminin taklit edilmeye çalışıldığı görülür (Eliade 2006: 187). Kuşlarla ilgili çeşitli unsurları taşıyan (Bayat 2006:183) şamanın başlığı, hayvan anayı simgeler. Şaman, giysisi ve başlığıyla hayvan ananın kılığına bürünüp öteki dünya yolculuğuna çıkar. Şamanın hayvan anasını simgeleyen giysi ve başlık, zamanla yerini giysinin ve başlığın üzerine çizilmiş resimlere bırakmıştır. Kuş simgesi, şamanın yukarı uçmasına yardım eder ve bu seyahatlerinden haber getirmeyi temsil eder. (Bayat 2006:178). Şamanlık olgusunun simgelerini bütünüyle kendinde barındıran ve şamanın esrime tekniği olan davulun üzerinde de kuş tasviri ve kuşlarla ilgili unsurlar bulunur. Davulun üzerindeki bütün tasvir ve imgeler, şamanın ruhlar âlemi ile temas kurmasına yardım etmek amacını taşır (Bayat 2006: 210).

Şamanizmde kuş/kuşlar ile ilgili dikkatimizi çeken bir başka bilgi ise, şamanist Türklerin milli ilaheleri arasında sayılan Umay'ın çocuklar hamisi ruh olarak kabul edildiğidir (İnan 1968: 397). Ayrıca Umay ilahesinin hatırasının Yakutlarda da muhafaza olunduğu ve “ogu ımita” yani “çocuk ımısı” denilen bu ilahenin bir kuş gibi çocuk üzerinde öttüğü ve böylelikle çocuğun neslinin bereketli olacağını haber verdiğine inanıldığı şeklinde bir bilgiye rastlanır (İnan 1968: 399). Dolayısıyla burada çocuk ile kuş arasında bir bağ kurma eğilimi dikkati çeker. Dağlarca da,

Şiirimde yedi yüzü aşkın hayvan arasında kuşlar da büyük bir kitle oluşturuyor. Bütün şiirlerimde bu kuşlar, bu hayvanlar ayrı ayrı birer çocuk sayılabilirler. Kuşun çocuk şiirlerinde daha bir anlam kazanması, onların bütün hayvanlardaki bir damlacık çocukluğunu göstermektedir. (Tarık ve Durusel 1993: 17)

şeklindeki ifadesinde “kuş” ile “çocuk” arasında kurduğu bağlantıya işaret eder. Bu yaklaşım, şairin poetik öznesi “çocuk” olan eserin dokusuna kuşların yerleştirilmesinin nedeni olarak anlaşılabilir.

İslam sonrası Türk edebiyatında da kuş motifi, yoğun olarak kullanılmıştır. Menakıbnamelerde sıkça rastlanan “don değiştirme”, özellikle kuşlar üzerinden gerçekleşen bir motif olarak karşımıza çıkar. *Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli*'de yer alan “kuş şekline girme/kuş donuna girme” olgusunun daha önce ve sonraki metinlerde de önemli bir yeri olduğuna işaret eden A. Yaşar Ocak, Dede Korkut Hikâyelerinde Azrail'in, kendini öldürmek isteyen Deli Dumrul'un elinden güvercin şekline girerek uçup kurtulduğuna değinir (2000: 221). Ayrıca *Lisânu't-Tayr*, *Mantıku't-Tayr* gibi eserlerde kuşların eserin esas kahramanı olarak yer aldığı görülür (Akalin 2001: 324). Genel olarak bakıldığında Türk edebiyatında turna, bülbül, ankâ, hüma gibi kuşların motif, imge, metafor olarak oldukça geniş bir kullanım alanı olduğu dikkati çeker.

Türk edebiyatında kuş/kuşlara gösterilen ilginin temelinde öncelikle kuşların, insanın başka bir dünya ile ilişkiler kurmasını sağlayan ya da oradan haber getiren varlıklar olarak algılanması yaklaşımının bulunduğu söylenebilir. Ayrıca çocuklar ile kuş arasında kurulan ilgi de dikkat çekicidir. Dağlarca'nın *Çocuk ve Allah'ta* “kuşlar” a ayırdığı geniş yerin benzer nedenlere dayandığını söylemek mümkündür.

Kraft'a göre Dağlarca'da “kuş”, genel olarak hayvanın bilisizliğinin ötesinde bir imge olarak belirir. “Kuşlar” daha çok insanlara “düşünceleri” getirir, Tanrı'dan “bilgi” taşırlar ve Tanrı ile insan arasında aracılık yapan “kuşlar” antikitedeki anlamıyla en çok *Çocuk ve Allah'ta* temsil bulur. *Çocuk ve Allah'tan* başlayarak *Daha'da* (1943) ve *Aylam'da* (1962), “kuşlar” ve “düşünme” nin bağlantısına dair işaretler tespit eden Kraft, *Aylam'dan* getirdiği örnekteki “kuşlar” imgesinde “tanrı elçiliği” elementinin elendiğini ve imgenin insanla bağıntısı içinde belirdiğini ortaya koymaktadır (Aktaran Asa 2009: 174-177). Meral Asa, Kraft'ın tespitlerinden hareketle Dağlarca'nın “kuş/kuşlar” imgesi ile şairin işi arasında bir bağ kurduğunu ve şiirsel eylemin merkezinde gösterdiğine dikkat çekmektedir. “Işık ve özgürlüğün ülkesi dilin, şiirin ülkesidir. Şiir/söz'ün ululuğu, yaratıcılığı, yargılayıcılığı; gerçeği kendinin ve bizim kılışı. Bu şairin “nasib”idir” (Asa 2009:177). Bu bağlamda Asa'nın,

Ülkemde kapılar kapandı

Kalbe ve ölüme dair.

Allah'ın kuşları semalarım dan

Kazasız geçebilir (Dağlarca 2010: 86)

dizelerinden yola çıkarak, “Dil, yazı, şiirsel eylem[in], kalbi aşabilen, ölümü yenebilen eylemler [olduğunu], [y]aradılış evrenini sözcüklere dönüştürerek ölümsüzlüğe aktaracak olan[ın] şair” (Asa 2009: 174) olduğu şeklindeki tespiti- ne yer vermek gerekir. Böylelikle Asa, Kraft’ın açıkça göremediği bir şekilde imgenin “sözcükler” olarak tercümesine haklılık kazandıran örnekler bulunduğuna dikkat çekmektedir. Örneğin “Çayır” isimli şiirin aşağıdaki,

Neden geçersiniz kapımdan

Siz Allah’ın vakitleri.

Gecelerin sonsuz karanlığında,

Neden kuşlar uçuyor, ruhumdan (Dağlarca 2010:95)

dörtlüğünü Asa, “şiirsel yaratma anı[nın], şiirin zamanı[nın] her zaman Allah imgesiyle belir[diğine]” dikkat çekmekte ve “kapı[sından] geçen “Allah’ın vakitleri[nin]” yaratma zamanını, ruhumdan uçan “kuşlar”, sözcükleri imlediği, sözcüklere gönderme” olduğu şeklinde yorumlamaktadır (2009: 175).

Asa’nın keşfettiği “kuş” ile “söz” arasındaki örtüşüklük, eserin pek çok kapalı görünen imge ve anlam alanını açığa çıkarmaktadır. Buradan hareketle şiiri bir yaratma eylemi olarak yücelten şairin, şiirin oluşma anını, yani “nasib”in bulunmasını bir “parlama” anı olarak imgeleştirdiği görülür:

Karanlığından kuşlar uçar bahçenin,

Nasip, parlarken içimizde (Dağlarca 2010: 119)

Kuşların uçması, insanın içindeki söz kıpırtısıdır. Bahçenin bütün karanlığına rağmen “nasib”in parlamasıyla “kuşlar uçar”, klasik deyişle söz konusu edilen, şiirlerin kuvveden fiile çıkış anıdır.

Dağlarca’nın ölümünden sonra yayımlanan röportaj kitabına kendisinin seçtiği başlığın (Arpa 2010: 8) “Söz Kuşlarından Kalan Parıltı” olması, bu keşfin sağlaması olarak kabul edilebilir. Ayrıca şairin *Yapıtlarımla Konuşmalar* isimli eserinde yer alan “sayıların ellerime indirdiği ışıklarla yazdığım dizelerin iyeyim” (Dağlarca 2000: 144) ifadesindeki “ışık” vurgusu da bu tespiti desteklemektedir. Böylelikle şairin, şiir/söz ile “kuş” arasında duyumsadığı yakınlığı ifşa ettiği gibi şiir/sözün oluşturduğu “parıltı”nın hem yazanı hem okuyanı aydınlattığı/ışığı hatta “nur”landırdığı düşüncesine atıf yaptığı da düşünülebilir.

Çocuk ve Allah'taki “kuşlar”ın önemli bir bölümünün şiir/söz anlamını işaret edecek şekilde kullanılmış olduğunu örnekleyen çok sayıda dize bulmak mümkündür. “Fiilsiz Dünya” isimli metinde yer alan,

Kelimeler ki dallarda kuşlar gibi

Kuşlar ki damla damla sessizlik.

Bütün sükunu ve rüyası

Bütün zamanı hayatın, gençlik (Dağlarca 2010: 32)

şeklindeki dörtlükte, “dallarda kuşlar” ile “kelimeler”in doğrudan ilişkilendirildiği açıkça görülmektedir. Ayrıca “hayatın bütün sükunu”nun da yine aynı bağlamda “kuşlar[ın] damla damla sessizli[ği]” olarak imgenmesi söz konusudur. “Sükun”, “kuşlar”ın sessizliği yani sözcüklerin eylemsizliğidir. Aynı şekilde,

Kıtalar ki düşen gölgeleridir

Sonsuzluklarda uçan mechul kuşların.

Uzat karanlıklarını uykuma

Kalbe tesadüf gibi dolan şehir (Dağlarca 2010: 68)

dizelerinde “mechul kuşların aynı şekilde henüz berraklaşmamış veya yaratılmamış şiirlerin “uyku[da] kalbe tesadüf gibi dol[ması]”, “kuşların gölgesi” olarak imgeleşmiştir.

“Büst” isimli şiirde yer alan, *Kuşlarla beraber kayboldu/Allah'tan gelen haber.* (Dağlarca 2010:125) dizeleri, kuşun “Allah'tan haber [getiren]” olma niteliğine bir başka gönderme kabul edilebilir. Hem bu “haber”in hem de “kuşlar”ın kaybolmasının aynı anda ve birbiriyle ilişkili olarak sunulması, şiir/sözün öteden gelen niteliği ile Allah'tan gelen haberin niteliği arasında bir koşutluk görmesinden kaynaklanır.

“Uçan” “altın kuşlar” yani şiire dönüşen sözler “ruhun havasından geçerken” “parlar”:

Görmek altın kuşları ki uçar şiirlerde,

Ve parlar bir vezin gibi ruhun havasından geçerken (Dağlarca 2010: 128)

“Kuşlar”, şiir/söz gönderen “Allah’[ın] büyük”lüğünü şükran duygusu içerisinde dile getirirken “karanlıklar kalbe dolduğu vakit” yani şiir/sözden uzak ya da mahrum kaldığında nasibi “bir yıldızla terk etmiş” olur, onu bir yıldızla yani göksel bir varlığa bırakır. Nasip, parlaklık içerir, insan “karanlıklar kalbe dolduğu vakit” ışıktan yoksun kalır ve parlaklığını yıldızlara devreder:

Allah ne kadar büyüktür,

Kuşlar gönderir dallarımıza.

Karanlıklar kalbe dolduğu vakit,

Nasibi terk ederiz bir yıldızla (Dağlarca 2010: 109)

“Çocuklar Kralı”, “nasibi daha yakından duy[mak]” ister. Bu nasip hem yaşamın kendisinden hem de şairin şiir/sözden nasibi olarak alınabilir. Bunun için “kuşlara ve Allah’a doğru” kalkmak ister, burada yüceliğe, öteye ulaşma arzusu anlamının da içkin olduğunu duyumsamak mümkündür. Çünkü ancak,

Ve kuşlar konsun avuçlarıma,

Duyayım gökleri uzaktan (Dağlarca 2010:251)

dizelerinde ifade edildiği üzere “avuçlara” kuşlar konunca yani şiir gelince şair, gökleri/öte alemi hissederek:

Tutun eteklerimden, kalkıyorum,

Kuşlara doğru ve Allah’a. (Dağlarca 2010:110)

Bu nedenledir ki eserde “nasip” ile “kuş”un sıklıkla birlikte anıldığı görülmektedir:

Ve gök lezzetinden hisse alınmış

Kuşlarla, ağaçlarla, dağlarla beraber (Dağlarca 2010:253).

Eserdeki “kuş” imgesinin hemen tamamı şiir/sözün işaret etmektedir. “Kuşlar” şaire şiir/söz getirirler veya doğrudan şiir/sözün kendisini imlerler. Şair ile şiir/sözün buluştuğu özel anda poetik özne çocuğun ellerinde bir “ışık” belirir ve bir “parlama” gerçekleşir. Bu ilişki, poetik eylemin estetik temsili olarak öne çıkmaya başlar. Ancak kurgunun burada tamamlandığını düşünmek eksiklik olacaktır. Çünkü şair ilk bakışta kolayca farkedilmeyen bir unsuru daha bu kurguya eklemiştir. Eser boyunca “kuşlar”ın bulunduğu her yerde “ağaçlar”

karşımıza çıkar. Bu nedenle eserdeki kurgunun tamamlanabilmesi için “ağaçların” da hesaba katılması gerekir.

Poetik Eylemin Temsili: Kuşlar ve Ağaçlar Sembolizmi

Edebiyat literatürüne genel olarak bakıldığında “ağaç”ın geniş bir anlam alanına tekabül ettiği görülmektedir. Özellikle kışın yapraklarını döküp baharda tekrar canlanması sebebiyle, ölümden sonra hayata dönüşün sembolü olarak görülen ağacın hayatîyetinin ötesinde bir ruha sahip bulunduğu ve dolayısıyla bünyesinde bir güç ve kudretin var olduğuna inanılmış, buna bağlı olarak ona aşırı saygı gösterilerek kutsiyet izafe edilmiştir. Bu yüzden bütün din ve inançlarda farklı şekillerde de olsa ağaca önem verildiği görülür (Tanyu 1988: 456).

Ağaç ile ilgili malzemenin sınıflandırılması denenmiş olsa da, pek çok ağaç motifi iç içe geçtiğinden bunların birbirinden kesin olarak ayrıştırılması mümkün görünmemektedir⁵. Eliade, özellikle tarım kültürlerinde dünyanın belli aralıklarla yenilenmesinin dinsel içerikli pek çok gizemin merkezi olarak işlev gördüğüne dikkat çeker. Tıpkı insanın varoluşunda olduğu gibi, kozmik ritimler de bitkisel hayattan alınmış terimlerle ifade edilir. Kozmik kutsallık gizemi, Dünya Ağacı'nda simgelenir. Evren, düzenli aralıklarla, başka bir deyişle her yıl yenilenmesi gereken bir organizma olarak sunulur. Bazı ayrıcalıklı kişiler, bir tür meyve veya ağacın yakınındaki bir kaynak aracılığıyla mutlak gerçeğe, gençleşmeye, ölümsüzlüğe erişebilir. Kozmik ağacın dünyanın merkezinde bulunduğu ve üç kozmik bölgeyi birleştirdiği düşünülür, çünkü ağacın kökleri yeraltına uzanmakta ve tepesi gökyüzüne değmektedir (Eliade 2003b: 59-60).

Şamanizm'den itibaren eski Türk inançlarına ait pek çok ritüelde “ağaç”ın karşımıza çıktığı görülmektedir. Örneğin, Yakut şamanlarının her birinin bir ağacı vardır. Gençler şaman olmaya niyetlenince hemen bir ağaç dikerler ve ağaç büyüdükçe rütbeleri artar. Şamanın ölümüyle birlikte ağacı da yok edilir. Bu inanışın temellendirildiği Yakut mitolojisine göre, Tanrı gökte ilk şamanı yarattığı zaman onun evinin kapısının önüne sekiz dallı bir ağaç dikmiştir. Gökteki şaman ebediyen yaşadığı için, ağacı da solmadan ve çürümeden ebediyen durur. Gökteki bu ebedî ağaç zamanla büyümüş, her tarafa dal budak salmış ve tanrının çocuklarının hepsi bu ağacın dallarına saklanıp onun himayesine girmişlerdir. İnsanların ruhları bu ağacın dalları arasında uçuşur dururlar, bir insan doğduğu zaman bu ağacın dalları arasından (kuş

biçiminde) bir ruh gelir ve insana can verirmiş. (Çoruhlu 2002: 116). Yakutların büyük tanrısının, yeryüzündeki insanların zahmet çektiklerini ve kötü ruhlarla hastalıkların elinde kırılıp gittiklerini görünce, yeryüzüne üç şaman gönderdiği ve onların çadırlarının önüne üç ağaç diktiği; yeryüzüne inen üç şamana ağaçlarının yanından ayrılmamalarını söylediği ve kötü ruhları nasıl yenebileceklerini, insanlığa ne gibi iyilikler yapabileceklerini bu ağaçların altında tembih ettiği şeklinde kabuller dikkati çeker. Ayrıca hayat ve insanlar için her türlü iyi talihin bu ağaçtan geldiği şeklinde bir inanış mevcuttur (Ögel 1971: 93-95).

Şaman statüsüne geçiş ritüelinde de ağacın önemli bir işlevi olduğu görülür. Çadırın önünde dikilen ağaca kırmızı ve mavi kurdeleler bağlanmasıyla başlayan ritüelde, kurdeleler, şamanın ruhlar dünyasına giden yolunu sembolize eder. Şaman adayının vücudu çadırda kımıldamaz hâlde yatarken, ruhu şaman ağacından terbiye alır. Fuzuli Bayat, ezoterik dilde bu ritüelin kozmik bilgilere sahip olmak, kozmosun sırrını mediyatif yolla öğrenmek anlamına geldiğine değinir. İnsan, cennette iyi ve kötüyü birbirinden ayırt etme sınavındaki malum ağacın meyvesini yemekle yasağı bozmuş ve ölümsüzlük niteliğini kaybederek ölümlülüğe terk edilmiştir. Dolayısıyla şaman ağacı mükemmelliği simgeleyen cennet ağacıdır ki, başlangıç bilgisini sahiplenmek anlamını içerir. Bu ağaç, şaman inançlarında şamanın ağaç anası olarak bilinir. Şamanın doğduğu ve ilk yeteneklerini aldığı ağaçtır. Şamanın kuş şeklindeki ruhu burada terbiye edilir ve büyür (Bayat 2006: 90-93). Buradaki ağaç ile kuş birlikteliği dikkat çekicidir.

Şaman, davulunu şaman ağacının odunundan yapar, ritüelde kayına tırmanırken aslında ona tırmanmaktadır. Davulunun üstüne de onun resmini yapar (Eliade 2006: 302). Davulun tokmağı ile şaman ağacı arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Bu tokmağın “insanlara hayat veren ağaç”ın dalından yapıldığı inancı mevcuttur (Eliade 2006: 62-63). Şaman, göğe yolculuğu sırasında dünya ağacını merdiven olarak kullanır (Eliade 2006: 200). Çoğu kere bu ağacın gövdesinde ya da dallarında bulunan kertikler, bu işi görür ve aynı zamanda göğün katlarını temsil eder (Çoruhlu 2002: 68).

Eliade, dünya ve evren ağacı simgesinin, birkaç dinsel fikir veya kavramı içerdiğine dikkat çekmektedir. Bir yandan sürekli yeniden doğuş hâlindeki evreni, kozmik canlılığın tükenmez kaynağını, kutsallığın en tipik ve yetkin kalıbını temsil eder. Öte yandan göğü ya da gezegenlerin göklerini simgeler. Geze-

genlerin simgeselliği Orta Asya ve Sibirya şamanlığında önemli rol oynadığı için, bunların simgesi olarak evren ağacı birçok arkaik gelenekte dünyanın kutsallığını, doğurganlığını ve sürekliliğini temsil eder. Yaradılış, verimlilik, sırra erme fikir ve kavramlarıyla ve son aşamada mutlak gerçeklik ve ölümsüzlük fikriyle ilişki içinde bulunur. Böylece evren ağacı, hayat ve ölümsüzlük ağacı olur. Sayısız mitsel kardeşler ve tamamlayıcı simgelerle zenginleşmiş olarak, karşımıza her zaman hayatın/canlılığın hazinesi ve yazgıların hâkimi niteliğinde çıkar (Eliade 2006: 304). Dağlarca'nın en çok "hayat hazinesi" niteliğinden dolayı ağaçlara yer verdiği düşünmek mümkündür. Çünkü *Çocuk ve Allah*'taki "yaşamın/canlılığın öncelenmesi ve dirimselci(vitalist)" (Baş 2013: 167-180) yaklaşımın, ağacın eserdeki geniş yerinin nedenlerinden biri olduğu düşünülebilir.

İslam sonrası Türk edebiyatında da "ağac"ın önemini koruduğu görülür. Gerek *Kur'an-ı Kerim*'de gerek Muhammediye, miftahü'l-cenne, menakıb-name gibi diğer dinî-tasavvufi metinlerde, ağaç motifi tamamen sembolik anlamlar taşır. Klasik Türk edebiyatı ürünlerinde sevgilinin boyu, hükümdarın lütfu, haşmeti dolayısıyla ele alınan ağaç, bu bağlamda servi, şimşad olarak karşımıza çıkar. Manzum ve mensur olarak yazılmış tarihî eserlerde de sembolik anlamlar taşıyan ağaç, masallarda genellikle Hızır, hayat suyu veya ağacın sahibi olan cin, dev gibi masal motifleriyle beraber bulunur. Bu metinlerde ağaç eski mitik anlamını muhafaza eder (Tekin 2007: 493-494).

Kur'an-ı Kerim'de, "[...] Güzel bir kelime, kökü sabit [ve sağlam] ve dal[ları] semada olan bir ağaç gibidir⁶ ayetinde güzel kelime/söz, ağaca benzetilirken, klasik Türk edebiyatında ağaç, daha ziyade ağaçtan yapılan dolap, çeng, ney gibi unsurlarla cisimleşmiş hâlde görünür ve bu şekilleriyle vatanından kopmuş insanı simgeler (Tekin 2007: 498). Tasavvufi literatürde ağaç ile şeyhin bedeni arasında bir yakınlık kurulur. Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sinde bahsedilen can ağacı "zamanenin ruhani sultanı, ölümsüz can bahşeden veli simgesidir" (Esin 1984: 35-39). Halvetî meşrepli sufi şair Şeyh Muhammed Nazmi Efen-dî'nin eseri *Hediyyetül-İhvan*'da ise rüyada görülen ağacın şeyhin vücudunu temsil ettiği şeklinde bir yoruma rastlanmaktadır (Türer 2005: 321).

Mevlânâ'nın yorumladığı bir rüyada ise, dünya ağacı cennetteki tûba ağacı ile bağdaştırılmış, dallarındaki kuşlar, peygamber ve velilerin ruhları olarak açıklanmıştır (Ögel 1986: 8). Bilindiği üzere tûba, klasik Türk edebiyatında sıklıkla anılan, kökü semada bulunan ağaçtır. Bir duvar deliğine kuşların dü-

şürdüğü veya rüzgârların attığı herhangi bir tohumdan orada bir ot, bir ağaç yetişir. Fakat baş aşağı sarkarak tûba hâlini alır (Onay 1993: 417). Ayrıca tûba, sidrede bulunan ve kökü yukarıda, dalları aşağıda olmak üzere bütün cenneti gölgeleyen ilahî bir ağaç olarak betimlenir. Bu ağaçta her insanın bir yaprağı olduğu, insan ölünce yaprağının yere düşeceği şeklinde yorumlara da rastlanır (Pala 1989: 498-499). Çoğunlukla tûba ağacı ile hayat ağacının örtüştürüldüğünü söylemek mümkündür.

Ağaçlar ile kuşların birlikte zikredildiği bir başka eser İbn Arabî'nin, semavi yükseliş/miracın öyküsüne değindiği *İttihadül-Kevni Risalesi*'dir. Burada, her birinde bir peygamberin durduğu yedi göğün aşılarak miracın nihai noktasına ulaşılabileceğine işaret edilir. Kendi birliğini gerçekleştirerek mükemmelliğe ulaşıncı insan-ı kâmil, yaratılışın bir prensibi olarak sunulur. O an bir ağaç ve dört kuşla sembolize edilir. Önce ağaç keşfen malum olur. Ağaç kendini bütünlük ve özdeşlik ağacı, varoluş kelimesi, aranan mânâ olarak betimler. Dört ruhani kuş art arda doğarlar, evrensel zuhurun kendisinden doğduğu prensibin tamamlayıcı görünümleri şeklini alırlar ve her biri birer konuşma yaparak kendi durumlarını ifade ederler (İbn Arabî 2008: 79-80). Burada da kuşlar ile ağaçların birlikteliği dikkat çekicidir.

Çocuk ve Allah'ta “ağaçlar” ile “kuşlar”ın birlikte kullanıldığı durumlar incelendiğinde öncelikle “ağaç”ın ebediyetin simgesi olarak kabul edilmesi anlayışına gönderme yapıldığı görülür. Bu yaklaşım, şairin yaşamak için “ağaçlardan birikti[ği]”, güç aldığı şeklinde ifade bulur:

Yaşamak içim biriktim,

Uzak derelerden, ağaçlardan (Dağlarca 2010: 155)

dizelerinde şair “ağaçlar”daki canlılık ile insan yaşamı arasında bir bağ kurmaktadır. Ayrıca bu bağın, iki yönlü bir geçişlilik niteliği dikkat çekicidir:

Bu adam ölmüştür ama,

Düşmedi toprağa vakit.

Hayatını devrettik ağaçlara

Kalbi kimlere ait (Dağlarca 2010: 162)

Dizelerinde, nasıl insan için “ağaçlardan birik[me]” söz konusuysa, ölen insanın “hayatı ağaçlara devr[edildiği]” dile getirilir. Görülüyor ki insan ile “ağaç” arasındaki bu geçişkenlik şairin bizatihi varlığını “ağaç” ile özdeş algılamasından kaynaklanmaktadır:

İçimde susanlar vardır,

Ağaç gibi (Dağlarca 2010:192)

dizelerinde ve aynı şekilde “İki Akşam Arasında Benzerlik” isimli şiirde de özdeşlik algısı söz konusudur:

I.

Ağaçlar ki uykuda gezer gibi

Bütün hayatı unutmuşlar.

Kimbilir kondu nerelere,

Günü selamleyen kuşlar

II.

Güller aydınlandı, uzaklarda,

Yapraklar dolusu akşam vakti.

Sesler kesildi ansızın

Ağaç burada, kuşlar nereye gitti? (Dağlarca 2010: 162)

dizelerinde “ağaç”, şairin kendisidir; “kuşlar” gitmiş, ses kesilmiş, şiir/söz durmuştur. Burada “kuşlar”ın, öteden haber getirmekte olduğu gibi, doğrudan öteden gelen sözü temsil ettiği de söylenebilir. “Ağaç” ile “kuş” birlikteliği bir bakıma yeryüzündeki yaşamsallık ile gökyüzündeki sonsuzluk ve yüceliğin buluşması olarak anlam kazanmaktadır. Böylece şairin, çok önem verdiği biyolojik yaşamı/devinimi, metafizik bir nitelikle ilişkilendirdiği ve onu sonsuz, daima canlı/yaşar kılma hedefine gönderme yaptığı söylenebilir.

Eserde kimi dizelerde “ağaç” yerine “dal/dallar”ın tercih edildiği de dikkati çeker:

Rüzgar eserken ellerime düşer,

Kuşlardan dallarda kalan hece (Dağlarca 2010: 219)

dizelerinde “kuş” ile şiir/söz koşutluğunu vurgulamak üzere “dallarda kalan hece” imgesi şekillenmiştir. “Ağaç” ile “kuş” birlikteliğinin bir sembolizm olarak devam ettiği açıktır. Özellikle bazı dizelerin bu sembolizmi desteklemek üzere kurgulanmış gibi görüldüğünü söylemek mümkündür. Örneğin,

Kuşlar ki göklerden gelir bize,

Ağaçlar ki topraktan.

Fakat nasıl bir aşinalık var,

Kuşlar ağaçlara konduğu an (Dağlarca 2010: 233)

dizelerinde, göklerden yani sonsuz, metafizik âlemden gelen “kuşlar” ile dünyaya ait ve canlılığın kaynağı olarak kabul edilen topraktan gelen “ağaç”ın buluşması yani “kuşların ağaçlara konması” şairde büyük bir “aşinalık” oluşturur. Bu aşinalığı, insanın anlam bilgisi edinmesi, anlamı yaşaması/duyumsaması olarak kabul edilebilir. Yani insanın öz bilgisi, dışarıdan değil şairin içinden gelen, kendi dokusuna kaynaşık bir bilme şekli, idrak etme biçimi olarak düşünülebilir. Burada ayrıca klasik dinî literatürdeki insanın topraktan yaratılması anlayışını hatırlamak mümkündür. İnsan ve “ağaç” topraktandır. Dolayısıyla şairin, insan ile “ağaç” arasında yapısal anlamda da bir koşutluk, hattâ özdeşlik algıladığı düşünülebilir.

“Kuşlar”dan ya da “kuşlar”la gelen ve “ağaç” a yani şairin varlığına ya da imgelemine yerleşen şiir/söz şairin nasibidir:

Nasip isterim avuçlarıma,

Ağaçlardaki arzulardan (Dağlarca 2010:103)

dizelerinde şairin avucuna yerleşen şiirin, ağaçlardaki hayatiyet ile birlikte düşünülmesi gerekir. Şair, “ağaçlardaki arzu” yani hayatiyet isteği ile nasibine yani şairin payına düşen şiire ulaşmak ister. Avuca yerleşen şiir, şairin “el”iyle söze dökülecektir.

Ayrıca eserdeki “kuşlar” ile “ağaçlar”ın buluşmasında şairin Allah ile bağ kurması da dikkat çekicidir. Girişte değinildiği üzere “Çocuğum yalnız sana inanıyorum” cümlesi ile varlık algısında insan merkezli bir yaklaşıma yönelmekle birlikte eser bütünüyle değerlendirildiğinde bu yaklaşımın zayıfladığını gösteren ifadelerle karşılaşılmaktadır. Pek çok dizede şair, şiiri “Allah”ın gönderdiğine işaret eder:

Allah ne kadar büyüktür,

Kuşlar gönderir dallarımıza (Dağlarca 2010:109)

dizelerinde ifade edildiği üzere şiir gönderen “Allah” bu niteliği ile yüceltilir. “Allah kuşları çoğaltır” (Dağlarca 2010: 236) dizesinde şiir/söz ile Allah arasındaki bağ vurgulanırken aynı şekilde,

Biz uyuyoruz bu akşam da

Nasip, Allah’a emanet (Dağlarca 2010:263)

Kuşlarla beraber kayboldu

Allah’tan gelen haber (Dağlarca 2010:125)

dizelerinde de bu ilişkiyi görmek mümkündür. Ancak bazı dizelerde şiirin, varlık içinde hatta belki onun doğal bir unsuru olarak algılandığı da görülür. Örneğin kimi zaman şiir, “gök” ile ilişkilendirilir:

Ve gök lezzetinden hisse alınmış

Kuşlarla, ağaçlarla, dağlarla beraber (Dağlarca 2010:253)

şeklinde görüldüğü üzere şiir “ağaç”lar, “kuşlar” ile birlikte bir öteye uzanımdır. Hattâ “yaşamak”ın büyüklüğü, şair ile sözün/şiirin uyumu, buluşmasıdır. Şiiri bulan “ağaç”, “ağaç”ını bulan “kuş” ya da şairini bulan şiir yaşamı büyük kılar. Dolayısıyla yaşamın kendisine yönelinmiştir:

Ve yaşamak, sen ne kadar büyüksün,

Memnun ağaçlarda memnun kuşlar (Dağlarca 2010:258)

dizelerinde yaşamın yüceltilmesi ya da merkezileştirilmesi yaklaşımı yukarıda değinilen “Allah ne kadar büyüktür/Kuşlar gönderir dallarımıza” (Dağlarca 2010:109) dizeleri ile bir çelişiklik arzetmese de kısmen bir farklılaşmaya işaret etmektedir. Bu farklılaşmayı şairin kendine özgü varlık algısı olarak değerlendirmek mümkündür. Şöyle ki, “yaşam” ile “Allah” kavramları arasında bir örtüşme algılandığı düşünülebilir.

Çocuk ve Allah’ta şiir yaratma sorunsalının sürekli gündemde tutulduğu fark edilebilir. Şiiri bulmak yani “kuşlar” ile “ağaçların” buluşmuş olması, “yaşamak” demektir. Şair, şiirin kendini bulacağına olan güven ile “yaşamak” ister, en büyük “arzusu” budur:

Ağaçlar ki gelecek kuşlardan emin,

Emin olmak isterim, yaşamaktan (Dağlarca 2010:170)

ifadeleriyle şair, “yaşamak”ı şiir yaratmaya eşdeğer gördüğünü vurgulamış olur. Çünkü eser boyunca yaratan insanın, gerçek anlamda yaşamayı başarabilen olduğu örtük biçimde hissettirilir. Şair/insanın yaratısı olarak şiir, aynı zamanda onu var kılan bir “yaşama” hâlidir. Bu düşünce “insan”ın vurgulanması demektir. Nitekim,

Hayır, ben varım, yalnız ben,

Ağaçlarda kuşlar neymiş? (Dağlarca 2010:151)

dizeleri Dağlarca'nın “insan”ı merkeze alan yaklaşımının ifadesi olarak dikkat çekicidir. Bu bağlamda dizedeki “ağaçlarda kuşlar” ifadesinin açılımı, söz/şiir getiren şeklinde belirlendiğinde şairin “Hayır, ben varım, yalnız ben” ifadeleri, ilk bakışta bir inkâr ya da öteleme gibi anlaşılabilir. Şairin “insan/ben”i yaratısıyla öncelediği şekilde yorumlanabilir. İnsanın mutluluğu nihayetinde bu yaratımın gerçekleştiği anlarda sağlanabilmektedir:

Kuşların döndüğü vakitlerde

Mesut dalları, ağaçların (Dağlarca 2010:102)

dizelerinde vurgulandığı üzere. Ayrıca bu dizeler, hem akşam olunca eve dönen çocuklarla duyulan mutluluğu hem de “kuşlar”ın “ağaçlar”ın çocukları olarak duyumsatılmak istendiği şekilde yorumlanabilir. Bu nedenle “kuşlar” ile “ağaçlar”ın buluşmasındaki memnuniyete işaret edilmektedir.

Şiire verdiği bu varoluşsal değere rağmen şair, bazı varoluş düzeylerini “garip” bulur, bu nedenle “tuhaf kuşlar”ın getirdiği düşüncelerden söz eder:

Çocuğum, bize düşünceler verir,

Garip ağaçlarda tuhaf kuşlar (Dağlarca 2010:160)

Burada düşünce ile endişe kastedildiği düşünülebilir. Yine aynı şekilde,

Garip seslerle var oluyorum,

Ağaçlarda, kuşlarda ben (Dağlarca 2010:226)

dizelerinde kendisini, belli zamanlardaki varoluş düzeyini ve bu hâlin ürünü olan şiirini yadırgaması, “garip” bulması söz konusudur. Ayrıca burada şairin “dil bizi yaratır” anlayışı çerçevesinde söze gelenin sonraki oluş ve hâli, şairin varoluş düzeyini belirlediği de hesaba katılmalıdır. Önce şiir anlam veya ilham olarak gelmekte, ardından şair “gelen”i anlamaya, dillendirmeye, sorgulamaya hattâ sezmeğe çalışmaktadır.

Nasibi akar sularla sezdik,

Düşünmez kuşlar uçtu, düşünmez ağaçlardan (Dağlarca 2010:181)

dizelerinde yüzen/akan bilinç algısı karşımıza çıkmakta, nasibin/şiirin de “akar sularla sez[i]lmesi” söz konusu edilmektedir. Ayrıca ölümü anlatan bu şiirde şairin, hayatı bilinç ve duyuşu akar sular gibi algılamasının yanı sıra, ölümün düşünüldüğü düşüncenin sağlık niteliği dikkat çekicidir. Ölüm bir trajedi duygusu ile değil güzel düşüncelerin sardığı huzurlu bir an olarak duyumsanmakta ve bu durum “kuşlar” ve “ağaçlar”ın “düşünmez” hâline tekabül etmektedir. Bu durum, varolma ile yokolmanın eşitliği, dinginlik, sükûnet ve huzur anı hatta belki hiçlik olarak nitelenebilir. İşte bu an hem “kuşlar”ın ve “ağaç”ın hem de şiirin ve şairin eylemsizlik hâlidir. Ölüm mutlak eşitleyici niteliğiyle hem “ağaçlar”ı hem de “kuşlar”ı düşünmez kılmıştır.

Zaferleri yok bahçelerimin

Ağaçlar uyur, kuşlar uyur daima (Dağlarca 2010:70)

dizelerinde ise “ağaçlar” ve “kuşlar uyur[ken]”, yani şiiri ortaya çıkaran hâl aktif değilken şiirden yoksunluğun, “bahçeleri[n] zafer[den mahrumluğu]” olarak ifade edilmesi söz konusudur. Yani şairin yaratamadığı anları bir başarısızlık olarak anlamlandırdığı düşünülebilir. Bu yaklaşıma göre insan, yaratma eylemiyle zafer sahibi olabilir, şiir yoksa zafer de yoktur.

Sonuç

Çocuk ve Allah, gerek biçim gerek içerik bakımından öncelediği modern tutumla birlikte tarihî Türk edebiyatı ile bir söyleşi zenginliğini bünyesinde taşır. Bu çalışmada anlamlandırılmaya çalışılan kuşlar ve ağaçlar sembolizmi de, ancak şairin geniş referans alanı ile kurduğu ilişki göz önünde bulundurularak çözümlenebilecek nitelikte bir tasarruftur. Nitekim Türk edebiyatının gerek Şamanist dönem gerekse İslam sonrası metinleriyle birlikte yorumlandığında, “kuşlar” ve “ağaçlar” birlikteliğinin farklı imgesel özelliklerinin, şairin

dönüştürücü, yeniden inşa edici yaklaşımı ile poetik eylem sürecini temsil eden bir kurguya dönüşerek modern şiirde ifade bulduğu söylenebilir.

Kuşlar ve ağaçlar sembolizmi olarak nitelediğimiz kurgu, eser boyunca süreklilik gösteren imgeler hâlinde yapılandırılmıştır. Böylelikle bu kurgu eserin farklı bölümlerini birbirine bağlayan gizli bir bağ işlevi görerek şiiri oluşturan dokunun homojen bir nitelik kazanmasını sağlamaktadır. Kuşlar ve ağaçlar sembolizmi, ana hatlarıyla şöyle özetlenebilir: Poetik öznesi çocuk olan eserde, çocuğun elleriyle yaratılan şiir/söz “kuş/kuşlar” sözcüğü ile temsil edilir. Çocuğun avuçlarına konan kuşlar, şairin yaratısıdır. Bu yaratım anı, “ışık” ve “parlama” ile betimlenir. Şair, nasibine kavuştuğunda ellerinde bir ışıklanma/parlama gerçekleşecektir. Ancak kurgunun tamamlanması için “kuşlar”ın daima “ağaçlar” ile birlikte kullanıldığına da dikkat etmek gerekir. “Ağaç”, poetik öznenin kendisi yani bedenidir. “Ağaç”ın dalları, onun elleri, kolları avuçlarıdır. “Kuşlar”ın “ağaç” a konması, şairin şiir/söz yaratma anıdır ki bu anda bir parlama belirir. Şiir/söz adeta çocuğun ellerindeki “nur”dur. Bu sembolizmde, “ağaç”ın canlılığın devamını simgeleyen bir yaşamsallık/hayatiyet sembolü olarak insan bedeni ile özdeş olarak algılanması yaklaşımı doğrultusunda, “yeryüzüne ait/dünyalı” ağacın, “sonsuz/öte âlem”den haber getiren “kuşlar” ile buluşturulması yaklaşımı temsil edilir. Bir bakıma “ağaç” ya da ölümlü insan bedeni, “kuşlar”ın getirdiği şiir/söz ile sonsuzluk kazanmış olacaktır. Şairin, yeryüzünün taşıdığı canlılığın, her şeye rağmen ölümlü olmasına duyduğu çaresizlik ya da hüznün nedeniyle böyle bir çözüm ürettiği düşünülebilir. Bu yaklaşım tasavvufi anlayıştaki yaratıcıya benzeme, onun sıfatlarını kendinde gerçekleştirme, esma-i hüsnâ'nın insanda gerçekleşmesi bağlamında düşünülürse şairin “ağaç” a konan/söz getiren “kuşlar” imgesi ile söz yaratan/şiir üreten insan arasında bir koşutluk gördüğü sonucuna ulaşılabilir. Şiir/söz yaratan insan, Tanrı'nın yaratıcılık vasfını kendinde gerçekleştirmiş, böylelikle o da Tanrı'nın sonsuzluğundan “nasip”lenmiş olur.

“Kuşlar” ve “ağaç”ların edebiyattaki kullanımının edebî bir sembol, imge ya da motif olmanın ötesinde metni oluşturan poetik öznenin varlık algısı ile bağlantılı olarak şekillendiği de söylenebilir. Dağlarca, doğayı hatta daha kapsayıcı bir ifadeyle kozmik evreni, doğrudan deneyimlemeyi önceleyen tutumla imge kurgulamaktadır. Bu yaklaşıma göre “kuşlar” ve “ağaçlar”, doğa içinde kozmik bir görevi yerine getirmektedirler. Aynı şekilde insan da şiir/sözünü yaratmakla “nasip”ine kavuşmuş kozmik işleyişe dâhil olmuş olur.

Notlar

- 1 Kraft, Gisela, Fazıl Hüsnü Dağlarca : Weltschöpfung und Tiersymbolik / Freiburg: Klaus Schwarz Verlag,1978.(Islamkundliche Untersuchungen; Bd.; 50).
- 2 Asa, Meral (2009). *Dağlarca Şiirinde Dil ve Estetik (Sprache und Ästhetik in Dağlarcas Dichtung)*, Universitat Wien, Dissertation, Dissertationsgebiet:-Turkologie, Betreuer: Univ. Prof. Dr. Markus Köhbach, Wien.
- 3 Baş, Münire Kevser (2013). *Çocuk ve Allah'ın Poetikasının İzinde*. Ankara: Grafiker.
- 4 Gisela Kraft'ın doktora tezi tarafımızdan görülmüş, Kraft'ın *Çocuk ve Allah'tan* seçerek kullandığı dizeler takip edilerek konuyla ilgili ifadeler Meral Asa'nın doktora çalışmasında Almancadan Türkçeye yaptığı çevirilerden aktarılmıştır.
- 5 Eliade şöyle bir sınıflandırma yapmıştır:
a-En eski dinsel mekanlarda ağaç
b-Kozmosun imgesi olarak ağaç
c-Kozmik teofani olarak ağaç
d-Ölümsüzlük kaynağı Hayat Ağacı ile özdeşleşen, tükenmez bereketin ve mutlak gerçekliğin, yaşamın simgesi olarak ağaç
e-Dünyanın merkezi ve evrenin dayanağı olarak ağaç
f-Ağaçlar ve insanlar arasındaki mistik bağlar
g-Bitkilerin yenilenmesinin, ilkbahar ve yeni yılın yeniden doğumu olarak ağaç. (Eliade 2003a: 267-317)
- 6 İbrahim suresi 14/24.

Kaynaklar

- Arpa, Yasemin (2010). *Dağlarca ile... 'Söz Kuşlarından Kalan Parıltı'*. İstanbul: Yazı Kitap.
- Asa, Meral (2009). *Dağlarca Şiirinde Dil ve Estetik (Sprache und Ästhetik in Dağlarcas Dichtung)*. Dissertation, Dissertationsgebiet: Turkologie. Wien: Universitat Wien.
- Bayat, Fuzuli (2006). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Baş, Münire Kevser (2013). *Çocuk ve Allah'ın Poetikasının İzinde*. Ankara: Grafiker Yay.
- Çoruhlu, Yaşar (2002). *Türk Mitolojisinin Anahatları*. İstanbul: Kabalıcı Yay.
- Dağlarca, Fazıl Hüsnü (2000). *Yapıtlarımla Konuşmalar II*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Dağlarca, Fazıl Hüsnü (2010). *Çocuk ve Allah*. İstanbul: YKY.
- Eliade, Mircea (2003a). *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kabalıcı Yay.
- _____, (2003b). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi I*. İstanbul: Kabalıcı Yay.
- _____, (2006). *Şamanizm*. Çev. İsmet Birkan. Ankara: İmge Yay.

- Esin, Emel (1984). *Dıraht-ı Can (Can Ağacı)*. Haz. F. Halıcı. Konya.
- İbn Arabi (2008). *Nurlar Risalesi (İttihadül-Kevni)*. Çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yay.
- İnan, Abdülkadir (1968). “Umay İlahesi Hakkında”. *Makaleler ve İncelemeler*. Ankara: TTK Yay.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2000). *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yay.
- Onay, Ahmet Talat (1993). *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*. Haz. Cemal Kur-naz. Ankara: TDV Yay.
- Ögel, Bahaeddin. (1989). *Türk Mitolojisi I*. Ankara: TTK Yay.
- _____, (1971). *Türk Mitolojisi I*. Ankara: TTK Yay.
- _____, (1995). *Türk Mitolojisi II*. Ankara: TTK Yay.
- Ögel, Semra (1986). *Anadolu Selçuklu Sanatı Üzerine Görüşler*. İstanbul.
- Pala, İskender (1989). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. C. I-II. Ankara: Akçağ Yay.
- Tanyu, Hikmet (1988). “Ağaç”. *İslam Ansiklopedisi*. C. I. İstanbul: TDV Yay.
- Tarık, Bekir ve İlhan Durusel (1993). “Her Çocuk bir Dağlıcadır”. *Cumhuriyet Kitap* 194: 17.
- Tekin, Gönül (2007). “Eski Türk Edebiyatında Ağaç Motifi ve Sembolizmi”. *Edebiyat ve Dil Yazıları-Mustafa İsen'e Armağan*. Ed. Aysenur Külahlıoğlu İslam-Süer Eker. Ankara.
- Türer, Osman (2005). *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat-Hediyetül-İhvan*. İstanbul: İnsan Yay.
- Uyar Akalın, Berrin (2001). *Zaifi-Gülşen-i Si-murg-İnceleme Tenkitli Metin*. Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Yavuz, Hilmi (2010). *Okuma Biçimleri(Varlığın ve Sanatın Dili)*. İstanbul: Timaş Yay.

Aesthetic Fiction On Poetic Action: Birds-Trees Symbolism in The Child and God (*Çocuk Ve Allah*)

Münire Kevser Baş*

Abstract

In *Çocuk ve Allah (The Child and God) (1940)* by Fazıl Hüsni Dağlarca (1915-2008) it is seen that there is a genuine connection between the historical Turkish literature. In this piece, the context which does not reveal itself easily and a complex poetic fiction can be analyzed only with an exploratory examination. It is noticeable that the poet constructed his poetic action process in a way that coincides with a remarkable poetic fiction. The subject fiction finds a meaning when it is analyzed along with mythic, symbolic and imaginary usage in our literature. In this context, it is aimed to analyze the area of meaning which is represented by the fiction that is shaped as the “symbolism of birds and trees” by considering the usage of symbols of ‘birds’ and ‘trees’ in Turkish mythology and religious-sufic texts. It is established that, as a reflection of the poet’s vitalist approach of his world view, ‘the tree’ has an extensive part in the work, ‘the birds’ are sensed as creatures which brings poem/word from the eternal world and are used directly as a metaphor which implies the poem/word. The meeting of the birds with the trees, symbolizes the idea of creation of the poem by the poetic subject and the linguistic eternal life. The poem/word creation of the poetic subject is also an acquisition or “nasib” (destiny) of the eternity of life. By the perception of poet that the action of poem/word creation obtains life to be eternal, he achieves aforementioned fiction.

Key Words

The Child and God (*Çocuk ve Allah*), Dağlarca, Birds, Trees, Symbolism.

Date of Arrival: 25 August 2015 – Date of Acceptance: 21 June 2016

You can refer to this article as follows:

Baş, Münire Kevser (2018). “Poetik Eylem Sürecinin Kurgusal İfadesi: Çocuk ve Allah’ta Kuşlar-Ağaçlar Sembolizmi”. *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 157-178.

* Assoc. Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Department of Turkish Language and Literature – Ankara/Turkey
mkbas@ybu.edu.tr

Вымысел в поэзии: символизм птиц и деревьев в книге «Ребенок и Аллах» (*Çocuk Ve Allah*)*

Мюнире Кевсер Баш**

Аннотация

В книге «Ребенок и Аллах» (1940) Фазыла Хюсюн Дагларджа (1915-2008) можно наблюдать подлинную связь с исторической турецкой художественной литературой. В этом произведении, контекст которого раскрывается не сразу, сложный поэтический вымысел может быть проанализирован только в результате подробного исследования.

Видно, что процесс создания поэтического действия / поэзии во всем произведении представлен сюжетом, который можно описать как «символизм птиц и деревьев». Этот фантастический сюжет приобретает смысл, когда его интерпретируют с помощью мифического, символического и знакового использования в текстах исторической турецкой литературы. В этой связи смысловое поле, представленное символикой птиц и деревьев, автор данной статьи пытается разрешить с помощью понятий, применяемых в тюркской мифологии и религиозно-мистических текстах.

Таким образом, было установлено, что «дерево» нашло широкое место в работе как отражение жизненного смысла поэта, а «птицы» воспринимались как представители бесконечной сферы, как сущности, несущие поэзию/слово из иного мира, и прямая поэзия.

Встреча птиц с деревьями символизирует идею создания поэтического строя поэмы и вечной жизни поэта в языке. Стихотворение / сотворение слова поэтического предмета также приобщает к вечной жизни, является «насиб» (судьбой) в восприятии поэта, что соответствует замыслу поэмы.

Ключевые слова

Ребенок и Аллах, Дагларджа, деревья, птицы, символизм.

* Поступила в редакцию: 25 августа 2015 г. – Принято в номер: 21 июня 2016 г.

Ссылка на статью:

Baş, Munire Kevser (2018). "Poetik Eylem Surecinin Kurgusal İfadesi: Çocuk ve Allah'ta Kuşlar-Ağaçlar Sembolizmi". *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 157-178.

** Доц., д-р, Университет Йылдырыма Беязида, кафедра турецкого языка и литературы – Анкара / Турция
mkbask@ybu.edu.tr

Reframing the July 15 Coup Attempt: A Political and Sociological Examination

Hatem Ete*

Abstract

On July 15, 2016, Turkey witnessed the most bloody military coup attempt in its history, and for the first time it was repulsed by the resistance of society, political actors, and state institutions. In the two years since then, instead of examining this attempt from the perspective of Turkey's military coup traditions or civil-military relations literature, the July 15 coup attempt has largely been seen through the lens of FETÖ and the power struggle between FETÖ and the Justice and Development Party (AK Party).

This study goes beyond this rudimentary and reductionist readings of the July 15 coup attempt that reduce it to a disagreement between two former allies. Instead, it looks at it through the political, sociological and institutional contexts that rendered this attempt first possible and then unsuccessful at the same time.

Key Words

Nation-building program, military coup, military guardianship system, struggle for civilian rule, FETÖ

Date of Arrival: 29 June 2018 – Date of Acceptance: 12 July 2018

You can refer to this article as follows:

Ete, Hatem (2018). "Reframing the July 15 Coup Attempt: A Political and Sociological Examination". *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 179-202.

* PhD, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Department of Sociology – Ankara/Turkey
etehatem@gmail.com

Instruction

On July 15, 2016, Turkey witnessed the most bloody military coup attempt in its history, and for the first time it was repulsed by the resistance of society, political actors, the media, and state institutions. Over the past two years, a broad literature has emerged on the July 15 coup attempt, and especially about who carried it out, why, and how they were prevented from succeeding. However, very few analyses have discussed July 15 coup attempt in the historical-political context that rendered it both possible and unsuccessful (Çalışkan 2017, Jacoby 2016, Khan 2018). A significant chunk of the literature attempted to account for the dynamics and drivers that led to the failure of coup - given the fact that for the first time in republican history a coup attempt was defeated by the active resistance of society and political actors (Aktürk 2016, Altınordu 2017, Esen and Gumuscu 2017, Uslu 2016, Yayla 2016). Much of the rest of the literature views the coup attempt through the lens of FETÖ and the power struggle between FETÖ and the AK Party (Azeri 2016, Tee 2018, Yavuz and Koç 2016, Yavuz and Balcı 2018a).

The existence of a struggle between FETÖ and AK Party, which began in 2012 and has increased every day since, and the fact that FETÖ carried out the July 15 coup attempt (Alkan 2016: 257–58, Esen and Gumuscu 2017: 63, Oğur and Kenar 2017, Yavuz and Balcı 2018a: 143) cannot be denied. To consider the background of an organization that has around half a century of history, a long-term and multinational goal and motivation, merely from the political developments of the last three years is insufficient. On the other hand, the July 15 coup attempt cannot be understood if we ignore Turkey's tradition of coups, the historical course of military-political relations, and the truth that it was after all carried out by people practicing the military profession, regardless of whether they are FETÖ members.

As two years have now passed since the coup attempt, it is more meaningful to focus on the political and historical conditions that gave rise to July 15. The basic and reductionist discourse on the coup attempt needs to be replaced by a deeper, more layered reading that adds Turkey's political history and political sociology to its account. This study goes beyond the basic reading of the July 15 coup attempt that reduces it to a disagreement between two former allies. Instead, it looks at it through the political, sociological and institutional contexts that rendered this attempt first possible and then unsuccessful at the same time.

Ottoman-Republican Modernization and the State-Building Agenda

The roots of many developments on the political agenda of modern Turkey date back to the process of Ottoman modernization. The Ottoman modernization process, which began as a tendency to gain experience from European states in terms of their military and administrative reforms, radically changed the traditional political structure and culture and planted the seeds for a new political order whose effects continue to the present day (Findley 1980, Findley 2010, Hanioglu 2010). The basic dynamic of the Ottoman modernization process was that of a Sultan and later ruling elites attempting to modernize (through top-down modernization and elitism) carrying it out taking Western political structure and culture as an example (Westernization) with the aim of strengthening the center of the state (centralization).

The Ottoman modernization process opened the way for the formation of three strong classes inseparable from the state which tore the fate of the modernization process away from the Sultan and gained their own existential priorities: the civilian bureaucracy (Tanzimat), the intellectuals (First Constitutional Era) and the military bureaucracy (Second Constitutional Era). These three classes, which formed an alliance under the leadership of the military bureaucracy, updated their missions in the context of saving the state (Kahraman 2008). Thus, the ruling elite took on a tutelary role in order to strengthen the political and institutional center in the Tazminat Era, and in the period from the Balkan Wars up until the struggle for national independence, they made it their mission to save the state, in the first years of the republic they sought to establish a secular and Turkish nation state, and in the era when Turkey had moved to multi-party politics, they tried to protect Kemalism, the founding ideology of the newly established republican regime (Ete 2012: 50–110).

In the republican period, the basic aim of a series of regulations on the legal and institutional level was to reduce the effects of religion and create a void in which a nationalistic ideology could be established. Kemalists saw Islam as the biggest obstacle to the creation of a new nation based on Turkishness and implemented policy of secularism as a road to overcoming this obstacle (Hanioglu 2011). Hence, both the individual and social forms of identity linked to Islam were abolished in favor of Turkism and religious life was restructured under state control in a way that could be used to serve Turkism (Cizre Sakalioğlu 1996: 234, Toprak 1981: 56–57).

Even if elements of society resisted this top-down modernization process in the early years, the authoritarian turn in the political system and the repression through harsh measures via the *Law on the Maintenance of Order* (Göldaş 1997) and the *Independence Courts* (Aybars 1975, Tunçay 1989) led them to withdraw from politics and the state. Religious people who were pushed out of the public sphere by the policies of secularism and nationalism turned to longer-term activities that would ensure the preservation of the Islamic bond within society. Some groups moved into continuing the teaching of the holy Qur'an (Tunahan), while others carried out activities to help preserve beliefs in society against policies of Westernization (Said-i Nursi).

During the nation-building process, Kemalist elites who relied on incredibly authoritarian instruments to instill a political program that was completely the opposite to the ethnic and religious structure of society were deeply affected by the relationships between the state and society, politics and society and between the state and politics (Özbudun 2011). In establishing a new nation on the secular and nationalist principles of the political program being put in place, the Kemalist cadres and political regime were left with two big concerns. The discomfort and objections of Kurds to the policies of nationalism were labeled separatism, while the discomfort and objections of religious groups to the policies of secularism was labeled reaction. In the single-party era, these two threats hid in the darkness to re-emerge with the democratic system. In later eras, the threat of reaction and separatism was used to justify the repression or postponement of democratic demands, the continuation of the authoritarian structure of the system and the establishment of military tutelage on top of democratic mechanisms, which left the Kemalist cadres with the status of the guarantors of the regime.

The Coup Tradition and the Tutelary Regime

Another layer that requires us to look at the July 15, 2016 coup attempt from a historical and sociological perspective is the tradition of coups in Turkey and the tutelage system that was set up after the 1960 coup. İnönü, the second president of Turkey after Atatürk, affected by both internal and external dynamics, decided to move to multi-party politics. In the 1950 elections, the Democratic Party came to power and the political coding of Turkey changed completely. For the first time, society became a political actor that could give its own decision on the composition of the government (Demirel 2011,

Kahraman 2010, Kaynar 2015). Society turning into a political actor that could affect politics and the government on the basis of free and just elections radically changed religion-state, state-politics and society-politics relations. All political groups and ideologies that had been repressed under single-party rule joined politics with the hope of having an influence over the political system.

The DP maintained its societal support throughout three general elections between 1950-60. From the mid-1950s onwards, various military juntas organized within the army with the intention of overcoming problems in its internal affairs (Hale 1994, İpekçi and Coşar 2010), and from 1959 onwards this goal, under the influence of the CHP and those around it (Demirel 2011), evolved into a complete change of administration, and on May 27, 1960 the military took control of the government. With the 1961 Constitution, prepared under the control of junta, a new political system was established. The system would remain a multi-party political system with elections determining the government, but it now again relied on the re-establishment of the dominance of Kemalist elites over the political regime. In service of this aim, the political activities of Kemalist elites led by the military were integrated into the political system as checks on the legislative and executive branches through institutions with constitutional status, which were described as “authorized organs”.

In this system, which gave elected governments the executive functions to provide services and perform actions that made daily life easier, like local services, the duty of protecting the regime, deciding the principles of the political system and supervising the executive were given to the bureaucracy. This political system, which is called the tutelary system, was strengthened by the constitutional changes after the 1971 memorandum and the 1982 Constitution, which was prepared following the 1980 coup.

The center-right parties were largely content to remain within the lines sketched out for them within this new political system. When they tried to move outside them, they were exposed to military memoranda and coups. Ethnic and religious problems were declared to be political red lines, and the Constitutional Courts closed those parties who placed these problems on their agenda. Politics not providing a domain for political demands from society to be heard led on the one hand to the radicalization of political groups, their arming themselves, turning to violence and going out on the streets, and on

the other for political circles unhappy with the existing political equation to evade democratic political procedures and to organize inside the military and civilian bureaucracy as a shortcut strategy to reaching their aims. Many political organizations and groups on both the right and left turned to strategies of radicalization and/or infiltrating the bureaucracy. Due to its privileged position above the system, the bureaucracy became a place for political groups to infiltrate in order to take a shortcut to achieving their goals. As the democratic mechanisms that could influence politics were, prior to the AK Party rule, blocked, the goal became taking over the bureaucracy, and as the political system had been restructured many times on the basis of military coups and judicial institutions, military and judicial interventions became attractive.

In this context, without considering the tradition of military coups and of how the tutelary system had limited political channels, it will be difficult to understand the importance to FETÖ of organizing within the bureaucracy, and to change political conditions that were going badly for them, and their attempt to carry out first a judicial (December 17-25, 2013) and then a military (July 15, 2016) coup. In order to properly evaluate the organizational development of FETÖ and the July 15 coup attempt it carried out, we must also consider the legacy of the coup tradition in Turkey and the tutelary system.

Identity Politics, the AK Party Government and the Struggle against Tutelage

Another heading that must be touched upon in order to understand the July 15 coup attempt is the process of the unravelling of the tutelage system, which lost its meaning with the rise of political identities in the 1990s. With the end of the Cold War, in parallel to global trends, demands based on identity and difference strengthened and a debate erupted over political equations that had previously prioritized stability and security. The Islamic and Kurdish political groups that had been repressed and othered by the Kemalist-tutelary system all along underwent a significant level of revival as social and political movements. Political dynamics such as the division of the center-right, its loss of its naturally-charismatic leaders and its becoming mired in corruption led the center-right voting base to move to identity-based parties. Thus the Welfare Party increased its support among voters at the 1994 local and 1995 general elections and became an alternative to the government.

The Kemalist elites who had formatted the political system using military coups (May 27, 1960, March 12, 1971, and September 12, 1980) designed another coup in which the soldiers would not even leave their barracks in order to stop the rise of identity politics, which was symbolized with the entry of the Welfare Party into a government coalition. This era, which is known as the February 28 (1997) process in reference to the memorandum given by the National Security Council to the Welfare Party-True Path Party (Refah-Yol) government on that date, brought down the government. The Kemalist elites, for the first time invited the segments of society, broadly speaking political secularists, to which they felt closest to act as watchdogs for the Kemalist regime and pitted them against other social groups they felt threatened by. This process, which spread over time and came to include civilian and social groups, poisoned relations between the bureaucracy and politics, politics and society and different social groups (Cizre and Çınar 2003, Gunay 2001, Yavuz 2000). Thus, the February 28 process, which aimed at strengthening centrist parties and thus rolling back identity politics, strengthened identity politics by politicizing and positioning almost every section of society against one another.

In the November 3, 2002 elections, two opposing traditions who were directly sides in the February 28 process (the AK Party and CHP) entered parliament, and all existing parliamentary parties failed to reach the electoral threshold. AK Party government, carried out democratic reform packages in relation to the EU harmonization process in line with the expectations of the middle classes who had found their political demands unmet by the political agendas limited to economic development of the center-right parties from the 1990s at a time when the effects of the February 28 on politics continued (Özbudun and Gençkaya 2009, Yazıcı 2009). On the other hand, some policies focused on investment, growth and social policy, added to the economic development program developed by Kemal Derviş and the IMF after the 2001 economic crisis, ensured economic stability. Thus, the AK Party, which united the economic programs of the centrist parties with the democratic narratives of the identity-based parties, found a solution to the political crisis of the 1990s.

AK Party, up until 2007, acted according to a strategy of lowering tensions rather than directly clashing with actors who aimed at creating chaos. The democratic reform packages issued one after the other as part of the EU

harmonization process seriously damaged the institutional presence of the military in the political system. In this context, the military quality of the National Security Council was weakened and its function in the political system reduced to a symbolic one, while the military presence in constitutional institutions such as the Higher Education Council and the High Council of Radio and Television was terminated. Plus, the State Security Courts were abolished, the opportunities for civilians to be tried in military courts lessened and the possibilities for military personnel to be tried in civilian courts were increased, weakening the military's influence and independence inside the judiciary and strengthening the civilian judiciary relative to the military judiciary (Cizre 2011).

However, developments before and after the selection of a new president in 2007 - when the term of the incumbent came to an end - opened the way for the AK Party to take a proactive line in favor of fighting military tutelage. These developments included the military issuing the April 27, 2007 e-memorandum against the elected government, with apparent consent of high judiciary as reflected through their controversial and unlawful infamous "367 decision" that aimed at preventing the selection of AK Party's candidate Abdullah Gül as president and their cancellation of the government's headscarf liberalization regulations, and plus the supreme court prosecutor's case to close the AK Party. The September 12, 2010 referendum ended the era of institutional tutelage and began a new era in Turkish political history in which elected officials and civilian politicians would be dominant (Ete 2010).

Throughout all this time, it is possible to evaluate the political context which formed for the July 15 coup attempt in this way: between 2008-2010 the struggle between tutelage and democracy ended in favor of the latter, thanks to the support given by many political circles who saw the opportunity of democratizing through overturning the tutelary order and decided that the AK Party would be the most effective political actor during this period. The AK Party carried out the struggle against tutelage with the support of many segments of society, such as liberals, social democrats, socialists and nationalists, but the most organized support throughout this years was from FETÖ, which was called *Gülen* movement in those times.

Gülen, who had established relations in the past for the good of his organization with center-right and left parties while remaining distant from the nati-

onal outlook movement, predecessor of the AK Party, and other civil Islamic groups and sects, and who had in particular during the February 28 process separated himself from the Islamic political and civil society groups that were being targeted and worked with the putschist coalition, openly supporting driving the Welfare Party from power, changed his preferences after the 2002 elections and became close to the AK Party. Gülen's decision to support the AK Party motivated by the opening of an investigation into Gülen by the Kemalist establishment. Despite all his efforts to the contrary, the previous establishment regarded the Gülen as part of the Islamic segment that was targeted during the February 28 process. As such, Gülen, his supporters in the military, judiciary and security forces and his media interests, gave vocal and effective support to the AK Party's decision to engage in active struggle against the tutelary regime through judicial cases.

Beginning with the Ergenekon investigation in 2007, ongoing judicial processes like the Balyoz, İrtica Eylem Planı investigations and cases set the agenda until 2012. These cases, which opened the way for the arrest and trial of many serving and retired members of the military including the chief of staff and the force commanders on the basis that they were preparing the grounds for a coup, purged the political system of military tutelage and made a contribution to democratization. Coups and coup attempts were condemned in these cases, the tutelage of soldiers over politics considerably declined, society's democratic aspirations gained momentum, and political institutions acquired confidence and began to deal with chronic problems.

However, these cases which began with political and social support and which made a major contribution in a short time to the democratization of the political system would soon be questioned both by public opinion and by the government. The operations of February 7, 2012 against the chief of intelligence and December 17, 2013 against the government showed that there was a strong autonomous group inside the judiciary and security forces under Gülen's guidance and that this structure had acted outside the hierarchy and principles of the bureaucracy in accordance with its own hierarchy and bureaucracy. These developments led to a re-evaluation of the process relating to cases like Ergenekon and Balyoz, which had come to symbolize the struggle against tutelage, and a clearer picture of FETÖ's agenda in carrying out these cases (Akdoğan 2016, Zengin 2018). Hence, the government took the lead

in changing the laws and the constitutional court took the decision to release the suspects, related to these cases.

These cases, which went on for five years, produced results that directly influenced the July 15 coup attempt taking place as well as the attempt's failure. First of all, these cases were understood as helping weaken institutional reflexes and making it easier for FETÖ to infiltrate into the military in en masse. At the same time, these cases were extremely important in fostering a democratic mindset and opposition to coups in public opinion and for aiding the public in adopting both a political will and their own democratic will. The process of fighting tutelage, which began in 2007 and deepened afterwards made a major contribution to the enthusiasm among political institutions and society in defending the government on the night of the coup. As a result, while this process provided the FETÖ with the qualitative and quantitative power needed to give it the opportunity to attempt a coup, it also played a decisive role in its failure through increasing the military, political will and public opinion to resist the coup attempt.

The purges carried out, during the high profile political and judicial cases, in the military and judiciary with the aim of gaining a position of power there also led to the formation of a serious resistance to FETÖ within these institutions. This process had a decisive effect on the struggle against the coup plotters on the night of the coup, in which the military and judiciary stood beside the civilian government. In the end, the process of fighting the tutelary system made possible the governmental and societal resistance to the coup attempt on the night of July 15 by strengthening civilian and political awareness and consciousness against bureaucratic interventions into politics.

The Search for a New Turkey and the AK Party-FETÖ Split

The AK Party received support in its struggle against tutelage from a wide range of socio-political groups of different tendencies. Many groups who were uneasy with the tutelary system came together under the leadership of the AK Party, which was determined to fight tutelage. However, following the September 12, 2010 referendum and June 12, 2011 elections, when the struggle against tutelage that held together the alliance was replaced with the process of establishing a democratic political system, or in the words of AK Party circles, the process of “constructing a new Turkey”, these political groups

which had stood together under the AK Party's leadership one by one began to go their separate ways due to their different perspectives on this construction. The contest over and political projections for the construction of the new Turkey would become the new determining dynamic in Turkish politics. This radical change on the political agenda also changed the base and parties in the political struggle. When these differences of opinion emerged in 2012, it was the year in which the AK Party received the most criticism from social groups that had supported it for the past decade. Circles that had supported the AK Party in the struggle against tutelage accused the AK Party, in this new period, for losing its reformist and democratizing zeal and instead for prioritizing the construction of a new Turkey premised on conservative and Islamic values. These groups felt that the AK Party disregarded their concerns, visions and aspirations while engaging in the construction of a new Turkey single-handedly.

Between 2010 and 2013, even if the front against the AK Party widened, "anti-Erdoğan and AK Party feeling" had not yet turned into the single constituent dynamic of politics, and had not gained the character of a common denominator between different segments of society in opposition. The political struggle carried out over the possible political co-ordinates of new Turkey changed its character in 2013. The deciding factor in this character change was the AK Party government's attitude towards the Arab Spring. The AK Party government completely supported the dynamics of change in the Middle East and North Africa and continued close relations with the Islamic groups and formations that consequently became candidates for political government, but after a short pause other regional and global actors chose to strangle this dynamics of change. Differences of opinion which were crystallizing over the policies towards Egypt and Syria led to the spread of propaganda "Islamism" against the government, a change that Israel was making against the AK Party and Erdoğan since the Davos summit of 2009 and Mavi Marmara incident of 2010.

The differences between FETÖ and the AK Party were a direct result of this process. On the one hand were criticisms of the AK Party by left-liberals as authoritarians who upheld the status quo, and on the other were criticisms of its Islamism that arose from Davos and the Mavi Marmara incidents and were strengthened during the Arab Spring, and FETÖ used these narratives

to legitimize its struggle against the AK Party and to develop new alliances internally and externally. These internal and external critiques directed at the AK Party hid the aim/ambition of FETÖ to become the new tutelary actor in the post-tutelary system and made it possible to defend the power struggle to be carried out with liberal-democratic excuses (Ete 2014, Özhan 2014).

The Gezi protests beginning from the end of the month of May 2013 and lasting throughout June and the FETÖ's December 17-25 operations against government six months later were the concrete reflections of a new axis of conflict on the map of political alliances. Unclear factors such as Erdoğan's proposal for the transition from a parliamentary system to a presidential system, the presidential elections that would take place in 2014, the possibility that Erdoğan would be the Turkey's first popularly-elected president, and who would take on the role of AK Party's chairmanship should Erdoğan become the president all sharpened the struggle in the years 2013-2014.

As Turkey moved towards presidential elections, the first and most effective move that served a function in terms of identity politics, concerns about lifestyles, politics of alliances and political engineering were the Gezi protests. There were groups that had come out against the purging of the tutelary system and those who opposed the creation of a post-tutelary political system by the AK Party's hand, or in other words, there were those who had been defeated in the purging process and those who believed they had been excluded from the construction process formed an alliance and carried out the Gezi protests, highlighting the political order of the new era (Ete 2013, Ete and Taştan 2014). The Gezi protests, which took place at exactly the same time as the protests in Kiev, Ukraine and Cairo, Egypt, were interpreted by the AK Party government as a provocation intended for them and aimed at Turkey's stability, spearheaded by a coalition of tutelary domestic actors and foreign actors who could not stomach Turkey's growing power.

Around six months later, while the effects of the Gezi protests on politics continued, there was a new shake-up of the political agenda with the December 17-25 operations. While the power struggle over the parameters of the new post-tutelary political system went on at full intensity, the December 17 operation brought politics and the public face to face with a new actor and structure. Since December 17, different from the previous experience with

tutulary, coups and terrorism, Turkey has witnessed a much more inimical and dangerous group, FETÖ, attempt to take over the whole state-structure.

FETÖ was known to the public in the 1980s as a religious sect, in the 1990s as a civil society movement, and in the 2000s as an “unregistered” power that had organized within the state bureaucracy. Different faces of the group may have been more visible at different times, but Gülen carried out activities in these three areas from the first day (Çakır and Sakallı 2014, Davutoğlu 2017, Yavuz 2018). As FETÖ gained power in the bureaucracy, and most of all in the police, judiciary and military, it came onto the stage as a new tutelary power to replace the declining (Kemalist) tutelary power. From the year 2010 onwards, trusting the influence they had built up in the police, the judiciary, the military, the media, and the business world, they began to carry out operations to determine the political agenda and impose it on the elected government.

When the AK Party government noticed that FETÖ had used the steps taken on the road to fighting tutelage and democratizing to strengthen itself in the bureaucracy, had established a parallel structure, had begun to put pressure on the elected government, and had carried out operations in pursuit of their own priorities with no regard for the institutional and political hierarchy, it began to take precautions. Gülen’s separate position had begun to be noticeable, with his differences of opinion with the AK Party government on many domestic and foreign policy issues being voiced, accusing the AK Party of purging its followers in the bureaucracy and beginning operations to put the government under pressure, using elements of the bureaucracy. From there, political developments in Turkey and interventions into the identity of the post-tutelary political system were raised to a new level by the fight between FETÖ and the AK Party.

The first concrete clash between FETÖ and the AK Party occurred on February 7, 2012. The prosecutor running the Kurdistan Communities Union (KCK) investigation called the new and old heads of Turkish intelligence (MİT), the former deputy head of MİT and one MİT employee to give statements. The request to try MİT members was identified as a new type of judicial coup attempt in the tutelary process in the context of political pressure on the government through judicial overreach. Erdoğan evaluated this development as appointed bureaucrats questioning the political will of

the elected government and as an insidious plan that would lead to himself being put on trial. Publicly known names for their closeness to Gülen or membership of his organization had both wholeheartedly supported this judicial operation against the government and run a public campaign against the government's counter legal and administrative measures. This process had glaringly revealed that Gülen was not content with the AK Party government and that it could use its members inside the police and judiciary in order to carry out other moves against the AK Party government.

The second concrete clash between FETÖ and the AK Party came with the beginning of a powerful operation against the government accusing it of corruption on December 17, 2013. While the AK Party saw the operation as a similar attempt at political engineering to February 7, FETÖ's media and civilian structures stood behind it and defended it. On January 1, 2014, a critical new dimension was added to the Gülen-government fight when a request was made to search a truck belonging to MİT bringing aid to Syria. On January 18, the MİT trucks, which were bringing aid to Syria, this time were searched by a prosecutor and 300 gendarmes and all put on record. It has since been felt that the MİT trucks affair pushed by FETÖ was intended to provide evidence to substantiate international fears that Turkey was supposedly using the charity İHH and MİT to provide al-Qaeda with support in the form of arms.

The February 7 and December 17 processes showed that Gülen and his followers had formed an unregistered political grouping, that they were acting as an independent force within the bureaucracy by establishing a parallel structure, that the group they were members of had gone beyond the bounds of legality in their aims and principles and begun tapping many influential segments of society, that they had recorded conversations that were state secrets and leaked them and that finally they had the cheek to attempt a coup against the elected government using the judiciary (Zengin 2018).

The AK Party government felt that this was a new attempt at bureaucratic tutelage more dangerous than the old kind and began a determined and comprehensive struggle against this organization, which it saw as a serious threat to the continuation of the democratic system. Due to the intensity of their religious and civil society activities, many elements of society had cultivated close relationships with this organization, and difficulties such as revealing its

organizational chart, differentiating movement members from sympathizers, identifying secretive members alongside known members, and recognizing members who had been secretly planted in effective institutions of the state, most of all the military, police, and judiciary, directly affected the character of the fight.

By National Security Council decision, the struggle against this group was transitioned from being a personal, Erdoğan, or group, the AK Party, struggle to that of the state one. Throughout this process, the group's presence in sectors such as education, civil society, the media, the economy and the bureaucracy was seriously reduced. The bureaucratic purges of the group has significantly reduced the organizational and operational capacity of the group. Nevertheless, the group conserved its highly secretive existence and power within the army, where it had launched a coup attempt in advance of the 2016 Supreme Military Council decisions, which were to launch a widespread purge of the group.

From the September 12, 2010 referendum onwards, the developments which shaped the power struggle over the post-tutelary political balance introduced Turkey to many actions, interventions and operations of a type Turkey had never before experienced. The power struggle begun in order to affect or prevent the construction of a new political system led by the AK Party government and to weaken Erdoğan's political power morphed into attempts to destabilize politics and the country at large, with the intervention of FETÖ at the moments of February 7 and December 17, and following terrorist attacks by the PKK, ISIS and similar groups from 2015 onwards. In the face of these attacks, Erdoğan and the AK Party may have continued to retain power and support from society, but the legal and administrative measures that the government had to employ in order to fight off this danger has dramatically changed the political climate inside the country. This process led to the emergence of two contrasting political psychologies inside the country: whereas the pro-government social base regarded this fight as being akin to the second way of independence, the anti-government circle saw the same process as a tragedy of government's own making which resulted from government's its ill-conceived policies and authoritarian turn.

In the context of the power struggle which took place from 2012 onwards over the parameters of the democratic political system after military tutelage;

on the one hand the Arab spring and the attempts to weaken the AK Party's support the Arab spring, the quest for directing of leadership change within the AK Party, and the concomitant internal and external manipulation carried out with the aim of weakening the AK Party government, and on the other hand, the AK Party/Erdoğan's measures to neutralize these interventions and threats have contaminated the political climate in Turkey and paved the ground for the coup attempt. February 7, the Gezi protests, the December 17-25 operations and the rising terror due to the PKK in the southeast digging trenches after the breaking off of the peace process, the security threat created by the civil war in Syria and the terrorist attacks carried out by ISIS in Turkey all left Turkey in a psychological position ripe with fragility and instability.

The AK Party leadership and social base, having conceptualized all these developments as attacks by evil forces targeting Erdoğan's leadership and the stability of the country, closed ranks around Erdoğan and sought to protect him from attacks. While this process increased the determination of Erdoğan and the AK Party, it increased the degree to which the base closed ranks around Erdoğan. Developments such as those in Egypt and Ukraine, the increasing criticism of Erdoğan in the Western media and political world, and Turkey becoming embroiled in a fragile political climate due to increasing terror attacks gave FETÖ the courage to carry out a coup attempt. The same process strengthened Erdoğan and his supporters in their feelings of resistance and refusal to allow the coup to succeed, making it possible for the coup attempt to fail (Uslu 2016: 202–3). If this process had not happened, it is very likely that neither would FETÖ have attempted a coup, nor could a coup attempt have been prevented from succeeding. Thus, this process made it possible both for a coup attempt to take place and for a heroic resistance to leave it fruitless at the same time.

Conclusion

In order to properly understand and take the correct lessons from the July 15 coup attempt, led by the military and civilian components of FETÖ, we can go beyond a focus on the perpetrators of the coup and the focus on what happened on the night of the coup and look at the historical and political context that made the coup attempt simultaneously possible and unsuccessful.

The Ottoman and Republican modernizing rulers who proceeded along a centralizing, Westernizing, nationalist and secularist path in a process dire-

ctly led to two consequences for Republican history: a new nation-building process along the axes of secularism and nationalism became the fundamental ideology of the Republic and a military-civilian bureaucracy with an elitist-savior mission positioned themselves as the watchmen of the regime in order to protect this nation-building agenda against all possible threats. These two dynamics laid the political groundwork for the era of tutelary democracy that was institutionalized in the single party era and through later coups. Civilian politics were limited to the areas of services and economic development and remained unresponsive to demands relating to identity. Political movements left without the possibility of political representation either radicalized and were criminalized or switched to strategies of secret organization within the military or bureaucracy in order to affect the political system. The tutelary actors however intervened sometimes using the “authorized organs” that they had established and sometimes directly through a military coup in order to protect the political status quo they foresaw.

FETÖ, as a product of this political context, took the logic of the coup tradition and tutelary system as an example, and from the 1970s onwards began to secretly organize inside the military and civilian bureaucracy. From 2010 onwards, it acted to fill the place of the purged putschist-tutelary actors and to become a new putschist-tutelary actor in a newly shaped political system. In an era in which institutional tutelage dominated politics, FETÖ established alliances with the parties of the center-right and left and increased its power, and from 2007 onwards it established an alliance with the AK Party, which had shown its determination and gained wide social support in the fight against tutelage, and gave its support in that fight. After the year 2010, in which a power struggle emerged over the fundamental dynamics of the creation of the post-tutelary system and the AK Party became the subject of much criticism and attacks both domestically and internationally, FETÖ acted to become the new tutelary actor in the political system and finally launched the July 15, 2016 coup attempt.

When we consider this political and historical context, despite being aware of the actors and ideologies involved, we might view the July 15, 2016 coup attempt as sharing similar political dynamics and processes with other military coups. Hence, it would be more appropriate to locate FETÖ, without neglecting its *sui generis* qualities, and the July 15 coup attempt it carried

out inside the dynamics of tutelary democracy which has defined politics throughout Republican history. The literature on the July 15 coup attempt up to the present day has been analyzed from an actor-focused perspective, looking at FETÖ's organizational priorities and goals. It cannot be denied that these analyses have made important contributions to unveiling the dynamics of FETÖ's development, links and aims, but if we are to draw a lesson for the future of Turkey's political life from FETÖ and the July 15 coup attempt, then there is benefit in substituting analyses with an emphasis on political processes and context for these actor-focused analyses. Otherwise, as long as the processes and context do not change, and for as long as civilian-military and tutelary-democracy relations are not placed on the necessary democratic fundamentals, if the actors change then the opportunity will remain for other anti-democratic tutelary actors and structures to abuse the same processes and contexts.

For these reasons, this study has sought to understand FETÖ and the July 15 coup attempt within the context of the political activities and processes that began with the Ottoman-Republican modernization process and have continued to the present day. When we consider the fundamental dynamics of Turkish political history, both FETÖ's July 15, 2016 coup attempt and its failure for the first time in Republican history due to the determined resistance of politicians, the bureaucracy and society can be better understood.

References

- Akdoğan, Yalçın (2016). *Asker-Sivil İlişkileri ve Kumpastan Darbeye FETÖ*. İstanbul: Alfa Yay.
- Aktürk, Şener (2016). “Turkey’s Civil Rights Movement and the Reactionary Coup: Segregation, Emancipation, and the Western Reaction”. *Insight Turkey* 18 (3): 141–67.
- Alkan, Haluk (2016). “15 Temmuz’u Anlamak: Parametreler ve Sonuçlar”. *Bilig* 79: 253–72.
- Altınordu, Ateş (2017). “A Midsummer Night’s Coup: Performance and Power in Turkey’s July 15 Coup Attempt”. *Qualitative Sociology* 40 (2): 139–64.
- Aybars, Ergün (1975) *İstiklal Mahkemeleri 1923-1927*. Ankara: Bilgi Yay.
- Azeri, Siyaves (2016). “The July 15 Coup Attempt in Turkey: The Erdogan–Gülen Confrontation and the Fall of ‘Moderate’ Political Islam”. *Critique* 44 (4): 465–78.
- Çakır, Ruşen, and Semih Sakallı (2014). *100 Soruda Erdoğan-Gülen Savaşı*. İstanbul: Metis Yay.
- Çalışkan, Koray (2017). “Explaining the End of Military Tutelary Regime and the July 15 Coup Attempt in Turkey”. *Journal of Cultural Economy* 10 (1): 97–111.
- Cizre Sakalioğlu, Ümit (1996). “Parameters and Strategies of Islam–State Interaction in Republican Turkey”. *International Journal of Middle East Studies* 28 (2): 231–51.
- Cizre, Ümit (2011). “Disentangling the Threads of Civil-Military Relations in Turkey: Promises and Perils”. *Mediterranean Quarterly* 22 (2): 57–75.
- Cizre, Ümit, and Menderes Çınar (2003). “Turkey 2002: Kemalism, Islamism, and Politics in the Light of the February 28 Process”. *The South Atlantic Quarterly* 102 (2): 309–32.
- Davutoğlu, Ahmet (2017). *Tarihe Kayıtlar*. İstanbul: Küre Yay.
- Demirel, Tanel (2011). *Türkiye’nin Uzun On Yılı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.
- Esen, Berk, and Sebnem Gumuscu (2017). “Turkey: How the Coup Failed.” *Journal of Democracy* 28 (1): 59–73.
- Ete, Hatem (2010). “Siyasetin 12 Eylül Referandumunu ile İmtihanı.” *Türkiye Günlüğü* 103: 5-18.
- _____, (2012). *The Legal, Political and Sociological Roots of Tutelary Regime in Single-Party Period*. PhD Dissertation. Ankara: Middle East Technical University.
- _____, (2013). “The Political Reverberations of the Gezi Protests”. *Insight Turkey* 15 (3): 15-25.
- _____, (2014). “Gülen’in Dünü, Bugünü, Yarını”. *Türkiye Günlüğü* 117: 72-84.

- Ete, Hatem, and Coşkun Taştan (2014). *The Gezi Park Protests: A Political, Sociological and Discursive Analysis*. Ankara: SETA.
- Findley, Carter V. (1980). *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789-1922*. Princeton, N. J: Princeton University Press.
- Findley, Carter V. (2010). *Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity: A History, 1789-2007*. New Haven; London: Yale University Press.
- Göldaş, İsmail (1997) *Takrir-i Sükûn Görüşmeleri*. İstanbul: Belge Yay.
- Gunay, Niyazi (2001). "Implementing the 'February 28' Recommendations". *Research Notes 10. Policy Analysis*. The Washington Institute.
- Hale, William (1994). *Turkish Politics and the Military*. London: Routledge.
- Hanioglu, M. Şükrü (2010). *A Brief History of the Late Ottoman Empire*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- _____, (2011). *Atatürk: An Intellectual Biography*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- İpekçi, Abdi and Ömer Sami Coşar (2010). *İhtilalin İçyüzü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- Jacoby, Tim (2016). "A Historical Perspective on the July 2016 Coup Attempt in Turkey". *Insight Turkey* 18 (3): 119–38.
- Kahraman, Hasan Bülent (2008). *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi - I*. Agora Kitaplığı.
- _____, (2010). *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi-II (1920-1960)*. Agora Kitaplığı.
- Kaynar, Mete Kaan (2015). "Altmışlar Türkiye'sine Ellili Yıllardan Bakmak". *Türkiye'nin 1950'li Yılları*. Ed. Mete Kaan Kaynar. İstanbul: İletişim Yay. 667–88.
- Khan, Mujeeb R (2018). "The July 15th Coup: A Critical Institutional Framework for Analysis". *Turkey's July 15th Coup*. Ed. M. Hakan Yavuz and Bayram Balcı. Salt Lake City: The University of Utah Press. 46–77.
- Oğur, Yıldırım, and Ceren Kenar (2017). "15 Temmuz Darbesinin Arkasında Kim Var?". *15th JULY COUP* (blog). <https://medium.com/@15thJulyCoup/15-temmuz-darbesi%CC%87ni%CC%87n-arkasinda-ki%CC%87m-var-586e-76b7836f>. Erişim Tarihi: 10 Ağustos 2018.
- Özbudun, Ergun (2011). *Otoriter Rejimler, Seçimsel Demokrasiler ve Türkiye*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Özbudun, Ergun, and Ömer Faruk Gençkaya (2009). *Democratization and the Politics of Constitution Making in Turkey*. Budapest, New York: Central European University Press.
- Özhan, Taha (2014). "17 Aralık Süreci: Post-Kemalist Türkiye ve Gülen Grubu". *Türkiye Günlüğü* 117: 53–68.
- Tee, Caroline (2018). "The Gülen Movement and the AK Party: The Rise and Fall of a Turkish Islamist Alliance". *Turkey's July 15th Coup*. Ed. M. Hakan Yavuz

- and Bayram Balcı. Salt Lake City: The University of Utah Press. 150–72.
- Toprak, Binnaz (1981). *Islam and Political Development in Turkey*. BRILL.
- Tunçay, Mete (1989). *T.C.'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923–1931)*. İstanbul: Cem Yay.
- Uslu, Cennet (2016). “Why Did People Become Human Shields Against The Coup?”. *Bilig* 79: 197–210.
- Yavuz, M. Hakan (2000). “Cleansing Islam from the Public Sphere”. *Journal of International Affairs* 54 (1): 21–42.
- _____, (2018). “The Three Stages of the Gülen Movement: From Pietistic Weeping Movement to Power-Obsessed Structure”. *Turkey's July 15th Coup*. Ed. M. Hakan Yavuz and Bayram Balcı. Salt Lake City: The University of Utah Press. 20–45.
- Yavuz, M. Hakan and Bayram Balcı (2018a). *Turkey's July 15th Coup*. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Yavuz, M. Hakan and Rasim Koç (2016). “The Turkish Coup Attempt: The Gülen Movement vs. the State”. *Middle East Policy* 23 (4): 136–48.
- Yayla, Atilla (2016). “July 15: The Glorious Resistance of Turkish Democracy”. *Insight Turkey* 18 (3): 83–117.
- Yazıcı, Serap (2009). *Demokratikleşme Sürecinde Türkiye*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.
- Zengin, Gürkan (2018). *Kuşatma: Türkiye'nin Beka Mücadelesi (2013-2017)*. İstanbul: İnkılap Yay.

15 Temmuz Darbe Teşebbüsünü Yeni Bir Çerçeveye Oturtmak: Siyasal ve Sosyolojik bir İnceleme

Hatem Ete*

ÖZ

15 Temmuz 2016'da Türkiye tarihinin en kanlı askeri darbe teşebbüsü gerçekleşti ve ilk defa toplumun, siyasetin, medyanın ve devlet kurumlarının direnişi ile püskürtüldü. Darbe girişiminin ardından geride bıraktığımız iki yıl içinde, 15 Temmuz darbe teşebbüsü, Türkiye'nin darbe geleneği veya asker-siyaset ilişkileri literatürü yerine çoğunlukla FETÖ ve FETÖ-AK Parti arasındaki iktidar mücadelesi üzerinden değerlendirmeye tabi tutuldu.

Bu çalışmada, 15 Temmuz darbe teşebbüsünü iki eski müttefik arasında yaşanan anlaşmazlığa indirgeyen okumanın yüzeyselliğini aşmak üzere, 15 Temmuz'u aynı anda hem mümkün hem de başarısız kılan siyasal ve sosyolojik bağlam üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler

Ulus-inşa programı, askeri darbe, vesayet sistemi, vesayetle mücadele, FETÖ

Geliş Tarihi: 29 Haziran 2018 – Kabul Tarihi: 12 Temmuz 2018

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz :

Ete, Hatem (2018). "Reframing the July 15 Coup Attempt: A Political and Sociological Examination". *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 179-202.

* Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü – Ankara/Türkiye
etehatem@gmail.com

Интерпретация попытки переворота 15 июля: политический и социологический анализ

Хатем Эте*

Аннотация

15 июля 2016 года в Турции произошла самая кровавая попытка военного переворота в ее истории, и впервые она была отбита сопротивлением общества, политических и государственных институтов, СМИ. В течение двух лет с тех пор, вместо того, чтобы рассматривать эту попытку с точки зрения опыта военных переворотов в Турции или гражданских и военных отношений, попытка государственного переворота 15 июля в значительной степени была интерпретирована через призму FETÖ и борьба за власть между FETÖ и Партией справедливости и развития (партия АК).

Это исследование выходит за рамки этого рудиментарного и редукционистского прочтения попыток государственного переворота 15 июля, которые сводят его к разногласиям между двумя бывшими союзниками. Вместо этого автор рассматривает его через политический, социологический и институциональный контексты, которые сделали эту попытку максимально возможной, и неудачной в то же время.

Ключевые слова

Программа государственного строительства, военный переворот, система военной опеки, борьба за гражданское правление, FETÖ

Поступило в редакцию: 29 июня 2018 г. – Принято в номер: 12 июля 2018 г.

Ссылка на статью :

Ete, Hatem (2018). "Reframing the July 15 Coup Attempt: A Political and Sociological Examination". *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 179-202.

* Д-р, Анкарский Университет Йылдырыма БеязидаДг., Отделение Социологии – Анкара / Турция
etehatem@gmail.com

The Strategic Interaction between Turkey and Iran in the Syrian Crisis: A Game Theoretical Analysis of the Time Frame from 2011 to 2015

Buğra SARI*

Abstract

The Syrian crisis has revealed the clashing strategic interests of Turkey and Iran. The two states are pursuing opposite policies on the Syrian crisis to such an extent that Turkish regional policies concentrate on the overthrow of Bashar al-Assad's regime, whereas Iran devotes its resources to helping the regime stay in power. The reasons of these clashing policies are important that they reflect regional objectives of Turkey and Iran. In this respect, this study investigates the causal relationship between the regional ambitions of Turkey and Iran, as the independent variable, and the contradictory policies of these two countries in the Syrian crisis, as the dependent variable. By doing so, it aims to articulate the role of Turkish and Iranian regional ambitions by taking into account their clashing policies towards the Syrian crisis from 2011 to 2015, the time frame before the Astana Process. As of the methodology, this study applies game theoretical modeling because this methodology helps manifestation of a cause-and-effect relationship in a systematized way.

Key Words

Turkey, Iran, Syrian Crisis, the Middle East, Game Theoretical Analysis, Preference Ordering, Nash Equilibrium

Date of Arrival: 09 July 2014 – Date of Acceptance: 31 May 2015

You can refer to this article as follows:

Sarı, Buğra (2018). "The Strategic Interaction between Turkey and Iran in the Syrian Crisis: A Game Theoretical Analysis of the Time Frame from 2011 to 2015". *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 203-227.

* Assist. Prof. Dr., Turkish National Police Academy, Institute of Security Sciences, Ankara/Turkey, bugrasari1988@gmail.com

Introduction

Turkey and Iran have significant strategic importance in the Middle Eastern region, making the relationship between these two countries important for the region, as well. At first glance, there is relative stability in the Turkish-Iranian relationship. However, the Syrian crisis constitutes the main conflict area between Turkey and Iran. Although stability characterizes the Turkish-Iranian relationship, especially from 2011 to 2015 the Syrian crisis had revealed the clashing strategic interests of Turkey and Iran over the Middle East region. In this respect, having potentially detrimental effects on their relations, the two states have been pursuing policies on the Syrian crisis to such an extent that Turkish regional policies concentrate on the overthrow of Bashar al-Assad's regime, whereas Iran devotes its resources to helping the regime stay in power. Therefore, an analysis of the Turkish-Iranian relationship within the context of the Syrian crisis becomes an important issue area.

As a result, this paper aims to articulate Turkish and Iranian regional ambitions by taking into account their clashing policies towards the Syrian crisis within time frame before the Astana Process from 2011 to 2015. To do so, it investigates the causal relationship between the regional ambitions of Turkey and Iran, as the independent variable, and the clashing policies of these two countries in the Syrian crisis, as the dependent variable. To conduct such an investigation, this study employs game theoretical modeling because it allows for the representation of a cause-and-effect relationship in a systematized way.

Hence, this study discusses methodology by clarifying the reasons behind the employment of game theoretical modeling. Then, it analyzes the history of the Turkish-Iranian relationship in order to bring a historical perspective to the study and to demonstrate that the rivalry between Turkey and Iran over regional supremacy goes back to the Ottoman and Safavid eras. This study also examines Turkey and Iran's policies on the Syrian crisis. Based on these policies, a game theoretical model will be built in order to clarify the nexus between the regional ambitions of Turkey and Iran and their policies on the Syrian crisis.

The Methodology: Game Theoretical Modeling

Systematized analysis is important in studying intricate subjects such as the relationship between states, because there is a trap of ambiguity if one conducts

analysis in an unsystematic manner. For instance, there are both cooperative and problematic areas in the Turkish-Iranian relationship. These areas vary from nuclear issues to energy, from terrorism to economic interdependency, from regional rivalry to the Arab Spring, and many more. As a result of this complex relationship between Turkey and Iran, it is difficult to specify the causes of an event. Game theoretical models can be a remedy of this particular problem, because they help researchers demonstrate cause and effect in relationships. As Stein (1999: 198-99) stresses, this is due to the analytical strength, internal consistency and deductive understanding of the game theoretical approach as mathematical modeling.

Many scholars of international relations theory consider rational choice theory¹ to be methodology that is built upon a positivist understanding of science rather than a theory of international relations (Fearon et al. 2002: 52, Kurki et al.: 24). Although this methodology accepts complexity and diversity within the social world, it provides simplification. In this respect, advocates of rational choice theory, and in particular the game theoretical approach, avoid attempting to discover laws that make large scale and highly complex structural explanations. On the contrary, they tend make contextual observations and explanations by focusing on individual cases instead of structures (Lichbach 2006: 36). In parallel, in international politics, game theory generally examines the specific strategic interactions of states and their consequences through the language of mathematics (Güner 2003: 164).

Accordingly, game theoretical models, as a necessity of rational choice theory, fulfill the function of simplification (Martin 1978: 92). Complex state interactions are simplified systematically thanks to mathematical modeling, and models clearly indicate which causes lead to which consequences. Thus, they constitute an accounting standard that offers a language through which a scholarly community can communicate ideas and intuitions (Powell 1996: 97). This communication is a prerequisite of any scientific research, as emphasized by King, Keohane and Verba (1994: 7-9). Additionally, through game theoretical modeling, researchers are able to show details they put forward in answering their research questions. Here, one can raise a criticism that game theoretical models focus on certain points and ignore many aspects or details of interstate interactions. Although this criticism is just, simplification is a necessity. As Güner (2003: 165) stresses, detailed descriptions or portrayals,

made intensively, do not constitute an answer to specific questions on interstate interactions. Therefore, the causal link would be blurred. In this respect, the simplification function of models eradicates the problem of clarification. Aside from this function, game theoretical models help the verification of the foreseen consequences by simplifying complex relationship networks. Alternatively, if game theoretical analysis accords with a former explanation, the model becomes the game theoretical proof of that explanation (Güner 2003: 166).

For the sake of simplicity, game theoretical models are generally implemented based on the strategic interactions of two or more (if possible) actors. Each model shares the basic axioms of rational choice theory, such as the assumption of rationality, but their applied contexts differ. In this regard, as Stein (1999: 199) indicates, game theoretical models can be applied to any actor and any strategic interaction. This is an advantage of the game theoretical approach over other methods and results from the contextual feature of rational choice theory. Kaplan (1957: 170) and Sterling Folker's (2006: 94-5) ideas illustrate that models can be built in order to study both egoist and altruist actors. Moreover, while economists can build models based on individuals and firms, researchers of international relations can analyze the interactions of people within state bureaucracies.

So far, the game theoretical approach has been discussed in general terms. This was necessary because the game theoretical approach serves as the methodology of this study. As mentioned above, game theoretical models can demonstrate cause-and-effect relationships simply and clearly. Due to its methodological advantages, this study employs game theoretical modeling in order to analyze the Turkish-Iranian relationship. In this respect, the Syrian crisis is the test case because it has revealed the clashing interests of Turkey and Iran. Hence, the rest of this study will be devoted to a game theoretical analysis of the Turkish-Iranian relationship.

The model in the following section will be built in a simple fashion: *a strategic form*.² As Trocy and Von Stengel (2001: 3) indicate, "a game in strategic form, also called as normal form, is a compact representation of a game in which players simultaneously choose their strategies. The resulting payoffs are presented in a table with a cell for each strategy combination."

The Turkish-Iranian Relationship and The Syrian Crisis Model

After giving an overview of the game theoretical approach, the remainder of this study will be dedicated to analysis of the Turkish-Iranian relationship. However, before proceeding with the analysis, a brief historical overview of Turkish-Iranian relations will be provided. This historical overview is necessary because the analysis will be built upon a historical perspective, since the rivalry between Turkey and Iran for regional supremacy goes back to the Ottoman and Safavid eras. Through a discussion of the historical rivalry between Turkey and Iran, these two countries' regional ambitions (the independent variable in this study) will be clarified.

An Overview of the History of The Turkish-Iranian Relationship

Turkey and Iran were (and remain) two important powers in the history of the Middle East. In the historical perspective, Turkey denotes the Ottoman Empire and Iran the Safavid Empire. As Keskin (2009: 46) emphasizes, although the Ottoman and Safavid dynasties had Turkish origins, they had been rivals and hostile to each other within the region due to their different identity formations regarding the framework of Shi'ism and Sunnism. Thus, the Ottomans and Safavids had a religious sectarian clash. However, with the disintegration of the Safavid dynasty and the consolidation of the Qajar dynasty in Iran, the Turkish-Iranian relationship had entered a positive period in the second half of the eighteenth century. In this period, the two sides also engaged with their own problems as they came under mounting pressure from Russia and other European powers (Aras 2006: 62).

In the post-World War I period, both Turkey and Iran began a process of change. The Ottoman Empire had collapsed and the Republic of Turkey was established, while, in Iran, the Pahlavi replaced the Qajars. Meanwhile, nationalist and anti-imperialist soldiers became the rulers of both Turkey and Iran. In this period, Turkey abolished the caliphate, declared a republic and established a secular regime. At the same time, Iran established a monarchy and restored the role of ulema. Although these developments suggest contradictory government orientations, relations between the two continued in a positive direction (Çetinsaya 2003: 122-25).

Following World War II, Turkey and Iran perceived similar internal and external security threats concerning Soviet military presence. At the same

time, Soviet-sponsored domestic movements made Turkey and Iran pursue pro-Western policies (Calabrese 1998: 76). Throughout this period, Turkey and Iran had been the founding members of the Baghdad Pact in 1955 (in 1959, it became the Central Treaty Organization (CENTO)), to contain Soviet influence or expansion into the Middle East as part of the U.S. containment policy in the Cold War (Larrabee et al. 1998: 76, Altunışık 2010: 154). Moreover, they established the Regional Cooperation and Development (RCD) Organization together with Pakistan (Aras 2006: 63).³ Thus, Turkey and Iran became regional allies. However, the Shah's ambitions to make Iran a regional power and build up Iran's armament, which were encouraged by rising oil revenues in the mid-1970s, provoked suspicion in Turkey. Nevertheless, Iran was a pro-Western state and relations continued at a certain level until the 1979 Iran Islamic Revolution (Calabrese 1998: 77).

The 1979 Islamic Revolution was a turning point in the Turkish-Iranian relationship. It was a massive shock for secular-oriented Turkey (Larrabee et al. 1998: 1) because its pro-Western neighbor turned into an Islamist country. Following the revolution, Turkey perceived a threat in the rhetoric of Iran's Islamic Republic, which claimed to have a goal of exporting Islamic revolution outside the country (Altunışık 2010: 154). In addition, Turkey accused Iran of supporting militant Islamic organizations (Aras 2003: 184, Günter 1998). At the same time, Turkey had suspicions about Iran's relations with the PKK (Kurdish Workers Party/Partiya Kerkarani Kurdistan).⁴ Therefore, relations had deteriorated in the mid-1990s (McCurdy 2008: 89, Altunışık 2010: 154, Günter 1998).

During the 2000s, there were considerable improvements in Turkish-Iranian relations. The change in the Turkish foreign policy vision with the ruling Justice and Development Party and the shared threat perceptions by Turkey and Iran after the U.S. invasion of Iraq have played important roles in this improvement (Altunışık 2010: 155). In this period, there were high-level visits between Turkish and Iranian officials and political leaders (Demiryol 2013: 114). In addition, trade volume increased to 21.9 billion dollars in 2013 (Turkey Statistics Institute/a). Moreover, Turkey supported Iran's right to develop a nuclear program for peaceful aims throughout the Iranian Nuclear Crisis (Sinkaya 2012: 146-47). Nevertheless, it is hard to say that the relations are non-problematic. For example, when Turkey dropped its objections to the

establishment of the NATO Missile Defense System in Eastern Anatolia in 2011, Iran raised harsh criticisms of the Turkish decision. The two countries are also in competition over Iraqi politics (Jenkins 2012: 43-5).

As mentioned above, although Turkish-Iranian relations have stability, there are still problematic areas. These arise mainly from the contradictory regional ambitions of Turkey and Iran, originating from the historical rivalry between the two states. Çağatay (2011) confirms this by calling it “the oldest power game in the Middle East” and sees it as the continuation of the struggle over regional dominion between Ottoman sultans and Persian shahs. The Arab revolutionary movements in general and the recent Syrian crisis in particular are the areas where this rivalry takes place most intensely (Stein et al. 2012: 146-48).

A Game Theoretical Model of Turkish-Iranian Relations: the Syrian Crisis Game

The Arab revolutionary movements, which started in December 2010, shed light on the differences in the Turkish and Iranian approaches towards the Middle East. In the beginning, the two countries supported demonstrations against authoritarian regimes in the Middle East. Nevertheless, speeches by leaders expressing their support demonstrate their different approaches. While Iran’s president at the time, Mahmoud Ahmedinejad, stressed that the demonstrations were inspired by the Islamic revolution and were motivated by Islam (Uygur 2012: 11, CBN News 2011), the then Turkish Prime Minister R. Tayyip Erdoğan described the demonstrations as the struggle for freedom and democracy (Sabah 2011).

When the revolutionary movements spread to Syria, Turkey and Iran’s contradictory strategic interests appeared as the extension of the Turkish-Iranian rivalry for regional supremacy because Syria has a key strategic importance for both Turkey and Iran’s regional policies. In this regard, the rest of this study contains a game theoretical model built in to the framework of the Syrian crisis with respect to Turkey and Iran’s policies.

In order to build the model, it is first necessary to define the strategies of Turkey and Iran, the two players of the model. While Turkey’s strategies are *Helping the Opposition* and *Not Helping the Opposition*, Iran’s are *Helping Assad’s Regime* and *Not Helping Assad’s Regime*. These strategies are inferred

from the policies of Turkey and Iran towards the Syrian crisis, which will be examined in further parts of the study. The model based on these strategies is shown below:

Table 1: The Basics of the Syrian Crisis Game, Showing the Strategies of Players and Outcomes

	<i>IRAN</i>	
	<u>Helping Assad's Regime</u>	<u>Not Helping Assad's Regime</u>
<u>Helping the Opposition</u>	A	B
	<i>TURKEY</i>	
<u>Not Helping the Opposition</u>	C	D

Based on the strategies of Turkey and Iran, the set of possible outcomes of the model,⁵ given consideration to all the combinations of strategies that the players can choose, are as follows:

A: Turkey helps the opposition and Iran helps Assad's regime. Therefore, the crisis escalates.

B: Turkey helps the opposition and Iran does not help the Assad's regime. Therefore, the overthrow of Assad's regime is more likely because it does not have any support.

C: Turkey does not help the opposition but Iran helps the Assad regime. Therefore, Assad's regime achieves an absolute victory because the opposition does not have support.

D: Turkey does not help the opposition and Iran does not help the Assad's regime. Therefore, the crisis continues. The possibility of an Assad regime victory is much more likely thanks to its material resources and state functioning capabilities. Nevertheless, it is difficult for the regime to achieve an absolute victory. In this respect, there is a possibility that the opposition can have a say in the government.

In order to proceed, it is necessary to identify Turkey and Iran's preference orderings over the possible outcomes in the model. To do this, this study employs the lexicographic method. In the lexicographic method, player arranges its objectives in a hierarchical order (Pappalardo 2008: 527). At the same

time, Turkey and Iran's primary and secondary objectives need to be clarified. These objectives are derived from Turkey and Iran's actual policies on Syria and the importance of Syria for their regional ambitions. In this respect, *the primary objective of Turkey is the overthrow of Assad's regime*. This study argues that Turkish foreign policy regarding Syria was the most successful policy area in the last decade. Accordingly, Turkey and Syria had entered a process that led to economic integration and strategic partnership (Tür 2010: 163-76). The two countries lifted visa requirements and established the High Level Strategic Cooperation Council. Moreover, they also managed to solve chronic problems such as water and the Alexandretta issue (Sarı 2012: 96-116). At the same time, their trade volume had increased to 2.29 billion dollars in 2010 with the help of the establishment of new free trade areas (Turkey Statistics Intitute/b).⁶Based on these improvements, the Turkish-Syrian relationship had come to be regarded as model for the whole Middle East region (Tür 2011: 33-9).

The negative effects of the chronic problems with Syria on Turkey's relations with the Arab world confirm the importance of Syria for Turkey. As Pope (2013: 5) emphasizes, before the 2000s "Syria had been the main obstacle blocking Turkey's progress in the Arab world." In this respect, Syria had always built up insuperable walls between Turkey and the Arab world during the problematic periods in their relationship in order to push Turkey to make concessions. In such an environment, Syria saw the solution of its problems with Turkey as a precondition for the improvement of Turkish-Arab relations (Sarı 2012: 65-6).

The then Turkish Foreign Minister Ahmet Davutoğlu affirms the importance of Syria for Turkey and its regional ambitions in his book, *Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Uluslararası Konumu* (*Strategic Depth: Turkey's International Position*). Davutoğlu (2001: 402) states that although Turkey and Syria are geographically close to each other, the two countries could not form a cooperative environment. This had a negative impact on both sides because Turkey is a gateway to the north and west for Syria and Syria is a gateway to the south for Turkey.

Based on Davutoğlu's ideas, through improved relations with Syria Turkey might more easily (and at less cost) reach Lebanon, Palestine, Jordan and the

whole Middle East region. Parallel to this, Turkish-Syrian relations based on mutual trust and benefit in the last decade have helped Turkey to play an effective role in the Middle Eastern peace process. Turkey was a mediator between Syria and Israel (Miş 2011: 402) and played a mediator role between Iraq and Syria and Saudi Arabia and Syria (Aras et al. 2011: 33). Turkey's mediator role not only displayed but also reinforced its diplomatic value and reliability in the Middle East region. Thus, Turkey had been called a "problem solver" country and contributor to the security and stability of the region, rather than being a country that is passive and positions itself according to the developments in the region (Sarı 2012: 63-4). This image of Turkey was threatened by the outbreak of the Syrian crisis in the context of Arab revolutionary movements.

In addition, the outbreak of the Syrian crisis contained the risks of not only losing the gains from the last ten years of positive relations with Syria but also interrupting Turkey's whole Middle East policy. In such a risky environment, Turkey was faced with two options concerning the Syrian crisis: supporting Assad's regime, which used brutal force against demonstrations (NBC News 2011), or supporting the opposition in Syria. Consequently, Turkey chose the latter option. Through this choice, Turkey aimed to preserve its rising image as a democratic country before the people of the Middle East (Sandıklı and Semin 2014: 234-235). Moreover, it hoped to get along better with the newly established regimes than it had under the ousted dictators. Furthermore, as Mohammed (2011: 91) states, the Assad regime's rejection of Turkish reform calls in Syria was another reason for Turkey's support for the opposition. Indeed, Turkey called Assad regime to make reforms and hold elections. However, the regime chose to use violent measures to suppress demonstrations in Syria.

As a result, Turkey leaned on the opposition in order to develop its relations with the possible future regime in Syria. Accordingly, Turkey designates its policies in parallel with its objective of overthrowing of the Assad regime. Turkey hosts Syrian refugees in its own territories and allows the opposition to organize itself within its borders (Kardaş 2012: 2).

The primary objective of Turkey is consistent when the importance of Syria for Turkey and its regional ambitions, which rely on the overthrow of Assad's regime, are analyzed. As a matter of fact, this objective is often declared by Turkish high-level officials. Davutoğlu, for example, indicated that the estab-

ishment of stability and trust in the Middle East depends on the fall of Bashar al-Assad (Sabah 2013). In this respect, Turkey would choose the outcomes of A and B over C and D because it is possible for Assad's regime to have a victory over the opposition in the outcomes of C and D. Therefore, the preference ordering of Turkey is $\{A, B\} > \{C, D\}$. In such an ordering, *Helping the Opposition* is the dominant strategy for Turkey.

Contrary to the Turkish position, *the primary objective of Iran is to keep Assad's regime in power*. As discussed previously, Iran initially supported the revolutionary movements in the Arab world. However, when these movements spread to Syria, Iran changed its attitude (Uygur 2012: 19). In this respect, Iran began supporting the regime rather than the opposition once revolutions spread to Syria. The supreme leader of Iran, Ayatollah Ali H. Khamenei, who had supported demonstrations before the outbreak of the Syrian crisis, characterized the demonstrations in Syria as a conspiracy of the United States of America and Zionists and declared Iran's support for the Assad's regime (Israel National News 2012). In parallel with Khamenei's statement, Iran provides moral and material support to the Assad's regime (Goodarzi 2013: 50).

The reasons behind the Iranian support for Assad's regime vary, but as in the case of Turkey, the main motivation is related to Iran's regional ambitions. Firstly, Syria and thus the Assad regime have been the most loyal and reliable ally to Iran in the region. Following the Islamic revolution, Syria was the first Arab country to recognize the provisional government in Iran (Goodarzi 2013: 40, Bartell 2012: 139). Moreover, Syria provided diplomatic and military support to Iran in the Iran-Iraq War between 1980-1988. Afterwards, Syria and Iran signed a number of oil, commercial and military agreements that made their relations even closer (Goodarzi 2013: 41). These two countries have been able to increase their influence in the region through their alliance. Therefore, the continuation of the Assad's regime means the continuation of the Syria-Iran axis in the region.

Secondly, Assad's regime has a Nusairi identity.⁷ Iran regards this as a Shiite coalition (or Shiite Jihad) in the region that is important for the Shiite Crescent⁸ (Smyth 2015: 13-21, Sandıklı and Semin 2014: 216-217). Because the opposition in Syria consists mainly of Sunnis, Iran sees the Syrian crisis as a struggle between Shi'ism and Sunnism (Satloff 2011; Smyth 2015: 13-21). To this end, Ayatollah Kadhimi al-Husseini al-Haeri gave a public fatwa calling

on Shiite fighters to fight in Syria in the name of defending the velayat-e faqih ideology (Smyth 2015: 16). Hence, defeat of Assad's regime may damage Iranian influence in the region with respect to the Shiite Crescent. Through this crescent, Iran is able to exert its influence in the Middle East region by keeping its control and close relationship with Shia populations.

The third reason for Iranian support to the Assad regime is due to the fact that Syria functions as a passage for Iran to reach organizations such as Hamas in Palestine and Hezbollah in Lebanon to fight against Israel (Bartell 2011: 141). Through this passage, the strategic maneuver capability of Iran in the region increases. Iran also has huge economic investments in Syria. According to Gelbart (2010: 40), Iran established an automobile factory in Syria in order to meet 40% of automobile demand in the country before the outbreak of civil war. Moreover, the buses in Damascus have been imported from Iran. Iran also financed the first private sector power plant and numerous mosques around Syria. The fall of the Assad regime would damage these investments and narrow the maneuver capability of Iran in the region. Therefore, the continuation of the Assad regime is an existential matter for Iran and has priority. This priority had already been mentioned by the supreme leader of Iran, Khamenei, who said that that Iran will give full and unlimited support to the regime (Alakhbar English 2013) and the toppling of Assad is a red line for them (The Jerusalem Post 2013).

In this context, Iran would choose the outcomes of C and D to A and B because in the outcomes of A and B the Assad regime is toppled or the crisis escalates. It is obvious that the overthrow of the Assad regime is the most undesirable outcome for Iran. In addition, the escalation of the crisis creates uncertainty over the future of the Assad regime. At the same time, the Assad regime gets an absolute victory or stays in power with some opposition influence in the outcomes of C and D. Therefore, the outcomes of C and D correspond to the primary objectives of Iran. As a result, the preference ordering of Iran is $\{C, D\} > \{A, B\}$.

It is also necessary to identify the secondary objectives of Turkey and Iran in order to demonstrate their complete preference orderings. In this respect, *the secondary objective of Turkey* is to prevent an absolute defeat of the opposition, for an absolute victory of the Assad regime will wipe out Turkey's hopes to have good relations with Syria, which would prevent Turkey from pursuing

effective policies in Middle East. Accordingly, the best outcome for Turkey is the B outcome, in which Turkey helps the opposition and Iran does not help the Assad regime. Hence, the opposition may have a victory over the Assad regime. As a result, Turkey prefers the B outcome to the A outcome, which is the next best outcome.

Moreover, Turkey prefers the D outcome to the C outcome because the C outcome refers to the absolute defeat of the opposition while the D outcome points that the opposition may take part in the government even if the Assad regime wins. In this respect, the C outcome is the worst outcome and the D outcome is the next worst outcome for Turkey. Based on this, the preference ordering of Turkey with the payoffs is as follows:

Preference Ordering_{Turkey} B > A > D > C
 4 3 2 1

The secondary objective of Iran is to prevent Turkey from supporting the opposition. Iranian officials already accuse Turkey of supporting the opposition and criticize for this reason. For instance, *Vahid Ahmadi*, the chair of Foreign Policy Committee of the *Iranian parliament*, *accused Turkey of being a puppet of the West because of its policies in the Syrian crisis (Star 2013)*. Moreover, *Hasan Firuzabadi*, the *Chief of Staff* of Iran, criticized Turkey's negative attitude towards the Assad regime (*YeniŞafak 2012*). Accordingly, the best outcome for Iran is the C outcome, in which Turkey does not help the opposition and Iran helps the Assad regime, thus guaranteeing an absolute victory for the regime. As a result, Iran prefers the C outcome to the D outcome, the next best outcome for Iran, because the opposition may have a say in the government in the D outcome. This may happen because the opposition segments in the government will probably take a negative stand against Iran because it helped the Assad regime in the civil war. Similarly, Iran prefers the A outcome to the B outcome because the uncertainty over the future of the Assad regime is preferable to the absolute defeat of the Assad regime. Therefore, the B outcome is the worst outcome and the A outcome is the next worst outcome. In such an ordering, *Helping the Assad Regime* is the dominant strategy for Iran. The preference ordering of Iran, with payoffs, is as follows:

Preference Ordering_{Iran} C > D > A > B
 4 3 2 1

Based on the preference orderings of Turkey and Iran and their payoffs, the existing model is as follows:

Table 2: The Syrian Crisis Game Matrix Consists of the Payoffs of Players

		<i>IRAN</i>	
		<u>Helping Assad's Regime</u>	<u>Not Helping Assad's Regime</u>
<u>Helping the Opposition</u>	3 , 2 (x_1 , y_1)	4 , 1 (x_2 , y_2)	
		<i>TURKEY</i>	
<u>Not Helping the Opposition</u>	1 , 4 (x_3 , y_3)	2 , 3 (x_4 , y_4)	

As an important point, the strategic interaction between Turkey and Iran in the context of the Syrian crisis from 2011 and 2015 gave the image of a zero-sum game in which one side's gain is another's loss.⁹ The policies and primary and secondary objectives of Turkey and Iran confirm this image. This is because while Turkey built its regional and Syrian policies on the objective of overthrowing the Assad regime, Iran pursued strategies for the continuation of the regime. In such a situation, it seems like the gain of one side means the loss of the other. Therefore, this is a zero-sum situation.

Because the strategic interaction between Turkey and Iran turns out to be a zero-sum game, the zero-sum situation (for the logic of transactions that take the sensitivity to relative gains see Grieco 1998: 485-507) should be applied to the game. First, the sensitivities of players to relative gain should be identified. In zero-sum games, the sensitivities are at the highest level because the gain of one side means the loss of another. The symbol of sensitivity level to relative gains is r . r has to be between $0 \leq r \leq 1$. r is equal to 1 at the highest sensitivity level and 0 when there is no sensitivity (which means players care for absolute gains rather than relative gains). In this regard, the value of r depends on sensitivity level. It decreases when sensitivity is lower and it increases when sensitivity is higher.

r is equal to 1 in the Syrian crisis game between Turkey and Iran because their sensitivities to relative gains are at the highest level as a result of the zero-sum situation in their strategic interaction. The effect of the highest sensitivity relative gains is shown below:

Table 3: The Zero-sum Relationship Equation in the Syrian Crisis Game

<i>IRAN</i>		
	<u>Helping Assad's Regime</u>	<u>Not Helping Assad's Regime</u>
<u>Helping the Opposition</u>	$X_1 - rY_1, Y_1 - rX_1$	$X_2 - rY_2, Y_2 - rX_2$
<i>TURKEY</i>		
<u>Not Helping the Opposition</u>	$X_3 - rY_3, Y_3 - rX_3$	$X_4 - rY_4, Y_4 - rX_4$

Table 4: The Application of the Zero-sum Relationship Equation to the Syrian Crisis Game

<i>IRAN</i>		
	<u>Helping Assad's Regime</u>	<u>Not Helping Assad's Regime</u>
<u>Helping the Opposition</u>	3 - 1.2, 2 - 1.3	4 - 1.1, 1 - 1.4
<i>TURKEY</i>		
<u>Not Helping the Opposition</u>	1 - 1.4, 4 - 1.1	2 - 1.3, 3 - 1.2

When the process is completed,

Table 5: The Payoffs of Players under the Zero-sum Relationship

<i>IRAN</i>		
	<u>Helping Assad's Regime</u>	<u>Not Helping Assad's Regime</u>
<u>Helping the Opposition</u>	1, -1	3, -3
↓ <i>NASH EQUILIBRIUM</i>		
<i>TURKEY</i>		
<u>Not Helping the Opposition</u>	-3, 3	-1, 1

Discussion

The model above demonstrates that Iran obtains better payoffs by choosing Helping Assad's Regime regardless of Turkey's strategies. Iran gets -1 instead of -3 against Turkey's strategy *Helping the Opposition*, and 3 instead of 1 against Turkey's strategy *Not Helping the Opposition* by choosing *Helping Assad's Regime*. Similarly, Turkey obtains better payoffs by choosing *Helping the*

Opposition regardless of Iran's strategies. In this regard, Turkey gets 1 instead of -3 against Iran's strategy *Helping Assad's Regime*, and 3 instead of -1 against Iran's strategy *Not Helping Assad's Regime* by choosing *Helping the Opposition*. Accordingly, Turkey and Iran employ the strategies *Helping the Opposition* and *Helping Assad's Regime*. The dominant-strategy equilibrium¹⁰ and the Nash Equilibrium¹¹ in the model emerge at the A outcome. At this point, Turkey and Iran have no incentive to change their strategies. This means that while Turkey obtains the next-best outcome, Iran obtains the next-worst outcome as a result of their strategic interaction in the Syrian crisis under assumed objectives, preference orderings and strategies of Turkey and Iran, which are derived from their policies, decision makers' speeches and historical background of their relationship.

The equilibrium in the model corresponds to the actual Turkish and Iranian situations in the Syrian crisis from 2011 to 2015. In this regard, reflecting the status quo in the Syrian crisis between 2011 and 2015, the equilibrium occurs in the A outcome. It can be said that this status quo still exists in the course of the Syrian crisis as of the year 2018. Thus, this can be inferred as the verification of the logic on which the model is established. This logic is that, in the context of the Syrian crisis, Turkey and Iran desire different scenarios, which reflect their contradictory ambitions in the Middle East. Accordingly, Turkey helps the opposition and Iran supports the Assad regime in Syria. According to the model, both Turkey and Iran are aware that if they change their strategies from *Helping* to *Not Helping*, the other side will be in an advantageous position in shaping the course of the Syrian crisis, which will have detrimental consequences for their regional objectives. Therefore, one should not expect a change in Turkish and Iranian strategies concerning their policies in Syria. Such a change may occur if the future of Syria becomes a less important issue area for Turkey and Iran's regional objectives. However, this seems to a remote possibility. In addition, such a change may also occur if a new dynamic emerges in the Syrian crisis that has potential to affect Turkey or Iran's preferences in the crisis. Obviously, such a dynamic has emerged especially for Turkey when the USA, Turkey's NATO ally, has decided to align itself with the PKK, a terrorist organization targeting Turkey. As a result, Turkey started Astana Talks with Russia and Iran. Yet, in leaders level both Turkey and Iran has not stepped back from their strategies in the Syrian crisis, *Helping the Opposition* and *Helping Assad's Regime* even though Astana

process has been ongoing. This is because if Iran's objectives are realized in Syria, Turkey's southern borders may be under Iranian control. For Iran, if Turkey's objectives prevail in Syria, Iran's maneuver capability in the region may diminish dramatically. Moreover, Iran may lose its most loyal ally in the region. Therefore, as the model also indicates, it is difficult to assert that Turkey and Iran may change their strategies in the Syrian crisis.

Conclusion

This study analyzes the Turkish-Iranian relationship in the framework of the game theoretical approach. Similar analysis can be conducted on the same subject through another methodology. However, first, the game theoretical approach is employed as methodology in this study because it helps manifestation of cause and effect relations in a systematic way. Second, the conclusions reached can be tested and proved when they are analyzed through models. Therefore, the policies of Turkey and Iran in the Syrian crisis are injected in a model called the Syrian Crisis Game in order to investigate the causal relationship between the regional ambitions of Turkey and Iran, as the independent variable, and the clashing policies of these two countries in Syria, as the dependent variable. Because Syria has a significant strategic importance for both Turkish and Iranian designs on the Middle East, these two countries implement different and clashing policies in the Syrian crisis. These clashing interests have such a character that strategic interaction between Turkey and Iran in the context of the Syrian crisis turned out to be a zero-sum game especially between 2011-2015. In other words, the gain of one side becomes the loss of other. The model in this study is established in parallel to this strategic interaction between the two countries and their objectives, which are justified through their regional designs, historical relationship and the speeches of their high officials. As a result, the model confirms the causal relationship between the regional ambitions of Turkey and Iran and the contradictory policies of these two countries in Syria.

The equilibrium in the model demonstrates that Turkey helps the opposition in Syria while Iran helps the Assad regime. This corresponds to the actual positions of the two countries in the Syrian crisis. At the same time, the likelihood of change in their position is low because for Turkey, if Iran's objectives are realized in Syria, Turkey's southern borders may be under control of Iran. In addition, for Iran, if Turkey's objectives prevail in Syria, Iran's maneuver

capability in the region may diminish dramatically and Iran would lose its most reliable ally that is the Assad's regime. Hence, they do not step back in the Syrian crisis and this will likely to prevail unless a new dynamic occurs in the course of the crisis that would affect Turkey and Iran preference orderings. Regarding these points, the Nash equilibrium in the model constitutes proof for this conclusion. With this feature, this study differs from the other works on the subject matter. This means that this study not only draws conclusions based on speeches of leaders and actual policies of states, as other works do, but also transcends these works by providing proof of these conclusions through the analytical framework of game theoretical modeling.

Notes

- 1 The game theoretical approach is a branch of rational choice theory. Therefore, the arguments surrounding rational choice theory are valid for the game theoretical approach.
- 2 A similar example of the model built in this study is available in Güner's work (2012) "A Short Note on the Use of Game Theory in Analyses of International Relations" (published in *E-International Relations*), which analyzes Iran and Israel's strategic interaction in the Nuclear Crisis (see <http://www.e-ir.info/2012/06/21/a-short-note-on-the-use-of-game-theory-in-analyses-of-international-relations/>).
- 3 The RCD was a multi- governmental organization between Turkey, Iran and Pakistan. It was established for the socio-economic development of the member states. In 1985, the Economic Cooperation Organization replaced it.
- 4 The PKK is a terrorist organization targeting Turkey. It aims to establish a Kurdish state in the southeastern part of Turkey. Turkey asserts that Islamic Republic supported the PKK in order to decrease Turkish influence in the region.
- 5 The game consists of only two players: Turkey and Iran. One possible criticism that there are many actors or players in the Syrian crisis, rather than just Turkey and Iran. In this respect, the game established in this study does not fully cover the issue of the Syrian crisis. For example, the Russian stances, the Saudi Arabian stance, the Gulf countries' stances, or the US stance are ignored. This criticism is valid. Nevertheless, the Syrian crisis game in this study is established simple to answer the specific question about the role of Turkish and Iranian regional ambitions in their contradictory policies in the Syrian crisis. As a matter of the fact, as has been emphasized in this study, game theoretical models focus on certain points by ignoring many aspects or

details of interstate interactions. This is true, in a way. Nevertheless, this is a necessity. As Güner (2003: 165) stresses, detailed descriptions or portrayals, made intensively, do not constitute an answer to the specific questions on interstate interactions. Nevertheless, this issue is the main limitation of this study. In order to answer our specific research question by using a game theoretical model, it is a necessity that we have to exclude other actor from the model.

- 6 The volume of trade was about 580 million dollars in 2002.
- 7 Nusairis are a prominent religious group centered in Syria. They follow a branch of the Twelver school of Shiite Islam.
- 8 A Shiite crescent is seen by Arab Sunni elites as an attempt by Iran, first, to engage the masses in the region and, second, to build an ideological belt of sympathetic Shiite governments and political factions in Iraq, Syria, Lebanon, and the Persian Gulf region; and, third, to expand its regional role and power (for more information see Barzegar 2008: 87-99).
- 9 As stated above, there are cooperation and conflict areas between Turkey and Iran. In this respect, the Syrian Crisis constitutes the main conflict area. The zero-sum situation is valid only for the strategic interaction between Turkey and Iran concerning their interests in Syria. The actual relations between the two countries confirm this, as Turkey and Iran continue pursuing their contradictory policies in Syria while cooperating on some other areas such as energy. This is to say that they tend to isolate their policies in Syria from other areas. At the same time, they do not step back in the Syrian Crisis for the sake of potential benefits in other areas of cooperation.
- 10 Dominant strategy refers to an action or strategy that is optimal regardless of other player's strategies. If both players have dominant strategies, the model ends up with dominant strategy equilibrium.
- 11 'Pure-strategy Nash equilibrium is an action profile with the property that no single player can obtain a higher payoff by deviating unilaterally from this profile (for more information see Sethi 2008: 374-75).

References

- Alakhbar English. "Khamenei to Assad: Full and Unlimited Support". 08.05.2013. <http://english.al-akhbar.com/node/15746> [Accessed 18.03.2015].
- Altunışık, Meliha Benli (2010). "Turkey's Changing Middle East Policy". UNISCI Discussion Papers (23): 149-162.
- Aras, Bülent (2003). "Turkey's Relations with Iran in the Post- Cold War Era". Turkish Foreign Policy in the 21st Century: A Changing Role in World Politics.

- Eds. Tareq Y. Ismael and Mustafa Aydın. Aldershot and Burlington: Ashgate Publishing.
- _____, (2006). "Türk-İran İlişkileri: Değişim ve Süreklilik". *Avrasya Dosyası* 12 (2): 61-92.
- Aras, Bülent and Akpınar, Pınar (2011). "Türk Dış Politikasında Davutoğlu Dönemi: 2009 Değerlendirmesi". *Türk Dış Politikası Yıllığı 2009*. Eds. Burhanettin Duran, Kemal İnat and Muhittin Ataman. Ankara: SETA Yay.
- Bartell, Dawn L. (2012). "Conflict in Syria and the Opportunity to Reduce Iran's Regional Influence and Iran's Threat to the International Community". *Global Security Studies* 3 (4): 136-147.
- Barzegar, Kayhan (2008). "Iran and the Shiite Crescent: Myths and Realities". *Brown Journal of World Affairs* 15 (1): 87-99.
- Bennet, Peter G. (1995). "Modelling Decisions in IR: Game Theory and Beyond". *Mershon International Studies Review* 39 (1): 19-52.
- Calabrese, John (1998). "Turkey and Iran: Limits of a Stable Relationship". *British Journal of Middle Eastern Studies* 25 (1): 75-94.
- CBN News (2011). "Iran Fanning Islam's Messianic Hopes?". <http://www.cbn.com/cbnnews/world/2011/March/Iran-Fanning-Islams-Messianic-Hopes/> [Accessed 29.01.2015].
- Çağatay, Soner (2011). "Turkish-Iranian Rivalry Redux". The Washington Institute. <http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/turkish-iranian-rivalry-redux> [Accessed 14.03.2015].
- Çetinsaya, Gökhan (2003). "Essential Friends and Natural Enemies: The Historic Roots of Turkish Iranian Relations". *Middle East Review of International Affairs* 7 (3): 116-132.
- _____, (2004). "Türk-İran İlişkileri". *Türk Dış Politikasının Analizi*. Ed. Faruk Sönmezoglu. İstanbul: Der Yay.
- Davutoğlu, Ahmet (2011). *Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Uluslararası Konumu*. İstanbul: Küre Yay.
- Demiryol, Tolga (2013). "The Limits to Cooperation Between Rivals: Turkish-Iranian Relations Since 2002". *Ortadoğu Etüdüleri* 3 (2): 111-144.
- Fearon, James and Alexander Wendt (2002). "Rationalism v. Constructivism: A Skeptical View". *Handbook of International Relations*. Eds. Walter Carlsnaes, Thomas Risse and Beth A. Simmons. London: SAGE Publications.
- Gelbart, Jonathan (2010). "The Iran- Syria Axis: A Critical Investigation". *Stanford Journal of International Relations* 12 (1): 36-42.
- Goodarzi, Jubin M. (2013). "Syria and Iran: Alliance Cooperation in a Changing Regional Environment". *Ortadoğu Etüdüleri* 3 (2): 31-54.
- Grieco, Joseph M. (1998). "Anarchy and the Limits of Cooperation: A Realist Critique of the Newest Liberal Institutionalism". *International Organization* 42 (3).

- Güner, Serdar (2003). "Oyun Kuramı ve Uluslararası Politika". METU Studies in Development 30 (2): 163-180.
- _____, (2012). "A Short Note on the Use of Game Theory in Analyses of International Relations". E-International Relations <http://www.e-ir.info/2012/06/21/a-short-note-on-the-use-of-game-theory-in-analyses-of-international-relations/> [Accessed 14.12.2014].
- Günter, Micheal M. (1998). "Turkey and Iran Face off in Kurdistan". Middle East Quarterly 5 (1). <http://www.meforum.org/384/turkey-and-iran-face-off-in-kurdistan> [Accessed 25.01.2015].
- Hurriyet (04.02.2013). "Davutoğlu: Tek Yol Esad'ın Gitmesi". <http://www.hurriyet.com.tr/planet/22517205.asp> [Accessed 25.04.2015].
- Israel National News. "Khamenei: Syria's Anti- Israel, So We'll Defend It". 30.03.2012.<http://www.israelnationalnews.com/News/News.aspx/154314#UexUD430GaQ> [Accessed 18.03.2015].
- Jenkins, Gareth H. (2012). "Occasional Allies, Enduring Rivals: Turkey's Relations with Iran". Silk Road Paper.
- Kaplan, Morton (1957). System and Process in International Politics. New York: Wiley and Sons.
- Kardaş, Şaban (2012). "Turkey's Syria Policy: The Challenge of Coalition Building". The German Marshall Fund on Turkey Series.
- Keskin, Arif (2009). "İran-Türkiye İlişkilerine Genel Bir Bakış". 21. Yüzyıl Dergisi 12: 45-54.
- King, Gary, Robert Keohane and Sidney Verba (1994). Designing Social Inquiry: Scientific Inference in Qualitative Research. Princeton: Princeton University Press.
- Kurki, Milja and Colin Wight (2010). "International Relations and Social Science". International Relations Theories: Discipline and Diversity. Eds. Tim Dunne, Milja Kurki and Steve Smith. Oxford: Oxford University Press.
- Larrabee, F. Stephen and Alireza Nader (2013). "Turkey-Iranian Relations in a Changing Middle East". RAND Cooperation Research Report Series.
- Lichbach, Mark I. (2006). Is Rational Choice Theory All of Social Science?. Michigan: The University of Michigan Press.
- Martin, Brian (1978). "The Selective Usefulness of Game Theory". Social Studies of Science 8 (1): 85-110.
- McCurdy, Daphne (2008). "Turkish-Iranian Relations: When Opposites Attract". Turkish Policy Quarterly 7 (2): 87-106.
- Miş, Nebi. "Suriye 2007". Ortadoğu Yıllığı 2007. Eds. Kemal İnat, Muhittin Ataman ve Murat Yeşiltaş. İstanbul: KüreYay.
- Mohammed, Idrees (2011). "Turkey and Iran Rivalry on Syria". Alternatives 10 (2-3): 87-99.

- Oktav, Özden Zeynep (2003). "Water Dispute and Kurdish Separatism in Turkish-Syrian Relations". *The Turkish Yearbook* 34: 91-117.
- Pappalardo, Massimo (2008). "Multiobjective Optimization: A Brief Overview". *Pareto Optimality, Game Theory and Equilibria*. Eds. Altannar Chinchuluun et al. New York: Springer Science-Business Media.
- Pope, Hugh (2013). "Turkey's Tangled Syria Policy". *CTC Sentinel* 6 (8): 4-9.
- Powell, Robert (1996). "The Modeling Enterprise and Security Studies". *International Security* 24 (2): 97-116.
- Sabah. "Erdogan'dan Kahire'de Tarihi Konuşma". 13.09.2011. <http://www.sabah.com.tr/Gundem/2011/09/13/erdogan-kahirede-konusuyor> [Accessed 03.02.2015].
- Sandıklı, Atilla ve Ali Semir (2014). "Bütün Boyutlarıyla Suriye Krizi ve Türkiye". *Orta Doğu'da Değişim ve Türkiye*. Eds. Atilla Sandıklı ve Erdem Kaya. İstanbul: Bilgesam Yay.
- Sarı, Buğra (2012). *Türk Dış Politikasında Stratejik Derinlik Yaklaşımına Dair Teorik ve Pratik Uyumun Suriye Kapsamında Değerlendirilmesi*. M.A. Thesis. Ankara: Gazi University.
- Satloff, Robert (2011). "Iran and Syria. Next Steps". *The Washington Institute for Near East Policy* <http://www.washingtoninstitute.org/html/pdf/SatloffTestimony20110623.pdf> [Accessed 13.03.2015].
- Sethi, Rajiv (2008). "Nash Equilibrium". *International Encyclopedia of the Social Sciences* (5). Ed. William A. Darity. Farmington Hills: Macmillan Social Science Library.
- Sinkaya, Bayram (2012). "Rationalization of Turkey- Iran Relations: Prospects and Limits". *Insight Turkey* 14 (2): 137-156.
- Smyth, Philip (2015). *The Shiite Jihad in Syria and Its Regional Effects*. Washington: The Washington Institute for Near East Policy.
- Star. "İranda Türkiye'ye Şok Suçlama". 05.04.2013. <http://haber.stargazete.com/dunya/irandan-turkiyeye-sok-suclama/haber-742426> [Accessed 19.03.2015].
- Stein, Arthur A. (1999). "The Limits of Strategic Choice: Constrained Rationality and Incomplete Explanation". *Strategic Choice and International Relations*. Eds. David A. Lake and Robert Powell New Jersey: Princeton University Press.
- Stein, Aaron and Philipp C. Bleck (2012). "Turkish-Iranian Relations: From Friends with Benefits to It's Complicated". *Insight Turkey* 14 (4): 137-150.
- Sterling-Folker, Jennifer (2006). "Game Theory Approaches". *Making Sense of International Relations Theory*. Ed. Jennifer Sterling-Folker London: Lynne Rienner Publishers.
- The Jerusalem Post. "Khamenei Aide: Toppling Assad 'Red Line' for Iran". 20.01.2013. <http://www.jpost.com/Middle-East/Khamenei-aide-Toppling-As>

- sad-red-line-for-Iran [Accessed 18.03.2015].
- Turkey Statistic Institute (/a). <http://www.tuik.gov.tr/UstMenu.do?metod=temelist> [Accessed 19.11.2014].
- Turkey Statistic Institute (/b). http://tuik.gov.tr/VeriBilgi.do?tb_id=12&ust_id=4 [Accessed 19.11.2014].
- Turocy, Theodore L. and Bernhard von Stengel (2001). "Game Theory". CDAM Research Report LSE- CDAM- 2001-09.
- Tür, Özlem (2011). "2000'lerde Türkiye-Suriye İlişkilerinin Siyasi-Ekonomisi". *Ortaoğu Analiz* 3 (31): 33-39.
- Tür, Özlem (2010). "Turkish- Syrian Relations- Where are We Going?". UNISCI Discussion Papers 23: 163-176.
- Uygur, Hakkı (2012). "İran ve Arap Baharı". *SETA Analiz* 52.
- YeniŞafak. "İran Türkiye'yi Suçladı". 07.08.2012. <http://yenisafak.com.tr/Gundem/?i=400635> [Accessed 04.02.2015].

Suriye Krizi'nde Türkiye ve İran Arasındaki Stratejik Etkileşim: 2011-2015 Zaman Diliminin Oyun Kuramsal Analizi

Buğra SARI*

Özet

Suriye Krizi, Türkiye ve İran'ın Ortadoğu bölgesine dair çatışan stratejik çıkarlarını gün yüzüne çıkarmıştır. Nitekim Türkiye Suriye Krizi'ne dair Beşar Esad rejimine dair politikalar izlerken; İran Esad rejiminin iktidarda kalması için kaynaklarını seferber etmiştir. Türkiye ve İran'ın Suriye Krizi minvalinde çatışan bu politikaları iki ülkenin bölgesel hedefleriyle yakından ilişkilidir. Bu argüman temelinden yola çıkarak, eldeki çalışma Türkiye ve İran'ın bölgesel ihtiraslarını bağımsız değişken ve bu iki ülkenin Suriye Krizi'nde çatışan politikalarını bağımlı değişken olarak ele alarak bu iki değişken arasındaki neden-sonuç ilişkisini araştırmaktadır. Bundaki amaç Astana Süreci öncesi zaman dilimi olan 2011-2015 yılları arasında Türkiye ve İran'ın Suriye Krizi'nde izledikleri politikaların içerisinde bu iki ülkenin birbirleriyle çatışan bölgesel ihtirasların rolünü ortaya koymaktır. Çalışma bunu yaparken, neden-sonuç ilişkilerini sistematik biçimde gösterme imkânı sağlaması hasebiyle oyun kuramsal yaklaşımı araştırma yöntemi olarak kullanmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Türkiye, İran, Suriye Krizi, Ortadoğu, Oyun Kuramsal Analiz, Tercih Sıralaması, Nash Dengesi

Geliş Tarihi: 09 Temmuz 2014 – Kabul Tarihi: 31 Mayıs 2015

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz :

Sarı, Buğra. (2018) Suriye Krizi'nde Türkiye ve İran Arasındaki Stratejik Etkileşim: 2011-2015 Zaman Diliminin Oyun Kuramsal Analizi. *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 203-227.

* Dr. Öğr. Üyesi, Polis Akademisi, Güvenlik Bilimleri Enstitüsü - Ankara/Türkiye
bugrasari1988@gmail.com

Стратегическое взаимодействие Турции и Ирана в сирийском кризисе: теоретический анализ игрового времени с 2011 по 2015 год

Бугра Сары*

Аннотация

Сирийский кризис выявил столкновение стратегических интересов Турции и Ирана. Оба государства преследуют противоположную политику в отношении сирийского кризиса: турецкая региональная политика концентрируется на свержении режима Башара Асада, тогда как Иран выделяет ресурсы на то, чтобы помочь режиму оставаться у власти. Причины такого конфликта следует искать, анализируя региональные цели Турции и Ирана. В этой связи в данной работе исследуется причинно-следственная связь между региональными амбициями Турции и Ирана как независимой переменной и противоречивой политикой этих двух стран в сирийском кризисе в качестве зависимой переменной. Исходя из этого, автор стремится сформулировать роль турецких и иранских региональных амбиций, принимая во внимание их конфликтную политику в отношении сирийского кризиса с 2011 по 2015 год, вплоть до Астанинского процесса. По методологии в этом исследовании применяется теоретическое моделирование игры, так как эта методология помогает системно выявлять причинно-следственные связи.

Ключевые слова

Турция, Иран, сирийский кризис, Ближний Восток, теоретический анализ игры, предпочтение, равновесие Нэша

Поступило в редакцию: 09 июля 2014 г. – Принято в номер: 31 мая 2015 г.

Ссылка на статью:

Sarı, Buğra. (2018) The Strategic Interaction between Turkey and Iran in the Syrian Crisis: A Game Theoretical Analysis of the Time Frame from 2011 to 2015. *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 203-227.

* Д-р, преподаватель, Турецкая национальная полицейская академия, Институт безопасности – Анкара / Турция
bugrasari1988@gmail.com

Yayın Değerlendirme / Book Reviews

Mustafa Sever (2018). Bakırgan Kitabı. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, İnceleme Araştırma Dizisi Yayın No: 55.

Mustafa Kılıç*

Ahmet Yesevi Üniversitesi 2016 yılının UNESCO tarafından Ahmet Yesevi yılı ilan edilmesini takiben bu önemli ismi dünya çapında tanıtmak için yurt içinde ve yurt dışında değişik etkinlikler yaptı. Bunun bir parçası olarak da hem adına hem de konumuna yakışır yayınlar hazırladı. Yesevi'nin ismi sadece bir yıl içine sığmayacak kadar büyük olduğu için de yesevilik öğretisi ile ilgili yayınlar, bu büyük şahsiyetin ismini taşıyan üniversite tarafından yayınlanmaya devam ediyor. Bu nitelikte olan eserlerden birisi de *Bakırgan Kitabı*'dir. *Bakırgan Kitabı*, Hoca Ahmet Yesevi'nin üçüncü halifesi olan ve Yesevi tarzında hikmetleri ile tanınan Süleyman Hakîm Ata'ya isnad edilen bir kitaptır. Bu kitapta yalnızca Süleyman Hakîm Ata'nın değil, farklı zamanlarda yaşamış başka şairlerin de şiirleri yer almaktadır. Bu sebeple eser bir antoloji kitabı niteliği taşır. Orta Asya, Volga, Harizm ve Kıpçak Türkleri arasında çok okunan ve önem arz eden bu kitap ilk kez 1846'da Kazan Dârülfünunu Matbaası'nda basılmıştır.

* Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz:
Kılıç, Mustafa. (2018). "Mustafa Sever (2018). *Bakırgan Kitabı*. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, İnceleme Araştırma Dizisi Yayın No: 55." *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 229-234.
Araş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü – Muş/Türkiye
m.kilic@alparslan.edu.tr

Bakırgan Kitabı'nı yayına hazırlayan Prof. Dr. Mustafa Sever'in bu konuda 2007 yılında hazırladığı *Abmet Yesevî'nin III. Halifesi Hakîm Süleyman Ata: Hikmetler ve Kıssalar* adlı bir kitap çalışması daha vardır. Bu çalışmada Hakîm Süleymân Ata'nın hayatı ve eserleri değerlendirilmiş olup, Türk edebiyatında hikmet söyleme ve kıssa anlatma geleneğinden bahsedilmiştir. Ardından Hakîm Süleymân Ata'nın hikmetleri ve kıssaları çeşitli açılardan incelenmiş ve bu hikmet ve kıssalardan oluşan 63 şiir metni hem orijinal diliyle hem de Türkiye Türkçesi'ne aktarılarak verilmiştir.

Ancak bu yayınlardan önce Süleyman Ata ve *Bakırgan Kitabı* üzerine başka çalışmalar da yapılmıştır. Süleyman Hakîm Ata ve *Bakırgan Kitabı* üzerine ilk dikkatler Prof. Dr. Abdurrahman Güzel'e aittir. 1996'da Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi'nde yer alan *Süleyman Hakîm Ata'nın Bakırgan Kitabı Üzerine* adlı yazı Yesevî takipçisi bu şair ve eseri üzerine düşünceler ortaya koymaktadır. *Bakırgan Kitabı* üzerine yapılan ilk müstakil çalışma ise 1997 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda yapılan bir doktora tezidir. Prof. Dr. Kemal Eraslan danışmalığında, Münevver Tekcan tarafından hazırlanan bu tez çalışması *Hakîm Ata ve Bakırgan Kitabı* başlığını taşımaktadır. Daha çok metnin dil hususiyetlerinin örneklerle incelendiği ve eserin 1884 ve 1901 Kazan nüshaları esas alınarak yapılan transkripsiyonlu metnini içeren tez, bir sözlük çalışması ile sonlanmaktadır. 1998 yılında Önal Kaya tarafından yayımlanan *Süleyman Hakîm Ata Bakırganî ve Şiirleri* adlı yazı ise neredeyse bir kitap hacminindedir. Özellikle dil özellikleri bakımından ayrıntılı bir inceleme kısmı bulunan bu yazıda 29 şiir (hikmet) metni verilmiştir. Diğer müstakil çalışma ise daha önce de bu şair ve eseriyle ilgili makale yazan Prof. Dr. Abdurrahman Güzel'e aittir. *Süleyman Hakîm Ata'nın Bakırgan Kitabı Üzerine Bir İnceleme* isimli çalışmanın ilk baskısı 2007'de, gözden geçirilmiş ikinci baskısı da 2008'de yapılmıştır. Güzel'in, dört ana bölümden oluşan bu çalışması ayrıntılı bir inceleme kısmına sahiptir. Giriş bölümünde X.-XII. yüzyıllarda Orta Asya'ya genel bir bakış, birinci bölüm Süleyman Hakîm Ata'nın hayatı ve eserleri, ikinci bölüm eserde yer alan dinî unsurların incelenmesi, üçüncü bölüm eserde yer alan tasavvufî unsurların incelenmesi, dördüncü bölüm ise Süleyman Hakîm Ata'nın eserlerinin Türkiye Türkçesi'ne aktarılmasından ibarettir. Bu çalışmada toplamda 65 şiir metni Türkiye Türkçesi'ne aktarılmıştır.

Süleyman Hakîm Ata ve *Bakırgan Kitabı* üzerine yapılan en güncel yayın ise tanıtımını yaptığımız çalışmadır. Daha önce metni birkaç kez yayınlanan bir eser üzerine tekrar çalışmak aynı zamanda bir iddia ortaya koymak anlamına da gelmektedir. Eserin göze çarpan ilk kısmı daha önceki yayınlarda yer alan hikmet sayısının hacim olarak epeyce artmış olmasıdır. Sever, bu çalışmasında hem Süleyman Hakîm Ata'ya hem de diğer Yesevî tesirindeki şairlerin şiirlerine yer verip, *Bakırgan Kitabı*'nda bulunan 169 hikmet ve kıssayı metnin esas diliyle vermiştir. Bir şiir seçkisi olan *Bakırgan Kitabı*'nda yer alan şiirler daha önceki çalışmalarda farklı sayılarda yayımlanmıştır. Bazen doğrudan Türkiye Türkçesi'ne aktarılmış metin olarak verilen, bazen de dil özellikleri bakımından incelemeye tabi tutulan bu şiirler ilk kez derli toplu şekilde ve sayıca fazla olarak, metinlerin orijinal diliyle ele alınmıştır.

Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyeti Başkanı Prof. Dr. Musa Yıldız'ın takdim yazısı ve kitabın yazarı olan Prof. Dr. Mustafa Sever'in önsözyle başlayan kitap 16 x 24 cm ebatlarında ve 381 sayfadan müteşekkildir. Sunuş ve Önsözden hemen sonra Süleyman Hakîm Ata'nın biyografik bilgileri yer almaktadır. Çeşitli kaynaklardan derlenerek yazılan bu bölümde Süleyman Hakîm Ata'nın menkıbevi şahsiyetine ve Hoca Ahmet Yesevi'ye nasıl instisab ettiğine dair bilgiler verilmektedir. Ayrıca bu bölümde *Bakırgan Kitabı*'nın yazma eser olarak hangi kütüphaneden temin edildiği ve eserde Süleyman Hakîm Ata dışında hangi şairlerin şiirleri olduğu belirtilmektedir. Sever, bu çalışmayı Tataristan/Kazan'da Galimcan İbrahimov Dil, Edebiyat ve Tarih Araştırmaları Enstitüsü Türkçe Yazmaları, Kol.39, Liste 1-2/734 numarada kayıtlı 96 varaklık talik kırması el yazısı ve yine Kazan'da 1896 ve 1901'de taşbasma olarak neşredilen 80 sayfalık eserlerden istifade ederek hazırlamıştır.

Bu bölümün ardından Hoca Ahmed Yesevi ile başlayan ve onun takipçileri tarafından devam ettirilen hikmet söyleme ve kıssa anlatma geleneğine göre şiir yazan mutasavvif şairlerin şiirlerinden bahsedilir. *Bakırgan Kitabı*'nda yer alan bu hikmet içerikli şiirlerin kaç tanesinin hangi şaire ait olduğu bilgisi verilmektedir. Kitapta yüz altmış dokuz şiirin yer aldığı ve bazılarının ise mahlasının olmadığı belirtilmektedir. XII.-XVIII. yüzyıllar arasında yaşayan ve bu kitapta şiirleri yer alan şairlerin, şiirlerinde farklı dil ve söyleyiş özelliklerinin olduğu söylenmektedir. Bu durumun sebebi, bu şiirlerin sözlü kültürde yer alması olarak görülür. Kitapta yer alan tüm şiirlerde (hikmetler)

Yesevî tesiri; biçimde, ölçüde, dil ve üslûpta açık olarak görülmektedir. Şiirler genelde beş ile on beş arasında değişen dörtlüklerden oluşmakta ve gazel tarzında olanlarda ise beş ile sekiz beyit arasında değişmektedir. Kıssa adındaki bölümlerde ise şiirin hacmi konuya göre değişmektedir. Bu kitapta yer alan şiirler İslamiyet'in doğru anlaşılması ve geniş kitlelere benimsetilmesi amacıyla yazılmışlardır. Şiir bu noktada bir araç konumundadır. Bu sebeple, şiirler somut bir amacı hedeflediği için doğal olarak tasannudan uzak, sade ve yalın bir anlatımı haizdir. Hem Süleyman Hakîm Ata'ya atfedilen hem de diğer şairlere ait şiirlerde temel konu Allah'ın birliği ve tevhid inancı, Allah'ın sıfatları, Hz. Muhammed'e duyulan derin sevgi, İslam'ın emir ve yasakları, tasavvufî yaşayış, şeriat ve hükümleri, âhîret hayatı, cennet ve cehennem, dünyanın fâniliği gibi temalardır. Bu bölümde *Bakırgan Kitabı*'nın öngördüğü insan modeli tarif edilir. Hikmet ve kıssalarda belirtilen idealize insan modeli, Allah'a koşulsuz teslim olan, amellerinde kendisini O'nun izlediğini hatırdan çıkarmayan insandır.

“Bakırgan Kitabı'nda İmân ve İbadetler” adlı bölüm kitabın en geniş inceleme kısmıdır. Bu bölüm kendi içinde “İmân” ve “İbâdetler” olarak iki alt başlığa ayrılmıştır. “İmân” bahsinde tam imânın kalp ile tasdik, dil ile ikrâr olduğu vurgulanır. Bu bölümde yer alan konular *Bakırgan Kitabı*'ndaki şiirlerin şerhi mahiyetindedir. İkinci alt başlık olan “İbâdetler” bahsinde ise Kur'an-ı Kerîm'den ibadetle ilgili ayetler verilir. İslâm'ın beş şartından ilki olan kelime-i şehâdet hakkında bilgi verilir. Bu sözün *Bakırgan Kitabı*'nda doğrudan geçmese de dolaylı yoldan dile getirildiğine değinilir. Ardından İslâm'ın diğer şartı namaz açıklanır ve eserde hikmetlerin pek çoğunun namaza özel bir önem verdiği vurgulanır. Son olarak oruç, zekat ve hac ibadetlerinden bahsedilip, bunların eserdeki hikmetlere yansımalarından örnekler verilir.

“Hikmet ve Kıssalar” başlığı ile şiir metinlerine ayrılan ve eserin asıl hacmini oluşturan bölümde toplamda 169 şiir bulunmaktadır. Süleymân-i Bakırganî, Hakîm Hoca Süleymân, Kul Süleymân, Süleymân gibi mahlaslarla şiir söyleyen Süleymân Hakîm Ata'ya ait kırk altı; Hoca Ahmed, Kul Ahmed, Tâc Ahmed, Kul Pîr Ahmed, Yesevî Kul Ahmed, Sultan Hoca Ahmed-i Yesevî, Miskîn Ahmed gibi mahlaslarla şiir söyleyen Hoca Ahmed Yesevî'ye ait on iki; Şems-i Şermende, Şems-i Kemîne, Şems-i Günâh-Pîşe, Şems-i Âsî gibi mahlaslarla şiir söyleyen Şems-i Özkendî'ye ait on sekiz; İkânî'ye ait

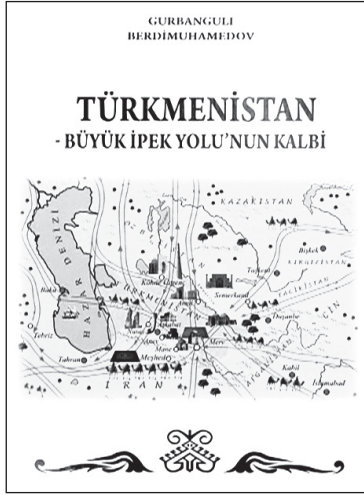
on, Abîdî'ye ait on üç, Meşreb'e ait on, Şemsü'd-dîn'e ait on, Nevâî'ye ait altı, Kul Şerîf'e ve Hudâdâd'a ait beşer şiir, Fakîrî'ye ait dört, Kul Nesîmî ve Kâsım'a ait üçer şiir, Gedâî, Hâfız ve Huzûrî'ye ait ikişer şiir, Râcî, Behbûdî, Miskîn, Şehâ Şuhûdî, Gazâlî, Tufeylî, Sâdikî, Bahâüdin, Hurremî ve Hatâyî Sâkî'ye ait ise birer şiir bulunmaktadır. Bunun dışında mahlası olmayan birkaç şiir de mevcuttur.

Kitabı orijinal kılan özelliklerden birisi de sonunda yer alan sözlük kısmıdır. Yaklaşık elli sayfalık sözlükte, hikmet ve kıssalarda geçen tasavvufi kavramların, terimlerin, arkaik ifadelerin ve pek çok kelimenin anlamları verilmiştir. Bu sayede okuyucu bilmediği kelimelerin anlamlarını kolaylıkla kitabın arkasındaki sözlükten bulma imkânına sahip olacaktır.

İslâmîyet'in yayılması, Allah'ın emir ve yasaklarının bilinmesi gibi hususlarda toplumu bilgilendirmeyi amaç edinen sûfi şairler, şiiri en güzel vasıta olarak görmekte ve bu uğurda şiirler yazmaktadırlar. Türk-İslâm coğrafyasında uzun yıllar etkisini hissettiren hikmetli şiir söyleme geleneği Hoca Ahmed Yesevî'nin bir mirasıdır. Onun Türkler arasında en meşhur olan, üçüncü halifesi Süleyman Hakîm Ata da hocasının izinden gitmiş, Yesevî tarzında hikmetli şiirler söylemiştir. Ona isnad edilen ve içinde başka sûfi şairlerin de şiirleri bulunan antoloji mahiyetindeki *Bakırğan Kitabı* da pek çok açıdan önem arz etmektedir. Orta Asya Türkleri tarafından günümüzde de güncelliğini koruyan, şiir mecmuası tarzındaki bu kitabın, orijinal diliyle ve antolojik özelliğini koruyarak günümüz harflerine aktarılması, eserde geçen bilinmeyen kelimeler için de geniş bir sözlük çalışmasıyla birlikte sunulması Türk edebiyatı ve yesevilik çalışmaları açısından önemli ve sevindirici bir durumdur. Bu vesileyle, yesevilik araştırmalarına bir kaynak daha sağlayan Ahmet Yesevi Üniversitesi'ne şükranlarımızı sunuyoruz.

Gurbangulı, Berdimuhamedov (2018). Türkmenistan - Büyük İpek Yolu'nun Kalbi. Ankara: TÜRKSOY Yayınları.

Emrah YILMAZ*



Türkmenistan Devlet Başkanı Sayın Gurbangulı Berdimuhamedov'un direktifleriyle 2014 yılından beri ülkede her yıl, bir şiarın belirlenmesi ve tüm çalışmaların bu minval üzere yapılması geleneksel hâle geldi. Bu bağlamda 2014 yılı, doğumunun 290. yıldönümü olması hasebiyle “Mahtumkulu Firaki Yılı”; 2015 yılı “Türk Dünyası Kültür Başkenti Merv”; 2016 yılı “Mirasa Saygı Duyma ve Vatanı Geliştirme”; 2017 yılı “Kapalı Alan ve Savaş Sanatları V. Asya Oyunları” üst şiarlarıyla belirlenmiş ve devlet zirvesince ilan edilmişti. 2018 yılı ise; “Türk-

menistan, Büyük İpek Yolu'nun Kalbi” ülküsüyle duyuruldu ve aynı ismi taşıyan muhtevası zengin bir eserle abideleştirildi. Türk dünyasının kültür üssü olan TÜRKSOY, bütün bu çalışmaları ilgiyle takip ederek özellikle eserlerin yayımlanması konusunda aktif bir katılım sağladı.

Devlet Başkanı tarafından yazılan bu eserde, Türkmenistan'ın İpek Yolu kavşağındaki Merv, Köneürgenç, Nusay ve Sarahs gibi kültür merkezleri etraflıca anlatılmaktadır. Eser; “Ceyhun Kıyısı”, “Kadim Merv”, “Sarahs ile Anev Arası”, Nusay'dan Dehistan'a Kadar”, “Daşoğuz'un Kadim Toprağında” ve “Masallar Dünyası” olmak üzere altı bölümden oluşmaktadır.

Bu makaleyi şu şekilde kaynak gösterebilirsiniz:

Yılmaz, Emrah. (2018). “Gurbangulı, Berdimuhamedov (2018). Türkmenistan - Büyük İpek Yolu'nun Kalbi. Ankara: TÜRKSOY Yayınları”. *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 235-238.

* Doktorant. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Ankara/TÜRKİYE.

emraylmz@gmail.com

Eserin *Ceyhun Kıyısı* adı verilen ilk bölümünde Çin'den başlayıp Avrupa içlerine kadar uzanan bir güzergâhta kervanların Buhara ve Amuderya üzerinden İpek Yolu kavşağındaki Amul şehrine vardıkları ve Amul'un 9. yüzyılda uluslar-arası ticaret merkezlerinden biri olduğu belirtilmektedir.

İkinci bölümde çeşitli ipek ürünleri ve zengin kütüphaneleriyle Türkmenistan'ın kültür beşiği ve Selçukluların başkenti olan kadim *Merv* şehrinde bahsedilmektedir. Üçüncü bölümde Selçuklular döneminde özellikle mimari alanında gelişmiş olan *Sarabs* şehri etraflıca anlatılmaktadır. Dördüncü ve beşinci bölümlerde ise; "*Bin kapılı şehir*" olarak tarif edilen *Nusay* ve *Köneürgenç* şehirlerinin tarihî, kültürel maddî zenginlikleri dile getirilmiştir. Kitabın "Masallar Dünyası" adını taşıyan altıncı bölümünde İpek Yolu'nu kullanan kervanlar arasında anlatılmış masal, destan, hikâye, efsane, rivayet gibi sözlü edebiyat mahsüllerinden pek çok anlatıya yer verilmesi de kültürel belleğin taşınması açısından manidardır.

İpek Yolu; uluslararası ticaret yolu olmasının yanı sıra güzergâhında imar edilen taş köprüler, kervansaraylar, mescitler, kütüphaneler, hamamlar, pazar yerleri vasıtasıyla dünya kültürüne, tarihine ve özellikle de edebiyatına büyük katkı sağlamıştır. Çünkü bütün yol boyu söylenen sözler, uzak diyarlardaki yenilikler, ilginç hadiseler ve dost meclislerinde yapılan muhabbetler; destanlara, hikâyelere, türkülere ve edebiyata kaynak teşkil etmiş, ciddi bir veri madeni sunmuştur. Bu meyanda eserin son bölümünde yer alan *Çapık Molla*, *Azat Baht*, *Yüz Tilla* (altın) ve *Kervanbaşı* gibi anlatılar, zengin içeriğiyle İpek Yolu'nun tarihine ışık tutacak niteliktedir. Yine eserin son bölümünde anlatılan *Şahsenem-Garip Destanı*'ndan hareketle Türkiye'den de dolaylı olarak bahsedilmektedir. Çünkü destanın baş kahramanları olan Şahsenem ile Garip, anlatıcının üslubuyla söylersek "Diyarbakırlı" dir ve Şahsenem esasen Diyarbakır padişahı Şahabbas'ın kızıdır.

Eserin temel fikri; mevcut kültürel birikimi ortaya koymanın yanı sıra Türkmenistan'ın ipek yolu kavşağındaki *Farıztepe*, *Şehrislam* gibi maddi kültür varlıklarının arkeolojik belgeler ışığında okurlara hatırlatılması, Çin'den Avrupa'ya uzanan ulaşım hattında modern demir yolları ve kara yolları ile ülkenin yeniden aktif bir rol üstlenmesi gerektiğinin vurgulanmasıdır. Diğer bir ifadeyle bu çalışma; kervansaraylardan geriye kalan tarihî kalıntılar, ipek ürünleri, farklı medeniyetlere ait dinar ve sikkeler gibi arkeolojik unsurlar üzerinden Türkmenistan'ın zengin kültürel mirasa sahip olduğunu göstermek,

yeni dönemde yapılan büyük kalkınma hamleleriyle uluslararası arenadaki saygınlığını artırmak arzusuyla kaleme alınmıştır.

Malum olduğu üzere; İpek Yolu, Doğu ve Batı merkezli iki büyük medeniyetin iletişim kurmasında ve ilerlemesinde kilit bir rol oynamıştır. Kervan yollarından sadece ticarî eşyalar değil; aynı zamanda bilim, sanat ve kültürel zenginlikler de taşınmıştır. Dolayısıyla bu yolun ticarî kazanımları beraberinde kültürel anlaşmayı ve diplomasiyi de geliştirmiştir. Kuşkusuz Asya ile Avrupa arasındaki iktisadî ve diplomatik ilişkileri sağlamlaştıran bu ticaret ve kültür yolundan sadece krallar, tacirler ve kervanlar geçmemiş; bu tarihî yoldan İbni Sina, Hârezmî, Bîrûnî, Fârâbî gibi bilginler; Karacaoğlan, Mahtumkulu gibi şairler; Marko Polo, İbni Batuta, Uluğ Bey gibi seyyahlar da geçmiştir. Bu itibarla köklü bir geçmişe sahip Türk dünyası gibi eşsiz kültürün bir parçası olmak hakikaten onur vericidir.

Eserde dikkat çekilen husus; Doğu ve Batı medeniyeti arasındaki iktisadî, diplomatik, ilmî, kültürel ilişkilerin gelişmesinde ve modern dünyanın inşasında tarihî misyonu gereği Türkmenistan'a büyük bir sorumluluk düştüğü gerçeğinin hatırlanmasıdır. İnsanlık tarihine derin katkılar sunan bu yola İpek Yolu denilse de; ipeğin yanı sıra porselen, cam, kağıt, değerli taşlar, kumaş gibi ürünler de taşınmıştır. Ancak bu ürünlerin güvenli bir şekilde hedeflenen pazarlara ulaştırılması emniyet problemini ortaya çıkarmıştır. Başlangıçta dinlenmek ve emniyeti tesis üzere kurulan kervansaraylar, zamanla âdeta irfan ocaklarına dönüşmüş ve birer kültür taşıyıcı merkez işlevini üstlenmiştir. Tacirlerin daha çok Babil ve Bağdat gibi şehirlerde bulunması dolayısıyla, ticaret yolu Doğu medeniyetinde zamanla *ilmin* ve *inancın* merkezi hâline gelmiştir. Bu bağlamda Doğu'nun Batı'yı aydınlattığı ilim merkezlerinden biri de temelleri 9. yüzyılda Merv şehrinde atılan ve akabinde Bağdat'a taşınan "hikmetler evi" anlamına gelen ***Beytü'l Hikme***'dir. Bu merkez başlangıçta kütüphane olarak kurulmuş olsa da zamanla dönemin büyük âlimlerini bir araya getiren bir üniversite misyonu kazanmıştır. Nitekim *Ahmet es-Sarabsî*, *Ahmet el-Mervezî* gibi Türkmen bilginleri de bu merkezde yetişmiştir.

TÜRKSOY tarafından 2015 yılında Türk Dünyası kültür başkenti seçilen Merv (şimdiki adı Marı), kadim tarihten beri çeşitli isimlerle günümüze ulaşan sayılı şehirlerden biridir. Selçukluların en gelişmiş şehri olarak bilinmektedir. Marguş medeniyetinden kalan arkeolojik buluntulardan anlaşıldığına göre M.Ö. 2000 yıllarına kadar uzanan Merv şehrine, bilim merkezi olarak

görüldüğü için *Horasan'ın Kabesi*, *Maru Şabu Cihan* gibi isimler verilmiş, siyasî ve iktisadî statüsüyle de tarihin sayfalarına işlenmiştir.

Sayın Devlet Başkanı'nın da eserde belirttiği üzere; Merv'de bakır ve demir işlemeciliği, marangozculuk ve kuyumculuk bir hayli ilerlediğinden buraya yerli ve yabancı tacirler akın etmiş ve büyük pazarlar kurulmuştur. Günlük hayatta kullanılan çanak çömlekler, süs eşyaları, aş kazanları ve dokuma ürünleri pazarlarda en çok rağbet gören ürünler olmuştur.

Türkmenistan ticaret yollarının kavşağında olduğu için çeşitli inançların yayılmasına da zemin hazırlamıştır. Budizm, Hinduizm, Hristiyanlık, Maniheizm, Zerdüştlük gibi dinlerin dünyaya yayılmasında İpek Yolu'nun ciddi tesiri olmuştur. Merv şehri ise İslamiyet'in filizlenip geliştiği büyük bir merkez statüsü kazanmıştır. Bu itibarla "*İslam'ın kubbesi*", "*dünyanın direği*" gibi sıfatlarla anılır olmuştur. Kısacası binlerce yıllık tarihi geçmiş ve arkeolojik kalıntıları ile Merv; araştırmacıların ve seyyahların hep ilgi odağında olmuştur.

Bu kitapta sunulan bilgilerden hareketle İpek Yolu'nun Türkmenistan'dan geçen güzergâhları dikkate alındığında; hemen bütün şehirlerin mimaride, dokumacılıkta ve çömlekçilik alanında gelişmiş olduğu söylenebilir. Yapılış tarihi itibarıyla sadece Sultan Sancar Türbesi dahi nazara alındığında, Doğu'daki mimarinin ulaştığı eşsiz seviyeyi görmek mümkündür. Eserden, güzergâh üzerindeki *Köneürgenç*, *Merv*, *Dehistan*, *Sarahas*, *Göktepe*, *Zem*, *Abivert*, *Amul* gibi kültür merkezlerinin aynı zamanda bölgenin ilk yerleşim yerleri olduğu bilgisine de ulaşılır ve buğdayın ilk numunelerine rastlanan *Anev*, *Ceytun*, *Nusay* medeniyetlerinden sıkça bahsedilir.

Muhteva itibarıyla dopdolu olan bu çalışmayı Türk dünyasına kazandırdıkları için başta Türkmenistan Devlet Başkanı Sayın Gurbangulı Berdimuhamedov'a, eseri Türkiye Türkçesine aktaran bilim insanlarına ve yayımlanması hususunda desteğini esirgemeyen TÜRKSOY'a teşekkür ederiz.

Denise Gill, *Melancholic Modalities: Affect, Islam and Turkish Classical Musicians*, New York 2017: Oxford University Press.

Koray Değirmenci*

Melancholic Modalities: Affect, Islam and Turkish Classical Musicians is the first and only truly ethnographic book on Turkish classical musicians in contemporary Turkey. An ethnomusicologist based in the US, Denise Gill is a *kanun* player who has been a student of master virtuoso on the ud, Necati Çelik, since 2004. The book is born of extensive firsthand archival research and ethnographic fieldwork carried out in Istanbul, Ankara, İzmir, and Konya in 2004–2005, 2006, 2007–2009, 2011, 2013, and 2014. The author opens the preface with several critical concerns regarding the methodology and theoretical lines of the book. These caveats serve to prepare readers for the subsequent analysis occasionally becoming dense and complex in its novelties related to methodology and theoretical argument. In her broad exploration of how “a particular artistic community sounds out, embodies, narrates, and experiences melancholies in their music making” (p. xiii), she deliberately avoids defining musical meaning by simply analyzing music itself, which is a common approach in the field. This tendency, which she deems the “sonicist approach”, is stated as having fallen short in the study of affect and excluding a considerable portion of ethnographic data gathered during fieldwork. Another methodological assumption emerges at this point that relates directly to Gill’s subjectivity and how she positions herself in the field. She declares that her insight does not necessarily come from being fluent in different musical traditions, (i.e., bi-musicality) but is rather attributed to

You can refer to this article as follows:

Değirmenci, Koray. (2018). “Denise Gill, *Melancholic Modalities: Affect, Islam and Turkish Classical Musicians*, New York 2017: Oxford University Press”. *bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 87: 239-246.

* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü
koray@erciyes.edu.tr

a “shift in the way” she “listened to sound, musical structure, meaning and historicities in music making”, a concept she terms “bi-aurality” (p. xiv). As primarily a work in the anthropology of affect, the book is defined as a “a multilayered ethnography of sonic melancholities that result from loss on many levels (spiritual, cultural, social, political)” (p. xvii). The way in which the work defines multiple discourses of loss and explores how notions of loss are transcribed into music and the subjectivities of musicians is, I believe, the main strength of the book, to be explained in greater detail herein.

Gill frequently references the Deleuzian metaphor of *rhizome* to define her interpretation and conceptualization, which is a botanical root that resists linearity in its developing pattern that sprouts in multiple shoots in contrast to the tree that follows a vertical and unidirectional growing pattern. She celebrates this rhizomatic approach to interpretation that she claims “resists binaries and offers us a way to conceptualize knowledge production in multiple non-hierarchical lines” (p. 2). I think this novel analytical method applies well in the case of Turkish classical music, which is generally conceptualized in the context of a “cultural rupture” believed to have occurred in the aftermath of the establishment of Turkish Republic or in terms of the various dualities between East and West, Ottoman and Turkish, civility and incivility, etc. Moreover, such analysis allows the author to explore how suffering and loss, normally considered indicators of decadence, “rhizomatically create and organize communities of musicians, giving them senses of purpose and anchoring their philosophies of sound” (p. 4). Thus, as Gill states, the rhizome is not only a metaphor but also a method of investigating the ways in which multiple forms of melancholy play significant roles in the creation of musicians’ subjectivities and identities in a nonlinear fashion that resists binaries, thus providing insight into Turkish classical music today. In line with Gill’s methodological preferences, she employs the term “melancholic modalities” to describe “the collection of unique affective practices through which musicians understand and experience their lives, meaning, and social world” (p. 5). Although readers might instantly recognize the term’s association with the “mode” (*makam* in Turkish, denoting a musical mode or system of melody lines), I believe that given the nonlinearity immanent in the *makam* structure, the term “melancholic modalities” appears in various places as “social identity, as a method of memorialization, as spiritual labor, as pedagogy, as embodiment, and as a process of reparation and healing” (p. 5-6) throughout the book.

Gill identifies four layers of rhizome in the field (pp. 5–22), which are dynamic and innately interconnected in complicated ways. First is Turkish classical music itself, defined as an invented tradition constructed during the formation of the Turkish nation-state and contested and reinvented ever since. A rhizomatic understanding of the genre reveals that the category of Turkish classical music is a complex and mostly amorphous classification referring to “a unique splattering of diverse repertoires including instrumental and vocal works patronized by and heard in the Ottoman court, beginning in the fourteenth century, repertoires of Mevlevi and other Sufi orders, and late-nineteenth and twentieth century light art (*sa’nat* or *sanat*) pieces heard in urban and nightclub (*gazino*) settings” (p. 8) that “engages multiple ideologies of listening” (p. 9). The second rhizome refers to repertoires of melancholies. Gill explores the genealogies of the term “melancholy” in a Western context, including how its meaning shifted from referring to a subjective mood to reflecting the individualized pathology of clinical depression in the late nineteenth century. What is considered melancholy in a Turkish context, however, differs drastically from associated Western meanings and narratives. Classical musicians use different words that approximate “melancholy”, namely *hüzün*, *keder*, *melankoli*, and *kara sevda*. Gill states that for Turkish classical musicians in the field, melancholy “emerges from a nexus of Islamic philosophies; institutionalization practices of secular Turkish nation-state; Ottoman nostalgia; local understandings health, healing, and self-care; ideas of musical meaning and music making; and trajectories of memory established in the mater-apprentice relationship between music teacher and student” (p. 12). In the third rhizome, the practice of affect, Gill deals with affect theory and music studies of affect/emotion/feeling to legitimize her primary focus on affective practices in understanding present-day Turkish classical musicians. This section reveals to the reader how affect is expressed collectively. Gill counters perspectives that psychologize or individualize emotions; rather, she claims that emotions are not something we “have”; instead, they “differentiate the boundary between the I and other objects in our social worlds” (p. 16). In a similar vein, “melancholy-as-process is a lived sense experience, and that experience is itself dependent on and constructed by social contexts and the ways melancholies are learned, embodied, and *practiced*” (p. 17). The final, fourth rhizome deals with the Islamic roots of musicians’ melancholy. What is striking for me as a reader here is that Gill’s proposed rhizomatic understanding of melancholy allows

readers to relate even the most secular musicians' melancholy to an Islamic notion of melancholy in broader terms. Thus, understood in rhizomatically, Turkish classical musicians' affective practices "challenge defined categories of subject-centered national, modern, secular, and religious categories" (p. 19).

The book's chapters explore diverse aspects of Turkish classical music in which melancholy appears a natural and essential affective practice. The first chapter, "The Melancholic State of Turkish Classical Music", deals with institutional reforms, cultural policies, and performance practices relevant to Turkish classical music from the seventeenth-century Ottoman Empire to the present day with a particular focus on the early-Republic period. One of the most seminal arguments of the book, that a "loss narrative" which claims music is dead lies at the core of Turkish classical music, is brilliantly expressed in this chapter. Gill states that the loss narrative of death of Turkish classical music "functionally surfaces as the primary constitutive aspect defining the genre for the people playing it", and this "so-called death of music is significantly productive" (p. 30–31). Institutional reforms and the state's cultural policies that have influenced the genre are interpreted as losses by musicians, and this discursive element is today a "built-in and necessary element of Turkish classical music as a lived, performed genre" (p. 32). Gill traces how this loss narrative has been created by examining the issue historically from Ottoman modernization reforms of the seventeenth century to the reforms of the Turkish nation-state. Readers may be surprised to learn that some classical musicians in the Ottoman era, such as İsmail Dede Efendi (1778–1846), had also complained about the relative lack of respect and interest for classical music at the time (p. 38) and thus became part of this "music is dead" paradigm. Gill also mentions the contemporary neoliberal period in which the experience of religion was mediated by capitalism, which constructs another part of the loss narrative. Although losses cannot be attributed exclusively to institutional reforms in the Republic period, as many elements comprise this narrative, "the impossibility of return to an idyllic pre-republic world abounds in contemporary Turkish classical music narratives" (p. 58). Interestingly, this loss narrative—or the claim that the genre is dead—is itself the constitutive element of Turkish classical musicians' identities: "To play Turkish classical music today means claiming the music has died" (p. 60). The notion of separation within religion turns out to exemplify a loss of the music itself.

In the second chapter, “Separation, the Sound of the Rhizomatic *Ney*, and Sacred Embodiment”, Gill attempts to conduct a rhizomatic analysis of a single sound and word: *Hû*. The chapter opens with a spiritual secret or doctrine that it is necessary to feel pain and separation and funnel these emotions into sound. A musical instrument, the *ney*, is described as the main channel of transference with its historical significance and mystical place in the spiritual doctrine of Sufism. Turkish classical musicians regard particular feelings, such as loss, suffering, pain, and separation, “as correct modes of existing in their social worlds, as productive material for their music making, and ultimately as spiritually rewarding” (p. 63). Playing the *ney* is interpreted as a channel for musicians to translate sacred instrumental sound into subjectivity as a melancholic modality. Gill focuses on a single sound, *Hû*, to investigate the processes by which musicians render the sound experience sacred along with the formation of their subjectivity. Then she elaborates on multiple forms or appearances of *Hû*: *Hû* as sound, as a word, as an essence or quality, as *zikir* (divine remembrance), as a technique for playing the instrument *ney*, and finally as a sacred embodiment (p. 68). Contrary to previous studies on Turkish classical music that described the genre solely in secular terms, Gill focuses on how spirituality renders the sound world intelligible and how “spiritual ideology binds musical meanings and affect together for contemporary Turkish classical musicians” (p. 68). This case study of *Hû* allows her to demonstrate how Turkish classical musicians express melancholy through sound, the nature of spiritual discourse about sound, and how these musicians construct their identities and position themselves in their social and political worlds. Gill closes the chapter by stating that “*Hû* is an example of how a single, small sound can pack a constellation of meaning that makes its way into musicians’ repertoire, performance practice techniques, narrative utterances, stories, discourses, and political actions” (p. 93).

The third chapter, “Melancholic Genealogies: Rhizomatic Listening and Bi-Aurality in Practice”, deals with the pedagogical aspect of affective practice by looking at oral music transmission (*meşk*). *Meşk* is not only a way to teach music techniques and knowledge; it is also a significant process of embedding feeling practices and spiritual discourses into a system that “cultivates and circulates melancholy” (p. 102). Turkish classical musicians often blame the conservatory system for the loss of the Ottoman tradition and *meşk* system; Gill claims that “part of the mythology of *meşk* in the present day emerges in vocalizing a death narrative of *meşk* itself” (p. 105). She advances her

bi-aurality approach in this chapter, which is the “process of shifting and shaping one’s ears to different axes, geographies, and idioms of listening” (p. 114). This method is especially crucial for the Turkish case in which musical transmission is not only related to musical techniques and knowledge but also shapes students’ ears and ways of memorialization. In contemporary settings, students are also inculcated with the loss narrative: “Through this process students learn that this loss is a loss that is to be personally adopted and endured”; this loss constitutes “the foundation of students’ identities and senses of self” (p. 117). Moreover, Gill argues that studying musical genealogies in a Turkish context as well as in other non-Western contexts hardly works, as such history is mostly based on Western scholarship and operates on its own terms. Examining non-Western music in Western terms makes it difficult to develop the bi-aurality necessary to understand how music is transmitted and shared. Gill attempts to avoid Orientalist frameworks by warning readers that “vertical analysis and listening ends up replicating and imposing” her “own normative (western academic) ideologies of listening onto musical meanings and lineages embraced by contemporary Turkish classical musicians” (p. 121). She claims that musical lineage (*meşk silsilesi*) can only be examined horizontally or rhizomatically, a fact that has informed her ideologies of listening and helped her to develop bi-aurality (i.e., rhizomatic, polydirectional, or spectral listening).

In the fourth chapter, “Boundaries of Embodiment in Sounded Melancholy”, Gill attempts to link melancholic modalities with the notion of embodiment in the music making of Turkish classical musicians. She investigates how musicians express the sensations of bodily melancholy to describe sonic melancholy and how melancholic affective practices delineate various boundaries, such as gender differences or demarcations between the spiritual and mundane. Within this framework, “the materiality of the body is an active, not passive, process” (p. 128). In this chapter, Gill unfolds several melancholic embodied dispositions by analyzing four significant sites of embodiment. First, she focuses on musicians’ narratives of “how sonic melancholy mirrors bodily melancholy” (p. 132). Second, she explores how melancholy operates to identify and justify gender differences. Third, she gives the example of weeping to examine how Islamic narratives that praise weeping play significant roles in embodiment processes. Finally, she points out the Arabic concept of *sama*, to which musicians refer as an important historical Islamic term for “listening”. Gill concludes by noting that Western epistemological perspe-

ctives tend to represent bodies in universalizing terms, which are rooted in the notion of an individual conception of the body. However, she contends, “melancholic musicking and the embodied dispositions that melancholic musicking engender disrupt the notion of autonomous individuality and of potential universality” (p. 152).

In the final chapter, “Melancholic Modes, Healing, and Reparation”, Gill focuses on how melancholy is considered reparative by contemporary classical musicians by looking at the historical details of Ottoman scholarship on this issue. Melancholy had been regarded for centuries as a disease in the Ottoman context despite having served as a cure for patients suffering from melancholy. In healing melancholic patients, physicians selected “specific makam-s to stimulate a heightened melancholic response” (p. 162). Contemporary Turkish classical musicians have seemed to inherit the Ottoman tradition of attributing positive meanings to melancholy; they see melancholy as a lived state because it is indeed pleasurable and helps musicians connect to one another.

Denise Gill’s book is an elegant example of what can be called an anthropology of affect, which constitutes relatively recent scholarship. Given that the notion of affect is outside the realm of representation, she excels at certain points in understanding the affective practices of Turkish classical musicians. The strength of the book comes in part from Gill’s extensive fieldwork, her fluency in more than one musical tradition, and what she calls “bi-aurality”, a position that forces the researcher to listen in a new way that diverges from her own musical tradition. Moreover, she appears not to fall into the trap of Orientalist discourse, which is common in studies of non-Western cultural patterns written by Western scholars. Gill is also adept at explaining her rhizomatic research method. Although the chapters deal with diverse aspects of melancholic modalities and could be treated as separate pieces, they are nevertheless threaded together in complex ways and offer a unique perspective on the present-day Turkish classical music. Gill’s revelations are particularly noteworthy in their clarity and delineations of loss as an overarching construct. The notions of loss and melancholy, similar to other affective concepts, are inherently ambiguous—yet Gill manages to treat them as artfully as she does the Turkish classical music landscape. As the first and only ethnographic work on the subject, Gill’s book is a welcome contribution that may lead to new studies in the field.

bilig

Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi

© Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı

Yayın İlkeleri

bilig, Türk Dünyasının kültürel zenginliklerini, tarihî ve güncel gerçeklerini bilimsel ölçüler içerisinde ortaya koymak; Türk Dünyasıyla ilgili olarak, uluslararası düzeyde yapılan bilimsel çalışmaları kamuoyuna duyurmak amacıyla yayımlanmaktadır.

bilig'de, sosyal bilimler alanında, Türk Dünyasının tarihî ve güncel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren yazılara yer verilir.

bilig'e gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır. Türk Dünyasıyla ilgili yazar ve yapıtları tanıtan, yeni etkinlikleri duyuran yazılara da yer verilir.

Makalelerin *bilig*'de yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.

bilig, Kış/Ocak, Bahar/Nisan, Yaz/Temmuz ve Güz/Ekim olmak üzere yılda dört sayı yayımlanır. Her yılın sonunda derginin yıllık dizini hazırlanır ve Kış sayısında yayımlanır. Dergi, Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere, uluslararası indeks kurumlarına ve abonelere, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

Yazıların Değerlendirilmesi

bilig'e gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir. Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.

bilig'de yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı *Ahmet Yesevi Üniversitesi Müttevelli Heyet Başkanlığı*'na devredilmiş sayılır. Yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu ve yazım tercihleri, yazarlarına aittir. Yazı ve fotoğraflardan, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Yazım Dili

bilig'in yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve diğer Türk lehçeleri ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Türk lehçelerinde hazırlanmış yazılar, gerektiği takdirde Yayın Kurulunun kararıyla Türkiye Türkçesine aktarıldıktan sonra yayımlanabilir.

Yazım Kuralları

Makalelerin, aşağıda belirtilen şekilde sunulmasına özen gösterilmelidir:

1. Başlık: İçerikle uyumlu, içeriği en iyi ifade eden bir başlık olmalı ve **koyu** harflerle yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.

2. Yazar ad(lar)ı ve adres(ler)i: Yazar(lar)ın ad(lar)ı ve soyad(lar)ı **koyu**, adresler ise normal ve eğik harflerle yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), haberleşme ve e-posta adres(ler)i belirtilmelidir.

3. Öz: Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 75, en fazla 150 kelimeden oluşan Türkçe özet bulunmalıdır. Öz içinde, yararlanılan a, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir. Özün altında bir satır boşluk bırakılarak, en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Anahtar kelimeler makale içeriği ile uyumlu ve kapsayıcı olmalıdır. Makalenin sonunda; yazı başlığı, öz ve anahtar kelimelerin İngilizce ve Rusçaları bulunmalıdır. Rusça özetler gönderilmediği takdirde dergi tarafından ilave edilir.

4. Ana Metin: A4 boyutunda (29.7x21 cm.) kâğıtlara, MS Word programında, *Times New Roman* veya benzeri bir yazı karakteri ile 12 punto, 1.5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında 2.5 cm boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazılar öz ve kaynakça dahil 7.000 (yedibin) kelimeyi geçmemelidir. Metin içinde vurgulanması gereken kısımlar, koyu değil eğik harflerle yazılmalıdır. Metinde tırnak işareti eğik harfler gibi çifte vurgulamalara yer verilmemelidir.

5. Bölüm Başlıkları: Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir. Ana başlıklar (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) büyük harflerle; ara ve alt başlıklar, yalnız ilk harfleri büyük ve koyu karakterde yazılmalıdır.

6. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Tablo çiziminde dikey çizgiler kullanılmamalıdır. Yatay çizgiler ise sadece tablo içindeki alt başlıkları birbirinden ayırmak için kullanılmalıdır. Tablo numarası üste, tam sola dayalı olarak dik yazılmalı; tablo adı ise, her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere eğik yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır. Şekil numaraları ve adları şeklin hemen altına ortalı şekilde yazılmalıdır. Şekil numarası eğik yazılmalı, nokta ile bitmelidir. Hemen yanından sadece ilk harf büyük olmak üzere şekil adı dik yazılmalıdır. Aşağıda tablo örneği sunulmuştur.

Tablo 1. *bilig'deki Yayınlarla İlgili Bilgiler*

Yayın türü	Yayın sayısı	Sayfa sayısı			Kaynak sayısı		
		N	X	SS	N	X	SS
Makale	96	2042	21,3	7,5	2646	27,6	15,8
Kitap tanıtımı	4	30	7,5	4,4	31	7,8	8,3
Toplam	100	2072	20,7	7,9	2677	26,8	16,1

7. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır.

Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır. Teknik imkâna sahip yazarlar, şekil, çizelge ve resimleri aynen basılabilecek nitelikte olmak şartı ile metin içindeki yerlerine yerleştirebilirler.

8. Alıntı ve Göndermeler: Doğrudan alıntılar tırnak içinde verilmelidir. 2.5 satırdan az alıntılar satır arasında; 2.5 satırdan uzun alıntılar satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde ve 1.5 satır aralığıyla 1 punto küçük yazılmalıdır. Dipnot kullanımından mümkün olduğunca kaçınılmalı, yalnız açıklamalar için başvurulmalı ve otomatik numaralandırma yoluna gidilmelidir.

Metin içinde göndermeler, parantez içinde aşağıdaki şekilde yazılmalıdır.

(Köprülü 1944: 15).

Birden fazla yazarlı yayınlarda, metin içinde sadece ilk yazarın soyadı ve 'vd.' yazılmalıdır:

(Gökay vd. 2002: 18).

Metin içinde, gönderme yapılan yazarın adı veriliyorsa kaynağın sadece yayın tarihi yazılmalıdır:

Tanpınar (1976: 131), bu konuda ...

Yayın tarihi olmayan eserlerde ve yazmalarda sadece yazarların soyadı, yazarı belirtilmeyen ansiklopedi vb. eserlerde ise eserin ismi yazılmalıdır.

İkinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir:

Köprülü (1926, Çelik 1998'den).

Kişisel görüşmeler, metin içinde soyadı ve tarih belirtilerek gösterilmeli, ayrıca kaynaklarda da belirtilmelidir. İnternet adreslerinde ise mutlaka kaynağa ulaşma tarihi belirtilmeli ve bu adresler kaynaklar arasında da verilmelidir:

www.turkedebiyatiisimleri-sozlugu.com [Erişim: 15.12.2014]

9. Kaynaklar: Metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir. Yararlanılan kaynağın yazarı soyadı önce belirtilecek şekilde gösterilmelidir.

Örnek:

İsen, Mustafa (2010). *Tezkireden Biyografiye*. İstanbul: Kapı Yay.

Köprülü, Mehmet Fuat (1961). *Azeri Edebiyatınının Tekâmülü*. İstanbul: MEB Yay.

Kaynağın iki yazarı varsa öncelikle çalışmada ismi önce yazılmış yazarın soyadı bilgisi ile başlanır; künye bilgilerinin alfabetik sıralanmasında ilk yazardan sonrakilerin soyadlarının öne alınmasının işlevi yoktur.

Örnek:

Taner, Refika ve Asım Bezirci (1981). *Edebiyatımızda Seçme Hikâyeler*. Başvuru Kitapları. İstanbul: Gözlem Yay.

Kaynağın üçten fazla yazarı varsa, ilkinin soyadı ve adı yazılmalı, sonra vd. ya da ve diğerleri kısaltması kullanılmalıdır.

Örnek:

Akyüz, Kenan vd. (1958). *Fuzulî Türkçe Divân*. Ankara: İş Bankası Yay.

Kitap ve dergi adları eğik yazılmalı; makale, kitap bölümü gibi kaynaklar tırnak içinde gösterilmelidir. Kitap künyesinde sayfa no bilgisi gerekmezken; dergi, ansiklopedi maddesi, kitap bölümü gibi kısa yapıtlarda yararlanılan bölüme ait sayfa aralığı bilgisi mutlaka yer almalıdır.

Örnek:

Berk, İlhan (1997). *Poetika*. İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Demir, Nurettin (2012). “Türkçede Evidensiyel”. *bilig, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 62: 97-117.

Kitabı çeviren, derleyen, yayıma hazırlayan ya da editörlük yapan varsa ismine yazar ve eser bilgisinden sonra yer verilmelidir.

Örnek:

Shaw, Stanford (1982). *Osmanlı İmparatorluğu*. Çev. Mehmet Harmancı. İstanbul: Sermet Matb.

Aynı yazara ait birden fazla yapıt kaynakçada gösterilecekse bu durumda, ilk esere yer verildikten sonra aynı yazarın diğer eserleri için ad ve soyadı düzenini yinelemek gerekmez, bunun yerine ad ve soyadı bilgisi yerine bir uzun çizgi konabilir. Aynı yazara ait birden fazla eserin kaynakçadaki sıralaması, soyadı alfabetik bir ayarlamaya müsait olmadığı için, eserlerin alfabetik sırasına göre yapılır.

Örnek:

Develi, Hayati (2002). *Evliya Çelebi Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyıl Osmanlı Türkçesinde Ses Benzeşmesi ve Uyumlar*. Ankara: TDK Yay.

_____ (2003). *XVIII. Yüzyıl İstanbul Hayatına Dair Risâle-i Garîbe*. İstanbul: Kitabevi.

Kaynaklar, **bir yazarın birden fazla aynı tarihli yayını olması halinde**, (a, b) şeklinde gösterilmelidir.

Örnek:

Develi, Hayati (2002a). *Evliya Çelebi Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyıl Osmanlı Türkçesinde Ses Benzeşmesi ve Uyumlar*. Ankara: TDK Yay.

Develi, Hayati (2002b). *XVIII. Yüzyıl İstanbul Hayatına Dair Risâle-i Garîbe*. İstanbul: Kitabevi.

Ansiklopedi maddelerinde madde yazarının biliniyorsa soyadı ve adından sonra, sırasıyla maddenin yazılış tarihi, tırnak içinde maddenin başlığı, ansiklopedinin tam adı, cilt nosu, yayının yeri, yayınevi ve sayfa aralığı belirtilmelidir:

Örnek:

İpekten, Haluk (1991). “Azmi-zâde Mustafa Hâletî”. *İslâm Ansiklopedisi*. C. 4. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 348-349.

Tezler, kaynak gösterilirken sırasıyla tez yazarının soyadı ve adından sonra, tezin yazıldığı tarih, eğik karakterle tezin tam başlığı, tez tipi, tezin hazırlandığı üniversitenin bulunduğu şehir ve üniversitenin adı yer almalıdır:

Örnek:

Karakaya, Burcu (2012). *Garibi'nin Yusuf u Züleyhâ'sı: İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin*. Yüksek Lisans Tezi. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi.

Yazmalar, Yazar. Eser Adı. Kütüphane. Koleksiyon. Katalog numarası. yaprağı. şeklinde kaynak gösterilmelidir:

Örnek:

Âsım. *Zeyl-i Zübdetü'l-Eş'âr*. Millet Kütüphanesi. A. Emirî Efendi. No. 1326. vr. 45a.

İnternette yer alan bir çalışmaya atıfta bulunmak için Yazarın soyadı, Yazarın adı. "Mesajın başlığı". İnternet adresi. (Erişim Tarihi) bilgilerini vermek yeterlidir.

Örnek:

Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası. "Geçinme Endeksi (Ücretliler)" Elektronik Veri Dağıtım Sistemi. <http://evds.tcmb.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 04.02.2009).

Henüz yayınlanmamış ama yayınlanmak üzere kabul edilmiş makale atıfları da şu şekilde gösterilebilir.

Örnek:

Atılım, Murat ve Ekin Tokat (2008). "Forecasting Oil Price Movements with Crack Spread Futures". *Energy Economics*. Baskıda (doi:10.1016/j.eneco.2008.07.008).

Yazışma Adresi

Ahmet Yesevi Üniversitesi

bilig Dergisi Editörlüğü

Taşkent Cad. Şehit H. Temel Kuşuoğlu Sok. No: 30

06430 Bahçelievler / ANKARA / TÜRKİYE

Tel: (0312) 216 06 00 • Faks: (0312) 216 06 09

bilig.yesevi.edu.tr

bilig@yesevi.edu.tr

bilig

Journal of Social Sciences of the Turkic World

© Ahmet Yesevi University Board of Trustees

Editorial Principles

bilig aims to present the cultural riches as well as the historical and contemporary realities of the Turkic world within a scientific framework. It also aims to inform the public of scientific studies of international quality focusing on the Turkic World.

bilig publishes articles that approach the current and historical problems of the Turkic world from a scientific perspective and propose solutions to these issues.

Submissions to *bilig* should be original articles producing new and worthwhile ideas and perspectives or evaluating previous studies in the field. *bilig* also publishes essays introducing authors and works and announcing new and recent activities related to the Turkic world.

An article to be published in *bilig* should not have been previously published or accepted for publication elsewhere. Papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if this is clearly indicated.

bilig is published quarterly: Winter/January, Spring/April, Summer/July and Autumn/October. At the end of each year, an annual index is prepared and published in the Winter issue. Each issue is forwarded to subscribers, libraries and international indexing institutions within one month after its publication.

Review of Articles

Articles submitted to *bilig* are first reviewed by the Editorial Board in terms of the journal's editorial principles. Those found unsuitable are returned to their authors for revision. Academic objectivity and scientific quality are considered of paramount importance. Submissions found suitable are referred to two referees working in relevant fields. The names of the referees are kept confidential and referee reports are archived for five years. If one of the referee reports is positive and the other negative, the article may be forwarded to a third referee for further assessment or alternatively, the Editorial Board may make a final decision based on the nature of the two reports.

The authors are responsible for revising their articles in line with the criticism and suggestions made by the referees and the Editorial Board. If they disagree with any issues, they may make an objection by providing clearly-stated reasons. Submissions which are not accepted for publication are not returned to their authors.

The royalty rights of the articles accepted for publication are considered transferred to Ahmet Yesevi University Board of Trustees. Authors have full responsibility for the views expressed in their articles and for their stylistic preferences. Quotations from other articles and duplication of photographs are permitted as long as they are fully referenced and cited.

Language of Publication

The language of the journal is Turkish as spoken in Turkey. However, each issue may include articles in English or in other Turkish dialects as long as the number of these do not exceed one-third of the total number of articles in the issue. Based on the decision of the Editorial Board, articles submitted in other Turkish dialects may have to be published after being translated into Turkish as spoken in Turkey.

Style Guidelines

The following rules should be observed while preparing an article for submission to *bilig*:

- 1. Title of the article:** The title should suit the content and express it in the best way, and should be written in **bold** letters. The title should consist of no more than 10-12 words.
- 2. Name(s) and address(es) of the author(s):** The name(s) and surname(s) of the author(s) should be written in **bold** characters, and addresses should be in normal font and italicized; the institution(s) the author(s) is/are affiliated with, their contact and e-mail addresses should also be specified.
- 3. Abstract:** The article should include an abstract in Turkish at the beginning. The abstract should explain the topic clearly and concisely in a minimum of 75 and a maximum of 150 words. The abstract should not include references to sources, figures and charts. Keywords of 5 to 8 words should be placed at the end of the abstract. There should be a single space between the body of the abstract and the keywords. The keywords should be comprehensive and suitable to the content of the article. The English and Russian versions of the title, abstract and keywords should be placed at the end of the article. In case the Russian abstract is not submitted, it will be added later by the journal.
- 4. Body Text:** The body of the article should be typed on A4 (29/7x21cm) paper

on MS Word in Size 12 Times New Roman or a similar font using 1,5 line spacing. Margins of 2,5 cm should be left on all sides and the pages should be numbered. Articles should not exceed 7.000 words including the abstract and bibliography. Passages that need to be emphasized in the text should not be bold but italicized. Double emphases like using both italics and quotation marks should be avoided.

5. Section Titles: The article may contain main and sub-titles to enable a smoother flow of information. The main titles (main sections, bibliography and appedices) should be fully capitalized while the sub-titles should have only their first letters capitalized and should be written in bold characters.

6. Tables and Figures: Tables should have numbers and captions. In tables vertical lines should not be used. Horizontal lines should be used only to separate the subtitles within the table. The table number should be written at the top, fully aligned to the left, and should **not** be in italics. The caption should be written in italics, and the first letter of each word in the caption should be capitalized. Tables should be placed where they are most appropriate in the text. Figures should be prepared in line with black-and-white printing. The numbers and captions of the figures should be centered right below the figures. The figure numbers should be written in italics followed by a full-stop. The caption should immediately follow the number. The caption should not be written in italics, and the first letter of each word should be capitalized. Below is an example table.

Table 1. *Information Concerning Publications in bilig*

Publication type	Number of publications	Number of pages			Number of references		
		N	X	SS	N	X	SS
Article	96	2042	21,3	7,5	2646	27,6	15,8
Book review	4	30	7,5	4,4	31	7,8	8,3
Total	100	2072	20,7	7,9	2677	26,8	16,1

7. Pictures: Pictures should be attached to the articles scanned in high-resolution print quality. The same rules for figures and tables apply in naming pictures.

The number of pages for figures, tables and pictures should not exceed 10 pages (one-third of the article). Authors having the necessary technical equipment and software may themselves insert their figures, drawings and pictures into the text provided these are ready for printing.

8. Quotations and Citations: Direct quotations should be placed in quotation marks. Quotations shorter than 2.5 lines should be placed within the flowing text. If the quotation is longer that 2.5 lines, it should be turned into a block quote with a

1.5 cm indentation on the right and left, and the font size should be 1 point smaller. Footnotes and endnotes should be avoided as much as possible. They should only be used for essential explanations and should be numbered automatically.

Citations within the text should be given in parentheses as follows:

(Köprülü 1944: 15)

When sources with several authors are cited, the surname of the first author is given and 'et. al.' is added.

(Gökay et al. 2002: 18)

If the text already includes the name of the author, only the date should be given:

In this respect, Tanpınar (1976: 131) says ...

In sources and manuscripts with no publication date, only the surname of the author should be written; in encyclopedias and other sources without authors, only the name of the source should be written.

While quoting from a quotation, the original source should also be specified:

Köprülü (1926, qtd. in Çelik 1998).

Personal interviews should be cited within the text by giving the surnames and dates; they should also be cited in the bibliography. Internet references should always include date of access and be cited in the bibliography.

www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com [Accessed: 15.12.2014]

9. References: References should be placed at the end of the text, the surnames of authors in alphabetical order. The work cited should be entered with the surname of the author placed at the beginning:

Example:

İsen, Mustafa (2010). *Tezkireden Biyografiye*. İstanbul: Kapı Yay.

Köprülü, Mehmet Fuat (1961). *Azeri Edebiyatının Tekâmülü*. İstanbul: MEB Yay.

If a source has two authors, the surname of the first author should be placed first; it is not functional to place the surname of the other authors first in alphabetical order.

Example:

Taner, Refika and Asım Bezirci (1981). *Edebiyatımızda Seçme Hikâyeler. Başvuru Kitapları*. İstanbul: Gözlem Yay.

If a source has more than three authors, the surname and name of the first author should be written, and the other authors should be indicated by et.al.

Example:

Akyüz, Kenan et.al. (1958). *Fuzulî Türkçe Divân*. Ankara: İş Bankası Yay.

The titles of books and journals should be italicized; article titles and book chapters should be placed in quotation marks. Page numbers need not be indicated for books. Shorter works like journals, encyclopedia entries and book chapters, however, require the indication of page numbers.

Example:

Berk, İlhan (1997). *Poetika. İstanbul: Yapı Kredi Yay.*

Demir, Nurettin (2012). "Türkçede Evidensiyel". *bilig, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 62: 97-117.

Translator's, compiler's and editor's names (if there are any) should follow the author and title of the work:

Example:

Shaw, Stanford (1982). *Osmanlı İmparatorluğu*. Trans. Mehmet Harmancı. İstanbul: Sermet Matb.

If several references by the same author need to be cited, then the name and surname of the author need not be repeated for subsequent entries following the first entry. A long dash may be used instead. Several references by the same author should be listed according to the alphabetical order of work titles.

Example:

Develi, Hayati (2002). *Evlîya Çelebi Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyıl Osmanlı Türkçesinde Ses Benzeşmesi ve Uyumlar*. Ankara: TDK Yay.

_____ (2003). *XVIII. Yüzyıl İstanbul Hayatına Dair Risâle-i Garîbe*. İstanbul: Kitabevi.

If **more than one work by the same author of the same date** need to be cited, they should be indicated by (a, b).

Example:

Develi, Hayati (2002a). *Evlîya Çelebi Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyıl Osmanlı Türkçesinde Ses Benzeşmesi ve Uyumlar*. Ankara: TDK Yay.

Develi, Hayati (2002b). *XVIII. Yüzyıl İstanbul Hayatına Dair Risâle-i Garîbe*. İstanbul: Kitabevi

For **encyclopedia entries**, if the author of the encyclopedia entry is known, the author's surname and name are written first. These are followed by the date of the entry, the title of the entry in quotation marks, the full name of the encyclopedia, its volume

number, place of publication, publisher and page numbers:

Example:

İpekten, Haluk (1991). "Azmi-zâde Mustafa Hâleti". *İslâm Ansiklopedisi*. C. 4. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 348-349.

For **theses and dissertations**, the following order should be followed: surname and name of the author, date, full title of thesis in italics, thesis type, city where the university is located, and the name of the university:

Example:

Karakaya, Burcu (2012). *Garibi'nin Yusuf u Züleyhâsi: İnceleme-Tenkitledi Metin-Dizin*. Master's Thesis. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi.

Handwritten manuscripts should be cited in the following way: Author. Title of Work. Library. Collection. Catalogue number. sheet.

Example:

Âsım. *Zeyl-i Zübdetü'l-Eş'âr*. Millet Kütüphanesi. A. Emirî Efendi. No. 1326. vr. 45a.

To cite **a study found on the Internet**, the following order should be followed: Author surname, Author name. "Title of message". Internet address. (Date of Access)

Example:

Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası. "Geçinme Endeksi (Ücretliler)" Elektronik Veri Dağıtım Sistemi. <http://evds.tcmb.gov.tr/> (Accessed: 04.02.2009).

An article accepted for publication but not yet published can be cited in the following way:

Example:

Atılım, Murat ve Ekin Tokat (2008). "Forecasting Oil Price Movements with Crack Spread Futures". *Energy Economics*. *In print* (doi:10.1016/j.eneco.2008.07.008).

Address

Ahmet Yesevi Üniversitesi
bilig Dergisi Editörlüğü

Taşkent Cad. Şehit H. Temel Kuşuoğlu Sok. No: 30
06430 Bahçelievler / ANKARA / TÜRKİYE
Phone: +90 312 216 06 00 • Fax: +90 312 216 06 09
bilig.yesevi.edu.tr
bilig@yesevi.edu.tr