



ISSN: 2980-3616

ASA

ASBÜ Sosyal Araştırmalar Dergisi

YAZ
2023 01



ASA

ASBÜ Sosyal Araştırmalar
Dergisi

ASBU Journal of Social Research

[Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 1,
Yaz/Summer 2023]

EDİTÖR KURULU/EDITORIAL BOARD

Sahibi/Journal Owner

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Adına

Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN (Rektör)

Baş Editör/Editor-in-Chief

Prof. Dr. Münire Kevser BAŞ (Dekan)

Editörler/Editors

Prof. Dr. Selim Ferruh ADALI

Dr. Öğr. Üyesi Bilal GÜZEL

Alan Editörleri/Subject Editors

Antropoloji/Anthropology: Dr. Öğr. Üyesi Ayşe GÜÇ

Felsefe/Philosophy: Prof. Dr. Mehmet Nesim DORU

Yardımcı/Assistant: Arş. Gör. Abdüssamet ŞİMŞEK

Psikoloji/Psychology: Doç. Dr. Meltem Anafarta ŞENDAĞ

Yardımcı/Assistant: Arş. Gör. Tolga BÜKRÜK

Sosyoloji/Sociology: Dr. Öğr. Üyesi Zehra YAŞIN

Yardımcı/Assistant: Arş. Gör. Doğucan BAYRAM

Tarih/History: Prof. Dr. Selim Ferruh ADALI

Yardımcı/Assistant: Arş. Gör. Onuralp ŞAHAN

Filoloji/Philology: Dr. Öğr. Üyesi Bilal GÜZEL

Yardımcı/Assistant: Arş. Gör. Zeynep SAFİ

Dil Editörleri/Language Editors

İngilizce/English: Öğr. Gör. İsa İlyas KARABAŞOĞLU

Arş. Gör. Göksel BAŞ

Türkçe/Turkish: Arş. Gör. Arif TAPAN

Arapça/Arabic: Öğr. Gör. Mahmut BİLİCİ

ASBÜ Yayınları

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Hükümet Meydanı No: 2 06050 Ulus/Altındağ/Ankara

Telefon: +903125964444-45

Fax: +903123118600

PTT kep: ASbü@hs01.kep.tr



ASA

ASBÜ Sosyal Araştırmalar
Dergisi

ASBU Journal of Social Research

[Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 1,
Yaz/Summer 2023]

ii

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. M. Hakan TÜRKCAPAR

Prof. Dr. Mustafa ÇEVİK

Prof. Dr. Sutay YAVUZ

Prof. Dr. Turan KARATAŞ

Doç. Dr. Murat BOYSAN

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Ali Osman KURT- Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Prof. Dr. Israr Akhmad KHAN- Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Prof. Dr. Kayhan ORBAY- ODTÜ

Prof. Dr. Meryem BULUT- Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Ramazan ARAS- İbn Haldun Üniversitesi

Prof. Dr. Sheldon POLLOCK- Columbia Üniversitesi

Prof. Dr. Suavi AYDIN- Hacettepe Üniversitesi

Doç. Dr. Ali Metin BÜYÜKKARAKAYA- Hacettepe Üniversitesi

Doç. Dr. Bekir GEÇİT- Harran Üniversitesi

Doç. Dr. Gülendaml AKGÜL- Çankırı Karatekin Üniversitesi

Doç. Dr. Julian BENNETT- İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi

Doç. Dr. Murat BAYAR- Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Doç. Dr. Süleyman ŞANLI- Mardin Artuklu Üniversitesi

Dr. Alwi ALATAS- International Islamic University Malaysia



ASA

iii

ASBÜ Sosyal Araştırmalar
Dergisi

ASBU Journal of Social Research

[Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 1,
Yaz/Summer 2023]

TAKDİM

Sayın ASA Dergisi Okuyucuları,

Ağustos 2023 yılında yayımlanan bu ilk sayısı ile yayın hayatına başlayacak ASA Dergisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi yayınıdır. Toplumsal belleğimizde önemli çağrışımları olan “Asâ” kelimesi “baston, değnek; manevî ve maddî kudret timsali olarak elde taşınan değnek” anlamlarına gelmektedir. Fakülte Dergisine “ASA” ifadesini ad seçerek bir yandan kelime anlamı diğer yandan da “ASBÜ Sosyal Araştırmalar”ın kısaltmasını çağrıştırmak istenmiştir. Böylelikle sosyal ve beşeri bilimlerin, yaşamının büyük anlamının inşasına ilişkin sunacağı katkının, temel bir zemin ve dayanak olma hedefinin vurgulanması düşünülmüştür.

ASA Dergisi’nde günümüzde insani ve sosyal bilimlerin bir bütün olarak büyük önem kazandığı dikkate alınarak Antropoloji, Filoloji, Felsefe, Psikoloji, Sosyoloji, Tarih, Hukuk, İlahiyat, Siyasal Bilgiler başta olmak üzere sosyal bilimlerin her alanında makale kabul edilecektir. ASA, Haziran ve Aralık aylarında birer sayı olmak üzere yılda iki sayı yayımlanacaktır. Dergide Türkçe, İngilizce ve Arapça dilleri ile yazılmış araştırma makalesi, çeviri makale, derleme makale, yayın değerlendirmesi gibi bilimsel çalışmalara yer verilecektir. Yayın kurulu olarak amacımız bilimin gerektirdiği objektiflik ve ciddiyetle yetkin ve özgün çalışmaları bilimsel literatüre kazandırmak, ulusal ve uluslararası saygın indeksler tarafından taranan bir dergi niteliğine sahip olmaktır.

ASA Dergisi’nin ilk sayısında dört Türkçe, bir İngilizce bilimsel araştırma makalesine, bir çeviri makaleye, bir de kitap tanıtımına yer verilmiştir. Derginin bu sayısındaki ilk makalede Selim Adalı, bir Assur dua metnini ve metnin ortaya çıkardığı tarihi konuları ele almaktadır. İkinci makalede Arşad İslam, Türk kültürünün Asya’daki kültür etkileşimlerini tartışmaktadır. Üçüncü makalede Zeynep Safi 18. yüzyıl divan şairi Nesib’in daha evvel yayımlanmamış şiirlerine yer vermiştir. Dördüncü makalede Sümeyra Koçin, Orta Anadolu’ya göç eden Galat boyu Tekosağları odağa almaktadır. Beşinci makalede Hüseyin Yusuf tarafından gözün Klasik Arap edebiyatında benzeyen ve benzetilen olarak işlenişi ele alınmıştır. Altıncı makale bir çeviri makaledir, Onuralp Şahan, Sheldon Pollock’un filolojinin sosyal bilimlerdeki yeri ile ilgili çalışmasını Türkçeye kazandırmıştır. Bu sayının son makalesi bir kitap tanıtımıdır. Mustafa Gençler, Turan Karataş’ın *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*’nün tanıtımını yapmıştır.

Derginin çıkarılmasında emeği geçen editör kuruluna, yayın kuruluna, yazılarını ASA’nın ilk sayısına gönderen yazarlara ve bu yazıları dikkatle değerlendiren hakem kuruluna çok teşekkür eder, ASA Dergisi’ne yayın hayatında başarılar dilerim.

Prof. Dr. Münire Kevser BAŞ

Baş Editör/Dekan



ASA

iv

ASBÜ Sosyal Araştırmalar
Dergisi

ASBU Journal of Social Research

[Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 1,
Yaz/Summer 2023]

FOREWORD

Dear Readers of ASA Journal,

ASA Journal is inaugurated with this first August 2023 issue, as Faculty Journal for Social Sciences University of Ankara's Faculty of Social Sciences and Humanities. The Journal's primary name is inspired from the Turkish word "asâ", "cane, staff; a hand-held symbol of spiritual and material essence," a word that can project vital connotations for our social memory. *Asa* for the Faculty Journal's name seeks also to evoke the initials for the Journal's extended name *ASBÜ Sosyal Araştırmalar* ("ASBÜ Social Research"; ASBÜ is the Turkish abbreviation for our University). This intends to emphasize the goal for providing a solid basis regarding the contributions social sciences and humanities make in the building of life's great meaning.

Considering the integrity of the humanities and social sciences has gained great importance, the Journal will accept articles from all fields of social research, especially in the fields of Anthropology, Philology, Philosophy, Psychology, Sociology, History, Law, Theology, and Political Sciences. ASA will be published twice a year, one in June and one in December. Scientific output such as research articles, translated articles, review articles, and book reviews, written in Turkish, English or Arabic, will be included in the Journal. Our Editorial Board seeks to contribute to the scholarly literature, that is competent and original studies with the objectivity and seriousness required by science, to attain the quality of a journal recognized by reputable national and international indexes.

The first issue of ASA offers four scientific research articles in Turkish and one in English, as well as a translation article and a book review. The first article by Selim Adalı engages an Assyrian prayer text and discusses the historical issues it raises. Arshad Islam pens the second article and discusses Turkic cultural interactions in Asia. The Journal's third article by Zeynep Safi brings in previously unpublished poems of the 18th century divan poet Nesib. The Galatian Tectosages tribe who migrated into Central Anatolia is the focus of the fourth article by Sümeyra Koçin. In the fifth article, Hüseyin Yusuf studies the use of the "eye" as image and simile in Classical Arabic literature. The sixth is a translation article by Onuralp Şahan. Sheldon Pollock's reflections on the future of philology in the social sciences is now made available in Turkish. The issue's final article is a book review by Mustafa Gençler who presents and draws attention to Turan Karataş's *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü* (Encyclopedic Dictionary of Literary Terms).

I express my thanks to the Editorial Board who laboured for the Journal's publication, the authors who sent their papers to ASA's first issue, and the referees who carefully evaluated these papers, and I wish success to ASA in its publication life.

Prof. Dr. Münire Kevser BAŞ

Editor-in-Chief/Dean

BU SAYININ HAKEMLERİ/REFEREES OF THIS ISSUE

Prof. Dr. Oğuzhan DURMUŞ- Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Doç. Dr. Ali ÇİFTÇİ- Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. Derya ADALAR SUBAŞI- Ankara Üniversitesi

Doç. Dr. Gülhan TÜRK- Yozgat Bozok Üniversitesi

Doç. Dr. Koray ÜSTÜN- Hacettepe Üniversitesi

Doç. Dr. Orhan KILIÇARSLAN- Düzce Üniversitesi

Doç. Dr. Selim TEZCAN- Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Doç. Dr. Yalçın KAYALI- Ankara Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi İsmail KEKEÇ- Uşak Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Kadriye HOCAOĞLU ALAGÖZ- Uludağ Üniversitesi

Dr. Öğr. Gör. Ferhat DURMAZ- Ankara Üniversitesi

Dr. Öğr. Gör. Gökberk DURMAZ- Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Dr. Aydın MUTLU- Araştırmacı

Dr. Kenan IŞIK- Heidelberg Üniversitesi



ASA

vi

ASBÜ Sosyal Araştırmalar
Dergisi

ASBU Journal of Social Research

[Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 1,
Yaz/Summer 2023]

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Dergi Künyesi/Journal Information	i-ii
Takdim/Foreword	iii-iv
Bu Sayının Hakemleri /Referees of this Issue	v
İçindekiler /Contents	vi-vii
Assur'a Dua Metni K.3408 ışığında Urartu, Manna ve Kimmerler <i>Urartu, Mannea and the Cimmerians in light of the Letter to Aşur K.3408</i> Selim Ferruh ADALI	1-38
Indo-Turkic Cultures and Civilization Exchanges between Central Asia and South Asia (700-1500 CE) <i>Hint-Türk Kùltürleri ve Orta Asya ile Güney Asya arasındaki Medeniyet Etkileřimleri (MS 700-1500)</i> Arshad ISLAM	39-54
İki Bayraklı-zâde Nesib'in Divan'ında Olmayan Şiirleri <i>Poems not included in İki Bayraklı-zade Nesib's Divan</i> Zeynep SAFİ	55-74
Ankara'nın Galat Sakinleri Tectosaglar <i>Galatian Residents of Ankara: the Tectosages</i> Sümeyra KOÇIN	75-105
Klasik Arap Şiirinde Göz (Cahiliye-Emevîler-Abbâsîler Dönemi) <i>The Eye in Classical Arabic Poetry (Jahiliyyah-Ummayad-Abbasid Period)</i> Hüseyin YUSUF	106-120



ASA

vii

ASBÜ Sosyal Araştırmalar
Dergisi

ASBU Journal of Social Research

[Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 1,
Yaz/Summer 2023]

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER / ARTICLES

Gelecek Filolojisi? Çetin Bir Dünyada Hassas Bir Bilimin Akıbeti

Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World

121-153

Onuralp ŞAHAN

**Karataş, T. (2019). Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü. İz
Yayımları. 376s. ISBN:978-605-326-331-9**

*Karataş, T. (2019). Encyclopedic Dictionary of Literary Terms. İz Publishing.
376p. ISBN. 978-605-326-331-9*

154-161

Mustafa GENÇLER



ASA

ASBÜ Sosyal Araştırmalar
Dergisi

ASBU Journal of Social Research

[Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 1,
Yaz/Summer 2023]

Assur'a Dua Metni K.3408 ışığında Urartu, Manne ve Kimmerler

*Urartu, Mannea and the Cimmerians in light of the Prayer
Letter to Aşur K.3408*

SELİM FERRUH ADALI

Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
selimferruh.adali@asbu.edu.tr



<https://orcid.org/0000-0000-3398-892X>

Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 20.07.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 27.07.2023

Yayım Tarihi/Published: 15.08.2023

Atıf/Citation

Adalı, S. F. (2023). Assur'da Dua Metni K.3408 ışığında Urartu, Manne ve Kimmerler. *ASA Dergisi*, 1(1), 1-38.

Adalı, S. F. (2023). Urartu, Mannea and the Cimmerians in light of the Prayer Letter to Aşur K.3408. *ASA Journal*, 1(1), 1-38.



Bu makale iThenticate programıyla taranmıştır.
This article was checked by iThenticate.

Öz

Tanrı Aşşur'a mektup şeklinde metinselleştirilen ve dolayısıyla *Gottesbrief* ("Tanrı mektubu") metin türü dahilinde bilinen, British Museum'da korunan Assurbanipal (MÖ 668- 631) dönemine ait dua metni K.3408'de (= RINAP 5/2 195) Urartu, Manna ile Kimmerlere bazı göndermeler yapılmıştır. Assurluların Batı İran'da etkinlik kazanma gayretleri ve öncesinde Güney Mezopotamya'da Elam Krallığı'nın etkisine karşı yaptıkları askeri ve siyasi eylemleri, K.3408 dua metninin tarihi çerçevesini vermektedir. Dua metninde temel konu Assurlular'ın o döneme kadarki başarıları ve bu başarının arkasında olduğuna inanılan Tanrı Aşşur'un desteği ışığında büyüyen Kimmer tehditinin de ileride bertaraf edilmesidir. Kimmerlerin özellikle Urartu siyasi coğrafyasında daha etkin bir konum edinmesiyle bağlantılı temalar, Assur-Babil siyasi ve edebi nitelikle ifade edilmektedir. *Gottesbrief* türünün gerektirdiği siyasi teolojik çerçeveye göre daha önce Assur devletiyle mücadele eden Arami, Bâbilli ve Elamlı tarihi kişilikleri ve hazin sonları da betimlenir. Bu yönleriyle dua metni K.3408'nin içeriğini analiz eden bu çalışma, metinde belirtilen olayların tarihi arka planlarını daha iyi anlamaya yönelik bir katkıda bulunmayı hedefliyor.

Anahtar kelimeler: Dua Metinleri, Assurbanipal, Manna, Urartu, Kimmerler

Abstract

K.3408 (= RINAP 5/2) 195), textualized in the form of a letter to the god Aşşur and thus known as the *Gottesbrief* ("Letter to the God") genre, is a prayer text dated to the period of Assurbanipal (668 – 631 BC) and preserved in the British Museum. It alludes to Urartu, Mannea and the Cimmerians. Prayer text K.3408's historical framework is defined by Assyrian efforts to dominate Western Iran and their military and political actions against the Elamite kingdom's influence in southern Mesopotamia. The prayer's main objective is the annihilation of the growing Cimmerian threat on account of earlier Assyrian successes and the support of the god Aşşur. Themes related to the rise of the Cimmerians to a more dominant position, especially in Urartian political geography, are expressed in the prayer text with Assyro-Babylonian political and literary terms. Following the political theological framework required by the *Gottesbrief* genre, there are mentions of Aramean, Babylonian and Elamite historical figures who earlier opposed the Assyrian state but met a bitter end. By analyzing these aspects, this study seeks to contribute to a better understanding of the historical background of the events mentioned in the prayer text K.3408.

Keywords: Prayers, Assurbanipal, Mannea, Urartu, Cimmerians

Giriş

Assur İmparatoru Assurbanipal'e (MÖ 668-631) ait British Museum'da yer alan K.3408 envanter numaralı kil tablet, kralın Tanrı Aşşur'a bir duasını içerir. Tanrılar ile tebaası arasındaki uygun ritüelleri yürütürken kralın dua etmesi ve bunun kayıt altına alınması, özel konumunu ve Tanrılar huzurunda meşruluğunu ifade eder (Pongratz-Leisten, 2015, s. 198-218). Dua metinleri, Eski Mezopotamya edebiyatının önemli türlerinden birisidir (Lenzi, 2021, s. 1-23). Dua metni belirli yöntemlerle biçimlendirilir. Girizgâh yapılır, dua edilen tanrı bazı unvan ve nitelikleri ile övülür, ardından dua edilen tanrının geçmişte kabul ettiği dualar anlatılabilir. Dua, benzeri bir istekle sonuçlandırılır. Gerekirse affedilmek için, yapılan kötülükler itiraf edilir. Assur İmparatorluğu'nda da farklı alt metin türleriyle temsil edilen bu metin türü (Lenzi, 2011, s. 53-55), tanrı ve tanrıçaları konu alsa da özellikle kralın duaları ağırlıklı olarak devlet ve toplumun baş tanrısı kabul edilen Tanrı Aşşur'a hitap ederdi. Duadan sonra katipler Assur-Bâbil yazım geleneğinin çerçevesi ve kalıpları dahilinde kral yazıtlarına biçim verdikleri gibi dua metinlerini de kralın dua konuşmasını temel olarak edebi kurguyla son metin haline getirirlerdi (Pongratz-Leisten, 1999, s. 210-320). Haiz olduğu edebi kalıplara dayanarak özellikle Tanrı Aşşur'a hitap eden dua metinlerine "Tanrı mektubu" (*Gottesbrief*) nitelemesi yapılmıştır (Yalvaç, 1972, s. 73-75; Borger, 1996, s. 76; Lenzi, 2019, s. 137-138). Assurbanipal'e ait dualar kralın kendi himayesinde başkenti Ninova'da geliştirdiği büyük kütüphanede toplanmıştı. Günümüzde Kuzey Irak'ta yer alan Koyuncuk ören yeri olmak üzere Ninova'nın belirli noktalarında kazılarla ortaya çıkarılan bu büyük koleksiyon, Mezopotamya edebiyatının neredeyse her metin türünden örnekler içermektedir (Mardon, Sami, Shah, Fang, Orsini, Tulloch, Touliopoulos, Mohammad, Wiebe, Kaushal, Brodowski ve Makaby, 2021). Bu büyük koleksiyonun günümüzde korunan önemli bir kısmı İngiltere, Londra'daki British Museum'da bulunmaktadır. Koleksiyonunun kataloglanması ve yayınlanmasına yönelik Assurbanipal Kütüphanesi Projesi (*Ashurbanipal Library Project*) devam etmektedir (Taylor, 2022). Bu çalışmada ele alınan K.3408 envanter numaralı kil tablet nüsha, ilkin 19. yüzyılın sonunda Elam kralı Teumman'ı belirten bir dua metni olarak kataloglanmıştır (Bezold, 1891, 530). Sonraki yıllarda bir el çizimi ve tanımlamasıyla güncellenerek Koyuncuk kil tabletleri katalog kitabında yer almıştır (Gadd ve Leeper, 1920, 8, pl. 44-45; bu makalede **Ek-5** ile **Ek-6**'da yer verilmiştir). Söz konusu kısa tanımlamada dua metninin Assurbanipal'in farklı düşmanlarını belirttiği bir dua olduğu ifade edilmiştir. Uzun süre kullanılan transliterasyon ve çeviriyi ise Bauer (1933, 83-84) hazırlamıştır. Bu edisyonla Bauer bu dua metninin kalıplarının Assurbanipal'in kral yazıtlarıyla yakın ilişkisine dikkat çekmiştir. Yakın zamana kadar literatürde kullanılan Bauer'in edisyonu ile bazı detaylarda yeni gözlemler yapan Diakonoff'un çevirisi kullanılmıştır (Diakonoff, 1951, s. 241-242; Diakonoff, 1965, s. 344). Yeni Assur dönemi kral yazıtlarının yayınlanmasını hedefleyen *The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period* (Yeni-Assur Dönemi Yazıtları, RINAP; proje ile ilgili bkz. Novotny, 2023) projesi kapsamında British Museum K.3408 envanter numaralı bu dua metninin güncel bir edisyonu sunulmuştur (RINAP 5/2 195; Jeffers ve Novotny, 2023, s. 249-251).

Çalışmada kullanılan ve ekte sunulan dua metnine ait kil tablet nüshanın fotoğrafları British Museum koleksiyonu internet sitesinde kamuya açıktır (British Museum Mütevelli Heyeti, 2023b. Söz konusu fotoğraflara bu makalede **Ek-1** ile **Ek-4** arası yer verilmiştir). Kil tablet nüshanın sol tarafı ile kenarlarının çoğu korunmuştur. Metnin ana hatları okunabilmektedir.

İçerik olarak kısa ve belirli amaçları olan bir metin aktarılmaktadır. Tanrı Aşşur'a seslenerek yapılan girizgahta tanrının nitelikleri ve ülkelere karşı üstünlüğü ifade edilmektedir (öy 1.-9. satırlar)¹. Kil tabletin sonraki anlatımlarında geçmişte Aşşur'un krala ve devletine bahsettiğine inanılan bazı zaferler betimlenmektedir. İlki, Elam krallığı ile işbirliği yapan Gambulu ülkesinin yöneticisi Dunānu'nun ele geçirilmesi ve eski bir düşmanın torunu olan Aplāya'nın kralın eline düşmesidir (öy 10.-21. satırlar). Gambulu, güney ile güneydoğu Bâbil ve Elam ülkeleri arasındaki bölgede yaşayan Arami bir boydu. Assur İmparatorluğu, II. Sargon'un döneminde MÖ 710 civarlarından itibaren Gambulu boyunun topraklarını devletine bağlamaya gayret ediyordu (Lipiński, 2000, s. 472-474). Assurbanipal döneminin başlarında Gambulu boyu, güney Bâbil'de bazı bölgelerin ve Elam kralı Urtak'ın desteğini alarak Assurlular'dan bağımsız hareket ediyordu. Assurbanipal, Urtak'ın yerine geçen Elam kralı Teumman'a ve hemen ardından Gambulu bölgesine karşı seferler düzenleyip onları mağlup etti. Teumman-Gambulu seferinin yapıldığı tarih tartışmalıdır. Seferin, yılın dördüncü ayında (Du'uzu [Haziran-Temmuz]) görünen bir ay tutulması ile aynı yılın beşinci (Abu) ayında sefer yapılmasına yönelik bir kehanetin gelişi ardından altıncı (Ululu) ayda başlatıldığı yazılıdır (RINAP 5/1 3 v 4b.-v 96. satırlar; Novotny ve Jeffers, 2018, s. 68-71). Du'uzu ayı günümüz takvimine göre genelde Haziran ile Temmuz aylarını kapsadığı için yazıtlarda belirtilen bu ay tutulması için en uygun doğal olayın MÖ 653'da Temmuz'da gerçekleşen ay tutulması olduğu önerilmiştir (Grayson, 1980, s. 230, 236; Frame, 1992, s. 122-123 n. 112; Novotny ve Jeffers, 2018, s. 21, n. 126).

K.3408 dua metninde belirtilen diğer kişi Aplāya, II. Sargon (MÖ 722-705) ile Sanherib (MÖ 705-681) dönemlerinde isyan eden ve bir süre Bâbil'de kendi krallığını sürdürmüş olan II. Marduk-apla-iddina'nın (MÖ 722-710, 705-703; Lipiński, 2000, s. 487-488) torunudur. Ailesi Elam'a II. Sargon döneminde kaçmıştır (RINAP 5/1 3 vi 61-65; Novotny ve Jeffers, 2018, s. 73). MÖ 710 civarında, yani II. Marduk-apla-iddina'nın II. Sargon döneminde Babil'den ayrılmak zorunda kaldığı zaman diliminde bu ayrılış gerçekleşmiş olabilir. Tanrı Aşşur tarafından Assurbanipal'in ellerine verilmesi (K.3408 öy 16., 20. satırlar; aşağıda) ile kastedilen olay diğer kaynaklardan bilinmektedir. Assurbanipal, Teumman'ı Elam'da yendikten sonra onun yerine atadığı yeni kral II. Ğumban-nikaš (Assur yazıtlarında ismi *Ummanigaš* olarak yazılıdır), Aplāya'yı Assurbanipal'e göndermiştir (RINAP 5/1 7 vi 28'' -vii 3; Novotny ve Jeffers, 2018, s. 154-155). Dua metninde adı geçen Dunānu ile Aplāya olayları esasen Elamlılar'a karşı zaferin bir uzantısı olarak belirtilmektedir. Elam'a yapılan sefer kapsamında Gambulu'nun zapt edilmesi ve seferden sonra yeni Elam kralının Aplāya'yı göndermesi ile beraber bu iki kişinin idam edilmesine duada gönderme yapılarak ("onları koyun gibi kestim"; öy 21) ilk kısım sonlandırılır. Seferden sonra Dunānu ile kardeşi Samgunu; Erbil, Assur ve Ninova'daki zafer törenlerinde başlarına savaşta kesilmiş Elamlı soylu kişi başlarıyla yürütülmüş, ardından bazı Elamlılarla beraber idam edilmiştir (Lipiński, 2000, s. 478). Dua metnine benzer bir şekilde, Assurbanipal'in MÖ 649/648 tarihli Prizma B yazıtında Dunānu'nun Ninova'da mezba taşına yatırılıp koyun gibi kesildiği, Dunānu'nun kardeşleri ile Aplāya'nın idam edildikten sonra parçalarının Assurlulara tâbi topraklara ibret olarak gönderildiğini ifade edilir (RINAP 5/1 3 vi 75. – 78. satırlar; Novotny ve Jeffers, 2018, s. 73).

¹ Çalışmada "öy", kil tabletin "ön yüzünü", "ay" ise "arka yüzü" ifade eden kısaltmalardır.

İlk kısımda aktarılan olaylar Assurbanipal döneminin başında gerçekleşmiştir. İkinci kısım ise Assurbanipal'in babası Esarhaddon tarafından Assur ülkesi kralı varisi olarak atanmasına gönderme yapar (öy 22.-28. satırlar). Bu atama MÖ 672'de babası Esarhaddon döneminde yapılmıştır. Aynı zamanda Assurbanipal'in kardeşi Šamaš-šumu-ukīn de Bâbil kralı varisi atanmıştır (Novotny ve Jeffers, 2018, s. 13-14). Esarhaddon'un amacı ileride kendi tahta çıkmaya çalıştığı zaman da yaşanmış benzer bir iç savaşı engellemektir. Bunu engellemek için imparatorluğu iki oğlu arasında paylaştırmıştır. Esarhaddon'dan bir süre sonra kardeşler yine de ihtilafa düşmüş, aralarındaki bir iç savaş MÖ 652-648 yılları arasında sürmüştür. Savaşı Assurbanipal kazanmış ve kardeşi ölmüştür. Šamaš-šumu-ukīn, Assur kraliyet ailesi üyesi olduğu için yazıtlarda diğer düşmanlar gibi ölümü övülerek anlatılmamıştır, bunun yerine kısa tariflere yer verilmiştir (Zaia, 2019). Yine de bu çalışmanın odağındaki K.3408 dua metninin Šamaš-šumu-ukīn iç savaşından önce yazıldığı için onun adını anmadığı düşünülebilir. İç savaş, MÖ 652'de onuncu ayın (Ṭebētu [Aralık-Ocak]) 19. günü başladı ve MÖ 648'de beşinci ayın (Abu [Temmuz-Ağustos]) 30. günü sona erdi (Novotny ve Jeffers, 2018, s. 22). K.3408 dua metninin MÖ 652'de onuncu aydan (Ṭebētu) önceki olaylara gönderme yaptığı anlaşılmaktadır. Dua metninin takip eden kısmında Elam kralı Teumman'ın yenilgisi ve idam edilmesi Tanrı Aššur'un eylemi olarak anlatılır (ay 1.-9. satırlar). Assurbanipal'in Teumman'ı idam etmesinin aynı zamanda bir tanrı eylemi olarak ifade edilmesi, aynı olayı insani düzlemde kralın eylemi ve tanrısal düzlemde buna izin veren tanrının de aktif eylemi sayan bir Assur anlatım yöntemidir (Weeks, 1983). Teumman'ın kesilen başı, Ninova kent kapısına herkese ibret olması için asılmıştır (Novotny ve Jeffers, 2018, s. 21-22).

Dua metnindeki anlatım, Doğu Anadolu ile Kuzeybatı İran'da Assur İmparatorluğu'nun Urartu ile Manna devletleriyle ilişkilerini kapsar (ay 10.-14. satırlar). Manna'da "dulların ağladığı" bir olay ve Urartu'nun boyun eğen bir diplomasiyle Anadolu'da Kimmerler'e tâbi olduğunu ima eden ve bu çalışma için ilgi çekici bazı bilgiler yer almaktadır. Dua metin türü gereği bu olaylara sadece gönderme biçimde çok kısa tariflerle yer verilmiştir. Dua, kralın Tanrı Aššur'dan düşmanı mağlup etmesini talep etmesiyle son bulur (ay 15.-22. satırlar). Duanın kütüphane kaydı için yapılan adlandırmasında, duanın düşmana karşı Tanrı Aššur'un desteği için yapıldığı ifade edilir (ay 23.-26. satırlar). Söz konusu düşman, Kimmerler ve dua metninde adı verilmeyen krallarıdır. Bu çalışmada K.3408 dua metninin açıklamalarla bir transliterasyonu ve çevirisi yapılacaktır. Ardından dua metninde yer alan Manna, Urartu ve Kimmerlerle ilgili göndermelerin tarihi arka planı ele alınacaktır.

K.3408 (= RINAP 5/2 195)

2.22 cm (kalınlık) x 3.81 cm (genişlik) x 3.81 cm (boy) (ölçümler için bkz. British Museum Mütevelli Heyeti. 2023b; krş. **Ek-1 – Ek-4**)

Ön Yüz (Öy)

1. AN.ŠAR₂ KUR-*u*₂ ṬGAL-*u*₂¹ [...]
2. ša₂-qu-*u*₂ Ṭina e₂-ḫur¹-[sag-gal-kur-kur-ra aš₂-bu² ...]
3. EN a-ge-e x x [...]
4. ša a-na a-mat-i-šu₂ Ṭši-ir¹-[ti...]
5. a-bu-bu ez-zu x [...]
6. ša₂ a-na GIŠ.TUKUL.MEŠ ta-ḫa-Ṭzi¹-[šu₂²...]
7. u₃ a-di a-me-lu-Ṭti¹ [...]
8. tar-ḫi-su-nu-ti GIM x [...]

9. *te-mid* KUR.KUR x [...]
10. ^m*du-na-nu* DUMU ^mEN¹-[BA-*ša*₂]
11. *ša iq-bu-u₂ a*-[*mat* ...]
12. *u₃ at-ta* LUGAL¹ [DINGIR.MEŠ]
13. *ša₂-a-šu₂ a-di kim*-^rti¹-[*šu₂*...]
14. *ša₂ a-na* ^mLUGAL-GI.^rNA¹ ...
15. LUGAL¹.MEŠ *a-lik* ^rmaḥ-ri¹-[*ia*...]
16. ^ru₃¹ *šu-u₂* ^mIBILA-a-^ra¹ ...
17. ^rka¹-a-a-an *u₂-da*¹-na-^rla¹...
18. *ep-še*-^rti¹-*šu-un lem-ne₂-ti* ...
19. *a-na* ^rtur¹-ri *gi-mil zi-kir* ...
20. *te-zi-is-su-nu-ti-ma tu-mal*-^rla¹-[*a ŠU.II-u-a*...]
21. *u₂-ta-bi-iḥ-šu-nu-ti* GIM *as*-^rli¹ ...
22. ^rda¹-na-an DINGIR-ti-ka GAL-ti ...
23. ^rša¹ *ia-a-ti* ^mAN.ŠAR₂-DU₃-A ...
24. ^rša¹ *ina še-e-ri-šu a*-^rbu¹-[*šu*...]
25. ^ru₃¹ *at-ta* LUGAL DINGIR.MEŠ *reme₂*-[*nu-u₂*...]
26. *ta-am-bu-u₂ zi-kir* MU[?]-[*ia*[?]...]
27. ^rša¹ *a-na ud-du-uš eš-re*-^re¹-[*ti* ^{KUR}aš-^{KI}šur¹...]
28. ^rka¹-*ša₂-ad* KUR KU₂.KUR₂-ka *tu-mal*-^rla¹-[*a ŠU.II-u-a*...]

Arka Yüz (Ay)

1. *u₃* ^mte-um-man LUGAL ^{KUR}e-lam-^rti¹ ...
2. *u₂-ka-ši-ra il-la*-^rka¹ ...
3. *šu-u₂ a-na da-na-ni-šu it*-^rta¹-[*kil*...]
4. *ša a-ba-tu ba*-^rnu¹-[*u*...]
5. *tak-šu-ud* ^{LU₂}e-la-mu-u₂ LU₂.^rKUR₂¹ ...
6. *ina* UKKIN *um-ma-ni-šu tak-kis* SAG.DU-su ...
7. *nar-bi-ka ši-ru-ti uš-ta*-^rpa¹-[*a*...]
8. *ki-ma an-nu-ti-ma* GIŠ.TUKUL.MEŠ ^rAN¹.[*ŠAR₂*...]
9. LU₂.KUR₂ *dan-nu ša it-tak-lu a-na* [...]
10. *u₃* ^{LU₂}ma-na-a-a *ša is-lu-u₂ ni*-^rir¹-[*ka*...]
11. *a-na ri-gim* ^{MUNUS}al-ma-na-a-ti *u₃ x*-[...]
12. *u₃* ^{LU₂}URI-a-a *ša da-bab-ti šap*-^rli¹-[*ti*...]
13. *a-na* ERIN₂-man-da LU₂.KUR₂ *ek-šu u₂-šad-ba*-^rbu¹ ...
14. *ik-kib-ka GAL-a ka-a-a-an* ^ri¹-te-ne₂-^rep¹-[*pu-šu* ...]
15. *i-nan-na* AN.ŠAR₂ GAL-u₂ *ina a*-^rmat¹-[*i-ka* ...]
16. *ka-bit-ti* DINGIR.MEŠ GAŠAN GAL-^rti¹ ...
17. *aš₂-šu₂ ka-šad* LU₂.KUR₂ *an-ni-i* [...]
18. *am-ḥur* DINGIR-ut-ka GAL-ti LUGAL ^rDINGIR¹.MEŠ
19. *še-me su-pi-ia le-qe₂ un-ni-ni*-[*ia* ...]
20. *ina qi₂-bit-ti-ka šir-te ḥa-aṭ*-^rti¹ ...
21. *lut-ta-aṭ-ṭa-al bu-un-ni*-^rka¹ [*nam-ru-ti*]
22. *lu-uk-tam-mi₃-sa ma-ḥar-ka* ...
23. *ši-pir-ti* ^mAN.^rŠAR₂¹-[DU₃-A]
24. *a-na* AN.ŠAR₂ *a-šib e₂*-[*ḥur-sag-gal-kur-kur-ra*...]
25. *a-na* TI-e un-^rni¹-[*ni-šu*...]
26. *sa-kap* LU₂.KUR₂-*šu₂ ne₂-er* [*ga-re-šu₂*...]

Çeviri: Öy 1) Ey Aşşur, büyük dağ... 2) yüce olan, Ehur[saggalkurkurra] içe[risinde oturan], 3) ... tacın efendisi ..., 4) O ki yüce[e] buyruğuyla... 5) Hiddetli tufan (gibi)... 6) O ki savaş silahlarıyla... 7) Ve insanlarla birlikte... 8) ... gibi onları darmadağın ettin ... 9) ülkelere... (egemenliğini) tahsis ettin!

10) Bē[ī-iqīša] oğlu Dunānu, 11) ... sözler söyleyen... 12) Ve sen, ey [Tanrılar] Kralı... 13) Onu, aile[si] ile birlikte 14) (II.) Sargon'a ... 15) O ki ... benden önce[ki] krallar 16) ... Dahası o, Aplāya ... 17) o devamlı taciz etti. 18) ... kötü eylemleri... 19) ... zikredilen adının intikamını almaya... 20) Sen (Aşşur) onlara kızdın ve [benim ellerime] sevk ettin... 21) Onları koyun gibi kestim...

22) Büyük Tanrılığının gücü... 23) ki ben Assurbanipal... 24) o ki gençliğinde baba[sı]... 25) ve sen, ey Tanrılar Kralı, merhametli olan... 26) Sen beni atadın, 27) [Assur ülkesinin] mabetlerini yenilemek için... 28) senin düşmanının ülkesini fethetmeyi [benim ellerime] bıraktın!

Ay 1) Ve Elam ülkesi kralı Teumman... 2) ... bir araya getirdi ve yürüyordu... 3) O kendi gücüne gü[vendi]... 4) Yok etmeye ve yar[atmaya...]. 5) Sen Elamlıyı mağlup ettin... 6) kendi ordusunun meclisi önünde kafasını kestini... 7) Ben senin büyük yüceliğini beyan ettim... 8) Bunlara uygun olarak [Assur'un] silahları ... 9) (kendi gücüne) güvenen düşmanı ... (alt etti).

10) Ve [senin] yuları[nı] atan Mannalılar... 11) dulların çığlıklarına ve... 12) Ve boy[un eğerek] konuşan Urartular... 13) tehlikeli düşman Ummān-manda'yı kışkırttılar... 14) ... sana karşı sürekli günah işle[diler].

15) Şimdi, ey büyük Assur, [senin] buyruğunla... 16) Tanrıların onurlandırdığı, büyük hanım... 17) Bu düşmanın mağlup edilmesi için ... 18) Büyük tanrılığına hitap ettim, ey Tanrılar Kralı! 19) Yakarışlarımı işit, dualarımı kabul et... 20) Yüce buyruğunla, ... günah işleyenler..., 21) senin (ışığı) yüzüne bakakalsınlar... 22) Hiç durmaksızın huzurunda eğileyim!

24) Eħursagkalkurkurra konağında oturan Tanrı Assur'a 23) Assur[banipal]'in mektubu... 25) ... dualar[ını] kabul etmesi için... 26) Düşmanını devirmesi (için)..., hasmını [öldürmesi için]...

Açıklamalar

Öy 2. satır: Satırda *ša₂-qu-u₂* ile kırık arasındaki işaretler tam anlaşılmamaktadır. Son işaretler için kırık ortamda Eħursagkalkurkurra tapınak adı okuması, *ina e₂-[ħur-sag-gal-kur-kur-ra ...]* (Bauer, 1933, s. 83 [Vs. 2]) ve *ina e₂-ħur¹-[sag-gal-kur-kur-ra aš₂-bu ...]* (Jeffers ve Novotny, 2023, s. 250) okumalarıyla önerilmiştir. Eħursagkalkurkurra, Assur kenti Tapınağı'nda Tanrı Aşşur'a ait *cellaya* verilen addır. Aynı tapınak adı ay 24'de de belirtildiği için bu ifade duanın heykel önünde veya *cellaya* yakın bir konumda yapılma olasılığına işaret edebilir. Ay 24. satırda geçen *ašib Eħursagkalkurkurra* "Eħursagkalkurkurra konağında oturan" ifadesiyle tematik uyum var ise öy 2. satırda Eħursagkalkurkurra tapınak adından sonra "oturan" *aš₂-bu* ifadesini restorasyona eklemek mümkündür (Jeffers ve Novotny, 2023, s. 250). Ancak bu, ay 24. satırda kullanılan aynı kalıp ile tam uyumlu değildir çünkü ay 24. satırda ismi faile dayalı aynı sözcüğün (*ašib*) öy 2. satırda bağımlı cümle kipi *-u* son ekini aldığı (ses düşmesiyle **ašbu*) ve ay 24. satırdaki kullanımın aksine tapınak adından sonraya yerleştirildiğini önermeyi gerektirmektedir. Katip, kalıbın ismi failinin yerini böyle değiştirir mi emin olmak zordur. Öy 2. satırda Tanrı Aşşur'a verilen *šaqu* (*ša₂-qu-u₂*) "yüce" unvanının hemen ardından bu isim sıfatın kullanıldığı başka belgelerde tanrı için "gökyüzü ve yeryüzünün Kralı" (RINAP 5/1 23 5. satırda LUGAL AN-*e u* ¹KI¹-*tim*; Novotny ve Jeffers, 2018, s. 300), "bütün diyarların her

şeyine egemen asil” (SAA 21 124 öy 13.-14. satırlarda *mut-tal-lu* ¹*gim*¹-*ri kiš-šat da-ad₂-me*; Parpola, 2018, s. 108), “her şeyi efendisi” (RINAP 5/2 116 öy 8. satırda EN *gim*¹-*ri*¹; Jeffers ve Novotny, 2023, s. 109), “güçlü” (RINAP 5/2 137 4. satırda *mug*¹-*da*¹-[*aš-ru*]; Jeffers ve Novotny, 2023, s. 138) gibi farklı unvanlar kullanılmıştır. Öy 2. satırda anlaşılması zor işaretler için iki okuma önerilebilir. Birinci alternatif seçenек; ¹*mut*²-*tal*¹-[*lu*...] “asil” okunarak Assur-Urartu yazışması olan SAA 21 124 öy 13.-14. satırlardaki gibi daha uzun bir unvanın (“bütün diyarların her şeyine egemen asil” ¹*mut-tal*¹-[*lu gim-ri kiš-šat da-ad₂-me*...]) parçası olabilir. İkinci seçenек; ¹*muq*-*da*¹-[*aš-ru*] “güçlü” okunma ihtimali vardır. Önerilere rağmen işaretler az okunur haldedir.

Öy 3. satır: Satırda görünen izler bir ya da iki işaretin parçası olabilir. Tanrı veya tacı kullanan kralın bir eylemini tarif ediyor olabilir. Assurbanipal’in düzenlediği bahar festivalinde kral, kendisi de ilahi sayılan Aššur’un tacını, Assur tapınağında ritüele katılan elit kesime gösterirdi (Maul, 2017, s. 348-349). “Tacın efendisi” (*bēl agē*) unvanıyla tacın sahibi Tanrı Aššur’a veya onu gösteren ritüelde krala gönderme yapılıyor olabilir. Bahar festivalinde gerçekleştiği için duanın da aynı festival kapsamında icra edildiği ve kayıt altına alındığı düşünülebilir. Satır kırık olduğu için “tacın efendisi” (*bēl agē*) unvanının burada Ay Tanrısı Sîn’i de kast etme olasılığı dikkate alınmalıdır. Assurbanipal’den sonraki kral Sîn-šarru-iškun döneminde, Ay Tanrısı Sîn, aynı “tacın kralı” unvanıyla ritüel anlamda krala taç giydirir (Sîn-šarru-iškun 06 öy 11. satır; Novotny, Jeffers ve Frame, 2023b).

Öy 8. satır: GIM (*kīma*) işaretinden sonraki işaret anlaşılmıyor. Bauer (1933, s. 83 [Vs. 8]), bu işaretin ¹MURU_{3/9}¹ (yağmur fırtınası, Akkadca *imbaru*) logogramının izlerini taşıyacağını önererek *kīma im[bari]* “fi[rtına] gibi” okumasını önermiştir.

Ay 10., 12. satırlar: Daha eski çalışmalarda ^{LU2}URI-*a-a* adını “Akkadlılar” olarak okunmaktaydı (Leeper ve Gadd, 1920, s. 8; Bauer, 1933, s. 83, 84 [Rs. 12]). Yeni Assur yazışmaları ve Urartu ile ilgili akademik birikimin zamanla gelişmesiyle ^{LU2}URI-*a-a* ifadesinin “Urartular” olarak okunması gerektiği anlaşılmıştır (Diakonoff, 1951, s. 242; Diakonoff, 1965, s. 344). ^{LU2}URI-*a-a* için “Urartular”, ^{LU2}*ma-na-a-a* için ise “Mannalılar” okumaları sürdürülmektedir (Jeffers ve Novotny, 2023, s. 251).

Ay 13. satır: Özel isim olduğu için *Ummān-manda* ismi *ana* prepozisyonundan sonra çekim almaz. Aynı prepozisyonundan dolayı *nakru ekšu* kelimelerinin çekime girmesini beklenebilir ancak *ekšu* sıfatı çekim olmadan hecelendiği için ifadenin unvan olarak kalıp halde adeta özel isim gibi kullanıldığı ve bu yüzden isim ve sıfatın çekim görmediği anlaşılmaktadır.

Yularını atan Mannalılar

Dua metninin esas amacını ve Assurbanipal’in dileğini daha doğrudan yansıtan kısım, Manna ile Urartu ülkelerinin anlatılmasıyla başlar. Mannalılar, Tanrı Aššur’un “yuları[nı] atan” (*ša islū nīr[ka]*) bir toplum olarak nitelenir (ay 10. satır). Assur yazıtlarında “yular” (*nīru*) betimi, Assur imparatorluğu’na tâbi olmayı simgeler (CAD N II s.v. *nīru* A 2, Reiner, Biggs, Groneberg, Hunger, Renger, Riemschneider, Stol ve Daniels, 1980, s. 262-263; Aster, 2017, s. 300). Duanın yapıldığı yıllarda Manna ülkesinin Assur’un yörüngesinden çıktığı anlaşılmaktadır. Manna ülkesinin kesin sınırları bilinmemekle beraber Urartu devletinin Kuzeybatı İran’da Sevan ile Urmiye gölleri arasına uzanan topraklarının doğu ve güneydoğu sınırdaşydı (Hassanzadeh, 2022). Manna krallığının çekirdek bölgesi, Urmiye ile Zeribar

gölleri arasındaki bölgeleri ve Ziviye ve civarındaki ören yerlerini kapsıyordu (Mutlu Akkuş 2017, s. 228; Fuchs, 2023, s. 730-734).

II. Sargon döneminde (MÖ 722-705) Assur-Urartu mücadelesinin sonunda MÖ 714 civarında Manna kralı Ullusunu, Assur devletine tâbi olmuştu (Fuchs, 2023, s. 740-744). Ullusunu'dan sonra tahta geçen ve selefiyle ilişkisi bilinmeyen Aḫšēri ise, Sanherib (MÖ 705-681) ile Esarhaddon (MÖ 680-669) dönemlerinde Assur devletine karşı gelmiştir. Batı İran'da tekrar daha etkin olabilmek için Assurlular, MÖ 660-657 yılları civarında bir dizi askerî harekât düzenledi. MÖ 660 civarındaki seferden sonra Manna kralı Aḫšēri'nin kendi sarayı tarafından öldürüldüğü ve oğlu Uallî'nin tahta çıkıp Assur'a tâbi olduğu iddia edilmektedir (Hassanzadeh, 2022, s. 15; Fuchs, 2023, s. 752-754). Assurbanipal'in dönemine gelindiğinde Aḫšēri, Manna kralı olarak Assur'a karşı gelmeye devam ediyordu. Med beyleri de bölgede Assur'un ekseninden uzaklaşıyordu. MÖ 660 civarında yapılan seferde ve takip eden askeri hareketlerde Manna'da ve ayrıca Zagros ile Manna arası bölgelerde etkin bazı Med beylerin de mağlup edildiği, Assur yazıtlarında belirtilir (RINAP 5/1 3 iii 16 – iv 9; Novotny ve Jeffers, 2018, s. 63-71). K.3408 dua metnindeki Mannalıların “yuları attıkları” (yukarıda ele alındığı üzere, ay 10. satır) ile yapılan tarihi gönderme, II. Sargon döneminde Manna kralı Ullusunu'nun Assur “yularını” yani egemenliğini kabul etmesinden sonra Aḫšēri döneminde Mannalıların Assur'a karşı gelmeleri ve Assur'dan bağımsız hareket etmeleridir.

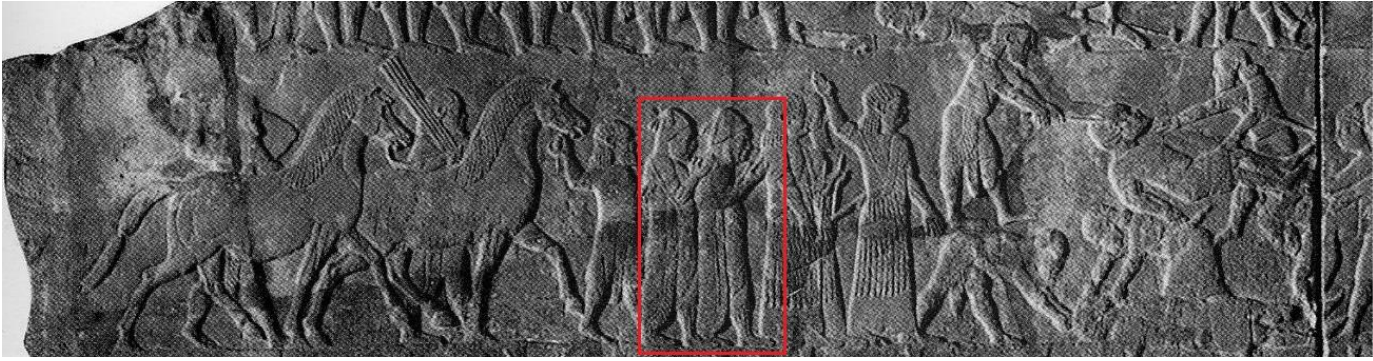
Duada, “yuları atan” Mannalılar tarifiyle Assur yürüncesinden bir şekilde çıkan Manna siyasi coğrafyasının büyük bir kısmının kastedildiği düşünülebilir. Kırık satırda okunan “dulların çılgınlıklarına” (*ana riḡim almanāti*) ifadesi, Assur devletinden ayrıldıktan sonra Manna ülkesi sakinlerinin başına gelen yıkıcı bir olayın – bir tür katliamın veya askeri yenilginin – anlatıldığını düşündürmektedir. Öte yandan bu öneriye ek olarak ya da buna alternatif olarak, siyasi ve/veya askeri bir olay olsun ya da olmasın, söz konusu ifadenin cinsiyetçi bir dille Mannalıları “koca isteyen dul kadın” yerine koyup aşağıladığı da önerilebilir. Assur kaynaklarında bu tip cinsiyetçi yakıştırmalara rastlanmaktadır (Karlsson, 2016, s. 236-237, 241-242; Bennett, 2022, s. 82). Mannalıların Kimmerleri ya da Assurluları hamî kabul etmesi veya iyi diyalogları “erkeksiz kalan dul'un çağrı veya serzenişleri” olarak yorumlanmış olabilir. Bu yorum geçerli olursa çağrılan erkek, Assurlular ya da Kimmerler olabilir.

MÖ 653'e tarihlenen Teumman-Gambulu seferleri sonrası Teumman, Dunānu ve Aplāya'nın idamları K.3408 dua metninde belirtildiği için, aynı metnin Manna ile ilgili kısmında MÖ 660'larda Manna'ya ve kralları Aḫšēri'ye karşı yapılan seferde Assurluların yaptığı yıkım kast ediliyor olabilir. Aynı tabirlerle olmasa da aynı seferle Manna'da yıkım yapıldığı Assurbanipal'in kral yazıtlarında ifade edilmektedir (RINAP 5/1 4 iii 64; Novotny ve Jeffers, 2018, s. 88-89). Seferden sonra Mannalıların Assurlularla çatıştığına dair bir veri yoktur. Mannalıları, MÖ 7. yüzyılın son çeyreğinde – özellikle MÖ 626-612 yıllarında – büyüyen Med gücüne karşı son kez Assur devleti yanında yer aldılar (Fuchs, 2023, s. 755-756). Med-Bâbil ittifakı karşısında Assur ile beraber yenilip tarih sahnesinden silindiler.

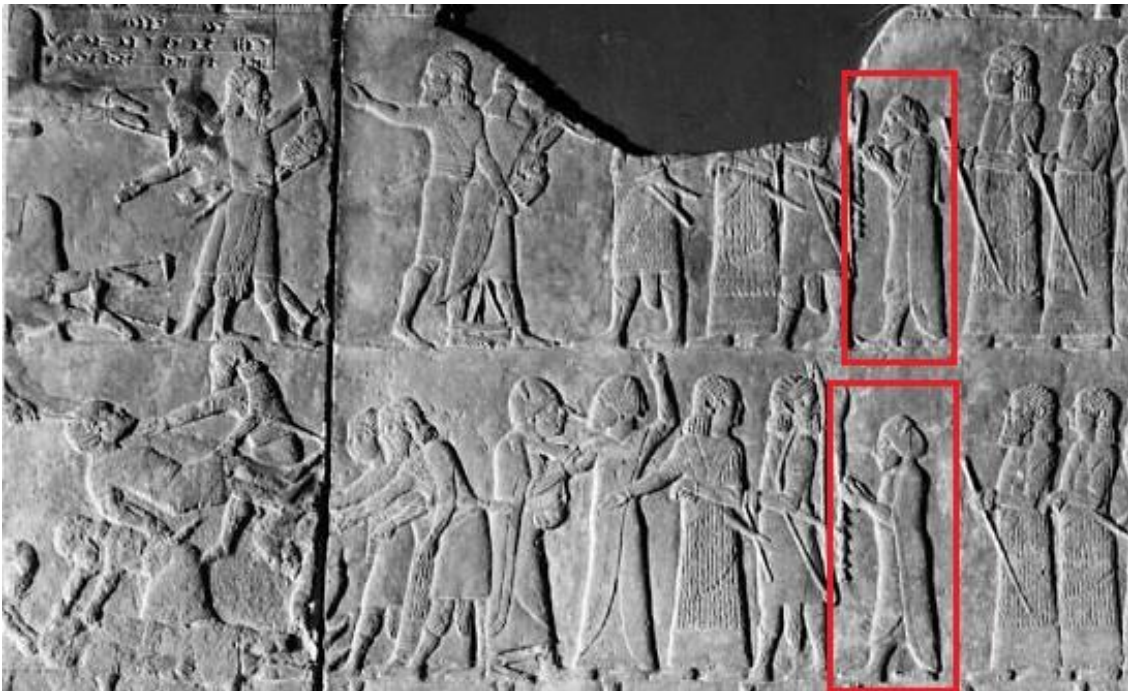
Boyun eğerek konuşan Urartular

Manna ülkesinden sonra dua metni K.3408, “boy[un eğerek] konuşan Urartuları” (*Urartāya ša dababti šapl[īti]*) belirtir (ay 12. satır). Akkadca *dababtum* (“konuşma”) kelimesinin dayandığı *dabābu* “konuşma” fiili; bilgi verme, söylenti yayma, anlaşma yapma, siyasi yazışma yürütme gibi anlamlar içermektedir (CAD D s.v. *dabābu*; Oppenheim, Reiner, Harris ve Bowman, 1959, s. 2-3). Dua metnindeki dişil çekimli *dababtum* kelimesini niteleyen sıfat *šaplītu*, kelimesi

kelimesine “aşağı, alt” anlamına gelir ve bir yan anlamı da *šapālu* fiiline dayalı sıfat isim hallerinde “eğilen, boyun eğin” olarak bilinmektedir (CAD Š I s.v. *šaplû*; Reiner, Biggs ve Roth, 1989, s. 473; krş. CAD Š I *šapālu* mng 1d; Reiner vd., 1989, s. 424). Buradan hareketle *dababtum* gibi bir olguyu nitelerken, boyun eğin ve üst makama göre alt bir mevkiden yapılan bir siyasi iletişim anlatılmaktadır. Daha da ileri gidersek *dababtu šaplītu* terimi, karşısındakine göre zayıf bir devletmiş gibi, “alttan, alt (makam gibi), eğilen/boyun eğin” (*šaplītu*) bir konuşma türü ve siyasi iletişimi (*dababtum*) kast eder. Assurbanipal dönemine ait, Ninova’da Güneybatı Saray Odası XXXIII’de bulunmuş olan ve günümüzde British Museum’da korunan BM 124802 envanter numaralı büyük bir kabartmanın bazı sahneleri buna örnek gösterilebilir (kabartma için bkz. British Museum Mütevelli Heyeti, 2023a). Assurluların Teumman zaferi sonrası Erbil’de yapılan zafer yürüyüşü töreninde Urartu elçileri, törenin üç ayrı noktasında betimlenmişlerdir (Miller, 2021, s. 94-95). İlk iki noktada, Teumman’ın asker ve devlet adamlarına yapılan işkenceyi görmekteyler (**figür 1-2**). **Figür 2**’de Urartu elçileri, Gambulu boyu önderi Dunānu’nun boynuna öldürülen Elam kralı Teumman’ın kellesinin, ayrıca kardeşi Samgunu’ya Elam’ın Hidalu vilayeti önderi Istar/Issar-nandi’nin kellesinin sarılmasını izlerler; her iki Gambulu önderi betimlemede tokatlanır ve kötü muamele görür (Miller, 2021, s. 95). Son olarak elçiler, üst düzey Assurlu görevlilerle konuşurlar (**figür 3**).



Figür 1: Urartu elçileri (kırmızı kare içerisinde), Teumman zaferi sonrası idamları izler (kabartma BM 124802, görsel 404830001; British Museum Mütevelli Heyeti, 2023a. Uyarlayan: yazar).



Figür 2: Urartu elçileri (kırmızı kare içerisinde), Teumman zaferi sonrası idamları izlemeye devam eder. (kabartma BM 124802, görsel 390889001; British Museum Mütevelli Heyeti, 2023a. Uyarlayan: yazar).



Figür 3: En sonunda Urartu elçileri (kırmızı kare içerisinde), üst düzey Assurlu görevlilerle konuşur (kabartma BM 124802, görsel 324658001; British Museum Mütevelli Heyeti, 2023a. Uyarlayan: yazar).

Sırtları biraz eğik ve elleri dua eder gibi göğe kaldırılmış bu elçiler, Assur'un düşmanına çektiği acılar karşısında korkan ve etkilenen, bunun sonunda da Assur'u öven ve belki de biat eden ya da en azından biat eder gibi davranan elçiler olarak betimlenmişlerdir (Miller, 2021, s. 94). Elçilerin boyları, beraber göründükleri Assur görevlilerine göre daha kısadır. Bu görsel anlatı, Assurbanipal'in kral yazıtlarına göre Erbil'e elçilerini gönderip boyun eğen, Assurluları daha üstün gören bir devlet gibi mesajlar gönderen Rusa'nın (Assur yazıtlarında yazılışı *Ursâ*) anlatısıyla uyumlu görünmektedir. Bu yazıtlara göre Rusa, Teumman ile Gambulu seferlerinden sonra Assur'un gücünden korkarak Erbil'e elçi ve hediyeler göndermiştir; ayrıca Erbil'de Tanrıça Erbilli İstar'a fal baktırmıştır (RINAP 5/1 6 vii 20'-vii 28'; Novotny ve Jeffers, 2018, s. 130; RINAP 5/1 7 vii 11-vii 20; Novotny ve Jeffers, 2018, s. 155). Söz konusu "hediyeler" için kullanılan Akkadca *tamartu*, hukuki anlamda tam anlamıyla vassal bir devletin vereceği "haraçtan" (*biltu*, *mandattu*) farklıdır (Fuchs, 2012, s. 144). Daha ziyade güçler hiyerarşisinde Assur devletini kendinden üstün gören bir Urartu diplomasisine işaret eder. Urartu, tâbi bir devlet değildir ama boyun eğen davranışlar sergiler.

BM 124802 kabartmasının görsel anlatısında, Urartu elçileri yukarıda ele alındığı üzere Teumman ile Gambulu seferinden sonra Assur'dan etkilenir. Yazıtlar ve kabartmanın aynı diplomatik olayı anlattığı düşünülebilir. Teumman seferinin de MÖ 653'de yapıldığı dikkate alınır (bkz. yukarıda), Rusa'nın Assurbanipal'e ait yazıtlarda geçen yumuşak dilli iletişimini MÖ 653 yılı veya civarına tarihlemek mümkündür (Fuchs, 2012, s. 144; Novotny ve Jeffers, 2018, s. 20, n. 120). Assurbanipal'in yazıtlarında belirtilen, Uppumu ile Kullimeri kentlerini (yukarı Dicle bölgesi Şubria'da; bkz. Radner, 2012, s. 260-261) tehdit ettiği iddia edilen Andaria adlı Urartu vali ve/veya komutanın ölümüyle sonuçlanan sınır anlaşmazlığının da bu tarihle Assurbanipal'in iktidarının başladığı MÖ 668 arasında bir noktada olduğu önerilebilir

(Novotny ve Jeffers, 2018, s. 20, n. 120; yine de bu krizin tarihi ile ilgili yazıtlarda kesin bir ifade yoktur ve kısa süreli bir kriz MÖ 649/648 yılı öncesi bir zaman vuku bulmuş olabilir. Andaria krizi ilk defa MÖ 649/648 tarihli Prizma B yazıtında belirtilir; Fuchs, 2012, s. 143). Yazıtlarda Andaria ile çatışma ve bu komutanın ölümü, Teumman seferinden önce anlatılır (RINAP 5/1 3 iv 6-iv 14; Novotny ve Jeffers, 2018, s. 65-66). Manna ile Batı İran'a yapılan seferler sırasına yani takriben MÖ 660-657 yıllarına tarihlenebilir (Grayson, 1980, 233). Rusa'nın ilişkileri yumuşatmak için yürüttüğü diplomasi, Assurbanipal'in resmi anlatısında Urartu'ya tâbi olmasa da boyun eğen bir devletin iletişimi olarak resmedilir.

Assurbanipal dönemi yazıtlarda ismi geçen Rusa'nın adı birkaç Urartu kralının taht ismidir. MÖ 7. yüzyıl Urartu krallarının kronolojisinde açıklık kazanmayan birkaç husus olduğu için de Assur yazıtlarında geçen Rusa'nın hangi Rusa olduğu tartışma konusu olmuştur. Assurbanipal ile yazışan Rusa'nın, Erimena oğlu Rusa olabileceği önerilmiştir (Çilingiroğlu ve Salvini, 2001, s. 18, 24; Çilingiroğlu, 2008, s. 27-28; Salvini, 2020, s. 70-71; Zimansky, 2020, s. 222, Tablo 2, geleneksel sıradüzen). Erimena oğlu Rusa'nın kronolojide yeri halen tam bilinmemektedir. Son araştırmalara göre Argiști oğlu Rusa'dan önce hüküm sürmüş olması daha olası görünmektedir (Zimansky, 2020, s. 225-226; Konyar, 2022, s. 125-126). Argiști oğlu Rusa'nın kurduğu Ayanis'in dendrokronoloji verileri, Assur yazıtlarındaki Rusa'nın belirtildiği MÖ 673 ile 653 arası tarihlerle uyumludur ve Assurbanipal ile yazan Urartu kralının Argiști oğlu Rusa olduğu düşünülebilir (Çifçi, 2017, s. 308). Erimena oğlu Rusa'ya ait eserlerin tipolojisi ve onunla ilgili yazıtların buluntu koşulları gibi etkenler onun daha erken bir döneme – örneğin MÖ 722 civarı -714 (Roaf, 2012, s. 205, 216; Zimansky, 2020, s. 222, Tablo 2, yeni önerilen sıradüzen 2), MÖ 713-709 (Çifçi, 2017, s. 306-309) yıllarına ya da Rusa oğlu Argiști ile Argiști oğlu Rusa arası MÖ 709-673 gibi bir döneme (Fuchs, 2012, s. 160; Zimansky, 2020, s. 222, Tablo 2, yeni önerilen sıradüzen 1; Konyar, 2022, s. 126) – tarihlenmesini destekleyebilir. Ermina oğlu Rusa için alternatif olarak MÖ 7. yüzyılın sonuna doğru bir tarihlendirme de önerilmiştir (Grekyan, 2023, s. 784).

Assur kralını üstün kabul eden bir üslupla kendini ifade eden bir sonraki Urartu kralı, Assurbanipal'in yazıtlarında İstar/Issar-dūrī (Sarduri) olarak bilinmektedir. Söz konusu yazıtlara göre Sarduri, kendisi oğul, Assurbanipal'i baba olarak ilişkilendirerek yazarak ve hediyeler göndererek Assur kralının gücünü kabul ediyordu (RINAP 5/1 11 x 40-x 50; Novotny ve Jeffers, 2018, s. 261-262; RINAP 5/1 23 121b-124a; Novotny ve Jeffers, 2018, s. 307-308). Burada “hediyeler” için yine aynı *tamartu* sözcüğü kullanılsa da bu sefer Sarduri'nin Assurbanipal ile siyasi ilişkilerinin oğul ile baba ilişkisine benzetilmesi, Urartu açısından boyun eğerek yapılan diplomatik iletişimin biraz daha yoğunlaştığı, hatta Assur kaynakları açısından bir tâbi devlet ilişkisini kast ettiği anlaşılabilir (Fuchs, 2012, s. 145). Burada sözü edilen Sarduri hadisesi, MÖ 647 yılından sonraya tarihlenmelidir çünkü Urartu komutanı Andaria'nın öldürülmesi hadisesinin anlatıldığı Prizma C yazıtında (RINAP 5/1 6; Novotny ve Jeffers, 2018, s. 111-136) Sarduri hadisesine yer verilmemiştir. Öte yandan Sarduri'nin belirtildiği yazıtların birisi, Şamaş-da''inanni adlı Bâbil valisinin adıyla anılan MÖ 644 ile 642 yıllarından birisine tarihlidir (RINAP 5/1 11 date ex. 1-3; Novotny ve Jeffers, 2018, s. 264). Bu eponim, MÖ 644 ile 642 arasına bir yıla tarihleneceği için de Sarduri hadisesinin MÖ 646 ile 643 yılları arası bir noktaya tarihlendiği düşünülebilir (Fuchs, 2012, s. 144; Novotny ve Jeffers, 2018, s. 20, n. 120). Urartu'nun vassal statüsü ile ilgili yeterince belge olmasa da bu hadise en azından Sarduri'nin Assurbanipal'e tâbi bir krallık gibi yazdığını ima etmektedir.

Assurbanipal'in yazıtında belirtilen Sarduri'nin hangi Urartu kralı olduğu, MÖ 7. yüzyıldaki son Urartu krallarının kronolojisi hakkındaki belirsizliklerden dolayı kesin olarak

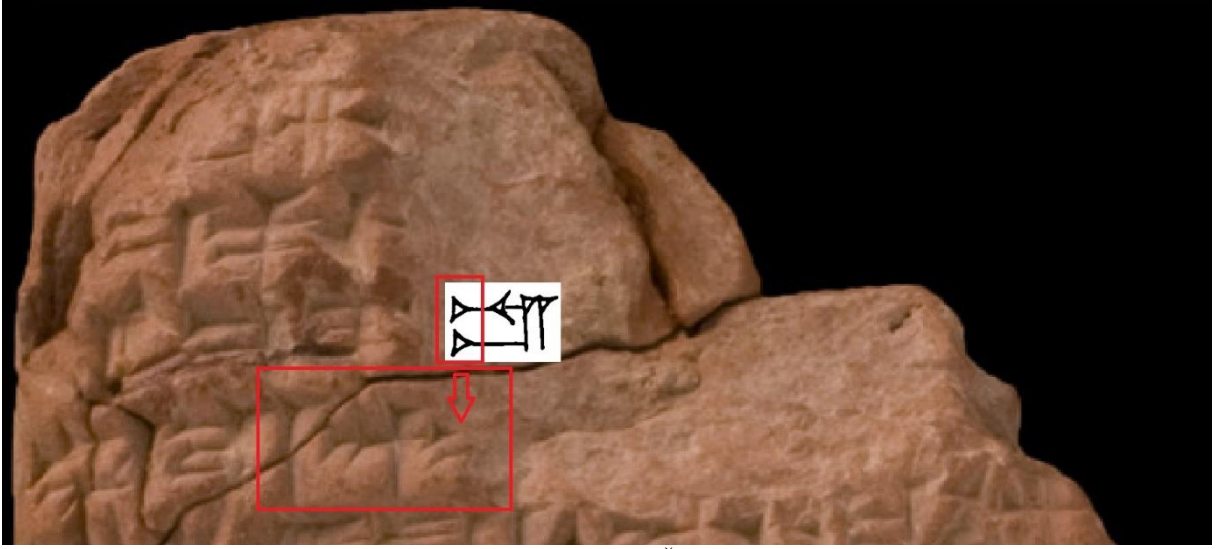
bilinmemektedir. Önerilebilecek isimler arasında Rusa'nın oğlu Sarduri ile Sarduri oğlu Sarduri bulunmaktadır (Çifçi, 2017, s. 309, 310). İkisi de Urartu idari belgelerine göre kral olmadan önce de Urartu Devleti'nde kraldan sonra en yüksek pozisyonlardan birisi olan ^{LU2}*aşuli* makamında bulunmuştu (Çifçi, 2017, s. 309; makamın tam olarak ne ifade ettiği ise halen tartışmalıdır; Bonfanti ve Dan, 2021). Sarduri oğlu Sarduri'nin ismi, Karmir-blur'da bir kalkan üzerinde tespit edilmiştir (Çifçi, 2017, s. 309). Söz konusu kalkan üzerindeki yazıt, biraz kırık olsa da Sarduri oğlu Sarduri'den (*Sarduri Sardurihi*) kral olarak söz ediyor görünmektedir (yazıt CTU B 16-1; Salvini, 2012, s. 72; Christiansen 2016b): [^d*hal-di-e e-u2-ri-e' i-ni a-še*] ^{md}*sars-du-ri-e-[-še]* ^{md}*sars-du-ri-hi-ni-še uš-tu2-ni [ul-gu-ši-a-ni] e-di-ni* ^d*hal-di-ni-ni al-[-su-i-ši-ni* ^{md}*sars-du-ri-ni ...]* MAN DAN-NU MAN *al-su-i-ni a-lu-si* ^{URU}*tu-uš-pa-[e URU]* “[Efendisi Tanrı Haldi'ye] Sarduri'nin oğlu Sarduri, [bu kalkanı hayatı] için adadı. Tanrı Haldi'nin büyük[lüğü sayesinde [(ben Sarduri'nin oğlu) Sarduri], güçlü kral, büyük kral, Tuşpa [Van Kalesi] kentinin beyi.” Assurbanipal'in yazıtlarında belirtilen Sarduri için Rusa oğlu Sarduri (Fuchs, 2012, s. 158; Grekyan, 2023, s. 784) veya Sarduri oğlu Sarduri (Salvini, 2020, s. 71) eşleştirmeleri yapılmış olsa da kesin bir sonuca varılamamıştır (Zimansky, 2020, s. 226).

Assurbanipal'in yazıtlarında ifade edilen Urartu-Assur dengesi ve Sarduri'nin tâbiyeti, sadece kral yazıtlarından değil daha somut devletler arası yazışmalardan da anlaşılmaktadır. Bu tür somut yazışmalara iki örnek bilinmektedir: SAA 21 78 (bkz. **Ek-7**) ile SAA 21 124 (bkz. **Ek-8**). Söz konusu yazışmalar, K.3408 dua metninde ve kral yazıtlarında belirtilen boyun eğen bir devlet gibi yapılan siyasi iletişimleri doğrular ve Assurbanipal'in yazıtlarında geçen Sarduri ile ilgili bilgiler sunar. SAA 21 78 yazışmasında Assur kralı, Urartu kralına “oğlu” (DUMU-*şu2*) olarak hitap eder (SAA 21 78 öy 3. satır; Parpola, 2018, s. 70). Buradaki “oğul” terminolojisi, Assurbanipal'in yazıtında iddia edilen baba-oğul ilişkisi ile uyumludur. Urartu kralı, Assurbanipal'a bir vassal olarak yazmaktadır (Ito, 2015, s. 24-25, 224). “Tanrı'nın... sana ...(yetki?) verdiği zamandan 'beri'” (... *'issu¹ bēt ili... iddinakkanni* [TA¹ *be2-et* DINGIR ... *id-din-ak-kan-ni*]) ifadesiyle Tanrı Aşşur'un Urartu kralını onaylaması ifade edilir (SAA 21 78 öy 5.-6. satırlar; Parpola, 2018, s. 70)². Bu ifadeden de anlaşılıyor ki K.3408 dua metninde ve diğer Assur kaynaklarında olduğu gibi olayların arkasındaki esas gücün Tanrı Aşşur olduğu siyasi teolojisi sadece Assur elitinin kendi arasında değil, yazışma yaptığı tâbi ve diğer devletlere de yansıtılıyordu. Bir sonraki satırda Urartu kralına “iyiliğimi aradın” (*ṭābtī tuba' ūni* [MUN *tu-ba' u-u-ni*]; öy 7. satır) yazılmasıyla (olasılıkla Assurbanipal'e gelen bir yazışmaya yanıt olarak) Sarduri'nin Assur kralının onayını ya da hamiliğini istemiş olduğu hatırlatılıyor. Yazışmada, Assur kralının selamlama formülünde saygın bir devletle konuşma üslubu vardır; Assur kralı kendi saray ve ülkesinin iyi olduğunu ifade eder ve “oğlu” Urartu kralının sarayı ve ülkesinin de iyiliğini diler (SAA 21 78 öy 4.-5. satırlar; Parpola, 2018, s. 70). Kırık olan öy 10. satırda geçen “dost, muhabbet sahibi” (EN.MUN [*bēl ṭābtī*]) ifadesi bir ihtimal Assurbanipal tarafından Sarduri'yi nitelemek için kullanılır. Bu ifadelerden hareketle Parpola (2018, s. XXXII), SAA 21 78 yazışmasının Sarduri'nin yeni tahta geçtiği zamana ait olabileceğini önerir. İyi korunmadığı için bu yazışmadan makalenin konusu ile ilgili daha fazla bilgi alınamamaktadır.

Diğer yazışma, SAA 21 124, daha iyi korunmuştur. Bu yazışmanın yakın bir okuması, Urartu MÖ 643 ile 646 arasında Assur devletinin tebası olsa da sahada Assur devleti bu ilişkiden öngördüğü gibi yararlanamadığına işaret eder. Gönderenin adı ^{md}[*Š.TAR-du-r*]i olarak

² Satırda *bēt* tamlama halindeki *bētu* “ev” sözcüğü, “nerede, ne” anlamlar içeren bir edattır; Parpola, 2018, s. 142, *bētu*. Satır kırık olduğu için edatın tam anlamı anlaşılmıyor. Bu bağlamda *issu* (*ištu*) prepozisyonu ile de uyumlu olacak şekilde “nerede” anlamının uzantısı olarak “zamanda” anlamı çeviride önerilmiştir.

okunabilmektedir (SAA 21 124 öy 4. satır; Parpola, 2018, s. 108; ayrıca bkz. **figür 4**). Assur kralının ismi korunmasa da Assurbanipal olduğu varsayılır. Yazışmada dikkat çeken bir nokta



Figür 4: SAA 21 124 yazışması 4. satırda İstar/Issar-dürī^{md}[Š.TAR-du-r]i ismini temsil eden ilk kişi adı işareti ile DINGIR işareti ve onlardan sonra da sol tarafı kısmen korunan bir İŞ işareti görünmektedir (kırmızı kareye alınmıştır ve İŞ işaretinin korunan kısmıyla üstünde işaretin tam hali karşılaştırılabilir). İsmi sonundaki *ri* işaretinin izlerini doğal kil kırıkları arasında kesin olarak takip etmek daha zordur (görselin alındığı kaynak: British Museum Mütevelli Heyeti, 2023c; krş. **Ek-8**. Uyarlayan: yazar).

şudur: Urartu daha zayıf devlet olsa da bu noktada Assur devleti istediği gibi bu ilişkinin gereklerini alamamaktadır. Bu vesile ile Assur kralının kızgınlığını ifade ettiği yazışmalara yanıt olarak İstar/Issar-dürī (Sarduri), Assur kralının babası zamanında Munuhi adlı birisi ile ilgili böyle ithamların sukunetle yönetildiğini ve bunun sonucunda Tanrı Aššur’un, Assur İmparatorluğu’nun lehine gelişmeler sağladığını hatırlatarak kendini savunur: ^{8b)} AD-ka ki-i pi ⁹⁾ an-nim-ma kar-ši ša₂ m^mmu-nu-ḫi ¹⁰⁾ ki-i i-tak-kal-lu-šu₂ ul un-da-’i-ir ¹¹⁾ u ša₂ pa-ni ar-ki im-na šu-me-lu ¹²⁾ e-la-nu u šap-la-nu i-ḫa-tu ¹³⁾ LUGAL DINGIR.MEŠ ša₂-qu-u₂ mut-tal-lu ¹⁴⁾ [gim¹-ri kiš-šat da-ad₂-me ¹⁵⁾ [a]-na ŠU.II pa-li-ḫi-šu₂ uš-tam-ni “Munuhi böyle itham edildiği zaman, baban (ona günah/ceza) buyurmadı ve Tanrıların Kralı, Yüce Olan, bütün diyarların her şeyine egemen Asil (Tanrı Aššur), önünde, arkasında, sağında, solunda, üstünde ve altında (ona karşı) günah işleyenleri kendisine ibadet edenin (Assur kralının) ellerine teslim etti!” (SAA 21 124 öy 8b.-15. satırlar; Parpola, 2018, s. 108). “Buyurmadı” diye çevirdiğim *ul unda*’ir fiili, satırın bağlamında geçmiş zaman çevrilen perfectum kipidir (cümledeki bağlama göre şimdiki zaman veya geçmiş zamana olarak çevrilebilir; Huehnergard, 2011, s. 157). (*Wârum* D “buyurmak, yönetmek” (CAD A II s.v. *âru* 4a; Civil, Gelb, Landsberger, Oppenheim ve Reiner, 1968, s. 322) kök haline dayanan *ul unda*’ir fiili, üçüncü şahıs çevrilebilir. Üçüncü şahıs çevirince mektupta Sarduri, Assur kralına hitap ederken “baban” (AD-ka) ifadesiyle Assurbanipal’in babası Esarhaddon’u kast eder. Esarhaddon, üçüncü şahıs *ul unda*’ir fiilinin öznesi olur. Bu satırdaki bağlamında (*wârum* D “buyurmak, yönetmek”, belirli konuda – örneğin birisinin günahlı olup olmadığı konusunda ve ona karşı ceza veya yaptırım yapılmasına dair bir karar olarak yöneticinin buna göre yöneticinin buyurması, böylece yönetmesi ve siyaset yapması kastedilmektedir. Günah ile ceza, Akkadca’da aynı kelime *ḫītu* ile ifade edilir; hem “günah” hem de günahın sonucu olan “ceza” anlamındadır (CAD H *ḫītu* A; Oppenheim, Reiner, Rowton ve Hallock, 1956, s. 210-212). “Günah” ile şimdi tartışılan bağlamda kast edilen, kralın ve devletin istediğine karşı gelmektir. Zira tanrıların tayin ettiği krala itaat etmemek onu tayin eden tanrılara karşı da günah sayılır ve ceza gerektirir. Cezayı da genelde tanrılar adına kral

verir. Assur İmparatorluğu'nun siyasi teolojik geleneği kapsamında, birisini günahlı saymak, krala isyan ettiği ya da en azından onun bir buyruğunu yerine getirmediği, buna karşı çıktığı anlamına gelir. Aynı mektubun son kısmında Assurbanipal'e yapılan talepte bu sefer duratif (presens) kipte ve Dtn hali ile aynı (w)ârum fiili, yani (w)ârum Dtn, kullanılır: LUGAL a-na ħi-tu la un-da-na-'a-ar “kral, (bana) günah yazmasın.” Bu satırı Parpola (2008, 109), “*may the king not hold it for a sin*” (kral bunu günah saymasın) olarak çevirir, yani günah/ceza buyurma olarak Akkadca'da şekil alan kavram, “günah saymak, günah yazmak, ceza buyurmak” gibi çevirilerle karşılanabilir. Sarduri, Esarhaddon dönemindeki gibi bir anlayış talep eder ve Assurbanipal'in de kendisine günah yazmamasını diler; Assur kralını ceza vermeye kadar gidebilecek kızgınlığından vazgeçirmeye çalışır. Esarhaddon döneminde Assur kralının Munuhi adlı Urartu kralına (ya da daha az bir ihtimalle yüksek rütbeli bir Urartu yetkilisi) yapılan ithamlara rağmen ona günah yazmadığı, ona ceza buyurmadığının SAA 21 124 yazışmasında belirtilmesi, Esarhaddon dönemindeki Assur-Urartu yakınlaşmasına ve Argiști oğlu Rusa'nın Esarhaddon'a, Esarhaddon'un kazandığı iç savaştan sonra özellikle Şubria (yukarı Fırat bölgesinde) topraklarına kaçan düşmanlarının, yani Assur'a karşı “günah işleyenlerin”, Assur'a iadesine ve aynı Rusa'nın Assurluların MÖ 673'de yürüttüğü Şubria seferine verdiği dolaylı desteğe bir gönderme olabilir (söz konusu yakınlaşma ve olaylar için bkz. Radner, 2012, s. 263; Zimansky, 2020, s. 224-225). SAA 21 124 yazışmasında bu makalede önerildiği gibi Esarhaddon dönemi kast ediliyorsa, yukarıda Argiști oğlu Rusa ile Erimena oğlu Rusa ile ilgili ele alınan kronolojik hususları da dikkate alarak, yazışmada ithamlara maruz kaldığı hatırlatılan Munuhi, Esarhaddon dönemde yaşamış üst düzey bir Urartu valisi/görevlisi olabilir. Kim olduğu bilinmemektedir. Esarhaddon döneminde Urartu'ya sığınan ve Sanherib'in ölümüyle başlayıp Esarhaddon'un kazanıp tahta çıkmasıyla sonuçlanan iç savaş ve bundan kaçan önemli bir siyasi kişi olabilir. Bir diğer olasılık ise Munuhi'nin Argiști oğlu Rusa'nın özel adı olmasıdır çünkü yazışmada Munuhi özelinde MÖ 673 sırasında Assurluların Şubria seferleri sırasında Urartu ile yaşanan yakınlaşmaya gönderme yapılmaktadır. Aynı olaydan önce Argiști oğlu Rusa'nın niyetini tespit etmeye çalışan bir Assur ciğer falı metninde kralın özel adı Yaya olarak verilir (SAA 4 18 öy 4.-5. satırlar; Starr, 1990, s. 22). Yaya, Argiști oğlu Rusa için Assurluların kullandığı bir ad ise Munuhi, Sarduri'nin aynı kral için kullandığı diğer özel adı olabilir. Yazışmada onu ayırt etmek için Munuhi adı kullanılmış olabilir. Kralın Urartular ile Assurlular arasında birden fazla ismi olabilir. Öte yandan Munuhi, tamamlayıcı bir isim olabilir. Adın son hecesi /ħi/, Urartuca'da coğrafi, kavmi ya da babaya dayalı aidiyet ifade eden bir isim ekini andırıyor (Urartuca -ħi eki için bkz. Wilhelm, 2008, s. 111). Munuhi adındaki /ħi/ hecesinin aidiyet gösteren işlevine dair kesin bir gösterge yoktur. Urartuca -ħi eki Munuhi için de böyle bu işlev görüyor ise, taht ismi Argiști oğlu Rusa olan kralın adı Munuhi, “Munu'lu, Munu boyu üyesi” ya da “Munu'nun”, yani babasının özel adının Munu olması, gibi seçenekler doğuruyor. Munu ile kastedilen coğrafi veya etnik bir ad bilinmemektedir. Özel ad olarak ele almak daha makul görünüyor. Munuhi -ħi ekiyle düşünülürse, kralın babasının özel ismi yani bir patronim olarak ele alınabilir. Argiști oğlu Rusa'nın özel ismi Yaya olduğuna göre Munuhi ile beraber kralın adı *Yaya Munuhi “Munu oğlu Yaya” olarak düşünülebilir. Diğer bir seçenek ise Munuhi'yi müstakil bir özel ad olarak ele almaktır. Munuhi adının etimolojisi hakkında kesin bir şey söylemek henüz mümkün değildir. Munuhi adının Argiști oğlu Rusa'nın özel adı olduğu da kesin kanıtlanmış değildir, sadece mevcut deliller dahilinde en yüksek olasılıktır. Assurbanipal'in kral yazıtlarında Rusa'nın ismi *Ursâ* olarak yazıldığına göre neden ayrı olarak özel ismin kullanıldığı sorulabilir. Az önce belirtilen ciğer falı metninde hem Ursâ hem de Yaya isimleri kullanılmıştı (SAA 4 18 öy 4., ay 6. satırlar; Starr, 1990, s. 22-22). Sarduri'nin neden Munuhi ismini kullandığı anlaşılmemektedir. Bir diğer ihtimal, Esarhaddon döneminde birden fazla Rusa vardı ve Argiști oğlu Rusa'yı ayırt etmek için Sarduri bu ismi kullandı. Böyle bir duruma uyabilecek ve

literatürde bilinen bir Rusa vardır o da Erimena oğlu Rusa'dır. Erimena oğlu Rusa, yukarıda anlatıldığı üzere bazı görüşlere göre Argiști oğlu Rusa'dan önceye tarihlenmiştir ve bu da onu Esarhaddon dönemindeki diğer Rusa yapabilir. Ancak Erimena oğlu Rusa'nın kronolojide yeri belli değildir. Daha önceki bir döneme tarihlenmesi daha olasıdır (bkz. yukarıda)³. Şayet Munuhi, Argiști oğlu Rusa'dan sonra gelen başka ve henüz başka kaynaklardan bilinmeyen bir kralın özel ismiyse o zaman SAA 21 124'de belirtilen Sarduri'nin kim olduğu ve Assurbanipal'in yazıtlarında belirtilen Sarduri ile ilişkisi belirsizleşir ve tartışma, hakkında çok geniş literatür ve analiz edilmesi gereken veri bulunan Urartu kronolojisine kayacağı için ayrı olarak ele alınmalıdır. Munuhi adı gizemini bir süre daha koruyabilir, hele ki Urartu krallarının sayısı ve kronolojisi ile ilgili bazı hususlar henüz tam çözülmemişken (Çifçi, 2017, s. 307-310; Salvini, 2020, s. 70-71, Grekyan, 2023, s. 782-786). Benim görüşüm, Munuhi'nin Argiști oğlu Rusa'ya ait bir patronim olduğudur çünkü Erimena oğlu Rusa'nın kronolojik sorunları dikkate alınca Urartu ve Assur belgelerinde bu ismin geçtiği SAA 21 124 Urartu-Assur yazışmasındaki yukarıda tartışılan göndermelere uyan başka bir kral yoktur.

SAA 21 124 yazışmasında Sarduri, Assur kralının istediği lapis lazuliyi göndermez ve gönderirse halkının isyan edeceğini iddia eder; sadece Assur kralı ordusuyla gelip alırsa kendisini göstermeden teslim ettirebileceğini yazar (SAA 21 124 öy 16.- ay 9. satırlar; Parpola, 2018, s. 108). Sarduri'nin Assur kralına lapis lazuli vermeyi reddettiği SAA 21 124 yazışmasında bile Assurbanipal'in dua metninde geçen siyasi teolojik terminoloji kullanılmaktadır. Tanrı Aşşur için "Tanrıların Kralı" (LUGAL DINGIR.MEŞ), "Yüce Olan" (*ša₂-qu-u₂*), "bütün diyarların her şeyine egemen Asil" (*mut-tal-lu 'gim¹-ri kiš-šat da-ad₂-me*) unvanlarına yer verilir (SAA 21 124 öy 13.-14. satırlar; Parpola, 2018, s. 108). Burada Assurbanipal'in dua metni K.3408'e benzer bir terminoloji bulunur. Özellikle "Tanrılar Kralı" (krş. K.3408 öy 12. satır; yukarıda) ve "Yüce Olan" (krş. K.3408 öy 2. satır; yukarıda) unvanları dikkat çeker. Yazışmada krala karşı "günah işleyenleri" (yani krala karşı gelenleri) Tanrı Aşşur'un kralın eline verdiği ifade edilmektedir (SAA 21 124 öy 11.-15. satırlar; Parpola, 2018, s. 108). Bu da Assurbanipal'in K.3408 duası ve başka ritüel metinlerde de sık kullanılan tanrıya günah işleyenler temasına bir göndermedir. Tanrıya günah işlemek ile kast edilen, yukarıda da belirtildiği üzere tanrının himaye ettiğine inandıkları Assur devletinin siyasi egemenliğine isyan etmektedir. Yazışmada açıkça ifade edilmese de Munuhi dönemi yapılmayan ama şimdi yapılan ithamın da Tanrı Aşşur'a ve dolayısıyla Assur kralına isyan etme ithamına benzer bir şey olduğu, Sarduri'nin az önce belirtilen terminoloji ile verdiği yanıtta anlaşılmaktadır. Sarduri'nin lapis lazuli göndermemesi ve halkından çekinmesi de aslında sadece Assur kralının itham ettiği gibi lapis lazuliyi vermeyip tâbi ilişkisini ihlal etmek için bir bahane olmadığını, aynı zamanda Urartu krallığındaki zayıflamış ve istikrarsız durumu gösterebilir. SAA 21 124 ile SAA 21 78 yazışmalarını, Sarduri'nin (yukarıda ele alınan) kral yazıtlarında MÖ 646 ile 643 yılları arası Assurbanipal'e tâbi olarak büyük hediyeler göndermesi ile aynı zamana tarihlenmek mümkündür.

Assurbanipal'in K.3408 dua metni, MÖ 653'e tarihlenen Teumman ve Gambulu seferleri sonrasında Dunānu ve Teumman'ın idam edildiği zamana gönderme yaptığı için (öy 21. satır; bkz. yukarıda), Urartular'ın MÖ 653'e kadar Assur devletiyle yürüttüğü ilişkileri dua metninin

³ Başka bir seçenek de makalede yukarıda ele alınan Erimena oğlu Rusa ile ilgili kronolojik savlardan vazgeçip, tartışmalarda önerilen alternatif görüşlere göre Sarduri'nin Assurbanipal ile yazışmasından önceki dönemde yaşamış Rusa'yı Erimena oğlu Rusa ile eşleştirip Munuhi ismini, *Rusa Erimenaḫi* (Erimena oğlu Rusa) isminin bir kısaltması, hatta Erimena'nın isminin bir kısaltması olarak görmek olabilir. Yine de Erimena oğlu Rusa'nın bu zamana uymadığına dair birkaç farklı gösterge yukarıda belirtilmiştir ve *Erimenaḫi* ile Munuhi arasındaki ses denkliği linguistik olarak güçlü değildir.

konusudur. Assurbanipal'in kabartmasında ve yazışmalarında betimlenen Urartu elçileri ve kralının temsil ettiği boyun eğen üslubuna, K.3408 dua metninde “boyun eğerek konuşan” Urartular anlatımıyla gönderme yapılmıştır. Sonraki satırda Urartular'a siyasi bir günah isnat edilir: “tehlikeli düşman Ummān-manda'yı kıskırttılar” (*ana Ummān-manda nakru ekšu ušadbabu*; ay 13. satır). “Konuşturdular” (*ušadbabu*) fiilinin dayandığı *šudbubu*, “beyanda bulunmak, birisini başkasına karşı konuşturmak, kumpas kurdurtmak” gibi anlamlar içerir (“wiegeln sie au[f]”; Bauer, 1933, s. 84, Rs 13; krş. CAD s.v. *dabābu*; Oppenheim vd., 1959, s. 4, 13). Esarhaddon döneminde, MÖ 673'de yapılan Šubria seferin öncesine tarihlenmesi mümkün bir çiğir falı fal metninde, Arğişti oğlu Rusa'nın Kimmerler ile ittifakı olduğu belirtilir (SAA 4 18 öy 7.-9. satırlar; Starr, 1990, s. 22). MÖ 8. yüzyılın son çeyreğinde (Mayer, 1993; Fuchs, 2012, s. 155-157; Toptaş, 2020, s. 36; Konyar, 2022, s. 123), Kimmerler'in Urartu ile tarihi belgelerden bilinen ilk karşılaşması, Urartu'nun doğu cephesinde, Güney Kafkasya ya da Manna sınırları civarında gerçekleşen bir muharebedir. Kimmerler, Urartu güçlerini bu muharebede yenmişti. Sonraki süreçte Urartu idaresi, özellikle de Arğişti oğlu Rusa döneminde, Kimmerler ile geçinme politikası güttü (Çilingiroğlu 1994, s. 45-46; Palaz Erdemir ve Erdemir, 2010, s. 27-28; Grekyan, 2023, s. 815-816). Kimmerler ve İskitler'in varlık gösterdiği MÖ 7. yüzyıl ortasında Urartu devleti eskisi kadar Kafkasya'da ve Kuzeybatı İran'da yayılamamıştır ve askeri girişimleri, imar ve iktisat faaliyetleri kadar yoğun değildir (Palaz Erdemir ve Erdemir, 2010, s. 28; Salvini, 2020, s. 68-69). İmar ve sosyo-ekonomik genişleme faaliyetleri yine de yoğun ve idari reformların yapıldığı Arğişti oğlu Rusa dönemi Urartu'nun halen güçlü olduğu bir dönem olarak düşünülür (Çifçi, 2017, s. 56-58, 75, 303; Zimansky, 2020, s. 224-225; Konyar, 2022, s. 128-133). Bu şekilde Urartu açısından bir miktar istikrara kavuşturulan Kimmer ilişkilerine, Assurbanipal'e ait K.3408 dua metninde gönderme yapıldığı ve bu ilişkinin olumsuz karşılandığı düşünülebilir. K.3408'deki ifadeye göre Urartular, Kimmerleri müttefik yaparak onlara güç verip kıskırtmaktadır. Dua metninde Urartular, yukarıda detaylı anlatıldığı üzere boyun eğerek konuşanlar olarak da resmedildiği için, Kimmerlerle de benzeri bir üslupla konuştukları da ima ediliyor olabilir. Urartu bir yandan Assurlularla barış isterken diğer taraftan Kimmerler ile ilişkileri sayesinde de Assurlulara karşı bir tür güvence sağlıyorlardı. Assurlular, Kimmerler'i bir tehdit olarak gördüğü için Arğişti oğlu Rusa'nın hem Assurlular hem de Kimmerler ile iyi ilişkiler sürdürmesinin bir çelişki ve “günah” olarak da görmüş olabilir. Bir sonraki satır, Urartuların Tanrı Aşşur'a karşı sürekli “günah” (*ikkibu*) işlediklerini ifade eder (ay 14. satır). Burada Kimmerler ile olan ilişkilere ek olarak Assur ile Urartu arasındaki eski çatışmalara da gönderme yapıldığı önerilebilir. Bu çatışmaların esasen Assur ile Urartu arasında özellikle MÖ 673 ve sonrasında gelişen bir tür *entente* ve yakınlaşma ortamındaki karmaşık bir süreç olduğu dikkate alınmalı. Arğişti oğlu Rusa'nın Assurlularla yakınlaşmak için MÖ. 653'de elçi göndermesinden önce Assur-Urartu ilişkileri olasılıkla açık bir çatışma olmasa da gergindi. Assurluların MÖ 673 Šubria seferinden sonra karşılıklı siyasi kaçakların iadesi ve oluşan işbirliği kapsamında Esarhaddon ve belirli bir döneme kadar Assurbanipal, Assur tahtında iddiası olabilecek bazı siyasi düşmanlar yakınlaşmaya rağmen halen Urartu'da kaldığı için Assurlular, Urartu ile yaşanan gerginlikleri ve küçük çaplı çatışmaları büyük çaplı bir çatışmaya dönüştürmemeye gayret ettiler; bu düşmanlar öldükten sonra Assurbanipal, Urartu'ya karşı daha agresif bir tutum sergilemeye başladığı için de Arğişti oğlu Rusa, MÖ 653 seferi sonrası elçilerini gönderip yumuşak bir diplomasi izlemeyi tercih etmiş olabilir (Radner, 2011, s. 741-742; Fuchs, 2012, s. 142-143). Belki de MÖ 657 civarı vuku bulmuş olan ve Uppumu ile Kullimeri civarında yaşanan sınır çatışması ile Urartu vali-komutanı Andaria'nın buradaki saldırısı da MÖ 653 öncesi sorunlu ilişkilerin vakalarına dahildir ve dua metninde “günahlar” arasında sayılmıştı (Andaria krizi için bkz. yukarıda; krizin tam zamanı bilinmese de dua metninde ima ediliyor olması kuvvetle muhtemeldir). Diğer olaylar da aynı kapsamda düşünülebilir ancak bazı durumlarda dahil

oldukları kesin olarak tespit edilemeyebilir. Buna en belirgin örneklerden birisi bir Urartu yazıtında Arğişti oğlu Rusa'nın Assur ülkesine yaptığı ifade edilen seferdir. Bu kralın yazıtlarında Urartu topraklarının çeperindeki bazı düşman ülkelerde sefer yapıp imar faaliyetleri için işçi tehcir edildiği ifade edilir: *pa-ru-u₂-bi LU₂ MUNUS-lu-<tu₂-ni>^{KUR} lu-lu-i-na-ni^{KUR} aš-šur-ri-ni^{KUR} tar-gu-ni^{KUR} e-ti-u₂-ni-ni^{KUR} tab-la-ni^{KUR} qa-i-na-ru-u₂^{KUR} ha-a-te-e^{KUR} mu-uš-ki-ni^{KUR} ši-lu-qu-ni-ni* “Düşman ülkelerden, Assur ülkesinden, Targuni ülkesinden, Etiuni ülkesinden, Tabla ülkesinden, Qainaru ülkesinden, Hâte ülkesinden, Muški ülkesinden, Şiliquni ülkesinden erkekleri ve kadınları taşıdım.” (CTU A 12-1 vi 10.-11. satırlar; Salvini, 2008, s. 568; Christiansen, 2016). “Assur ülkesi” ile yukarı Dicle bölgesinde (Şubria ve/veya civarı) Assur İmparatorluğu'nun kontrol ettiği ya da en azından etkisi olduğu bir alan kast ediliyor olabilir çünkü aynı yazıtta Anadolu ile bağlantılı belirtilen yerler arasında Hâte (Geç Hitit kültürünü sürdüren Eski Malatya'da Melid krallığı ve Fırat üzerindeki Geç Hitit devletleri; Çilingiroğlu ve Salvini, 2001, s. 20; Adalı, 2020, s. 228) ve Muški (Gaziantep ile Adıyaman arasında bir bölge; Çilingiroğlu ve Salvini, 2001, s. 20) bulunmaktadır. Belirtilen bu askeri seferin Esarhaddon veya Assurbanipal dönemi yapıp yapılmadığı tespit edilemediği için K.3408 dua metni ile ilişkisi bilinmemektedir. Assurbanipal dönemine tarihlenecekse, Andaria krizi ile bağlantılı olma ihtimali vardır (MÖ 657'e yakın bir zamanda bu kriz gerçekleşmiş olabilir; Çilingiroğlu ve Salvini, 2001, s. 21) çünkü bu dönemde Assur ile Urartu arasında Assur kaynakları açısından bilinen başka askeri çatışma yoktur. Alternatif olarak Assurlular, Arğişti oğlu Rusa'nın böyle bir seferinden söz etmediler. Böyle bir çatışmanın, Arğişti oğlu Rusa'nın MÖ 653'deki ilişkileri yumuşatma diplomasisinden önceye tarihlenmesi gerekir. Diğer bir husus ise Kimmerler'in, en azından Esarhaddon döneminde yukarı Dicle bölgesi Şubria'ya, yani Assurbanipal döneminde Andaria krizinin olduğu Uppumu ile Kullimeri kentlerine yakın bir yerde bulunduğu ve askeri sefer yapabilecek mesafede, Rusa ile müttefik olduklarına dair bir fal metni vardır (SAA 4 18; Starr, 1990, s. 22-23). Bu ittifak Assurbanipal döneminde sürdürüğüne göre Urartu-Assur ilişkilerinin gergin olduğu dönemlerde Kimmerler'in de Urartu tarafında hareket ettiği düşünülebilir. Olayın hepsi bilinmese de dua metninin gönderme yaptığı Urartu-Assur ilişkilerinin gergin ve çatışmalı olduğu bu dönemden sonra Urartu, yukarıda anlatıldığı üzere önce MÖ 653'de Arğişti oğlu Rusa, sonra da Sarduri döneminde MÖ 646 ile 643 yılları arası bir noktada Assurlular ile boyun eğer bir üslup takip etmiştir. Kimmerler'in Urartular ile ilişkilerinin bu süreçte nasıl geliştiğine dair yazılı belge bulunmamaktadır. Kimmerler'in yanı sıra bu süreçte İskitler, Medler ve Tuşpa (Van Kalesi) merkezli hanedanın çeperinde yaşayan toplumların bir rolü olabilir. Urartu'nun yıkılışına giden olaylar hakkında bilgi azdır ve konu gizemini korumaktadır. İstilacılar (kim oldukları tartışma konusudur) ve doğal felaketlerin Urartu devlet yapısının çöküşünde etken olduğu, Urartu-Biainili hanedanının MÖ 640larda ya da MÖ 630larda çöktüğü düşünülmektedir (Salvini, 2020, s. 70; Hellwag, 2012; Zimansky, 2020, s. 225-227; Konyar, 2022, s. 133; Grekyan, 2023, s. 816-820).

Kimmerler: Tehlikeli Düşman Ummān-manda

K.3408 dua metninde açıkça Kimmerler'in etnik adı açıkça yazılmaz ve onun yerine Assur-Babil edebiyatında onları niteleyen kötuleyici iki unvanla anılırlar. Dua metninde bu iki unvana, Urartular'ın boyun eğen diplomasileriyle “tehlikeli düşman Ummān-manda” (*Ummān-manda nakru ekšu*) ile konuştukları belirtilirken Kimmerler için kullanılır. MÖ 7. yüzyılda İskit ve Kimmerler'in Güney Kafkasya, Kuzeybatı İran ve sonra Anadolu'ya gelmeleri buralardaki güç dengeleri zamanla değiştirmiştir. Assur devleti, Batı İran bölgesindeki etkinliğini Medler,

İskitler ve Kimmerler karşısında kaybetmeye başlamıştır (Palaz Erdemir ve Erdemir, 2010, s. 29; Mutlu Akkuş, 2017, s. 234). Esarhaddon döneminde, MÖ 679'da Assurlular, Kimmerler'i Konya Ereğli (Assur belgelerinde Hupišna) bölgesinde yendiler ya da en azından duraklattılar (Adalı, 2019, s. 170-171). Assurlular'ın bu zaferinde dönemin Kimmer kralı Teuşpa'nın adı zikredilir (Adalı, 2019, s. 170-171; Toptaş, 2020, s. 41-42). Kimmerler bu dönemler hem Anadolu'da hem de Kuzeybatı İran'da aktiftiler. Kimmerler'in Kuzeybatı İran'daki siyasi etkinlikleri, MÖ 660lı yıllarda azalmış ve yerini Anadolu'da askeri seferlere bırakmıştır (Fuchs, 2023, s. 752). Kimmerler, Orta Anadolu'da Frig coğrafyasına en geç MÖ 665 civarında girdiler (Köiv, 2022, s. 289). MÖ 660lı yıllarda Anadolu'da Tabal (çekerdek bölgesi Kayseri-Kültepe bölgesi olmak üzere Kızılırmak güneyi ve Malatya'nın batısı), Hılakku (Dağlık Kilikya) ve hatta Batı Anadolu'daki Lidya, Kimmer baskısı karşısında Assur devletine yaklaştı (Adalı, 2017, s. 71; Fuchs, 2023, s. 757). MÖ 660lı yıllara gelindiğinde Kimmerler'in ayrı boylar olarak mı yoksa tek veya iki kollu bir siyasi teşkilatlanma içerisinde mi oldukları kesinlik kazanmamıştır (Ivantchik 2001; Makhortyk 2022). Tugdammê, MÖ 660lı yıllarda ya da sonra Kimmer boylarının hepsini ya da çoğunu birleştirmiş olabilir (Adalı, 2017). K.3408 dua metninde Kimmerlere gönderme yapılırken hangi Kimmer kralından söz ettikleri bilinmemekle beraber, Tugdammê mevcut bilgiler dahilinde en olası adaydır.

K.3408 dua metninde Kimmerler için kullanılan "tehlikeli düşman" (*nakru ekşu*) nitelendirmesi ve onlara aynı zamanda "Ummān-manda" adının verilmesi, Assur devlet yazışmaları ile kral yazıtlarının Kimmerler için kullandığı ortak bir terminolojidir. MÖ 660lı yıllarda Assurbanipal'in Lidya'yı işgal eden Kimmerler'i anlatmak için Assurbanipal'in kral yazıtları yine "tehlikeli düşman" (*nakru ekşu*) sıfatını kullanmışlardır (Adalı, 2011, s. 119). Kimmer kralının adı K.3408 dua metninde belirtilmemiştir, ancak bu çalışmada ele alınan Assurbanipal'in dua metninde yine "tehlikeli düşman" unvanını kullanarak MÖ 660larda Lidya'yı işgal eden aynı siyasi Kimmer teşkilatı kast edilmektedir. Assurbanipal'in kral yazıtları, Lidya kralı Gyges'in Assurbanipal'e sanki tâbi bir kral gibi yazdığı iddia etmektedir (Fuchs, 2010, s. 413-414). Yazıtlarda bu yönelimin bir nedeninin Kimmer baskısı olduğu, baskı azalınca da Lidyalıların Assur'a tâbi bir devlet gibi davranmayı bırakıp kendi güçlerine güvendikleri, Kimmerlerin de bu sefer onları işgal edip kralı öldürdüğü iddia edilmektedir (Adalı, 2013, s. 588). K.3408 dua metni, MÖ 652'den önceye tarihlendiği için Kimmerlerin Gyges'i öldürülmesi ile bağlantısı anlaşılmamaktadır. Gyges'in, MÖ 660larda ile MÖ 640lar arasında tam olarak hangi tarihte öldürüldüğü bilinmemektedir (Adalı, 2017, s. 71; Köiv, 2022, s. 289). Yine de MÖ 660ların başlarından itibaren Kimmerlerin Lidya'yı işgal ettiği ve ayrıca Anadolu'da bazı krallıkların Assurlulardan destek istemesinden dolayı Kimmerler, Assur bakış açısına göre önemli bir tehdittir.

Dua metninde Kimmerler'e Ummān-manda denmesi Kimmerler'in elde ettikleri ve Assur Krallığı'na tehdit oluşturan askeri ve bunun uzantısı olarak siyasi etkilerinden kaynaklanır. Ummān-manda terimi, Assur-Bâbil edebiyatında tanrıların insanları sınamak için gönderdiği, geçici olarak Mezopotamya'nın geniş çeperinde askeri üstünlük kuran, ancak Mezopotamya kralının tanrılara itaat edip sabretmesiyle bir şekilde mağlup olacak bir gücü temsil etmektedir. Kimmerler için bu kullanım Esarhaddon ile Assurbanipal dönemlerinde görülmektedir (Adalı, 2011, s. 112-132). Dua metninde böyle bir terimin de anlaşılır bir yeri vardır. Sahada kontrol edilemeyen bir düşman, tanrısal düzlemde tanrıların ve Tanrılar Kralı Aşşur'un ilahi kontrolünü ifade eden anlatıda yer bulmaktaydı. Assurlular da Kimmerler için Ummān-manda terimini bu beklentilerle kullanmışlardır, yani artan ve geniş coğrafyaya yayılan güçlerine rağmen eninde sonunda bu güçlerini kaybedeceklerini düşünmüşlerdir. Dua metninin gönderme yaptığı MÖ 653 ve önceki olaylarda Kimmerler, yukarıda da belirtildiği üzere özellikle Anadolu'da

etkindiler. MÖ 660'larda ya da sonra Kimmerleri birleştiren Tugdammê, Anadolu'da seferler yaptıktan sonra Assurlulara karşı sefer hazırlığı yaparken öldü. Assur kayırları bunu, Tanrı Aşşur'un gücüne bağlar (Adalı, 2011, 131-132). Strabon, Tugdammê'den Lygdamis olarak söz eden arkaik Yunan geleneklerinden aktarmaktadır; Lygdamis/Tugdammê, İonia'da sefer yaptıktan sonra Kilikya'ya olan yürüyüşü sırasında ölür (Strabon 1.3.21; Jones 1917: 228-229). Ölümü, Assur yazıtlarındaki ipuçlarına göre MÖ 640 civarına tarihlenebilir (Grayson, 1980, 232). Evvelinde Tugdammê ve selefi Teuşpa; Ummân-manda, "tehlikeli düşman" (*nakru ekşu*), ve diğer bazı nitelermeleri hak edecek kadar güçlü görünmektedirler. Tugdammê'nin ölümünden sonra varis bir kral (ismi Sandakurru ya da Sandakşatru olarak yazılabilir) ise Tugdammê gibi Kimmerler'i güçlü tutamamıştır ve sonraki süreçte Lidya kralı Alyattes'in Kimmerler'i Anadolu'dan çıkardığı iddia edilir (Adalı, 2019, s. 173).

Sonuç

Çalışmada metni ve çevirisi takdim edilen Assurbanipal'e ait K.3408 dua metnindeki tarihi göndermeler üzerinden bir değerlendirme yapılmıştır. Gönderme yapılan olaylarda temel tarihi olay, Assurbanipal'in Elam kralı Teumman ile Arami boy Gambululara yaptığı ve 653 yılına tarihlenen seferdir. Dua metninde Teumman, Gambulu önderi Dunānu ile Bâbil ülkesinden Elam'a iltica eden eski siyasi düşmanın oğlu Aplāya'nın idamları da bu yıla işaret eder. Duada MÖ 652-648 yılları arasında süren Şamaş-şumu-ukîn iç savaşı belirtilmediği için, MÖ 652 yılı öncesinde dua metninin günümüzde K.3408 envanter numarası ile belirtilen ve parça olarak korunan kil tablete kayda geçirildiği anlaşılmaktadır. MÖ 653'deki Elam-Gambulu seferlerinden sonraki idamları da anlattığı için dua metninin seferin yapıldığı yıl ya da en geç iç savaşın başladığı MÖ 652'de onuncu ayın (Tebētu [Aralık-Ocak]) 19. gününden önce icra edilen bir duaya ait olduğu önerilebilir.

Dua metninin, kral yazıtlarında Teumman, Dunānu ve Aplāya'nın idamlarını anlatan ifadelerle dua metninde benzeri bir ifade kullanılsa da genelde Jeffers ve Novotny'nin (2023, s. 249) gözlemlediği gibi dua metnindeki ifadeler, kral yazıtlarından gelmemektedir. Bu özgünlüğü nasıl değerlendirmek gerekir? Bu çalışmada, Arğişti oğlu Rusa'nın Assurlularla yakınlaşmak için Assur zafer törenlerine katıldığı, Assurbanipal dönemine ait kabartma betimi ve kral yazıtlarında ele alındı. Manna'ya yapılan seferdeki yıkımın ve Mannaluların Assurlulara isyan ettikleri için bu noktaya geldiklerini anlatan bakış açısı, kral yazıtlarında ve dua metninde aynı içeriğe yönelik farklı ifadelerle yer alır. Urartu'nun alttan alan ve boyun eğen bir üslupla diplomasi yürütmeleri K.3408 dua metninde de yer almıştır. Dua metninin yazıya geçirilmesinden sonraki dönemde MÖ 646 ile 643 yılları arasında da aynı temalar Assurbanipal ve çevresi tarafından halen telaffuz ediliyordu. Bu dönemde Assurbanipal ile Sarduri arasındaki SAA 21 124 ile SAA 21 78 yazışmalar, aynı dil ve üsluba danışmıştır. Sarduri'nin yazışmalarında, dua metnine benzer bir terminoloji vardır. Assurbanipal ve çevresindeki yönetici elitlerin ortak kullandığı siyasi dil ve terminolojinin dua metni ve bu çalışmada incelenen farklı kaynaklarda yansıdığı anlaşılmaktadır. Yapılan çalışmada, özellikle Urartu-Assur yazışmalarına bakarken Urartu kronolojisine ve Sarduri'nin Assurbanipal'e yazdığı SAA 21 124 mektubunda belirtilen Munuhi ismine değinilmiştir. Munuhi'nin kim olabileceği kesin olmamakla beraber birkaç seçenek ele alınmıştır ve Arğişti oğlu Rusa'nın patronimi olabileceği önerilmiştir. Makalede tartışılan kronolojiyi gösteren bir tablo aşağıda sunulmaktadır.

Tablo-1: Makalede izlenen kronoloji
Tablodaki bütün tarihler milattan öncedir.

Yılları tam bilinmeyen veya hakkında öneri yapılamayan krallar için göreceli kronoloji verilmiştir.

Olay	Tarih	Assur kralı	Manna kralı	Urartu kralı (aksi belirtilmedikçe Çifçi, 2017, s. 310 temel alınmıştır)	Kimmer kralı
Kimmerler, Urartu güçlerini Transkafkasya veya Kuzeybatı İran'da bir bölgede ağır yenilgiye uğrattır.	8. yüzyılın son çeyreği	II. Sargon (722-705)	Ullusunu	Sarduri oğlu Rusa (730-713)	Bilinmiyor
Manna kralı Ullusunu, Assur devletine tâbi olur.	714 civarı				
II. Marduk-apla-iddina, Güney Mezopotamya'da Assur devletinden bağımsız devlet kuruyor.	722-710			Erimena oğlu Rusa (713-709)	
Assurlular, Gambulu boyuna karşı sefer düzenler.	710 civarı			Rusa oğlu Argiști (709-673 civarı)	
Assurlular, II. Marduk-apla-iddina'nın devletini yıkar, ailesi Elam'a kaçar.	710 civarı				
II. Marduk-apla-iddina, ikinci kez Bâbil'de Assurlulara savaş açar.	703-702	Sanherib (705-681) dönemleri	Ullusunu ile Aḫšēri arasında tarihi belirsiz bir geçiş	Argiști oğlu Rusa (673 civarı-652)	
		Sanherib (705-681)	Aḫšēri		
Assurlular, Teușpa komutasındaki Kimmer güçlerini Ḫupišna'da (Konya Ereğli) durdurur.	679	Esarhaddon (681-669)			Teușpa
Assur fal metni, Argiști oğlu Rusa ile Kimmerlerin ittifakını belirtir.	673 civarı				
Assurlular, Šubria'ya sefer düzenler.	673				
Assurbanipal, Assur kral varisi; kardeşi Šamaš-	672				

şumu-ukîn, Bâbil kral varisi atanır.					
Kimmerlerin faaliyetleri Kuzeybatı İran'da azalır, Anadolu'da artar.	660lar	Assurbanipal (668- 631)			Tugdammê (?)
Tabal, Hılakku ve Lidya, Assurlulardan destek ister; Kimmer-Lidya savaşı	660lar				
Assurlular, Batı İran'da Manna kralı Aḥšēri ile bazı Med beylerine karlı sefer düzenler.	660-657 civarı		Uallî		
Urartu komutanı/valisi Andaria'nın Assur tâbisi Uppumu ve Kullimeri kentlerine saldırması ve öldürülmesi	668-653 arası bir tarih, belki 657 civarı. En geç 649/648				
Elam kralı Teumman ile Gambulu önderi Dunānu'ya karşı yapılan sefer	653				
Teumman, Dunānu ve II. Marduk-apla-iddina'nın torunu Aplāya'nın idamı	653				
Argišti oğlu III. Rusa, Assur kralına elçilerini gönderir.	653 civarı				
K.3408 dua metnine ait dua'nın icrası	653 ile 652 (Ṭebētu [Aralık-Ocak], 19. gün) öncesi bir gün				
Assurbanipal ile Šamaš-şumu-ukîn arasındaki iç savaş	652-648			Argišti oğlu Rusa ile Rusa oğlu Sarduri arasında tam tarihi belirsiz bir geçiş	
Kimmerler, Lidya kralı Gyges'i öldürür; Lidya kralı Ardys olur.	660lar ile 640lar arası				

Assurbanipal ile İřtar/Issar-dūrī (Sarduri) arasındaki yazışmalar	646-643 arasında			Rusa oğlu Sarduri ya da Sarduri oğlu Sarduri (makalede tartışılmaktadır)	Tugdammê
Urartu hanedanı devletinin çöküşü	640lar ya da 630lar			Son kralların kronolojisi belirsizdir.	
Tugdammê, Kilikya civarında hayatını kaybeder.	640 civarı				Sandakurru/ Sandakşatru

K.3408 dua metni, Tanrı Ařur'un genel anlamda desteğini talep etmek için geçmişteki tanrısal desteği anlatır (Jeffers ve Novotny, 2023, s. 249). Buna ek olarak, çalışmada Kimmerler için yukarıda ele alınan "tehlikeli dūřman" (*nakru ekřu*) ve Ummān-manda nitelemeleri ve dua metninin sonunda duanın "bu dūřmanın mağlup edilmesi için" (*ařřu kařād nakri annî*; ay 17. satır) yapıldığı da ifade edildiğine göre, duanın diğer bir amacı da özellikle M 660larda daha da güçlenmeye başlayan Kimmerler'in oluşturduğu tehditin Tanrı Ařur tarafından bertaraf edilmesi isteğidir. Bu yüzden dua metninde Urartular'ın Kimmerler ile uyumlu ilişkiler yürütmesi "günah" (*ikkibu*) sayılmıştır. Assurbanipal ile vresi, Kimmerler'i "tehlikeli dūřman" (*nakru ekřu*) ve Ummān-manda gibi Assur-Bābil siyasi ve edebi terimlerle anlamlandırmıştır.

KAYNAKÇA

ABL = Harper ve Waterman, 1892-1914.

Adalı, S. F. (2011). *The Scourge of God: The Umman-manda and its significance in the first millennium BC*. The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

Adalı, S. F. (2013). Tugdammê and the Cimmerians: A test of piety in Assyrian royal inscriptions. Feliu, L., Llop, J., Millet Albà, A., & Sanmartín, J. (Ed.), *Time and history in the ancient Near East: Proceedings of the 56th rencontre Assyriologique internationale at Barcelona 26-30 July 2010* (s. 587-593). Eisenbrauns.

Adalı, S. F. (2017). Cimmerians and the Scythians: The impact of nomadic powers on the Assyrian Empire and the ancient Near East. Kim, H. J., Vervaeet, F., & Adalı, S. F. (Ed.), *Eurasian Empires in antiquity and the early Middle Ages: Contact and exchange between the Graeco-Roman World, Inner Asia and China* (s. 60-81). Cambridge University Press.

Adalı, S. F. (2019). Barbarians at the gates: The Cimmerian occupation of Ereğli (Cybistra) and its aftermath. Maner, Ç. (Ed.), *Crossroads. Konya Plain from prehistory to the Byzantine Period / Kavşaklar. Prehistorik Çağ'dan Bizans dönemine Konya Ovası* (s. 161-178). Ege Yayınları.

Adalı, S. F. (2020). Iron age Kültepe and its region in light of Tabal's history. Kulakoğlu, F., Michel, C., & Öztürk, G. (Ed.), *Integrative approaches to the archaeology and history of Kültepe-Kaneş. Kültepe, 4-7 August, 2017* (s. 225-237). Brepols Publishers.

Akkuş Mutlu, S. (2017). Asur ve Urartu Devleti'nin Manna ülkesi üzerindeki hâkimiyet politikası. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 4(11), 225-238.

Aster, S. Z. (2017). *Reflections of empire in Isaiah 1-39: Responses to Assyrian ideology*. Society of Biblical Literature Press.

Bennett, E. (2022). Beards as a Marker of Status during the Neo-Assyrian Period. Bach, J., & Fink, S. (Ed.), *The King as a Nodal Point of Neo-Assyrian Identity* (s. 81-105). Zaphon.

Bezold, C. (1891). *Catalogue of the Cuneiform tablets in the Kouyunjik collection of the British Museum. Volume II*. British Museum, Order of the Trustees.

Bonfanti, A. S., & Dan, R. (2021). Some remarks on the word ^{LÚ}aşuli in Urartian inscriptions. *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, 4 (décembre), 263-264.

Borger, R. (1996). *Beiträge zum inschriftenwerk Assurbanipals: Die prismenklassen A, B, C = K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften*. Harrassowitz Verlag.

British Museum Mütevelli Heyeti. (2023a). BM 124802b. British Museum Collection. https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1851-0902-7-b. [Erişim tarihi: 03.08.2023].

British Museum Mütevelli Heyeti. (2023b). K.3408. British Museum Collection. https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_K-3408. [Erişim tarihi: 03.08.2023].

- British Museum Müttevelli Heyeti. (2023c). 1883,0118.46. British Museum Collection. https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1883-0118-46. [Erişim tarihi: 03.08.2023].
- British Museum Müttevelli Heyeti. (2023ç). 1883,0118.82. British Museum Collection. https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1883-0118-82. [Erişim tarihi: 03.08.2023].
- CAD = Gelb, Oppenheim, Landsberger, Reiner, Biggs, Brinkman, Civil, Farber, Roth ve Stolper, 1956-2010.
- Christiansen, B. (2016a). eCUT A 12-01. Electronic Corpus of Urartian Texts, based on Mirjo Salvini, Corpus dei Testi Urartei (CTU). <http://oracc.org/ecut/Q007100/>. [Erişim tarihi: 03.08.2023].
- Christiansen, B. (2016b). eCUT B 16-01. Electronic Corpus of Urartian Texts, based on Mirjo Salvini, Corpus dei Testi Urartei (CTU). <http://oracc.org/ecut/Q007895/>. [Erişim tarihi: 03.08.2023].
- Civil, M., Gelb, I. J., Landsberger, B., Oppenheim, A. L., & Reiner, E. (1968). *The Assyrian dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Volume I, A II*. The Oriental Institute.
- CTU A = Salvini, 2008.
- CTU B = Salvini, 2012
- Çifçi, A. (2017). *The Socio-economic organisation of the Urartian Kingdom*. Brill.
- Çilingiroğlu, A. (1994). *Urartu Krallığı tarihi ve sanatı*. Yaşar Eğitim ve Kültür Vakfı.
- Çilingiroğlu, A. (2008). Rusa son of Argishti: Rusa II or Rusa III? *Ancient Near Eastern Studies*, 45, 21-29.
- Çilingiroğlu, A., & Salvini, M. (2001). The Historical background of Ayanis. Çilingiroğlu, A. & Salvini, M. (Ed.), *Ayanis I. Ten Years' excavations at Rusaşinili Eiduru-kai 1989-1998* (s. 15-24). Istituto per gli studi Micenei ed Egeo-Anatolici.
- Diakonoff, I. M. (1951). Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту (окончание). *Вестник древней истории*, 37, 207-252.
- Diakonoff, I. M. (1965). A Babylonian political pamphlet from about 700 BC. Güterbock, H. G., & Jacobsen, T. (Ed.), *Studies in honor of Benno Landsberger on his seventy-fifth birthday April 25, 1965* (s. 343-349). The University of Chicago Press.
- Frame, G. (1992). *Babylonia 689–627 B.C.: A political history*. Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul.

- Fuchs, A. (2010). Gyges, Assurbanipal und Dugdamme/Lygdamis: Absurde kontakte zwischen Anatolien und Ninive. Rollinger, R. (Ed.), *Interkulturalität in der Alten Welt: Vorderasien, Hellas, Ägypten und die vielfältigen ebenen des kontakts* (s. 409-427). Harassowitz Verlag.
- Fuchs, A. (2012). Urartu in der Zeit. Kroll, S., Gruber, C., Hellwag, U., Roaf, M., & Zimansky, P. (Ed.), *Biainili – Urartu. The Proceedings of the Symposium held in Munich 12-14 October 2007* (s. 135-161). Peeters.
- Fuchs, A. (2023). The Medes and the kingdom of Mannea. Radner, K., Moeller, N. & Potts, D. T. (Ed.), *The Oxford history of the Ancient Near East* (s. 674-768). Oxford University Press.
- Gadd, C. J., & Leeper, A. W. A. (1920). *Cuneiform texts from Babylonian tablets, &c., in the British Museum*. Part XXXV. British Museum, Order of the Trustees.
- Gelb, I. J., Oppenheim, A. L., Landsberger, B., Reiner, E., Biggs, R. D., Brinkman, J. A., Civil, M., Farber, W., Roth, M. T., & Stolper, M. W. (1956-2010). *The Assyrian dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. The Oriental Institute & J. J. Augustin Verlagsbuchhandlung.
- Grayson, A. K. (1980). The chronology of the reign of Ashurbanipal. *Zeitschrift für Assyriologie*, 70, 227-245.
- Grekyan, Y. (2023). The Kingdom of Urartu. Radner, K., Moeller, N. & Potts, D. T. (Ed.), *The Oxford history of the ancient Near East* (s. 769-864). Oxford University Press.
- Harper, R. F. & Waterman, L. (1892-1914). *Assyrian and Babylonian letters belonging to the Kouyunjik Collection of the British Museum*. Part XIV. University of Chicago Press.
- Harper, R. F. (1911). *Assyrian and Babylonian letters belonging to the Kouyunjik Collection of the British Museum*. Part X. University of Chicago Press.
- Hassanzadeh, Y. (2022). An archaeological view to the Mannaeen Kingdom. *Asia Anteriore Antica. Journal of Ancient Near Eastern Cultures*, 4, 13-46.
- Hellwag, U. (2012) Der Niedergang Urartus. Kroll, S., Gruber, C., Hellwag, U., Roaf, M., & Zimansky, P. (Ed.), *Biainili – Urartu. The Proceedings of the Symposium held in Munich 12-14 October 2007* (s. 227-241). Peeters.
- Huehnergard, J. (2011). *A grammar of Akkadian*. Eisenbrauns.
- Ito, S. (2015). *Royal image and political thinking in the letters of Assurbanipal*. [Doktora tezi, Helsinki Üniversitesi]. Helda: Digital Repository of the University of Helsinki. <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/153821/royalima.pdf?isAllowed=y&sequence=1> [Erişim tarihi: 03.08.2023].
- Ivantchik, A. I. (2001). *Kimmerier und Skythen: Kulturhistorische und chronologische probleme der Archäologie der Osteuropäischen Steppen und Kaukasiens in vor- und frühskythischer zeit*. Paleograph-Press.

- Jeffers, J., & Novotny, J. (2023). *The royal inscriptions of Ashurbanipal (668-631 BC), Aššur-etel-ilāni (630-627 BC), and Sîn-šarra-iškun (626-612 BC), kings of Assyria, Part 2*. The Pennsylvania State University Press.
- Jones, H. L. (1917). *The geography of Strabo*. William Heinemann/G. P. Putnam's Sons.
- Karlsson, M. (2016). *Relations of Power in Early Neo-Assyrian State Ideology*. De Gruyter.
- Kõiv, M. (2022). Lydia, Phrygia, and the Cimmerians: Mesopotamian and Greek evidence combined. Mattila, R., Fink, S., & Ito, S. (Ed.), *Evidence combined: Western and eastern sources in dialogue. Melammu Symposia 11* (s. 261-294). Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Konyar, E. (2022). *Urartu: Aşiretten devlete*. Homer Kitabevi.
- Lenzi, A. (2011). *Reading Akkadian prayers and hymns: An introduction*. Society of Biblical Literature.
- Lenzi, A. (2019). *An introduction to Akkadian literature: Contexts and content*. The Pennsylvania State University Press.
- Lipiński, E. (2000). *The Aramaeans: Their ancient history, culture, religion*. Peeters.
- Makhortykh, S. V. (2022). «Cimmero-Scythian» antiquities from Central Anatolia. *Археологія і давня історія України/Archaeology and Early History of Ukraine*, 42(1), 58-74.
- Mardon, A., Sami, S., Shah, K., Fang, I., Orsini, L., Tulloch, K., Touliopoulos, L., Mohammad, K., Wiebe, J., Kaushal, K., Brodowski, O., & Makaby, K. 2021. *The World's oldest library: The library of Ashurbanipal*. Edmonton, AB: Golden Meteorite Press.
- Maul, S. (2017). Assyrian Religion. Frahm, E. (Ed.), *A companion to Assyria* (s. 336-358). Blackwell.
- Mayer, W. (1993). Die chronologische einordnung der Kimmerier-Briefe aus der zeit Sargon II. Dietrich, M., & Loretz, O. (Ed.), *Mesopotamica, Ugaritica, Biblica. Festschrift für Kuhrt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992* (s. 145-176). Neukirchener Verlag.
- Miller, E. (2021). Drawing distinctions: Assyrians and others in the art of the Neo-Assyrian Empire. *Studia Orientalia Electronica*, 9, 82-107.
- Novotny, J. (2023). About the project. *The royal inscriptions of the Neo-Assyrian Period*. <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/abouttheproject/> [Erişim tarihi: 03.08.2023].
- Novotny, J., & Jeffers, J. (2018). *The royal inscriptions of Ashurbanipal (668-631 BC), Aššur-etel-ilāni (630-627 BC), and Sîn-šarra-iškun (626-612 BC), kings of Assyria, Part 1*. The Pennsylvania State University Press.
- Novotny, J., Jeffers, J., & Frame, G. (2023a). *The royal inscriptions of Ashurbanipal (668–631 BC), Aššur-etel-ilāni (630–627 BC) and Sîn-šarra-iškun (626–612 BC), kings of Assyria, Part 3*. The Pennsylvania State University Press.
- Novotny, J., Jeffers, J., & Frame, G. (2023b). Sîn-šarru-iškun 06 [<http://oracc.org/rinap/Q003867/>]. *The royal inscriptions of Ashurbanipal, Aššur-etel-*

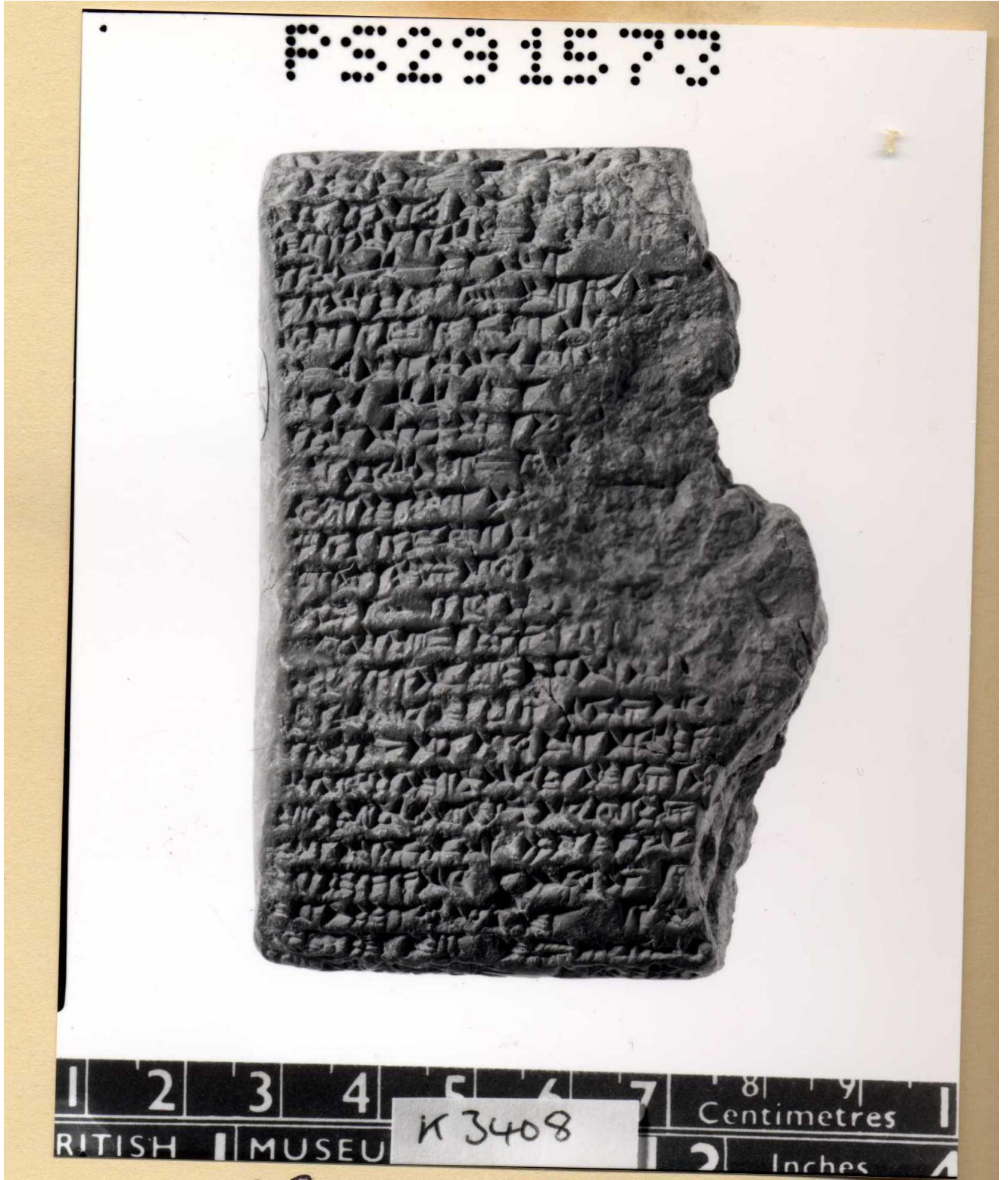
- ilāni, and Sîn-šarra-iškun: The royal inscriptions of Ashurbanipal and his successors.* <http://oracc.museum.upenn.edu/rinap/rinap5/> [Eriřim tarihi: 03.08.2023].
- Novotny, J., & Luukko, M. (2018a). SAA 21 124. State Archives of Assyria Online. <http://oracc.org/saao/P237246/> [Erişim tarihi: 03.08.2023].
- Novotny, J., & Luukko, M. (2018b). SAA 21 124. State Archives of Assyria Online. <http://oracc.org/saao/P452777/> [Erişim tarihi: 03.08.2023].
- Oppenheim, A. L., Reiner, E., Rowton, M. B., & Hallock, R. T. (1956). *The Assyrian dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Volume 6*, H. The Oriental Institute & The Oriental Institute & J. J. Augustin Verlagsbuchhandlung.
- Oppenheim, A. L., Reiner, E., Harris, R. & Bowman, E. (1959). *The Assyrian dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Volume 3*, D. The Oriental Institute.
- Palaz Erdemir, H. & Erdemir, H. (2010). Güneybatı Asya ve Avrasya'da İskit askeri izleri. *Tarih Okulu*, 7, 25-37.
- Parpola, S. (2018). *The correspondence of Assurbanipal, Part I: Letters from Assyria, Babylonia, and vassal states.* The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Pongratz-Leisten, B. (1999). *Herrschaftswissen in Mesopotamien: Formen der kommunikation zwischen Gott und König im 2. und 1. Jahrtausend v. Chr.* The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Pongratz-Leisten, B. (2015). *Religion and ideology in Assyria.* Walter de Gruyter.
- Radner, K. (2011). Assyrian and Urartians. Steadman, S. R. & McMahon, G. (Ed.), *The Oxford handbook of ancient Anatolia (10,000-323 BCE)* (s. 734-751). Oxford University Press.
- Radner, K. (2012). Between a rock and a hard place: Muşaşir, Kumme, Ukku and şubria – the buffer states between Assyria and Urartu. Kroll, S., Gruber, C., Hellwag, U., Roaf, M., & Zimansky, P. (Ed.), *Biainili – Urartu. The Proceedings of the symposium held in Munich 12-14 October 2007* (s. 243-264). Peeters.
- Reade, J. (1979). Ideology and propaganda in Assyrian art. Larsen, M. T. (Ed.), *Power and propaganda: A symposium on ancient Empires* (s. 329-343). Akademisk Forlag.
- Reiner, E., Biggs, R. D., Groneberg, B., Hunger, H., Renger, J., Riemschneider, K. K., Stol, M., & Daniels, P. T. (1980). *The Assyrian dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Volume 11*, N Part II. The Oriental Institute & J. J. Augustin Verlagsbuchhandlung.
- Reiner, E., Biggs, R. D., & Roth, M. T. (1989). *The Assyrian dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Volume 17*, ř Part I. The Oriental Institute.
- RINAP 5/1 = Novotny ve Jeffers, 2018.
- RINAP 5/2 = Jeffers ve Novotny, 2023.
- RINAP 5/3 = Novotny vd., 2023a.

- Roaf, M. (2012). Could Rusa son of Erimena have been king of Urartu during Sargon's eighth campaign? Kroll, S., Gruber, C., Hellwag, U., Roaf, M., & Zimansky, P. (Ed.), *Biainili – Urartu. The proceedings of the symposium held in Munich 12-14 October 2007* (s. 187-216). Peeters.
- SAA 4 = Starr, 1990.
- SAA 21 = Parpola, 2018.
- Salvini, M. (2008). *Corpus Dei Testi Urartei. Volume I. Le Iscrizioni su pietra e roccia, i testi*. CNR Istituto di studi sulle civiltà dell'Egeo e del vicino oriente.
- Salvini, M. (2012). *Corpus Dei Testi Urartei. Volume IV. Iscrizioni su bronzi, argilla e altri supporti, nuove iscrizioni su pietra, paleografia generale*. CNR Istituto di studi sulle civiltà dell'Egeo e del vicino oriente.
- Salvini, M. (2020). Urartu tarihine genel bir bakış. Köroğlu, K. & Konyar, E. (Ed.), *Urartu: Doğu'da değişim* (s. 50-73). Yapı Kredi Yayınları.
- Starr, I. (1990). *Queries to the Sungod: Divination and politics in Sargonid Assyria*. Helsinki University Press.
- Taylor, J. (2022). About the project. *Ashurbanipal Library Project*, The British Museum. <http://oracc.museum.upenn.edu/asbp/abouttheproject/> [Erişim tarihi: 03.08.2023].
- Toptaş, K. (2020). Asur belgelerinde Kimmerler. *Gazi Akademik Bakış*, 31(4), 31-60.
- Weeks, N. K. (1983). Causality in the Assyrian royal inscriptions. *Orientalia Lovaniensia periodica*, (14), 115–127.
- Wilhelm, G. (2008). Urartian. Woodard, R. D. (Ed.), *The ancient languages of Asia Minor* (s. 105-123). Cambridge University Press.
- Yalvaç, K. (1972). Sumer-Babil ve Assur'da mektup çeşidi örnekleri. *Anadolu*, 16, 27-76.
- Zaia, S. (2019). My brother's keeper: Assurbanipal versus Šamaš-šuma-ukīn. *Journal of Ancient Near Eastern History*, 6, 19–52.
- Zimansky, P. (2020). Gölge hasım: Urartu'nun Assur'la ilişkisi. Köroğlu, K. ve Adalı, S. F. (Ed.), *Assurlular: Dicle'den Toroslar'a Tanrı Assur'un krallığı* (s. 207-228). Yapı Kredi Yayınları.

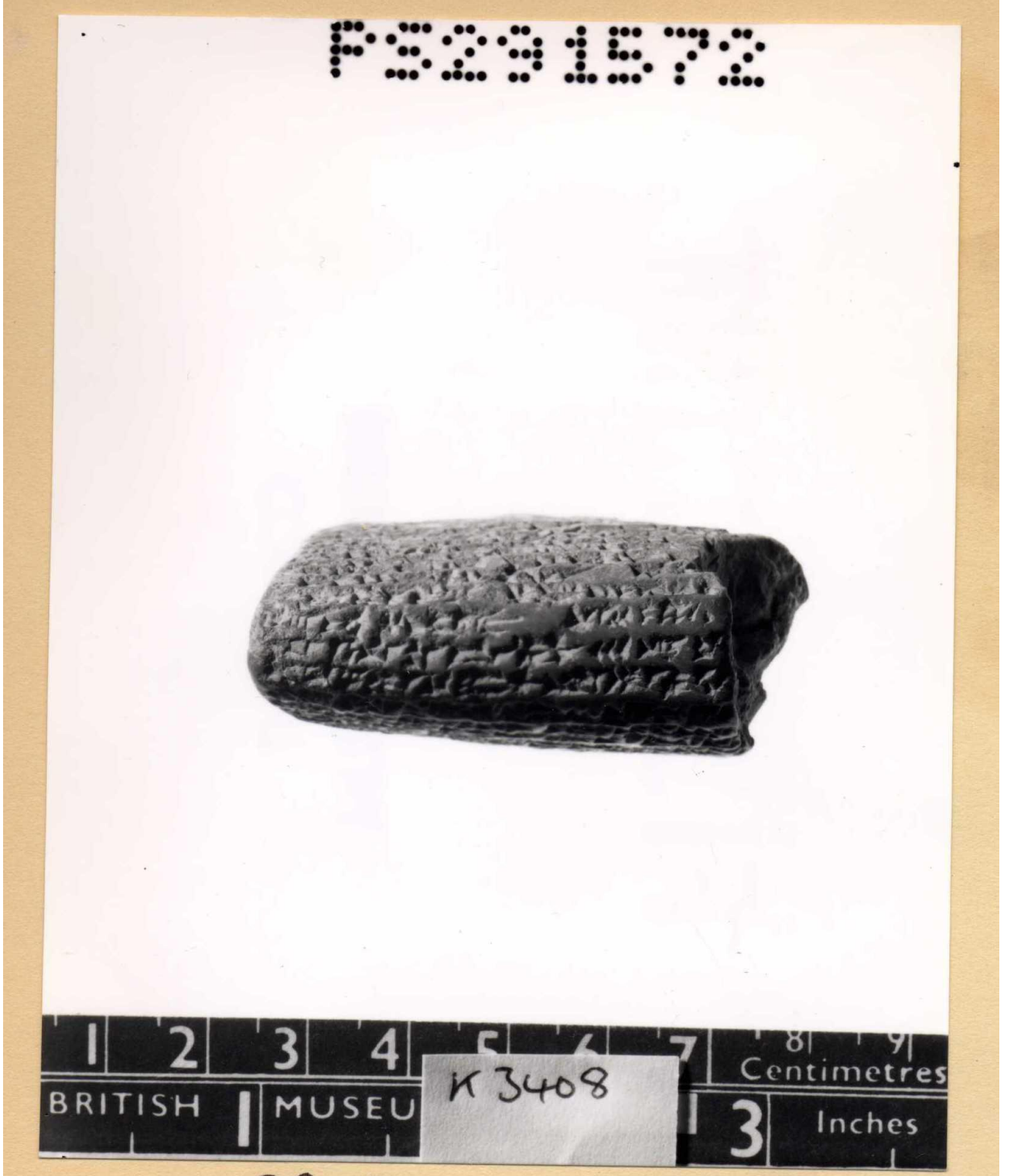
Ek-1: Yeni-Assur Dönemi “Tanrı mektubu” dua metni (K.3408, Koyuncuk. Tablet fotoğrafı [British Museum Mütevelli Heyeti, 2023b]. British Museum, Londra). Ön Yüz ve Arka Yüz (güncel fotoğraf) © British Museum Mütevelli Heyeti.



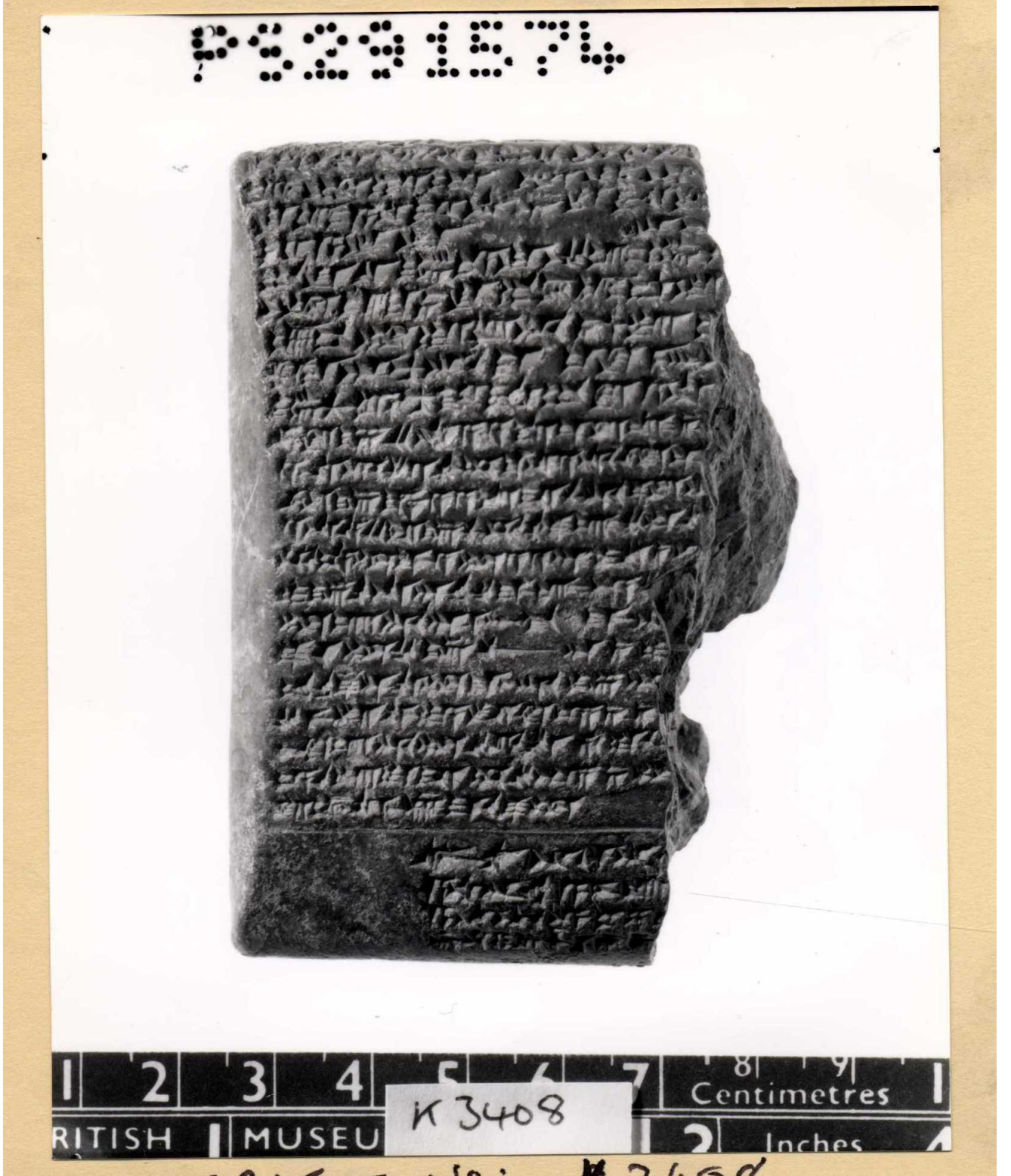
Ek-2: Yeni-Assur Dönemi “Tanrı mektubu” dua metni (K.3408, Koyuncuk. Tablet fotoğrafı [British Museum Mütevelli Heyeti, 2023b]. British Museum, Londra). Ön Yüz (siyah beyaz fotoğraf) © British Museum Mütevelli Heyeti.



Ek-3: Yeni-Assur Dönemi “Tanrı mektubu” dua metni (K.3408, Koyuncuk. Tablet fotoğrafı [British Museum Mütevelli Heyeti, 2023b]. British Museum, Londra). Alt Kenar (siyah beyaz fotoğraf) © British Museum Mütevelli Heyeti.



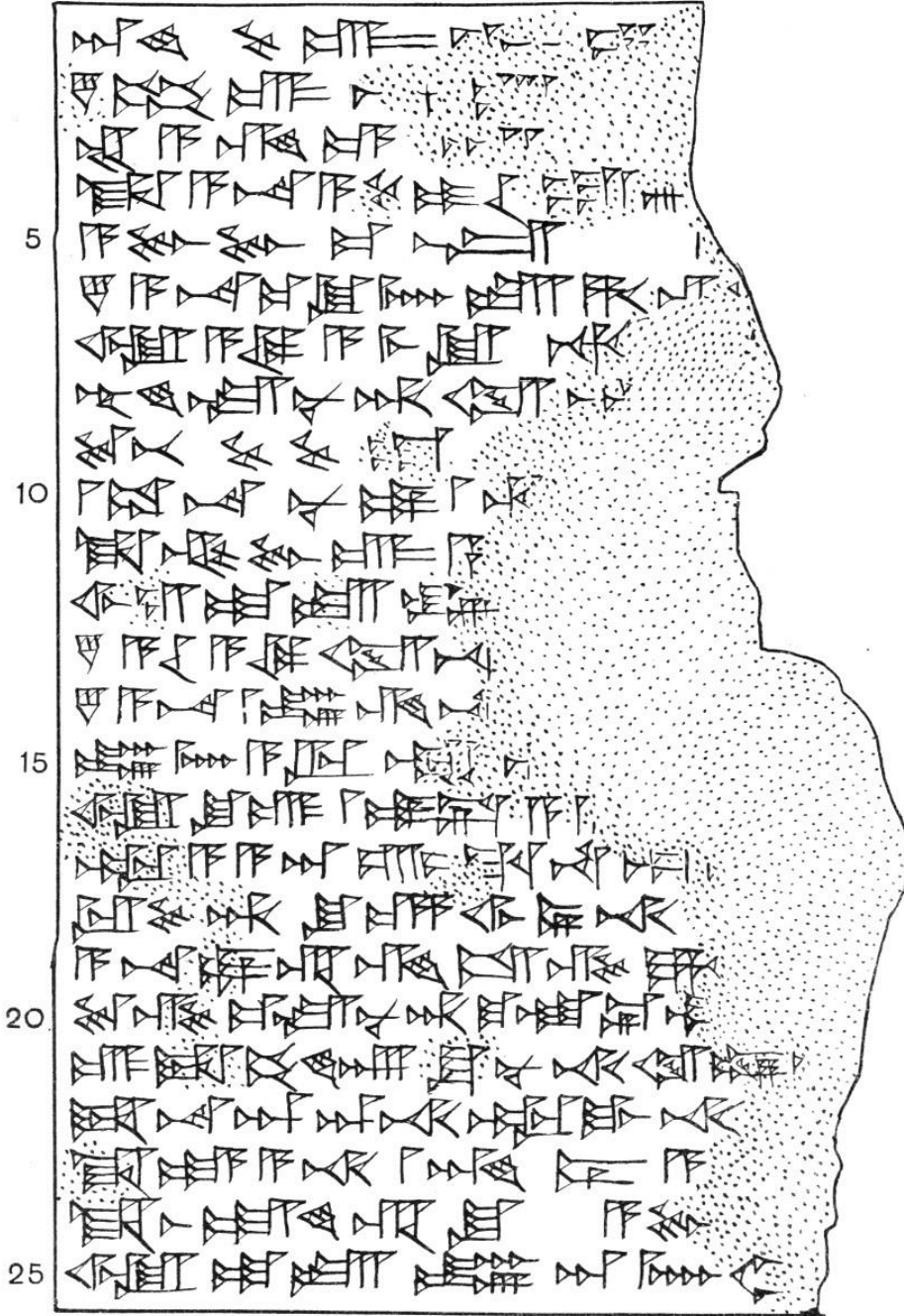
Ek-4: Yeni-Assur Dönemi “Tanrı mektubu” dua metni (K.3408, Koyuncuk. Tablet fotoğrafı [British Museum Mütevelli Heyeti, 2023b]. British Museum, Londra). Arka Yüz (siyah beyaz fotoğraf) © British Museum Mütevelli Heyeti.



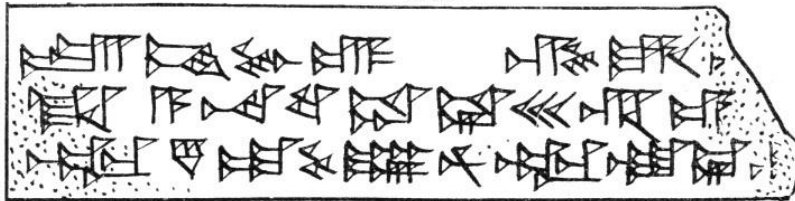
Ek-5: Yeni-Assur Dönemi “Tanrı mektubu” dua metni (K.3408, Koyuncuk. British Museum, Londra). Ön Yüz ve Alt Kenar Çizimi (Gadd ve Leeper, 1920, pl. 44).

K. 3408.

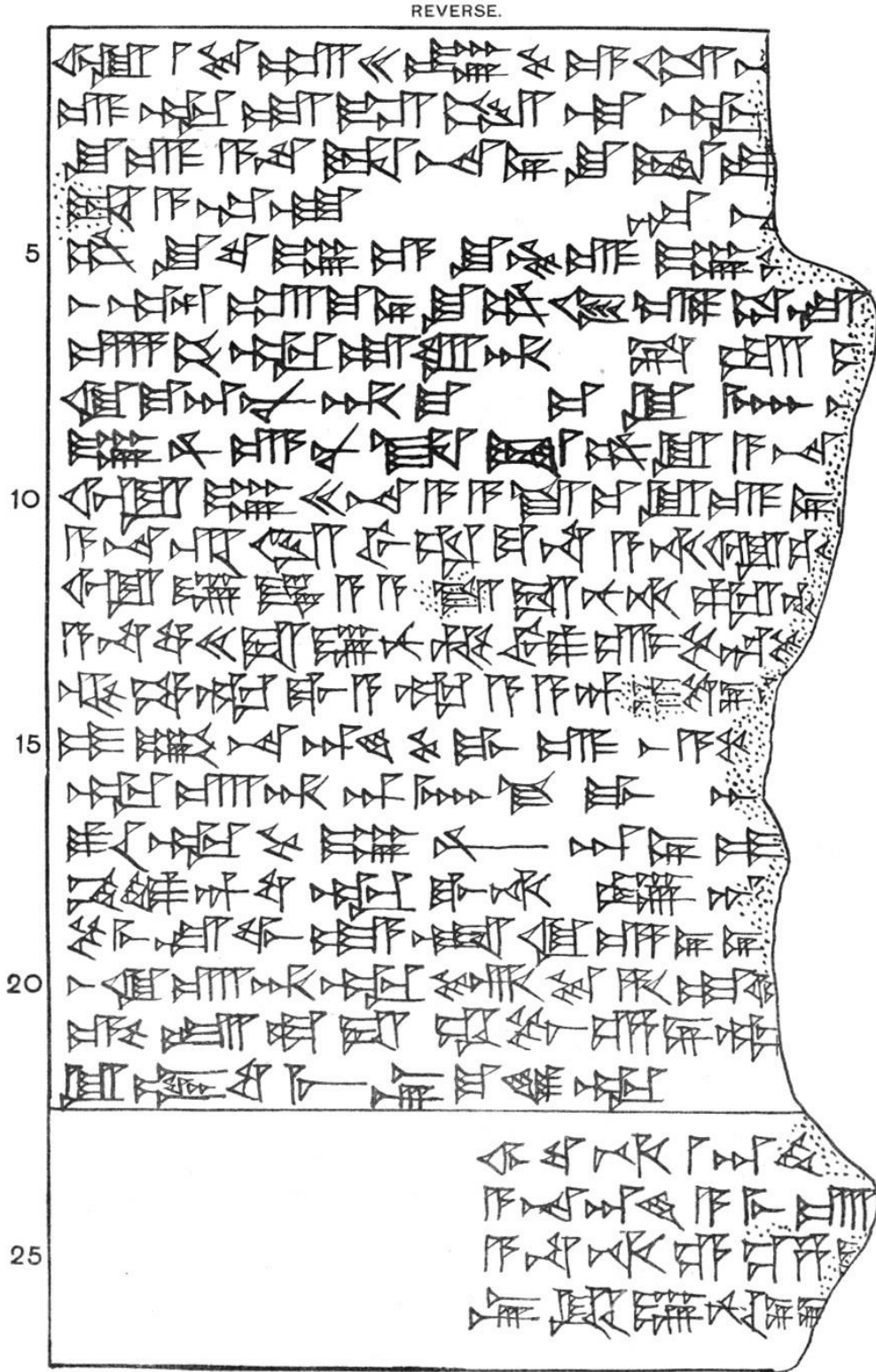
OBVERSE.



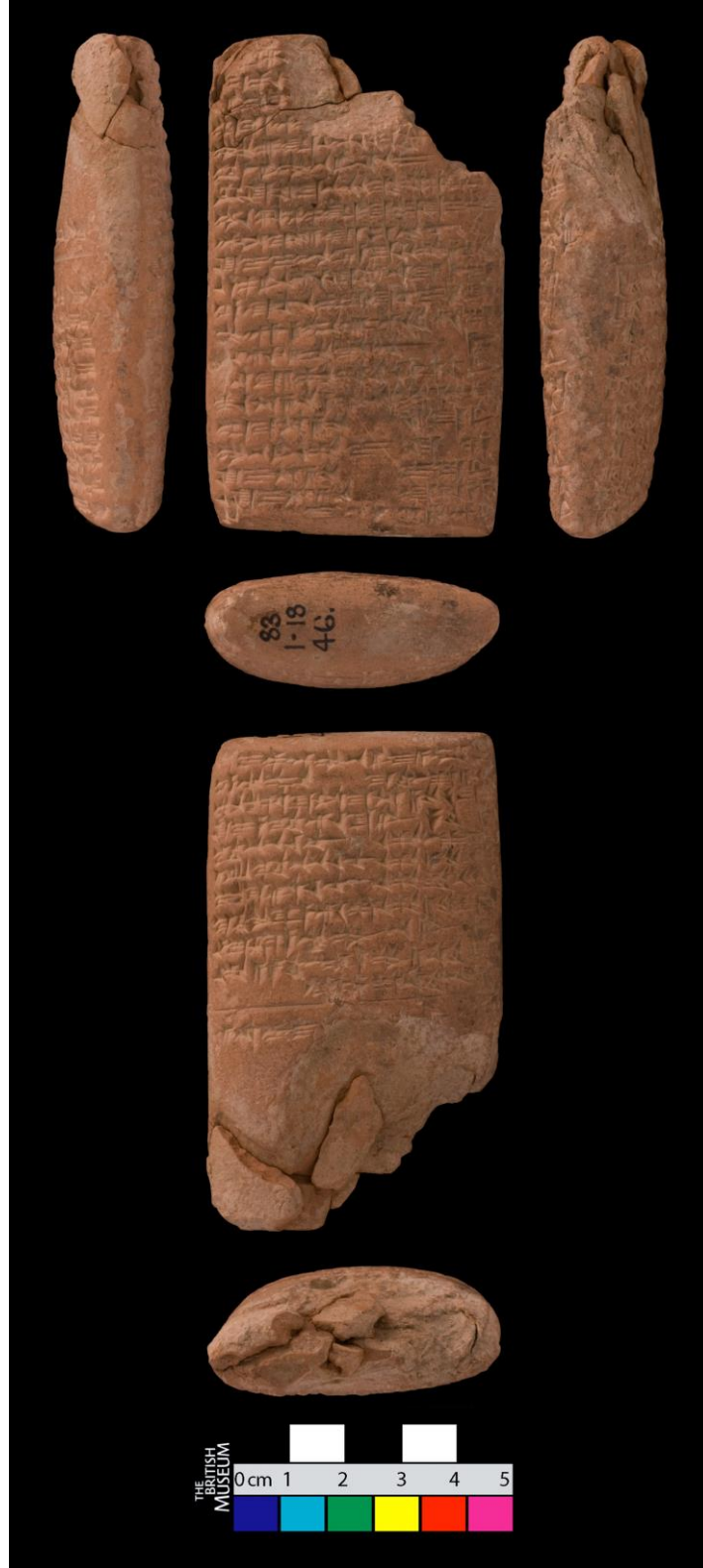
EDGE.



Ek-6: Yeni-Assur Dönemi “Tanrı mektubu” dua metni (K.3408, Koyuncuk. British Museum, Londra). Arka Yüz Çizimi (Gadd ve Leeper, 1920, pl. 45).



Ek-7: Yeni-Assur Dönemi yazışma ABL 1242/SAA 21 78 (1883-1-18, 82, Koyuncuk. Tablet fotoğrafı [British Museum Mütevelli Heyeti, 2023ç]. British Museum, Londra; Harper, 1911, s. 1386; Parpola, 2018, s. 70; Novotny ve Luukko, 2018b). © British Museum Mütevelli Heyeti.



Ek-8: Yeni-Assur Dönemi yazışma ABL 1240/SAA 21 124 (1883-1-18, 46, Koyuncuk. Tablet fotoğrafı [British Museum Mütevelli Heyeti, 2023c]. British Museum, Londra; Harper, 1911, s. 1382-1383; Parpola, 2018, s. 108-109; Novotny ve Luukko, 2018a). © British Museum Mütevelli Heyeti.



Etik Kurul İzni

Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yaşayan hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır. Makale tarih alanına aittir.

Çatışma Beyanı

Makalenin yazarları, bu çalışma ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması olmadığını ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.

Destek ve Teşekkür

Çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmamıştır.



ASA

ASBÜ Sosyal Araştırmalar
Dergisi

ASBU Journal of Social Research

[Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 1,
Yaz/Summer 2023]

**Indo-Turkic Cultures and Civilization Exchanges
between Central Asia and South Asia (c. 700-1500 CE)**

*Hint-Türk Kùltürleri ve Orta Asya ile Güney Asya Arasındaki
Medeniyet Etkileşimleri (y. MS 700-1500)*

ARSHAD ISLAM

Associate Professor, International Islamic University Malaysia
arshadislam2@gmail.com



<https://orcid.org/0000-0003-3882-6214>

Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 22.07.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 25.07.2023

Yayım Tarihi/Published: 15.08.2023

Atıf/Citation

Arshad, I. (2023). Hint-Türk Kùltürleri ve Orta Asya ile Güney Asya Arasındaki
Medeniyet Etkileşimleri (y. MS 700-1500). *ASA Dergisi*, 1(1), 39-54.

Arshad, I. (2023). Indo-Turkic Cultures and Civilizational Exchanges between
Central Asia and South Asia (c. 700-1500 CE). *ASA Journal*, 1(1), 39-54.



Bu makale iThenticate programıyla taranmıştır.
This article was checked by iThenticate.

Abstract

Central Asia is located at the nexus of many great world civilizations, including the Persian, Indian, Turkic, and Chinese, and it has been the crossroads of the diverse cultures and civilizations since antiquity. It is an incredibly multi-cultural region that has played a unique role in human history. As the homeland of the Indo-Aryans who brought Hinduism to India, the region later became home to Zoroastrianism, and adopted Buddhism and Islam. It is considered the heart of Asia because of its centrality, but its crucial importance to the human story is little appreciated by the general public. The people of Central Asia, like those of India, have historically improved scientific and cultural practices of global importance, as well as innovating new technologies and enriching learning in all fields. This paper explores the exchanges of Indian and Turkic cultures in this essentially Persian cultural sphere during the period 700-1500 CE. This period spans the early Arab-Islamic conquests, the medieval Golden Age, the Mongol invasion, and the emergence of the major early modern civilizations of the Ottoman, Safavid, and Mughal empires. This period saw remarkable socio-cultural development with the fusions of many ethnic and cultural artefacts that were steadily reconciled and integrated into a remarkable civilization in its own right. While Islam provided the matrix for this remarkable exchange, it also included the contributions of peoples of diverse faiths and backgrounds, in a culture that celebrated diversity and multi-faith spirit, rather than merely tolerating others. It presents a valid illustration of the collaboration of human minds and the influences of intellectual and civilizational links on native traditions, belief, literature and arts. This analysis of Indo-Turkic cultures and civilizational exchanges between Central Asia and South Asia is based mainly on Arabic, Persian, Urdu and English sources, focused on the intellectual legacy, achievements, and role of Muslim polymaths in the preservation and development of wisdom, language, arts, architecture, culture, sciences, medicine, philosophy, and literature in relation to the Turkic and Indian cultural spheres.

Keywords: Central Asia, Persian, Indian, Turkic, Chinese, Zoroastrianism, Buddhism, Islam

Öz

Orta Asya, İran, Hint, Türk ve Çin gibi birçok büyük dünya medeniyetinin bağlantı noktasında yer alır ve antik çağlardan beri çeşitli kültür ve medeniyetlerin kavşağı olmuştur. İnsanlık tarihinde benzersiz bir rol oynayan inanılmaz derecede çok kültürlü bir bölgedir. Hindistan'a Hinduizm'i getiren Hint-Aryanların anavatanı olan bölge, daha sonra Zerdüşt'lüğün yuvası olmuş, Budizm ve İslam'ı benimsemiştir. Merkezi konumu nedeniyle Asya'nın kalbi olarak kabul edilmesine rağmen insanlık hikayesi için hayati önemi genel halk tarafından pek takdir edilmez. Hindistan halkları gibi Orta Asya halkları da tarihsel olarak küresel öneme sahip bilimsel ve kültürel uygulamaları geliştirmişler, yeni teknolojiler tatbik etmişler ve her alanda öğrenimi zenginleştirmişlerdir. Bu makale, MS 700-1500 döneminde bu esasen Fars kültürel alanında Hint ve Türk kültürlerinin etkileşimlerini araştırıyor. Bu dönem, erken Arap-İslam fetihlerini, Orta Çağ'ın Altın Dönemi, Moğol istilasını ve Osmanlı, Safevi ve Babür imparatorluklarının başlıca erken modern uygarlıklarının ortaya çıkışını kapsar. Bu dönem, istikrarlı bir şekilde uzlaştırılan ve kendi başına dikkate değer bir medeniyetle bütünleşen birçok etnik ve kültürel eserin kaynaşmasıyla dikkate değer bir sosyo-kültürel gelişme gördü. İslam, bu dikkate değer etkileşimin matrisini sağlarken, aynı zamanda, sadece başkalarına müsamaha göstermekten ziyade, çeşitliliği ve çok inançlı ruhu kutsayan bir kültürde, farklı inançlara ve geçmişlere sahip insanların katkılarını da içeriyordu. İnsan zihinlerinin iş birliğine ve entelektüel ve uygarlık bağlarının yerli gelenekler, inanç, edebiyat ve sanat üzerindeki etkilerine dair geçerli bir örnek sunuyor. Hint-Türk kültürlerinin ve Orta Asya ile Güney Asya arasındaki medeniyet alışverişinin bu analizi, esas olarak Arapça, Farsça, Urduca ve İngilizce kaynaklara dayanmaktadır ve Müslüman âlimlerin Türk ve Hint kültürel alanlarıyla ilişkili olarak hikmet, dil, sanat, mimarlık, kültür, bilim, tıp, felsefe ve edebiyatın korunması ve geliştirilmesindeki rolüne ve entelektüel mirasına, başarılarına ve rolüne odaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Orta Asya, İran, Hint, Türk, Çin, Zerdüşt'lük, Budizm, İslam.

Introduction

The region of Central Asia is a meeting point of Europe and Asia, stretching its frontiers from the Caspian Sea in the west to the frontier of China in the east; to its north lies Russia, and to its south lie Iran, Afghanistan, and India. The region comprises an area of 1,545,741 square miles (4,003,451 square kilometres), encompassing the modern states of Uzbekistan (pop. 33 million), Kazakhstan (18 million), Tajikistan (9 million), Turkmenistan (6 million), and Kyrgyzstan (6 million). The approximate total population of the area was about 72 million in 2019. The languages spoken in the region are largely Tajik and Turkic. The five major ethnic groups are Kazaks, Kyrgyz, Tajiks, Turkmens, and Uzbeks. All are Turkic in origin and language, apart from the Persian Tajiks. Due to Russian and later Soviet colonialism, the immigration of a range of ethnic groups took place, including Russians, Ukrainians, Ashkenazi Jews (aside from the pre-existing ancient Jewish communities), Germans, and Koreans. After the breakdown of the Soviet Union, hundreds of these migrants left the freshly autonomous Central Asian republics (Beatrice, 1998; Britannica, "Central Asia").

South Asia is defined in both geographical and ethno-cultural terms, referring to the broadest interpretation of the Indian Subcontinent, including eight modern countries (Afghanistan, Bangladesh, Bhutan, India, Nepal, Pakistan, Sri Lanka, and the Maldives), most of whose people are adherents of Hinduism, Islam, and Buddhism. Covering an area of about 5.2 million km² (2.0 million square miles), it comprises over a tenth (11.71%) of the Asian continent, and 3.5% of the world's land surface area. The population of South Asia was estimated at almost 2 billion in 2020, encompassing a quarter of the world's population, making it both the most populated and most densely populated geographical region in the world. Overall, it accounts for about 39.49% of Asia's population, over 24% of the world's population, and is home to a vast array of people (Britannica, "South Asia").

The region of Central Asia was a conduit between its own impressive cultural and economic production and that of surrounding civilizations, acting as the gateway for the vast realms of South Asia beyond. This set the scene for one of the most important civilizational encounters in human history during the Islamic period. South Asian history has captivated the dynastic, political and military history of the peoples of Central Asia, largely drawn here as including not only Transoxiana, the land beyond the Oxus River, and East Turkistan (in Chinese-occupied territory), but also Khurasan or eastern Persia, what is now Afghanistan, the north-western parts of the Indian subcontinent, from Sindh to Kashmir, and, on the eastern fringes, Mongolia and Tibet (Gibb, 1970; Britannica, "South Asia").

Early History and the Arrival of Islam

Central Asia is a unique region that has passed through the tremendous number of historical experiences that are reflected in its multi-cultural composition and legacy. The major world religions all crossed through this region, including Buddhism, Zoroastrianism, and Islam, and all of them left an incredible mark on artistic production, ranging from cave paintings to distinctive ceramics, aside from the more profoundly important scientific and literary production of the region. Research interest in Central Asia has never been commensurate with

its great importance, partly because of its continuing role as a frontier region – between Russian and British colonial interests during the 19th century, between the Soviet Union and US interests during the Cold War, and more recently between the Islamic Republic of Iran, Russia, and the US, with broader implications for India and China. While the more recent geopolitical impasse based on colonialism has in general entrenched cultural and socio-economic stagnation, the historical cultural exchange in this cultural borderland led to incredible cultural fertilization and functioned as an artery of global economics (Litvinsky, 1996; Green, 2017).

Both Central and South Asia have been innovators and developers of ideas since the dawn of history. However, the Turkic role has been submerged beneath the deliberate adoption of Persian culture by Turkic peoples (such as the Mughal dynasty, which originated in modern Uzbekistan and ruled in India from the early 16th century). This is reflected in the lack of a Turkic script before the 8th century CE. The earliest local written language in Central Asia was Sogdian, from the 3rd century, although the inhabitants widely used other Iranian languages, and the Manichaean and Syriac alphabets. As the masters of the Silk Road, they played a key role in transmitting ideas and innovations (as well as products) throughout Asia, acting as the conduit of the civilizations and cultures of China, the Byzantine and Persian Empires (and their barbarous western and northern hinterlands), and India. The arrival of Islam in the region from the mid-seventh century further galvanized this role, effectively creating a single polity and Arab-Islamic civilization from the Atlantic in Iberia and Morocco to Sindh in South Asia, removing many traditional barriers to the flow of trade and culture (Litvinsky, 1996; Vaissiere, 2005; Green, 2017).

Islam spread in Central Asia in two parallel movements. The first was formal military incursion, spearheaded by the expedition of Abdullah b. Amir in 28/648-49 to Mawara an-Nahr, and followed in the early eighth century by the brilliant young leader Qutaybah b. Muslim (d. 715). Alongside these formal activities of the Arab-Islamic state, Muslim traders and Sufi preachers dispersed along the Silk Route (in addition to the Indian Ocean maritime routes), spreading the essential principles, beliefs, and rules ordained in the Qur'an. The Samanid (819–999) Iranian elite of the region pioneered the cultural propagation of Islamic religion, and increasingly local Islamicate culture and aesthetics, which subsequently cascaded to the Turkic inhabitants and the Turko-Mongol hordes of the Steppe from the 9th century onwards.

This was contemporaneous with the increasing incursion of the Turks into the Arab-Islamic empire, and the Abbasids recruited whole tribes *en masse* as mercenaries to defend their lands. Al-Mu'tasim (r. 833-42) built Samarra as a garrison town for such peoples during the 9th century, to accommodate an influx of Turks from Central Asia, paving the way for subsequent Mamluk (Turkic) hegemony in the Muslim world. Locally, this was reflected in the increasing autonomy of local Turkic rulers in Central Asia, such as the Ghaznavids (977-1186), who dominated trade, commerce, governance, and culture during the late Abbasid period (al-Tabari, 1964; al-Dinawari, 1888; al-Baladhuri, 1932; Najeebabadi, 2000; Nadvi, 2006; Eaton, 2019).

Cultural and Linguistic Impact

The arteries of trade were galvanized by the emergence of the Islamic world from the 7th century onwards, with Arab and other merchants on the Indian Ocean maritime trade routes and Turkic

and Persian traders on the Silk Road linking China, Southeast Asia, India, Persia, Arabia, and East Africa. Alongside goods, trade brought great cultural cross-fertilization. The Abbasid civilization represented the epicentre of global scientific progress, based on a massive state-sponsored translation project and lavish patronage of scholars of all kinds, ethnicities, and religions. Arabic facilitated scientific progress by providing a *lingua franca* for scholars traditionally working in Middle Persian, Greek, Syriac, Coptic, and Latin. Indian scientific texts translated into Arabic included works on medicine, mathematics, astronomy and philosophy. Like the monastic scribes of benighted Europe after the collapse of the Western Roman Empire in the 5th century, these translators played an essential role in the continuation of science, and many works from antiquity only survived thanks to their efforts (Shibli 1989; Litvinsky, 1996).

The wholesale incorporation of ancient and contemporary learning by the translation movement under the Abbasids enabled intellectuals to comprehend and develop learning in all fields, and to greatly develop many fields of science, of which mathematical progress (e.g., the development of Euclidean geometry and the invention of algebra) was the most significant in terms of its long-term impacts in the history of science. Polymath Islamic scholars like Al-Razi (860–932), al-Biruni (973-1048), Ibn Sina (980–1037), and Ibn Rushd (1126–98) were produced by this milieu, and their services to medicine, other sciences, philosophy, and history are beyond evaluation.

Under Persianized Turkic dynasties and patronage, scholars revived Persian, in its classical incarnation, drawing richly upon Arabic vocabulary and forms of verse, and rigorously reiterating its initial structure. This Persian renaissance was marked by poets like Firdausi (c. 940–1020), Al-Ghazali (1058-1111), Jaluddin Rumi (1207-73), and Hafiz Shirazi (1315-89); and historians like Rashiduddin Fadlullah (1248-1318) and Abu Jafar Muhammad b. Jarir al-Tabari (839-923), whose *Tarikh* is perhaps the greatest classical Islamic history. They were among innumerable intellectuals and institutions representing the glories of their Islamic civilization and human progress, which fundamentally contributed to subsequent scientific development worldwide (Shibli, 1989; Lapidus, 2002; Eaton, 2019).

Regional Turkic Rulers in the Late- and Post-Abbasid Periods

The Persian culture of Turkic vassals of the Abbasids was brought into India with the militaristic incursions of Turkic rulers. Sultan Mahmud of Ghazna (r. 998-1030) launched numerous expeditions into India, and his court was a galaxy of famous scholars and poets. Sultan Mahmud adored Unsuri (d. 1039-40), whose *qasidas* commemorated court events and the delights of music and other entertainments. Mahmud was also the benefactor of Firdausi, Biruni, and a swarm of historians who narrated the events of the era, and whose work was characterized by its cultural anthropology, including descriptions of Indian and Turkic lands, cultures, and people. Although the Seljuq court during the 11th and 12th centuries was increasingly oriented toward its western conquests in “Rum”, its poets necessarily remained anchored in the Persian tradition and culture of Central Asia (Lapidus, 2002; Eaton, 2019).

Persian culture resurged during this period in a multitude of locales that became increasingly integrated across Central Asia and India. In the ninth century, Sijistan, Khurasan, and

Transoxania were the foremost centres of the new Persian literary progress. The centre for a new civilization was set at the courts of the Tahirids (821-73) of Nishapur and Marv, the Samanids of Bukhara, and the Ghaznavids. By the 11th century the new Persian language and literature produced in eastern Iran had become the normative intellectual tradition of West and South Asia, and during the ensuing period Saljuqs (1038-1194), Ghurids (c.1126 - c.1215), Ilkhanids (1256-1353), and Timurids (c.1370-1507) marked their own influences on the common culture. The Persian ethos emphasized the prestige of Iranian style, and also had a vibrant stimulus upon the advancement of Muslim culture in Inner Asia, India, and the maritime civilization of Southeast Asia. While Arabic remained the language of religious discourse, and heavily affected Persian and (later) Urdu, the predominant cultural voice of intellectual and artistic styles was Persian in the eastern Islamic world (Lapidus, 2002).

After waves of Mongol invasions from the 1220s onwards, particularly following the Fall of Baghdad in 1258, the Turko-Mongol political class completely dominated the scene, reflected in the Ilkhanids ruling from the Levant to Sindh. While the Arab-Persian cultural heartland of Baghdad faded, vibrant Turkic centres arose, including Bukhara, Nishapur, and Samarqand, with a notable scion in Mamluk Egypt, which affected the Maghreb beyond. In place of the traditional Abbasid court's cultural hegemony, which had even attempted to impose uniform doctrines (under the Mutazalites), each centre created its peculiar fusion of Islamic styles and local cultures. Islamic structural design now varied from state to state; Samanid masonry, Ghaznavid minarets, Isfahan domes, and Fatimid shrines were symbolic of a new eclectic artistic assortment. Within this multiplicity, the geographical boundaries of the former Abbasid caliphate were bifurcated into two linguistic and cultural zones. In the western provinces of Iraq, Syria, and Egypt, as well as North Africa and Spain, Arabic remained the prevalent spoken and literary language. In the easterly provinces, comprising Greater Persia and Transoxiana, Persian became the prevalent intellectual language, with Turkic languages and patois being the most spoken. Intellectuals of both spheres were fluent in both Persian and Arabic, and the two cultural zones continued to share a collective structure of spiritual ideals and traditions (Lapidus, 2002; Eaton, 2019).

South Asian Engagement with Central Asian Culture During the Pre-Mongol Era (c. 700-1220s)

Islam arrived in the ports of India long before the emergence of Muslim political power in Central Asia and South Asia itself, and even in its pre-political phase it made a substantial effect on the lives of native inhabitants, with the traders of the Arabian seafaring communities fetching eminence for fair-dealing and beneficence amongst the Indian ports and afar, shortly the region of Sindh became an opening to Islam in the northwest. All over the Subcontinent the intercultural history of the region has constantly been exemplified by an amazingly diverse society, varied into diverse groups belonging to assorted castes and creeds. Consequently, the arrival of Muhammad b. Qasim al-Thaqfi (d. 716) in the fertile Indus Valley region was seen not as an epochal, fundamental change by the indigenous people, but rather as yet another new ideological and cultural phenomenon entering the bustling scene, and (from the Indian perspective), an extension of the monotheistic civilization of Zoroastrian Persia that had

coexisted with the Vedic civilizations for centuries (al-Baladhuri, 1932; al-Kufi, 1983; Lapidus 2002; Islam, 2001).

The Muslim presence in Sindh introduced the Islamic world to Indian mathematics, astronomy and medicine, and Indians were hired by al-Ma'mun (r. 813-33) in Bait al-Hikmah in Baghdad. During a grave illness of Harun's al-Rashid, an Indian *vaidya* (physician), Manka al-Hindi, was dispatched to Baghdad to take care of the Caliph. Several Indian polymaths were involved in Abbasid high culture and the rendering of Sanskrit masterpieces into Arabic. This signifies a distinct change over in the centre of Islamic political power to the East during the Abbasid Caliphate, indicating the larger fiscal and cultural significance of Central and Southern Asia (Ibn Usaybah, 1884; Ibn Nadim 1884; Shibli 1989; Khan, 1990; Islam 2022). This general coherence persisted until the rise of the Ghaznavids in the 11th century, and their consecutive incursions of Northern India up to Punjab, the most famous of them being Subuktigin (r. 977-97) and his son Mahmud. Lahore became the Ghaznavid headquarters and a main centre of Islamic learning that fascinated literati from Central Asia. The Ghaznavids were succeeded in India in 1186 by the Ghurids, who ruled Lahore, Multan, and Sindh (Gardizi, 1928; Nazim, 1973; Shibli, 1989; Islam, 2011).

Muizz al-Din Muhammad Ghuri (r. 1202-06), was one of the supreme rulers of the Ghurid dynasty, who laid the groundwork of Muslim rule in South Asia and defeated Raa of Ajmer in the famous battle of Tarain in 1192. After Muizz al-Din's death in 1206, his slave Nasir al-Din Qubacha (r. 1203–1228) established Multan and Uchh as key points of political, socio-cultural, and intellectual activities. His court became a significant meeting place of scholars, celebrities, poets and renowned ulama from distant lands, personifying the intellectual legacy of Central Asia, Khurasan, Ghur, and Ghaznin after the Mongol annihilation of the classical civilization of Central Asia (Minhaj, 1954; Ahmad, 1972). Noteworthy scholars of this period included Sadid al-Din Muhammad Awfi (1171-1242), Shams al-Din Muhammad al Khatib Balkhi, Fadili Multani and Zia al-Din Sijzi.

Shams al-Din was an excellent calligrapher, whom Awfi equated with Ibn al-Bawwab and Ibn Muqlah. In 1226 the renowned historian Minhaj al-Din 'Umar b. Siraj al-Din Muhammad al-Juzjani (fl. 1193-1260) was welcomed in the court of Qubacha and assigned the position of *mudir* (principal) of the Madrasa-i-Firozia in Uchh, and the *qadi* of his son's army. Nasir al-Din Qubacha was a benefactor of scholars, while his Prime Minister, Ain al-Mulk Husain Ash'ari, was a benefactor of art and literature and his residence was a centre for intellectuals. Sadid al-Din Muhammad Awfi joined Qubacha's court in 1220 as the imperial imam and *wa'iz* (preacher) and was thus confirmed in the status of chief qadi (Minhaj, 1954; Awfi, 1906; Eaton, 2019).

Awfi rendered into Persian the famous Arabic book *al-Faraj ba'd al-Shiddah* of Qadi Abu al-Hasan b. Ali Muhammad b. Daud (d. 994), and dedicated it to Qubacha. He also composed *Lubab al-Albab*, generally believed to be the initial known collection of *tazkirah* (biographical reminiscences), which became an important form in Persian poetry, and which set the foundation for this genre of literature, sponsored by 'Ain al-Mulk Husain al-Ash'ari. He also began the compilation of *Jawami al-Hikayat wa-Lawami al-Riwayat* on the instruction of Nasir

al-Din Qubacha, but it was only completed in the court of Iltutmish. Similarly, a key Arabic source, *Minhaj al-Masalik* or *Fathnamah-i-Sindh* on the history of Sindh, was rendered into Persian by Ali b. Hamid b. Abu Bakr al-Kufi in 1216 (widely known as *Chach-Namah*) and dedicated to Ain al-Mulk Husain al-Ashari. On the suggestion of Shaykh Baha al-Din Zakariya Multani, Qasim Daud Khatib prepared the earliest version of '*Awarif al-Ma'rif*' into Persian and dedicated it to Taj al-Din Abu Bakr Ayaz (Al-Kufi, 1983; Nazir Ahmad, 1972; Hadi, 1995).

Qubacha's dynamic drive to encourage literary and academic activities could be judged from his selection of Minhaj al-Siraj Juzjani, the famous author of *Tabaqat-i-Nasiri* as well as a poet of great prominence, as the principal (*mudir*) of Madarsa-i-Firozia in Uchh, and the founding of another institute and caravanserai in Multan for Qazi Qutb al-Din Kashani, one of the most famous intellectuals of the age. Juzjani's spectator accounts of the political, cultural, and demographic outlooks and biographies of the slave rulers, their role in the founding of the Delhi Sultanate, and the descriptions of early Mongol Khans, particularly Genghis Khan. Juzjani passed his remainder life as a Muslim intellectual serving as judge, imam, executive, and at times an itinerant preacher. Qubacha's keen interest and patronage of scholars created a positive ambience in the region for the writing of substantial works on the religious and literary sciences (Barani, 2005; Farishta, 1884-85; Minhaj, 1954).

Amir Khusrau, born to a noble family of Uttar Pradesh in 1253, was an ingenious child from an early age, and he began to compose verses and *ghazals* that drew interest and appreciation from the elders. Primarily, he was under the tutelage of Sultan Balban's nephew Malik Chajju, and afterwards he came to Bughra Khan, the Governor of Bengal; later he was attached to the court of Balban's eldest son Prince Muhammad at Multan. Amir Khusrau adored exceptional prowess over all styles of poetry. After Prince Muhammad's demise, he composed bemoaning elegies in *Hukm-al-Hikam* for his *diwan*, including *Wast-al-Hayat* (Middle of Life), in which he portrayed the catastrophe at Multan and the horrific demise of the prince (Barani, 2005; Badauni, 1868; Bakhshi, 1927; Habib, 2005; Mirza, 1962). Khusrau was an Indian poet whose profound endeavours were acknowledged by the Iranians. He was a copious writer of both prose and rhyme, and he left a vast corpus of both genres. In prose, his *Ijaza-i-Khusravi* (5 volumes) and *Khazain al-Futuh* are very eminent. In poetry, further historical *mathnavis*, he has left behind various anthologies of his poems. He served seven Sultans, and was reckoned among the very close adherents of Shaykh Nizam al-Din Auliya (d. 1325). He died on 18 Shawwal 725/26 September 1225 and was buried next to the tomb of his *pir* (spiritual guide), Shaykh Nizamal-Din Auliya (Khusrau, 1949; Mirza, 1962).

Amir Hasan Sijzi (d. 1336) was the renowned scholar and author of *Fawaid al-Fuad*, the anthology of *malfuzat* (sayings) of Shaykh Nizam al Din Auliya (d.1325). This collection of Sufi discourses over a fifteen-year period is a comprehensive and charming testament of the socio-cultural and sacred life of the period. From a literary perspective, his *ghazals* (odes) are of a very high standard of exceptional fascination. Zia al-Din Barani (d. 1357) was a reputed historian, jurist and political theorist and the author of *Tarikh-i-Firoz Shahi* and *Fatwa-i-Jahandari*. *Tarikh-i-Firoz Shahi* is a treasured source of the Delhi Sultanate from the reign of Sultan Balban (r. 1266-87) to that of the first six years of Firoz Shah's reign (r. 1351-88), while *Fatawa-i-Jahandari* is a book on political ideas and authority that deals with the guiding

principles to rulers for good governance. He is the earliest historian known to have documented the socio-economic conditions of the time, remarkably to the Delhi Sultanate (Sijzi, 1894; Nizami, 2002).

The Sufi *malfuz* (annals) and *insha* (*belles-lettres*) anthologies of the 14th to 15th centuries offer fascinating testimony of the rapport between the rulers of Central Asia, Iran and India. *Fawaid-ul-Fuad*, the *malfuzat* of Shaikh Nizamuddin, contains information about the Central Asian Mongol invasion of India. Another *malfuzat* entitled *Khair-ul-Majalis* by Shaikh Nasir al-din Chiragh Dilli (c.1274-1337) covers several stories that gives an interesting picture of the life and culture of Delhi at the time of Mongol invasion (Qalandar, 1959; Siddiqui, 1993).

The Creative Role of Muslim Intellectuals

During Ali Mardan Khalji's (d. 1212) rule of Bengal, Rukn al-Din Samarqandi (d. 1218) was the Imam and Chief Qadi of Lakhnauti (Bengal). He mastered Sanskrit from Bhujar Brahmin, a Hindu yogi from Kamrup, and thus translated Amritakunda, a classic work on yoga entitled *Hauz al-Hayat* (The Pool of Life) into Persian. He further rendered this work into Arabic under the title *Mirat al-Ma'ani fi Idraki-Alam-i-Insani* (Mirror of the Meanings of Perceptions of Human Reality). This was a pioneering attempt in opening the usually secret and spiritual expertise and beliefs of India to the foreign realm. It was further rendered into Persian under the title *Bahr al-Hayat* (The Ocean of Life) by Muhammad Ghaus Shattari Gwaliori (d. 1562) (Habibullah, 1976; Hadi, 1995; Rashid, 1969).

Sultan Iltutmish appointed Malik Taj al-Din Reza, a highly respected Persian poet born in India, as his *dabir* (secretary). Because of his excellent poetries, he received appreciation from the elite of Delhi. Reza recited an excellent *qasida* on the auspicious occasion of accepting the meritorious robe of honour sent by the Abbasid Caliph Al-Mustansir (r. 1226-42) to Iltutmish. On the triumph of the Gwalior fort by Iltutmish, Reza composed premeditated verses which were later engraved on the fort's gate. He penned poems both to Rukn al-Din Firoz (d. 1236) and his vizier Malik Nizam al-Mulk Junaidi. During the reign of Sultan Nasir al-Din Mahmud (r.1246-66), Reza wrote a verse when Shams Dabir was assigned the office of the *mustaufi-i-mamalik* (Auditor-General of the Sultanate). The Sultan bestowed upon him the title *Malik al-Kalam* (Lord of Eloquence) due to the virtue of his poetry (Qawwas, 1999; Badauni, 1868; Bakhshi, 1927; Farishta, 1884-85).

Zia al-Din Barani was a famous historian, jurist, and political theorist, and the author of *Tarikh-i-Firoz Shahi* and *Fatwa-i-Jahandari* important source of the Delhi Sultanate. Maulana Zia al-Din Sunami, a reputed scholar of religious sciences, was an authority on *tafsir* and *fiqh*. He was a *muhtasib* (Supervisor of Public Morals) during the reigns of Ala al-Din Khalji and Muhammad Tughluq. Maulana Zia al-Din wrote a treatise in Arabic entitled *Nisab al-Ihtisab*, as a manual for *muhtasibs*. In this book, he explained the definition, importance, and objectives of *hisbah* (promoting civic ethics), and discussed in detail the duties of the *muhtasib*. It served as a reference book for a number of judicial works, including *Fatawa-i-Firozshahi* and *Fatawa-i-Hammadiyah* compiled during the 16th century (Barani, 2005; Jackson, 2003; Hadi, 1995; Islam, 2005; Zilli, 2015).

Maulana Razi al-Din Hasan al-Saghani (d. 1252), a native of Badaun, started his career as *naib-i-mushrif* (Deputy Account Officer) in Koil (Aligarh). He rose to be a great scholar and later compiled *Mashariq-al-Anwar*. It was the most popular hadith collections throughout the medieval period, and constituted an integral part of the syllabus. Qazi Kamal al-Din Jafri, a judge of Badaun, was known for his piety and scholarship. He compiled a book on *fiqh* entitled *Munfiq*. Kabir al-Din, son of Taj al-Din Iraqi, was a court historian of Ala al-Din Khalji, and an expert in *dabiri* (secretarial) skills and the art of *insha*. He was appointed as *Amir-i-dad-i Lashkar* (Administrator of Lashkar), and composed *Fathnama* (Letters of Victory), which ran into several volumes. He also composed *Tarikh-i-Alai*, which appraised the career and achievements of Ala al-Din Khalji. Ahmad Hasan Abdusi, known as Taj al-Mulk, a noble of Ghiyas al-Din Tughluq (1320-24) who joined Sultan's Lakhnauti expedition in 1324, and authored *Basatin al-Uns* and *Sadr-i-'Ala*. *Basatin al-Uns* (Garden of Love), a Hindu tale written in a style of metaphorical Persian, was completed in 1325. Muhammad Tughluq promoted him as *Dabir-i-Khas* (Special Secretary), assigning him the title *Taj al-Mulk* (Crown of Kingdom) ((Sijzi, 1894; Qalandar, 1959; Nizami, 2002; Rashid, 1969; Jackson, 1999)

The most prominent literary figure during the Tughluq period was Malik Ain al-Mulk, commonly known as Ain al-Mulk Mahru, who compiled a number of works on different sciences including *Tarassul-i-Ain al-Mulki*, commonly known as *Insha-i-Mahru*. It was a collection of letters which testifies to his literary skill and is regarded as a model of the *insha* literature. It is also a very important source of historical information regarding the period. Tatar Khan, an adopted son of Ghiyas al-Din Tughluq, and the Governor of Zafarabad, was a poet who used to compose verses to appease the temper of Muhammad Tughluq. Malik Shams al-Din Abu Rija, alias Ziya al-Mulk, the *mustaufi-i-mamalik* (Comptroller General), was an intelligent and accomplished *qasida* writer under Firoz Shah (Barani, 2005; Afif, 1891; Zilli, 2000).

Perhaps one of the most famous figures of this era worldwide was Ibn Battuta (1304-68), who journeyed to India in 1333. After traversing the Indus, passing *en route* to Delhi through difficult and dangerous terrain crossing various towns in India, Sultan Muhammad Tughluq offered Ibn Battuta a position as a judge in Delhi, with an additional sinecure as a Hospice Administrator. He moved to visit different cities and towns of India and he left Delhi in 1342. Battuta wrote a lengthy poem in honour of Sultan and his travelogue *Tuhfat al-Nuzzar fi Gharaib al-Amsar wa Ajaib al-Asfar*, widely known as his *Rehla*, a worthy work for the 14th century Muslim world. Under Sultan Firoz Shah Tughluq (r.1351-88), Malik Qabul Qara Khan, a jurist composed *Fatawa-i-Qara Khani*, a legal digest for the guidance of *qadis*. Firoz Shah appointed Aziz al-Din b. Abdullah (Mutahhar of Kara) as *qadi* of Kara (near Allahabad). He is renowned for his *qasidas* (elegies) hailing various activities of the Sultan and his heir Nasir al-Din Mahmud Shah, such as commemorating a new palace. Under Sultan Nasir al-Din Mahmud Shah Tughluq (r.1394-1413), Qazi Zahir Dihlavi was an outstanding poet whose *Diwan* (anthology) is filled with *qasidas* in honour of Sultan Mahmud (Afif, 1891; Ibn Battuta, 1953).

Yahya b. Ahmad Sirhindi, a noble of the Saiyid ruler Mubarak Shah (r.1421-34), wrote *Tarikh-i-Mubarak Shahi* as a token of gratitude to the Sultan. Masnad-i-'Ali Mian Bhu'a, the vizier and *sadr* of Sultan Sikandar Lodi (r.1489-1517), had a particular interest in *ilm-i-tibb* (medicine),

and compiled the *Tibb-i-Sikandar Shahi*. Mian Bhu'a, after gaining mastery over Sanskrit, erudite the Ayurvedic method of treatment which he combined with *tibb-i-unani* (Greek medicine) to produce *Ma'adan al-Shifa-i Sikandar Shahi*, acquiring different Sanskrit classics like *Ja Deskarat*, *Ras Ratnako*, *Suangdhar*, and *Chintama* as his prime source (Bhu'a, 1877; Chandra, 2003; Badauni, 1868; Mushtaqi, 2002; Rashid, 1969).

Over the ensuing eight centuries the people of India found the Persian language the most apt for generating their works on the different topics including astrology, astronomy, chemistry, ethics, law, logic, mathematics, medicine, metaphysics, music, mysticism, philosophy and the other fine arts, biography, geography, history, religious studies, travelling, sociology and the others. Various Sufi *Silsilahs* (orders) and the proponents of the leading intellectuals of jurisprudence migrated from Persia to India, most of whom were Persians, who continued to shape and develop their ideas in a Persianized Indian atmosphere. Poetry has constantly been a greatly recognized art and pursuit in the Indian Subcontinent. The masterpiece composition of *Sherul Ajam* (Poetry of Persia) by Allama Shibli No'mani (1857-1914) expounds the manifestation of Persian scholars in India and their effect on Urdu poetry. Hafiz Shirazi (1315-90) and Omer Khayyam (1048-1131) stay on admired in the Indian Subcontinent, while Iqbal (1877-1938) is eminent in Iran. His renowned *masnavis* (anthologies) *Asrar-i-Khudi* (Secrets of the Self), *Rumuz-i-Bekhudi* (Mysteries of Selflessness), *Payam-e-Mashriq* (The Message of the East), and *Javed Nama* (The Song of Eternity) in Persian obstinately ubiquitously prevalent in Iran (Nadeem, 2014; Nadeem, 2015; Azmi, 2021).

Conclusion

The crude reductionism of modern, Western-dominated cultural and political configurations struggle to comprehend sophisticated national and cultural phenomena that have characterized Asian life since time immemorial. This paper has attempted to provide a brief illustration of the incredibly rich and vibrant cultural and civilizational exchanges that took place between the Indo-Turkic peoples of South and Central Asia, c. 700-1500 CE. It is clear that the people involved in this vast and cosmopolitan historical process were not exercised by the nationalist complexes that plague modern inhabitants of the realms of the region; rather they were concerned with issues of truth and beauty, in the astonishing cultural tapestry they wove over the centuries.

While both South and Central Asia gave and took cultural phenomena along with the flow of maritime and terrestrial trade, Central Asia was the main intellectual clearing house in this movement, funnelling Islamicate cultural exports and Turkic peoples into India as it had formerly done for the Indo-Aryan progenitors of Vedic civilization. While Central Asia and the Abbasid metropolis received and benefitted from Indian knowledge and scholars, along with Turks from Central Asia, its ebb and flow led to a later efflux of intellectuals into India when it fell to the Mongols during the 13th century. Under the Ilkhanids and Timurids the Turco-Mongol peoples imbibed Islamicate culture and resumed the cultural continuum with South Asia, while the earlier Persian-speaking émigrés from Central Asia intensified the veneration of Persian as the language of high culture among Indians, stimulating an astonishing outpouring of scientific and cultural production by Indians in Persian (Eaton, 2019).

The modern “civilization” of globalization and hyper-corporatism has little to say on the subject of culture and pure learning, beyond what can be commodified and monetized, but in the political arena we see the retrenchment of primitive nationalisms and the rise of hysteria and anomie among the masses, exploited by political entrepreneurs. The historical example of Central and South Asia offers a compelling example of how sophisticated and authentically diverse human communities can be organized in harmony, enabling people to flourish and develop on a footing of respect and mutual cooperation and benefit, regardless of the vicissitudes of geopolitical traumas.

This paper therefore invites readers to consider abandoning the suffocating comforts of parochial nationalisms that divide the peoples of this historically Islamicate but multicultural realm to embrace and celebrate the greater cultural unity of the peoples who continue to reside in the region, regardless of religious and ethnic differences, in order to resume their historical role as a conduit of global trade and cultural enrichment to benefit themselves and the whole world.

REFERENCES

- Afif, Shams al-Din ibn Siraj al-Din. (1891). *Tarikh-i-Firoz Shahi*. Bibliotheca Indica 119. Asiatic Society
- Ahmad, M. A. (1972). *Political history and institutions of the Early Turkish Empire of Delhi (1206-1290 AD)*. Munshiram Manoharlal.
- Al-Baladhuri, Abu al-Hasan b. Yahya. (1932). *Futuh al-buldan*. al-Maktaba al-Tijariyya.
- Al-Dinawari, Abu Hanifa Ahmad bin Daud. (1888). *Al-Akhbar al-Tiwal*. Lidin Brl.
- Alexeeva, Nina Nikolaevna , Sivaramamurti, Calambur , Yefremov, Yury Konstantinovich and Ryabchikov, Aleksandr Maximovich. "South Asia". Encyclopedia Britannica, 7 Jun. 2023, <https://www.britannica.com/place/South-Asia>. Accessed 14 June 2023 [Date of access: 19.07.2023].
- Al-Kufi, Ali Ibn Hamid. (1983). *Chach-Namah*. N., A. Baloch (Ed.), Institute of Islamic History, Culture and Civilization, Islamabad University.
- Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. (1964). *Tarikh al-rusul w'al-muluk*. M., J. de Goeje. (Ed.), Vol. V. Brill.
- Awfi, Sadid al-Din Muhammad. (1906). *Jawamia al-hikayat wa-lawamia al-riwayat*. E., G. Browne & Muhammad, Qazwini idem *Lubab-al-albab*. (Eds.), Unwin.
- Azmi, M. I. (2021). *Bayan-e-Shibli*. vol.1. Educational Publication House.
- Badauni, Abdul Qadir Ibn-i-Muluk Shah. (1868). *Muntakhab-ut-Tawarikh*. Maulvi, Ahmad Ali. (Ed.), College Press for the Asiatic Society of Bengal.
- Bakhshi, Nizam al-Din Ahmad. (1927). *Tabaqat-i-Akbari*. vol. 1. Calcutta: Bibliotheca Indica.
- Barani, Zia al-Din. (2005). *Tarikh-i-Firoz Shahi*. Syed, Ahmad Khan. (Ed.), Muslim University Press.
- Barani, Zia al-Din. (2015). *Tarikh-i Firoz Shahi*. (Ishtiyaq, Ahmad Zilli Trans.), Primus Books.
- Beatrice, F. Manz. (Ed.). (1998). *Central Asia in historical perspective*. Westview Press.
- Bhu'a, Mian. (1877). *Ma'adan al-Shafa Sikandar Shahi*. Nawal Kishore Press.
- Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Central Asia". Encyclopedia Britannica, 10 May. 2023, <https://www.britannica.com/place/Central-Asia>. Accessed 12 June 2023 [Date of access: 19.07.2023].
- Chandra, S. (Ed.). (2003). *Studies in archaeology and history*. Rampur Raza Library.
- Eaton, R. M. (2019). *India in the Persianate age 1000–1765*. Allen Lane-Penguin Books.
- Farishta, Muhammad Qasim Hindu Shah. (1884). *Tarikh-i Farishta*, vol. 1. Nawal Kishore.

- Gardizi, Abu Sa'id 'Abd al-Hayy. (1928). *Zain al-Akhbar*. Muhammad Nazim. (Ed.), Orientalischer Zeitschriftverlag Iranschähr.
- Gibb, H. R. (1970). *The Arab conquests in Central Asia*. AMS Press.
- Green, N. (Ed.). (2017). *Afghanistan's Islam: From conversion to the Taliban*. University of California Press.
- Habib, M. (2005). *Hazrat Amir Khusrau of Delhi*. Cosmo Publications.
- Habibullah, A.B.M. (1976). *The foundation of Muslim rule in India: a history of the establishment and progress of the Turkish sultanate of Delhi, 1206–1290 A.D.* Central Book Depot.
- Hadi, N. (1995). *Dictionary of Indo-Persian literature*. Abhinav Publications.
- Ibn Battuta. (1953). *The Rehla of Ibn Battuta*. (Mahdi, Husain Trans.), Gaekwad's Oriental Series.
- Ibn Nadim, Abu al-Farj Muhammad. (1299/1884). *Al-fihrist*. Darul Maktabah al-Hayat.
- Ibn Abi, U. (1884). *Uyun al-anba fi tabaqat al-atibba A.*, Muller (Ed.), 2 vols. al-Matba'ah al-Wahbiyah.
- Islam, A. (2001). *Islam in Sindh*. International Islamic University Malaysia Press.
- Islam, A. (2011). The Contribution of Muslims to Science During the Middle Abbasid Period (750-945). *Revelation and Science*, 01 (01), 39-56.
- Islam, A. (2022). Multifaith Relationships and Civilization-Building in India's Muslim States and Societies, in *indianization of Islam: Muslim: State and society*. Published by The World Muslim Communities Council Abu Dhabi, United Arab Emirates, 9-59.
- Islam, Z. (2005). *Fatawa Literature of the Sultanate Period*. Kanishka Publishers & Distributors,
- Jackson, P. (2003). *The Delhi Sultanate: A political and military history*. Cambridge University Press.
- Khan, M. S. (1990). Ali Ibn Rabban at-Tabari, A Ninth Century Arab Physician, on the Ayurveda. *Indian Journal of History of Science*. 25 (1-4) 20.
- Khusrau, A. (1949). *The Nuh Sipih*. Mohammad, Wahid Mirza. (Ed.), Oxford University Press.
- Lapidus, Ira M. (2002). *A History of Islamic societies*. Cambridge University Press.
- Litvinsky, B. A. (Ed.). (1996). *History of civilizations of Central Asia, The crossroads of civilizations: A.D. 250 to 750*. vol. III, UNESCO.
- Minhaj Siraj al-Juzjani. (1342/1954). *Tabaqat-i-Nasiri*. Habibi, Abd al-Hai (Ed.), Historical Society of Afghanistan.
- Mirza, M. Wahid. (1962). *The life and works of Amir Khusrau*. Panjab University Press.

- Mushtaqi, Rizqullah. (2002). *Waqiat-i-Mushtaqi*. I., H. Siddiqui (Ed.), Rampur Raza Library.
- Nadeem, K. (2014). *Shibli Ki Aap Beeti*. Darul Mussanefin Shibli Academy.
- Nadeem, K. (2015). *Aap Beeti Allama Iqbal*. West Bengal Urdu Academy.
- Nadvi, Shah Muinuddin Ahmad. (2006). *Tarikh-i-Islam*, vol. I-IV. Maktaba Daniyal.
- Najeebabadi, Akbar Shah. (2000). *The history of Islam*. vol. II. Darussalam Int'l Publishers & Distributors.
- Nazim, Muhammad. (1973). *The life and times of Sultan Mahmud of Ghazna*. Khalil & Co.
- Nazir, A. (1972). The earliest Persian translation of the Awarif-ul-Ma'rif. *Indo-Iranica*, Calcutta, September-December 25 (3-4) 20-50.
- Nizami, Khalique Ahmad. (2002). *Some aspects of religion and politics in India during the thirteenth century*. Department of History, Aligarh Muslim University.
- Qalandar, H. (1959). *Khair-ul-Majalis*. K. A. Nizami (Ed.), Department of History, Aligarh Muslim University.
- Qawwas, Fakhruddin Mubarak Shah. (1999). *Farhang-i-Qawwas*. Nazir, Ahmad (Ed.), Rampur Raza library Publications.
- Rashid, S. A. (1969). *Society and culture in medieval India (1206-1556 A.D.)*. Firma K.J. Mukhopadhyay.

Etik Kurul İzni *Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yaşayan hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır. Makale tarih alanına aittir.*

Çatışma Beyanı *Makalenin yazarları, bu çalışma ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması olmadığını ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.*

Destek ve Teşekkür *Çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmamıştır.*



ASA

ASBÜ Sosyal Araştırmalar
Dergisi

ASBU Journal of Social Research

[Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 1,
Yaz/Summer 2023]

İki Bayraklı-zâde Nesîb'in Divan'ında Olmayan Şiirleri

Poems not included in İki Bayraklı-zade Nesib's Divan

ZEYNEP SAFİ

Arş. Gör., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
zeynep.safi@asbu.edu.tr



<https://orcid.org/0009-0008-4522-4100>

Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 19.07.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 27.07.2023

Yayım Tarihi/Published: 15.08.2023

Atıf/Citation

Safi, Z. (2023). İki Bayraklı-zâde Nesîb'in Divan'ında Olmayan Şiirleri. *ASA Dergisi*, 1(1), 55-74.

Safi, Z. (2023). Poems not included in İki Bayraklı-zade Nesib's Divan. *ASA Journal*, 1(1), 55-74.



Bu makale iThenticate programıyla taranmıştır.
This article was checked by iThenticate.

Öz

Asıl adı Seyyid Mehmed Nesîb olan İki Bayraklı-zâde Nesîb Efendi 1740-41 İstanbul doğumludur. Erken yaşlardan itibaren ilim tahsil etmiş, devlet memurluğunda başarıyla yükselmiştir. Kabiliyetli bir katip, efendi bir şahsiyet ve renkli ifadeli zarif bir şair olarak tanınmıştır. Şairin hayatı ve eserleri hakkında biyografik kaynaklarda tutarlı bilgiler mevcuttur. Arkadaşlarının onun vefatından sonra *Divan*'ını mecmualardan toplayarak oluşturması şairin tespit edilmemiş, *Divan*'ına dahil edil(e)memiş muhtemel şiirlerinin olduğu fikrini doğurmuştur. Bu çalışmanın konusu İki Bayraklı-zâde Nesîb'in *Divan*'ında yer almayan şiirleridir. Bu tespit için şiir mecmuaları taranmıştır. Klasik Türk edebiyatında Nesîb mahlaslı başka şairler de vardır. Tespit edilen şiirlerin İki Bayraklı-zâde Nesîb'e ait olduğunun dayanağı yüzyıl farkı ve şairlerin farklı şekillerde anılmalarıdır. Çalışmanın birinci kısmını Nesîb'in biyografik bilgileri, ikinci kısmını mecmualardan tespit edilen ve *Divan*'ına girmeyen şiirleri, üçüncü kısmını ise şairin tezkirelerde yer alan ama *Divan*'ında bulunmayan şiirleri oluşturmaktadır. Bunlar, Millet Kütüphanesi Ali Emiri Manzum 717 numarada kayıtlı *Mecmû'a-i Eş'âr*'da biri Farsça olan üç müfred ve iki gazel, Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 1998 numarada kayıtlı *Mecmû'a-yı Eş'âr*'da bir gazel, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi T445 numarada kayıtlı *Mecmû'atü'l-Eş'âr*'da bir müstezâddır.

Anahtar Kelimeler: İki Bayraklı-zâde Nesîb, divan, mecmua, klasik Türk edebiyatı.

Abstract

İki Bayraklı-zade Nesib Efendi whose real name is Seyyid Mehmed Nesib was born in 1740-41, in Istanbul. He studied science from an early age and successfully rose in the civil service. He was known as a talented scribe, a gentleman, and an elegant poet with colorful expression. There is consistent information about the poet's life and his works in biographical sources. The fact that his friends created his Divan by collecting from majmuas after his death gave rise to the idea that there are probable poems of him which were neither identified nor included in his Divan. The subject of this study is the poems of İki Bayraklı-zade Nesib that are not included in his Divan. In the determination of this, poetry majmuas were scanned. There are other poets with the pen name Nesib in classical Turkish literature. Indications of date and the different references to the poets provide the basis by which the identified poems belong to İki Bayraklı-zade Nesib. The first part of the study consists of Nesib's biographical information, the second part consists of the poems obtained, and the third part consists of his poems included in the tezkires but not in his Divan. These are three mufreds, one of which is Persian, and two ghazals in Millet Library Ali Emiri Poetic Works 717 numbered Mecmu'a-yı Eş'ar, a ghazal in Millet Library 06 Mil Yz A 1998 numbered Mecmu'a-yı Eş'ar, a mustezad in Istanbul University Rare Works Library T445 numbered Mecmu'a-yı Eş'ar.

Keywords: İki Bayraklı-zade Nesib, divan, majmua, classical Turkish literature.

Giriş

Şiir mecmuaları, konu, biçim ve içerik üzerinden muhtelif şiirlerin toplanıp biriktirilmesi, bir araya getirilmesidir (Kut, 1986, s. 170). Klasik Türk edebiyatında şiir kaynağı olması yönüyle önemli bir yere sahiptir. Divanlar ise müretteb veya gayrı müretteb olabilen, şairlerin kendileri veya onlar adına başkaları tarafından bir araya getirilen eserlerdir. Bir divanda yer alan şiirler herhangi bir dayanak bulunmadığı için şaire mal edilememişse veya şairin divanı başkaları tarafından bir araya getirilmişse divanında olmayan ama ona ait olan şiirlerle mecmualarda karşılaşmak mümkündür. İki Bayraklı-zâde Nesîb'in de şiirlerini dayanak elde edilecek şekilde muhafaza etmemiş veya kitaplaştırmamış olması muhtemeldir. *Divan*'ı arkadaşları tarafından vefatından sonra mecmualardan toplanarak meydana getirilmiştir (Aydemir & Özer, 2019, s. 272). Mecmuaların sayıca çokluğu ve çeşitliliği göz önüne alındığında şairlerin divanlarında olmayıp mecmualarda bulunan şiirlerine rastlanabilir. Bu çalışma da İki Bayraklı-zâde Nesîb özelinde böyle bir duruma odaklanmıştır.

Klasik Türk edebiyatında Nesîb mahlaslı beş şair vardır. Bu isimler 17, 18 ve 19. yüzyıl şairleridir. İçlerinden 17. yüzyılda yaşamış olanlar Şeyh Seyyid Yûsuf Nesîb Dede (ö.1714) ve 18. yüzyılın başına şahitlik eden Uşşâkî-zâde Seyyid Abdullah Nesîb'dir (ö.1726). 18. yüzyılda, İki Bayraklı-zâde Nesîb ile aynı dönemde yaşamış olan Gazzî-zâde Mustafa Nesîb (ö.1787) ve 19. yüzyılda ise Hüseyin Nesîb Efendi (ö.1896) yer almaktadır. Yalnızca İki Bayraklı-zâde Nesîb'in ve Nesîb Dede'in *Divan*'larına ulaşılabilmektedir. Burada, Hüseyin Nesîb'in 19. yüzyılda yaşamış olması, şiirlerinin bu yüzyıla tarihlenemeyen mecmualarda bulunamayacağını göstermektedir. Nesîb mahlaslı şairler arasında en çok Nesîb Dede'nin şiirleri derlenmiş ancak şiirleri çoğunlukla 17. yüzyıl şiirlerinin olduğu mecmualarda yer almıştır. Her ne kadar mezkûr şairlerden üçü "Seyyid" olarak anılsa da bu tabir İki Bayraklı-zâde Nesîb'e yönelik kullanılmıştır. Şiirlerin ona ait olduğunu saptamakta yüzyıl fark(lar)ının yanı sıra şaire Seyyid Nesîb veya Nesîb Efendi denilmesi, Yûsuf Nesîb için Nesîb-i Mevlevî ifadesinin kullanılması ve Gazzî-zâde Nesîb'in Ahmed-zâde Nesîb olarak anılması gibi bilgiler de ayırt edici bir rol oynamıştır.

1. İki Bayraklı-zâde Nesîb'in Biyografisi

İki Bayraklı-zâde Nesîb, şairler arasında İki Bayraklı-zâde namıyla anılmaktadır ancak bu çalışmada ulaşılan kaynaklarda İki Yapraklı-zâde Nesîb kaydına¹ da rastlanılmıştır. Bu

¹ M. A. Yekta Saraç (Haz.), 2016, Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı müellifleri*, C.1, s. 890. Nuri Akbayar (Haz.), 1996, Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, s. 170.

kullanım fazla yaygın değildir. Şairin *Divan*'ını çalışan Sadık Erdem bu kullanımın yanlışlıkla ortaya çıktığını ileri sürmüştür (2002, s. xx). Lakabında ve mahlasında kullandığı Nesîb, asıl isminden gelmektedir: Mehmed Nesîb. Mehmed Nesîb Efendi, Nesîb Efendi veya Nesîb Muhammed Efendi isimleriyle bahsi geçse de isminin başında Seyyid lakabının olduğu bilgisi de mevcuttur. Babası Seyyid Süleyman Ağa'dan miras olarak bunu taşıdığı söylenebilir. Aslen İstanbullu ve 1153/1740-41 doğumlu (Akbaş, 1996, s. 170) olan Nesîb, olgunluk çağlarında farklı şehirlerde vazifelerini ifâ etse de tekâmülünü İstanbul'da tamamlamıştır. III. Mustafa zamanında çeşitli devlet hizmetlerinde bulunan babası gibi kendisi de devlet memurluğu yapmıştır (*Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi: Devirler, İsimler, Eserler, Terimler*, 1990, s.18). Şöyle ki, erken yaşlardan yirmi yaşına dek muhtelif ilimler tahsil ettikten sonra Halep valisi vezir Bekir Paşa'nın mühürdârı olup kısa zaman içinde kıdem kazanarak sadâret mektupçuluğu kâtibi olmuştur (Aydemir & Özer, 2019, s. 272). Ameli üzere kifayeti ve muktedirliğinin, sadâret mektupçuluğu başkâtibi, sadâret mektupçusu ve reîsü'l-küttâb gibi yazı işlerinde süratle rütbeleri artan, iyi tahsilli, resmî işlerde ve divan kalemlerinde kabiliyetlidir (Beydilli, 2003, s.464-465) Nişancı Mehmed Emin Paşa'ya (ö.1769) benzemesi münasebetiyle paşanın dikkatini çekmiş ve onun takdirini kazanarak divan katipliğinde yer almıştır (Çiftçi, 2017, s. 478). Yalnızca meslekî kabiliyetlerinden ötürü değil, yaşlıları arasında seyyidliği, efendiliği ve akıllılığı ile tanındığı için (Erdem, 1996, s. xx) bu yönleriyle ayırt edici nitelikte olduğu söylenebilir. Bu esnada Bekir Paşa'nın sadrazam olmasıyla birlikte mektupçu başkâtibi olmuştur (Aydemir & Özer, 2019, s. 272). *Tezkire-i Silâhdâr-zâde*'de geçtiği üzere hayatını "hâcegândan" (Öztürk, 2015, s. 217) olarak sürdüren Nesîb, henüz yirmi bir yaşına ermişken küçük evkâf muhasebecisi, yirmi beşinde beylikçi ve dahi yazı işlerindeki üstün istidâdıyla birkaç ay içinde mektupçuluğa yükselmiştir (Akbaş, 1996, s. 170). Bunu takiben küçük tezkirecilik vekaletine atanarak (Çiftçi, 2017, s. 478) erken yaşta ve kısa sürede gelen kıdemli vasfını devlet erkânı (Aydemir & Özer, 2019, s. 272) olarak sürdürmüştür.

Nesîb, her ne kadar temkinli bir fitrata sahip olsa da bir gün attan düşme kazası neticesinde memuriyetten istifâ etmiştir (Aydemir & Özer, 2019, s. 273). Mesleğinden yedi-sekiz sene ayrı kaldığı (Çiftçi, 2017, s. 478) bu süre boyunca kendisini eğlenceye vermiş, kalender meşrepli kimselerle vakit geçirmiştir (Ceyhan, 2014). Öyle ki, "cübbesini ve sarığını satıp, harap ve virane yerlerde" yatmıştır (Erdem, 1996, s. xxııı). Sadrazamlık makamı tarafından İran'dan gelen bir mektubun çevirisi kendisinden istenildiğinde Nesîb'in bu mektubu tercüme etmesi ve

Ömer Çiftçi (Haz.), 2017, Fatîm Davud, *Hâtimetü'l-Eş'âr (Fatin tezkiresi)*, s. 478.

mektuba cevap yazması vesileyle yeniden memuriyete dönmüştür (Aydemir & Özer, 2019, s. 272). Maliye tezkireciliği görevindeyken siroza yakalamp 1204/1789-90'da vefat eden şairin kabri Rumeli Hisarı'nda Kayalar mezarlığındadır (Saraç, 2016, s. 890).

2. İki Bayraklı-zâde Nesîb'in Şiirleri ve Şairliği

Bu çalışmada ulaşılan kaynaklarda İki Bayraklı-zâde Nesîb'in ferdî ve edebî şahsiyeti hakkında seyrek bilgiler olması durumu şiirleri için de geçerlidir. Nesîb için kendinden övgüyle bahsedilen bir şair olduğunu net bir tavırla söylemek mümkün olmadığı gibi aksini iddia etmeye yönelik bir kayıt da mevcut değildir. Tatlı sözlü, alçak gönüllü, nüktedan (Erdem, 1996, s. xxvı) ve fâzıl (Akbayar, 1996, s. 170) olduğundan söz edilmiştir ancak şahsiyet özelliklerini şiirlerine ne kadar yansıttığı yönünde net bir tespitte bulunmak mümkün görünmemektedir. *Osmanlı Müellifleri*'nde “dervîş-nihâd bir şâir” olduğu ve “dîvânıyla âsâr-ı münşiyânesi” (2016, s. 890) olduğu yönünde bir değerlendirmede bulunulmuştur. *Hâtimetü'l-Eşâr*'da “ulûm-ı Arabiye ve fûnûn-ı Fârisiyye âşina bir şâir-i dânâ” (Çiftçi, 2017, s. 478) olarak anılmıştır. Manzum ve mensur eserlerinde keskin dilli olmasına karşın renkli ifadeli olup zarif ve hoşsohbet ancak bir o kadar da nüktedan ve vakur mizah anlayışıyla sözünü müessir kılmış ve yazıdaki ustalığını meşrulaştırmıştır (Ceyhan, 2014).

Nesîb'in “mal, mülk ve mevki ihtirasından uzak” tavrı onun “eserlerini bile kitap haline getireme”mesine (*Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi: Devirler, İsimler, Eserler, Terimler*, 1990, s. 18) yol açmış ve bundan ileri gelen kayıt eksikliğini, arkadaşları vefatından sonra mecmualardan elde ettikleri şiirleri bir araya getirerek *Divan*'ını ve münşeâtını oluşturmuşlardır (Aydemir & Özer, 2019, s. 272). Dolayısıyla hala *Divan*'ında yerini bulamamış şiirlerinden söz edilebilir.

Bu çalışmada, Nesîb'in *Divan*'ında tespit edilmeyen yedi şiir yer almaktadır. Bunlardan beşi, Millet Kütüphanesi Ali Emiri Manzum 717 numarada kayıtlı *Mecmû'a-i Eş'âr*'da yer almaktadır. Bu mecmua, 151 varaktan müteşekkil olup şiirlerde konusu geçen bürokratik vazifelerin ve dahi düşürülen tarihlerin işaret ettiğine göre 18. yüzyıl şairlerinin şiirlerinden seçmeler ile bir araya getirilmiştir. Neredeyse bütün şiirlere başlık veya şairinin ismi yazılmıştır. Derlenen şiirlerin kaside, mesnevi, gazel, müfred, tarih vb. farklı nazım şekillerinden ve bunların da muhtelif türlerden oluştuğu bu şiirlerin herhangi bir tema etrafında toplanmayıp estetik ve içerik açısından değişkenlik gösterdiği saptanmıştır. Mevzubahis şiirlerin İki Bayraklı-zâde Nesîb'e ait olduğu ise “Ez-âsâr-ı Mehmed Nesîb Efendî ez-h'âcegân-ı dîvân-ı hümayûn-ı Şehrî” isimli başlıktan, bundan sonra verilen şiirlerin ona ait

olduğunu gösteren “Velehu” ibaresinden ve mecmuada yer alan diğer Nesîb mahlaslı şairin “Nesîb-i Mevlevî” olarak ayrılmasından hareketle saptanmıştır. Bununla beraber, Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 1998 numarada kayıtlı *Mecmû‘a-yı Eş‘âr*’da da şairin *Divan*’ında yer almayan bir gazel saptanmıştır. Bu gazelin şaire aidiyeti “Es-seyyid Nesîb Nâdire-gû” başlığından hareketle tespit edilmiştir. Üstelik, gazelin bu başlıkla mecmuaya alınmasından yola çıkarak Nesîb’in nükteli sözler söyleyen bir şair olarak kabul edildiği kanaatine varılabilir. Ayrıca, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi T445 numarada kayıtlı *Mecmû‘atü’l-Eş‘âr*’da da *Divan*’da bulunmayan bir müstezâd kayıtlıdır. Seksen varaktan oluşan bu mecmuanın ikinci ve üçüncü varaklarında mecmuada şiirleri bulunan şairlerin isimleri geometrik süslemelerin içine yazılmıştır. Bu şairlerin çoğunluğu 17 ve 18. yüzyılda yaşamış şairler olsa da mecmuada diğer yüzyıllarda yaşamış şairlerin şiirleri de bulunmaktadır. Toplam 93 şairin şiirlerinin bulunduğu mecmuada nesih ve talik hat kullanılmıştır. Her varakta en fazla beş kısa şiir örneğinin sığabileceği iki çerçeve ve bu çerçeveye sığmamasından ötürü derkenarlara yazılmış iki yüz on iki şiir mevcuttur. Şiirlerde mahlaslar, tür ve şekil bilgisine ilişkin bilgiler kırmızı mürekkeple yazılmıştır.. Yukarıdaki mecmuada olduğu gibi bu mecmuada da muhtelif konulu ve nazım şekilli şiirler seçilmiştir. Müstezâdın İki Bayraklı-zâde Nesîb’e aidiyeti “Müstezâd-ı Nesîb Efendi” başlığı ile doğrulanmaktadır; zira mecmualarda Nesîb mahlaslı şairlerden yalnızca İki Bayraklı-zâde Nesîb’e bir önceki örnekte olduğu gibi “Seyyid Nesîb” veya “Nesîb Efendi” denilmiştir.

2.1. Şekil Özellikleri

2.1.1. Vezin

İki Bayraklı-zâde Nesîb’in *Divan*’ında yer almayan şiirlerinde kullandığı aruz kalıpları şu şekildedir:

Vezin Kalıbı	Vezin Bahri	Nazım Şekli	Şiir Sayısı
Fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilün	Remel	Müfred	2
		Gazel	1
Mef‘ülü fâ‘ilâtü mefâ‘ilü fâ‘ilün	Muzârî‘	Müfred	1

Fe'îlâtün fe'îlâtün fe'îlâtün fa'îlün	Remel	Gazel	1
Fe'îlâtün fe'îlâtün fe'îlâtün fe'îlün	Remel	Gazel	1
Mef'ûlü fâ'îlâtü mefâ'îlü fâ'îlün/ Mef'ûlü Fâ'îlün	Muzâri'	Müstezâd	1

Çalışmada yer alan şiirlerde Nesib, üç farklı aruz kalıbını tercih etmiştir. İçlerinden en sık kullandığı Remel bahrinden fâ'îlâtün fâ'îlâtün fâ'îlâtün fâ'îlün vezni olmuştur. Bu aruz kalıbı, klasik Türk şiirinde en çok kullanılan vezin olmasının yanı sıra Remel bahri içinde de en fazla benimsenen kalıptır (İpekten, 1994, s. 274). Nesib, bu kalıbı kullanarak iki müfred ve bir gazel nazım şeklinde şiir yazmıştır. Diğer aruz kalıplarından ise biri müfred, ikisi gazel ve biri müstezâddan müteşekkil şiirleri vardır. Bu şiirlerde herhangi bir vezin bozukluğu meydana gelmemiş ve med ile ulamalar (vasl) aruz ölçüsüne doğru bir şekilde tatbik edilmiştir.

2.1.2. Kafiye

Nazım Şekli	Kafiye Türü				Toplam
	Mücerred	Mürdef	Mukayyed	Müesses	
Müfred	-	-	-	1	1
Gazel	1	2	1	-	4
%	14,28	58,33	14,28	14,28	

Nesib'in elde edilen yedi şiirinde en çok kullandığı kafiye türü mürdeftir. Şairin de klasik Türk şiirinde en çok tercih edilen kafiye türünü (Saraç, 2012, s. 275) daha sık kullanması kafiye geleneğiyle paralellik gösterir. Yedi şiirin içinde kafiyesi olan yalnızca beş şiir vardır ve bunların dördü gazel, biri müfred nazım şeklindedir. Yedinci şiir müstezâd nazım şeklinde olduğu için uzun mısraların kafiyesi tabloya dahil edilmiştir. Şiirin tabloya girilen kafiye türü ile ziyade mısraların kafiye türü aynı olup mürdeftir. Ziyade mısraların kafiyesi ise “-âb”dır.

2.1.3. Redif

İki Bayraklı-zâde Nesîb'in ele alınan şiirlerinde nazım şekillerinden ötürü redif kullanımı seyrek; zira şiirlerin çoğunu oluşturan müfred nazım şekli, tek beyitten oluştuğu için a-a veya a-b şeklinde sabit/zorunlu kafiye şemasına sahip değildir. Burada iki şiirde redif bulunmamaktadır. Bunlar, nazım şekli müfred olan şiirlerden oluşmaktadır. Kalan beş şiirin birini Farsça olan müfred, üçünü gazel ve diğerini müstezâd nazım şekli oluşturmaktadır. Redifleri ise şu şekildedir:

mîresed, -üm geçdüm, -uma, -ya, saña.

2.2. Şiirlerin İçerik Özellikleri

2.2.1. Deyim ve Kalıp İfadeler

Nesîb, kullandığı deyimler/söylemler vesilesiyle ifadesindeki tesiri daha kuvvetli hale getirmiştir. Bu deyimler/söylemler ise şu şekildedir:

“kalmaz yerinde ‘âlem” (2/I), “geçdüm” (IV), “yandı tutuşdı bağrum” (2/IV), “cân alursun gidüp ağyâra vèürsün şad cân” (3/IV), “baña el vèrmedi” (3/IV), “yüz gösterme” (4/IV), “getürmekden hayâlün yāduma” (1/V), “geldi her vech-ile ‘âlemde hâlel mu‘tāduma” (1/V), “hark-ı ‘iffet” (3/V), “karalar çaldurduñ ey şüh-ı dil-ārā aduma” (3/V), “kapıldum” (1/VI).

2.2.2. Dinî Söylemler

Klasik Türk şiiri, Çelebioğlu'nun (1998) deyimiyle “Klasik Türk edebiyatının, en belirli ve umumi bir vasfı olarak az veya çok dini bir karakter” (s. 349) taşıması ve mahsullerinin “İslâmiyet dairesi içine girmiş Türk ırkının o kültürü manzumesi içinde vücuda getirdiği eserler” (Tarlan, 1990, s. 70) olması münasebetiyle İslâm kültüründen müteşekkildir. Dolayısıyla kaynakları da çoğunlukla dinî zeminden oluşmaktadır. Bunlar: Tasavvuf da dahil olmak üzere Kur'an, peygamberlerin hadisleri, peygamber ve uluların menkıbeleri, Firdevsî'nin Şehnâme'si ve yerel malzemelerdir (İz, 1967, s. xxx-xli). İslâmî mazmunlar, terimler ve konular içerdiği kadar estetik anlayışı da buna göre oluşmuştur. Şairler, dinden faydalanmaya meyletmiş, egemen güç de “dinî durumu istikrar halinde” (Tarlan, 1994, s. 32) tutmasıyla bu ölçülerin dışında tutum sergilenmesine ekseriyetle müsamaha göstermemiştir. Klasik Türk edebiyatı şairlerinin dinden beslenmesi, dinî söylemlerden istifade etmesi onların kolektif belleklerinden ileri gelen bir durum olup kimi şairde baskın, kimi şairde daha silik seyreden bir tutumdur. Bunun yanı sıra, şairlerin belagatte başarılı olma, güzel ve fasîh söz söyleme gayesi onları şiirlerini nazmederken belagatte en üstün gördükleri Kur'ân-ı Kerîm'i ve onun icâzını kılavuz edinmeleriyle sonuçlanmıştır (Levend, 1971, s. 186-194).

Nesîb'in dervîş tabiatlı bir şair olduğu söylenmişti. Klasik Türk şiirinin “dini bir karakter”e de sahip olduğu göz önüne alındığında şairin tabiatı ile şiirlerinin tenasübünün olup olmaması ehemmiyet arz eder. Bu çalışmada yer alan şiirlerinde şairin dervîşâne yaklaşımının hakim olmadığı, mizacı sebebiyle daha fazlası beklense de dinî göndermelerden bir miktar yararlandığı, dolayısıyla bu örnekler üzerinden tenasübünün olduğu ancak bunun çok kuvvetli olmadığı görülmüştür. Buna yönelik örnekler şu şekildedir:

“kalmaz yerinde ‘âlem ü âdem beka kalur” (2/I), “şeb-i İsrâ” (1/II), “çarhda hâlâ o lezzetle raşad bekler Mesîh” (2/II), “kâfir olsa merhamet eyler” (4/V), “cenâb-ı Râtıb-ı destür-ı yektâ” (6/VI).

3. İki Bayraklı-zâde Nesîb'in Tezkirelerde Olup *Divan*'ında Olmayan Şiirleri

Tezkire yazarlarının Nesîb'in şiirlerine örnek olarak verdikleri bazı şiirler şairin *Divan*'ında yer almamaktadır. Tezkire yazarlarının verdikleri şiirler çalışmanın incelenen kısımlarına dahil edilmemiştir.

I.

1. Mest-i hâb-ı gaflet olmaz maḥrem-i bâzâr-ı ‘ışk
Ehl-i ‘ışkın aḥz ü i‘tâsı dem-i eşâr olur

II.

1. Halk eder dâd ü sited biz pür-telâş u bî-nişâb
Çârsü-yı ‘âlemin biz oḡmadık dellâlıyuz

III.

1. Şafâ-yı ‘ışk budur tîr-i ğamze câna geçe
Derûna gelmeye ammâ ki zerre deḡli ğubâr

^I M. A. Yekta Saraç (Haz.), 2016, Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı müellifleri, C.1*, s. 890.

^{II} M. A. Yekta Saraç (Haz.), 2016, Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı müellifleri, C.1*, s. 890.

Emrah Aydemir & Fatih Özer (Haz.), 2019, Fâik Reşâd, *Eslâf*, s. 273.

^{III} Emrah Aydemir & Fatih Özer (Haz.), 2019, Fâik Reşâd, *Eslâf*, s. 273.

IV.

1. Yerde gökde mihr-i dilberle kararî kalmadı
Zerre şay şeb-nem tut ey nâsih dil-i âvâreyi

V.

1. Yandı şerâr-ı dil ile gıll u gışum benüm
İtdi tamâm puhte beni sūzişüm benüm

İtmez izâle ğafleti şît-i verâ-yı ‘ışk
Bîdâr kıldı çeşm-i dili nâlişüm benüm
3. Ser-geşteyüm sükünını rü’yâda görmezem
Seng-i felâhan olsa n’ola bâlişüm benüm

Bir keşfîyüm ki bād çeker yem degül beni
Gird-âb olur nişîmen-i âsâyişüm benüm
5. Harf-i pesîn ebcediyüm nüşha-i gamuñ
Nağz-ı merâtibümledür efzâyişüm benüm

Oldı netîce dâ’ire-i kayd-ı tab‘uma
Âzâdelikle dehrdeki gerdişüm benüm
7. Dehr ile hâlâdan ne zarar var başa Nesîb
Revğanla âb gibidür âlâyişüm benüm

Sonuç

İki Bayraklı-zâde Nesîb’in *Divan*’ındaki şiirlerin muhtelif mecmualardan toplanılarak bir araya getirilmesi, gözden geçirilmiş şiirlerinin olduğunu göstermiştir. Bu çalışmada iki yüz on iki şiir mecmuasında ve üç cönkte Nesîb mahlası ile kayıtlı şiirler taranmıştır. Bunlarla birlikte Nesîb mahlaslı şairlerden *Divan*’ına ulaşılabilen Şeyh Yûsuf Nesîb Dede’nin *Divan*’ı taranmış ve kıyas edilmiştir. Böylece Nesîb’in *Divan*’ında yer almayan Ali Emiri Manzum 717

^{IV} Emrah Aydemir & Fatih Özer (Haz.), 2019, Fâik Reşâd, *Eslâf*, s. 273.

^V Furkan Öztürk (Haz.), 2015, Silâhdâr-zâde Mehmed Emîn, *Tezkire-i Silâhdâr-zâde*, s. 217.

numarada kayıtlı *Mecmû'a-i Eş'âr*'da beş; Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 1998 numarada kayıtlı *Mecmû'a-yı Eş'âr*'da bir; İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi T445 numarada kayıtlı *Mecmû'atü'l-Eş'âr*'da da bir şiiri tespit edilmiştir. Bunlar üç müfred, üç gazel ve bir müstezâddan oluşmaktadır. Bu şiirler, transkripsiyon alfabesi ile gösterilmiştir.

İki Bayraklı-zâde Nesîb'in "Seyyid Nesîb" veya "Nesîb Efendi" olarak anıldığı, bu sayede diğer Nesîb mahlaslı şairlerden ayırt edildiği bilgisine ulaşılmıştır. Tespit edilen şiirlerden birinin başlığında geçen "nâdire-gû" ifadesi, nükteli sözler söyleyen bir şair olarak kabul edildiği ihtimalini kuvvetlendirmiştir. Çalışmamızda taranan eserlerin haricinde elde edilebilecek başka mecmua ve cönklerin incelenmesi durumunda Nesîb'in *Divan*'ına girmemiş başka şiirlerin de tespit edilmesi muhtemeldir.

KAYNAKÇA

- Akbayar, N. (Haz.) (1996). Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*. Tarih Vakfı Yayınları.
- Atatürk Kültür, Dil ve tarih yüksek kurumu. (1990). *Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan'ın makalelerinden seçmeler*. Atatürk Kültür Merkezi.
- Aydemir, E. & Özer, F. (Haz.) (2019). Fâik Reşâd, *Eslâf*. Kültür Bakanlığı e-kitap: <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/64564,eslafpdf.pdf?0> [Erişim Tarihi: 20.04.2023].
- Beydilli, K. (2003). “Mehmed Emin Paşa, Yağlıcızâde” *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 28. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 464-465.
- Ceyhan, A. (2014). “Nesîb, Seyyid Mehmed (İki Bayraklı-zâde)” Türk edebiyatı isimler sözlüğü. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/nesib-seyyid-mehmed-ikibayraklizade> [Erişim Tarihi: 20.04.2023].
- Çelebioğlu, A. (1998). *Eski Türk edebiyatı araştırmaları*. M.E.B.
- Çiftçi, Ö. (Haz.) (2017). Fatîn Davud, *Hâtîmetü'l-eş'âr (Fatin tezkiresi)*. Kültür Bakanlığı e-kitap. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55976,fatin-tezkiresi-pdf.pdf?0> [Erişim Tarihi: 20.04.2023]
- Erdem, S. (2002). *Nesîb ve dîvân'ı inceleme-tenkidli metin-sözlük*. Tuğra Matbaası.
- İpekten, H. (1994). *Eski Türk edebiyatı: nazım şekilleri ve aruz*. Dergâh.
- İz, F. (1967). *Türk edebiyatında nazım, 1*. Küçükaydın.
- Kut, G. (1986). *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi devirler/isimler/eserler/terimler*, C. 6. Dergâh Yayınları.
- Levend, A. S. (1971). “İslâmi edebiyatın esaslar ve kaynakları” *TDAY belleten*, s. 71-117.
- Öztürk, F. (Haz.) (2015). Silâhdâr-zâde Mehmed Emîn, *Tezkire-i Silâhdâr-zâde*. DBY Yayınları.
- Saraç, M. A. Y. (2012). *Klasik edebiyat bilgisi biçim-ölçü-kafiye*. Gökkuşbuğ Yayınları.
- Saraç, M. A. Y. (Haz.) (2016). Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı müellifleri*. TÜBA.
- Tarlan, A. N. (1994). *Edebiyat meseleleri*. Ötüken.
- Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi: devirler, isimler, eserler, terimler*. (1990). Dergâh Yayınları.

Yazma Eserler:

Mecmû 'a-i Eş 'âr, Millet Kütüphanesi nu: 717.

Mecmû 'a-i Eş 'âr, Milli Kütüphane nu: 06 Mil Yz. A 1998.

Mecmû 'atü 'l-Eş 'âr, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi nu: T445.

TARANAN ESERLER:			
1) Millî Kütüphane: 1. 06 Mil Yz A 803 2. 06 Mil Yz A 1694 3. 06 Mil Yz A 10103 4. 06 Mil Yz A 2519 5. 06 Mil Yz A 149 6. 06 Mil Yz A 54 7. 06 Mil Yz A 3291 8. 06 Hk 3639 9. 06 Mil Yz A 3904 10. 06. Mil Yz A 7521 11. 06 Mil Yz A 3479 12. 06 Mil Yz A 2637 13. 06 Mil Yz A 2713 14. 06 Mil Yz A 2762 15. 06 Mil Yz A 392/6 16. 06 Mil Yz A 2552 17. 06 Mil Yz FB 402 18. 06 Mil Yz 875 19. 06 Mil Yz A 4228/2 20. 06 Hk 3747-1 21. 06 Hk 3882/2 22. 06 Hk 3639 23. 06 Hk 178-1 24. 06 Hk 1721 25. 06 Mil Yz A 949 26. 06 Mil Yz A 2327 27. 06 Mil Yz A 7300 28. 06 Mil Yz A 1870 29. 06 Hk 687-1 30. 06 Hk 578 31. 06 Hk 951 32. 03 Gedik 18185 33. 03 Gedik 18228 34. 03 Gedik 18248 35. 06 Mil Yz A 2837 36. 06 Mil Yz A 799	37. 06 Mil Yz A 3616 38. 06 Mil Yz A 3070 39. 06 Mil Yz A2631 40. 06 Mil Yz A 3763/1 41. 06 Mil Yz Cönk 234 42. 06 Mil Yz Cönk 140 43. 06 Mil Yz 2703-2 44. 01 Hk 1064 45. 06 Hk 3769 46. 06 Hk 3661 47. 06 Hk 252/1 48. 06 Hk 951 49. 06 Hk 427 50. 06 Hk 319/1 51. 06 Hk 3232 52. 15 Hk 224 53. 19 Hk 2211 54. 19 Hk 2271 55. 19 Hk 2207 56. 37 Hk 100 57. 26 Hk 1060/1 58. 06 Mil Yz A 2516 59. 06 Mil Yz A 1808/1-6 60. 06 Mil Yz A 3810 61. 06 Hk 1029 62. 06 Mil Yz A 1818 63. 06 Mil Yz A 2299 64. 45 Ak Ze 194 65. 87 66. Yz A 3755 67. Yz A 801 68. Yz. A 4022 69. 45 Hk 8422 70. 06 Mil Yz A 9854	2) İ.B.B. Atatürk Kitaplığı: 1. BEL_YZ_K0352 2. BEL_YZ_K1589 3. BEL_YZ_K0640 4. BEL_YZ_K0644 5. BEL_YZ_K0006 6. BEL_YZ_K0007 7. BEL_YZ_K0772 8. BEL_YZ_K0336 9. BEL_YZ_K0700 10. BEL_YZ_K0773 11. BEL_YZ_K000394 12. BEL_YZ_K0708 13. BEL_YZ_K04434 14. BEL_YZ_K0633 15. BEL_YZ_K1339 16. BEL_YZ_K0355 17. BEL_YZ_K.0340 18. BEL_YZ_O0034 19. BEL_YZ_O0092 20. MC_YZ_K.0168 21. MC_YZ_K.0131 22. OE_YZ_0561 23. OE_YZ_0528 24. OE_YZ_0909_01-10 25. OE_YZ_0593 26. OE_YZ_0333 27. OE_YZ_1172 28. OE_YZ_0333 29. K.0006 30. K.328 31. K.0446 32. YZ_K_0233	3) Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi: 1. 10185 2. 10221 3. 10235 4. 10554 5. 10743 6. 11456 7. 12324 8. 12883 9. 12933 10. 13194 11. 13215 12. 13371 13. 13450 14. 13461 15. 13669 16. 13959 17. 14717
4) Millet Kütüphanesi Ali Emiri Kitaplığı: 1. Manzum 554 2. Manzum 555 3. Manzum 568 4. Manzum 577 5. Manzum 579 6. Manzum 593 7. Manzum 632 8. Manzum 719	5) İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi: 1. ŞR 60 2. ŞR 86 3. ŞR 89 4. ŞR 107 5. ŞR 000074	6) Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Başışlar: 1. 2388/ 11 2. 2617 3. 2976 4. 5790 5. 5794	7) Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi: 1. 2843 2. 3424 3. 3388
8) Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi: 1. 3845	9) Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi: 1. 172 2. 763	10) Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Efendi: 1. 1489	11) Süleymaniye Kütüphanesi Galata Mevlevihanesi: 1. 170

12) İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi: 1. TY393 2. TY739 3. TY 1724 4. TY1058 5. TY 10556 6. T9313 7. T3031 8. T3560 9. T3572 10. T3819 11. T3545 12. T752 13. T743 14. NEKTY03990 15. 10740	13) Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi: 1. 1591 2. 2752 3. 3005 4. HATAY 1049 5. 183 6. BY936 7. 6728	14) Fransa Ulusal Kütüphanesi: 1. SUPPL. TURC 386 2. SUPPL. TURC 388 3. SUPPL. TURC 1035 4. TURC 302 5. TURC 306	15) Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi: 1. 387 2. 398 3. 412 4. Y/0723 5. Y-593 6. Y-619
16) Topkapı Sarayı Müzesi: 1. H.1073 2. Bağdat 406 3. E.H.1487	17) Topkapı Sarayı Müzesi Hazine Kitaplığı: 1. 1127	18) Edirne Selimiye Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu: 1. 22 SEL 7168 [Cönk] 2. 22 sel 2207/1	19) Koç Üniversitesi El Yazmaları Koleksiyonu: 1. Mecmû'a-i İlâhiyyât
20) Berlin Devlet Kütüphanesi Doğu El Yazmaları Koleksiyonu: 1. OCT. 3058	21) Harvard Üniversitesi Houghton Kütüphanesi: 1. MS. ARAB 225 2. MS. TURK 59	22) Diyarbakır İhtisas Kütüphanesi: 1. 101	23) AHBVÜ Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Mezkezi Kütüphanesi: 1. 437
24) Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi: 1. ASL 551 (MC:9 SA 172-10) 2. ASL 609 (MC:67)	25) Berlin Milli Kütüphanesi: 1. MS. OR. OCT 2216	26) Arkeoloji Müzeleri Kütüphanesi: 1. EY_1492	27) Michigan Üniversitesi Kütüphanesi: 1. 1682 2. MS. 416 3. 356 4. 421
28) Sivas Ziyabey Yazma Eser Kütüphanesi: 1. 15495 2. 14300 3. 375	29) Mehmet Fatih Köksal Kütüphanesi: 1. Yz. 71-Mec. 10 2. Mec. 108	30) Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi: 1. 43 ZE 648 2. 43 ZE 1148	31) Alevî-Bektâşî Kültür Enstitüsü Arşivi: 1. 24
32) Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi Yazma Eser Kütüphanesi: 1. 1313	33) Ankara Üniversitesi DTCF Kütüphanesi: 1. A.26	34) İzmir Milli Kütüphane: 1. 2009/1 2. 1458	35) Konya Karatay Yusuf Ağa Kütüphanesi: 1. 10208
36) Nuruosmaniye Kütüphanesi: 1. 4222	37) Mevlana Müzesi Kütüphanesi: 1. 2456	38) British Library: 1. Or.4129	39) Türk Dil Kurumu Kütüphanesi: 1. A358/1

METİN***I.***Mef'ülü fâ 'ilātü mefâ 'lîü fâ 'ilün**Muzâri' - - - / - - - / - - - / - - -*

1. Bergeşte-i fenâ olur elbet bu köhne kâh
Kalmaz yerinde 'âlem ü âdem beķā qalur

II.*Fâ 'ilātün fâ 'ilātün fâ 'ilātün fâ 'ilün**Remel - - - / - - - / - - - / - - -*

1. Çün şeb-i İsrâda olmuşdı müyesser vuşlatuñ
Çarħda ħlâ o lezzetle raşad bekler Mesîħ

III.*Fâ 'ilātün fâ 'ilātün fâ 'ilātün fâ 'ilün**Remel - - - / - - - / - - - / - - -*

1. Āh-ı mâ rûzi be-dîvân-ı 'adâlet mîresed
Seyl-i eşķ âħer be-şahrâ-yı kıyâmet mîresed

IV.*Fe 'ilātün fe 'ilātün fe 'ilātün fa 'lün**Remel . . . - / . . . - / . . . - / - . -*

1. Saña 'aşık idüm ammâ ki efendüm geçdüm
Ĥüsnuñe mâ'il idüm serv-i bülendüm geçdüm

* Şiirlerin Millet Kütüphanesi Ali Emiri Manzum 717 numarada kayıtlı olan *Mecmû'a-i Eş'âr*'daki yerleri "ME: varak numarası" örneğindeki gibi dipnotta gösterilmiştir.

I ME: 105^b

II ME: 105^a

III ME: 105^a

IV ME: 110^b

Âteş-i 'özrûñ-ile yandı tutuşdı bağrum
Geçdüm Allâh bilür ey zülf-i kemendüm geçdüm

3. Cân alursun gidüp ağıyâra vérürsün şad cân
Baña el vèrmedi bu ey leb-i kândüm geçdüm

İ'timâd étmez-iseñ bir dahı yüz gösterme
Aramam hüsünüñi v'allâhi efendüm geçdüm

5. Baña 'arz eyleme şimden gerü zülfün ucın
Ben o sevdâdan eyâ şâh-pesendüm geçdüm

Hezle haml eyleme ey şüh Nesibün sözün
Hâşılı söz budur ey şüh-levendüm geçdüm

V.

Fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilâtün fâ 'ilün

Remel - . - - / - . - - / - . - - / - . -

1. Derd-i hecrünle getürmekden hayâlün yāduma
Geldi her vech-ile 'ālemde hālel mu'tāduma

Hecrün ey meh-rū beni öyle perīşān étđi kim
Naş-ı küllī érđi isti'dād-ı māder-zāduma

3. Olmuş-iken hark-ı 'iffet naş-ı mihr-şehrīyem
Karalar çaldurduñ ey şüh-ı dil-ārā aduma

Sende yok inşāf ancak yohısa ey mihrībān
Kāfir olsa merhamet eyler benüm feryāduma

5. Sīne-yi pür-dāğuma bağduğca gayrı şey dēmем
Ülfet olsun semt-i 'ışka sevķ eden üstāduma

^v ME: 110^b

Dilde bir teb var **Nesibā** etseler taqsīm eger
Haşre dek eyler vefā evlād-ile aḥfāduma

VI.

Fe 'ilātün fe 'ilātün fe 'ilātün fe 'ilün

Remel . . . - / . . . - / . . . - / . . . -

1. Daḥı düş olmadın nezzāre-yi çeşmüm temāşāya
Kaḫıldum şebnem-āsā ben o mihr-i 'ālemārāya

Kaḫül itmez tabaşbuş tab'-ı pür-kīn-i 'adū hergiz
Hemān bī-hüde pīçiş vërme sen dest-i temennāya
3. Taḫammül sūz-ı ülfetdür serāpā vaz' u eṭvārı
Raḫīb-i bedlikāveş görmedüm hīç bir girān-sāye

Nevā-endiş-i la'l-i dil-beri eylerken istimḫāl
Oḫur geh büselik muṭrib gehī āvāz ider māye
5. Olanlar büse-çīn-i la'li o şūḫuḫ ider teşbīh
Nebāt-ı kand ile taḫmīr olunmuş ṭatlu ḫelvāya

Nesibā eyle pāy-endāz-ı ta'dīli dür-i nazmuḫ
Sūḫan-ārā cenāb-ı Rātīb-ı düstür-ı yektāya

VII.

Mef'ülü fā 'ilātü mefā 'ilü fā 'ilün / Mef'ülü Fā 'ilün

Muzāri' - - . / - - . / - - . / - - . / - - . / - - .

1. Cāy olsa da gönül felek-i çārümīn saḫa / mānend-i āfitāb

Zulmet-fezā olur sine āh-ı ḫazīn saḫa / çün mürde-i seḫāb

^{VI} *Mecmū'a-i Eş'âr*, Milli Kütüphane nu: 06 Mil Yz. A 1998, 19^a.

^{VII} *Mecmū'atü'l-Eş'âr*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi nu: T445, 20^a.

Ëy 'ışk-ı táb-şev bu germiyyetün nedür / billâh meded meded
Rehber yeter bu rāhda naqş-ı çünîn saña / eyle hemân şitâb

3. Ëy reh-rev-i diyâr-ı haqîkat sürâğı ço / her bî-şu'ürdan
Süzân olur semender olursa qarîn saña / mümkün mi ictinâb

Zâhid bu hîre çeşm ile kûy-ı haqîkati / görmek murâduşsa
Görmez misin olsa dūrbîn saña / sensin saña hicâb

5. Ëy gam dil-i **Nesibe** olup yâr-ı mihribân / haylî zamândur saña
Hiç bî-vefâlık eylemedün âferîñ saña / tâ êtdüğ intisâb

Etik Kurul İzni Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yaşayan hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır. Makale edebiyat alanına aittir.

Çatışma Beyanı Makalenin yazarları, bu çalışma ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması olmadığını ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.

Destek ve Teşekkür Çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmamıştır.



ASA

ASBÜ Sosyal Araştırmalar
Dergisi

ASBU Journal of Social Research

[Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 1,
Yaz/Summer 2023]

Ankara'nın Galat Sakinleri Tektosaglar

Galatian Residents of Ankara: the Tectosages

SÜMEYRA KOÇIN

Arş. Gör., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
sumeyrakocin@asbu.edu.tr



<https://orcid.org/0000-0002-1288-0258>

Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 20.07.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 08.08.2023

Yayım Tarihi/Published: 15.08.2023

Atıf/Citation

Koçin, S. (2023). Ankara'nın Galat Sakinleri Tektosaglar. *ASA Dergisi*, 1(1), 75-105.

Koçin, S. (2023). Galatian Residents of Ankara: the Tectosages. *ASA Journal*, 1(1), 75-105.



Bu makale iThenticate programıyla taranmıştır.
This article was checked by iThenticate.

Öz

Anadolu, MÖ 3. yüzyılda Balkanlar üzerinden Eski Yunanistan'a, ardından da kabileler halinde Küçük Asya'ya hareket ettiğini bildiğimiz Keltlerin, kitlesel göç hareketine tanıklık etmiştir. Anadolu'ya göçlerinin tarihi takribi MÖ 278/77 olarak belirtilen Keltlerin Anadolu'daki serüvenlerinin başlamasıyla bu topluluğa ait üç kolun adı kaynaklarda zikredilmeye başlanmıştır. Yazılı kaynaklarda üç *gens*, üç *populus* ya da üç *ethnos* olarak nitelenen bu boylar Tolistobogiler, Trokmiler ve Tektosaglar olarak bilinmektedir. Anadolu'ya ilk geldiklerinde Hellespontos'a Trokmiler, Ionia'ya Tolistobogiler, Frigya Bölgesine de Tektosaglar yöneldiler. Galatlı olarak tanınmaya başlanan bu boylar zamanla Orta Anadolu'ya yerleşti. MÖ 25'te Galatia eyaleti kurulmuş; Ankyra şehri Tektosag topraklarına dahil edilmiştir. Şehrin adı epigrafik buluntularında işaret ettiğine göre Tektosaglar ile anılmış ve Sebaste Tektosages (Σεβαστή Τεκτοσάγης) olarak adlandırılmıştır. Bu çalışma, Galatyalı Tektosag boyunun Roma dönemi Ankyra kentindeki tarihi varlığının arka planını odağa almaktadır. Başka bir ifade ile bu çalışmada, Galat Tektosaglarının Avrupa'daki kökenlerinden başlayıp Ankara bölgesindeki varlıklarına dek geçen süreç, Tektosagların tarihi varlığı ve Roma dönemi Ankyrası'ndaki konumları ele alınmaktadır. Bunu yaparken Tektosag boyuna gönderme yapan Roma dönemi Ankyrası'na ait belirli yazıt ve kaynaklar, hareket noktası olmaktadır. Augustus Tapınağı'nın *antae* duvarında yer alan Rahipler Listesi, günümüze ulaşmış heykel kaideleri ve sikkeler Tektosagların belirli yönleri ile Kelt kimliklerini korurken birçok boyutta imparatorluğa entegre olduklarına işaret etmektedir. Ankyra'nın kuruluş efsanelerinde Galatların dinamik konumu da bu bağlamda ele alınmıştır. Augustus'un hükmü altında Galatların Roma İmparatorluğu'na dahil edilmeleriyle Galat elitleri imparatorluk hizmetlerine girmişlerdir. Böylelikle Roma'nın görev ve sorumluluklarının taşıyıcıları olarak görülmüşlerdir. Galat kültür varlığı Hellen etkisi altına girmiş ve yavaş yavaş imparatorluk ile uyumlu hale gelmişlerdir.

Anahtar kelimeler: Tektosaglar, Keltler, Galatlar, Ankyra, Augustus Tapınağı, Kuruluş Efsaneleri

Abstract

Anatolia witnessed the mass migration of the Celts, whom we know to have moved from the Balkans to Ancient Greece in the 3rd century BC and then migrated in tribal formations to Asia Minor. With the initiation of the Galatians' advent to Anatolia, which is approximately dated to 278/77 BC, the sources started mentioning the names of the three tribes belonging to this community. These tribes, called Tolistobogioi, Trokmoi, and Tectosages, were described in written sources as three *gentes* / *populi* / *ethnoi*. On their arrival in Anatolia, the Trokmoi initially moved towards Hellespontos, the Tolistobogioi targeted Ionia, and the Tectosages went into the region of Phrygia. These tribes came to be known as the Galatians and in time they settled in Central Anatolia. The province of Galatia was founded in 25 BC. The city of Ancyra was incorporated into lands of the Tectosages. According to epigraphic findings, the name of the city was associated with the Tectosages and was named Sebaste Tectosages (Σεβαστή Τεκτοσάγης). This study focuses on the historical context of the Galatian tribe Tectosages in the city of Ancyra during the Roman period. In other words, in this study, the historical process from the origins of Galatian Tectosages in Europe to their presence in the Ankara region is examined, and the historical existence of the Tectosages as well as their position in the Roman-era Ancyra is discussed. In doing this, the inscriptions and sources related specifically to Roman-era Ancyra, which refer to the Tectosages tribe, are taken as the starting point. The Priests List on the *antae* wall of the Temple of Augustus, the surviving statue bases, and the coins signify that the Tectosages were integrated into the empire in many aspects while preserving certain aspects of their Celtic identity. Under the rule of Augustus, the Galatians were integrated into the Roman Empire and their elites entered the imperial service, with the result that they were perceived as the carriers of Roman duties and responsibilities. The dynamic role of the Galatians in the foundation myths of Ankara are also considered in this context. The Galatian cultural heritage underwent Hellenistic influence and gradually became harmonized with the imperial culture.

Keywords: Tectosages, Celts, Galatians, Ancyra, Temple of Augustus, Foundation Legends

GİRİŞ

Eski Yunan ve Romalı yazarlar, Tektosag boyunu Eskiçağ kaynaklarında bir Galat ve Kelt boyu olarak kabul etmişlerdir¹. Aynı yazın geleneği ve Roma dönemi Ankyra'sında bulunan bazı epigrafik kaynaklar da Tektosagları Ankyra'nın kurucu ya da en azından temel unsurlarından saymaktadır. Bu çalışmada, Galatyalı Tektosag boyunun Roma dönemi Ankyra kentindeki tarihi varlığına odaklanılmaktadır. Tektosag boyuna gönderme yapan Roma dönemi Ankyrası'na ait yazıtlar, çevirileriyle birlikte tartışılmaktadır. Yazıtlarda, Galat Tektosaglarının Avrupa'daki kökenlerinden başlayıp Ankara bölgesindeki varlıklarına dek geçen sürecin izleri ve Tektosagların tarihi varlığı ile Roma dönemi Ankyrası'nda dönüşüm geçiren konumları bu şekilde ele alınmaktadır. Literatürde Ankyra özelinde Tektosaglara dair böyle bir vurgu daha önce yapılmamıştır (Coşkun, 2022, s. 27-34). Tektosaglar, Galatların göçleri ve siyasi tarihi çerçevesinde ele alınmıştır. Bu çalışmada Ankyra özelinde Tektosaglarla ilgili özgün bir katkı sağlanması hedeflenmiştir.

Çalışmada Galatların Avrupa'daki ayak izleri takip edilmeye çalışılarak Ankyra Tektosaglarının menşei hakkındaki tartışmalara yer verilecektir. Ardından Anadolu istikametinde devam eden göç hareketleri, motivasyonları ve siyasi arka planı ile ele alınacak, Roma İmparatorluğu bünyesine dahil olmalarına kadar geçen süreçteki varlıkları konu edinilecektir. Tektosagların Ankyra kuruluş anlatılarındaki farklı konumları ele alınacak ve tarih serüveni içinde nasıl tanımlandıkları ortaya koyulacaktır. Sikkeler, heykel kaideleri ve Ankara yazıtları özelinde Tektosag imgesi yorumlanacaktır. Galatlar, Tektosaglar ve Avrupa ile Anadolu'daki varlıkları çok sayıda çalışmaya konu olmuştur (Arslan, 2000; Coşkun, 2013; Coşkun, 2022; Cunliffe, 2018; Darbyshire, Mitchell & Vardar, 2000; Kaya, 2011; Strobel, 2009). Fakat mevcut çalışmaların amacı Tektosagları odağa almak olmadığı için, Ankyra özelinde Tektosag mevcudiyeti

¹ Çalışmayı yeniden gözden geçiren ve talep ettikleri düzeltmelerle önemli katkılar sağlayan hakemlere, Rahip Listesi Yunanca metin çevirisinin bazı satırlarına yardım eden Brian McPhee'ye, Tektosag izleri taşıyan Amazon figürlü sikkenin çizimini yapan Abdülkadir Akkurt'a, Galatia ile ilgili güncel literatürü ele alan Coşkun'un (2022) çalışmasına dikkat çektiği için Giovanna Pasquariello'ya ve en önemlisi tüm süreç boyunca değerli katkılarını ve desteğini hiçbir zaman esirgemeyen Prof. Dr. Selim Ferruh Adalı'ya, teşekkürü bir borç bilirim.

hakkında vurgulanmamış hususlar bulunmaktadır. Augustus Tapınağı üzerinde yer alan “Rahip Listesi” ve diğer yazıtların sunduğu imkanlar bir Kelt boyunun imparatorluk ile bütünleşme serüvenine açıklık getirmektedir. Ayrıca Rahip Listesi’nin Türkçe tercümesine de bu çalışmada yer verilmiştir. Çalışmada ilgili epigrafik malzemeler, Türkçe tercümeleri ve bunun yanında MÖ 3- MS 4. yüzyıllar arasında Tektosag boyunun birincil kaynaklar ışığında Ankyra’daki konumu ve etkileşimini gösteren bulgular yer almaktadır. Ankyra’nın kuruluş efsanelerinde Galatların ve Tektosagların konumu da ele alınmaktadır.

AVRUPA’DAN ANADOLU’YA TEKTOSAGLAR

Hint-Avrupa dil ailesine mensup Kelt dilini konuşan topluluklar, MÖ 5. yüzyıldan itibaren Güney Almanya’dan, Doğu Fransa ve Avusturya’ya kadar uzanan geniş bir coğrafyada yayılım göstermişlerdir (Rankin, 1998, s. 9). Avrupa kıtasının en eski sakinleri arasında, Eskiçağ arkeoloji literatüründe genel anlamda “Kelt” olarak tanımlanan Demirçağ toplulukları vardır. Keltlik, eskiçağ tarihi ve arkeoloji literatüründe Tektosagların bir tür üst kimliği gibi değerlendirilmektedir. Hint-Avrupa dil ailesinin Keltçe dil öğeleriyle açıklanan adları kültürel özellikleri hakkında bir miktar bilgi verirken bu toplumların siyasi aidiyet ve ekonomik yapıları ise daha karmaşık bir örüntü arz etmektedir. Kelt boyları Orta Avrupa’dan Kuzey İtalya ile Balkanlara göç etmeye MÖ 3. yüzyılda başladı (Guştin, 2006, s. 155). MÖ 3. yüzyılda ve özellikle bu yüzyılın ikinci yarısında Kelt boyları, Balkanların farklı bölgelerine göç etti. Onların Güney Pannonia ile Bulgaristan’a göç ettikleri sadece mezar bulgularından bilinmektedir (Vojvodina yakınlarında Curug, Bulgaristan’da Mezek; Guştin, 2006, s. 156). Taurisci, doğu Slovenia ile kuzeydoğu Hırvatistan’a (ve daha az sayıda Sırbistan’a), Scordisci’nin bir kısmı Tuna nehri ile Tuna’nın kollarından Sava nehri arasına yerleştiler. Diğer bazı Kelt boyları, Transilvanya bölgesine yerleşti. Trakya’da MÖ 3. yüzyılın sonlarına kadar varlığını süren Tylis/Tyle krallığı, en son kralları Kauaros döneminde Byzantion’u vergiye bağlamıştı (Guştin, 2006, s. 157-158). Trakya’da Kelt varlığının niteliği daha az bilinmektedir.

Kelt boylarının Balkanlar’daki göç ve talan seferleri özellikle İskender’in ölümünden sonra ivme kazanmıştı. Makedonya ve Balkanlarda talan seferleri gerçekleştiren Kelt boyları, Delphi’nin hazinesini elde etmek için MÖ 279’da Prausi’li Brennos önderliğindeki 30,000 savaşçıyla Yunanistan’a bir sefer düzenlediler. Bu Kelt

boyları MÖ 279-278 kışında mağlup olduktan sonra dağıldı (Mitchell, 2007, s.13-15). Tektosagların ana yurtlarının konumunu ve tarih serüveni içindeki hareket rotalarını tespit etmek için birincil kaynaklara bakıldığında, Avrupa'da yaşadıkları dönemde Volcae Tektosagları olarak anıldıkları söylenebilir. Kelt topluluğu Volcae'nın alt kabilesi olan Volcae Tektosaglarının Thüringen'den Bavyera'nın kuzeydoğusuna kadar uzanan alçak sıradağlar civarında yaşadıkları düşünülmektedir. MÖ 4. yüzyılda Tektosagların büyük bölümünü oluşturduğu Volcaelar bir göç dinamiğine yakalanarak güneydoğu Avrupa'ya doğru hareket edip Tuna bölgesine (Güney Pannonia, günümüzde Macaristan'ın batı bölgesi) geçmişlerdir. Cunliffe, Transtuna bölgesinde (Transdanubia) bulunan Keltler arasında Volcae Tektosaglarının da olabileceğini ileri sürer (Cunliffe, 2018, s. 86). Iustinus'a göre Tektosaglar, Tolosa (günümüzde Toulouse) civarına yerleşmek için batıya göç etmişlerdir (Cunliffe, 2018, s. 87). Tektosagların başka bir grubu ise Tuna'daki La Tène kültürünün güçlü etkilerini benimsemiş ve Ren Nehri'ni geçerek Güney Gallia'ya göç etmişlerdir. Volcae'nın bir diğer kısmı ise Elbe Germenlerinin komşuları olarak geride kalmışlardır (Strobel, 2006.)

MÖ 3. yüzyılın ilk yarısında Doğu-Orta Avrupa ve Tuna bölgesine yerleşen Kelt kabileleri arasında Volcae Arecomici ve Volcae Tektosagları yer almaktadır. MÖ 218 yılında Hannibal, Rodanos Nehri'nin her iki yakasında yaşayan Volcae'ı göç etmeye mecbur bırakmıştır. Ardından MÖ 2. yüzyıla gelindiğinde Volcae Tektosaglarının büyük çoğunluğu güneybatı yönüne doğru Garumna Irmağı boylarına doğru hareket etmiştir. Volcae Tektosagları Pirene, Cevennes, Garumna ve Tarnis nehirleri ile Akdeniz'in arasında kalan bölgede hakimiyet kurarak yerli halk üzerinde etki göstermiş ve yerel kültür ile entegre olmuşlardır. Volcae Tektosag grubu, yerleştikleri toprakların altındaki altın yatakları ve ticaret rotası üzerindeki önemli pozisyonları nedeniyle oldukça zenginleşmişlerdir. MÖ 121 yılında ise günümüz Fransı'nın güneyinde kurulan Roma eyaleti Gallia Narbonensis'e katılmışlardır. MÖ 108-106 yıllarındaki isyanları neticesinde ise bağımlı müttefikler statüsüne getirilmişlerdir (Strobel, 2006). Strabon, Tektosagların Tolosa'dan geldiklerini ve Volcae kabile birliklerinin bir kolu olduğunu ifade etmiştir (Strabon, 4.1.12; Jones, 1923 s. 201-203). Öte yandan Volcae Tektosagları ile Anadolu'ya göç eden Tektosagların ne kadar yakın bir bağa sahip olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Keltler hakkında genişçe yazan Julius Caesar (Bellum Gallicum, 6.24-25; Dorminger, 1962, s. 276-277; Özgüler, 2017, s. 195-196), Volcae Tektosagları'nı

yukarı Tuna'ya konumlandırmaktadır. Tektosag terimi ile ise Ptolemaios, Kıpçak Bozkırı'ndaki İskitleri kast etmektedir (6.14.9). Ancak antik yazarların tanıklığına rağmen başında Volcae terimi olmadan anılan Tektosaglar'ın, Anadolu'ya gelenlerden farklı olma ihtimali vardır (Koch, 2007, s. 27; Coşkun, 2013, s. 79-80, 83). Anadolu'ya gelen Tektosagların coğrafi menşei, antik yazarların verdiği bilgiler dışında bilinmediği için boy adının aynılığı nedeniyle en azından uzak bir ilişkileri olduğu düşünülebilir (Strobel, 1996, s. 179-182; Strobel, 2006).

Balkanlardaki yukarıda belirtilen gelişmelerden dolayı, Kelt boylarından oluşan bir birlik İç Anadolu'ya göç etmiştir (buna eleştirel bir bakış için bkz. Coşkun, 2013, s. 80-82). Bu birlik içerisinde, Brennos'tan ayrılan bazı Tektosaglar ile yine Balkanlarda bulunan Tolistobogi ve Trokmi boyları bulunmaktadır. MÖ 278/277 civarında, Çanakkale boğazını geçip İç Anadolu'ya, Kızılırmak havzasına göç etmişlerdir (Arslan, 2000, s. 56). Livius, Polybios, Memnon gibi Yunan ve Romalı yazarlar, Keltlerin İç Anadolu'ya ve Phrygia olarak adlandırılan bölgeye ilk gelişlerinin, MÖ 278'de Bithynia kralı I. Nikomedes'in (yaklaşık MÖ 280–250) talebiyle olduğunu yazarlar. MÖ 301'de Phrygia'yı ele geçirmiş olan Aleksandros III. Seleukos MÖ 280 civarında öldükten sonra Bithynia kralı ve Keltler bunu fırsat bilmiş ve Tolistobogi-Trokmi-Tektosag Kelt birliği, aileleriyle birlikte Phrygia'yı işgal ederek bölgeye yerleşmişlerdir. İç Anadolu'ya giren boy önderleri, Leonnorios ile Luturios olarak bilinmektedir (Karl & Minard, 2006, s. 786). Yukarıda belirtildiği üzere, bu göç eden topluluklara Brennos'un MÖ 280-278 seferinden sonra dağılan Keltlerden de katılım olmuştu. Tektosaglar bu noktada göçe dâhil olmuş ve Leonnorios ile Luturios'un birliğine katılmış görünüyorlar. İç Anadolu'ya üç boy olarak giren Galatlar; Tolistobogiler, Trokmiler ve Tektosaglardı. Üç boya karşılık iki önder olması ise dikkat çekici bir husustur. Leonnorios, Tolistobogilerin; Luturios, Trokmilerin önderiydi. Boyların ardından Orta Anadolu'da tarih içerisinde farklı konumlara sonradan hareket edip iskân yeri değiştirmiş olması muhtemeldir. Trokmilerin, Kızılırmak'ın doğusuna MÖ 100 civarında VI. Mithridates Eupater döneminde geçmiş olmaları olasıdır buna bir örnektir (Coşkun, 2022, s. 41). Galatların göç ettikleri ilk zamanlar ile ilgili daha efsanevi anlatılar da mevcuttur (Bennett, 2003, s. 1; Mitchell, 2007, s. 208). Aphrodisias'lı Apollonios'un hikâyesine göre Galatlar Pontus kralı Mithridates'in ve Kapadokya kralı Ariobarzanes'in müttefikleri olarak Ptolemaios'lara karşı savaştıktan sonra Orta Anadolu onlara verilir (bu efsane aşağıda ele alınacaktır, temeli MÖ 260'lardaki bazı olaylara dayanıyor olabilir). Efsaneler bir yana,

İç Anadolu'ya göç ettikten sonra Tolistobogiler Pessinus (günümüzde Ballıhisar) bölgesine, Tektosaglar Ankyra ve civarına, Trokmiler ise Tavium (günümüzde Büyüknefes) bölgesine yerleşmiştir. Anadolu'daki Kelt yerleşimiyle ilgili arkeolojik veriler, La Tène tipolojisinde ama aynı zamanda çoğunlukla Frig geleneklerini sürdüren eser ile bulgular, ve Hellenistik dönemde Kelt kalelerine benzeyen İç Anadolu'daki yapılar, genelde bu dağılımla uyumludur (Darbyshire, Mitchell & Vardar, 2000; Vardar, 2005; Karl & Minard, 2006, s. 787; Matsumura, 2006; Selinsky, 2015; Coşkun, 2022, s. 11-20; Yörükhan, 2009, s.139-143). Anadolu'ya yerleştikten sonra üç boyun tetrarkhlarla yönetildiği bir boylar birliği vardır (Strabon 12.3.12-13; Jones, 1928, s. 391-393; Pekman, 2000, s.25-26; tetrarkh kavramının gerçekten ne zaman kullanılmaya başladığı tartışılabilir; Coşkun, 2022, s. 41). İlk Anadolu'ya girdiklerinde de Leonnorios ile Luturios dışında beş boy önderinin adı bilinmektedir: Kambaules, Kerethrios, Akichorios, Bolgios, Kiderios, ve Kommontorios (Mitchell, 2007, s. 15). Aralarında en fazla askeri güce sahip olan Leonnorios, ondan sonra en güçlüsü ise Luturios'tu (Mitchell, 2007, s. 15). Bu birliğin çıkar üzerine kurulu ve tarafların birbirinden bağımsız hareket etme potansiyeli olan bir yapısı vardı. Tektosagların önder ya da önderleri de boy birliğine sonradan eklenmiş görünüyor. Strabon o dönemde Tektosagların Tolistobogiler ve Trokmiler ile birlikte hareket ettiğini ifade etmektedir (Strabon, 4.1.13; Jones, 1923 s. 203-209). Üç kabilenin de aynı dili konuştuğunu, her birinin dört kola ayrıldığını, bunların her birine *tetrarkhia* denildiğini ve her tetrarkhın bir tetrarkh lideri tarafından yönetildiğini ekler. Tetrarkhların hem askeri hem de idari alanda iki komutan aracılığıyla desteklendiğini de belirtir (Strabon, 12.5.1.; Jones, 1928, s. 467; Pekman, 2000, s.63).

Tektosagların Ankara'ya nereden ve ne zaman geldikleri hususunda ise Orta La Tène döneminde yani MÖ 3. yüzyılın üçüncü çeyreğinde Orta Tuna bölgesinden geldikleri öne sürülmüştür (Kruta, 1989, s. 46-47). *Tektosages* kelimesi etimolojik açıdan ise Kelt dilindeki *Textosagi-* kelimesinin Yunanca ile Latince'ye *Τεκτόσαγες/Tectosagii* şeklinde uyarlanmış bir halidir. Kelimenin bileşenleri, Keltçe *texto* “mülk” ile *sagi* “aramak” olduğu için Tektosages kelime olarak “mülk arayanlar” anlamına gelebilir (Lambert, 1994, s. 35). “Yer/mülk arayan” anlamına gelen “*Tektosag*” kelimesinin ise, ev halkının besin gereksinimini giderme amacıyla, daha iyi tarım yapılabilecek topraklar aramak adına göç eden bir topluluğun adı olması muhtemeldir (Kumandaş Yanmaz, 2016, s. 717).

Livius, Galatların İç Anadolu'ya boy teşkilatlanmasıyla ilk göç ettikten sonra kendilerine burada talan alanları belirlediklerini yazar (Ab urbe condita, 38.16; Sage, 1936, s. 50-55). Buna göre Hellespontos kıyıları, Trokmilerin talan alanıdır. Aeolis ve İonia, Tolistobogilerin, İç Anadolu'dan ulaşılan diğer yerler de Tektosagların sayılmıştır. Galatların, Taurus Dağları'nın batısındaki tüm Asya'yı vergiye bağladıklarını, yaptıkları talanlar sonucunda korku saldıklarını ve nüfuslarının büyüklüğü nedeniyle Suriye Krallarının dahi vergi ödemeyi reddedemediğini ifade eder. MÖ 275'ten sonra Tektosaglar, Kızılkale'nin ilerisinde, Kırıkkale'yi içine alan bölgeyi, yani güney Paphlagonia'nın Orta Galatia bölgesini işgal etmişlerdir (Strobel, 2006). MÖ 240 civarında Kardeşlerin Savaşı olarak bilinen, Suriye'li II. Seleukos (MÖ 247-226) ile kardeşi Antiokhos Hierax arasındaki muharebe, Ankyra'da gerçekleşmiştir. Antiokhos Hierax'ın müttefikleri arasında Pontus kralı II. Mithridates ve Galatlı savaşçılar yer almaktadır. II. Seleukos yenildikten sonra Galatların Ankara'daki konumu güçlenmiştir (Minard, 2006, s. 52). MÖ 189 yılında ise III. Antiokhos ile Tektosaglar ve Trokmiler, Konsül Manlius tarafından Magaba Dağı'nda yenilmişlerdir (Mitchell, 1993, s. 53). MÖ 179'da Tektosagların kuzey bölgesi (Gaizatorix, Gerede havzası) Paphlagonia'ya sınırlarına uzanmıştır.

Özellikle Tolistobogilerin aktif olduğu Batı Anadolu'da ise krallıklar, Keltlere karşı direnç göstermiştir. Pergamon Kralı I. Attalos'un (MÖ 241-197) iktidarının son dönemiyle varisi II. Eumenes'in (MÖ 197-159) döneminde meydana gelen çatışmalar sonucunda Galatlar Orta Anadolu'da kalmayı kabul etmiş ve Pergamon kralları, Galatları Batı Anadolu ve İonia'dan uzak tutmuşlardır (Cunliffe, 1997, s. 6-9). Livius (Ab urbe condita, 38.19; Sage, 1936, s. 65-67), MÖ 189 civarları Anadolu'daki siyasi olayları anlatırken Tolostobogi'nin önderi Ortiagon, Tektosagların önderi Comboiomarus ve Trokmilerin önderi Gaulotus'tan söz eder (Karl & Minard, 2006, s. 786). MÖ 165 civarı Pergamon ile Galatların yaptığı anlaşma sonucu Tektosag boyunun da Ankyra bölgesinde yaşadığı sabit olmuştur (Cunliffe, 1997, s.151, 202-203).

VI. Mithridates MÖ 86'da Galatları yenilgiye uğrattıktan sonra, Galatlar Roma tarafına geçmişti (Mitchell, 1993, s. 29). MÖ 65/4'te Pompeius'un yeniden düzenlemesi ile Ankyra, Tektosagların bölgesine dahil edilmiştir (Strobel, 2007, s. 359-360, 375). MÖ 40'lara gelindiğinde Tektosaglar, tetrarkh Kastor Tarkondarius tarafından yönetilmiştir (Mitchell, 1993, s. 36-37). MÖ 43 civarında ise Deiotarus, damadı Kastor'u ortadan kaldırmış (Mitchell, 1993, s. 37), böylelikle Tektosaglar ve Trokmiler üzerinde hüküm sahibi olmuştur

(Strabon, 12.5.1; Jones, 1928, s. 467-469). Augustus, Amyntas krallığını ilhak ettikten sonra MÖ 25'te Galatia eyaleti kurulmuş; ardından da yeni kurulan Ankyra şehri Tektosag topraklarına dahil edilmiştir. İlerleyen yıllarda ise Ankyra, Galat *koinonunun* metropolü haline gelmiştir.

Bölgeye Romalılar gelmeden önce, MÖ 1. yüzyılda Amasya (Amaseia) civarında Kral Brigatos iktidardaydı (Mitchell, 1993, s. 93). Tektosaglar aynı dönemlerde Kastor Tarkondarios gibi güçlü bir tetrarkh ile yönetiliyordu. MÖ 43 civarında Tolistobogilerin kralı Deiotaros, Tektosag tetrarkhı Kastor Tarkondarios'u öldürmüştür (Strabon, 12.5.3; Pekman, 2000, s. 65; Mitchell, 1993, s. 28; Gale, 2017, s. 198). Bu dönemlerde Galatlar arasında öne çıkan Tolistobogilerin kralı Deiotaros (MÖ 63-40) ve varisi Amyntas (MÖ 37-25) (Strabon 12.5.1; Jones, 1928, s. 469), Roma desteğiyle bölgesinde hakimiyeti tam olmasa da ele almış, Romalılar MÖ 25'de bölgeyi Galatia eyaletine dönüştürene kadar iktidarda kalmışlardır (Mitchell, 1993, s. 107; Karl & Minard, 2006, s. 787). İmparatorluğu kuran Augustus ve dönemin Roma senatosu, Amyntas'ın MÖ 31 Aktium Muharebesi'nde Marcus Antonius'u desteklemesi gibi etkenlerden hareketle, her ne kadar geride bir varis bıraksa da Amyntas'dan sonra bölgeyi valilerle yönetmeye yönelmiştir (Bennett, 2009, s. 225). Yine de Amyntas'a ceza verilmemiş, bölgedeki Galatları Roma tarafında tutmak için bir denge politikası üretilmiştir. Galatia vilayetini kurarken Romalılar, geçmişte bağımsız hareket etme geleneği daha fazla olan Tolistobogiler ve Trokmiler yerine Tektosagların yoğun olduğu Ankyra'yı vilayet başkenti seçmişlerdir.

AUGUSTUS ANKARA ANITI VE TEKTOSAGLAR

Roma'nın Galatia eyaleti egemenliğinin başat temsili, eyaletin başkenti olarak Roma dönemi Ankyra politik peyzajının en kilit önemdeki anıtı olan Augustus ve Roma Tapınağı'dır (Bkz. Güven, 1998)

Tapınak çevresine hakim bir yükseklikte konumlanmakta ve bu sayede hem Roma siyasi gücünü hem de Augustus ve iktidarını destekleyen Galatlı elitleri görünür kılmaktadır (Sökmen Adalı, 2023, s. 8). Tapınak duvarlarına işlenen, Augustus'un siyasi ve toplumsal başarılarının anlatıldığı *Res Gestae* yazıtı ile beraber yapının *antae* duvarlarında² Galatlı rahiplerin adlarının belirtilmesi de Galat bekasını Roma ile birleştiren aynı meşruiyetin bir

² *antae*: Yunan ve Roma tapınaklarında, ön oda yani *pronoas* yan duvarının öne doğru çıkıntı yapan ucu.

parçasıdır. 1554 yılında yeniden keşfedilen, Theodor Mommsen tarafından “yazıtların ecesi” (*Königen der Inscripten*) olarak nitelendirilen Ankara Anıtı (*Monumentum Ancyranum*) yazıtında, Tapınağın kuzeybatı *antae* duvarı ucunda yer alan Rahip Listesi’nde imparatorluk rahipleri ve yaptıkları işler sıralanmaktadır (Kadioğlu, Görkay & Mitchell, 2011, s. 93) Keşfin hemen ardından 1555-1560 yılları arasında I. Ferdinand’ın daimi elçisi olarak İstanbul’da görevlendirilen Ogier Ghiselin de Busbecq Ankara Anıtı’ndan şu şekilde bahsetmiştir (Türkömer, 2005, s. 54):

“..Burası Galatia’da bir Gal boyu olan Tektosagların eskiden yaşadığı kasaba...Angora’da çok güzel bir kitabe gördük, Augustus’un halkı için yaptığı işleri kısaca anlatan tabletlerin bir kopyası. Okunabildiği kadarını adamlarıma kaydettirdim.”

Rahip Listesi, Ankyra’nın Romalılaştırılması ve bayındır hale gelmesinde rol oynayan yerel liderler ile elit kesim hakkında, çeşitli konularda bilgi içermektedir. Liste büyük kurbanlar, bağışlar, halk ziyafet ve eğlenceleri hakkında çeşitli bilgiler vermektedir. Bu bilgiler içerisinde zeytinyağı bağışları, gladyatör yarışları, çoklu hayvan kurbanları gibi Hellen geleneğinin tanımlayıcı unsurları özellikle göze çarpmaktadır (Uzunaslan, 2021, s.11; Doğancı & Altın, 2023, s. 145). Yerel halk Roma yönetimine verdiği onayı bu davetlere katılarak göstermekte ve bu organizasyonlar toplumu birleştirerek gruplar arasında etkileşim sağlamaktadır. Tapınağa hizmet eden rahiplerin ve işlerinin vurgulandığı listedeki Galat ve Tektosag isimleri, İmparatorluk makamı ile Galat ve bu bağlamda ayrıca Tektosag iş birliğinin göstergesidir (Sökmen Adalı, 2023, s. 4). Bu işbirliği, bölgede istikrarın sağlanması için Roma açısından özellikle MÖ 1. yüzyılın sonlarında zaruri görünmektedir (Bennet, 2019, s. 225). Rahip Listesi’nde Roma’nın atadığı Galatia valisi döneminde, zaman içerisinde, görev yapan Galatlı rahipler ve gerçekleştirdikleri başlıca ayin, tören veya kutlamalar kayda geçirilmiştir. Yazıtın tarihlenmesi ile ilgili çeşitli tartışmalar bulunmaktadır. Rahip Listesi’nin yaklaşık olarak imparator Tiberius (MS 14-37) ve Gaius’un (MS 37-41) hüküm sürdüğü, MS 19-39 yılları arasına tarihlenebileceği düşünülmektedir (Rahip Listesi ve tarihlendirmesine ilişkin tartışma ve yorumlar için bk. Bosch, 1967, s. 35-49, no. 51; Mitchell & French, 2012, s. 138-150; Kadioğlu & Görkay, 2007, s. 27; Coşkun, 2022, s. 30-32). Söz konusu tarihlemeler eşliğinde aşağıda çevirisi verilen Rahip Listesi, Ankyra’daki Galat varlığının İmparatorluk bünyesinde nasıl yer aldığına başlıca örneğidir (Mitchell & French, 2012, s. 141-144)³:

³ Çeviride Mitchell ve French’in edisyonu ve çevirisine başvurulmuştur (2012, s. 141-144).

RAHİP LİSTESİ

I. Blok: (Yazı bulunmamaktadır).

II. Blok, 1.-4. satırlar: ¹⁾[Γα]λατῶν ο[ἰ] ²⁾ιε]ρασάμενοι ³⁾θεῶι Σεβαστῶι ⁴⁾καὶ θεᾷ Ῥώμηι

III. Blok, 5.-7. satırlar: ⁵⁾[- - -] Ο [- - - - - ⁶⁾- - - - - - - - -] ΛΙΟ . . ΙΟΥ ⁷⁾[- - - - - - - - -] ΠΕ . ΛΙΟ . .

III. Blok 8.-11. ile IV. Blok 12.-15. satırlar: ⁸⁾[Κάσ]τω[ρ] βασιλέ[ω]ς βριγάτο[υ] ⁹⁾υἱὸς δημ[οθ]οινίαν ⁹⁻¹⁰⁾ ἔδωκε[ν], ¹⁰⁾ἔλαιον ἔθηκεν ¹¹⁾μῆνας τέσσαρας, ¹¹⁻¹²⁾θέας ¹²⁾ἔδωκεν καὶ ¹²⁻¹³⁾μον[ο]μάχω[ν] ¹³⁾ζεύγη τριάκο[ντα] ¹⁴⁾καὶ κυνήγιον ἔδωκε[ν] ¹⁵⁾ταύρων καὶ θηρίων.

IV. Blok, 16.-17. ile V. Blok, 18. satırlar: ¹⁶⁾[Ρ]οῦφος δημοθoinίαν ¹⁷⁾ἔδωκεν, θέας καὶ ¹⁸⁾κυνήγιον ἔδωκεν.

V. Blok, 19. satır: ¹⁹⁾Ἐπὶ Μετειλίου

V. Blok, 20.-23. ile VI. Blok, 24.-29. satırlar: ²⁰⁾[Πυ]λαιμένης βασιλέως ²⁰⁻²¹⁾Ἀμύ[ν]του ²¹⁾υἱὸς δημοθoin[ίαν] ²²⁾δὶς ἔδωκεν, θέας δὶς ²³⁾ἔδωκεν, ἀγῶνα γυμνικὸν ²⁴⁾καὶ ἀρμάτων καὶ κελήτων ²⁴⁻²⁵⁾ἔδωκεν, ²⁵⁾ὁμοίως δέ ²⁵⁻²⁶⁾ταυρομαχίαν ²⁶⁾καὶ κυνήγιον, ἤλιπεν τήν ²⁷⁾πόλιν, τόπους ἀνῆκε ὅπου τό ²⁸⁾Σεβαστιῶν ἐστὶν καὶ ἡ ²⁸⁻²⁹⁾πανήγρις γέινεται καὶ ὁ ἵππόδρομος.

VI. Blok, 30. ile VII. Blok, 31.-33. satırlar: ³⁰⁾ Ἀλβιόριξ Ἀτεπόρειγος ³⁰⁻³¹⁾δημο[θ]οινίαν ³¹⁾ἔδωκεν, ἀνδριάντας ³¹⁻³²⁾ ἀνέθηκε ³²⁾Καίσαρος καὶ Ἰουλίας ³³⁾Σεβαστῆς.

VII. Blok, 34.-37. satırlar: ³⁴⁾[Α]μύντας Γαιζατοδιάστου δημοθoinίαν ³⁵⁾δὶς ἔδωκε ἑκατόνβην ἔθυσεν, θέα[ς] ³⁶⁾ἔδωκεν, σειτομετρίαν ἔδωκε[ν] ³⁷⁾ ἀνὰ πέντε μοδίους.

VII. Blok, 38. satır: ³⁸⁾[Ερμ]είας Διογνήτου.

VII. Blok, 39. ile VIII. Blok, 40. satırlar: ³⁹⁾[Ἀλ]βιόριξ Ἀτεπόρειγος τὸ δεύτ[ερον] ⁴⁰⁾δημοθoinίαν ἔδωκεν.

VIII. Blok, 41. satır: ⁴¹⁾Ἐπὶ Φρόντωνος

VIII. Blok, 42.-44. satırlar: ⁴²⁾[Μ]ητρόδωρος Μενεμάχου φύσει δέ ⁴²⁻⁴³⁾[Δο]ρυλάου ⁴³⁾δημοθoinίαν ἔδωκε, [ἔλαιον] ⁴⁴⁾ἔθηκεν μῆνας τέσσαρας.

VIII. Blok, 45. satır: ⁴⁵⁾[M]ουσανὸς Ἀρτικνοῦ δημοθοινίαν ἔδω[κεν]

VIII. Blok, 46.-47. satırlar: ⁴⁶⁾[. . . .] Σελεύκου δημοθοινίαν ἔδω[κεν], ⁴⁷⁾ἤλιψεν μῆνας τέσσαρας.

VIII. Blok, 48. ile IX. Blok, 49.-56. satırlar: ⁴⁸⁾[Π]υλαιμένης β[ασ]ιλέως Ἀμύντου υἱὸς ⁴⁹⁾δη[μοθοινίαν ἔδω]κεν [το]ῖς τρισὶ[ν] ⁵⁰⁾ἔθνε[σιν, ἔτι] δὲ ἐν Ἀγκύρῃ ⁵⁰⁻⁵¹⁾ἐκ[α]τόνβ[η]ν ⁵¹⁾ἔθυσε[ν, θέας καὶ πομπήν] ⁵¹⁻⁵²⁾ἔδω[κεν], ⁵²⁾ὁμοίως δὲ ταυρομάχιον ⁵³⁾κα[ὶ ταυρ]οκαθ[άπτ]ας καὶ μονομάχω[ν] ⁵⁴⁾ζεύ[γη]ν ἄ, ἤλ[ιψ]εν δι' ὅλου τοῦ ⁵⁴⁻⁵⁵⁾ἐνιαυτοῦ ⁵⁵⁾[τὰ τ]ρία ἔθ[νη], θηρομαχίαν ⁵⁵⁻⁵⁶⁾ἔδω[κεν].

IX. Blok, 57. satır: ⁵⁷⁾[Ἐπὶ] Σιλουανοῦ]

X. Blok, 58.-62. satırlar: ⁵⁸⁾[Μάρκος Λό]λλιος/[Γά]λλιος δημοθίαν ἔδωκ[εν, ⁵⁹⁾ἐν Π]εσσινοῦντι, μονομάχων [ζεύγη] ⁶⁰⁾κε' καὶ ἐν Πεσσινοῦντι ἰ', ἤλ[ιψ]εν] ⁶¹⁾τὰ δύο ἔθνη ὅλω τῷ ἐνιαυτῷ, ἄγα[λμα] ⁶²⁾ἐν Πεσσινοῦντι ἀνέθηκεν.

X. Blok, 63.-66. satırlar: ⁶³⁾[Σέ]λευκος Φιλοδάμου δημοθοινίας ⁶⁴⁾δὶς ἔδωκεν δυσὶ πόλεσιν, ἤλιψ[εν] ⁶⁵⁾τὰ δύο ἔθνη δι' ὅλου τοῦ ἐνιαυτοῦ, ⁶⁶⁾[θέ]ας ἔδωκεν.

X. Blok, 67. ile XI. Blok, 68.-69. satırlar: ⁶⁷⁾Ἰούλιος Ποντικὸς δημοθοινίαν ⁶⁷⁻⁶⁸⁾ἔδωκε, ⁶⁸⁾ἐκατόνβην ἔθυσεν, ἔλαιον ἔθηκεν ὅλω ⁶⁹⁾τῷ ἐνιαυτῷ].

XI. Blok, 70.-71. satırlar: ⁷⁰⁾Ἀριστοκλῆς Ἀλ[βιόριγος] δημοθοινίαν ⁷¹⁾ἔδω[κεν], ἔλαιον ἔθη[κ]εν δι' ὅλου τοῦ ἐνιαυτοῦ.

XI. Blok, 72. satır: ⁷²⁾Ἐπὶ [B]ασιλᾶ

XI. Blok, 73.-76. satırlar: ⁷³⁾Κόϊντος Γάλλιος Ποῦλχε[ρ] δημοθοινίας] ⁷⁴⁾δὶς ἔδωκεν καὶ ἐν Πεσσινοῦν[τι], ⁷⁵⁾ἐκατόνβην ἔθυσεν, ἔλαιον ἔθηκ[εν τοῖς] ⁷⁶⁾δυσ[σ]ὶν ἔθνεσιν δι' ὅλου τοῦ ἐνιαυτοῦ.

XII. Blok, 77.-80. satırlar: ⁷⁷⁾[Φιλων]ίδης Φίλω[νος] ⁷⁷⁻⁷⁸⁾δη[μοθοινίαν] ⁷⁸⁾ἔδωκεν, δὶς ἐκατόνβην] ⁷⁹⁾ἔθυσεν, ἔλαιον ἔθηκεν ὅλω ⁸⁰⁾τῷ ἐνιαυτῷ.

XIII. Blok: (Neredeyse tamamen silinmiştir)

XIV. Blok, 81.-89. ile XV. Blok, 90. satırlar: ⁸¹⁾[- - - - -]ΗΛΘΑ

⁸²⁾[- - - - -]ΚΑΙ . ΤΥΛ Ω ⁸³⁾[- - - - -]Ο Ε . . ΛΕΩΝΕΙΣ ΠΕ ⁸⁴⁾[- - - - -] . . ΛΟ . . . ΕΙΣ . . Γ . . ΒΩΣ ⁸⁵⁾[δημοθ]οιν[ί]αν ἔθηκεν Κ . . Ι . ΕΡΑ ⁸⁶⁾Πυλαιμένης Μηνᾶι δημοθοινίαν [ἔδωκε τοῖς] ⁸⁷⁾δυσὶν ἔθνεσιν, [ἐκατόν]βην ἔθυσεν, ⁸⁷⁻⁸⁸⁾μονομάχω[ν] ⁸⁸⁾

ἔδωκε [ε ζεύγη τριάκο]ντα, ⁸⁸⁻⁸⁹⁾ [ἔδωκε]ν ⁸⁹⁾ἔλαιον [τοῖς δυσὶν ἔθνεσιν] ⁹⁰⁾ὄλω τῶ
ἐν[ιαυτῶ.]

XV. Blok, 91.-96. satırlar: ⁹¹⁾[. .]ος Ἀκύλα[ς] δ[ημοθοινίαν ἔδωκε τοῖς] ⁹²⁾δυσὶν
ἔθν[εσιν, ἑκατόνβην ἔθυσσε, ⁹³⁾ ἔ]λαιον ἔθ[ηκεν τοῖς δυσὶν ἔθνεσιν] ⁹⁴⁾δι' ὄλου το[ῦ
ἐνιαυτοῦ, μονομάχων ⁹⁵⁾ἔ]δωκεν [ζεύγη τριάκοντα καὶ δέκα ἐν ⁹⁶⁾Τα]ουίοις, ἔτι [δὲ ...]

ÇEVİRİ VE KRONOLOJİ

I. Blok: (Yazı bulunmamaktadır).

II. Blok, 1.-4. satırlar: Tanrı Sebaste⁴ (Augustus) ve Tanrıça Roma için rahip olarak görev yapan Galatlar

III. Blok, 5.-7. satırlar: ... (Vali Priscus döneminde: yaklaşık MS 23)⁵.

III. Blok 8.-11. ile IV. Blok 12.-15. satırlar: Kral Brigatos'un oğlu Kastor, halka ziyafet verdi, dört ay boyunca yağ tedarik etti, gösteriler düzenledi ve 30 çift gladyatör ile boğa ve vahşi hayvan avı düzenledi.

IV. Blok, 16.-17. ile V. Blok, 18. satırlar: Rufus, halka ziyafet verdi, gösteriler ve av düzenledi.

V. Blok, 19. satır: (Vali) Metilius döneminde (yazıya geçirilmiştir): (yaklaşık MS 24-29)

V. Blok, 20.-23. ile VI. Blok, 24.-29. satırlar: Kral Amyntas'ın oğlu Pylaemenes, iki kez halka ziyafet verdi, iki kez gösteri düzenledi, at arabası yarışları ile atletizm müsabakası ve aynı şekilde boğa güreşi ve av düzenledi, şehire yağ tedarik etti, Sebasteion'un bulunduğu yerleri, festival alanını ve hippodromu kullanıma açtı.

VI. Blok, 30. ile VII. Blok, 31.-33. satırlar: Ateporix'in oğlu Albiorix iki kez halka ziyafet verdi, Caesar ve Iulia Sebaste (Augustus) heykellerini adadı.

VII. Blok, 34.-37. satırlar: Gaizatodiasos'un oğlu Amyntas, iki kez halka ziyafet verdi, hekatomb kurban ayini yürüttü⁶, gösteriler düzenledi ve her biri beş *modii* (yaklaşık 35 kilogram) tahıl dağıttı⁷.

⁴ Σεβαστή "Sebaste; saygın, ulu" (Liddell & Scott, 1996, s.1587-1588), aynı anlamda Latince *augustus* yani dolayısıyla İmparator Augustus'un adını anımsattığı için dönemin siyasi bir gereği olarak Yunanca konuşan dünyada Augustus taraftarlığı ve hayranlığını ifade etmek kullanılırdı.

⁵ Galatia valilerinin tarihleri için bkz. Sherk, 1980; krş. Mitchell & French, 2012, s. 145; Coşkun, 2022, s. 30-32.

⁶ Hekatomb ile çok hayvanlı kurban kastedilmektedir. Fiilen yüz hayvan kurban edilmemiş olabilir (Mitchell, 1993, s. 109).

⁷ Bir birim *modius*, 6.5-7 kilogram arası bir ağırlığa karşılık gelmektedir (Rickman, 1980, s. 261)

VII. Blok, 38. satır: Dognetos'un oğlu Hermeias.

VII. Blok, 39. ile VIII. Blok, 40. satırlar: Ateporix'in oğlu Albiorix iki kez halka ziyafet verdi.

VIII. Blok, 41. satır: (Vali) Fronto döneminde (yazıya geçirilmiştir): (yaklaşık MS 29-33)

VIII. Blok, 42.-44. satırlar: Dorylaos'un öz oğlu Menemachos'un oğlu Metrodoros halka ziyafet verdi, dört ay boyunca yağ tedarik etti.

VIII. Blok, 45. satır: Artiknos'un oğlu Mousanus halka ziyafet verdi.

VIII. Blok, 46.-47. satırlar: Seleukos'un oğlu halka ziyafet verdi, dört ay boyunca yağ tedarik etti.

VIII. Blok, 48. ile IX. Blok, 49.-56. satırlar: Kral Amyntas'ın oğlu Pylaemenes üç boy için kamuya açık bir şenlik düzenledi ve dahası Ankyra'da bir hetakomb kurban ayini yürüttü, gösteriler ve geçit töreni düzenledi ve aynı şekilde boğa güreşi ve boğa güreşçileri ve 50 çift gladyatör temin etti, tüm yıl boyunca üç *ethnos* için yağ tedarik etti, vahşi hayvan dövüşü düzenledi.

IX. Blok, 57. satır: (Vali) Silvanus döneminde (yazıya geçirilmiştir): (yaklaşık MS 33-37)

X. Blok, 58.-62. satırlar: Marcus Lo]llius/[Ga]llius⁸, Pessinus'ta halka ziyafet verdi, 25 (çit) gladyatör ve Pessinus'ta 10 kişi temin etti, tüm yıl boyunca iki *ethnos*'a yağ tedarik etti, Pessinus'ta tanrı heykeli adadı.

X. Blok, 63.-66. satırlar: Philodamis'in oğlu Seleukos iki kente iki kez halk ziyafeti verdi, tüm yıl boyunca iki *ethnos*'a yağ tedarik etti, gösteriler düzenledi.

X. Blok, 67. ile XI. Blok, 68.-69. satırlar: Iulius Ponticus halka ziyafet verdi, hekatomb kurban ayini yürüttü, tüm yıl boyunca yağ tedarik etti.

XI. Blok, 70.-71. satırlar: Al[biorix]'in oğlu Aristokles [halka ziyafet verdi], tüm yıl boyunca yağ tedarik etti.

XI. Blok, 72. satır: (Vali Titius Helvius) Basila döneminde (yazıya geçirilmiştir): (yaklaşık MS 37-39)

⁸ [Marcus Lo]llius/[Ga]llius ([Μάρκος Λόλλιος/[Γά]λλιος): Kırık kısımdaki isim belirsizdir. Marcus Lollius ise Galatia'nın ilk valisinin ismini sonraki yıllarda alan bir Romalı vatandaşın ismi olabilir (Mitchell ve French, 2012, s. 143, satır 57).

XI. Blok, 73.-76. satırlar: Quintus Gallius Pulcher halka iki kez ziyafet verdi ve Pessinus'ta hekatomb kurban ayini yürüttü, tüm yıl boyunca iki *ethnos*'a yağ tedarik etti.

XII. Blok, 77.-80. satırlar: Philon'un oğlu [Philon]ides halka ziyafet verdi, iki kez hekatomb kurban ayini yürüttü, tüm yıl boyunca yağ tedarik etti.

XIII. Blok: (Neredeyse tamamen silinmiştir)

XIV. Blok, 81.-89. ile XV. Blok, 1. satırlar: ... halk ziyafeti verdi... Menas'ın oğlu Pylaemenes iki *ethnos*'a ziyafet verdi, hekatomb kurban ayini yürüttü, 30 çift gladyatör temin etti, tüm yıl boyunca iki *ethnos* için yağ tedarik etti.

XV. Blok, 91.-96. satırlar: Aquila iki *ethnos*'a [ziyafet verdi, bir hekatomb kurban ayini yürüttü, iki *ethnos*'a] tüm yıl boyunca yağ tedarik etti, Tavium[da 30 çift gladyatör ve 10 ...] sağladı⁹.

Tiberius ile Gaius dönemlerine tarihlenen liste, rahip olarak seçilen kimselerin imparatorluk kültürünü devam ettirmek amacıyla yaptıkları harcamaları aktarır. Adı geçen rahiplerin MÖ 5 – MS 17/18 yılları arasında faaliyet gösterdikleri bilinmektedir. Yazıt ise MS 19 yılında, Augustus'un vefatının ardından oluşturulmuş ve listedeki en erken isim MS 19/20 yıllarına tarihlenmiştir (Mitchell, 1993, s.108). En azından bazı rahiplerin kökleri, Galat boyları ve krallıklarına dayanmaktadır. Tapınak'taki kült, üç Galat boyunu da dahil edecek şekilde rahiplerini ve etkinliklerini seçmiştir (Coşkun, 2022, s. 30). Bu uygulama Ankyra civarına da yansımıştır. Claudius (MS 41-54) zamanında Ankara yakınlarındaki Sinanlıköyü'nde dikilen bir yazıtta Rossolittanos adlı bir Augustus ve Claudius rahibinin, “Sebaste Galatlı Tolistobogilere” üye olduğu ifade edilmiştir (Mitchell & French, 2012, s. 151-152; Coşkun, 2022, s. 30). Augustus Tapınağı'nın Rahip Listesi'nde hizmet yıllarına göre sıralanmış listedeki ilk isim Kral Brigatos'un oğlu Kastor'dur. Kastor isminin, MÖ 43 civarında Deiotarus'un öldürmüş olduğu Tektosag tetrarkhı Tarkondarios'un oğlu olan ve Deiotarus'un ölümüyle Amyntas'ın tahta çıkması arasında kalan dönemde İç Anadolu'daki üç Galat boyunu da yöneten Kastor'un adıyla bir bağlantısı vardır (Mitchell, 1993, s. 107). Soyu onlara dayanıyor olabilir. Babası Brigatos hakkında fazla bir şey bilinmemekle beraber

⁹ Satırlardaki restorasyonlar için bkz. Mitchell & French, 2012, s. 143.

Romalılar Galatia eyaletini kurmadan önce Amasya (Amaseia) civarını yöneten bir kral olabilir (Mitchell, 1993, s. 107).

Benzer şekilde bir Galat kral soyundan gelen diğer bir rahip de Kral Amyntas'ın oğlu Pylaemenes'tir. En geniş yelpazeli ve en masraflı etkinliklerin Pylaemenes tarafından gerçekleştirildiği söylenebilir. İmparatorluk kültürünü bayındırlık faaliyeti ile sürdürme amacıyla şahsi mülkü olan Augustus tapınağına yakın olan bir araziye, festivallerde kullanılması, toplanma alanı sağlaması ve yarış düzenlenmesi amacıyla bağışlamıştır (V. Blok, 20.-23. ile VI. Blok, 24.-29; Uzunaslın, 2021, s.12) Pylaemenes'in ikinci kez rahiplik yaptığı ve hayır faaliyetlerini sürdürdüğü görülmektedir. İkinci döneminde üç Galat boyuna (*ethnos* terimiyle ifade edilir) hitaben yemek ziyafeti vermiş, bu kabilelere bir yıl boyunca zeytinyağı tedarik etmiştir. Kurbanlar kestirmiş, boğa güreşleri, geçit törenleri tertip etmiştir (VIII. Blok, 48. ile IX. Blok, 49.-56 satırlar). En fazla gladyatörün kullanıldığı oyunları yine Pylaemenes'te görmekteyiz. Pylaemenes'in bu şekilde öne çıkması, Kral Amyntas'ın oğlu olması ile yakın bağlantılı görünmektedir. Roma Galatia eyaletini kurmadan bölgedeki son bağımsız Galat kralı Amyntas'tır (MÖ 37-25) (Mitchell, 1993, s. 107).

Rahip Listesinde dikkat çeken bir unsur da üç boydan söz edilmesidir (VIII. Blok, 48. ile IX. Blok, 49.-56., X. Blok, 58.-66., XI. Blok, 73.-76., XIV. Blok, 81.-96. satırlar). Roma eyaleti Galatia'daki *koinon* idari yapısı içerisinde başkent Ankyra iken üç boy, birer *ethnos* olarak kendilerine bağlı kentlerde özgün kimliklerini korudular. Rahip Listesinde bütün bu kentlerdeki kutlamalar belirtilmiştir. Pessinus'da Tolistobogiler, Ankyra'da Tektosaglar ve Tavium'da Trokmiler bulunmaktaydı. Bütün bu kentlerde Augustus ile Tanrıça Roma onuruna kutlamalar yapılırdı (Strobel, 2009, s. 129-130). Rahip Listesi, Galatlı ailelerin ve İmparatorluk idaresinin de bu boyları tanıdıklarını göstermektedir. Başta Strabon (12.5.1-2; Jones, 1928, s. 469) ve Livius (Ab urbe condita, 38.16; Sage, 1936, s. 50-55) olmak üzere Yunan ve Romalı antik yazarlar Galatların boylarını yukarıda ele alındığı üzere ifade etmiştir ve bu yapının Galatların Anadolu'ya göçleriyle başlayan siyasi tarihleriyle bağlantılı olduğunu belirtirler.

MS. 2. yüzyıla girildiğinde Ankyra, halen Tektosagların kenti olarak tarif edilir. Bu yüzyılda yazıtlarda geçen "Tektosagların Ankyrası" unvanı, bunu gösterir. Alıntılanan heykel kaidesi üzerinde yer alan yazıtta görüldüğü gibi, Ankyra, MS ikinci yüzyıl ortası ya da sonlarına doğru L. Calpurnius Proculus'u onurlandırırken (MS birinci yüzyıldan

itibaren senatoryel ailelerle yerli elitler arasında siyasi amaçlı ailevi birliktelikler oluşturulmaktaydı; bkz. Dmitriev, 2005, s. 324, 326) bu unvanı kullanır (Calpurnius Proclus; Mitchell & French, 2012, s. 279; krş. Bosch, 1967, s. 288):

Καλπούρνιον Πρόκλον ἐκ συνκλητικῶν κὲ ὑπατικῶν, χειλίαρχον ἐν Δακίᾳ λεγιῶνος Ἰγ Γεμίνης, δήμαρχον, στρατηγὸν Ῥώμ<η>ς ἐπιμεληθέντα ὁδῶν, ἡγεμόνα λεγιῶνος α Ἀθηνᾶς ἐν Γε[ρ]μανία, ἀνθύπατον Ἀχαΐας, πρεσβευτὴν καὶ ἀντιστράτηγον βελγικῆς, ἡ μητρόπολις τῆς Γαλατίας Σεβαστὴ Τεκτοσάγων Ἀγκυρα, τὸν ἑαυτῆς σωτῆρα κὲ εὐεργέτην.

Galatia'nın metropolü, Sebaste *Tektosagların Ankyrası* (Τεκτοσάγων Ἀγκυρα), senatoryal ve konsüller bir aileden gelen Dacia'da Legio XIII Gemina'nın askeri tribünü, halk tribunu, Roma'da praetor, yollar yapıcısı, Germinia'da Legio I Minerva'nın komutanı, Akhaia prokonsülü, Belgica legatı ve propraetoru, kurtarıcıları ve hayırseverleri Calpurnius Proculus'u (onurlandırır).

Senatoryal aile kökenleri vurgulanan L. Calpurnius Proculus, Calpurnii ailesi üyesi olarak Roma'da farklı görevlerde bulunmuştur ve Galatya'da toprak ve makam sahibidir. İmparatorluk kültü baş rahiplerin mensubu olduğu Attaleia'nın 1. yüzyılda önde gelen ailelerinden biri olan Calpurnii ailesi mensubu L. Calpurnius Proclus da Ankyra ile sıkı ilişkiler içindedir. (Mitchell, 1993, s. 153; Ricl, 2003, s. 111). Yazıtta Ankyra için yapılan ἡ μητρόπολις τῆς Γαλατίας Σεβαστὴ Τεκτοσάγων Ἀγκυρα “Galatia'nın metropolü Sebaste Tektosagların Ankyrası” tanımlaması, Ankyra bağlamında Tektosaglara işaret eden ve “Augustus taraftarı” olduklarını vurgulayan bir unvandır (Erzen, 2010, s. 53). Tektosagların yine “Augustus taraftarı Tektosaglar” (Σεβαστηνῶν Τεκτοσάγων) adı ile tanımlandığını ve dolayısıyla Roma imparatorluk düzenine entegre olduklarını gösteren iki kaynak daha belirtilebilir. Bunlardan bir tanesi olan heykel kaidesi, Markus Aurelius (MS 161-80) veya Lucius Verus (MS 161-169) dönemine tarihlenmektedir (Mitchell & French, 2012, s. 163; krş. Bosch, 1967, s. 241):

[... πατέρα πατρίδος ἀν]θύπατον, θε[οῦ Ἀντωνείνου υἱὸν] θεοῦ Ἀδριαν[οῦ υἱῶνον θεοῦ Τραιαν]οῦ Παρθικο[ῦ ἐγγονον θεοῦ Νέρ]ουα ἀπόγ[ον, ἡ μητρόπο]λις τῆς Γαλα[τίας Τεκτοσ]άγων Ἀγκυ[ρανῶν Σεβαστη]νῶν

“Sebaste Tektosag Ankyralıların metropolisi; [... Vatanın Babası]¹⁰, Prokonsul, Di[vus Antoninus’un oğlu], Divus Hadrian[us’un torunu, Divus Traia]nus Parthik[us’un büyük torunu, Divus Ner]va’nın büyük büyük oğ[lu İmparator Kaesar Markus Aurelius’u / Lucius Verus’u] (yüceltir).”

Aynı dönemlere ait ve Ankara kalesi yakınlarında bulunan diğer yazıt bir ise heykel kaidesi üzerinde bulunmaktadır (Mitchell & French, 2012, s. 206): ή βουλη και ο δήμος Σεβαστηνών Τεκτοσάγων έτίμησεν πάση τιμη Τ. Φλάουιον Σίριον έπί τροπον [τ]οῦ Σε[βαστού - - -] “Sebaste Tektosagların meclisi (*boule*) ve halkı (*demos*), Augustus'un prokuratoru Titus Flavius Sirius'u her şerefle onurlandırdı.”

ANKYRA KURULUŞ EFSANELERİ

Augustus ve ardından gelen imparatorları yüceltmek için Sebaste (Σεβαστή) nitelemesi yapılırken Ankyra kent adıyla Tektosag boy adının bir arada anılması, Ankyra için sadece genel anlamda Galatlar ile değil, aynı zamanda Tektosag boyu ile de ilgili bir vurguyu gösterir. Bu vurgu ile ilgili yeni bir bakış açısı elde etmek için Ankyra kuruluş hikâyesinin farklı aktarımları karşılaştırılabilir. Ankyra kentinin kim tarafından kurulduğuna dair temelde iki farklı anlatı mevcuttur. Bunlardan biri Frigler, diğeri ise Galatlar tarafından kurulduğunu öne sürmektedir. Ankyra'nın Frig döneminden kalma çanak çömlek ve bazı arkeoloji verileri bilinmektedir (Bennett, 2003, s. 2). Buna binaen, Ankyra'nın Gordios'un oğlu Midas tarafından kurulduğu, Frig kökenli bir efsane olabilir (Erzen, 2010, s. 23). Yine de Galatları kurucu öge olarak ele alan bir kuruluş hikâyesinin de olması dikkat çeker. Aphrodisias'lı Apollonios'un (tam dönemi bilinmemektedir. MS 2. yüzyıl sonu – MS 3. yüzyıl başı [Chaniotis, 2009, s. 320] ya da daha erken bir tarih [MÖ 3. yüzyıldan sonra bir zaman] önerilmiştir; Paradiso, 2021) anlattığı bu kuruluş hikâyesi, Stephanos Byzantios'un (MS 6. yüzyıl) ek bir açıklamasıyla beraber, *Ethnika* adlı eserinde özetlenmiştir (Billerbeck, 2006, s. 38-39):

Ἀπολλώνιος δὲ ἐν ἰζ Καρικῶν ἱστορεῖ Μιθριδάτη καὶ Ἀριοβάρζανη νεήλθδας τοὺς Γαλάτας συμμαχήσαντας διῶξαι τοὺς ὑπὸ Πτολεμαίου σταλεντας Αἰγυπτίους ἄχρι θαλάσσης καὶ λαβεῖν τὰς ἀγκύρας τῶν νεῶν αὐτῶν καὶ μισθὸν τῆς νίκης εἰς πολισμὸν λαβόντας Χώραν κτίσαι καὶ ὀνομάσαι οὕτως. γ δὲ πόλεις

¹⁰ “Vatanın babası” (πατέρα πατρίδος, Latince *Pater Patriae*) unvanı için bkz. Karakuş, 2020, s. 32.

ἔκτισαν, Ἄγκυραν ἀπὸ τοῦ κατὰ τὸν πόλεμον πλεονεκτήματος τὴν δὲ ἀπὸ Πεσσινοῦντος τοῦ ἄρχοντος, τὴν δὲ Ταΐαν ἀπὸ τοῦ ἐτέρου ἄρχοντος.

Apollonios, *Karika (Karia Anlatıları)* eserinin 17. kitabında, yeni gelen Galatların Mithridates ve Ariobarzanes ile ittifak yaparak, Ptolemaios'un gönderdiği Mısırlıları denize kadar kovaladıklarını, orada gemilerinin çapalarını zapt ettiklerini, zafer mükafatını şehre getirerek bölgeyi iskan edip onu şu şekilde adlandırdıklarını yazar: Onlar üç şehir kurmuşlardır; harpteki (gemi çapası) ganimetine izafeten Ankyra, önderlerine izafeten Pessinus, ikinci önderlerine izafeten Tavia [Tavium].

Stephanos Byzantios'un aktarımında Aphrodisias'lı Apollonios'a göre Pontos Kralı I. Mithridates, Karadeniz kıyılarında II. Ptolemaios Philodelpos'un askerlerinin karşısına Galatları çıkarmıştır. Mısırlıları ağır yenilgiye uğratan Galatlar, rivayete göre Karadeniz kıyılarında gerçekleşen bu savaşın neticesinde denize kadar kovaladıkları Mısırlıların gemi çapasını (*ankyra*) alıp onunla dönmüşlerdir. Pontos Kralı I. Mithridates bu büyük zaferin karşılığında Galatlara kentler kurmaları için bir arazi vermiş, onlar da kurdukları kentlerden birine Mısırlılardan elde ettikleri çapalara atfen gemi çapası adını vermiştir. Orijinal metinden anlaşıldığına göre şehre sonradan Ankyra adını verenlerin Tektosaglar olduğunu söylemek mümkündür. Arazinin ikinci ve üçüncü kentleri ise Apollonios'a göre adını komutanları Pessinus ve Tavion'dan almıştır. Oldukça karmaşık bir kurguya sahip ve tarihi gerçeği yansıtmayan bir kent kuruluş efsanesidir (Kaya, 2011, s. 51.). Yine de Galatların Anadolu'ya gelmesini ve Anadolu'daki Mithridates ve Hellenistik krallıklarla girdiği karmaşık ilişkileri bir nebze yansıttığı anlaşılmaktadır, çünkü Galatların askeri güçlerinden dolayı o dönemin Mithridates ve Ariobarzanes gibi krallarının siyasetine karışmış olmaları kuvvetle muhtemeldir. Karadeniz kıyılarında donanmasını kullanarak etkisini arttırmaya çalışan II. Ptolemaios'a karşı MÖ 266'da ölmeden önce, MÖ 260'larda I. Mithridates Ktises'in desteklediği bir saldırı söz konusu olabilir (Mitchell, 2007, s. 19-20).

Apollonios'un hikâyesinde diğer dikkat çeken bir husus ise iki önderin belirtilmesidir. Bu, Galatların ilk göç ettiklerinde Leonnorios ile Luturios önderliğinde geldikleri bilgisiyile uyumlu görünüyor. Apollonios'un efsanesinde önder, Tolistobogilerin yerleştiği Pessinus ile eşleştirilir. Keltler ilk Anadolu'ya göç ettiği zaman en büyük güç, Leonnorios'a aitti ve ondan sonra en güçlüsü ise Luturios'tu. Efsanede de ikinci önder, Trokmilerin yerleştiği Tavium'dur. Bu dağılım, esasen Hellenistik dönemdeki Kelt algısını yansıtırken Ankyra

etiolojisi de Hellenistik dönemde kentlerin kendilerine kurucu efsaneler yaratmasıyla ilişkilidir (Bennett, 2003, s. 1-2; Mitchell, 2007, s. 208-209). Aphrodisias'lı Apollonios'un yaşadığı zaman tam olarak bilinmese de efsanede Leonnoros'un ve Luturios'un isimlerini bilmemesi, Stephanos'un Apollonios'un metnini özetleyerek eski bir geleneği aktardığına işaret edebilir. Anlatı, Karia tarihi odaklı bir çalışmadan geldiği ve Apollonios olasılıkla Mısır'dan göç edip Aphrodisias'da baş rahip olarak görev yaptığı için (bu bilgiler, 10. yüzyıl Bizans ansiklopedisi Suda'dan gelir; bkz. Chaniotis, 2009, s. 320), muhtemelen II. Ptolemaios Philadelphos (MÖ 283-246) dönemine odaklı bir tarih yazımı gündemi içerisinde bu efsaneye de başvurmuştu. Ankyra kuruluş efsanesinde henüz Tektosagların belirtilmemesi dikkat çekicidir. Tektosaglar, Romalıların Galatya'ya girdiği zamanlar Ankyra'daki Kelt boyu olarak anılır ve Hellenistik dönemde Avrupa'dan Ankara'ya göçleri hakkındaki tarihi anlatılar yukarıda ele alınmıştır. Orta Anadolu'ya önceden gelseler de Tektosagların Ankyra'ya özellikle üçüncü Suriye Savaşı (MÖ 246-241) sonrasında yerleştiği daha kesin olarak ifade edilebilir (Coşkun, 2022, s. 37-38). Efsanelerin yapısı gereği, Tektosagların karmaşık yerleşme tarihi ve bununla ilgili olayların Ankyra kuruluş efsanesinde belirli detaylarında değişmiş olması ve Galatlarla ilgili anlatılara dahil edilmiş olması kaçınılmazdır.

MS. 2. yüzyıla gelindiği zaman Galatlar yine Orta Anadolu'da önemli bir etken olmalarına rağmen artık Roma siyasi ve askeri düzeni bölgede oturmuştu. Kuruluş rivayetlerinin de mevcut durumdan etkilendiği, Roma ve Yunan elitine göre konumlanışın anlatıları etkilediği görülmektedir. Bazı rivayetlerde öncekilere nazaran Galatlara yapılan vurgunun azaldığı ileri sürülebilir. Bu dönemlerde yaşamış Pausanias (yaklaşık MS 110-180), Ankyra'nın Frigler tarafından kurulduğunu öne sürmektedir. Pausanias'a göre kent, Frigya kralı Gordios'un oğlu tarafından kurulmuştur ve adını da Kral Midas'ın icat ettiği gemi çapasından (Ankyra) almıştır (1.4.5; Jones, 1918, s. 22-23):

Γαλατῶν δὲ οἱ πολλοὶ ναυσὶν εἰς τὴν Ἀσίαν διαβάντες τὰ παραθαλάσσια αὐτῆς ἐλεηλάτουν: χρόνῳ δὲ ὕστερον οἱ Πέργαμον ἔχοντες, πάλαι δὲ Τευθρανίαν καλοῦ μένην, εἰς ταύτην Γαλάτας ἐλαύνουσιν ἀπὸ θαλάσσης. οὗτοι μὲν δὴ τὴν ἐκτὸς Σαγαρίου χώραν ἔσχον Ἄγκυραν πόλιν ἐλόντες Φρυγῶν, ἣν Μίδας ὁ Γορδίου πρότερον ὤκισεν-ἄγκυρα δέ, ἣν ὁ Μίδας ἀνεῦρεν, ἣν ἔτι καὶ ἐς ἐμὲ ἐν ἱερῷ Διὸς καὶ κρήνῃ Μίδου καλουμένη: ταύτην οἴνω κεράσαι Μίδαν φασὶν ἐπὶ τὴν θήραν τοῦ Σιληνοῦ, ταύτην τε δὴ τὴν Ἄγκυραν εἶλον καὶ Πεσσινοῦντα τὴν ὑπὸ τὸ ὄρος τὴν Ἄγδιστιν, ἔνθα καὶ τὸν Ἄττην τεθάφθαι λέγουσι.

Çok sayıda Galatlı gemiyle Asia'ya (Anadolu) geçti ve sahillerini talan etti. Bir süre sonra, eskiden kadim Teuthrania olarak bilinen Pergamon'un sakinleri, Galatları denizden kovdu. Şimdi bunlar Sangarios (Sakarya) nehrinin öteki tarafındaki memleketi zapt ettiler, Gordios oğlu Midas'ın eskiden kurduğu Friglerin bir kenti olan Ankyra'yı ele geçirdiler. Midas'ın bulunduğu çapa (ἄγκυρα) ve Silenos'u yakalamak için Midas'ın şarapla karıştırdığı suyun geldiği Midas Pınarı da benim zamanıma kadar (Pergamon'daki) Zeus tapınağında bulunuyordu. İşte böyle, Pergamon'lular Ankyra ile Attis'in gömülü olduğu rivayet edilen Agdistis Dağı'nın altındaki Pessinus'u aldılar.

MS 2. yüzyılda yazan Pausanias dönemindeki rivayette Pergamon'a yapılan vurgu dikkat çekicidir. Pausanias'ın kullandığı kaynaklar arasında Pergamon kralı Eumenes'e çalışmış olan Cardia'lı Hieronymus da bulunmaktaydı (Cunliffe, 2018, s. 211). Pergamon'un Galatların Batı Anadolu akınlarını bazı çatışmalardan sonra bir anlaşmayla durdurduğu yukarıda ele alınmıştı. Bundan sonra Pergamon elitlerinin, kendilerini uygarlığı koruyan bir krallık olduğu propagandasını yaptıkları ve bunun Hellen dünyasında popüler bir tema olduğu anlaşılmaktadır (Cunliffe, 1997, s. 6-9). Pausanias, Galatlara karşı Pergamon'un I. Attalus döneminde kazandığı zaferi övmekte ve bunu kralın en büyük başarısı olarak tanımlamaktadır (1.8.1; Jones, 1918, s. 38-39): μέγιστον δέ ἐστίν οἱ τῶν ἔργων: Γαλάτας γὰρ ἐς τὴν γῆν, ἣν ἔτι καὶ νῦν ἔχουσιν, ἀναφυγεῖν ἠνάγκασεν ἀπὸ θαλάσσης. “Başarılarının en büyüğü, Galatları denizden şimdi tuttukları ülkeye gitmeye zorlamasıdır.”

Antiochus Hierax ile Tolistobogi ve Tektosag boylarının çoğunu oluşturduğu düşünülen Galatlı müttefikleri ilkin MÖ 241-230 arası bir tarihte sonra da MÖ 230'larda (MÖ 237?) Mysia'da Caecus nehrinde Pergamon kralı I. Attalos'a yenilince kral prestij kazandı (Gale, 2017, s. 104). Galatları mağlup eden kral olarak tanıtılan I. Attalos'a “kurtarıcı” anlamına gelen *soter* ünvanı verilmiştir. Bu zaferin anısına “Ölen Galyalı” heykeli Pergamon akropolüne dikilmişti (Cunliffe, 2018, s.7)¹¹. I. Attalos'un bu başarısıyla ilgili bir kehaneti, Pausanias aktarır (10.15.3; Shiletto, 1886, s. 246; Rocha-Pereira, 1989, s. 121):

δὴ τότε ἄμειψάμενος στεινὸν πόρον Ἑλλησπόντου
αὐδήσει Γαλατῶν ὀλοὸς στρατός, οἳ ῥ' ἄθεμίστως
Ἄσιδα πορθήσουσι· θεὸς δ' ἔτι κύντερα θήσει
πᾶσι μάλ', οἳ ναίουσι παρ' ἠϊόνεσσι θαλάσσης

¹¹ Heykel bugün Roma Capitol Müzesi'nde sergilenmektedir.

εις ὀλίγον· τάχα γάρ σφιν ἀοσητηῖρα Κρονίων
 ὀρμήσει, τὰυροιο διοτρεφέος φίλον υἷόν,
 ὃς πᾶσιν Γαλάτησιν ὀλέθριον ἦμαρ ἐφήσει.
 παῖδα δὲ εἶπε τὰυρου τὸν ἐν Περγάμῳ βασιλεύσαντα Ἄτταλον· τὸν δὲ αὐτὸν
 τοῦτον καὶ ταυρόκερων προσείρηκε χρηστήριον.

Daha sonra gerçekten Hellespontos'un dar boğazını geçtikten sonra,
 Galatların yıkıcı ordusu çalacak borazanını.
 Onlar haksızca Asya'yı tahrip edecekler ve çok daha kötüsünü ise Tanrı yapacak.
 Deniz kıyısında yaşayanlara, az bir süreliğine.
 Tez zamanda Kronos'un oğlu (Zeus),
 Onlara (deniz kıyısında yaşayanlara) bir yardımcı çıkaracak, Zeus'un yetiştirdiği bir
 boğanın sevgili oğlunu,
 Tüm Galatların üzerine yıkım gününü getirecek olanı.

Erythrai Sybil ya da Epirus'lu Phaennis¹² boğanın oğlu derken aynı zamanda bir kahin tarafından boğa boynuzlu olarak (başlık) giydirilen Bergama Kralı Attalus'u kastediyordu. Kehanete göre Galyalılar Hellespontos boğazını geçtikten sonra, Asya'yı yakıp yıkacak ve Zeus kendi yetiştirdiği bir boğanın oğlu eliyle onlara yardım gönderecektir. Pausanias bu boğanın oğlunun Bergama Kralı Attalus olduğunu iletmektedir. Pausanias'un kendi döneminin popüler bir yazarı olduğu hatırlanırsa, Pergamon'daki Zeus Tapınağı'nda Ankyra çapasını gördüğünü iddia etmesi, Ankyra sakinleri arasında bile MS 2. yüzyılda Pergamon ağırlıklı, Galatları Ankyra'ya sonradan gelen bir boy olarak gösteren anlatının önem kazandığını gösterebilir. Bunun diğer bir göstergesi de, MS 2. yüzyıla gelirken Ankara kuruluş efsanesinin belki de yazıya geçmemiş bir versiyonlarının, Roma himayesinde sikkeler üzerinde betimlenerek resmi sirkülasyonda olduğudur. Ankyra'nın kuruluş sembolü çapa, farklı mitolojik figürlerle, örneğin Romus ve Romulus, Nymphe, Tanrı Men ve Amazon figürleriyle görülür (Akyol, 2022, s. 3). MS 138-161 yıllarında iktidarda kalan İmparator Antoninus Pius'un döneminde üretilen bir sikkelerde ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΤΗΣ ΓΑΛΑΤΙΑΣ ΑΝΚΥΡΑ "Tektosag Galatlarının Metropolis'i Ankyra" yazılırken çapa taşıyan Amazon figürü de sikkelerde görülür ve bununla Amazonlara Ankyra'nın

¹² Kehanet Erythrai Sybil ya da Epirus'lu Phaennis'e aittir. Kaynağa dair belirsizlik Bizans İmparatoru I. Anastasius döneminde Konstantinopolis'te yaşamış Yunan tarihçi Zosimus (460-520) zamanında belirtilmiştir. (Gabelko, 2006, s. 213-214). Bu nedenle kehanetin kime ait olduğu geç antik çağda tam olarak bilinmemektedir.

kuruluşunda bir önem verildiği anlaşılmaktadır (Arslan, 2004, s. 47-48). Bunlara örnek bir sikkede sağa doğru yürüyen Amazon sol elinde çift başlı balta taşırken sağ elindeki gemi çapasını yere dayamış şekilde resmedilmiştir.



Çizim: Abdülkadir Akkurt (dayandığı kaynak: Anadolu Medeniyetleri Müzesi, Roma Sikkeleri Teşhiri no. 200 sıra no. 15, katalog no.83; Arslan, 2004, s. 278; Akyol, 2022, s. 3).

Amazonlar, Eski Yunan geleneğinde, savaşan kadınların olduğu toplumlardan etkilenerek üretilen hayali bir toplumdur (Mayor, 2014). Karadeniz'in Anadolu sahilinde yurtları olduğuna inanılır. Bir bakıma Galatlardan uzak değillerdir, ancak Galatlarla Amazonlar Eski Yunan literatüründe birbirinden farklıdır. Dolayısıyla sikkede betimlemenin çapanın erkek bir Galatlı savaşçının değil de Frig ya da Trak stili başlıklı bir Amazonun elinde olmasının, Ankyra ve çapa anlatısında Tektosaglara veya Galatlara daha az yer veren, belki de Friglere ya da Galatları andıran bir Amazon boyuna gönderme yapan bir kuruluş öyküsünü yansıttığı düşünülebilir. Bu dönemde kentnin Tektosag geçmişi halen kabul görmeye beraber artık onları Ankyra'nın başat ve kurucu ögesi olarak belirtmekten kaçınıldığı düşünülebilir. Ankyralıların bu tercihi yapma nedeni eskisine göre Tektosag anlatıları yerine Hellenistik dünyadaki genel anlatıları tercih etmeleri olabilir. Başka bir yorum ise hem gemi çapasının hem de Amazon'un kullanıldığı başka bir Ankyra sikkesinde her iki denizci geleneğe atıfta bulunduğu yönündedir (Mayor, 2014, s. 307). Tunç çağında Hititlerin yerleşim gösterdiği varsayımından hareketle, bilinen Ankyra'ya , MÖ 333 yılında Pontuslu Yunan tüccarlar yerleşmiş ve şehri önemli bir ticaret merkezi haline getirmiş olabilecekleri ileri sürülmüştür (Mayor, 2014, s. 305). Şehre adını veren gemi çapası sembolü Pontuslu denizci Yunan geleneklerine bir işaret olabilir. Sikkede amazonun tercih edilme sebebi, amazonların

efsanevi anavatanı olarak kabul edilen Pontus'a gönderme yaparak denizci Yunan tüccarları onurlandırmak olabilir. Amazonların kurucu figür olarak resmedilmeleri, farklı Anadolu kentlerine ait sikkelerde de mevcuttur. (Mayor, 2014, s. 213-214) Bu yorum da kurucu figür tercihi açısından Hellenistik motiflerin daha ön planda olduğu düşüncesini desteklemektedir.

SONUÇ

MÖ 5. yüzyıldan itibaren Güney Almanya'dan Doğu Fransa ve Avusturya'ya uzanan oldukça geniş bir coğrafyada ve Avrupa'nın birçok bölgesinde yayılım gösteren, kökenleri Hint-Avrupa ailesine mensup Galat topluluğunun çalışmaya konu olan boyu; Avrupa'da yaşadıkları dönemde Volcae Tektosagları olarak anılmıştır. MÖ 3. yüzyılda artan nüfus nedeniyle Galatlar göç etmeye yönelmiş ve yeni bereketli topraklar bularak beslenme ihtiyaçlarını gidermek adına harekete geçmiştir. MÖ 278 yılında Anadolu'da varlık göstermeye başlamışlardır. Anadolu serüveni içerisinde günümüz Ankara'sına yerleşmiş Tektosag boyu, yıllar içerisinde Roma İmparatorluk bünyesine dahil olmuş, idarelerindeki kent ile birlikte Galatia eyaleti başkenti konumuna gelmişlerdir. Çalışmada odağa alınan epigrafik kaynakların açıkça işaret ettiği gibi kısmen öz kimlikleri ve gelenekleri ile birçok alanda imparatorluğa entegre olmuşlardır. Augustus Tapınağı'nın duvarlarına işlenmiş, Augustus'un toplumsal ve siyasi başarılarının sıralandığı *Res Gestae* yazıtı ile birlikte *antae* duvarında karşımıza çıkan Rahip Listesi, Galatların imparatorlukta konumlanışını ve Roma ile bütünleştiklerini gözler önüne sermektedir. Listede adı geçen rahiplerin hepsinin olmasa dahi büyük çoğunluğunun Kelt kökenli olduğu bilinmektedir ve liste, Ankyra'nın önce Hellenleşmesi sonra da Romalılışmasında ve mamur hale gelmesinde etkili olan yerel liderlerin hizmetleri ile ilgili bilgi sağlamaktadır. Gerçekleştirilen hizmetler içerisinde bağışlar, halk ziyafetleri, eğlenceler ve büyük kurban törenleri yer almaktadır. Önemli miktarlarda zeytinyağı bağışları yapılırken gladyatör yarışları ve vahşi hayvan dövüşü organizasyonları gibi Hellen kültürünün tanımlayıcı unsurlarının Galat rahipler sorumluluğunda yürütüldüğü açıkça görülmektedir. Roma kentinin kurumlarının etkinliği Galat sponsorluğunda sürdürülmüş, hatta İmparatorluk kültürünün devamlılığı amacıyla rahiplerin şahsi mülkleri olan önemli konumlardaki arazileri festivallerde kullanılmış, ayrıca düzenlenen yarışlar ve diğer etkinlikler için bağışlanmıştır. Galatlı soylular, servetlerini ve cömertliklerini sunarak prestijlerini arttırmayı hedeflemişlerdir. Servetini halka sunarak siyasi otoriteyi güçlendirme tercihi kabile topluluklarında görülen bir davranış kalıbını yansıttığı için Hellen unsurlarının yanında öz kimliklerinin temsilinin de devam ettiği

söylenbilir. Bunlara karşılık ise yerel halk Roma yönetimi bünyesinde yer bulmuş Galat elitlerine, Tektosag boyuna verdiği onayı bu organizasyonlara katılarak ifade etmişler ve Tektosagların meşruiyeti bu sayede sağlanmıştır. Antik Yunanca Σεβαστή (“saygın, ulu”) sıfatının Latincesi *augustus*, İmparator Augustus’un ismine yakınlığından dolayı Augustus hayranlığını ifade etmek amacıyla kullanılmış ve “Augustus taraftarları” manasını taşıyan sıfat Tektosag adı ile birlikte *Sebaste Tectosages* (Σεβαστή Τεκτόσαγες) haliyle kentin adı olmuştur. Yukarıda ayrıntıları ile değinildiği üzere sikkelerde ve heykel kaidelerinde karşımıza çıkan bu isim Ankyra’nın Galatlı ve Tektosag unsurlarına işaret ederek imparatorluğu onurlandırmaktadır. Hellen kent yönetim geleneği ile Roma imparatorluk idaresinin bir araya gelerek oluşturduğu yerel yapı ve Galat elitlerinin imparatorluk bünyesinde elde ettikleri payeler yine aynı epigrafik kaynaklarda net olarak gözlemlenmektedir. Sonuç olarak; Tektosagların Roma imparatorluğuna entegre oldukları süreç boyunca öz kimliklerini sınırlı alanlarda muhafaza ettiklerini fakat ilişkilerin sıklaşması ile birçok farklı alanda Yunan-Roma geleneğine uygun dönüşümler yaşandığını, Tektosagların diğer boylardan farklı olarak hem imparatorluk imgesinin bir parçası haline geldiklerini hem de Roma imparatorluk kültürünün taşıyıcılarından birisi olarak konumlandıklarını söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Akyol, H. (2022). *Roma-Bizans Döneminde Ankara Siyasi, Fiziki, İdari, Sosyo- Ekonomik ve Dini Yapı*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Arslan, M. (2004). *Galatya Krallığı ve Roma Dönemi Ankyra Şehir Sikkeleri*. Ankara Ticaret Odası.
- Arslan, M. (2006). Pessinus ve Tavium Sikkeleri. *Anadolu Medeniyetleri Müzesi 2005 Yıllığı*, 125-184.
- Arslan, M. (2000). *Antikçağ Anadolu'sunun Savaşçı Kavmi: Galatlar*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Bennett, J. (2003). Ancyra, Metropolis Provinciae Galatiae. Wilson, P. R. (Ed.), *The Archaeology of Roman Towns: Studies in Honour of John S. Wacher* (s. 1–12). Oxbow Books.
- Bennett, J. (2019). The Annexation of Galatia Reviewed. *Adalya*, 22, 223-257.
- Billerbeck M. (2006). *Stephani Byzantii Ethnica, Volumen I: A–Γ*. Walter de Gruyter.
- Bosch, E. (1967). *Quellen zur Geschichte der Stadt Ankara im Altertum*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Chaniotis, A. (2009). Myths and Contexts in Aphrodisias. Walde, C. & Dill, U. (Ed.), *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen* (s. 313-338). Walter de Gruyter.
- Coşkun, A. (2013). Belonging and Isolation in Central Anatolia: The Galatians in the Graeco-Roman World. Ager, S. & Faber, R. (Ed.), *Belonging and Isolation in the Hellenistic World*. (s. 73-95). University of Toronto Press.
- Coşkun, A. (2022). *Galatian Victories and Other Studies into the Agency and Identity of the Galatians in the Hellenistic and Early Roman Periods*. Peeters.
- Cunliffe, B. (2018). *The Ancient Celts*. Oxford University Press.
- Darbyshire, G, G., Mitchell, S. & Vardar, L. (2000). The Galatian Settlement in Asia Minor. *Anatolian Studies* 50, 75-97.
- Dmitriev, S. (2007). Memnon on the Siege of Heraclea Pontica by Prusias I and the War between the Kingdoms of Bithynia and Pergamum. *The Journal of Hellenic Studies* 127, 133-138.

- Doğancı, K. & Altın, R. (2023). Principatus Devri Küçük Asya'sında Romalı Magistratus'ların İsmiyle Anılan Agonlar. *Archivum Anatolicum* 17, 143-171.
- Dorminger, G. (1962). *C. Julius Caesar. Bellum Gallicum. Lateinisch-deutsch*. Heimeran Verlag.
- Erzen, A. (2010). *İlkçağda Ankara*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Gale, L. (2017). *The Hellenistic Galatians: representation and self-presentation*. Yayınlanmış Doktora Tezi. Edinburgh Üniversitesi. <https://era.ed.ac.uk/handle/1842/39502> [Erişim tarihi: 10.08.2023].
- Guštin, M. (2006). Celts in the Balkans. Koch, J. T. (Ed.), *Celtic Culture. A Historical Encyclopedia* (s. 155-159). ABC- Clio.
- Güven, S. (1998). Displaying the Res Gestae of Augustus: A Monument of Imperial Image for All. *Journal of the Architectural Historians* 57 (1), 30-45.
- Jones, H. L. (1923). Strabo, Geography, Books 3-5. Loeb Classical Library . Harvard University Press.
- Jones, H. L. (1928). Strabo, Geography, Books 10-12. Loeb Classical Library 49. Harvard University Press.
- Jones, W.H.S (1918). *Pausanias. Description of Greece. Books I and II*. William Heinemann / G. P. Putnam's Sons.
- Gabelko, O. (2006). "Phaennis' Oracle" (Zosim. II. 36–37) and the Galatians' Passage to Asia Minor. Olshausen, E. & Sonnabend, H. (Ed.), *"Troianer sind wir gewesen" - Migrationen in der antiken Welt. Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums* 8, 2002. (s. 211–228). Franz Steiner Verlag.
- Kadioğlu, M & Görkay, K. (2007). Yeni Arkeolojik Araştırmalar Işığında ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΤΗΣ ΓΑΛΑΤΙΑΣ: ANKYRA. *Anadolu* 32, 21-153.
- Kadioğlu, M , Görkay, K. & Mitchell, S. (2011). *Roma Döneminde Ankyra*. Yapı Kredi Yayınları.
- Karakuş, O. S. (2020). Severus Hanedanı dönemindeki Parth Seferleri sırasında Prusias ad Hypnium Kenti. Ertuğrul, A. & Yaşa, F. (Ed.), *Konur Alp Gazi ve Düzce Tarihi Sempozyumu, 23-24 Kasım 2018, Düzce, bildiriler* (s. 15-37). Türk Tarih Kurumu.

- Karl, R. & Minard, A. (2006). Galatia. Koch, J. T. (Ed.), *Celtic Culture. A Historical Encyclopedia* (s. 785-787). ABC- Clio.
- Kaya, M. A. (2011). *Anadolu'da Galatlar ve Galatya Tarihi*. Çizgi Kitabevi.
- Kaya, M. A. (2012). “Keltlerin Anadolu’ya Göçü: Göç Nedenleri, Yolları ve İlk On Yıl”. *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ* 13, 1-16.
- Koch, J. T. (2007). *An Atlas for Celtic Studies: Archaeology and Names in Ancient Europe and Early Medieval Ireland*. Oxbow Books.
- Kruta, V. (1989). Les Celtes des Gaules d'après l'archéologie. Schmidt, K. H. & Ködderitzsch, R. (Ed.), *Geschichte und Kultur der Kelten. Vorbereitungskonferenz 25.-28. Oktober 1982 in Bonn. Vorträge* (s. 33-51). Carl Winter Universitätsverlag,
- Kumandaş Yanmaz, H. (2016). Galatlar ve Galatia Bölgesi Pessinus Darplı Sikkelerinde Galatların İzleri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9 (44), 716-734.
- Lambert, P. Y. (1994). *La langue gauloise: description linguistique, commentaire d'inscriptions choisies*. Errance.
- Matsumura, K. (2006). Animal and Human Skeletons from Late Stratum II Pits at Kaman-Kalehöyük. *Anatolian Archaeological Studies* 16, 97-110.
- Mayor, A. (2014). *The Amazons Lives and Legends of Warrior Women Across the Ancient World*. Princeton University Press.
- Minard, A. (2006). Ancyra. Koch, J. T. (Ed.), *Celtic Culture. A Historical Encyclopedia* (s. 52). ABC- Clio.
- Mitchel, S. & French, D. (2012). *The Greek and Latin Inscriptions of Ankara (Ancyra). Vol I. From Augustus to the end of the Third Century AD*. Verlag C. H. Beck.
- Mitchell, S. (1993). *Anatolia. Land Men and Gods in Asia Minor. Volume I: The Celts and the Impact of Roman Rule*. Clarendon Press.
- Özgüler, S. (2017). *Gaius Iulius Caesar. Notlar – Galya Savaşı Üzerine*. Doğu Batı Yayınları.
- Paradiso, A. (2021). Apollonios of Aphrodisias. Worthington I. (Ed.), *Jacoby Online. Brill's New Jacoby, Second Edition, Part III* (no. 740). Brill. <https://scholarlyeditions.brill.com/bnjo/> [Erişim tarihi: 10.08.2023].

- Pekman, A. (2000). *Strabon Geographika: Antik Anadolu Coğrafyası, Kitap XII-XIII-XIV*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Rankin, H.D. (1998). *Celts and Classical World*. London.
- Rickman G. E. (1980). The Grain Trade under the Roman Empire. *Memoirs of the American Academy in Rome* 36, 261-275.
- Rocha-Pereira, (1989). *Pausaniae Graeciae Descriptio. Vol. III. Libri IX-X. Indices*. BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft.
- Sage, E. T. (1936). *Livy. History of Rome*. William Heinemann / Harvard University Press.
- Selinsky, P. (2015). Celtic Ritual Activity at Gordion, Turkey: Evidence from Mortuary Contexts and Skeletal Analysis. *International Journal of Osteoarchaeology Int. J. Osteoarchaeol* (25), s. 213–225.
- Sherk, R. (1980). Roman Galatia: The Governors from 25 B.C. to A.D. 114. H. Temporini (Ed.), *Halbband Politische Geschichte (Provinzen und Randvölker: Griechischer Balkanraum; Kleinasien [Forts.]* s. 954-1052. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Shiletto, A. R. (1886). *Pausanias' Description of Greece. Volume II*. George Bell and Sons.
- Sökmen Adalı, E. (2023). İmparatorluk İmgesi Olarak Politik Peyzajda Ankyra Roma ve Augustus Tapınağı. *Journal of Spatial Planning and Design*, 3(1), 1-15.
- Strobel, K. (1996). *Die Galater I: Geschichte und Eigenart der keltischen Staatenbildung auf dem Boden des hellenistischen Kleinasien. Band 1. Untersuchungen zur Geschichte und historischen Geographie des hellenistischen und römischen Kleinasien I*. Akademie Verlag.
- Strobel, K. (2006). Tectosages. Cancik, H., Schneider, H., Salazar, C. F., Landfester, M., Gentry, F. G. (Ed.), *Brill's New Pauly*. Brill. http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1202230 [Erişim tarihi: 10.08.2023].
- Strobel, K. (2007). The Galater und Galatien: Historische Identität und ethnische Tradition im Imperium Romanum. *Klio* 89 (2), 356-402.
- Strobel K. (2009). The Galatians in the Roman Empire. Historical tradition and ethnic identity in Hellenistic and Roman Asia Minor. Derks T. & Roymans N. (Ed.), *Ethnic Constructs in Antiquity the role of power and tradition*. Amsterdam University Press. 117-144.

- Türkömer, D. (2005). *Türk Mektupları. Kanuni Döneminde Avrupalı Bir Elçinin Gözlemleri (1555-1560). Ogier Ghiselin von Busbecq.* Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Uzunarslan, A. (2021) Roma İmparatorluk Dönemi'nde Ankyra'da Agonistik Festivaller. Y. Kıracı, U. Alagöz, Z. F. Taşkıran, A. Alpagut (Ed.), *Anadolu Medeniyetleri Müzesi 100 Yaşında. 1921-2021 Asırlık Çınar* (s. 315-342). Kültür ve Turizm Bakanlığı Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü.
- Vardar, L. (2005). Galatia Bölgesi Kaleleri/Yerleşmeleri Yüzev Araştırması: Ankara ve Kırıkkale İlleri. *Anadolu Medeniyetleri Müzesi 2003-2004 Yıllığı* (s. 315-330). Kültür ve Turizm Bakanlığı Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Anadolu Medeniyetleri Müzesi.
- Yörükhan, G. (2009). *A Study on Celtic/Galatian Impacts on the Settlement Pattern in Anatolia Before the Roman-era.* Yayınlanmış Doktora Tezi. Ortadoğu Teknik Üniversitesi. Şehir ve Bölge Planlama Bölümü. <https://open.metu.edu.tr/handle/11511/18759> [Erişim tarihi: 10.08.2023].

Etik Kurul İzni

Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yaşayan hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır. Makale tarih alanına aittir.

Çatışma Beyanı

Makalenin yazarları, bu çalışma ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması olmadığını ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.

**Destek
Teşekkür**

ve Çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmamıştır.



ASA

ASBÜ Sosyal Araştırmalar
Dergisi

ASBU Journal of Social Research

[Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 1,
Yaz/Summer 2023]

Klasik Arap Őirinde Gz (Cahiliye-Emevîler-Abbâsîler Dönemi)

*The Eye in Classical Arabic Poetry
(Jahiliyyah-Ummayad-Abbasid Period)*

HÜSEYİN YUSUF

Doktora ğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli niversitesi
h_yusuf520@hotmail.com



<https://orcid.org/0009-0003-2183-0193>

Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 03.08.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 07.08.2023

Yayım Tarihi/Published: 15.08.2023

Atıf/Citation

Yusuf, H. (2023). Klasik Arap Őirinde Gz (Cahiliye-Emevîler-Abbâsîler Dönemi). *ASA Dergisi*, 1(1), 106-120.

Yusuf, H. (2023). The Eye in Classical Arabic Poetry (Jahiliyyah-Ummayad-Abbasid Period). *ASA Journal*, 1(1), 106-120.



Bu makale iThenticate programıyla taranmıştır.
This article was checked by iThenticate.

Bu makale AHBVÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı'nda Prof. Dr. Ayşe YILDIZ danışmanlığında hazırlanmakta olan "16.yüzyıl Sonuna Kadar Klasik Arap Őirinde Sevgili Tipinin Klasik Türk Őiri ile Karşılaştırılması" başlıklı tez çalışmasından üretilmiştir.

Öz

Arap Edebiyatının en önemli edebî mirası şiidir. Arapların daha yazıyla tanışmadıkları dönemde başlayan bu şiir; sosyal, kültürel, ekonomik durumları ve yaşam tarzları gibi konularda bizlere geniş ve detaylı bilgi sunan bir türdür. Arap edebiyatı sahası ile ilgilenen ve bu alanda araştırma yapanlar için önemli kaynak olan klasik dönem Arap şiiri, o dönemin kadın sevgili tipi hakkında aydınlatıcı ve bir o kadar da önemli bilgiler içermektedir. Klasik Arap şiirinde göz unsuru Cahiliye döneminden itibaren aşk şiirlerinin vazgeçilmez unsuru olmuştur. Eski dönem Arap şiirinde daha ziyade somut anlamıyla işlenen gözün, fiziksel görünüşü, rengi ve büyüleyici etkisi üzerinde durulduğu görülür. Bu çalışmada Cahiliye döneminden Abbâsîler dönemine kadar geçen sürede şiir yazmış on ünlü şairin (Şemmâh b. Dirâr, İmru'l Kays, Antara, Zuheyr bin Ebî Sulma, A'sha, Araci, Ömer b. Ebî Rebi'a, Beşşâr b. Burd, Ebu Nuvâs, Elve'vâ' ed-Dimaşki) şiirlerinden hareketle klasik Arap şiirinde sevgilinin güzellik unsurları arasında önemli bir yere sahip "göz" ile ilgili tespitler yapılmaya çalışılacak, Cahiliye döneminden Abbâsîler dönemine kadar klasik Arap şiirinde gözün benzeyen ve benzetilen ilişkisi açısından kullanımı değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Arap Şiiri, Sevgili, Göz, Güzellik Unsuru

Abstract

The most important literary legacy of Arabic Literature is poetry. The genre of poetry, which began when the Arabs had not yet met with writing, provides extensive and detailed information on subjects such as their social, cultural, economic situations and lifestyles. Classical Arabic poetry, which is an important source for those interested in the field of Arabic literature and doing research in this field, contains enlightening and important information about the period's typology of the female lover. The "eye" in classical Arabic poetry has been an indispensable element of love poems since the Jahiliyyah period. It is observed that early period Arabic poetry emphasized the physical appearance, color and enchanting effect of the "eye", thus it was articulated in the concrete sense. In this study, observations will be made about the "eye", which has an important place among the beauty features of the lover in classical Arabic poetry, based on the poems of ten famous poets (Al-Shumakh ibn Dirar, Imrulkais, Antarah, Zuhair bin Abi Salma, Al-A'sha, Araci, Umar ibn Abi Rabi'ah, Bashar ibn Burd, Abu Nuwas, Al-Wawa Al-Dimashqi) who wrote poetry from the period of Jahiliyyah to the period of the Abbasids, and the use of the "eye" in classical Arabic poetry from the Jahiliyyah period to the Abbasid period will be evaluated in terms of its relations and functions as image and simile.

Keywords: Arabic poetry, lover, eye, beauty feature.

Giriş

Güzellik, hayranlık uyandıran, alım, çekicilik ve beğenilen nitelik anlamlarına gelir ve Arapça karşılığı “cemâl”dir. Güzellik, maddi ve manevi olmak üzere iki yönüyle ele alınabilir. İnsan ve doğa güzelliği maddi yönü temsil ederken; iffet, cömertlik ve alçakgönüllülük ise güzelliğin manevi yönünü temsil eder (İbn Manzûr, 1993, s. 686).

Güzellik şiir çerçevesinde ele alındığında, bu olguya karşılık gelen unsurların dönemden döneme, toplumdan topluma ve kişiden kişiye değişiklik gösterdiği görülür (Dîdî, 1985, s. 58). Her çağda değişim ve gelişim gösteren sosyal kültür, düşünce dünyası ve bölgenin coğrafi özellikleri gibi etkenler güzellik kavramının şekillenmesinde, gelişiminde ve değişmesinde önemli role sahiptir. Bu nedenle güzellik algısı değişkendir. Çağlar boyunca çeşitli evrelerden geçen güzellik algısının Arap şiirindeki yansımaları Cahiliye dönemi (İslam Öncesi) şiiri ile başlar ve günümüz modern Arap şiirine kadar uzanır. Arap edebiyatı tarihinin başlangıcı sayılan Cahiliye dönemi ve onu takip eden Emevîler dönemi (661-750) şiiri, çevresel faktörlerden etkilenerek sert çöl yaşam şartlarının gölgesinde teşekkül etmiştir. Güzellik algısına anlam katan doğa güzelliklerinin bu bölgede nadir olması yüzünden ağırlıklı olarak çöl tasvirlerine rastlanır. Bu dönemlerde bu çetin şartlara rağmen, klasik Arap şairlerinin düşünce ve duyguları üzerinde “kadın” kavramı önemli ölçüde etkindir. Klasik dönem Arap şairleri, güzelliğe dair düşünce ve duygularını kadın aracılığı ile ifade ederek güzel olgusunu kadın güzelliği olarak somutlaştırırlar (Tabbâ, 1993, s. 16).

Klasik Arap şiirinde konu aşk olunca ilk akla gelen, sevgili ve güzellik unsurları olur. Sevgilinin güzellik unsurları kasidelerin giriş kısmında; nesib veya teşbib bölümlerinde ele alınır. Şairler bu bölümde hünerlerini göstererek ideal sevgili tipini sunmaya çalışırlar. Klasik Arap şiirinde -özellikle Cahiliye döneminde- tegazzül bölümlerinde kadın sevgili ile ilgili tasvirlerin gerçek hayattan esinlenerek yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu dönemin şairi çevresel faktörlerden etkilenerek ideal sevgili imajını oluşturmaya çalışır. Sevgilinin terk etmiş olduğu yerin kalıntıları arasında âşığın durup ağlaması, yolculuk esnasında yaşadığı maceralar, uçsuz bucaksız çöl ve onu süsleyen gök cisimleri; hepsi şairin muhayyilesinde harmanlanarak ideal sevgili tipini oluşturmuştur. Bu çerçevede, sevgilinin bedeni, gözü, saç, beli, dişleri vb. fiziksel güzelliğinin yanı sıra gülüşü, kokusu ve yürüyüşü gibi tavırlarına dair benzetmeler, doğanın ilgi çekici unsurlarından hareketle yapılmış ve Cahiliye şiirinde bir güzellik algısı oluşturulmuştur (Hâşimi, 1960, s. 37-38). Bu oluşan güzellik algısı ise daha sonraki asırlarda taklit edilmiş ve özellikle Emevîler döneminde neredeyse aynı benzetmeler ideal sevgili tipi için kullanılmıştır.

Cahiliye ve Emevîler dönemi şiirinde oluşturulan bu sevgili tipi, daha sonraki asırlarda çevresel faktörler ve diğer milletlerle etkileşimin artmasıyla farklılık göstermeye başlamıştır. Abbâsiler döneminde yeni benzetmeler ve yeni sevgili tipi ortaya çıkarken, Endülüs döneminde ise doğanın etkisiyle daha çok doğa tasvirleriyle ilişkili yeni benzetmeler görülmeye devam etmiştir.

Klasik Arap şiiri incelendiğinde, şairin sevgilinin güzellik unsurlarını tasvir ederken benzetme açısından geleneksel bir yaklaşım sergilediği görülür. Sevgilinin boyunun el-ban ağacına, dişlerinin inciye, gözlerinin ceylan gözüne, saçlarının üzüm salkımına benzetmeler yaklaşık

bütün şairler tarafından tercih edilmiştir. Kalıplaşmış benzetme unsurlarının yanı sıra her asırda kendine özgü yeni benzetmeler de üretildiğini belirtmek gerekir.

Bir Güzellik Unsuru Olarak Göz ve Şiire Yansıması

Klasik Arap şiirinde sevgili tipinin güzellik unsurlarından göz, yüzün en dikkat çekici unsurlarından biridir. Sözsüz iletişimin en önemli enstrümanlarından biri olarak kabul edilir. Gözlerle yapılan işaretler, imalar farklı durum ve koşullarda belirli mesajlar gönderir; gizli duyguları ortaya çıkarır.

Gözler kalbin aynası olma özelliğinin yanında kalbe giden yol olarak da bilinmektedir. İçinde, sevgi, nefret, cesaret, aşk, kin, merhamet gibi duyguları barındırır. Göz vicdanın tercümanı ve güzelliğin kaynağı olarak da tanımlanır (Şalak, 1984, s. 5-8).

Duyu organları arasında hassas bir yere sahip olan gözler, Cahiliye dönemi şiirinden itibaren aşk şiirlerinde önemli ölçüde yerini almış ve hemen hemen bütün şairlerin şiirlerinde teşbih ve mecazlarla gözlerden bahsedilmiştir. Duyu organı olmanın dışında, şiirlerde özellikle güzellik tasvirlerinde önemli bir unsur olan gözler, fiziksel güzelliğin tamamlayıcısı ve hatta güzelliğin özeti olarak kabul edilir (Yanık, 2019, s. 114-115). Göz ile ilgili Arap edebiyatında çeşitli çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmalardan biri Ebu Mansur E's-Se'âlibi'nin "*Fıkhu'l-Luga ve Sirru'l-Arabiyye* (Seâlibi, 2000, s. 85-86) adlı eseridir. Yazar bu eserde "göz ve bakış" maddesinde klasik Arap şiirinde karşılan göz ve bakış şekilleri ile ilgili birtakım özelliklerden bahsetmektedir. Yazara göre Klasik Arap şiirinde tercih edilen göz çeşitleri:

- **El-Futur (الفتور):** Baygın gözler. Hasta ve uykusuz gözler; bakışlarda oluşan kırgınlık anlamına da gelir. Cahiliye ve Emevîler dönemi şiirinde bu tür gözler çok kullanılır.
- **Ed-de'ic (الدعج) :** Gözün büyük ve aşırı siyah (kapkara) oluşudur. Zira gözlerin siyah olması Klasik Arap şiirinde özellikle ilk dönemlerinde en önemli unsurların başında gelir.
- **El-haver (الحوار):** Gözün siyah ve beyazındaki fark. Özellikle Cahiliye şiirinde en çok sevilen göz türüdür. Bu tür gözler diğer asırlarda da devam etmiştir. Gözlerin iri ve geniş olması, siyah ve beyazının aşırı olması anlamına gelir.
- **El-kahl (الكحل):** Sürme çekilmeden sürmeli gözüken gözler. Cahiliye şairinin vazgeçemediği göz. Sevgilinin gözleri ceylan ve ahuya benzetilirken gözlerinin sürme olmadan sürmeli olması ayrıca vurgulanır.

Ebu Mansur E's-Se'âlibi ayrıca "*Fıkhu'l-Luga ve Sirru'l-Arabiyye*" bakış şekilleri ile ilgili bilgiler vermektedir:

- **Ramka (رمقة):** Bir insanın herhangi bir şeye gözünün tamamıyla ve doğrudan bakmasına denilir (odaklı bakış).
- **Lahza (لحظة):** Yan bakış, gözün kulak tarafından bakışı. Klasik Arap şiirinde özellikle Cahiliye ve Emevîler dönemi şiirinde vazgeçilmeyen bir bakış türüdür.
- **Lemha (لمحة):** Hızlı bakış. Klasik Arap şiirinin her döneminde görülür.
- **Hadce (حدجة):** Keskin bakış. Cahiliye dönemi şiirinde geçen bir bakış türüdür.

Cahiliye Dönemi Şiirinde Göz

Cahiliye döneminde yazılan şiirlerden hareketle sevgili için en çok kullanılan göz şeklinin, “haver” diye daha önce zikredilen siyah iri gözler olduğu görülmektedir. Bu dönemin şiirinde göz şekil olarak işlevinin aksine aşığa zarar vermez. Genellikle ceylan, ahu, geyik ve yaban sığırı gözüne benzetilir. Ancak işlevi bakımından acımasız ve merhametizdir. Zira göz ile ilişkili bakışlar söz konusu olduğunda kılıç, mızrak ve ok gibi öldürücü aletlere benzetilerek bakışların öldürücü özelliği oluşunu gösterir.

Bu dönemin şiirinde sevgilinin beğenilen göz güzelliklerinden birisi de simsiyah gözlerdir. Siyah gözler şiire sürmeli hâliyle de konu edilmiştir. Cahiliye dönemi şairlerinden Şemmâh b. Dırâr (ö. 643) sevgilinin siyah sürmeli gözlerinin öldürücü özellikli olduğunu ölüm havuzuna benzeterek ifade etmektedir:

أرثنا جياض الموتِ ثَمَّتْ قَلْبُثْ
لنا مُقْلَةً كحلاءِ ظلت تُدِيرُه

(Divan Şemmâh b. Dırâr, 1968, s.16)

Bize ölüm havuzunu gösterdi; o sürmeli gözü bize karşı çevirip döndürüp durduğunda.

Sevgilinin öldürücü özellikli gözleri kadar bakışları da birtakım öldürücü aletlerle donanmıştır. Kılıç, mızrak ve ok gibi öldürücü aletler sevgilinin gözüne, başka bir tabirle bakışlarına sıklıkla benzetilmiştir. Cahiliye dönemi muallâka şairlerinden İmru’l Kays (ö. 544) ayrılık günü sevgilisinin bakışlarının bir ok misali kalbini vurduğunu şöyle ifade eder:

رَمْتَنِي بِسَهْمِ أَصَابِ الْفُؤَادِ
عَدَاةَ الرَّجِيلِ فَلَمْ أَنْتَصِرْ

(Divan İmru’l Kays, 2000, s.621)

Ayrılık (göç) günü (bakışlarının) okuyla gönlümü vurdu ve ben yenik düştüm (yenildim).

Bu dönemin şiirinde sevgilinin gözleri ve bakışları kadar yine gözle ilişkili göz kapakları da öldürücü özelliklere sahiptir. Bu dönemin muallâka şairlerinden Antara B. Şeddâd (ö. 608) sevgilinin göz kapaklarını keskin bir kılıca benzetmektedir:

وَسَلَّتْ حُسَاماً مِنْ سَوَاجِي جُفُونِهِ
كَسَيْفِ أَبِيهَا الْقَاطِعِ الْمُرْهَفِ الْحَدِّ
تُقَاتِلُ عَيْنَاهَا بِهِ وَهُوَ مُعَمَدٌ
وَمِنْ عَجَبٍ أَنْ يَقَطَعَ السَيْفُ فِي الْعَمَدِ

(Şerh Divan Antara, 1992, s.61)

Göz kapaklarından öyle bir kılıç çekti ki sanırsın babasının keskin, bilenmiş kılıcı. O gözler, kınında olan (kılıflı) kılıçla savaşıyor, ne garip, kılıç kınında nasıl keser.

Cahiliye dönemi şiirinde yukarıdaki örneklerde de görüleceği üzere sevgilinin gözleri özellikle bakışları, işlevi bakımından hep öldürücü unsurlar ile ilişkilendirilmiştir. Bu dönemin şiirinde her ne kadar gözler işlevi bakımından öldürücü özellikli olsa da bazen şefkat ile bakan gözlerle de karşılaşılabilir. Bu yüzden ceylan, geyik ve yaban sığırı gibi hayvanların gözüne benzetilir. Cahiliye döneminin en meşhur şairlerinden biri olan Zuheyr bin Ebî Sulma (ö. 609), sevgilinin gözlerini yaban sığırı gözüne benzetmektedir. Yaban sığırı benzetmesi Cahiliye dönemi şiirinde göz için sıklıkla yapılan bir benzetmedir:

وَأَمَّا الْمُقْلَتَانِ فَمِنْ مَهَابَةٍ
وَلِلذَّرِ الْمَلَاخَةُ وَالصَّفَاءُ

(Divan Zuheyr bin Ebî Sulma, 1988, s.15)

Ve gözleri, sanki yaban sığırı gözü, (teninin rengi) ise saf berrak inci misali.

Şekil bakımından yaban sığırı benzetmesinin yanı sıra sevgilinin ürkek bakışları ceylan bakışlarına benzetilir. Sevgilinin ceylan, geyik, ahu gözüne veya bakışlarına benzetilmesi Cahiliye şiirinde yaygın bir şekilde kullanılmıştır. İmru'l-Kays ünlü muallâkasında şu ifadelere yer vermiştir:

تَصَدُّ وَتُبْدِي عَنْ أُسَيْلٍ وَتَنْقِي
بِنَاطِرَةٍ مِنْ وَحْشٍ وَجَرَّةٍ مُطْفَلٍ

(Ceviz vd, 2017, s.34)

Güzel yüzünü bir kapatıp bir gösteriyordu. Sonra Vecre'nin yavrulu ceylanlarının bakışını andıran ürkek bakışlarla (etrafına bakınarak) korunmaya çalışıyordu.

Cahiliye dönemi sevgilinin gözlerinin diğer bir özelliği de büyü ve sihirli oluşudur. Ancak bu büyü bakışların öldürücü özelliğinde olduğu gibi öldürmek yerine can verme özelliğine sahiptir. Antara B. Şeddâd bir beyitte bu konuya ilişkin şöyle bir ifadeye yer vermiş:

مُهَفِّفَةٌ وَالسِّحْرُ مِنْ لَحْظَاتِهِ
إِذَا كَلَّمَتْ مَيْتًا يَقُومُ مِنَ اللَّحْدِ

(Şerh Divan Antara, 1992, s. 61)

Güzel vücutlu (ince belli düz karınlı), bakışlarındaki o büyü (sihir); ölüyle konuşsa ölü can bulup mezardan kalkar.

Zengin teşbih unsurlarına yer veren Cahiliye şairleri aynı zamanda çeşitliğe de önem vermiştir. Bu dönemin önemli şairlerinden A'şa (ö. 625) sevgilinin sürmeli geyik gözüne benzeyen gözlerini aynı beyitte vadiye benzeterek, bir beyitte birden fazla benzetme ögesi kullanmıştır. Ona göre vadi sevgilinin gözü, vadiye yağan yağmur ise sevgilinin gözyaşlarıdır:

فِيهِنَّ مَخْرُوفُ التَّوْاصِفِ
مَسْرُوقُ الْبُغَامِ وَشَادِنُ أَكْحَلِ

(Divan A'şa El-kebir, 2015, s.157)

Gözleri, sanki sonbahar yağmuru almış vadiler gibi, sanki sürmeli geyik yavrusu gözleri gibi, sesi ise incecik ceylan sesi gibi.

Emevîler Dönemi Şiirinde Göz

Emevîler dönemi tarihine bakıldığında bu dönemde değişime uğrayan en önemli unsurlardan birinin şiir ve dolayısıyla gazel olduğunu söylemek gerekir. Arap şiiri Emevîler döneminde dinî, siyasî ve sosyal alanda yaşanan gelişmelerden etkilenerek yeni temalar üretmiştir. Bu dönemde Arap şiirini etkileyen önemli etkenlerden biri fetihlerden sonra Müslüman olmayan diğer milletlere bir arada yaşamak olmuştur. Bu dönemde çok sayıda metih ve hiciv şairi yetişmiş, siyasi şiir geleneğinin temeli atılmaya başlanmıştır (Yiğit, 2019, s.96).

Emevîler dönemi şiirinde sevgilinin fiziksel imgesi, daha çok kadın vücudunu detaylandıran Cahiliye dönemi şiir geleneğine dayanmaktadır. Her ne kadar gazel bu dönemde gelişim göstermiş olsa da Cahiliye şiirinin geleneklerinden kopamamıştır. Cahiliye döneminde karşımıza çıkan sevgili tipinin, benzerlik bakımından bu dönemde de aynı özellikleri taşıdığını söylemek mümkündür. Emevîler dönemi şiirinde oluşturulan ideal sevgili tipi selefi Cahiliye dönemi sevgili tipinin benzeridir. Bu dönemin şiiri incelendiğinde Cahiliye şiirinde karşımıza çıkan mazmunların aynısının bu dönemde de kullanıldığı görülecektir. İri beden, gümüşü andıran beyaz ten, kum yığımına benzeyen geniş kalça, şimşek gibi ışık saçan bir yüz gibi özellikler her iki dönemin şiirinde sıklıkla kullanılmıştır. Bu çalışmanın ana konusunu oluşturan gözler, tıpkı daha önceki asırda olduğu gibi genellikle “haver”dir. Gözler şekil bakımından kara ve iridir; yaban sığırı, ceylan, geyik ve ahu gibi hayvanların gözüne benzetilir. Gözlerle ilişkili ve birlikte hareket eden bakışlar ise işlevsel olarak öldürücü özelliklidir. Sevgili, bakış oklarıyla âşığı avlar.

Sarih gazel türünün önemli temsilcilerinden biri olan Araci (ö. 738), sevgilinin gözlerini şekil ve rengi bakımından bir ceylan yavrusu gözüne benzetmektedir:

فَمَا اسْتَطَاعَتْ غَيْرَ أَنْ أَوْمَأَتْ
نَحْوِي بِعَيْنِي شَادِنٍ أَدْعَجَ

(Divan Araci 1965, s74)

Bana, gözü pek kara bir ceylan yavrusu gözüne benzeyen o gözlerle bakmaktan başka bir şey yapamadı

Şekil bakımından farklı hayvanların gözlerine benzetilen sevgilinin gözleri, Cahiliye dönemi şiirinde olduğu gibi, bu dönemde de yaban sığırı gözüne benzetilmiştir. Bu dönemin en önemli şairlerinden biri olan Ömer b. Ebî Rebi'a (ö. 712) şu ifadelerle yer vermiştir:

وَتَرْنُو بَعَيْنَيْهَا إِلَيَّ كَمَا رَنَا
إِلَى رَبِّبٍ وَسَطَ الْخَمِيلَةِ جُودَرُ

(Şerh Divan Ömer b. Ebî Rebi'a, 1952, s. 90)

Ağacalar arasında yaban sığırı sürüsüne bakan bir yaban sığırı yavrusu bakışını andıran o gözleriyle bana bakıyor.

Siyah ve kapkara gözlü sevgili bu dönemin şiirinde de beğenilmiş ve şiire konu edilmiştir. “Ahver” ile izah edilen bu özellik Emevi şairlerince çok beğenilmiştir. Ancak bu havra gözler bu dönemin şiirinde işlevi bakımından âşık katında birtakım izler bırakmaktadır. Aşağıda verilen örneklerde de görüleceği üzere, sevgilinin bu siyah gözleri; saça ak düşürürken, taşı bile hasta edebilmektedir. Araci bu bağlamda şu ifadelerle yer veriyor:

مِنَ الْخُورِ لَوْ تَبْدُو لِأَشْمَطِ رَاهِبٍ
تَعَبَّدَ مِمَّا أَحْرَزْتَهُ الصَّوَامِعُ

(Divan Araci, 1965, s. 105)

O ki havra (kara) gözlüdür, bir gözüксе, kilisede ibadet eden (tapınan) rahibin kara saçına ak saç düşer.

Yine aynı şair, sevgilinin ahver (siyah) gözlü olduğunu ve işlevi bakımından bakışlarıyla cansız varlıklar üzerinde bile hastalık izi bırakabileceğini aktarmıştır:

خُورَاءُ لَوْ نَظَرْتَ يَوْمًا إِلَى حَجَرٍ
لَأَثَّرْتَ سَقَمًا فِي ذَلِكَ الْحَجَرِ

(Divan Araci, 1965, s. 238)

Havra (kara) gözlü; bir gün bir taşa baksa, o taş üzerinde hastalık (dert) izi bırakır.

Hasta bakışlı, mahmur veya baygın gözler Cahiliye şiiri döneminde tercih edilen özelliklerdendir. Hasta bakışlı gözler olarak nitelendirilen bu tip gözler Emevîliler tarafından da benimsenmiştir. Ömer b. Ebî Rebi'a sevgilisine seslenirken hasta bakışlı sevgili olarak sesleniyor:

يَا مَنْ لِقَلْبٍ مُتَّبِعٍ كَلْفٍ
يَهْدِي بِخُودٍ مَرِيضَةَ النَّظَرِ

(Şerh Divan Ömer b. Ebî Rebi'a, 1952, s. 136)

Ey aşkının gönlümü esir alıp ıstırap çektirdiği, hasta bakışlı, narin tenli güzel sevgili.

Bu dönemin şiirinde sevgilinin gözleri ile ilişkili bakışları, âşığın gönlünü etkileyen önemli bir unsurdur. Bakışlar şekil olarak yukarıda da görüldüğü üzere hasta ve baygın şekliyle rağbet görür. İşlev bakımından ise tıpkı Cahiliye şiirinde olduğu gibi âşığın kalbini avlayan önemli bir savaş aletine dönüşmektedir. Bu bağlamda Ömer b. Ebî Rebi'a sevgilinin bakışlarını oka benzetiyor:

فَرَمَّتَنِي بِسَهْمِهَا ثُمَّ دَأَفَتْ
لِبَنَاتِ الْفُؤَادِ سَمًّا نَقِيْعَا

(Şerh Divan Ömer b. Ebî Rebi'a, 1952, s. 183)

(*Bakış*) oklarını bana fırlattı, daha sonra gönül evime dermansız zehrini döktü.

Bu dönemin şiirinde bakışlar sevgililer arasında önemli bir etkileşim aracıdır. Sevgilinin bir defa âşiğa bakması, onu avlamak başka bir tabir ile kendine esir etmek için yeterli olmaktadır. Bu yüzden bakışlar sıklıkla av aletlerinden sayılan, şiirde bir teşbih aracı olan oka benzetilmektedir. Bu benzetme şekli sadece sevgilinin bakışları ile sınırlı olmayıp aynı şekilde âşığın bakışlarına da benzetilmektedir. Ömer b. Ebî Rebi'a bu bağlamda şu ifadelere yer verir:

لَمْ يُخِطِ سَهْمُكَ إِذْ رَمَيْتَ مَقَاتِلِي
وَتَطْيِشُ عَنْكَ إِذَا رَمَيْتُكَ أَسْهُمِي

(Şerh Divan Ömer b. Ebî Rebi'a, 1952, s. 220)

(*Bakış*) Okların hedefi şaşırmıyor bana doğru fırlattığında, benim (bakış) oklarım ise sana hiç isabet etmiyor (nedense!).

Cahiliye şiirinde tek tip gözün söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Verilen örneklerden de görüleceği üzere siyah iri göz neredeyse bütün şairlerinin tek tercihi olmuştur. Emevîler döneminde de bu geleneğin devam ettiğini görmekteyiz. Ancak, İslam fetihlerinden sonra özellikle fiziği güzel, beyaz tenli İranlı ve Rum güzellerinde görülen mavi gözün bu dönemin şiirine artık bir güzellik unsuru olarak girdiğini görmekteyiz (Yanık, 2016, s. 124). Başka bir deyişle Arapların mavi göz ile tanışması Emevîler dönemi şiirinde olmuştur. Ömer b. Ebî Rebi'a mavi gözlere ilişkin yazdığı bir beyit şu şekildedir:

سَخَّرَتْنِي الزَّرْقَاءُ مِنْ مَارُونَ
إِنَّمَا السِّحْرُ عِنْدَ زُرُقِ الْعُيُونِ

(Şerh Divan Ömer b. Ebî Rebi'a, 1952, s. 288)

Mavi gözlü bir Mârûnî dilber büyüledi beni, büyü sadece mavi gözlülerde

var.

Abbâsîler Dönemi Şiirinde Göz

Abbâsîler dönemi (750 – 1258), Arap edebiyatının altın çağı olarak bilinmektedir. Yeniliklerin en yoğun şekilde yaşandığı Abbâsî döneminde şiir, şekil ve muhteva bakımından değişikliklere

uğramıştır. Şatafatlı bir yaşam tarzı süren bu dönem şairleri, bir yandan geleneği temsil eden çöl yaşamı, bir yandan da yeni uygarlığın getirdiği ihtişamlı saray hayatı arasında bir yaşam tarzı benimsemişlerdi. Gündelik ve sosyal hayatta yaşanan bu çeşitlilik dolayısı ile edebî hayatın önemli bir unsuru olan şiiri de etkilemiştir. Ancak yaşanan bütün bu gelişmelere rağmen kaside yapısı bozulmamış, eski düzen devam etmiştir. Cahiliye ve Emevîler dönemi şiirinde kasidelerin giriş bölümlerinde sevgilinin terk ettiği yerlerde, kalıntılar arasında durup ağlama geleneği bu dönemin şiirinde de devam etmiştir. Abbâsî dönemi şairleri övgü, mersiye, gazel, züht ve tasvir gibi eski konularda şiirler nazmetmişlerdir. Klasik Arap şiirinin ilk dönemlerinde klasik kasidede bir bölüm olarak karşımıza çıkan gazel, Emevî döneminde yeni koşulların etkisi altında bir tür olarak belirir. Ancak Abbâsîler döneminde gazelde daha önce rastlanmayan yeni bir olgu ortaya çıkmıştır. O da “el-gazel bi'l-müzekker” adı verilen erkeklere yazılan aşk şiirleridir (İsmail, 1994, s. 337-341).

Abbâsîler dönemi kadın sevgilinin güzellik unsurlarına değinilecek olursa, yeni medeniye dairesinin getirmiş olduğu yeniliklere rağmen köklü bir değişimin olmadığını görürüz. Başka bir deyişle, bu dönemin şairlerinin kadının fizik güzelliğini tasvir ederken deneysel bir yaklaşım sergilediği anlaşılır. Abbâsîler döneminde kadın sevgili daha önceki asırlarda benimsenmiş güneş, ay, dolunay, yaban sığırı, ceylan ve inci gibi unsurlara benzetilir. Abbâsîler dönemi şiirindeki güzel kadın/sevgili şu şekilde tarif edilebilir: “bütün vücut organları birbirine uyumlu, boyu uzun ve ince, beyaz tenli, kara gözlü, iri kalçalı, yüzü dolunaya, saçları gece karanlığına benzer, baygın bakışlı, dişleri ise inci misalidir.” Bütün bu özellikler, daha önceki asırların ideal sevgilide var olan özellikleriyle örtüşmektedir.

Güzellik unsurları içerisinde önemli bir yere sahip gözler ise siyah ve iridir. Bakışlar eski çağlarda olduğu gibi öldürücü unsurlarla donatılmıştır. Her ne kadar eski dönemde göz tasvirleri bu dönemde de aynı özellikte tekrar etmiş olsa da yeni göz benzetmelerinin olduğu da bir gerçektir. Bu dönemde gözler için önemli ölçüde daha önceki dönem şiirlerindeki göz benzetmeleri kullanılsa da yeni benzetmeler de kullanıldığı görülür. Bu yeni benzetmelerden birisi de “nergis”tir. Sevgilinin nergise benzeyen gözleri Abbâsîler şiirinde bir teşbih unsuru olarak karşımıza çıkmaya başlar. Abbâsîler şiiri incelendiğinde, gözler ve bakışların önemli ölçüde şiirde yer bulduğunu görürüz. Göz ve bakışlara verilen önem kadar sevgilinin gözyaşına da önem verilmesi bir başka ilgi çekici konu olarak nitelendirilebilir. Şairler genellikle gözü konu ettiklerinde bakışlardan veya gözyaşından da bahsetmişlerdir. Bu dönemin şiirinde sevgilinin gözyaşları genellikle inci ile ilişkilendirilmiştir.

Abbâsî döneminin en meşhur şairlerinden özellikle hamriyyât şiirleri ile ün kazanmış Ebu Nuvâs (ö. 814) sevgilinin nergis gibi gözlerini ve inciye benzeyen gözyaşlarını şu şekilde tasvir ediyor:

يا قَمْرًا أَبْرَزَهُ مَاتَمَّ
يَنْدُبُ شَجْوًا بَيْنَ أَثْرَابِ
يَبْكِي فَيَذْرِي الدَّرَّ مِنْ نَرْجِسِ
وَيَلْطَمُ الْوَرْدَ بُعْنَابِ

(Divan Ebu Nuvâs, 1953, s. 292)

*Ey matem evinde akranları arasında hüznü bir şekilde ağıt yakan ay (gibi sevgili Canan).
Asma dalına benzeyen parmaklarıyla o gülleri (güle benzeyen yanaklarını) vuruyor ve
ağladığında nergislerinden (nergise benzeyen gözünden) inciler (gözyaşları) döküyor.*

Yeni medeniyetin getirmiş olduğu yeniliklerden şiir de nasibini almıştır. Abbâsîler şiirinde, özellikle sevgilinin güzellik unsurları bağlamında benzetme yönü bakımından çeşitlilikten bahsetmek mümkündür. Gözlerin masum ve bakışların öldürücü olduğunu daha önceki dönemlerde görmüştük. Bu dönemin şiirinde gözlerin de öldürücü özellikli olduğunu görmeye başlarız. Sevgilinin gözleri tıpkı bakış ve gözkapakları gibi bir öldürücü unsura dönüşebilmektedir. Ebu Nuvâs sevgilinin gözlerinden bahsederken gözlerini yaya ve bakışlarını oka benzetmektedir:

قوس المنايا طرفه
واللحظ جُلُّ سهامه

(Divan Ebu Nuvâs, 1953, s. 389)

Gözleri ölüm yayı, bakışları ise ok.

Ebu Nuvâs başka bir beyitte, sevgilinin sadece gözlerinin öldürücü özellikli olduğunu göstermekle kalmayıp gözleri çevreleyen kaş, kirpik gibi unsurların da aynı özellikte olduğunu şöyle ifade eder:

مُدَجَّجٌ بِسِلَاحِ الْحُبِّ يَحْمِلُهُ
طَرْفُ الْجَمَالِ بِسَيْفِ الطَّرْفِ طَمَاحُ
فَالسَّيْفُ مَضْحَكُهُ وَالْقَوْسُ حَاجِبُهُ
وَالسَّهْمُ عَيْنَاهُ وَالْأَهْدَابُ أَرْمَاحُ

(Divan Ebu Nuvâs, 1953, s. 381)

*Sanki aşk silahıyla kuşanmış, gözlerinin güzelliği bakış kılıcını çekmiş. Gülüşü kılıç,
kaşları yay, gözleri ok ve kirpikleri ise mızraktır.*

Sevgilinin gözlerine yakıştırılan diğer bir özellik de, bu dönemin şiirinde yeni bir benzetmelik olarak sayabileceğimiz mey/şaraptır. Daha önceki asırlarda sevgili baygın ve sarhoş gözlü iken bu asırda direkt içki ile ilişkilendirilmektedir. Ebu Nuvâs yanakları narçiçeğine benzeyen sevgilisine şöyle hitap eder:

يامن بمقلتيه العقار وبوجنتيه الجنار

(Divan Ebu Nuvâs, 1953, s. 432)

Ey gözleri mey/ şarap, yanakları gülнар olan.

Her ne kadar yenilikler olsa da daha önce de belirttiğimiz gibi o ceylan/ahu gözüne benzeyen havra gözlü sevgili her dönemin şiirinde beğenilmiş ve sıklıkla konu edilmiştir. Abbâsîler döneminin önemli şairlerinden biri olan Beşşâr b. Burd (ö. 784) sevgilinin siyah gözlerini ahu gözüne benzetiyor:

إِنَّ الْهُمُومَ تَعَلَّقَتْ حَوْرَاءَ كَالرَّشَاءِ الرَّيْبِ

(Divan Beşşâr b. Burd, 2007, s. 200)

Bütün derter askıya alındı, o gözleri ahu yavrusu gözü gibi havra /kara olan sevgilinin yanında.

وَتَقِيلَةَ الْأُرْدَابِ مُخَطَفَةَ الْحَشَا

مِثْلَ الْعَرَالَةِ مُقْلَتَيْنِ وَجِيدَا

(Divan Beşşâr b. Burd, 2007, s. 186)

Geniş kalçalı, iri vücutlu, gözleri ve boynu sanki ahu boynu ve gözü.

Büyülü ve sihirli; baygın ve hasta bakışlı gözler Klasik Arap şiirinin her döneminde beğenilmiştir. Daha önceki asırlarda örneklerini gördüğümüz bu tip gözler Abbasîler tarafından da tercih edilmiştir. Abbâsîlerin önemli şairlerinden Elve'vâ' ed-Dimaşki (ö. 980) sevgilinin sihirli ve hasta gözlerini şu şekilde ifade eder:

أُنْظِرْ إِلَى السِّحْرِ فِي عَيْنَيْهِ وَالذَّعْجِ

كَأَنَّ أَجْفَانَهُ مَرَضَى مِنَ الْعُنْجِ

(Divan Elve'vâ' ed-Dimaşki, 1991, s. 67)

Siyah iri gözlerindeki büyüye baksana, sanki göz kapakları naz ve cilveden dolayı hasta.

Sonuç

Klasik Arap edebiyatında göz ve buna bağlı olarak bakış, Cahiliye döneminden itibaren aşk şiirlerinde görülmeye başlamıştır. Benzetme unsurları bakımından rengi siyah olan nesnelere özellikle de hayvan gözüne benzetilmesi her asırda karşımıza çıkmaktadır. Klasik Arap edebiyatında şiire konu olan “göz” kavramının karşıladığı anlam ilk dönem (Cahiliye) Arap döneminden Abbâsîler dönemine kadar olan süreçte medeniyet değişimi olmasına rağmen ciddi bir değişime uğramamıştır. İlk dönem Arap şiirinde sevgiliye yakıştırılan siyah/kara gözler ve benzerlikleri her üç asırda aynı şekilde devam etmiştir. İri siyah gözler, ahu gözüne benzeyen gözler gibi benzetmeler kesintisiz bir şekilde bütün asırlarda devam etmiştir. Bunun yanı sıra aşğın gönlünü bir ok misali avlayan bakışlar da her asırda kendini göstermiştir. Emevîler döneminde başka milletlerle etkileşimin artması ile birlikte mavi gözün şiire artık bir güzellik unsuru olarak girdiğini görmekteyiz.

Klasik Arap şiirinin ilk dönemlerinde göz için kullanılan benzetmeler çeşitlidir. Özellikle bu çeşitlilik Cahiliye ve Emevîler dönemi şiirinde gözlenmiştir. Cahiliye şiirinde oluşturulan göz ile ilgili bütün benzetmeler aynı şekilde Emevîler şiirine intikal etmiş ve şairler tarafından kullanılmıştır. Abbâsîler döneminde yaşanan bütün gelişmelere rağmen aşk şiirlerinde kadın sevgili tasvirlerinde kullanılan benzetmeler kayda değer bir değişim göstermemiştir. Abbâsîler şiirinde göz ile ilgili en ilgi çekici gelişmenin “nergis” benzetmesinin şiire dâhil olması olmuştur. Abbasiler şiiri ile birlikte Arap şiirine yeni bir mazmun olarak giren “nergis” benzetmesi daha sonraki asırlara intikal ederek modern Arap şiirine kadar uzanmış ve önemini günümüze kadar koruyabilmiştir.

KAYNAKÇA

- Alyân, E. & Şevâbîke, M. Ali. (2000). *Divan İmru'l Kays ve Mulhakatihi*. Merkez Zayid Li'tturâs ve't-tarih Yayınları.
- Dîdî, A. (1958). *İlmu'l Cemâl*. Mektebetu Ancello Masriyya.
- Eldehân, S. (1991) *Divan Elve'vâ' ed-Dimaşki*. Dâru's-Sadır.
- Elgazeli, A. (1953). *Divan Ebu Nuvâs Ed-Dehhân Bin Hâni*. Matba'ati Mısır.
- El-Hâdî, S. (1968). *Divan Şemmâh b. Dirâr*. Daru-l Ma'arif Yayınları.
- Eltâi, H. & Ubeydi, R. (1965). *Divan Araci*. Eş-şerike El-İslâmiyye li'ttibâ'eti ve'n neşr.
- Es-seâlibi, E.M. (2000) *Fıkhu'l-Luga ve Sirru'l Arabiyye*. El-Mektebetu'l-'Asriyye
- Fâur, A.Hasan. (1988). *Divan Zuheyr bin Ebî Sulma*. Darul'l Kutubi'l İlmiyye Yayınlar.
- Hâşimi, Ali. (1960). *El-Mer'etüfti-ş Şi'ril Cahili*. Matba'etü-l Mârif
- Hüseyin, M. (2015). *Divan El- A'şa Elkebir*. Elmektebe Elvakfiyye.
- İbn Manzûr, E. (1993). *Lisânu'l 'Arab*. Dâru's-Sadır.
- İsmâîl, İ. (1994). *Fi'ş-Ş'iri'l- 'Abbâsî el-Ru'yeve'l-Fen*. Mektebetu'l-Akâdîmiyye.
- Abdülmecit, M. (1952). *Şerh Divan Ömer b. Ebî Rebi'a*. Matbaatu's-Sa'âde.
- Şalak, A. (1984). *El-Ayn Fi'ş Şi'ri'l-Arabî*. Dâru'l-Endelüs.
- Tabbâ', Ö.F. (1993). *Kasâ'idu'l 'Aşk ve'l Cemâl fiş'ş'iri'l 'Arabi*. Darul Erkam
- Tâhir, b. Aşur, M. (2007). *Divan Beşşâr b. Burd*. Vizâretü-s Sekâfe.
- Tırâd, M. (1992). *Şerh Divan Antara*. Daru'l-kitabül Arabi.
- Yanık, N. H.(2016). *Arap Şiirinde Göz İmgesi*, Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi, (37), 114-115.
- Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*. (2017). (Ceviz, N. Demirayak, K. & Yanık, Nevzat H. Çev.) Ankara Okulu yayınları.
- Yiğit, İ. (2017). "Emeviler". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 11. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 87-104.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yaşayan hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır. Makale edebiyat alanına aittir.

Çatışma Beyanı

Makalenin yazarları, bu çalışma ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması olmadığını ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.

***Destek
Teşekkür***

ve Çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmamıştır.



ASA

ASBÜ Sosyal Araştırmalar
Dergisi

ASBU Journal of Social Research

[Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 1,
Yaz/Summer 2023]

Gelecek Filolojisi? etin Bir Dünyada Hassas Bir Bilimin Akıbeti

Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World

ONURALP ŞAHAN

Arş. Gör., Ankara Sosyal Bilimler niversitesi
onuralp.sahan@asbu.edu.tr



<https://orcid.org/0000-0002-4182-1943>

Çeviri/Translation

Geliş Tarihi/Received: 20.07.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 08.08.2023

Yayım Tarihi/Published: 15.08.2023

Atıf/Citation

Şahan, O. (2023). Gelecek Filolojisi? etin Bir Dünyada Hassas Bir Bilimin
Akıbeti. *ASA Dergisi*, 1(1), 121-153.

Şahan, O. (2023). Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World.
ASA Journal, 1(1), 121-153.



Bu makale iThenticate programıyla taranmıştır.

This article was checked by iThenticate.

Bu makale ‘‘Pollock, S. (2009). Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard
World. *Critical Inquiry*, 35(4), 931-961’’ künyeli makalenin çevirisidir. Makalesini
Türkçeye evirmemize izin veren Prof. Dr. Sheldon Pollock’a Őukranlarımızı sunarız.

Filolojinin geleceği hakkındaki kısa değerlendirmeme bir önsöz olması için iki alıntıyla başlamak istiyorum. Bunlardan ilki, hakkında bildiğim pek az malumatı doğrudan Hans-Georg Gadamer'e borçlu olduğum Edmund Husserl'e aittir. "Her daim büyük tasarılarla değil, beyler; küçük değişiklikler, küçük değişiklikler!" (Gadamer, 1997, s. 133). Ben de ele alacağım konu bunu gerektirdiği için makalede olabildiğince açık ve somut olmaya çalışacağım. İkinci alıntıysa Bertold Brecht'in söylediği üzere: "*Erst kommt des Fressen dann kommt die Moral* (önce oturup yemek yenir, teferruatı konuşmaksa sonra gelir)" (Brecht, 1968). Gördüğüm kadarıyla filolojinin bugünkü problemi, hayatta kalıp kalamayacağı üzerine şekillenirken benim önemsediyim asıl unsur bunu yaparken varlığını nasıl sürdürmeye devam edeceğidir.

Şimdilerde pek bilinmeyen bir risale, aynı akıbeti Eski Yunan ile Roma klasikleri çalışmalarına aşina olmayanlarca da yazarın şahsında paylaşıldığı genç bir filolog tarafından 1872 yılında kaleme alınmıştı. *Zukunftsphilologie!* (Gelecek Filolojisi!) başlıklı ve filolog Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff tarafından kaleme alınan bu risale, Friedrich Nietzsche'nin kısa süre önce yayınlanan eseri *Tragedya'nın Doğuşu*'na yöneltilmiş bir eleştiriydi. O süreçte filoloji Avrupa'da doruk noktasındaydı; var olan en zorlu bilimlerden birisi olarak eğitimin merkezi konumunda, "eleştirel" düşünce fikrinin yaratıcısı olmasa dahi en keskin temsilcisi rolündeydi ve evrimsel biyoloji gibi diğer bilim dallarının da paradigmasıydı (O'Hara 1996, s. 81-88)¹. Friedrich Nietzsche ile Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff arasındaki anlaşmazlık, Eski Yunan ile Roma klasiklerinin Alman müfredatındaki yeriyle ilgili değildi zira bu konu taraflar için su götürmezdi. İkisi de bu ve diğer pek çok noktada anlaşmazlık sebebiyle ortaya çıkan şiddetin düşündüğünden daha yakın durumdaydılar. Onları tartışmaya iten nokta esasen klasik çalışmaların metodu ve anlamı üzerine şekillenmişti. Wilamowitz'e göre geçmişteki herhangi bir sosyal veyahut kültürel olguya ait gerçek bilgi, ancak kendi tarihsel bağlamının tüm özellikleri ele alınarak ve günümüz perspektifinden arındırılarak elde edilebilirdi (Wilamowitz-Möllendorff, 2000, s. 1-32. Ayrıca bkz. Porter, 2000, s. 59). Nietzsche için, yeni profesyonelleşmiş (ve kısa süre önce adını almış) filoloji disiplini antikiteyi tamamen cansızlaştırmış ve bu disiplini gerçek amacından saptırmıştı; filologların kendileri, "neyin temellendirilmesi ve neyin savunulması üzerine kati surette fikirden yoksundu" (Nietzsche, 1990, s. 371)².

Daha geniş bir açıdan bakıldığında bu tartışma; tarihselcilerle hümanistlerin, *Wissenschaft* ve *Bildung*'un, yani bilimle (bilge) yaşam arasında gerçekleşen ve Avrupa modernitesine özgü olmayan türden bir mücadeleydi [Sanskrit Panditleri sıklıkla şu sözü söylerler "Ecel saati yaklaştığında, hiçbir çekim kalıbı sizi kurtaramaz"]³. Nitekim galibiyet tarihselciye, o "soğuk bilginin şeytanına" aitti (Nietzsche, 1990, s. 113). Nietzsche, Wilamowitz-Möllendorff'un görüşlerini savunurken kendisine yönelttiği eleştirilerdeki gibi

¹ O'Hara biyolojinin taksonomik (sınıflandırma) modellerini, filolojinin dil gelişim ağacı diyagramlarından ve daha da önemlisi el yazması şecerelerinden (stemmatics) nasıl türettiğini gösterir.

² Onların tartışması bir açıdan, bir kuşak önce Gottfried Hermann ve August Boeckh arasında yaşanan ve aşağıda ele alınan anlaşmazlığın bir ölçüde tekrarı niteliğindedir (erken XIX. yüzyıl Almanya'sında Hellen çalışmalarının dönüşümünü aktaran olağanüstü bir eser için bkz. Silk ve Stern, 1981, s. 1-14. Nietzsche'nin eleştirilerinin arka planını oluşturan Humboldtçu eğitim reformlarının düşünce tarihi için bkz. Most, 2002, s. 31-53). Filolojinin bir akademik alan olarak modern dünyada kendine yer bulması 1777'de Friedrich Wolf tarafından gerçekleştirilmiştir.

³ Bu söz bir Geç Ortaçağ ilahisi *Bhagavadgītā*'dan gelmektedir: *samprāpte sannihite kāle na hi na hi rakṣati dūṅkṛṅkaraṇe*.

profesörlüğünden vazgeçti. Ancak bu içi boş zafer bir sonraki yüzyılda filolojinin kültürel başatlığında yaşanacak çöküşün de habercisiydi. Bu makalede, hâlihazırda gece yarısına iki dakika kalmışken anlamlandırmaya çalıştığım şey de filolojinin nasıl yeniden inşa edilebileceğini ele almak gibi ironik bir görevden önce onun çöküşü aktarmak olacaktır.

İlk olarak filoloji derken tam olarak ne anlıyorum? Günümüzde çoğu insanın bu sözcüğün anlamı üzerine en ufak bir fikrinin olmaması, filolojinin gözden düşüşünün gerçekçi bir göstergesidir. Filolojinin, frenolojiyle karıştırıldığını dahi duymuş olmakla beraber, muhtevası hakkında daha fazla bilgi birikimine sahip kimselerce bile XIX. yüzyılın gözden düşmüş sözde biliminin (*pseudoscience*) itibarsızlığından nasibini almış gibidir. Kuşkusuz herhangi bir disiplinin tanımı, zaman içinde bilgi birikiminin gelişmesi sebebiyle belli açılardan daha esnek olmalıdır; hatta o tanımın, anlamlandırmayı iddia ettiği karmakarışık dünyaya kıyasla daha açık seçik olması için herhangi bir neden yoktur. Yine de filologlar bu uğurda kendi amaçlarını aktarmak için pek bir şey yapmadılar. Filolojinin XIX. yüzyıldaki kuruluş döneminde önemli bir figür tarafından öne sürülen tanım, “muayyen her şeyin bilgisi” (August Boeckh: *das Erkennen des Erkannten* “[insan zihninin ürettiğini, yani] tanınanı [yeniden] tanıma” (alıntı için bkz. Holquist, 2000, s. 1977. Ayrıca bkz. Horstmann, 1992, s. 103), derken disiplini olamayacak bir büyüklükte göstermektedir. Gerçi bu tanım, Vico tarafından bir yüzyıl önce öne sürülen, filolojinin “insan dillerinin ve eylemlerinin bilgisi” olduğu fikriyle çok da farklılık içermiyordu (Vico, 1999, s. 79. Ayrıca bkz. Vico, 1999, s. 5: “Filoloji derken, insanın istencine dayanan her şeyin bilimi olduğunu kastediyorum; örneğin dillerin, geleneklerin, savaş ve barışta çeşitli halkların eylemlerinin”). Belki de bu tanımlamalara bir tepki olarak, XX. yüzyılın alacakaranlığında ön plana çıkan mühim bir isim, kendisini “Rus Filolog” (Holquist, 2000, s. 1977) olarak tanımlayan Roman Jakobson, umulmadık bir mütevazılıkla disiplini “yavaşça okumanın sanatı” olarak tanımladı (Ziolkowski, 1990, s. 6)⁴. Aşağıda alıntıladığım isimler de dahil olmak üzere günümüzde çoğu insan, filolojiyi ya yakın okuma (edebiyat eleştirmenlerince) ya da tarihsel-dil bilimsel ve metin odaklı eleştiri (kendisini filolog addedenlerce) olarak düşünmektedir.

Bunun yerine yeni bir tür tasarımı, hatta içinde bir çeşit meydan okumayı da barındıran kaba saba ama pratik bir tanım öne sürüyorum; filoloji, metinlerin anlamlandırılmasına yönelik bir disiplindir veyahut öyle olmalıdır. Dilin teorisi (ki bu hâlihazırda dilbiliminin uğraşdır) ya da anlam ve hakikatin tasavvuru (bu da felsefeye aittir) değil; metinselliğin teorisi, hatta beraberinde metinselleştirilmiş anlamın tarihi olmalıdır. Eğer felsefe, Kant’ın öne sürdüğü gibi kendi üzerine yöneltmiş eleştirel düşünmeye tekabül ediyorsa, filoloji de bir açıdan dil üzerine eleştirel bir özdeşünüm olarak görülebilir. Ya da bunu Vico’ya mahsus bir tarzda ifade edecek olursak; eğer matematik Galileo’nun düşündüğü gibi “Doğa kitabının” diliyse, filoloji de beşeriyet (*humanity*) kitabının dili olmalıdır (krş. Kelley, 1976, s. 19). Filoloji üzerine kaleme alınan yazıların neredeyse tamamının, şaşılabilir biçimde bu disiplini Avrupa Eski Çağı’na mahsus klasikleri çalışmak olarak varsaymasına rağmen, filoloji her zaman cihanşümül bir bilgi pratiği olmuştur. Her ne kadar

⁴ Bu fikir esasında kendisini şu şekilde tanımlayan Nietzsche’ye aittir: *ein Lehrer des langsamen Lesens* (“yavaş okuma öğretmeni”) (Nietzsche, 1980, 3. cilt, s. 17).

tarihinin bu türden evrensel bir öyküsü daha önce kaleme alınmamış olsa da bu pratik, metinselleştirilmiş dilin kendisi kadar evrenseldir. Dolayısıyla, filoloji hem teori hem de zaman ve mekân içerisindeki işleyişle, matematik ve felsefe gibi disiplinler arasında aynı önemi hak etmektedir.

Veyahut hiç değilse prensipte bunu hak etmelidir. Gerçeğe dönecek olursa bugünün üniversitelerinde başka hiçbir disiplin filoloji kadar yanlış anlaşılmalara, hor görülmeye ve tehlikelere maruz kalmamıştır. Pek çokları için *filolog*, “mesleğin sersem oğlan ve kızları için söylediğiniz şey” manasında hakaretimiz bir ifadeden başka bir şey değildi (Holquist, 2000, s. 1977); bir başka grup içinse artık yalnızca miadını doldurmuş bir disiplindi. O “artık işlevsiz bir alan” (Dutton, 2005, s. 100), ve “var olmayan” bir “protohümanistik ampirik bilim” olarak, “dikkat çekici ve sarsıcı” bir düşüşü yaşıyordu (Guillory, 2002, s. 28, 30. Ayrıca bkz. Selden, 1997, s. 175-179). Biz filologlar, belli açılardan bu krizi kendi üstümüze yıkıp, açıkça veya kendi yöntemlerimizle savunmadaki başarısızlığımız sebebiyle bu hayranlık uyandıran cehaletin sürdürülmesine izin verdik. Fakat hümanistik öğrenimin doğasında yaşanan köklü değişimler de bunu destekledi: Son yirmi yılda teorinin hipertrofiye maruz kalmasıyla çoğu zaman analiz nesnesinin yerinden edilmesi; katı metinselliğin hızlı bir biçimde sözlü ve görselin lehine gerçekleşen gerileyişi; yabancı dillere, özellikle de tarihsel dillere yönelik artan ilgisizlik ve kabiliyetsizlik; akademinin sığ şimdiciliği (*presentism*) ve hatta geçmişe duyduğu antipati bu değişimler arasında sayılabilir. Diğer pürüzlükler, filolojik alanlarda yeni ve yok sayılmaya çalışılan eşitsizliklerden kaynaklanmaktadır: Örneğin Amerika Birleşik Devletleri’nde Güney Asya ve Ortadoğu çalışmaları akademik olarak, Eski Yunan ile Roma klasiklerini bir yana bırakın, Doğu Asya çalışmalarından bile daha zayıftır. Sonuncu fakat bir o kadar önemli gözükürken diğer husus, dünyanın pek çok yerinde filolojinin durumu konusunda keskin bir farklılık vardır. Bugün Hindistan’daki vaziyet geri dönüşü olmayan bir noktaya ulaşırken, gelecek kuşağın kendi geleneksel metinlerini okuyup okuyamayacağı ciddi bir soru işareti olarak durmaktadır. Ayrıca filolojinin ayakta kalmasını zorlaştıran ciddi finansal engeller mevcuttur ki bu durum daha sonra üzerine değineceğim meseleler arasında yer alıyor. En nihayetinde, filolojinin gerçekten de korunmasını gerektirecek bir değeri mevcutsa, mühim olan kavramsal problemleri keskin bir biçimde ele almak zorunludur.

Sonuç olarak “Gelecek Filolojisi?” yalnızca benim, tarihteki diller ve metinlere yönelik giderek artan sabırsızlığın ve kâr-zarar hesaplarının zorlaştırdığı dünyada, filoloji gibi hassas bir bilimin akıbetine dair kısa düşüncelerimi ima etmiyor. Esasen filolojinin gelecekte herhangi bir yeri olup olamayacağına dair bir soru anlamını da içerisinde barındırıyor. A. E. Housman’ın meşgale edindiğim konu hakkında söylediklerinin farkındayım: “Herkesin tutku duyduğu bir çalışma sahası vardır ve bu doğrultuda, çoğu zaman öğrenmenin amacı olarak, tutku duyduğu sahanın başarıya ulaşılabilir gözükmesini amaçlamaktadır ve bunu öğrenmenin asıl amacı olarak kabul etmek, mevcut çalışmanın popülaritesini ve bunu savunanların önemini arttıracaktır” (Housman, 1962, s. 2). Ancak burada ele aldığımız şey herhangi bir kimsenin tutku duyduğu mesele değil, bizzat insanoğlunun kendi geçmişini ve gayet tabii bugününe dair olanı okuma kapasitesiyle bir nebze olsun insanîyetlerini (humanity) muhafaza edebilmeleridir.

Bu makalede dört amaca ulaşmaya çalışıyorum: bunlar, filolojiye tarihsel olarak bakarak evrensel varlığını (Avrasya’da dikkate değer bir Erken modern yenilik süreci de dahil olmak üzere) ve bugünkü iç karartıcı durumunu kavramak⁵; üniversitelerin mevcut krizde karşılaştıkları pragmatik tercihleri değerlendirmek; uygulamaları yeniden disipline etmek ve farklı, sahici bir eleştirel filolojiyi yaratmak adına tartışma başlatmanın yöntemi olarak, özellikle filolojide çözümsüz kalmış tarihsel bilgi problemlerine ilişkin birtakım kuramsal bileşenlere dikkat çekmek; son olarak filolojinin bir yaşam biçimi hüviyetiyle ne anlama gelebileceği üzerine düşünmek -filolojiyi mesleki olarak yapmak değil, kişinin kendi yaşamını filolojiyle sürdürmesinin ne manaya gelebileceğini sorgulamak- olacaktır.

Erken Modern Filoloji’nin Üç Kısa Tarihi: Avrupa, Hindistan ve Çin

Disipline ait muhtelif anlayışlar dikkate alındığında, filolojinin Batı’daki kökenleri üzerine farklı izahlar öne sürülmüştür: M.Ö. III. yüzyılda İskenderiye’deki müellif ve gramercilerden başlayarak; Rönesans Hümanistleri ve tarihsel bilimin yükselişine, Reform dönemine, herkesin kısa zamanda kendi tercümanına sahip olduğu ve bir çeviri yığını içerisinde güvenli bir metoda ihtiyacın duyulduğu dünyada vuku bulan Tanrı sözünü anlama problemine dek uzanmaktadır. Michel Foucault’ya göre, filolojinin ortaya çıkışı modern çağda esasen XVIII. yüzyılın sonunda dilin kendi öz doğasının keşfedilmesiyle gerçekleşmişti. *Kelimeler ve Şeyler* adlı eserin “Emek, Hayat ve Dil” başlıklı bölümünde Foucault, bunu filolojinin “doğuşu” yahut “keşfi” olarak adlandırırken neredeyse disipline büyümlü özellikler atfetmektedir. Dünya tarihinde neredeyse ilk kez tüm diller, farklı yapısal özelliklerine rağmen eşit değerde öneme eriştiler; dil artık grafiğin değil fonetiğin bütünü olarak kabul edilir oldu ve bu da sözlü dile yeni bir ilginin doğuşu anlamına geliyordu. Dil artık “şeylerin bilinmesiyle ilişkili değil, insanlığın özgürlüğüyle” ilişkiliydi. Yine de tüm bunların muğlak açıklamalar olduğu noktasında kaniysek bile Foucault’nun değinmek istedi esas mesele açıktır: XVIII. yüzyılın sonuna gelindiğinde Batı dünyasında *Dil* ilk kez tarihsel bir unsur hâline gelmiştir. Foucault’nun bilhassa bu büyük iddiası dikkatleri üzerine çekmekteydi: Böylece icat edilen filolojinin bu cinsi, her ne kadar bu disiplinin “kültürümüz içinde, en azından onu kat eden ve destekleyen yer altı tabakalarının (*strata*) içinde çok daha uzaklara yayılmış” (Foucault, 1970, s. 291, 282) olmasına rağmen ekonomi ve biyoloji olmak üzere diğer iki ana disiplin gibi kavramsal bir vakaydı.

Bu iddianın geçerliliği gayet tabii kendisini yüksek öğrenim tarihinin dışında göstermişti. Filoloji bölümleri ve onun yan dalları -Oryantalist, karşılaştırmalı ve (yönlendirmesi gitgide zorlaşan) modern çalışmalar- hızla yayıldı. Buna bağlı olarak XIX. yüzyılın sonuna gelindiğinde disiplin, bir yüzyıl önce Üniversite tarihinin konumlandığı üzere “akademik hegemonyasına” ulaştı (Clark, 2006, s. 237)⁶. Filolojinin düşüşü meselesine gelecek olursak bu süreç çok daha üstün körü bir biçimde değerlendirilmiş ve yaşanan süreçte çeşitli etmenler farklı zaman dilimlerinde rol oynamıştı. XX. yüzyılın başlangıcında edebî çalışmaların,

⁵ Bu, James Chandler’ın vurguladığı üzere, uzun vadeli ve evrensel bir tür kapsamlı disiplin tarihinin mütevazı başlangıcı olarak tasarlanmıştır (Chandler, 2004).

⁶ Yine de onun sosyolojik çıkarımı oldukça indirgemeci durmaktadır (“Elitler daha ziyade tıpkı Mandarinler gibi ölü diller üzerindeki hakimiyetlerini kullanarak kendilerini karizmatik biçimde meşrulaştırmaya çabaladı,” (Clark, 2006, s. 238. Ayrıca bkz. Goodrich, 2003, s. 193-215 ve Waquet, 2001. XIX. yüzyıl filolojisi tarafından etkilenen pedagojik dönüşümün kısa bir hikayesi için bkz. Selden, 1997, s. 172-175).

filolojinin antihümanistik bilimselliği karşısında ve milliyetçiliğin hizmetinde, yeni endüstriyel işçi sınıfının “beşerleşmesinin” aracı oluşu; filolojininse bir süre sonra, bilimsel iddialarını daha da alçaltmasına sebep olacak Avrupa’daki “ırk bilimi” üzerindeki şekillendirici rolü, II. Dünya Savaşı’ndan sonra akademide modern dil çalışmalarına öncelik veren ve filolojiyi tamamen araçsallaştıran saha çalışmaları modeli gibi bütün faktörler, filologların kendi kendilerini değersizleştirmeleriyle, bir kez daha Nietzsche’nin ifadelerine başvuracak olursak “*meselenin köküne* inmeyi ve filolojinin kendisini bir problem olarak sunmayı” (Nietzsche, 1990, s. 372) reddetmeleriyle birleşince disiplinin gerileyişini hazırladı⁷.

Bu disiplini, metinlerin anlamlandırılması olarak gören filoloji tarihçilerinin gözünde Foucault’nun filolojiyi neyin modern kıldığı hususundaki yazıları meselenin yarısından daha azını yakalamaktadır. Erken Modern Avrasya’sı boyunca çarpıcı düzeyde göze çarpan paralelliklerin beraberinde, alanın esas dönüm noktalarına yöneltilecek derin bir tarihsel analiz sadece Lorenzo Valla’nın 1440 yılında Constantinus Bağış hakkında *Declamatio*’su gibi belli başlı hadiseleri değil (aşağıda tartışılmıştır); Spinoza’nın Kitâbı-ı Mukaddes filolojisi, *Tractatus Theologico-Politicus*’u (1670) gibi daha az fakat sonuçları itibariyle daha önemli katkıları olan eserleri de içermektedir. Bu noktada Spinoza’nın, *Tractatus*’un 16-20. bölümleri arasındaki demokratik yönetim biçimini algılamak; önceki on beş bölümü, kapsamlı tarihsel ve eleştirel analizine ve buna ek olarak Kutsal Kitap söylevlerini nasıl desakralize ettiğini anlamayı gerektirir. Spinoza’ya göre Kitâbı-ı Mukaddes’in yorumlanması, doğanın yorumlanmasıyla aynı yöntemle sahiptir. Bu sebeple Kutsal Kitabın metnini anlamak için bunun ötesinde herhangi bir otoriteye başvurulmaya gerek duyulmazken, kişinin başvuracağı yegâne kıtas bizzat metnin kendisi ve ondan çıkarılabilecek sonuçlardı. Ayıryeten Kutsal Kitabın diğer metinlerle kıyaslandığı hiçbir kutsal olmadığı gibi; tıpkı insan yaratılışında benzer biçim bir süreç olarak zaman içerisinde üretilmiş, farklı tarz ve kayıtlarla yazılmıştır. Bundan dolayı asıl dikkat edilmesi gereken nokta “Kitâb-ı Mukaddes’in yazıldığı dilin doğası ve özellikleri” olmaktadır (Spinoza, 2007, s. 100). XVII. yüzyılın tüm ateşli Kutsal Kitap eleştirileri içinde yalnızca Spinoza’nın eseri; Kutsal Kitap yazarlarının dilini, lisani kullanma biçimleri, yazdıkları dönemin koşulları ve yazarların niyetiyle birlikte araştırıp incelemeyi savunuyordu. Fakat Spinoza’ya göre bu noktada pek çok zor, bazense cevapsız problemle karşılaşırız. Zaman ve mekânın sağladığı uzaklık düşünüldüğünde; esas bağlamını anlamak şöyle dursun, bazı kitapların (İncillerin) aslını oluşturan İbrani ve Aramice metinlerin kayıp olması ve eldeki yegâne şeyin yanlışlar içeren Yunanca çevirilerin gölgesinde kalışı, İncil’deki sözcüklerin manasına kesin bir şekilde ulaşmamıza engel olmaktadır. *Tractatus*’ta kısaca konu edinilmiş İbranice’nin doğasına yönelik bu odak, Spinoza’nın 1677’de (*Ethica*’ya başlamasıyla aynı yıl) İbranice gramerini öğrenmeye itti ve belki de metnin ilk kez aşkın değil de “doğal” algılanmasını sağladı (Popkin, 1994, s. 11; Israel, 2001, s. 447-49; Nadler, 2001, s. 324-25)⁸. Gerçekten de modern filolojinin cephaneliğinde bulunan çoğu silahı, politik özgülleştirici bir bilimin hizmetindeki *Tractatus*’ta mevcuttu.

⁷ Filolojinin ırk bilimi içerisindeki yeri Maurice Olender (1992) tarafından tartışılmıştır. Edebiyat çalışmalarıyla ayrışmaları için bkz Guillory, 2002.

⁸ Gadamer’in Filolojik Hermeneutik Tarihi buna göre düzeltilmelidir (bkz. Gadamer, 1989, s. 176). Umuyorum bir gün Spinoza’nın filoloji metodu ve onun politik incelemesiyle arasındaki kavramsal ilişkileri üzerine daha çok

Sözünü ettiğimiz erken dönemin tarihi üzerine pek de ilgilenmeyen Foucault için Tarihsel-Dilbilimsel çalışmanın yani modern filolojinin icadı, *Conjugationssystem der Sanskritsprache* (1816) adlı eserinde; Sanskrit, Fars, Hellen ve daha sonra Hint-Avrupa dil ailesinin diğer parçası olarak adlandırılacak lisanlarla arasındaki morfolojik ilişkileri gösteren Franz Bopp tarafından gerçekleştirildi. Gayet iyi bilindiği üzere Bopp, çalışmalarını neredeyse efsanevî bir Oryantalist olan Doğu Hindistan Kumpanyası yargıç William Jones'un görüşleri üzerine inşa etmişti fakat Avrupa modernitesinin bir başka özünün de İngiliz Kolonyal bilgi birikiminden kaynaklandığını gözlemlemek (her ne kadar Foucault bunun farkına varamamış olsa da) artık banal gözükmemektedir. Araştırmacılar henüz bir süre önce tartışmaya başlamış olsa da karşılaştırmalı modern filolojinin bu zengin kökleri belki de gerçekten modern öncesi Batı dünyasının dışında bulunuyordu. Dilsel akrabalık teorisinin çerçevesi, tıpkı *İranlı* Jones'un da aslında farkında olduğu üzere, yakında kolonileştirilecek bir tebaa olan Sirâcüddîn Alî Han Ârzû (ö. 1756 Delhi) tarafından çizilmişti. Ârzû, Farsça ve Sanskrit arasındaki benzerliği (*tevâfuk*) fark eden ilk kişiydi ve kendisi de bu özelliğinin farkındaydı. Bu husus üzerine: “Bugüne dek, bu fakir Ârzû ve takipçileri dışında hiç kimse, bu dillere yönelik daha önce sayısız sözlük ve çeşitli çalışmalar yürütülmüşse de Hindavi (Sanskrit) ve Farsça arasındaki tevâfuku keşfetmemişti,” diyerek şerh düşmüştü (Alam, 2003, s. 175; Tavakoli, 2001, s. 65)⁹. Dilin tarihselliği, Ârzû'nun çalışmasında kesin bir biçimde geliştirilmemiş ya da ona eş değer bir karşılaştırmalı yöntemle kullanılmamış olabilir. Yine de sorunsalın özünde her ikisi de mevcuttur.

Ârzû'nun şahsiyeti esasen geç modern öncesi (ya da erken modern) Hindistan'ı için bir anomali değildi. Hatta bu dönem itibarıyla Fars filolojisinde hayranlık uyandırıcı bir dinamizm ve özgünlük göze çarpıyordu. Aynıyeten Fars filolojisinde yaşanan çarpıcı gelişmelerin yalnızca Kaçar İran'ın da değil; özellikle de matematik ve ilahiyata kıyasla filolojinin her daim ilimlerin kraliçesi sayıldığı ve bundan dolayı antik dünyanın en sofistike gramer, retorik ve hermeneutik çalışmalarının yapıldığı göz önüne alınırsa, Hindistan'da da vuku bulması şaşırılacak bir şey değildi. Fars dili üzerine on yedinci ve XVIII. yüzyılda yaşanan gelişmeler muhtemelen Hint filolojisinin çeşitli dallarında eğitim görmüş kimselerce ya da bu geniş denizde yüzen alimlerle yapılan tartışmalarla ortaya çıkarılmış gibi gözükmemektedir. Bu hususa yönelik bir örnek, Brajhasha'nın (ya da klasik Hindi) hemen hemen ilk sistematik izahını içeren, Mîrzâ Hân ibn Fahreddîn Muhammed'in geniş kapsamlı ve hayranlık uyandırıcı filolojik çalışması *Tuhfetü'l-Hind (Hindistan'a bir armağan c. 1675)* olarak gösterilebilir¹⁰. Gerçekten de erken modern ve modern dönemde bu filolojik deniz oldukça geniş bir yere sahipti.

Biz Hindologların, İngiliz sömürgeciliğinin güçlenmesinden önceki üç yahut dört yüzyıl boyunca Hintli filologların ortaya koydukları büyük başarıların detaylı bir çerçevesini çıkaramamış olmamız şaşırtıcı

yazarım. Bazı metodunun kökeni Hobbes'a dayanıyordu fakat bunun daha radikalize edilmiş hâliydi (bkz. Pacchi, 1989, s. 231-39).

⁹ Dilsel ailelerin Avrupa'da var olduğuna dair XVI. yüzyıla temellendirilen teoriler olsa da bunların Bopp'un çalışmasına ne derecede kaynaklık ettiği benim için soru işaretidir. Bunu Claude Saumaise ya da Marcus Zeverius van Boxhorn bir yana, Gottfried Leibniz yerine daha çok Freidrich Schlegel ve Alexander Hamilton'a borçluymuş; bkz. Morpurgo Davies, 1994, s. 46.

¹⁰ *Tuhfetü'l-Hind* üzerine şu ana dek yalnızca tek bir cilt yayınlandı (McGregor, 2003, s. 942-44). XVIII. yüzyılda büyük Fars filolojisi uzmanlarının çoğu Hintlilerin kendisiydi (Alam, 2003, s. 165).

olduğu kadar aynı zamanda utanç kaynağıdır. Realitede, Hint filolojisinin erken modern dönem tarihi belli açılardan, onu bugünkü açmaza getiren koşullar gibi, Antik ya da Ortaçağ örneklerine kıyasla daha anlaşılabilir durumdadır. Her şeye rağmen kişi; belli kurumlar, uygulamalar ve şahıslara odaklanarak yapılan kapsamlı bir çalışma sonucunda bunların bir bütünü temsil ettiği sonucuna muhtemelen ulaşacaktır.

Kurumsal tarihçelerin kapsamında, Bhuj ve Gujarat'da Lakhpatri Sinha tarafından kurulan (yaklaşık 1741-1761) Brajbhasha Pathasala (Klasik Hindi Yüksekokulu) örneğine kısa bir bakış atabiliriz. Kutch, Saurashtra, Rajasthan, Madhya Pradesh, hatta Pencap ve Maharashtra gibi pek çok bölgeden gelen elli kadar öğrenci her sene kabul ediliyor, yüksek ihtimalle de bir düzinesi kadarı beş yıllık eğitimlerini tamamlıyordu. Bu eğitimlerin kapsamı, Brajbhasha gramerini (çalışma şu an için bilinmiyor olsa da muhtemelen bir Kuzey Hindistan'da konuşulan dilinin ilk grameri olarak sayılabilir), XVI. yüzyılın büyük şairi Keshavdas'ın çalışmalarını (karmaşık Sanskrit vezinleriyle ele aldığı ve bu zamana dek neredeyse tamamen unutulmuş *Ramchandrachandrika* da dahil olmak üzere) retorik ve diğer filolojik ilimlerin yanında el yazmalarını hazırlamaktan at biniciliğine kadar çeşitli uzmanlıklar hazırlanıyordu. Bu ilgi çekici bağımsız okul 1947 yılında Hindistan'ın bağımsızlığıyla beraber ödenek eksikliği sebebiyle kapatıldı ve o süreçte pek çok kraliyet kütüphanesinin yaşadığı kaderi paylaşarak içerisindeki 1100 el yazması da kayboldu.

Çöküşü etkileyen büyük sebepler ne olursa olsun, bağımsızlık sonrası Hindistan'ında klasik Hindi çalışmalarındaki gerilemiş şaşırı düzeydedir. 1950'li yıllara kadar Visvanathprasad Mishra gibi entelektüellerde gözükten metinsel eleştiri seviyelerinin yerini *sarkari hindiwallah* devlet dil uzmanlarının ikinci sınıf çalışmaları almıştır – tabii böyle çalışmalar mevcut olduğu zaman. Hindistan'ın başkenti Delhi'de devlet destekli üniversitelerin hiçbirinde Klasik Hindi öğretilmemesi bunun göstergesidir. Erken modern Kuzey Hindistan'ın yazınsal tasavvurunun en ihtişamlı örneği olan Brajbhasha edebî mirasının büyük bölümü, günümüzde eğitilmiş editör ve maharetli okuyucunun bulunmaması sebebiyle Hint yazma eser kütüphanelerinde çürümeye yüz tuttuğu söylemek fazla bir abartı değildir.

Kannada (bir Dravid dili) örneğinden anlaşılacağı üzere Güney Hindistan'da benzer bir gelişme ya da kısmî bir gelişmenin haritasını çıkarmamız mümkündür. XVII. yüzyılın ortasında Bhatta Akalanka Deva isimli önemli bir filolog, incelediği dilin yaklaşık dört asırdır fiilen ölü olduğu göz önüne alındığında, (olağanüstü zarif bir Sanskrit ile) Klasik Kannada'nın grameri üzerine kapsamlı bir çalışma ele aldı. Her ne kadar Akalanka Deva'nın döneminden XIX. asra uzanacak şekilde bir filoloji tarihini çizmek zor olsa da 1875'te başlayan *Epigraphia Carnatika* serisi gibi dönemin büyük filoloji projeleriyle ortaya çıkan alim türü, gerçekten de yaptıkları işin uzmanlarıydı ve seri editörü Lewis Rice'in onları projeye dahil etmeden önce de bu birikimlerinin var olduğunu öne sürmekte herhangi bir beis yok gibidir. Bu varsayım yakın zamanda, Hindistan'ın ilk genel müfettişi Albay Colin Mackenzie için malzeme toplayan Andhra'nın Niyogi Brahmanlarının sahip olduğu paleografi, tarihsel anlambilim ve benzeri alanlar üzerine sahip oldukları hünere ilişkin bilgiler yakın zamanda yapılan bir çalışmada ortaya çıkmıştır. Yine de bu çalışmada kanıtlardan çok çıkarımlar bulunmaktadır ve bunlar söz konusu alimlerin “epigrafinin bizzat tarihsel bir tahkik yöntemi olarak tanımlanmasına” katkıda buldukları neticesine varmak için dahi yeterli değildir.

(Wagoner, 2003, s. 803)¹¹. Yazıtlara yönelik *tarihyazını* çerçevesinde gerçekleşen yaklaşımın kökenini, kolonyal geçmişinden ayırmaya çalışmak pek mümkün olmadığı gibi bu becerilerden kaçınan mahkeme yönetimi altında geliştiği ve sömürge öncesi döneme dek dayandığını anlayabilmek belirsizliğini korumaktadır. Durum böyleyken bile Karnataka’da yaşayan soydaşları Andhra’nın Niyogi Brahman sınıfının filolojik yetenek ve alakalarından şüphe duymak için hiçbir neden yoktur.

Kannada filolojisinin sonraki iki kuşağı da aynı derecede büyük bir yetenek ve enerjiyi barındıran alimlere sahipken¹², bugün gelinen tablo pek umut verici değildir. Hindistan Federal Hükümeti şu anki gazete haberlerine göre: “Kannadayı beklendiği üzere klasik dil statüsünde tanıyabilir (Venkatasubba, 2006)”¹³. Lakin dilin buradaki gibi politik biçimde yüceleştirilmesi, aslında dünyevî ölümlüyle de alaycı bir biçimde gölgelenmektedir. Öyle ki önümüzdeki bir iki kuşak içerisinde Klasik Kannada dilini okuyabilen insan sayısı istatistiksel olarak sifıra yaklaşacağı neredeyse kesindir. Brajbhasha ve Kannada’yla ifade ettiğim şey, yani sistematik bir filolojik uzmanlığın hızla tükenmesi, Güney Asya’nın hemen hemen tüm tarihi dilleri için de aynı şekilde geçerlidir. Bu noktada Sanskrit belki bir istisna olarak görülebilse de neredeyse hiç kimse bu dilin iki bin yıldır süregelen geleneksel bilgelik üslubundaki yok oluşu inkâr edemez. Yine de burada, Sanskritin erken modern ve modern dönemler içerisinde yaşadığı karmaşık dönüşümü resmetmeye çalışmayacak olsam dahi, erken modern dönemin canlı yenileşmelerinden bugünün soluk ve yozlaşmaya dek uzanan tarihsel güzergaha dair bir şeyler söylemek istiyorum.

XVII. yüzyıl Kerala’sının önde gelen entelektüellerinden Melputtur Narayana Bhattatiri (1660 yılındaki ölümü sebebiyle bir açıdan Spinoza’nın çağdaşı); gramer, hermeneutik ve aynı zamanda şiir gibi ilmi disiplinlerde keskin ve uzun soluklu bir iz bırakmıştı. Geniş külliyatının içerisindeki en önemli çalışmalardan birisi, “Ölçümsüz Sanskritin Geçerliliğinin Kanıtı” adındaki kısa ve bugün neredeyse bilinmeyen bir risalesini, entelektüel rakipleri Chloa bölgesinin (Tamil Nadu’daki) alimlerine gönderdiği açık bir mektupta yayınladı. Metnin içerisindeki düşünceler ve ima ettikleri esasen başlığın kendisinden çok daha iddialıydı. XVII. yüzyılın ortasında Sanskritin çeşitli alanlarında, yeni (*navya*) alimlerin meydan okumaları karşısında eskilerin mutlak otoritesini yeniden ortaya koyan yeni-gelenekselcilik denilebilecek bir düşünce yayılmıştı. Bu sürecin, sonucu haricinde *Querelle des anciens et des modernes* ile benzerlikleri şaşırtıcıdır (Pollock, 2005). Bu mesele, Narayana’nın çağdaşı kuzeyli Bhattoji Diksita’nın; Panini, Katyanana ve Patanjali olmak üzere milattan önceki son yüzyıllarda yaşamış “üç bilgenin” düşüncelerini tartışmaya kapalı biçimde kabul etmesinden daha iyi anlatılamaz. Narayana belki de “Panini ekolünün eşsiz özelliklere sahip olduğunu kabul etmekte istekliyiz; yapamadığımız şeyse diğerlerinin hiçbir yetkinliği olmadığını öne sürmek”, derken bu fikirleri alaşağı etmekten çok desteklemenin peşindeydi (Bhattapada,

¹¹ Örneğin paleografya, Hindistan’da gayet tabii eski bir bilimdi ve yazıt katiplerinin metinler ve tarihle yeterince ilgilendiğini, hanedan soyları üzerinde revizyonlar hatta sahtecilik dahi yaptıklarını biliyoruz; bkz Pollock, 2006, s. 148-61.

¹² Bahsettiğim alimlerin isimleri bu makaleyi okuyan neredeyse herkes tarafından bilinmeyecektir, ancak onlar burada anılmayı hak etmektedirler: R. Narasimhachar, D. L. Narasimhachar, B. M. Srikantia, M. V. Seetha Ramiah, M. Timmappaya, M. G. Pai.

¹³ Bu gerçekleşmiştir (Pollock, 2008). Klasik dillerin mevcut durumuna yönelik politikaya göz atmak için bkz. Venkatachalapathy, 2009, s. 13–15.

1965, s. 21). Yine de Narayana'nın argümanlarının ortaya koyduğu sonuç salt bir eklemekten çok daha fazlasıdır çünkü dolaylı olarak tarihselliği ve bir açıdan beşeriyeti (disiplin olarak) ele alarak Sanskriti onarmıştır. Dönemin bazı alimleri için eski erbaplar, Tanrıların Avatarları olarak görülmüşse de Narayana için Panini ilahî bir kimse olmaktan çok geçmişte yaşamış bir şahsiyeten ibarettir. Muhtemelen ondan önce farklı Gramatik otoriteye ilişkin kaynaklar da mevcuttu. Panini, grameri bir ölçüde icat eden değil geliştiren kişi olmalıydı ve bu sebeple ondan sonra gelenler de (V. yüzyılda Chandragomin, IX. yüzyılda Shakatayana ve hatta XI. asırda yaşayan Bhoja ve on üçüncü ve on dördüncü asır alimlerinden Vopedeve gibi) bilgileri sebebiyle, gelenek içerisinde yer alan tekil bir mevki değil doğrudan otorite sahibi sayılabiliirdi (Bhattachada, 1965, s. 24-25, 21-22 ve 28). Bahsedilenler yalnızca soyut bir düzlemde değil, saygın şair ve müfessirlerin yaptıklarının ampirik bir analiziyle de ortaya konuluyordu. Narayana'nın dinî düşüncesinde de bununla paralellik içeren düşünsel bir dönüşüm görüyoruz; eserlerinde gözlemlenen adanmışlığın kutsanması durumu, haklı olarak gelenekselleşmiş Brahmanist ritüelciliğin bir eleştirisi olarak algılanmıştır (Zimmerman, 2008, s. 643-650)¹⁴. Filoloji ve şiir – ve buna bağlı olarak sosyal ve politik düzenler de – tıpkı yeniden kurgulandıkları üzere türdeştir.

Narayana'dan sonraki üç yüzyıldaki Sanskrit filolojisinin hikayesiye oldukça karmaşıktı. Bu konuya ilişkin, tıpkı diğer Sanskrit bilim türlerindeki entelektüel üretim gibi filolojin de XVIII. yüzyılın sonunda Batılı tarzda bilginin yerleşmesinden önce henüz bizim için de muğlak olan bazı karmaşık kısıtlamalar sebebiyle durakladığını öne sürmek yeterli olacaktır. Buna ek olarak sömürge döneminde bu alanda üretilen bilimsel çalışmaların hâlâ büyük Pandit geleneğinden pek çok izler taşıdığı da bir gerçektir. Modern Sanskrit çalışmaları, geleneksel Hint ve Batı filolojik usulleriyle birleşerek XX. yüzyılın ilk yarısında değişti lakin o dönemden bu yana keskin bir düşüş yaşamıştı¹⁵.

Güney Asya gibi geniş bir coğrafyada, bu kadar karmaşık bir kültürel sistemdeki çöküş öylesine kapsayıcıdır ki bunun birden çok nedenle yaşanmış olmasından başka bir seçenek yoktur. “Kahraman Şiva-Müritleri” olarak bilinen kast karşıtlarının en azından erken XIII. yüzyıldan itibaren klasik Kannada literatürünü kendi kültürleri içerisinde önemli bir saldırı hedefi yapması buna bir örnektir. Buna karşın Gucarat'ta sömürgeleşmiş aydınların eleştirileri daha yıkıcı olsa da Rajput patronajında gerçekleşen değişiklikler de klasik Hindi edebiyatına olan desteğin zayıflamasında bir etken olabilir. Modernite öncesi çağın utancından bunalmış olan aydınlar, Brajbhasha edebiyatını çökmekte olan bir Ortaçağ'ın yüzü olarak gördüler. Bir yazarın 1910'da belirttiği gibi, Braj “Hintlileri hadımlara çevirmişti” (King, 1989, s. 192). Fars filolojisi ise Babür İmparatorluğu'nun istikbalinin sönmesi ve konuşulan Urdu dili ile rekabet sonucunda gerilemeye başlamıştı.

¹⁴ Brahmanizm içerisinde Sanskrit Kutsal Metinleri üzerinden yürütülen eleştiriler hiçbir zaman bir Spinoza'yı ortaya çıkarmadı. Fakat özellikle de XIV. yüzyılda, filoloji tarihinde araştırılmayı hak eden ve henüz incelenmemiş olan bir dizi fikrî dönüşüm anları mevcuttu. Bu hususa ilişkin bir ön çalışma olarak bkz. Pollock, 2015 [çevirenin notu: çevrilen makalenin yayını sırasında bu çalışma yayın aşamasındaydı].

¹⁵ Hermeneutik alanındaki modern aktarıma Kuppaswami Sastri, Chinnaswami Sastri ve Pattabhrama Sastri dahildir. Onlardan sonra aynı düzeyde belirtilmeyi hak eden birisi yoktur. Mimansa (“tedkikat”) ekolü bilgisi tamamen ortadan kalkmamıştır ancak günümüzde Hindistan'da el yazmalarında korunan birçok karmaşık metni tashih edebilecek herhangi birini bulmak imkansızdır.

Yine de XX. yüzyılın ilk yarısında, yukarıda da belirtmiş olduğum gibi, büyük edebî geleneklerin çoğu olağanüstü derinlikte bir ilmî birikime sahip olmakla övünebilir. Hindistan'ın bağımsızlığını elde etmesi sonrasında hızla yaşanan parçalanma başka bir etkenle, yani daha derin ve çaplı bir toplumsal dönüşümle açıklamaktadır. Bu hususun sadece XIX. yüzyılın ortalarında yeni üniversitelerdeki profesörlere getirilen, geleneksel filolojide uzman olabilecek büyük ilim insanlarının akademiden dışlanması ve kendilerini yeniden üretmez hâle gelmesini sağlayan MA (Yüksek Lisans) zorunluluğu ya da 1920'lerde Güney'de ortaya çıkıp Hindistan'ın pek çok noktasına dek yayılan Brahman karşıtı hareketlerle bile açıklamak yetersizdir. Nehrucu bir ilerlemeci devlet içerisinde, yani yüksek barajların “Modern Hindistan'ın tapınaklarına” dönüştüğü yapı içerisinde filolojiyi bilimlerin en hassasına dönüştüren sosyo-ideolojik kayma da öylesine barizdir ki; bu kayma bugünün aşırı gelişmiş devletinde insan zihnini bilgi teknolojileyle Chardybis'in girdabına çekildiği, ya da hizmet endüstrisinin Scylla'sı karşısındaki ezilişinde daha da büyümüştür¹⁶. Sonucun nihai etmenlerini tartışmayı bir kenara bırakırsak yakın gelecekte Hindistan'da, dünya medeniyetine en parlak katkılarından birini temsil etmiş olan edebî kültürlerle erişebilecek kimse kalmayacağı endişesi oldukça geçerlidir¹⁷.

Tüm bunlar, kısaca ele alabileceğim üzere, filolojinin Çin'deki tarihiyle keskin bir biçimde zıtlık içermektedir. Benjamin Elman'ın dikkate şayan çalışması sayesinde on yedinci ve XVIII. yüzyılda meydana gelen filolojinin, eğer teknik bir terim kullanacaksak delilli kaynak araştırmalarının (*kaozheng xue*), olağanüstü bir biçimde yeniden doğuşuna ilişkin portreye sahibiz. Bu gelişme Ming hanedanının 1644'teki çöküşüne isabet ediyordu. Felaketin sebepleri üzerine düşünürken; çöküşü anlamaya çalışan ahlaki bir tutum gelişmekteyken, filoloji disiplininin geleneksel yöntemi, yani Dört Kitap ve Beş Klasığı¹⁸ “anlamlandırmanın” nasıl düzeltileceği üzerine düşünölmeye başlanmıştı. Elman'ın öne sürdüğü üzere katipler “yeni gözler ve yeni yöntemlerle” okumaya başlayarak, Song-Ming devrinin *a priori* rasyonalizmden “daha şüpheli ve seküler bir klasik ampirist” yöntem geliştirmişlerdi (Elman, 2006, s. 1-27)¹⁹. Yeni filologlar keskin bir yönelimle paleografya, epigrafi, tarihsel fonoloji, sözcükbilim gibi disiplinlerle beraber metin üzerinde eleştirel yaklaşımlarını uyguladılar – bu tekniklerin çoğu eski olsa da

¹⁶ Çevirenin notu: Chardybis ve Scylla, Yunan Mitolojisinde Messina Boğazı'nın iki yakasında yer alan tehlikeli deniz canavarlarıdır. “Scylla ve Chardybis arasında olmak” deyimini de denizciler için tehlike yaratan bu canavarlara atıfla, iki kötülük arasından daha hafifini seçmek manasına gelmektedir. Erasmus'un *Adagia* adlı Eski Yunan ve Latin atasözlerini ele aldığı çalışmasında buna atfen bir ata sözünü aktarır: *Incidit in Scyllam cupiēns vitāre Charybdem* “Charbydem'den kaçınmak isterken Scylla'ya düşmek” (krş. yağmurdan kaçarken doluya tutulmak). Pollock'un buradaki ifadesi, bilgi teknolojisinde ilerleyen Hindistanla ilişkili olarak aynı zamanda bir yazılım programının ismini taşıyan Scylla (c++) ile ilişkisi esasen bu benzetmeye ironik bir anlam vermektedir.

¹⁷ Hindistan Ulusal Bilim Komisyonu, “Note on Higher Education, 29th November 2006,” adlı dökümanda beşerî bilimlere üstün körü değinmiş, dil bilimlerini hiç ele almamıştır. Önümüzdeki beş yıl içinde kurulması planlanan kırk üniversitenin tamamı bilim, işletme, teknoloji veya bilgi teknolojileri enstitüleri olacaktır; bkz. Neelakantan, 2007.

¹⁸ M.Ö dördüncü asra giden ve Konfüçyüsçülüğün temel metinlerini oluşturan kanonik eserler. (ç.n)

¹⁹ Ayrıca bkz. Elman, 1983, 73. Bu yeni bilgi türlerinin hangi ölçüde Cizvitlerden kaynaklandığı hâlâ tam olarak bilinmemektedir; bkz. Elman, 1983, s. 85).

Qing devrinde hiç olmadığı kadar yenilendiler – ve alimler sistematik bir şüpheyle, nispeten seküler bir ruhla yaklaşarak klasiklerin kanonlarını yeniden değerlendirdiler²⁰.

Günümüz Çin’inde filoloji ve tarihsel disiplinler, belki de bu erken modern dönüşümle şekillenerek hem batılı hem de milliyetçi-komünist modernleşmeden sağ salim çıkmış ve gerçekten de gelişmeyi başarmıştır. “Devlet; öğrencileri, araştırma projelerini ve akademisyenleri desteklerken büyük bütçeler harcadı ve harcamaya da devam ediyor. Filolojik çalışmaların kalitesi dünya genelinde iyi değil, lakin iyi olduğu yerdeyse hakikaten çok iyi”²¹. Hindistan ile arasındaki zıtlık hayret verici bir boyuttayken, Çin nazarındaki uzun süreli siyasi özyönetim bu noktada rol oynamış olabilir fakat bu rolün ne denli önem taşıdığıysa cevapsız kalmaktadır. Hindistan’da geleneksel filoloji, sömürge devri hiç yaşanmamış olsa kendini bir şekilde yeniden üretim sürecine sokabilirdi. Fakat bulguların gösterdiği üzere onu öldüren şey sömürge devrinden ziyade bağımsızlık sonrası dönem ve modernizasyon süreciydi.

Her halükârda, bugün Hindistan’da filolojiyi uçurum kenarına sürükleyen problemler, benzer zorlukların yaşandığı Amerika Birleşik Devletleri’ndeki konjonktürden nitelik olarak değil yalnızca nicelik olarak farklı görünmektedir.

Filoloji ve Disiplinerlik

Bugün ABD’de filolojinin karşılaştığı problemlerden birini betimlemek oldukça kolay; yeni, çetin dünyanın en zor tarafı olan “ekonomi”. Mali işler yetkililerinin perspektifinden bakarsak filoloji, beşerî bilimlerin pek çoğunun Fordist yöntemi ve kitlesel pazarlama anlayışıyla tamamen zıt durmakta; yoğun emek gerektiren, aynı zamanda endüstri öncesinden kalma bir zanaatkarlık ürünü olduğu için de bütçeye zarar veren bir kâbus gibidir. Pek az üniversite bu disipline kaynak sağlayabileceğini düşünür ve yaptıkları genellikle giderek aşağıya inen bir örtük medeniyet çizgisi üzerinde gerçekleşir. Eski Yunan ile Roma klasikleri genellikle maliyet-fayda rasyonalizasyonundan en fazla izole edilen alanlardan birisidir; İkinci ve Üçüncü Dünya filolojilerinin alt alanlarıysa genelde buldukları konuma göre finanse edilir ve bu nedenle eski Çin filolojisi normal olarak Orta Çağ Sanskrit filolojisinden daha güçlü durumdadır. Henüz yeni fakat üzüntü verici olan ortak konsensüs ise, artık kadrolu yahut kadro dışı öğretim üyelerinin filolojinin temel yapıtaşısı olan orijinal dilden ileri düzey metin okuma derslerini yararsız görmesidir.

İkinci problem daha kavramsal ve tarif etmesi ilki kadar kolay olmayan bir meseledir. Bu problem, bir yüzyıldan çok daha uzun süredir devam eden, filolojinin doğasındaki akademik ihtisaslaşma ya da bu meselenin eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Filoloji hiçbir zaman kavramsal olarak bütünlük içerisinde ve birleşik bir kurumsal yapıya sahip disiplin şekline dönüşmemiş, müphem bir yöntemler toplamı olarak süregelmiştir. Bu disiplinler eksiklik ilk bakışta görüldüğünden daha da ilginçtir çünkü filoloji hem

²⁰ Hindistan’la olan bazı dikkate değer zıtlıkların ayrıca ele alınması gerekir: Hindistan XVII. yüzyılda hiçbir ekonomik kriz yaşamadı; Babür iktidarı (Qing’in aksine) geçmişle bir kopuş olarak algılanmadı ve bu nedenle alimler arasında bir öz arayışına neden olmadı. Dolayısıyla Hindistan’da XVI. yüzyıldan itibaren açık olan *ad fontes* (“kaynaklara doğru”) dönüşünün henüz betimlenmemiş ayrı bir sebebi vardı. Cizvitlerse, Hindistan’da uzun süre var olmalarına rağmen entelektüel tarihinde Çin’in aksine tespit edilebilir bir rol oynamadılar.

²¹ Stephen Owen, yazarla kişisel iletişimi sonucunda, Mart 2009.

matematik gibi farklı çalışma alanları (ya da bölgeleri) arasında kullanılır, hem de yalnız kendi başına bir araştırma nesnesini oluşturur. Tarih boyunca süregelen çeşitli uygulamalara bakıldığında, filolojinin doğal olarak matematikte bulunmayan lokal nüanslara sahip olduğu da gözlemlenirken (bu nüansları aşağıda tartışacağım); yine de bu ilaveler genel bir filolojik teorinin yerini almaz, hatta bu açıdan bir disiplin hâline gelmek yerine klasiklerin çevresinde sınırlı kalmıştır (Dilbilim Bölümü kurulmadan önceki dönemde kısmen Bopp'un projesini devam ettiren karşılaştırmalı filoloji adı verilen kısa ömürlü bir bilim dalı oluşmuştu). Bu araştırmalar üzerinden çok zaman geçmeden Şarkiyat (nihayetinde Batı, Güney, Orta ve Doğu Asya) çalışmaları adı altında parçalara ayrılırken, geçen yüzyılın başındaysa Avrupa'nın ulusal edebiyat bölümleri doğdu. Filolojiye bu alanların hemen hemen hepsinden yavaşça sürgün edildi. Sözü ettiğimiz hikâye, Avrupa'nın ulusal edebiyat programlarında yeterince sık anlatılırken (Holquist, 2000; Guillory, 2002); Şarkiyatçı filolojide, bu ifade artık her ne kadar Edward Said'in eleştirilerini ardından bir çeşit suç iması barındırıyorsa da sınırlı fakat daha yıkıcı etkiler bıraktı. Esasen Homeros külliyyatının Peisistratos dönemi (takriben M.Ö. 600-527) yeniden derlemelerinden başlayarak Fransız-Prusya savaşındaki filolojik mücadelelere kadar²² şu veya bu şekilde siyasi düşünce filolojiyi her daim etkilemiş ve etkilemeye de devam etmektedir. Tam da bu esnada Said'in oryantalizmin özünde yatan zararlı sömürgeci epistemolojiyi göstermesi, 1978 yılında hâlihazırda risk altında olan bir araştırma sahasını felç bıraktı. Şarkiyat filolojisinin itibarını kaybetmesi esasen yirmi yıl kadar önce, ABD'nin yeni yönetimi tarafından Batılı olmayan filolojilerin beşeri bilimler bağlamında önemli kavramsal fikirleri haiz bilim dalları olmaktan çıkarılıp, saha çalışmaları adı altında uygulamalı sosyal bilimler için sadece malzeme sağlayan bir konuma dönüşmesiyle vuku bulmuştu (Dutton, s. 117). Filoloji nihayetinde sıkıntılar içerisinde bir farecik üretti: "Hizmet bölümü".

Gayet tabii filolojiye zarar verenler yalnızca mali işler müdürleri, postkolonyal eleştirilenler ya da federal bürokratlar değildi; bizzat biz filologlar da kendimize belli konularda zarar verirken bazı hususlarda da epey başarısız olduk. Neredeyse bir asırdan fazla bir süredir devam eden kendimizi önemsizleştirme meselesine (küçük farklılıklarımızın yarattığı narsisizminden bahsediyoruz) yenik düştük ve kendi akademik disiplin ve ihtisaslaşmamızı kavramsallaştırmak noktasında olağanüstü bir başarısızlığa uğradık²³. Kuramcıların bizim hakkımızda "Hepsi giyinip kuşanmış lakin gidecekleri hiçbir yer yok"²⁴ lafzı, bizim onlar için kullandığımız "pek çok randevu var ama giyecek hiçbir şey yok," söyleminden daha etkilidir. Filologlar, kuramların kendi alanlarını ilgilendirdiğini sürekli olarak reddetse de elbette pratiklerinin içerisinde çok

²² Bunlar, Fransız *chansons de geste*'lerinin gerçek hak sahipliğinin yanı sıra doğru metinsel-eleştirel yaklaşımla ilgiliydi (Karl Lachmann ile Joseph Bedier arasındaki tartışma). Konuyla ilgili birkaç yazısından biri için bkz. Bloch, 1990, s. 38-58. Luciano Canfora'nınki daha da dar bir çevrede gerçekleştirilen siyasi filolojidir ve Bismarck Almanyası'nda antik Germenlerin yeniden keşfini, Eduard Meyer'in burjuva demokrasisi eleştirisi, Wilamowitz ve okul reformu, vb. detaylandırır; bkz. Canfora, 1995.

²³ Latin/Romen (*Romance*) filolojisi bir istisna teşkil etmektedir.; örneğin bkz. Brownlee vd., 1991; Bloch ve Nichols, 1995. Buna karşılık, klasik çalışmaların eleştirisi bana göre filolojinin disipliner bir pratik olarak yeniden inşasına duyulan ihtiyacı karşılamamıştır (Gumbrecht, 2003; Culham ve Edmunds, 1989; Most, 2002).

²⁴ Çevirenin notu: Herhangi bir şey yapmaya hazır olunan lakin hiçbir zaman gerçekleşmeyen durumu anlatmak için kullanılan bir deyim.

fazla dolaylı yoldan teori bulunuyordu; Batı'da genellikle uygulandığı üzere²⁵, kökenleri XIX. yüzyıl Alman düşüncesine dayanan sistematik bir öğreti olarak anlamın tarihselliğine ilişkin teori (bu fikrin en az Spinoza kadar eski olduğunu görmüş olsak da) buna örnek gösterilebilir. Filolojiji tekrardan kavramsallaştırmaya çalışan bazı yakın tarihli girişimlerse bundan farklı bir yol izlemiştir. Şimdi Paul de Man'ın "teoriye yönelme" kavramını "filolojiye dönüş" olarak nitelendirdiği sıra dışı argümanını ele alalım. Burada filoloji, kendini filolog olarak gören herkes için tanınmazken eciş bücüş bir hâle bürünmüştür; "herhangi bir teoriden önce ... yalnızca okuma", "anlamın kendisinden" ziyade "anlamın nasıl aktarıldığına" dikkat etmektir. De Man'ın (1986, s. 23, 24) "filolojiye dönüş" (esasen filolojinin icadıymış gibi olan) görüşü, metnin kendiliği (özerkliği) teorisine dönüştü ve metni genel olarak estetik-ahlaki boyutundan koparılmış olarak ele almaktaydı. Bu argüman her ne kadar etkili olsa da disiplinin araçlarından birine yanlış bir şekilde ayrıcalık tanıyarak, bunu tutarsız ve kendi içinde çelişkili bir şekilde ele alarak disiplinin içini boşaltmaktaydı ve dolayısıyla filolojinin yapması gereken ne kadar çok teorik iş olduğunu göstermektedir.

Eğer filolojinin disipliner yapısı, tutarlılığı ve gerekliliği üzerine bir tartışma yapacaksak bu şimdi; yani yabancı edebiyat bölümlerinin hem ulusal hem de saha (bölge) temellerinin giderek daha anakronik görüldüğü, karşılaştırmalı edebiyatın kendi özeleştirisinin ağırlığı altında ezildiği, doğuşunda ona damgasını vuran ve çoğu üniversitede hâlâ devam eden inatçı Avrupa önyargısının Batı sonrası dünya için giderek daha önemsiz hâle getirildiği ve nihayetinde filolojinin dünyanın büyük bir bölümünde nesli tükenmekte olan türler listesinde yer aldığı dönemde olmalıdır.

Gördüğüm kadarıyla, XXI. yüzyıl disiplinlerliğinin kutsal mekanlarına kabul edilmek için başvuran başarılı adayların, birer temel bilim dalı olarak nitelendirilebilmeleri için sağlamaları gereken bazı asgarî şartlar mevcuttur. Bunlardan üçü; tarihsel öz bilinç, evrensellik ve metodolojik-kavramsal çoğulculuk olarak sıralanabilir. İlkin, XXI. yüzyılda disiplinler kendi tarihselliklerine, inşa edilmişliklerine ve değişebilirliklerine kibirli bir şekilde kayıtsız kalamazlar zaten bu mesele gayri ihtiyari olarak ahlaki bir tercih değil, epistemolojik bir gereklilikten doğar. Yine buna göre, jenealojinin alçakgönüllü gücü her disiplinler pratiğinin bir parçası ve ayrılmaz bir bileşeni olmalıdır. İkinci hususa gelirsek artık disiplinlerin sadece bilim maskesi altında genelmış gibi görünen tikel bilgi biçimleri olamayışıdır. Bunun yerine, yeni bir evrensel ve tercihen karşılaştırmalı bilgi anlayışından doğmalı ve aynı şekilde tercihen de küresel-karşılaştırmalı bilgi arayışı üzerinde çabalamalıdır. Son tahlilde, geçmiş dönemlerdeki bilim insanlarının hakikat iddialarını hangi araçlarla ve hangi kriterlere göre temellendirdiklerini anlamaya çalışmak, hakikatin ne olduğuna dair kendi algılarımızın bir bütünü değil ama bir parçasını, asıl olarak da bilimin epistemik politika olarak adlandırabileceğimiz husustaki kilit boyutlardan birinin parçası olmalıdır.

Belki de yeni bir disiplinler düzene dahil olmak isteyen hiçbir aday, sözü edilen bu tarihsel, küresel ve metodolojik-kavramsal gereklilikleri; eleştirel, hermeneutik ya da refleksif filoloji adını verdiğimiz disipline daha iyi karşılayamaz. Ancak, günümüzde analiz nesnesinin teklifine karşın bölümler arasında

²⁵ "Batı'da genellikle uygulandığı üzere" derken bilhassa Hindistan'ı da gözetiyorum, ancak aşağıda Qing filolojisine ilişkin açıklamalarıma dikkat edin.

parçalanmış olan pratiklerin²⁶; yeni ve düşünömsel, kavramsal olarak bütünleşmiş, teorik açıdansa yönlendirilmiş ve evrensel mahiyetinde karşılaştırmalı bir çeşit akademik yapılandırmaya yeniden bağlamayı düşünmek mantıklı mıdır? Bu tür bir yeniden yapılandırma, filoloji disiplinaritesinin kavramsal sorunlarının başarılı bir şekilde ele alındığını ve sadece teorik olarak aydınlatılmış entelektöel pratikler değil, aynı zamanda yeni üst düzey genellemeler üretebilen veya en azından diğer disiplinler tarafından üretilenlere itiraz edebilen pratikleri ortaya koyduğunu varsayar. Şimdi tartışmak istediğim asıl konu da bu yeni ve daha genel filoloji teorisi üzerinedir. Esasen Foucault'nun sınırlarının ötesine geçmemdeki amaç yalnızca Avrupa modernitesinin bir parçasının temellerinde yatan modern öncesi Asyalı temellere değinmek değil, karşılaştırmalı olarak incelenmesi şöyle dursun, asla dikkate alınmamış olan filolojinin evrensel doğasına da işaret etmektir. Eğer gerçekten de evrensel bir müfredatla yeniden tasarlanmış küresel bir üniversiteye sahip olacaksak, metinleri anlamlandırmak için zamanın ve dünyanın dört bir yanındaki akademisyenlerin girişimlerini, teorilerini, yöntemlerini ve öngörülerini geri kazanmak, gelecek filolojisinin temel görevlerinden biridir ve hatta bu disiplinin temelindeki esas payı oluşturur. Çünkü bu disiplinin neden önemli olduğunu ve nasıl daha iyi yapılabileceğini anlamak, başkalarının filolojiyi daha farklı nasıl ele aldığını öğrenerek çoğullaştırdıkça mümkün olabilir²⁷.

Benim tanımından da anlaşılacağı üzere, filolojinin disipliner kuramı için kritik olan mesele orijinal dildeki eserlerde karşılaşılan metinsellik. Peki bu metinsellik neyi kapsıyor? El yazması kültürünün, benimse bir zamanlar için yazma merkantilizmi olarak adlandırdığım şeyin tarihi; bunun basılı kültür ve matbuat kapitalizmiyle ilişkisi, metin aktarımının mantığı, yorumların doğası, işlevi ve yorumların gün yüzüne çıkardığı okuma yöntemlerinin tarihi; yerel dil, anlam, tür ve söylem anlayışlarının kökenleri ve gelişimi; yerel ve yerel-üstü metinsellik biçimleri arasındaki itilaflar ve bununla yaratılan sosyo-metinsel topluluk türleriyle hareket sahaları... İşte tüm bunlar ve dahası hem evrensel bir metin kuramı çerçevesinde birleşiyor hem de farklılaşan yerel uygulamalarla sürekli bir çatışma içinde görüldüğünde, filolojinin tam anlamıyla gelişmiş bir metodik benlik anlayışına zemin oluşturuyor.

Bu etmenlerin okuyucudan uzaklaştırıldıkça çok daha karmakarışık bir şekle büründüğünü unutmayın. Tarihi diller filolojisinin bu disiplini tekeline alması da sözünü ettiğimiz zaman-mekân uzaklığından kaynaklanmaktadır. Bir tür büyütme etkisiyle filolojik düşüncede metin ve dil, okuyucudan uzaklaştıkça

²⁶ Sadece matematiğe değil, yelpazenin diğer ucundaki maddi kültür çalışmalarına da fazlasıyla benzemektedir. Benim üniversitemde arkeoloji baş döndürücü bir dizi alt departmana ayrılmıştır: antropoloji, sanat tarihi, klasikler, Doğu Asya dilleri ve kültürleri, Orta Doğu ve Asya dilleri ve kültürleri bölümleriyle, tarihi eserlerin korunması ve Çevre Araştırma ve Koruma Merkezi gibi.

²⁷ Tartışmaya devam ettiğim pratiklerin XIX. yüzyıldan (bazense neredeyse dokuzuncu) kalma bir aurası olduğunu bir gerçektir ve bilgi teknolojisinin yenilenmeyi daha iyi gösterdiği düşünülebilir. Fakat bilişim filologların yalnızca uzun süredir mevcut sorulara daha iyi cevap vermelerini sağladı. Onun doğasını temelden dönüştürmedi. Aşağıdaki beyan filoloji ve bilgisayar sahasının uzmanlarından birine aittir: “İster klasik ister başka bir dalda olsun filolojik araştırmalar bugün dilbilim corpusunun bir parçası olmuştur. Temel araçları, insan ve bilgisayar analiziyle beraber artarak bilişimsel dilbilimden temin edilmelidir... Beşerî kararlar, belgelenmiş matematiksel temelli modellerden yararlanmalı ve bunlarla birlikte çalışmalıdır (Crane vd., 2007, s. 53)”. Eğer filologlar gerçekten bunun kendi pratiklerini bütünüyle yansıttığına inanıyorlarsa, o zaman başımız düşündüğümünden çok daha büyük bir beladadır.

metodolojik farkındalığımız için daha da belirgin hâle gelirken, tam aksine yaklaştıkça da kaybolma noktasına varacak kadar silikleşir. Eğer bunun için eğitilmemişsek, Nietzsche'nin “kitaplarla, gazete haberleriyle, en vahim olaylarla ya da hava durumu istatistikleriyle uğraşırken” görmekte olduğu örtülü filolojiyi asla idrak edemeyiz (Nietzsche, 1980, 6. cilt, s. 233 [*Antichrist* adlı eserinden]; krş. Said, 2004, 67). Filoloji, gerçekten de milliyetçilik gibi sürgün ortamında gelişir; zaman ve mekân olarak dilden ne kadar uzaklaşırsanız, bunun tam tersi olarak filolojik ilginiz de o kadar yoğun olur. Fars filolojisinin (mekânsal olarak) bir Hint fenomeni olmasının, Valla'nın (zamansal olarak) İtalyanca ile değil de Latinceyle ilgilenmesinin ve Tanrıların dili olan Sanskritin dünya dillerinin geri kalanına kıyasla en çok filolojisi yapılan dil olmasının sebebi de aslında budur.

Söylenenler haricinde metinler aracılığıyla tarihsel anlayışlar üretimi de filolojik kuramın iskeletini oluşturmaktadır. Wilamowitz-Nietzsche tartışmasının merkezindeki geçmişin anlamı hâlâ filolojinin odağında kalmaya devam ediyorken, bunun yanı sıra filolojik araştırmanın nesnelere birisi olarak da anılır hâle getirilmesi gerekebilir. Fakat bugünün dünyasında belirsizlik taşıyan ve filolojinin çöküşüne destek sağlayan yegâne unsur, geçmişin hâlâ önemli bir anlamının olup olmadığı sorgusudur. İşte tam bu noktada karşımıza bir tür hermeneutik döngüsellik çıkmakta: Geçmişin metinselliğine ilişkin değerini tartışmaya başlamak filolojiyi geliştirerek gerekli araçları elde ettikten sonra mümkün olabilir. Ancak böylesine bir bilginin gerçek bir değer taşıdığına zaten inanmıyor olsak bu araçları edinmek için kati surette çaba göstermezdik. Açıkçası bu döngüsellikten çıkmanın basit bir yolu yoktur; hatırlamanın değeri üzerine yönelen tartışmalar, kolaylıkla unutkanlığın etiği hakkındaki tartışmalarla birbirine ters düşebilir. Mevcut tek çıkış yolu *Pascal'ın Bahsi*'ni oynayan bir grup tarafından öne sürülüyor; onlar er ya da geç önemli bir gerçeğe erişmenin ihtimaliyle ila geçmişini bilmenin değerini ele alıyorlar. Peki... “Geçmişini bilmek” filolojik manada neye karşılık geliyor?

Geçmişin (*Historia*) Filolojisi

Filoloji ve tarihin arasındaki ilişki asırlar boyunca çok kez tartışılmıştır ve bu hususa yönelik söyleyebileceğim herhangi bir yenilik yoktur. Burada yapmayı amaçladığım şeyse sanki çözülmüş olduğu düşünülen bir meselenin bazı parçalarını tekrardan bir araya getirmek olacaktır. Şimdi tarihin, daha doğrusu filolojiyi ilgilendirdiği üzere tarihteki anlamın üç temel alanını haritalandıracam. Bunlar; metinsel anlam, bağlamsal anlam ve filoloğun anlamı olarak tasnif edilebilir. İlkinin, analitik farklılığı düzgünce gözetmek için Sanskrit Düşüncesinden yararlanarak *pramāthika sat* ve *vyavaharika sat*, yani nihai ve pragmatik hakikat kavramlarıyla ikiye ayırıyorum (bu husus belki de Erich Auerbach'ın daha önce beşerî bilimlerinde Kopernik devrimi olarak yorumladığı Vico'nun *verum* ve *certum* tercümesiyle daha iyi adlandırılabilir)²⁸. Buradaki ilk terim (*verum*) değişmeyen mutlak doğruluğu oluştururken, ikincisiyse (*certum*) insanoğlunun kendi geçmişlerinin belli dönemlerinde sahip oldukları inanç ve eylemlerine kaynaklık eden gerçeklere

²⁸ “Gerçek” ya da orijinal anlam (bir metnin) ile “olgunun hakikati” meselesi arasındaki ayrım Spinoza'da zaten bulunur. Spinoza bu meseleye, İsrail'in (2007, s. xi) “dogmalar ve inananların kabul edilmiş görüşleri” olarak tanımladığı, alımlama geleneklerinin hakikatini de dahil etmişti. Fakat bunu ele alırken gözden kaçırdığı ve asla katılmayacağı unsur, metinsel “hakikatin” de kendi tarihi olduğu gerçeğiydi.

karşılık gelir. Vico bu tasnife göre ilk gerçekliği felsefenin alanı olarak görmekteyken ikincisini filolojinin sahası olarak yorumlamıştır. Her halükârda *Certum* ve *paramarthika sat*'a atfettiğimiz yahut atfetme hakkını bulduğumuz önem ne olursa olsun, *verum* ve *paramarthika sat* (mutlak gerçeklik) filoloji için önem sahibi olmaya devam edecek²⁹. Filoloğun hakikatiyse, metnin tarihselliğini ve algılanışını eleştirel bir uzlaşma içinde dengeleyerek, filoloğun kendi tarihselliğini önemli ölçüde işin içine dahil etmesiyle oluşmaktadır.

Metinsel Anlam (*paramarthika/verum*)

Büyük Hintli yorumbilimci (hermeneutist) Kumarila Bhatta'ya göre insanlar dolayısıyla da metinler sıklıkla yalan söylemektedir³⁰. Şu an bunu söylemek pek ala revaçta olmayabilir fakat gelecek filolojisinde metnin söylediği yalan ve gerçeklik disiplinin ana nesnesi olmaya devam edecek. Erken Modern Avrupa tarihinin filolojisine yönelik dönüm noktası, herkesçe malum olan Constantinus'un Bağışı yani *Declamatio*'nun, Valla tarafından yeni tarihsel semantik (anlambilim) ve probleme ilişkin analitik teknikleri kullanarak, geleceğin papalarına Batı'daki seküler hükümdarları atama yetkisi veren Constantinus'un hükmünün (337) aslında VIII. yüzyılda üretilmiş bir sahtecilik ürünü olduğunu kanıtlamasıyla başladı. Valla, tarihsel bir *avant la lettre*³¹ örneğini ispatlarken Lactantius dönemine tarihlendirilen Latince üzerine yeterince bilgi sahibiydi ve ona göre bağışın dili kesinlikle bu üslubu karşılamıyordu (Camporeale, 1996, s. 14-15; ayrıca yeni canlı bir çevirisiyle bkz. Valla, 2007).

Metin üzerinde eleştirel yöntemlerle yalanları ortadan kaldırarak dünyayı kurtarmak, esasen pozitivist filolojinin kahramanlık çağıyla ilişkilendirilebilir. Bu kavrayışın kökeni, geç XVI. yüzyılda meşhur *non aliunde dissidia in religione pendent quam ab ignoratone grammaticae* ("tüm dinî mücadeleler gramer cahilliğinden doğar") sözünü sarf etmiş J. J. Scaliger'e kadar gider ki (alıntının kaynağı için bkz. Groth, 1950, s. 188), bu ifade o dönemde dahi alay konusu olmuştur. Başlangıç seviyesindeki Sanskrit öğrencilerinin gayet iyi bildiği (en azından eskiden böyleydi) bir hususu örnek göstereceksek; F. Max Müller, ifadelerinde bir Vedik cenaze ilahisinde dul kadınların yakılmasını onaylayan dörtlüğün aslında "acımasız bir din adamları topluluğu tarafından bilerek tahrif edilmiş ve bunun uydurulmuş yorumu... binlerce masumun kurban gidişinden sorumludur" (Lanman, 1912, s. 382-383). Müller'in amacı metni

²⁹ "Felsefe, bizim doğru olana dair soyut bilgimizi temin ettiğimiz akıllı düşünür. Filolojiyse, kesin olana dair ortak bilgimizi ondan aldığımız insan iradesinin yaratıcı yazarlığını ve etkisini gözlemler" (Vico, s. 79) *New Science*, filolojiyi felsefeyle birleştiren eleştirel bir yorum öne sürmektedir: bkz. Vico, 1999, s. 124-131, özellikle paragraf 359. Bu sentezin Rönesans devrinde bir prehistoriyası için bkz. Krayer, 1996, s. 142-60. Daha XVI. yüzyılın sonlarında Lipsius, Tacitus'un yaşadığı dönemdeki geçerliliğini anlamının, ona filolojiyi felsefeye dönüştürmesini sağladığını iddia etmişti (Grafton, 2007, s. 226, 228). Nihayetinde Boeckh'in iki yüzyıl sonra yapmak istediği şey de benzerdi (Horstmann, 1992, s. 100-101).

³⁰ Bkz. Abhyankar, 1970-1976, 2. cilt, s. 170 (Kumarila Bhatta, *Tantravartika*):

*na ca puṃvacanaṃ sarvaṃ satyatvenāvagamyate.
vāg iha śrūyate yasmāt prāyād anṛtavādīnī.*

³¹ Çevirenin notu: Bir kelimenin içerdiği bağlam veya döneme göre anakronik bir biçimde kullanılması manasına gelen deyim.

restore ederek bu uygulamayı durdurmakta³². Müller, okuma düzeltmesinde ve buna söz konusu sosyal uygulamanın dayanakları hakkında yanıliyordu. İçinde bulunduğumuz düşüştteki çağda bile benzeri bir itki vardır. “Christoph Luxenberg” mahlaslı bir zat, Kur’an’ın en eski dilbilimsel katmanının Süryanice olduğunu iddia ederek, bakire hürileri konu alan ayeti (Kurân-ı Kerim, 55/72) “onları (cennetle müjdelenmiş olanları kristallerden) mücevherler gibi beyaz (üzümler) ile serinleteceğiz” şeklinde, şehitlere cennette vaat edilen hüriler anlamında bir ayet olarak, ve Süryanice bir okumayla yorumlayarak, pek çok tartışmalı metni çözmeyi hedefleyen bir hipotez öne sürmüştü (Luxenberg, 2000)³³. Arap dili filologları bu çalışmanın ciddi bir uzmanlıkla yapılmadığı üzerinde müttefiktirler. Elbette Miriam Hansen’in bir konuşmada sorduğu gibi, bu yeni okuma şeklindeki metaforların ne derece muteber olduğu da sorgulanabilir. Gelgelelim, Oryantalizm’in kuruluşunu cezalandırmaya çalışırken metinsel hakikatin zenginliği de onunla bir yanmamalıdır. Büyük Sanskrit oyun yazarı Bhavabhuti, Rama’nın çocuk gelini hakkında düşünürken, onun “uzuvlarının” (*aṅgānām*) ya da “kraliçe annelerin” (*ambānām*) merakını uyandırdığını mı yazmıştı? Ya da Shakespeare’in metnindeki beden çok mu “katıydı” (*solid*) yoksa “kirliydi” (*sullied*)? Melville’in balığı “kirli” mi (*soiled*) yoksa “kıvrımlı” mıydı (*coiled*)? İşte metinsel her şeyi önemli kabul ediyorsak bu gibi meseleler de konuya dahildir. Gayet tabii, yazarlar bazen her ikisini de yazmış olabilir (Bhavabhuti birkaç oyununun ikinci edisyonlarında aralarından birisini seçmesi zor farklılıklar içeriyor gibi görülmektedir) ya da en nihayetinde (Shakespeare’in İngilizcesinde *solid/sullied* eş sesli ya da çifte anlamlandırma olabileceği gibi) ikisini de kastederek kaleme almış olabilir. Buna ek olarak, daha önceki çağlarda metinsel olarak aktarılan bir tür hastalıkmişçasına kabul edilen husus, Bernard Cerquiglini’nin deyimiyle, *orijinalin varyantlardan başka bir şey olmadığını* ortaya koyan övgü dolu bir gelişigüzelliğe, yani *l’excès joyeux* olarak yeni dünyada bir “metin paniğine” dönüştü (Cerquiglini, 1989, s. 55-69. Ayrıca bkz. McGann, 1991). Gayet tabii bu farklılaşmanın bizzat kendisi de çeşitlilik içermekteydi. Örneğin Hindistan’daki bazı el yazması gelenekleri ciddi bir “metinsel farklılaşma” göstermezken, sözünü ettiğimiz değişim daha çok *matbaanın* yükselişiyle birlikte meydana gelmiştir (Pollock, 2007, s. 77–94)³⁴. Dolayısıyla her edisyon süreci için farklı tarihsel zümrelere ihtiyaç duyabiliriz. Mühim olan asıl mesele bu noktada idrak etmesi zor olsa dahi filolojinin, değişime uğrayan edisyonun hâlâ metinsel bir gerçeklik olduğunu ve hatta edisyonların tekil değil çoğul bir gerçekliği barındırdığını kabul etmesidir.

Bu türden bir gerçeklik arayışı esasen yalnızca teker teker sözcüklerle değil, filolojik araştırmanın her düzeyinde, hatta aynı zamanda evrensel boyutta faaliyet gösterir. X. yüzyıl gibi erken bir tarihte Hintli bilginler “doğru” (veyahut “daha iyi”), “muteber”, “yanlış”, “yanlış aktarılmış”, “bozuk”, “ölçüsüz”, “eski”, “sonradan eklenen” ve “daha güzel” okumalardan ya da metinlerden söz etmişlerdir³⁵. XVIII. yüzyılda

³² Müller, Rig Veda 10.18.7’de (*ā rohantu janayo yonim*) *agneh* “ateş (rahmine yüksel)” ifadesinde bulunan *agneh* kelimesini *agre* “yükselti yere / başta olmak üzere” olarak düzeltti (Müller, 1881, 1. cilt, s. 333).

³³ Çevirenin notu: Kur’an’da bulunan ayetin sayısı ve içeriği dikkate alınarak Prof. Pollock’un onayıyla metin içerisinde küçük bir değişikliğe gidilmiştir.

³⁴ Matbaacılık ve değişiklikler üzerine elle tutulur bir argüman için bkz. Steward, 2009, özellikle 4. ve 6. bölümler.

³⁵ Söz konusu Sanskrit terimler sırasıyla: *sādhu* / *yukta* / *sam̄cīna/samyak*, ya da *sādhiyān* / *yuktatara pāṭha*; *prāmānika pāṭha*; *ayukta pāṭha* ya da *apapāṭha*; *prāmādika pāṭha*; *duṣṭa pāṭha*; *asaṃbaddha pāṭha*; *arṣa/prācīna pāṭha*; *prakṣipta śloka*; *sundara pāṭha*.

Çin'deki kanıtla yönelik yeni araştırmannın temsilcileri, tıpkı Valla örneğinde de olduğu gibi, o güne dek klasik olarak bilinen eserler içerisindeki sahteciliği gün ışığına çıkartmak için çabaladılar. Yan Roju, on yedinci asrın sonlarına doğru "Eski Metin Belgelerinin Kanıtla Dayalı Tahkiki" başlıklı "şok edici" çalışmasında *Klasik Belgelerin* bir kısmının daha sonradan eklenen bölümler olduğunu kanıtladığında, öfkeli gelenekçilere şu cevabı vermişti: "Klasik nedir? Tarihsel metinler de nedir? Hangi yorumlar? Beni ilgilendiren tek şey doğru. Eğer klasik dediğimiz şey doğru, tarihsel metin ve yorumlar yanlışa bunları düzeltmek için klasiklere başvurmak muteberdir. Fakat Tarihsel Metin ve Tefsir Metni doğruyken Klasikler yanlışa, o vakit Tarihsel Metin ile Tefsir Metni, Klasikleri düzeltmek için kullanmak mümkün müdür?" (Elman, 2001, s. 33) Vedik külliyat içinde bulunan ancak Vedik konuşma lügatının bir parçası olmayan kelimelere ilişkin modern öncesi Hint hermeneutik kuramı da bundan tamamen farklı değildir. Bu teori, kelimelerin türediği Vedik olmayan dil topluluklarının bu kelimelerin yegâne yorumcuları olduğunu savunur (Pollock, 2007, s. 203-221) ve çok daha mühim bir gerçekliğe değinir: bir metnin hakikati meselesi, bu metin kutsal bir metin olsa dahi onu yorumlayan (anlamlandırın) herhangi topluluğun Humpty Dumpty vari gelişigüzel bir yaklaşımla seçebileceği bir şey olamaz. Ya da daha net bir şekilde anlatacak olursak, bu yorumsal tercihle, anlam hakkında eleştirel bir yaklaşımı desteklemeyi ortadan kaldıran "dogmatik çoğulculuğun" aksine, birbirlerinden farklı olsa bile filolojinin anlamlandırmaya çalıştığı şeyin bir parçasını oluşturur (Bollack, 2000, s. 175 ayrıca s. 75-76. Mükemmel bir kısa değerlendirme için bkz. Thouard, 2003, s. 349-350).

Bu iddiayı daha kapsamlı bir şekilde ifade edecek olursak, her ne kadar filolojik araştırmannın bilimselliği Foucault'nun hakikat rejimlerinden bahsettiği puslu havada yitip gitmesine izin verilemeyecek düzeyde olsa da bahsedilen bu rejimler kesinlikle daha az önemli bir husus değildir ve onları tarihsel açıdan doğru anlamak aslında filolojinin öncelikli hamlesini oluşturmaktadır. Filologlar mecbur olmadıkları sürece alımlama geleneklerinden öteye geçemeyeceklerini bildikleri gibi (gerçi eninde sonunda bunu yapacaklardır çünkü hiçbir kültür yalnızca kendi bütünlüğü içerisinde kendiliğini anlayamaz), bu meselenin ötesine de ancak kültürün kendiliğini aşmasıyla varabileceklerini bilmektedirler.

Bağlamsal anlam (*vyavaharikal/certum*)

Quentin Skinner'ın (2002, s. 1) ifadesiyle burada öncelikli olan husus, "her şeyi onların gözünden görmek", yani bir metnin tarihsel aktörler nezdinde taşıdığı anlamdır. Geç dönem Hint hukuk alimlerinin (XVI. yüzyılda yaşamış Raghunandana gibi), Vedik cenaze ilahisini niçin "yanlış okudukları" ve böylelikle Sati'nin³⁶ kutsanması, erken dönem İslam yorumcularının (tefsir) *hûri* kelimesini neden bakire anlamına gelecek şekilde anladıkları ve bu yorumun, inananlar topluluğu için zaman içinde ne anlama geldiği, pozitivist filolojinin aradığı hakikatlerden daha az önemsiz gerçekler değildi. Vernaküler dolaylı olarak adlandırabileceğimiz bu olgular, geçmişin geleneklerinde mevcut olan metinler ve dünyalar hakkında bilgi

³⁶ Tarihsel süreçte Hindu toplumu nezdinde çokça tartışılmış, zaman zaman yasaklanmış bazense çeşitli bölgelerde teşvik edilmiş, dul kadının kendi eşinin cenazesinde diri diri yakılarak kurban edilmesiyle sonuçlanan gelenek. (ç.n).

edinmeye yönelik birbirleriyle çatışan fikirlerdir ve her şeyden önce eleştirel filolojide oldukça kilit bir rol oynarlar. Bu tür iddialar genellikle geleneksel yorumlarla (şerhler) aktarılıyor olsa da kültürel pratiklerde daha geniş bir alana sirayet etmektedir.

Geleneksel yorumların çağdaş filoloji tedrisatındaki konumu, alana ilişkin en mühim hatalardan bazılarını gözler önüne sermektedir. Benim lisans talebeliğim çoğunlukla katı bir Wilamowitzci tarihsellikte geçti; bu süreçte Homer'in İskenderiye yorumlarını (şerh) daha önce hiç okumadığım gibi Platon üzerine yapılmış bu tarz yorumların varlığından bile haberim yoktu (bu yorumlara ilk kez 1886 tarihli Hermann-Wohlrab baskısında rastladım). Sanki Virgilius'u eğer ilk kez Conington-Nettleship'ten değil de Donatus-Servius aracılığıyla okumuş olsaydım her şey çok farklı olurdu³⁷. Her ne kadar kendi Sanskrit müfredatım da yerel dolayılara daha açık olsa bile İndoloji bir bütün olarak W. D. Whitney'den beri böylesi "sapkın ve boşa harcanmış yaratıcılıkları", eserlerin yegane hakikat anlamını kavramakta alakasız olduğu gerekçesiyle reddetme eğiliminde olmuştur; Whitney (1981, s. xviii) bu meseleyle ilgili olarak, "Sanskriti öğreneceğimiz araç olarak tamamen terk edilmesi gerektiğini" düşündüğü gramerci Panini'den bahsederken, pek çok klasik yazarın Sanskriti Panini'den ve Panini ekolünden öğrendiğini veyahut en nihayetinde onunla geliştirdiğini sanki unutmamıştır.

Filologların vernaküler dolayılara gösterdiği ilgi dahilinde her ne kadar sakıncalar olsa da tarihselciliğin temel bir ögesini bulundurmaktadır. Bunlardan biri paradoksal ve kesin olmasa dahi önemli ölçüde kendi kendisiyle çelişen bir meseledir. Örneğin gelenekler, her ne kadar sözü edilen tarzdaki dolayılarla kendisini yeniden üretse dahi bu türden bir tarihselcilik erken modern döneme ait bir kavramsal devrimin icadı olduğu için asla gerçek anlamda Antik ve Orta Çağ'da uygulanmamış ve kavramsallaştırılmamıştır³⁸. Yine de tarihselciliği geleneksel bilme yöntemlerine uymadığı için terk etmek aşırı yerelleştirilmiş bir yorum olurdu; bu durum bir açıdan yaratılışçılık için heliosentrik (güneş merkezli) teoriyi reddetmeye benzemektedir. Her şeye rağmen tarihselcilik üzerinde gereğinden fazla durulursa ortaya çıkan sonuç anlamda teklik ideolojisine evrilebilir; bir metnin üretildiği an fetişleştirilerek herhangi zaman zarfında oluşan metinsel anlamın çoğulluğu ve zaman içinde bu anlamın değişkenlik gösterebileceği tamamen göz ardı edilir. Jean Bollack'ınki gibi filolojideki bazı yeni çalışmalar, tarihsel süreç içinde üretilen anlamın çoğulluğu realitesini metodolojik bir başvuru hâline gelmiştir³⁹. Olayları kendi perspektiflerinden okumak, kavramsal yenileme için daha da büyük sonuçlar doğurur. Hem metinsel hem de bağlamsal hakikate yönelik daha titiz ve refleksif bir araştırma, yalnızca insanlığın ortak paydaşlarını değil, aynı zamanda kapitalist olmayan Batı dışı dünyanın önü tıkanan ve bozulan ötekiliğini de işlevsel bir biçimde kurtarmamıza yardımcı olabilir. Böylesine bir ötekilik gayet tabii yalnızca muhayyel olamaz, metinsel geçmişin tozlu

³⁷ Örneğin Servius'un Virgil üzerine yazdığı şerhin henüz bir baskısı yapılmamıştır. Antik şerhlerin, klasiklerin modern alımlanmasında oynadığı rolün tarihini, neleri kapsadığını bilmiyorum. Aristoteles üzerine yeni keşfedilen antik yorumların İtalyan hümanistleri üzerindeki etkisine ve filologların filozoflara karşı kendilerini disiplinler olarak kanıtlama çabasına dair kısa ama kıskırtıcı bir tartışma için bkz. Krave, 1996.

³⁸ Çin'le ilişkili bilgilerin de gösterdiği gibi, bu düşünce metodu yalnızca Avrupa'ya özgü değildi. Buna ek olarak Modern öncesi Hint filologlarıysa, dillerin ve metinlerin zamansallığına ilişkin net bir tassavura sahip olsalar da, dar anlamda sistematik bir tarihselciliği asla düşünmemişlerdir.

³⁹ Bu çalışmayı konu alan iyi bir tanıtım için bkz. Bollack, 1997.

raflarından zahmetli bir uğraş sonucu çıkarılmalıdır. Immanuel Wallerstein ve *Open the Social Sciences* kitabının yazarları, “Batılı iktidar mantığının dünyanın her yerini sardığı iddiasını reddeden” farklı bir siyasi-iktidar kuramı olan Mahayana teorisini öne sürdüklerinde açıkça hayal dünyasında seyir alıyorlardı. Gerçekte böyle bir teorinin varlığından söz etmek mümkün değildi (Wallerstein vd., 1996, s. 56-57). Fakat bundan dolayı onları harekete geçiren dürtünün yanlış olduğu sonucuna varmamak elzemdir. Yazarların, eski Batı evrenselciliğinin yerine yeni bir "çoğulcu evrenselciliği" kavramsallaştırmanın bir yolu olarak tanrısallığın çok sayıdaki avatarları gibi derinlemesine metinselleştirilmiş bir teşbihle daha iyi iş çıkardıkları söylenebilir (Burawoy, 2005, s. 509). Kültür ve iktidar arasındaki ilişkilerin birbirleriyle radikal bir biçimde farklı, hatta paradoksal açıdan zıt görünüşleri filologlar nazarında geçmişten beri bilinmekteydi. Benim Hindistan’ın erken dönemlerinden kurtarmak için çaba gösterdiğim iki olgu; “bizim gibi ol” tiranlığını bilmeyen, dayatmacı olmayan bir kozmopolitlik ve bununla bir süregelen, etnik kökenlerin zorlamalarından habersiz var olan iradî bir vernakülerdir (Pollock, 2006, s. 567-74). Ancak filolojinin bu alanını keşfetmekle, kendi kendini evrenselleştiren Batı düşüncesinin Lancashire değirmenlerinde yalnızca ham bilgi ürettiği, yani disiplinin açmaza sürüklenmiş dil işçiliği modelinden çıkmak başarabilir.

Bu incelememde metinsel ve bağlamsal şeklindeki iki anlam üzerinde durmam, XIX. yüzyıl Almanya’ında *Wortphilologie* (çoğunlukla metinsel-eleştirel yönüyle Hermann ile ilişkilendirilen) ile *Sachphilologie*’yi (çoğunlukla entelektüel ve sosyo-tarihsel yaklaşımlarla Boeckh ile ilişkilendirilen) karşı karşıya getirerek *Moethedenstreit*’ı tekrar gün ışığına çıkarmış gibi gözükebilirim (Nippel, 1997, s. 244-253). Ancak burada *Streit*’ın (anlaşmazlığın) kendisi üzerine yapılan tanımlamanın yanlış olduğunu düşünüyorum. *Wortphilologie* ve *Sachphilologie* arasındaki genel eğilimlere bakıldığında; bir durumda, filolojinin hem gerekli hem de yeterli bir bilgi koşulu olduğu, diğerinde ise kesinlikle yeterli bir koşul olmadığı, aynı zamanda muhtemelen gerekli olmadığı tartışılıyordu. Buna karşılık benim en azından tanımlanmış bir filoloji hakkında ısrar ettiğim husus, her zaman gerekli olan ama asla yeterli kalmayan bir çizgide ilerlediğidir. Bu yetersiz kısım ancak daha önce bahsettiğim bağlamsal anlamın eklenmesiyle çözülebilir. Aynı derecede ihtiyaç duyulan diğer husus ise filoloğun, filolojinin bir nesnesi olarak kendi anlamını bulması gerektiğidir.

Filoloğun Anlamı

Geleceğin filoloğunu ilgilendiren son tarih-içinde-anlam kendiliğiyle ilişkin olandır. İnanıyorum ki felsefi hermeneutik, bu uygunluğu ve hatta kalıcılığı sağlamak için tartışmaya kapalı argümanlar sunmuştur. Bizim kendi tarihimiz tarihselciliğe olan aşırı bağımlılığımızla çevrelenmiştir. Burada yer alan yorum döngüsü değerli görülebilirken, metnin arasındaki yargı ve tarihsel gerçeği anlamak için zamanda git gel yapmamızı sağlayabilir. Tarihselci bilgiye ulaşmaya çalışırken; fikirlerin, metinlerin, anlamın ve yaşamın kendi tarihsel anına ait olduğuna yönelik inancımız kendi tarihsel şahsımızın silinmesini zorladığı için, tarihselciliği bir metafizik hayaletinin ele geçirdiği söylenebilir. Bunu yaparken başkalarının tarihsel anını yakalayarak kendi anımızdan kaçabileceğimizi varsayarız ve bu yolda elde ettiğimiz bilgiyi, kendisi her zaman tarihsel olmayan ama koşulsuz olarak doğru olduğu varsayacağımız bir bilgiye dönüştürürüz (Grondin, 1994, s. 11,

111). Yine de bu defedilebilecek bir hayalettir. Esasen kendimizi filolojik eylemden arındırmamız mümkün değildir ve yaşamımızla refleksif olmayan tarihselciliğin metni hapsettiği cansız bir geçmiş arasında aslında mevcut olmayan bir alanın açılmasına da ayrıca izin vermemeliyiz. Metinler kendi hayatımıza dahil edilemez, kabul edilemez yahut hayatımızdan reddedilemez. “Okur ve metin arasındaki değiş tokuş döngüsüyle,” filoloji arasındaki zıtlık; “efsanevi ya da kutsallaştırılmış (bilmişlik taslayan, sıkıcı ve verimsiz olsa bile) hakikatin bir parçasıymış gibi filolojiye dönme yönünde gerçekleşen problematik dürtüden pişmanlık duymadan hemen vazgeçmemizi” sağlama umuduyla ortaya atılmış yanlış bir karşıtlıktır (Harpham, 2005, s. 23)⁴⁰. De Man’ın eleştiri ve hümanizm yerine “filoloji” diyerek savunmaya çalıştığı gibi, bir metnin ürettiği anlamdan önce var olduğunu öne sürmek daha da mantıksızdır. Bir metin anlamından yoksunken bizim için nasıl mevcut olabilir? Filolojiyi savunmak adına onun savunulması mümkün olmayan fikirlerini takip etmek daha zor ve hatalı bir yaklaşım olacaktır (Patterson, 1994, s. 239).

Gadamer her ne kadar bunu tarihselcilik eleştirisi adı altında ele alsada *applicatio*nun eski hermeneutik aşamasındaki rolünü vurgulamakta haklıydı (ki benim için beklenmedik radikal etkisi de burada yatar). *Applicatio* en açık şekilde yasalar ya da kutsal metinlerde ve hatta daha bilinç öncesi bir düzeyde de olsa sanatta görülür. Gadamer'in kastettiği gibi bu tür metinler yalnızca tarihsel olarak kavranmak için var olmazlar; yorumlanarak “otorite” olmaktan ziyade, bizim için “işlevsel” kalarak, muteber duruma gelmek için mevcuttur. Bu tarz metinleri anlayıp yorumlayarak manalarını keşfetmek ve herhangi bir hukuki yahut ilahi durumlarda nasıl uygulanacağını tespit etmek; bunların dışında hatta bir sanat eserini insanın kendi hayatıyla ilişkisini düşünmek, birbirinden ayrı eylemler değil yalnızca tek bir sürecin parçasıdır. Bahsettiğimiz yaklaşım tüm yorumlar için de geçerlidir; *applicatio* keyfi değil anlamlandırma sürecinin asli bir unsurudur. Netice itibarıyla araştırmanın tarihsel nesnelere doğal unsurlar olarak var olamaz. Hatta tam aksine nesnelere olarak yalnızca bugünkü ilgilerimize göre ortaya çıkarlar (Gadamer’e (1989, s. 335–336) karşı olarak).

Eleştirel bir filoloji gerçek anlamda, geçmişin bize sirayet eden etkilerini kabul etmek ve bunun karşısında bizim geçmişle kurduğumuz yönelimi anlamakla mümkün olur. Pierre Bourdieu’nün Gadamer’e yaptığı eklemeler de burada sahneye çıkar. En az metninki kadar filoloğun da dahil olduğu bir çifte tarihselleştirme gerekir ve biz filologlar, tıpkı doktorların nadiren kendilerine sağlıklı baktıkları gibi belli ölçüde kendimizi tarihselleştiririz (Gadamer, 1997, s. 307, 285)⁴¹. Bu perspektiften bakıldığında, tarihselcilik ve hümanizm

⁴⁰ Harpham (2005, s. 26), filoloji ve eleştiri arasında de Man'dan türetilmiş gibi görünen göstermelik bir dikotomi daha sunar; bkz. de Man 1986, s. 24. Ayrıca bkz. Patterson, 1994, s. 236.

⁴¹ Bourdieu'nün argümanlarının (kendisinin de inandığı gibi) Gadamer'in fikirlerini yıkmadığını, hatta ilginç bir şekilde tamamlayıcısı olduğunu düşünüyor (Bourdieu, 1996 s. 305-6). Öbür yandan Eagleton (1996, s. 63), “feci hâlde kayıtsız bir tarih teorisi” şeklindeki sert suçlamasıyla potansiyel bir mütefikini kaybetmiştir. Eski filoloji, yerel dolaylıların da olduğu gibi bu öz-tarihselciliğin de elbette farkındaydı, yine de asla sistematik biçimde filolojik pratiklere bunu eklemlemedi. Sözelimi Auerbach, yorumlarında fazlasıyla “zamana bağlı”, şimdinin belirleyiciliğinden fazlasıyla etkilendiği yönündeki eleştirilere yanıt olarak *applicatio*dan yalnızca tereddütle söz etmiştir: “(Avrupa edebiyatının geniş bağlamına) günümüzde hiç kimse bugünden, hatta seyircinin kişisel geçmişi, tarihi ve eğitimiyle şekillendirilmiş şimdinin çerçevesi dışında başka bir bakış açısıyla olaylara yaklaşamaz. Bilinçli olarak zamana bağlı olmak, bilinçsizce onu takip etmekten daha muteberdir” (Auerbach, 2003, s. 573-574).

tartışması, Wilamowitz ve Nietzsche'nin iddia ettiği gibi birbirlerini dışlamak bir yana, birbirlerini tamamlayan hatta birbirlerinin tesis edicisi konumundadır.

Dolayısıyla ne *paramarthika sat* ve *vyavaharika sat* arasında, ne *verum* ve *certum* arasında olmadığı gibi özünde tarihsel gerçekle *applicatio* arasında da bir zıtlık yoktur. Şimdi iki meseleye açıklık getirmemizin zamanı geldi. Tarihsel bilgi hakikatle arasında temel bir çelişki içerisinde olmadığı gibi tarafsızlığı da gerektirmez. Keza nesnelliğin öznesi tarafsızlığı zorunlu kılmamaktadır⁴².

Politik Filolojisi

Günümüz üniversitelerinin disiplinlere bakışı perspektifinden filoloji disiplininin ıslahını ele almaya çalışan bu kısa özet, üniversitenin ve sistemin mevcut durumlarını temel almaktadır. Esasen bunun yapmamak ve bunun yerine sisteme karşı çıkarak, üniversitenin günümüzdeki çarpıcı bir şekilde şirketleşmesini ve Malcolm Gladwell'in deyimiyile "lüks-marka-işletme" hâline bürünmesini (Gladwell, 2005) eleştirmek; gittikçe saçma sapan bir şekle bürünen akademik özgünlük kültürünü, akademinin metalaşmasını ve "üretim araçlarının sürekli yenilenmesiyle", kapitalizmin "sonsuz belirsizlik ve ajitasyonuna" teslimiyetine karşı çıkmak daha iyi olabilirdi (Marx & Engels, 1978, s. 476). Hayatı daha iyi okumak şöyle dursun, öğrencilere metinleri nasıl daha iyi okuyacaklarını öğretmek bile, bizden beklenen ve eski püskü bir filoloğun öğretebileceği ya da öğretmeye mahir olduğu düşünülen en son şey gibi görünüyor.

Metin, dünya ve filolojik eleştiri arasında nasıl bağlantı kurulacağı problemi bizi neredeyse son makalesinin başlığı "Filolojiye Dönüş" olan (de Man ve Patterson'dan sonra üçüncü) merhum Edward Said'in kendisine götürüyor. Said, kimisi olumlu kimisiyse olumsuz pek çok eğilimi ele alıyordu ve bu eğilimler şu ana kadar burada tartıştıklarımla hemen hemen merkezinde yer alıyordu. Said, bir taraftan filolojiye kafa yoran kendi teorik yönelimindeki az sayıdaki akademisyenden biriyken; diğer taraftan da meseleyi kendi çalışmalarından çok yirminci asrın kanonik Romanist üçlüsüne (Auerbach, Curtius, Spitzer, bu arada çok kötü ve uyumsuz bir üçlü olduğunu itiraf etmeliyim) nostaljik bir atıfla ele aldı. De Man'la birlikte filolojiyi basitleştirerek, yakın okuma olarak ya da daha doğrusu (burada de Man ile temelde bir çelişki yaşa da) "anlam için okumaya titiz bir bağlılık" olarak tanımlarken; ele aldığım dil, metinsellik, yerel dolayimler ve

⁴² Rasyonalist tarihselcilik (veya tarihselci rasyonalizm) ile ilgili olarak bkz: (Bourdieu, 2004, s. 2, 71-84); nesnellik ve tarafsızlık üzerine bkz. (Haskell, 1998) "benim bilim anlayışında felsefe filolojiyi incelemeyi üstlenir" (Vico, 1999, s. 5 ayrıca s. 79), İşte Vico'nun bu sözü, felsefi filolojiye yönelik burada amaçladığım eleştirel filoloji yöntemlerine bulabildiğim en yakın benzerliği sunar; ayrıntılı bir inceleme için bkz. (Levine, 1991, s. 55-79 özellikle de s. 74). Nietzsche'nin gençlik yıllarındaki inancı da bu yaklaşıma benzer; "Homeros ve Filoloji" üzerine verdiği açılış dersi şu sözlerle bitmektedir:

Bir filologun amacını ve bu amaca giden yolları, bir inanç ikrarıyla açığa çıkarması gerekmektedir. Ve bu, Seneca'nın *quae philosophia fuit facta philologia est* ("daha önce felsefe olan şey, filolojiye dönüştü[rüldü]") (*Epistulae*, 108.23 [çevirenin notu: edisyon için bkz. Graver ve Long, 2015]) sözünü tersine çevirerek şu şekilde yeniden şekillendirdiğim sözüyle ifade edilsin: *philosophia facta est quae philologia fuit* ("bir zamanlar filoloji olan şey şimdi felsefeye dönüştürüldü"). Bununla, tüm filolojik faaliyetlerin, felsefi bir bakış açısıyla çevrenmesi ve kuşatılması gerektiğini belirtmek istiyorum; bu bakış açısında tekil ve münferit olan her şey iğrenç bir şey olarak buharlaşıp giderken yalnızca bütünlük ve birlik mevcut kalır ("*in der alles Einzelne und Vereinzelte als etwas Verwerfliches verdampft und nur das Ganze und Einheitliche bestehen bleibt*") (Nietzsche, 2006) [çevirenin notu: yazarın verdiği internet kaynağı artık çalışmadığı için yazarın kullandığı çevirinin başka bir yayını verilmiştir].

yorumlama ile ilgili diğer uygulamaları gözden kaçırmıştır. Dile yönelik şahsi sınırlarının bilincinde, filolojisini İngilizce ve Batılı olmayan (örneğin Arapça gibi) birkaç metin üzerinde uygulasa da büyük ölçüde Austen, Conrad, Kipling ve modern İngiliz kanonundaki diğer isimlere bağlı kaldı⁴³. Bazılarına göre şaşırtıcı bir şekilde, filolojik etkileşim sonucu geliştirilebilecek *applicatio* için, “Filolojiye Dönüş” yazısında edebiyatı “anlamak” ve siyasi “bağlılık” hususunun “birbirinden ayrı” şeyler olduğunu öne sürdü. Eğer bu, akademisyenlik ve aktivistliğin birbirini dışladığı yönündeki sığ ontolojik ideolojiyi güçlendiriyorsa, makalenin ilerleyen bölümlerinde Said (2004, s. 62, 77–78), “adalet için etrafımızdaki savaşta benzer drama karşı körleşmek bu [hümanist] okumanın bir ihlali” olduğunda ısrar ederek “hümanist olmayan bir hümanist” şeklindeki takdimiyle bu ideolojinin içini boşaltmaktadır⁴⁴. Her ne kadar bilinçli olmasa dahi oryantalizmin tüm olumlu etkilerine karşılık son derece zararlı sonuçlarından biri, bütün bir öğrenci kuşağının hayatının sonunda geri dönmek isteyeceği filolojik uğraştan uzaklaştırmak oldu. Netice itibarıyla, Batı-dışı hakkındaki bilgi çoktan tamamıyla sömürgeleştirilmişse, Arapça, Farsça ya da Sanskrit filolojisi çalışmanın, bu dillere ve onların metin dünyalarına kapsamlı biçimde yaklaşmanın anlamı kalır mı? Pek çok post-oryantalistin de kendilerini paralize ettikleri duruş buradan kaynaklanmaktadır. Oryantalizm'in yazarının, teorisinin yol açtığı saçmalıkları ve suiistimalleri önlemeye çalıştığına dair bilgi sahibi de değilim.

Sonuç olarak Said'in *filolojiye dönüşüne* tekrar gelirse vurgulamak istediğim şey, onun filolojisinin siyaseti değil, siyasetinin filolojisine değinmek olacaktır. Said'in bizim için en önemli katkısı bu sebeple edebiyatı siyasi olarak okumayı öğretmekten çok (her ne kadar emperyalizm ve edebiyat meselesi, o sahneye çıkmadan evvel de çokça çalışılmış bir saha olsa bile) bunun yerine, siyasi bir soruna ilişkin metnin tarihsel olarak nasıl aktarıldığını, yeniden kurgulandığı, alındığını veya bozulduğunu göstererek siyaseti filolojik yöntemlerle ele alması olabilir. Gayet tabii Said bu alanda yalnız değildi. Nietzsche'nin Filoloji girişimini idrak ettiği en iyi anlar da bu şekildeydi: “En can alıcı olayları ... onları anlama çabasınınca dikkati, metanet ve incelikleri kaybetmeden iyi okuma sanattır” (Nietzsche [Antichrist eserinden], 1980, 6. cilt, s. 233). Spinoza'nın *Tractatus*'taki İncil filolojisi nasıl özgürlükçü teorinin hizmetindeyse, Vico'nun felsefeye filolojiyi uzlaştırma çabasının da evrensel adalete hizmet etmekle yükümlü olduğu iddia edilebilir. Said, siyaset filolojisini bu şekilde konu edinmeyi belki hiçbir zaman kapsamlı yazmamış olabilir⁴⁵, ancak bu kendi çalışmalarında gözlemlenebilmektedir ve esasen şimdi ifade edeceğim üç ilkenin cisimleşmesi olarak algılanabilir: Sanki bizlere eleştirmeden kabul ederek başkalarına teslim olmayın der; aksine hakikatlerine meydan okuyun ve gerçeği talep edin çünkü o gerçek mevcuttur. Bununla beraber olayları onların istediği gibi algılamak için çabalayın, fikirleriniz kaskatı olmasın, ortak bir yorumu arayın, başkalarına “birbirini anlamaya çalışan saygılı, içten ruhların” misafirperverliğini gösterin. Son olarak en mühimi, kendi

⁴³ Said (1975, s. 7–8), tercümelemlerinin kullanılmasını tavsiye etmiştir.

⁴⁴ Aynı çalışma, Said'in (2004, s. 68-69) Arap filolojisi üzerine kalem oynattığı yalnızca iki sayfayı içeriyor olabilir ve olasılıkla "sözde ayrıcalıklı bir Batı'nın hümanizm idealini göklere çıkarmak uğruna çaba gösteren Avrupa-merkezci akademisyenlere" doğrulttuğu filolojik düzeltmeleri içerir. Said'in (1983) buna yakın konuları ele aldığı diğer bir çalışmasında da Arapça metinlerin rolü yoktur.

⁴⁵ Said (2004, s. 67) bazen filolojiyi, “uyanıklık ve metin tarafından gizlenmiş ya da belirsizleştirilmiş ilişkileri kurma” ihtiyacı duyan bir dış politika ya da askeri politikaya benzeterek “okumadaki dikkat” ile ilişkilendirirdi.

tarihselliğinin fikirlerinizi şekillendirdiğini ve ötekilere ait sorunların kendi benliğinize temas ederek yaşamınız boyunca taşıdığı anlamın gerçekliği konusunda bilinçli olun; kararlılıkla objektif ama tutkuyla tarafsız olmayın. Bunları Said'in (2003, s. xiv) Auerbach'ın (2003) *Mimesis* eseri için yaptığı takdimiyle karşılaştırabiliriz⁴⁶.

Tüm bunlar bana özellikle de gece yarısına iki dakika kala ya öğrenmeye (Spinoza, Melputtur Narayana Bhatta ve Yan Roju gibi erken modern düşünürlerince kendi yöntemleriyle bilinen meseleler olduğu için), ya da yeniden öğrenmeye değer öğütlermiş gibi geliyor. Nihayetinde bu meselelerin hepsi, eleştirel filolojinin birebir öğretmek için benzersiz bir niteliğe sahip olduğu hususlardır.

⁴⁶ Ayrıca bkz. Nietzsche'nin 1888 tarihli ve 1895 basımlı *Antichrist* yazısı (Nietzsche, 1980). Bu eser, görüşüme göre Nietzsche'nin filoloji hakkındaki düşüncelerini *Wir Philologen* adlı eserinden (1873-1875) çok daha iyi temsil ediyor (1873-75).

KAYNAKÇA

- Abhyankar, K. V. (Ed.) (1970-1976). *Mimamsadarsanam* (C. 7). Anandasrama Press.
- Alam, M. (2003). The culture and politics of persian in precolonial Hindustan. Sheldon Pollock (Ed.), *Literary cultures in history: Reconstructions from South Asia* (s. 131-198). University of California Press.
- Auerbach, E. (2003). *Mimesis: The representation of reality in western literature*. (Willard, R. Trask Çev.). Princeton University Press.
- Bhattachada, N. (1965). Proving the authority of non-Paninian grammars [Apaniniya-pramanyasadhana]. (E. R. Sreekrishna Sarma Ed. ve Çev.). *Sri Venkateswara University Oriental Journal*. 8.
- Bloch R. H. (1990). New philology and old French. *Speculum* 65, 38–58.
- Bloch R. H. & Nichols S. G. (1995). *Medievalism and modernist temper*. Johns Hopkins University Press.
- Bollack, J. (1997). *La grèce de personne: Les mots sous le mythe*. Editions Seuil.
- Bollack, J. (2000). *Sens contre sens: Comment lit-on?* La Passe Du Vent.
- Bourdieu, P. (1996). *The rules of art: Genesis and structure of the literary field*. (Susan, Emanuel Çev.) Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (2004). *Science of science and reflexivity*, (Richard, Nice Çev.). The University of Chicago Press.
- Brecht, B. (1968). “Denn wovon lebt der Mensch?”. *Die Dreigroschenoper*. Bibliothek Suhrkamp.
- Brownlee, S. M., Brownlee K. ve Nichols, S. G. (Ed.), (1991). *The new medievalism*, Johns Hopkins University Press.
- Burawoy, M. (2005). Provincializing the social sciences. Steinmetz, G. & Adams, J. (Ed.), *The politics of method in the human sciences* (s. 508-526). Duke University Press.
- Camporeale, I. S. (1996). Lorenzo Valla’s oratio on the pseudo-donation of Constantine: Dissent and innovation in early renaissance humanism. *Journal of the History of Ideas*. 57. 9-28.

- Canfora, L. (1995). *Politische philologie: Altertumswissenschaften und moderne staatsideologien*. (Volker, Breidecker vd. Çev.), Klett-Cotta Verlag.
- Cerquigli, B. (1989). *Éloge de la variante: Histoire critique de la philologie*. Editions Seuil.
- Chandler, J. (2004). Critical disciplinarity. *Critical Inquiry*, 30, 355-360.
- Clark, W. (2006). *Academic charisma and the origins of the research university*, Chicago University Press.
- Crane G., Bamman, D. & Jones, A. (2007). ePhilology: When the books talk to their readers. Siemens, R. & Schreibman, S. (Ed.), *A Companion to digital literary studies* (s. 29-64). Wiley & Blackwell.
- Culham, P. & Edmunds L. (1989). *Classics: A discipline and profession in crisis?* University Press of America.
- Dutton, M. (2005). The trick of words: Asian studies, translation, and the problems of knowledge. Steinmetz, G. (Ed.), *The politics of method in the human sciences: Positivism and its epistemological others* (s. 495-537). Duke University Press.
- Eagleton, T. (1996). *Literary theory: An introduction*. University of Minnesota Press.
- Elman, A. B. (1983). The unraveling of neo-Confucianism: From philosophy to philology in late-imperial China,” *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, n. s. 15, 67-89.
- Elman, A. B. (2001). *From philosophy to philology: intellectual and social aspects of change in late Imperial China*, II. ed. University of California Los Angeles (UCLA) press.
- Elman, A. B. (2006). Philology and its enemies: Changing views of late imperial chinese classicism. *Images of Philology*. Princeton University. (s. 1-27).
- Foucault, M. (1970). *The order of things: An archaeology of human sciences*, (R. D. Laing, Çev. ve ed. Pantheon Books).
- Gadamer H.G. (1997), *Philosophical hermeneutics*. (David E., Linge). University of California Press.
- Gadamer, H. G. (1989). *Truth and method*. (2. ed). (Joel, Weinsheimer ve Donald, G. Marshall Çev.) Sheed and Ward.
- Gladwell, M. (2005). Getting in: the social logic of ivy league admissions,” *The New Yorker*. www.newyorker.com/archive/2005/10/10/051010crat_atlarge?currentPage=5 [Erişim tarihi: 03.08.2023].

- Goodrich, P. (2003). Distrust quotations in latin. *Critical Inquiry*, 29. <https://doi.org/10.1086/374025> [Erişim tarihi: 03.08.2023].
- Grafton, A. (2007). *What was history? The art of history in early modern Europe*, Cambridge University Press.
- Grondin, J. (1994). *Introduction to philosophical hermeneutics*. (Joel, Weinsheimer Çev.), Yale University Press.
- Groth, J. H. (1950). Wilamowitz-Möllendorff on Nietzsche's birth of tragedy. *Journal of the history of ideas*. 11. (s. 179-90).
- Guillory, J. (2002). Literary study and the modern system of the disciplines. Anderson, A. & Valente, J. (Ed.), *Disciplinary at the Fin de Siècle*. Princeton University Press.
- Gumbrech, U. (2003). *The powers of Philology: Dynamics of textual scholarship*. University of Illinois Press.
- Harpham, G. G. (2005). Returning to philology: The past and future of literary study. Hilberkink, K. (Ed.), *New Prospects in Literary Research*. Royal Netherlands Academy of Arts and Science.
- Haskell, T. L. (1998). *Objectivity is not neutrality: Explanatory schemes in history*. Johns Hopkins University Press.
- Holquist, M. (2000). Forgetting our name, remembering our mother. *PMLA*. 115. (s. 1975-1977).
- Horstmann, A. (1992) *Antike theoria und moderne wissenschaft: August Boeckhs konzeption der Philologie*. Peter Lang.
- Housman, A. E. (1962). Introductory lecture. Carter, J. (Ed.), *Selected Prose*. Cambridge University Press.
- Israel, J. (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650 –1750*. Oxford University Press.
- Kelley, D. (1976). Vico's road: from philology to jurisprudence and back. Tagliacozzo, G. & Verene, D. (Ed.), *Giambattista Vico's science of humanity*, The Johns Hopkins University Press.

- King, C. (1989). Forging a new linguistic identity: The Hindi movement in Banaras, 1868-1914. Freitag, S. B. (Ed.), *Culture and power in Banaras: Community, Performance, and Environment, 1800-1980*. (s. 179-202). University of California Press.
- Kraye, J. (1996). Philologist and philosophers. Jill, Kraye (Ed.), *The Cambridge companion for the renaissance humanism*, (s. 142-160). Cambridge University Press.
- Lanman, C. R. (1912). *A Sanskrit reader: Text and vocabulary and notes*. Ginn and Company.
- Levine, J. M. (1991). Giambattista Vico and the quarrel between the ancients and moderns. *Journal of the History of Ideas*. 52. 55-79
- Luxenberg, C. (2000). *Die Syro-Aramäische lesar des Koran: Ein beitrag zur entschlüsselung der Koransprache*. Das Arabische Buch.
- De Man, P. (1986). The return to Philology. *The Resistance to Theory*, University of Minnesota Press.
- Marx, K., & Engels, F. (1978). *Manifesto of the Communist Party. The Marx-Engels Reader*. (Robert, C. Tucker Çev.). W. W. Norton & Company.
- McGann, J. J. (1991). *The Textual Condition*. Princeton University Press.
- Mcgregor, S. (2003). The progress of Hindi, part 1: The development of a transregional idiom. Sheldon, P. (Ed.), *Literary Cultures in History*. (s. 912-957) University of California Press.
- Morpurgo Davies, A. (1994). *History of Linguistics vol IV: Nineteenth-century linguistics*. Routledge.
- Most, G. W. (2002). “On the use and abuse of ancient Greece for life”. *Cultura Tedesca*, 20. 31-53
- Most, G. W. (2002). *Disciplining classics = Altertumswissenschaft als Beruf*, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Müller, F. M. (1881). *Selected essays on language, mythology and religion, (II cilt)*. Longmans.
- Nadler, S. (2001). *Spinoza: A life*, Cambridge University Press.
- Neelakatan, S. (2007). Indian prime minister describes plan to create 40 new universities. *Chronicle of Higher Education*. chronicle.com/daily/2007/08/2007081705n.htm

- Nietzsche, F. (1980). *Sämtliche werke, 15 cilt*, (ed. Giorgio Colli ve Mazzino Montinari), De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980). Der Antichrist. *Sämtliche Werke*, (s. 165-254). (aslı 1895).
- Nietzsche, F. (1990). We classicists. *Unmodern Obversations*. Arrowsmith W. A., Golder, H. & Brown, G. (Ed.), Yale University Press. (Asıl çalışma 1876).
- Nietzsche, F. (2006). *Homer and Classical Philology*. (J. M. Kennedy Çev.), Project Gutenberg. <https://www.gutenberg.org/ebooks/18188> [Erişim tarihi: 03.08.2023].
- Nippel, W. (1997). Philologenstreit und schulpolitik: Zur kontroverse zwischen Gottfried Hermann und August Böckh. Küttler W., Rüsen J. & Schulin, E. (Ed.), *Geschichtsdiskurs III, Die Epoche der Historisierung*, (s. 244-253). Fischer-Taschenbuch Ver.
- O'Hara, R. J. (1996). "Trees of History in Systematics and Philology". *Memorie della Società Italiana di Scienze Naturali e del Museo Civico di Storia Naturale di Milano*, 27(1) 81-88.
- Olender, M. (1992). *The languages of paradise: Race, religion and philology in the nineteenth century*. (Arthur, Goldhammer Çev.). Harvard University Press.
- Pacchi, A. (1988). Hobbes and biblical philology in the Service of the state. *Topoi* 7. 231–239.
- Patterson, L. (1994). The return to philology. John van Engen (Ed.), *The past and future of Medieval studies*. (s. 231-244). University of Notre-Dame Press.
- Pollock S. (2015). What was philology in Sanskrit? Pollock S. Elman B. A. ve Chang K. K. (Ed.), *World Philology*. Cambridge University Press. (s. 114-136).
- Pollock, S. (2005). *The ends of man at the end of premodernity*. Royal Netherlands academy of Arts and Sciences.
- Pollock, S. (2006). *The language of the gods in the world of men: Sanskrit, culture, and power in premodern India*. University of California Press.
- Pollock, S. (2007). Literary culture and manuscript culture in precolonial India. *Literary cultures and the material book*. Eliot, S. Nash, A. ve Willison, I.). (s.77-94). British Library.
- Pollock, S. (2007). The languages of sciences in early-modern India. Preisendanz, K. (Ed.), *Expanding and merging horizons: Contributions to South Asian and cross-cultural*

studies in commemoration of Wilhelm Halfbass. (s. 203-21). Österreichische Akademie Der Wissenschaften.

Pollock, S. (2008). The Real Classical Languages Debate, *The Hindu*. www.thehindu.com/2008/11/27/stories/2008112753100900.htm [Erişim tarihi: 03.08.2023].

Popkin, R. H. (1994). Spinoza and bible scholarship. Force, J. E. & Popkin, R. H. (Ed.), *The books of nature and scripture: Recent essays on natural philosophy, theology, and biblical criticism in the Netherlands of Spinoza's time and British Isles of Newton's time.* (s. 1-20). Springer.

Porter, J. I. (2000). *Nietzsche and the philology of the future.* Stanford University Press.

Rig Veda. (2002). Internet Sacred Text Archive.

<https://www.sacred-texts.com/hin/rvsan/index.htm> [Erişim tarihi: 03.08.2023].

Said, E. W. (1975). *Beginnings: Intention and method.* Columbia University Press.

Said, E. W. (2003). A window on the world. *The Guardian*.

www.guardian.co.uk/books/2003/aug/02/alqaida.highereducation [Erişim tarihi: 03.08.2023].

Said, E. W. (2004). The return to philology. *Humanism and Democratic Criticism* (s. 57-84). Columbia University Press.

Selden, D. (1997). Response to Giulia Sissa. *Classical philology*, 92. 172–79.

Seneca. (2015). *Letters on ethics: To Lucilius.* (Margaret, Graver & A. A. Long, Çev.), The University of Chicago Press.

Silk, M. S. ve Stern, J. P. (1981). *Nietzsche on tragedy.* Cambridge University Press.

Skinner, Q. (2002). *Visions of politic vol I: Regarding method.* Cambridge University Press.

Spinoza. (2007). *Theological-political treatise.* (Michael, Silverthorne & Jonathan, Israel Çev.), Israel J. (ed.), Cambridge University Press. (aslı 1670).

Stewart, T. K. (2009). *The Final Word: The "Caitanya Caritamrta" and the grammar of religious traditions.* Oxford University Press.

Tavakoli, M. (2001). *Refashioning Iran: Orientalism, occidentalism, and historiography.* Palgrave Macmillan.

Thouard D. (2003). L'Enjeu de la philologie. *Critique*, 346-359.

- Valla, L. (2007) *On the donation of Constantine*. (Glen, Bowersock Çev.), Harvard University Press. (aslı 1440).
- Venkatachalapathy, A. R. (2009). The “classical” language issue, *Economic and Political Weekly*. 13-15.
- Venkata Subba R. K. N. (2006). Kannada likely to get classical tag, *The Hindu*. www.thehindu.com/2006/10/04/stories/2006100419510100.htm [Erişim tarihi: 03.08.2023].
- Vico, G. (1999). *New science: principles of the new science concernin the common nature of nations*. (David, Marsh Çev.), Penguin Classics. (asıl yayın 1725).
- Wagoner, P. (2003). precolonial intellectuals and the production of colonial knowledge. *Comparative Studies In Society and History*. 45. 783-814.
- Wallerstein, I., Juma, C., Fox Keller, E., Kocka, J., Lecourt, D., Mudkimbe, V. Y., Miushakoji, K., Prigogine, I., Taylor, P. J. & Trouillot, M.-R. (1996). *Open the social sciences: Report of the Gulbenkian commission on the restructuring of the social science*. Stanford University Press.
- Waquet, F. (2001). *Latin or the empire of a sign*. (John, Howe Çev.), Verso Publishing.
- Whitney, D. W. (1891). On recent studies in Hindu grammar. *Journal of the American Oriental Society*, 16, 171-179.
- Wilamovitz-Molendörf, von U. (2000). Future philology! A reply to Friedrich Nietzsche’s *the birth of tragedy* (1872). (Gertrude, Postl Çev.), *New Nietzsche Studies*, 4, (s. 1-32). (asıl çalışma 1872).
- Zimmerman, F. (2008). Patterns of truthfulness. *Journal of Indian Philosophy*, 36, 643-650.
- Ziolkowski, J. (1990). What is philology? Introduction. Ziolkowski, J. (Ed.), *On philology* (s. 1-12). Pennsylvania State University Press.

Etik Kurul İzni	<i>Bu alışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yaşayan hiçbir canlı (insan ve hayvan) zerinde araştırma yapılmamıştır. Makale filoloji alanına aittir.</i>
Çatışma Beyanı	<i>Makalenin yazarları, bu çalışma ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar atışması olmadığını ve yazarlar arasında çıkar atışması bulunmadığını beyan eder.</i>
Destek Teşekkür	<i>ve çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmamıştır.</i>



ASA

ASBÜ Sosyal Araştırmalar
Dergisi

ASBU Journal of Social Research

[Cilt/Volume: 1, Sayı/Issue: 1,
Yaz/Summer 2023]

**Karataş, T. (2019). Ansiklopedik Edebiyat
Terimleri Sözlüğü. İz Yayınları. 376s. ISBN:978-
605-326-331-9**

*Karataş, T. (2019). Encyclopedic Dictionary of Literary Terms. İz
Publishing. 376 p. ISBN. 978-605-326-331-9*

MUSTAFA GENÇLER

Arş. Gör., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
mustafa.gencler@asbu.edu.tr



<https://orcid.org/0000-0001-9212-5983>

Kitap İncelemesi/Book Review

Geliş Tarihi/Received: 19.07.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 23.07.2023

Yayım Tarihi/Published: 15.08.2023

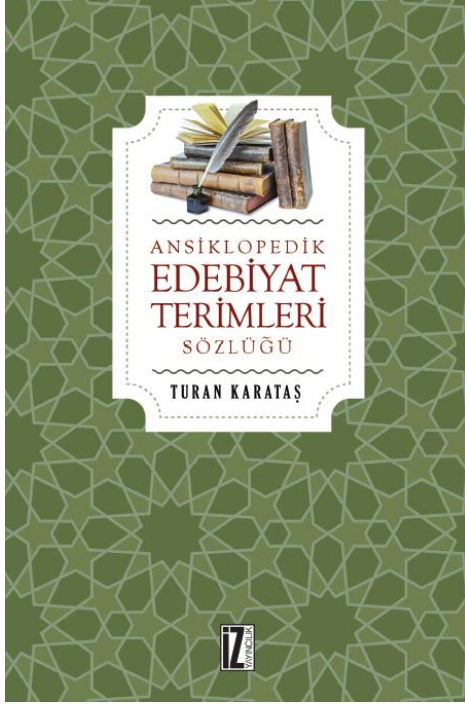
Atıf/Citation

Gençler, M. (2023). Karataş, T. (2019). Ansiklopedik edebiyat terimleri sözlüğü. İz
Yayınları. 376s. ISBN:978-605-326-331-9. *ASA Dergisi*, 1(1), 154-161.

Gençler, M. (2023). Karataş, T. (2019). Encyclopedic dictionary of literary terms.
İz Publishing. 376s. ISBN:978-605-326-331-9. *ASA Journal*, 1(1), 154-161.



Bu makale iThenticate programıyla taranmıştır.
This article was checked by iThenticate.



Karataş, T. (2019) Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü. İz Yayıncılık. 376s. ISBN: 978-605-326-331-9

Bir bilim alanında derinleşme ve uzmanlaşmanın yolu, öncelikle o alanın “anlam kodları”na (Karataş, 2006, s. 412), hâkim olmaktan, o alanın kendisine özgü nitelikler taşıyan terimlerini bilmekten geçer. Her disiplinin (matematiğin, felsefenin, ekonominin ya da edebiyatın) sınırlarını çizen, özünü oluşturan bir anlam halitası vardır. Bu halita; birden çok bileşenin, alt kümenin bir arada geldiği katmanlı bir yapıdan oluşur. Bu yapıyı çözebilmenin anahtarı ise terimlerdir. Genellikle kavramlarla karıştırılan terimler, “bir kelimenin veya

kelime grubunun, hemen herkesçe bilinen genel (sözlük) ve birincil anlamının dışında, kullanıldığı alan içerisinde (...) özel bir anlam kazanarak kullanılış biçim”leridir (Karataş, 2019, s. 329). Türk Dil Kurumu’na (t.y.) göre ise “bir bilim, sanat, meslek dalıyla veya bir konu ile ilgili özel ve belirli bir kavramı karşılayan kelime, ıstılah” anlamını taşır.

Özgün bir anlam alanına sahip olan terimler, bilimsel metinlerin ortaya konuluşunda olduğu kadar açıklanmasında da merkezî bir role sahiptir. Araştırmacılar, öğrenciler ve meraklılar tarafından her daim aranan ve öğrenilmeye çalışılan unsurlardır. Bu noktada akla gelen ilk kaynaklar ise genel okuyucular için hazırlanmış sözlük ve ansiklopedilerdir. Ancak belirtmelidir ki bunlar, çoğu kez yüzeysel mahiyette hazırlanmış içerikleri dolayısıyla, münhasır bir alandaki terminolojiye içkin yeterli bilgiyi verebilmekten uzaktır. Bu yüzden ilgililerin, belirli bir alanın “özel” kelimelerine ulaşmak için başvurmaları gereken en doğru kaynak, alanın uzmanlarınca özenle hazırlanmış olan terim sözlükleridir.

Edebiyat mevzubahis olduğunda terimler, ayrı bir önem taşımaktadır. Bir edebî eserin (şiir, roman, öykü, tiyatro vb.) sağlıklı bir şekilde anlaşılmasından yorumlanmasına, tenkidinden takdimine kadar bilinmesi, içselleştirilmesi elzem olan unsurlardır. Örneğin post-modern anlayışla yazılmış bir romanı değerlendirebilmek için nasıl ki “bilinç akışı”, “üstkurmaca”, “parodi” “pastiş” gibi terimlere vâkıf olmak gerekiyorsa koşma nazım biçimine sahip bir halk şiirini inceleyebilmek için “dörtlük”, “hece ölçüsü”, “kafiye”, “mahlas” gibi terimlere vâkıf olmak gerekir. Sağlam bir terim bilgisine sahip olmadan yapılacak her edebî değerlendirme,

işin sonunda eksik ve temelsiz kalır. Bu durumun önüne geçmenin en kolay yolu ise edebiyat terimlerine hasredilmiş sözlüklerden yararlanmaktır.

Türkiye’de Tanzimat’tan bugüne edebiyat terimleri alanında -ya tamamen bu alana münhasır ya da yalnızca bir kısmı edebiyat terimlerine ayrılan- çok sayıda çalışma yapılmıştır. İlk dönemdeki çalışmaların çoğunda “terimlerin ‘isimleri’, ‘tanımları’ ve ‘kapsamları’ yeni araştırmalar ve tartışmalarla sağlıklı bir çerçeveye kavuşturulmak yerine önceki bilgilerin tekrarı/aktarılması şeklinde” olmuştur. Bu yüzden bu kitaplar, bir özgünlük taşımamaktadır (Karataş, 2006, s. 412). Bununla birlikte ilk dönemde bazı önemli ve yol açıcı eserler de ortaya konulmuştur. Bunlara Recâizade Mahmut Ekrem’in *Talim-i Edebiyat’ı* (1882), Muallim Naci’nin *Istılâhât-ı Edebiyye’si* (1890), Manastırlı Mehmed Rifat’ın *Mecamiü’l- Edeb’i* (1891) örnek gösterilebilir (Karataş, 2006, s. 413-414). Öte yandan Cumhuriyet sonrası döneme gelindiğinde daha kapsamlı ve modern metotlarla ele alınan sözlük ve ansiklopedi çalışmaları karşımıza çıkmaktadır. Bunlara ise Tahir-ül Mevlevî’nin *Edebiyat Lûgatı* (1936) başta olmak üzere Mustafa Nihat Özön’ün *Edebiyat ve Tenkit Sözlüğü* (1954), L. Sami Akalın’ın *Edebiyat Terimleri Sözlüğü* (1966), Dergah Yayınları’nın *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (1976), Atilla Özkırımlı’nın *Türk Edebiyatı Ansiklopedisi* (1982) İskender Pala’nın *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (1989), Nurettin Albayrak’ın *Ansiklopedik Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü* (2004) ve Turan Karataş’ın *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü* örnek verilebilir (Karataş, 2006, 415- 420).

Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü, güncel ve işlevsel muhtevasıyla dikkat çeken bir çalışmadır. Yazarının 1994 yılında “ders notu hazırlama” gayesiyle başlayan (Karataş, 2014, s. 38) ve ilk basımı 2001 yılında yapılan bu çalışma, başta edebiyat araştırmacıları olmak üzere Türk dili ve edebiyatı öğretmenleri, öğrencileri ve sonra tüm “edebiyat heveslileri”ne bir kılavuz olması amacıyla hazırlanmıştır (Karataş, 2019, s. 9). Her basımda aldığı ilaveler ve geçirdiği düzenlemelerle beş baskıya ulaşan eserin son baskısı, 2019 yılında İz Yayıncılık tarafından yapılmıştır. Yazarının tanımladığı anlamıyla “basım”, “herhangi bir kitabın, bir önceki baskısının gözden geçirilerek, ona eklemeler, çıkarmalar yapılarak gerçekleştirilen yeni neşri”dir. (Karataş, 2019, s. 52) “Baskı” ise “bir önceki nüshanın aynen, hiçbir değişiklik yapılmadan yeniden basılması”dır. (Karataş, 2019, s. 52) Eldeki bu son baskı; 2001, 2004 ve 2011 yıllarında yapılan ilk üç basımdan farklılık gösterir. Çalışmaya ikinci basımda 53, üçüncü basımda 61 ve kitabın eldeki bu son baskısının dayandığı dördüncü basımda 70’ten fazla edebiyat terimi eklenmiş ve ilavelerde bulunulmuştur. Bilhassa dördüncü basıma “alımlama estetiği”, “büyülü gerçekçilik”, “görsel şiir”, “kanon”, “mimesis” gibi edebiyat dünyasında

önem kazanmış kimi terimler eklenerek güncel bir muhtevaya kavuşturulmuştur. (Karataş, 2019, s. 12)

Alfabetik bir formata sahip olan çalışmada; “eskisi yenisi, edebiyat sahasında hâlen kullanılan, geçmişte yaygınken bugün nadiren karşılaşılan fakat bilinmesini gerekli” (Karataş, 2019, s. 7) madde başı yaklaşık bin edebiyat teriminin açıklamasına yer verilmektedir. Terimlerin alt dalı/türleri olarak değerlendirilebilecek kimi tabirlere ise ilgili terimlerin açıklandığı maddelerde (örneğin “beyit” maddesinde “beyt’ül-gazel”e; “gazel” maddesinde “hüs-ni matla”ya) izahta bulunmaktadır. Birbirinin yerine kullanılan/yaygın kullanımda olan iki yüz elliden fazla edebiyat terimine madde başlarında gönderme yapılırken (örneğin “Biçem. Bkz. Üslûb”, “Tahkiye. Bkz. Anlatı” gibi), birbiriyle yakın anlamlı/ilişkili terimlere madde açıklamalarında (örneğin “ritm” maddesinde “âhenk”e, “bahariye” maddesinde “kaside”ye) kısaltmalarla yönlendirmede bulunmaktadır.

Eser, “ansiklopedik” bir sözlük olması dolayısıyla terim açıklamalarında bu ikili vasfa uygun bir planı takip etmektedir. Açıklamalarda, çoğu kez terimlerin varsa önce -eski, yeni, yabancı; yaygın olmayan- eş anlamlılarına, ardından kısa ve öz tanımlarına, akabinde ise izaha muhtaçlıkları ölçüsünde etraflı/ansiklopedik açıklamalarına yer verilmektedir. Kimi terimler, yazarın verdiği önem doğrultusunda bir cümle ile izah edilirken (“eski Türkçe”, “muhavere” vb.) kimi terimler yarım sayfa ölçüsünde (“haiku”, “promete” vb.), kimileri birkaç sayfa süren mütalaalarla (“şiiir”, “kafiye” vb.) ele alınmaktadır. Bazı terimlerin ikincil, üçüncül vd. anlamları ise (“fıkra”, “rivayet” vb.), genel kaidenin dışında bir düzenle, rakamla sıralanarak ortaya konulmaktadır. Madde açıklamalarının genel bir planını, aşağıdaki örnekte görmek mümkündür:

“ELEŞTİRİ. İntikad, tenkit, kritik. Edebiyat eserlerini değerlendirmek, sınıflandırmak, incelemek, açıklamak ve tanıtmak amacıyla kaleme alınan yazılara verilen ad. Bir başka ifadeyle eleştiri; herhangi bir fikir veya edebiyat eserinin özünü, yapısını, olumlu-olumsuz yönlerini ortaya koyan ya da bazı kimselerin toplum karşısındaki tutum ve eğilimlerini araştırıp bir sonuca varan gazete ve dergi yazılarıdır. Eleştiride, ele alınan eserin güzel ve çirkin, doğru ve yanlış yönleri gösterilir. Böylece, sanatçıya/edebiyat adamına (şaire/yazara) daha olgun eserler vermesinde bir bakıma yol gösterilmiş olur. Eleştiri sözcüğü, bizde hep olumsuz bir çağrışım yapmıştır. Salt bizde de değil. Bir Fransız şairin şöyle bir sözü nakledilir: “Kaçın bu adamdan, ısırır; eleştirmendir.” Eleştiri yazıları, daha çok, okunması zor yazılardır. Ciddiyet, sabır ister. Tahsin Yücel, *Eleştirinin ABCsi*’nde “Bir okuma deneyiminin aktarılması” der eleştiri için. Edebiyat

âlemimizde dolaşımında olan hemen hemen iki tip eleştiri yazısı vardır. Birincisi; değer ortaya koyan, hüküm bildiren ve sonrakilerce ‘gözardı’ edilmeden dikkate alınan yazılardır. İkincisi, zevkle, keyifle okunan ancak sonuçta açık bir belirleme yapmaktan uzak duran ‘öznel’ metinler. (...)” (Karataş, 2019, s. 105)

Bir “terimler” sözlüğü olması dolayısıyla çalışmada, “terimlerin kelime (sözlük) anlamlarına” yer verilmemiş, hangi dilden oldukları belirtilmemiştir (Karataş, 2019, s. 8). “Ansiklopedik” olması dolayısıyla ise alanın uzmanı araştırmacılardan/farklı kaynaklardan (örneğin “kelime” maddesinde Prof. Dr. Zeynep Korkmaz’dan, “rind” maddesinde Prof. Dr. Mehmet Kaplan’dan) alıntılar yapılarak, Türk edebiyatının yazar, şair, eleştirmen vb. önemli isimlerinin (örneğin “lirik/lirizm” maddesinde Yahya Kemal’in, “adaptasyon” maddesinde Salah Birsal’in) tespitlerine yer verilerek konulara derinlik kazandırılmıştır. Açıklamalarda, terimlerin karıştırılan/karıştırılması muhtemel diğer terim ve kavramlarla olan farkı (örneğin “hiciv” maddesinde “mizah” ile olan farkı, “açıklık” maddesinde “basitlik” ile olan farkı) ortaya konulmuş, madde sonlarına eklenen çok sayıdaki örnek -bilhassa şiir örnekleri- vasıtasıyla hem okurun zihninde terimlerin somutlaşması hem de yazara göre ufak bir edebî “seçki” oluşturan bu alıntılarla maddelerin zevkle okunması amaçlanmıştır (Karataş, 2019, s. 8). Yazarın bir söyleşisinde “efrâdını câmi, ağyârını mani” bir anlayışla, “birinci sınıf” şair ve yazarların yazdıklarına itibar ederek seçtiğini belirttiği (Karataş, 2014, s. 41) bu örnekler, eserin hedef kitleyle mütenasip olarak çoğunlukla Türk edebiyatından seçilmiş; madde başı tercihi ve açıklamalarında, yine Türk edebiyatı ile olan ilişkisi (klasik, modern ve halk edebiyatı) nazara alınmıştır. Öte yandan Batı edebiyatlarından da çeşitli örneklere (yazar adı, eser adı, aforizma vb.), yorum ve tespitlere yer verilmiştir.

Çalışmada, terimlerin madde başı olarak belirlenmesinde bazı esaslara riayet edildiği görülmektedir. Okuyucunun eserden kolayca yararlanabilmesi amacıyla terimlerin “geçmişten bugüne yaygın olarak kullanılan, bugün de en çok bilinen isimlerine riayet” edilmiştir. (Karataş, 2019, s. 8) Kimi madde başlarında terimlerin Türkçe biçimlerine (sürrealizm yerine “gerçeküstücülük”, empresyonizm yerine “izlenimcilik” vb.) kimilerinin yabancı kökenli biçimlerine (çoşumculuk yerine “romantizm”, doğalcılık yerine “natüralizm” vb.) yer verilmiş olması (Karataş, 2019, s. 8); “Leyla”, “Mecnun” gibi tabirlere yer verilirken “Şirin”, “Hüsrev” tabirlere yer verilmemiş olması (Karataş, 2014, s. 39), bu yaygınlık/bilinirlik ölçüsünden ileri gelmektedir. Yazarın “türdeşlerini temsil etme kabiliyeti”ne bağlı olduğunu belirttiği bu ölçüye (Karataş, 2014, s. 39); bugün artık kullanılmayan söz ve anlam sanatlarında, eski Türk şiirinin

çeşitli nazım şekillerinde uyulduğu görülmektedir. (Karataş, 2019, s. 8). Bununla birlikte bazı madde başlarında yabancı terminolojiye mesafeli bir dil tutumu sergilenmektedir. Bu tutumu, “Ratè. Bkz. Edebiyat Bozuğu”, “Metonimi. Bkz. Mecaz-ı Mürsel” “Absürd. Bkz. Saçma.” gibi örneklerde görmek mümkündür.

Çalışmanın kapsamı, yalnızca edebiyat terimleriyle yahut genel olarak terimlerle sınırlı değildir. Edebiyat eğitiminde karşılaşılan çeşitli kavramlar, (“forum”, “münazara” vb.) henüz terim vasfını kazanmamış kimi kelime veya tabirler (“gönül”, “hüzün” vb.), klasik Türk edebiyatına mahsus mazmunlar, (“sâkî”, “zâhid” vb.) ve daha ziyade başka alanlarda (felsefe, sosyoloji, gazetecilik, tarih vb.) kullanılan ancak edebiyat alanında da zaman zaman karşılaşılan çeşitli kavram ve terimler (“bâbîâlî”, “basın kaydı” vb.), çalışmanın kapsamı içinde yer almaktadır (Karataş, 2019, s. 8). Bu sınırları belirsiz/esnek yapısı dolayısıyla çalışmaya, bir “edebiyat terimleri sözlüğü”nden ziyade bir “edebiyat sözlüğü” olarak da bakmak mümkündür. (Karataş, 2014, s. 39)

Çalışma, anlatım açısından okuyucuyu yormayan bir içeriğe sahiptir. Dil ve üslubunda, “yer yer deneme türünün keyifle okunur serbestliği” hâkim durumdadır. Yazara göre bu durum, “okuru sıkmamak kaygısından” ileri gelmektedir. (Karataş, 2019, s. 9) Bununla birlikte çalışmada, madde açıklamalarını yer yer bir edebiyat tarihi/eleştiri metnine yaklaştıran, bilimsel/akademik bir üslubun korunduğu da belirtilmelidir. Yazarın eklettik üslubu, aşağıdaki örnekte görülebilir:

“AKROSTİŞ. Muvaşşah, istihraç, uçlama, adlama, abecedarius. Mısralarının ilk harflerinin yan yana gelmesiyle anlamlı bir kelime veya özel isim çıkacak şekilde tertip edilmiş olan şiir. Bu düzenlemeden çıkan anlamlı kelimeye de akrostiş denir. Bu sanat bir hüner gösterisidir ve şiirin/manzumenin anlamına, içsel zenginliğine bir katkıda bulunmaz. Şairin arzusu, küçük bir oyunla birlikte sevdiğine/sevgiliye bir “hoşluk” göstermek, bir çeşit vefa ve bağlılık duygusunu kalıcı kılmaktır.

Akrostiş, biçimsel bir dayatma arz ettiğinden, bu “oyun” a yer veren şiir örnekleri pek başarılı değildir. Ne var, Sezai Karakoç’un *Mona Roza* şiirinin “Aşk ve Çileler” adlı ilk bölümünde akrostiş yapılmasına rağmen, şiirin edasında yapmacıklık hissedilmez. Bu yüzden, söz konusu eserin ilk bölümü, kanaatimizce edebiyatımızdaki en başarılı akrostiş örneğidir. (...) Böylesine ustaca bir kurgunun şiirimizde başkaca örneği yoktur.” (Karataş, 2019, s. 26)

Özgün bir eser olan *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, geniş hacmi, muhtevası ve işlevsel niteliğiyle alanın ilgililerine kaynak/kılavuz kitap olma vasfını bugün hâlâ sürdürmektedir. Bilimin ve gelişmenin duraksızlığı düşünüldüğünde bu vasfın, esere yapılacak yeni basımlar ve güncellemeler aracılığıyla gelecek nesillere de taşınacağı muhtemeldir.

KAYNAKÇA

- Karataş, T. (2019). *Ansiklopedik edebiyat terimleri sözlüğü* (5. Basım). İz Yayıncılık Türk Dil Kurumu. (t.y.). Terim. *Güncel Türkçe sözlük*. <https://sozluk.gov.tr> [Erişim Tarihi: 26.05.2023].
- Karataş, T. (2006). Edebiyat terimleri kaynakçası üzerine bir değerlendirme. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 4 (7), 411-427.
- Karataş, T. (2014). *Söyleşiler*. Edebiyat Ortamı Yayınları.

Etik Kurul İzni *Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yaşayan hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır. Makale edebiyat alanına aittir.*

Çatışma Beyanı *Makalenin yazarları, bu çalışma ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması olmadığını ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.*

Destek ve Teşekkür *Çalışmada herhangi bir kurum ya da kuruluştan destek alınmamıştır.*
