

Eski Merv Çevresine Kültür Felsefesi Açısından Bir Bakış

Dr. Güçmurat SOLTANMURADOV*

Özet: Tarih içerisinde "Mauru", "Marguş", "Margiana", "Margiana Aleksandriyası", "Margaba", "Manı" gibi isimlerle anılmış olan Merv, çeşitli dinî inançları bir arada bulunduran coğrafi bölge olarak tanınmıştır. Burada ateşperest, Budist, Hristyan ve Manici inançlar geniş ölçüde tutunmuştur.

Türklerin de külliyatlı bir miktarda hayat sürdürdüğü Merv, çağına damgasını vurmuş bilgeleri ve kütüphaneleri ile ün kazanmıştır. Bağdat'ın kültür merkezi hâline dönüşmesinde etkili olmuştur. Bu coğrafi bölgede "yeşermiş ve çiçek açmış bilgi" 12. yy.'daki çeviri faaliyeti ile Batı'ya intikal etmiş ve modern bilimin doğuşunda dolaylı, ama faal bir rol oynamıştır.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Hikmet, Bilim, Felsefe, Dil.

Giriş

Bugünkü Türkmenistan'ın toprakları içerisinde yer alan Merv şehri, tarihte en gelişmiş kültür merkezlerinin biri olarak tanınmaktadır". Onun tarihi hakkında birçok bilimsel araştırmalar yapılmış olsa bile, bugün tam olarak bilinmediğini söylemek mümkün değildir. Günümüzde Merv'in kuruluşunun 2500. yılı kutlama hazırlıklarının sürdürülmesine rağmen, bu tarih halâ tartışılmaktadır (Bayramsâhedov 1995).

Merv, çeşitli tarihî devirlerde, Ahamenitlerin, Selevkitlerin, Arşakitlerin, Sasanilerin, Heftalitlerin, Arapların, Tahinlerin, Samânîlerin, Selçukluların, Harezmsahlara, Moğolların, Timurîlerin, egemenliği altında bulunmuştur. 16.-18. yüzyıllarda kendi devletlerini kuramadıkları için Türk-

* *Aşgabat/TÜRKMENİSTAN*

menler komşu derebeylik devletleri içerisinde parçalanmış durumda hayat sürdürmüştür (Atamâmedov 1978). Türkmenistan'daki öteki şehirler gibi, Merv de komşu derebeylik devletleri içerisine girmiştir. 1884 yılında Merv bölgesi Rusya'ya katılmıştır. Merv, Çarlık Rusya'sının yıkılmasıyla yerine kurulan SSCB'ye girmiş, Türkmenistan Cumhuriyeti'nin içinde bir il olarak yer almıştır. Günümüzde Merv, Saparmırat Türkmenbaşı'nın başkanlığında, 27.10.1991 tarihinde bağımsızlığını, 12.12.1995 tarihinde tarafsızlığını elde etmiş Türkmenistan devletinin bir ilidir ve Man olarak adlandırılmaktadır.

DÜNYA KÜLTÜR TARİHİNDE MERV'İN YERİ

Merv hakkında en eski bilgiler Çin, İran ve Arap kaynaklarına dayanmaktadır. Ayrıca, Strabon'un ve Ptolomaios'un "Coğrafya" kitaplarında da eski Merv'den söz edilmektedir. Ama, bu kaynaklarda konuya daha çok tarihî ve coğrafi açıdan bakılmaktadır.

Merv üzerine yapılan son araştırmalar ise genellikle tarih, arkeoloji, sanat tarihi, mimarlık tarihi, çok az sayıda da olsa, kültür tarihi yönünde yoğunlaşmıştır. Halbuki, eski Merv ve onun medeniyeti felsefe konusu olarak ele alınıp kültür felsefesi açısından incelenmiş değildir.

Medeniyet kavramı konumuzun ana kavramını teşkil ettiğinden, ilk önce, medeniyetin ne olduğunu belirteyim. Acaba medeniyet nedir? Kültür nedir? Medeniyet ve kültür aynı şeyler midir? Yoksa farklı şeyler midir?

Genel olarak ele aldığımızda medeniyet, insanın kalıtımıyla getirmeyip, doğaya sonradan kattığı ürünlerin tümüne verilen addır. Bu, medeniyetin alünda herhangi bir gizli ideoloji bulundurmeyen, herkes tarafından kabul edilen tanımıdır. Medeniyet de maddî ve manevî olarak ikiye ayrılmaktadır. Maddî medeniyet, insanın maddî alandaki başarılarıdır. Manevî medeniyet ise, insanın manevî faaliyetleridir. Yani kültürdür. Kültürün bilim, felsefe ve teknolojinin etkisi alünda kalan kesimi ise, entellektüel kültürdür. Demek ki felsefe, yani, bilgelik sevgisi, kültürün entellektüel kesimi içerisinde yer almaktadır. O halde felsefe nedir?

Günümüzde felsefenin yüzlerce diyebileceğimiz tanımı yapılmış olması-

na rağmen, onun herkes tarafından kabul edilmiş tanımı bulunmamaktadır. Ama genel olarak onun varlık, bilgi ve değer üzerine sistemli ve bütüncül bilgi elde etme çabası olduğu bilmektedir. O hâlde kültür felsefesi nedir? Kültür felsefesi de kültür üzerine yapılmış felsefedir.

19. yüzyıl sonuna kadar bazı batılı bilginler Horoasan'ın (Merv de bu bölge içerisinde yer alır) ve Mâverâünnehr'in Selçuklular ile Türkleştiğini ileri sürmektedirler. Bu hatah bir görüştür. Çünkü, bunu kabul etmek Ortaçağ İslâm dünyasına eski Türklerin katkılarını ortadan kaldırmaktadır. Bu bölgeden çıkmış ve Ortaçağ İslâm dünyası kültürüne kalburüstü katkıda bulunmuş Farabî, Beyrunî, Harezmi, İbn Sina gibi Türk bilginleri, başka bir millete mâl etmektir. Halbuki, Horasan ve Mâverâünnehr'de Selçuklulardan önceki çağlarda da külliyetli miktarda Türk nüfusu bulunmuştur. Bunlar Arap istilâsından önce buralarda bulunduğu gibi, Arap istilâsından sonra da burada yaşamaya devam etmişlerdir (Fiye Richard ve Sayılı 1946).

Merv, tarihin çeşitli devirlerinde, çeşitli isimler ile anılmıştır. Avesta ve Ahemenit taş yazıtlarında "Mauru", Behistûn yazısında "Marguş", İskender'in istilâsından sonra "Margiana" yahut "Margiana Aleksandriyası", Parfiya devleti zamanında "Margaba", Ortaçağ coğrafyacılarının çalışmalarında "Mauru", Arap istilâsı devrinde ise daha çok "Merv" ismi kullanılmıştır (Soltanmuradov 1997).

Ortaçağ yazarları Merv'i "Çarlar'ın kalbi", "Horasan'daki tüm şehirlerin anası", "Dünya'nın dayanmakta olduğu şehir" olarak tarif etmişlerdir. Gerçekten de, eski Merv Medeniyeti Çağı'nı öteki medeniyetler ile mukayese edebilen kimseyi böyle bir hüküm vermeye zorlamaktadır.

Dünyanın en zengin ülkelerinden biri sayılan Merv, çeşitli dini inançları bir arada bulunduran coğrafi bölge olarak da tanınmaktadır. Burada Ateşperest, Budist, Hristiyan ve Manici inançlar, geniş ölçüde, tutunmuştur. Ateşperestlik dini esasen Parfiya ve Sâsânî'ler devleti zamanında büyük itibar kazanmıştır. Ayrıca, Parfiya Devleti devrinde, hükümdarın devlet işleri yanında yüksek ruhban görevini de üstlenmiş olduğu da bilinmektedir. Tarihî kaynaklarda ateşperest dininin vatanı olarak İran'a işaret edilmektedir. Halbuki son arkeolojik araştırmalar, bunun Margiana olabilece-

ğine dair hüküm vermeye imkân sağlamıştır. Prof. V. İ. Sarianidi Marguş'ta bulunmuş Zerdüş heykeline dayanarak, bu bölgenin ateşperestliğin vatani kabul edilebileceği tezini ileri sürmüştür. Bugün böyle bir hükmün doğru olduğu tam olarak ispat edilememiş olsa bile, onun tamamen yanlış olduğu da söylenemez. Çünkü tarih içerisinde bütün kültürlerin kaynaştığı bu Horoasan bölgesi şehrinde her tür yeni inancın yahut görüşün vücutte gelmesi için elverişli şartlar mevcuttur.

Günümüzde "Erk Kale", "Kâfir Kale", "Sultan Kale", "Şehriyâr Kale", "İskender Kale", "Sayım Kale" gibi eski ve "Abdullah Han", "Bayramah Han" gibi yeni Merv kalelerine bakıldığında, o, ister istemez insani mucizeler ile dolu tarihin derinliklerine götürmektedir; ona ilham vermektedir. A. Ahmedov'a göre, ünlü Türkmen mutasavvıfı ve şairi Magümguh da:

*"Seyir edelim bu cihanı
Cihanda neler görünür
İskender Cemşit kurduran
Büyük binalar görünür."*

gibi mısralarını, her halde, eski Merv kalelerinden ilham alarak yazmış olmalıdır. Gerçekten de bu dev boyutlu anıtı ziyaret edip de hayran kalmamak imkânsızdır. Fransız arkeologu Profesör Paul Bernard, bu dev boyutlu kaleler karşısında dehşete düşmüş olanlardan biridir. Kalenin üstüne çıkıp etrafını gözlemleyen Profesör Paul Bernard ıslık çalarak "muazzam" demekten kendini alamamıştır. Tarihin çeşitli çağlarında hüküm sürmüş devletlere, şehir merkezi hizmetini veren bu kalelere felsefi bir bakış ile yönelindiğinde, bu, insan zihninde, çağının medeniyetini yansıtan çağrışımlar uyandırmaktadır; insanı o çağın medeniyetinin derinliğine götürmek; Batı ve Doğu medeniyetinden üstâdâne bir şekilde yararlanarak yapılmış sentezler ile karşı karşıya bırakmaktadır.

Biz, tarihin çeşitli devirlerinde mevcudiyetini sürdürmüş kültür merkezlerinin, örneğin: Mezopotamya, Yunanistan, İskenderiye vs.nin parlak çağını yaşamasında, kültür merkezi haline dönüşmesinde, bir takım siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel şartların etkili olduğunun bilincindeyiz. Aynı durum Merv için de geçerlidir. Merv'in kültür merkezi haline dönüşmesinde, özellikle, "Büyük İpek Yolu"etkili olmuştur. Bu

yolun Merv üzerinden geçmesi, Batı kültürünün ve diğer komşu halkların kültürlerinin Merv'de tanınmasına imkân sağlamıştır. Ayrıca, sekizinci yüz yılda, Yunan ve Hint dillerinde yazılan bilim, felsefe ve tıp kitaplarının Arapça'ya kazandırılması da buna sağlam bir zemin hazırlamıştır.

Devletler arasında, kültürün sıkı bir temas halinde bulunması, kültürün, özellikle onun entellektüel kesiminin gelişmesinde mühim rol oynamıştır. İnsanlık tarihinin entellektüel alandaki her bir katkı, kendinden önceki kültür birikiminin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Antik çağın en gelişmiş uygarlığı olan Eski Yunan kültüründe Mısır, Mezopotamya, özellikle, Sümer kültürü köküne dayanarak yeşermiş bir kültür olduğu bilinmektedir. Bu konuda birtakım araştırmalar yapılmıştır.

Sümerliler M. Ö. 4000-3500 yıllarında Dicle ve Fırat nehrinin Basra Körfezine yakın tarafında yaşamış ve yazıyı icat etmiş olan halktır. Tarih, yazı ile başlar; o halde Sümerliler, tarihin başlangıcında yer almakta ve dünya kültürüne tapınak, şiir, destan, öykü, atasözü, kanun, okul, matematik, astronomi, ticaret, müzik, resim, heykel vs. kültür yüce değerlerini katmakta muvaffak olmaktadır (Kramer 1990)

Günümüzde Sümer-Türk halkları akrabalığından da söz edilmektedir. Sümerli dihnin Türkçe ile akrabalığına ilk kez Fritz Hommel dikkat çekmiştir. O, Türkçe ile Sümerli dilinde müşterek olan 350 kadar kelime tespit etmeye muvaffak olmuştur. Çekoslovak bilim adamı, Vedalar öncesi hiyeroglif yazısı uzmanı B. Hrozny bu konudaki yüz yıllık arkeolojik araştırmaları sonuçlandıran birer kültür açıklama modeli bile geliştirmiştir. Ona göre insanlık kültürü, Tibet-Altay-Hazar üçgeninden çıkıp dünyaya yayılmıştır. Altaylar'dan kopup gelen Sümerliler Hazar denizinin kuzeyinden veya güneyinden geçip Mezopotamya'ya ulaşmıştır. Onların Mezopotamya'da yakmış olduğu kültür ateşinin ışıkları M. Ö 1000'de Çin'e, M.Ö. 2000'de Grit'e, M. Ö. 3000'de Mısır'a ve Hind'e yayılmıştır. Sümerlilerin dili Türk dili ile akrabadır. Sümerlilerin dili ile Türklerin dilinde müşterek olan ve vurgulanmaya değer olan kelime "Dingir" kelimesidir.

"Tarih Sümer'de Başlar" adlı ünlü eserin yazarı S. N. Kramer de: Türk

dili ile Sümerli dili arasındaki akrabalığa "mümkün değildir" diyemeyiz ifadesini kullanmıştır.

B. Landsberger, K. Balkan, E. Esin, S. P. Tolstov, T. A. Trofimova, V. Hatipoğlu, O. N. Tuna, A. Sayılı, M. T. Küyel gibi bilginlerin de, kendi Çalışmalarında Sümer-Türk halkları arasındaki benzerliklere dikkat çektiği bilinmektedir.

Varsayımlar, bilimsel araştırma binasının iskeleleri olduğu hâlde, varsayımlar öngörmekten biraz çekinen bir kısım dilciler ve tarihçiler, Türk dilini ve Tarihini, Orhun anıtları (M. S. 8 yy) ile başlatmak istemişlerdir. Chicago Üniversitesinden M. Springling'e, Amerika'da, lisansüstü öğretiminde, Orhun anıtlarını incelerken, öğrencilerinin Bilge Tonyukuk'un yazıtı hakkında sormuş oldukları şu soru manidardır: "Bu düzeyde bir yapıta, bu sanatsal inceliğe, böylesine açık ve güzel ifade biçimine başka bir eserde rastlamış mıydınız?" dendiğinde bilgin dilci, "Hayır rastlamadım" şeklinde cevap vermiştir. Böyle bir üstün seviyeye ulaşan dilin bu duruma gelmesi için, yüzyıllarca işlenmiş olması uzman dilciler tarafından tasdik edilmiştir. Gerçekten de Orhun Anıtlarındaki "Bilge Kağan'ın:" Türk Oğuz Beyleri milleti üstte gök basmasa, altta yer delinmese Türk milleti ilini, töreni kim bozabilecekti?" (Ergin 1995) biçimindeki derin felsefi düşüncenin bilinçli bir biçimde kavranılarak dile getirilmesi için, uzun bir tarihî süre geçmesinin zarureti açıkça ortadadır.

Dil sorunu yüzyılımız felsefesinin en önde gelen sorunudur. Dil, bir kültür taşıma aracıdır. Kültür taşıma aracı olarak dil birdir. Ama taşıdıkları anlama göre diller farklıdır. Dile yüklenen anlam, uygarlık ortamına ve kültür çevresine bağlıdır. Yani, dil, bulunduğu uygarlık ortamı ve kültür Çevresinde ne tür anlamlar ve kültür değerleri varsa, işte onu taşımaktadır; ona göre anlam kazanmaktadır. Gerçekten de dil, bir milletin medeniyet derecesini gösteren en iyi araçtır. Dil bir milletin manevî gücünün eseridir. Onun ruhunun dış görünüşüdür. Dil felsefesinin kurucusu ünlü Alman dil bilimcisi Wilhelm von Humboldt bu gerçeği: "Dil bir milletin ruhu, ruhu da dilidir" (Akarsu 1995) diye açıklamıştır. Demek ki, bir milletin kültürü onun dilinde yaşamakta ve nesilden nesile, ancak dil aracılığı ile aktarılabilir. Dilin ifade gücü de o milletin kültür seviyesi ile orantılıdır. Bu durumun bilincinde olan bazı Batılı araştırmacılar yüksek kültürün

ancak bükümlü dille yaratılabileceği fikrini ileri sürmüşlerdir. Ayrıca, kökü Sanskrit, gövdesi Eski Yunan ve Lâtin dili, dalları ise modern Avrupa dilleri, yan dalı da Pehlevî ve Fars dili olan bir kültür ağacı modelini de benimsemişlerdir. Onlara göre kültür ve uygarlık yüce değerleri, bu ağacın kökünde, gövdesinde ve dallarında aranmalıdır. O halde eklemeli ve tek heceli dillerin durumu ne olacaktır? Bu durum karşısında Profesör N. S. Kramer'in hayatı boyunca ortaya koymuş olduğu ürün, yapmış olduğu katkı, isterse, bir "Tevrat arkeolojisi yapmak" olsun, eklemeli dili (Türk halklarının konuştuğu dil grubu) olan Sümer* li kültürü, işte bu ağacın kökünde yerleştirmek olmuştur (Küyel 1987).

Türk dilinin menşei, literatürde dinî bir coşku ve duygu içerisinde de olsa, Adem ile Havva'nın Cennet'ten kovuluşundan daha eskilere götürülmüş olduğu görülmektedir. Bu duyguyu duymuş, bu coşkuyla coşmuş Alâattin, Gaybî'dir. Gaybî Yunus Emre'nin izinden yürümüş olan Kaygusuz Abdal'dır. Ona göre Tanrı, Adem'in cennetten çıkmasını emretmiş: Yâ Cebrail! Git Ademe söyle! Cennetten çıksın." demiştir. Ama Adem cennette kalmak umuduyla biraz oyalanmışür. Bu sefer Tanrı, "Ya Cebrail! Git, Adem'e 'Türkî' dilince söyle, durmasın Cennet'i en kısa zamanda terketsin" demiş. Demek ki Kaygusuza göre Tanrı, ilk insanın, Adem'in Türkçe konuştuğunu, Türkçeden anladığını bilmektedir. Burada Türk dilinin eskiliği, neredeyse yaratılışa kadar geri götürülmek istenmiştir. Dilin menşeiini araştıran bilginler, dilin Tanrı bağış olduğu hususundaki görüşün varlığından haberdardırlar. Ama, Kaygusuz, bu düşüncenin tâ köklerine inmiştir. Bağışlanan dilin Türkçe olduğu görüşünü ileri sürmüştür." (Küyel 1991a).

Atalarımızın, en eski çağlarda Sibiry'a'da, Yenisey ve İrtiş ırmakları arasında yaşadığı ileri sürülmektedir. Kaynaklara göre, M. Ö. 2000-1200 yıllarına ait Afanasyeva ve Andronova kültürü bu eski Türkler tarafından meydana getirilmiştir (Esin 1978). Bu kültürün Anau kültürü ile benzerliği üzerinde durulmuştur. Türkmenistan'da Aşgabat'ın yanındaki Anau harabelerinde yapılan arkeolojik kazılarda, burada M. Ö. 4500, diğeri bir tahmine göre M.Ö. 9000 yıllarında yaşamış olan bir medeniyet meydana çıkarılmıştır. Burası, o devirlerdeki Ön Asya'da (Sümer ve Sus), Güney Asya'da (Hindistan'da Sind nehri havzasında Mahenjo-Daro ve Harappa ha-

rabelerinde), Uzak Doğu'da (Çin'de Yong Shao'da ve Mançuri'de), eserleri keşfolunan medeniyetler arasında bir vasıta yahut onların bir başlangıç merkezi olmuştur (Togan 1970). Anau'un merkez olduğu fikrini Pumpelli ve Toung Dekien ileri sürmüştür. Anau'da Türkmen el işlerinde görülen zinetlerle, müşterek hatlara malik seramikler, aşağısı kırmızı yukarısı beyaz ve üzerinde beyaz çizgiler olan Afanasyeva ve Andronova kültürüne benzer çömlek ve vazolar bulunmuştur. Ord. Prof. Dr. Zeki Velidi Toğan Anau medeniyetini yaşatan kavmin milliyetini tayin etmekte elimizde açık bir delilin olmadığı görüşündedir. Ama o, aynı zamanda, bu medeniyeti yaşatan kavmin Arîler olmadığı kanaatindedir de. Çünkü, Arî kavimlerin Güney ve Orta Asya'ya gelişi ancak, M. Ö. 2000-1500 yıllarına rastlamaktadır (Toğan 1970). Hindistan'daki Mohenjo-Daro harabelerinde Orta Asya Türkleri tipinde heykelciklerin bulunması, bilginlerin dikkatini çekmiştir. Cordenchilde'e göre, Anau-Mohenjo-Daro ve Sus kültürü arasında temas Sisan yoluyla vakî olmuştur. Ön Asya (Sümer, Sus), Güney Asya (Mohenjo-Daro ve Harappa), Uzak Doğu (Çin'de Yang Shao ve Mançurya'da) medeniyetlerine merkez hizmeti görmüş, Afanasyeva ve Andronova medeniyetlerine benzerlik gösteren Anau medeniyetinin kendisine hemen hemen komşu sayılabilecek mesafede olan Merv'i de etkilemiş olduğu düşünülebilir. Çünkü, Merv'deki, Güney Türkmenistan'daki ve Mezopotamya'daki (Nippur) M. Ö. 1000-M. S. 400 yüzyıla ait Çanak çömlekler üzerinde bulunan yazılardaki benzerlik (Livişis 1990) Abiverd-Merv karayolunun mevcudiyeti (Babayev 1990) Merv-Nusay ekonomik işbirliği ile ilgili bilgiler (Masson 1991) böyle bir hükmün ileri sürülmesini teşvik etmektedir.

Böylesine derin kültür geleneği, bilgi birikimine ve elverişli kültürel temas şartlarına sahip olan bir milletin, Merv gibi son derece üstün bir kültür merkezi oluşturması olgusu doğal karşılanmalıdır. M. S. 148 yıllarında, Çin'de, Buddist metinleri Çince'ye aktaran okulu kurmuş olan Parfiya'h An-şi-gao'nın (V. M. Masson 1990), Mani metinlerini Parfiya diline Çevirmiş Mar Ammo'nın, Vezir Anûşervan Fin, Hekim Burzoe'nin, müzisyen ve şarkıcı Barbad'ın, Batlamyus'un Almajesti'ni Arapça'ya çeviren Musevî bilgini Sehl İbn Rabbân et-Tabarî'nin, dünya kültürüne bilim, felsefe ve dinin idealde (Limes) aynı olduğu görüşü, siyaset bilimi gibi

yeni teoriler getiren Fârâbî'nin hocası Yuhanna İbn Haylan'ın hocasının Merv'li olması, Atina'dan kovulan felsefenin, Hellenistik devirde, en son, İskenderiye'den Antakya'ya ulaşmış, Antakya'da ise başka şehirlerden gelmiş olanlara değil de çoğunlukla Merv'lilere geçmiş olması, bu bölgede hayat sürdürmüş toplumda sağlam bir temele dayalı entellektüel kültür birikimin mevcudiyetini göstermektedir.

Merv'li Bilgelerin Dünya Kültürüne Etkisi ve Katkısı

IX-XII yy'da Merv en parlak çağını yaşamıştır. Harun Reşid'in ölümünden (M. S. 813) sonra kardeşini öldürerek tahta gelen Memun Merv'i Hilâfet'in başkenti yapmıştır. O, devrinin önde gelen bilginlerini bir araya getirerek, onların bilimsel çalışmalarını desteklemiştir. İran, Çin, Hint, eski Yunan kitapları ile süslü zengin kütüphanelerin oluşmasında katkıda bulunmuştur.

Merv, Yahya Ebû Mansur, Habeş el Hâsib, Harezmi, Fârâbî, Ömer Hayyam gibi çağında ün salmış bilim adamları ve filozofların yetişmesinde büyük rol oynamıştır. Beyrûnî de İbn Irak'ın kütüphanesi vasıtası ile Merv'in entellektüel ürününden yararlanmıştır.

M. S. 818 tarihinde, tarihinde, halifeliğin başkentinin Bağdat'a taşınması ile Merv ve Belh'teki bilginler Bağdat'ın kültür merkezi haline dönüşmesinde etkili olmuştur. Hatta Harezmi Bağdat'da, Harun Reşit zamanında kurulan "Beytül Hikme"nin başkanlığını üstlenmiştir.

Yahya Ebû Mansur ve Habeş el Hâsib eski Yunan (kânun), Hind (Sindhint ve Erkend) ve Fars (Zîc-i Şahî) astronomi kitaplarındaki uyumsuzluğu, Me'mun'un isteği üzere, Batlamyus'un Almajest'ine ve yeni gözlemlere dayanarak tashih etmişlerdir. Yahya Ebû Mansur öldükten sonra Habeş el Hâsib "el-Dımişkî" adlı maruf Zîc'ini hazırlamıştır. Ayrıca, Habeş el Hâsib trigonometriye tanjant ve kotanjant düşüncelerini getiren bilgin olarak da tanınmaktadır.

Harezmi "El Cebr v'el Mukabele" adlı eseri ile bilim âlemine sistemli bir biçimde işlenmiş yeni çözüm metodlu cebri (algebra) kazandırmıştır. 12. yy'da bu eser, "Algebra" adı altında Lâtince'ye çevrilmiş ve cebir, Baü'da

ilk kez bu kitap vasıtası ile öğrenilmiştir. Geç Ortaçağlarda Hint ve Arap sayıları ile yapılmış "algorism=algoritma" adı ile anılan hesap yöntemi de Baü dünyasında bu kitap vasıtası ile "algoritma" adı ile tanınmıştır. Anlamı "Özel Hesaplama Yolu" dur. Harezmi cebir alanındaki üstünlüğünü Çağdaşı Abdülhamit İbn Türk ile paylaşmıştır. Ayrıca Harezmi Ömer Hayvani'in da bu alan ile ilgili çalışmalarını derinden etkilemiştir.

Harezmi astronomi ile ilgili iki Zic hazırlamıştır. Bunlardan biri Fergâni ötekisi ise Beyrûni tarafından eleştirilmiştir. Onun Fergâni tarafından eleştirilmiş Zic'i 700 yıl sonra Adelard tarafından Latinceye kazandırılmıştır. Ord. Prof. Dr. A. Sayılı'nın hocası ve tez danışmanı, Bilim tarihinin akademik disiplin olarak dünyada ilk kurucusu Profesör G. Sarton, "Bilim Tarihine Giriş" adlı kitabında IX yy.'in birinci yarısını Harezmi'ye atfetmiştir.

Fârâbi felsefe, mantık, geometri, fizik, siyaset, müzik alanındaki çalışmaları ile "Muallim-i Sâni"adına hak kazanmıştır. Ayrıca, müzik teorisini olarak da tanınmaktadır. Fârâbi'nin "Müziğin Büyük Kitabı" adlı eseri Fransız bilgini D. Erlanger 1930-1939 yıllarında yayınladığı "Arapların Müziği" adlı 6 ciltlik kitabının iki cildini oluşturmuştur. Muallim-i Sâni'nin felsefe, bilim, sanat ve dinin, idealde bir olduğu görüşü Baü dünyasını derinden etkilemiştir. 13.yy'da Aquinas'lı Thomas bu görüşten yararlanarak Aristoteles felsefesi ile hristiyan teolojisi arasında terkip yapmıştır. Bu terkip Katolik kilisesi tarafından resmen kabul edilmiştir.

Fârâbi'nin manevî öğrencisi İbn Sina'dan da söz etmek yerinde olsa gerektir. İbn Sina'nın çalışmaları mantık, metafizik, fizik ve üp üzerine yoğunlaşmıştır. İbn Sina Aristoteles'in "Metafizik" Kitabını Fârâbi'nin bu kitaba yazdığı muhtasarı okuduktan sonra anladığını söyler. "Dânişnâme" (Bilimler kitabı) İbn Sina'nın en önemli felsefi eseridir. Kitap mantık, metafizik ve fizik bölümlerden oluşmaktadır. İbn Sina "Ruh hakkında" adh eserini manzum şekilde yazmıştır. Onun "Etik ilmi hakkında anlaşma" adlı kitabı felsefenin etik problemleri ile ilgilidir. O "Bilimler" kitabında müziğin tanımı, müziği anlamakta matematik ve fiziğin rolü, söz ve müzik ilişkileri gibi problemlere değinmiştir. Onun "el-Kânûnfit Tıp" adlı kitabı 500-600 yıl Avrupa üniversitelerinde okul kitabı olarak kullanılmıştır. "El Kânun'fit-Tıb"ın birinci cildi A. Ü. DTCF Bilim tarihi bölümü

anabilim dalı başkanı Prof. Dr. E. Kâhya tarafından Türkçe'ye kazandırılmış ve Atatürk Kültür Merkezi tarafından yayınlanmıştır (1995).

Beyrûni'de İbn Irak'ın kütüphanesi yardımıyla da olsa, eski Merv'in entellektüel ürününden yararlanmıştı. Beyrûnî (973-1048) matematik, astronomi, jeodezi, coğrafya ve tarih ile ilgilenmiştir. O "Astronominin anahtarı", "Kronoloji", "Mesûd'un Kanunu", "Yıldızlar Hakkında İlim", "Hindistan Tarihi" gibi eserleri kaleme almıştır. Ayrıca, Ptolemeus'un "Coğrafya", Ebu Abdullah Ceyhânî'nin "Yolların ve Devletlerin Kitabı" eserlerine dayanarak 995 yılında temsili yer küresini yapmıştır. Bu, dünyada yapılmış ilk yer küresi maketidir. Avrupa'da yer küresi maketi, "Yer Elması" adı ile 1492 yılında Nürnberg'li Martin Behaym tarafından yapılmıştır. Beyrûnî, Ömer Hayyam, Nasîreddin-i Tûsî, Ulug Bey gibi bilgilerin manevî hocasıdır. Prof. Georg Sarton, "Bilim Tarihine Giriş" adlı eserinde 11.yy'ın birinci yarısını Beyrûnî'ye atfetmiştir.

Ömer Hayyam (d. 1048), üstün bir felsefi, matematik ve astronomi bilgisine sahip düşünürdür. Ömer Hayyam "Öklides Kitabına Tefsir", "Fiziğin Kısaca İzahı", "Zenginlikler Hazinesi", "Varlık ve Borçluluk", "Aritmetikteki Zorluklar", "El Cebr v'el Mukâbele'nin Çözümünde İspat" vs. gibi kitaplarını ilim âlemine kazandırmıştır. Ömer Hayyam'ın cebir ile ilgili çalışmalarından, Avrupa'da, yaklaşık 700 yıl sonra 1742 C. A. Merman'ın Diferensiyel hesaplamalar hakkındaki kitabında söz edilmektedir. O bu günkü kullandığımız takvimden 1 dakika dakik takvimin kurucusudur. Ömer Hayyam, şâir olarak da şiir aleminde tanınmaktadır. Onun şiirleri kısıdan manâlı çok derin felsefi düşünceler içermiştir. Şiirleri Avrupa edebiyatını derinden etkilemiştir. İngiliz alimi Firtzgeralde 1859 yılında onun 100'ü aşkın şiirini bir arada bulunduran "Ömer Hayyam Rubaileleri" adlı eserini yayınlamıştır. Kitap 19.yy. sonuna kadar 25 kez yeniden basılmıştır. Fransız bilgini M. Nikola ise, 1867 yılında Ömer Hayyam'ın 464 şiirinden oluşan kitabı yayınlamaya muvaffak olmuştur.

Ünlü mutezile yazarı Câhız'ın "Fezâ'il el-Etrâk"ında, Türkler hakkında, "Eğer (Türklerin) memleketlerinde peygamberler ve filozoflar yaşayıp da, bunların fikirleri kalplerinden geçse, kulaklarına çarpsa idi, sana Basrahlıların edebiyatını, Yunanlıların felsefesini, Çinlilerin sanatını unuttururlardı" (Küyel, 1991b) biçiminde değerlendirmede bulunmasında da bü-

yük ihtimalle bu tür faaliyetler etkili olmuş olmalıdır.

Selçuklu torunları olarak, Sultan Sencer'in türbesi ile ilgili bilgiler bizim için daha da ilgi çekicidir. Türbe, köşk şairi Alâeddin Enver'in önerisi ile yaptırılır. Türbenin mimarı Muhammet ibn Atsız'dır. Türbe "Ahiret Evi" diye de adlandırılır. Türbe, Türk mimarlık sanatının eşsiz örneklerindedir. Türbenin yapımında kullanılan yöntem, Baü Avrupa'sında ancak 300 yıl sonra, bilinçli olarak kavranılmış ve uygulama alanına konulabilmiştir. Yani, Sultan Sencer'in türbesinin yapımında kullanılan yöntem, 300 yıl sonra Rönesans mimarı Flippo Brunellesko tarafından "Santa Maria" kulesinin yapımında kullanılmıştır.

MERV KÜTÜPHANELERİ

Bilimdeki ve mimarlık sanatındaki bu tür başarılar ancak kütüphane gibi yüksek seviyeden kültür değerinin mevcudiyeti ile mümkün olmaktadır.

Kitap halkın kutsal düşüncesini anıtsallaşüran bir araçtır. Modern felsefenin kurucularından F. Bacon (1561-1626) haklı olarak kitabı: "Zaman dalgasında seyreden ve kıymetli yükünü değerini kaybetmeden kuşaktan kuşağa aktaran gemi"ye benzetmiştir (*Yazberdiyev 1995*). Hükümdarların, kitabın böyle bir işlevinin farkında olması onların kitap biriktirmeye, kütüphane kurmaya yönelik faaliyetlerini kamçulamıştır. Böylece, kitaba düşkünlük, hükümdarlar arasında bir gelenek haline dönüşmüştür. Örneğin eski Romalı yazar Avel Gelley'den (2.yy) öğrendiklerimize göre, İran şahı Kserkes, Atina'yı işgal ettiğinde birtakım kitapları da Pers ülkesine götürmüştür. Ama sonra, İskender'in ordu komutanı Selevkös Nikotor (M. Ö. 338-281), bu kitapların Atina'ya geri götürülmesini sağlamıştır. Atina'dan getirilmiş kitaplar, Pers'lerin Atina'yı istilâsından (M. O. 480) I Selevk'in tahta geçmesi (M. Ö. 312) arasındaki 168 yıl içerisinde Pers hükümdarının sarayını süslemiştir.

Merv söz konusu olduğunda da hemen onun çok zengin kütüphanesi akla gelmektedir. "Bağdat tarihi" adlı kitabın yazarı 9.yy. bilgini Ahmet ibn Tâhir'in araştırmalarından öğrendiklerimize göre son Sâsânî şahı III Yazdigirt (632-651) Araplardan kaçıp Merv'e geldiğinde, Pehlevî elyazmalarının da Merv'e götürülmesini emretmiştir. A. Mes'e göre bu kitaplar, ün-

lü ortaçağ Merv Kütüphanesi'nin kurulmasına temel teşkil etmiştir. V. V. Barthold ise bu elyazmalarının Abbasî halifesi Me'mun'un hükümdarlığı devrinde (M. S. 813-833) bulunduğunu, fakat, Moğol istilâsından daha önce mi, yoksa Moğol istilasıyla mı yok edildiği hususunun belirsiz olduğu görüşünü savunmuştur. Ayrıca, Harezm'deki kütüphanenin Araplar tarafından yakıldığı hakkında Beyrûnî sarîh bilgiler vermektedir. Kütüphaneleri tahrip etmek olgusu da tarihte sık sık karşılaşılan bir olaydır. Çünkü, az önce işaret etmiş olduğumuz gibi, kütüphane halkın tarih ve kültür bilincini birarada tutan arşivdir. Bu arşivin ele geçirilerek tahrip edilmesi, toplumun tarih ve kültür bilincini yok etmek, millî varlığına son vermek için en iyi araçtır. Merv kütüphanesinin son günlerini aydınlatmak açısından Yakut'un ifadeleri daha da ilgi çekicidir. Merv kütüphanesi hakkında Arap seyyahı Yakut şöyle bilgi vermektedir: "Ben Merv'den 1219 yılında ayrıldım, o devirde Merv en parlak çağını yaşamaktaydı... Ben Merv'den ayrıldığımda orada on tane çok zengin kütüphane bulunmaktaydı. Ben camide bulunan iki kütüphaneden bahsetmek istiyorum. Bunlardan birisi "Azîziye" kütüphanesidir. Bu, Sultan Sencer'in korumalarından Azîz-Al-Din Ebu' Bekir Atik Al-Zincânî Reyhânî'nin ismi ile ilgilidir. Bu kütüphanede 12.000 cilt civarında kitap bulunmaktadır. Öteki kütüphanenin ismi "Kemaliye" dir. Bu Nizam al-Mülk al-Hasan İbn İshak'ın yaptırdığı kütüphanedir. Samani'nin ismini taşımakta olan iki kütüphane daha vardır. Ayrıca, "Amîdiye" ve "Ömeriye" kitaplıkları, "Mecel Mülk"ün kütüphanesi de mevcut idi. "Hatûniye Kütüphanesinden" kitap almakta kolaylık sağlanıyor idi. Benim evimde o kütüphaneden ödünç alınan, kıymeti 200 dinarı aşan kitapların iki yüzden fazlası bulunmaktaydı" (Soltanmuradov G. 1997). Ne yazık ki, bu kütüphaneler de Moğol orduları tarafından yakılmıştır.

1221 yılındaki Moğol istilası Merv'in hayatını yaklaşık 200 sene geriye itmiştir. Moğollar Merv'de 1.300.000 insanı öldürmüştür. Çoluk-çocuk ile birlikte 300-400 sanat uzmanı esir olarak götürülmüştür. Merv şehri tamamen yıkılmıştır. Şehir bir daha eski haddine ulaşamamıştır.

Sonuç

Sonuç olarak Merv son derece gelişmiş kültür merkezi haline dönüşmesini büyük ölçüde eski Türklere borçludur. Ama bu değerlendirme asla es-

ki Yunan, Hint, Çin, İran ve Arap etkisini ortadan kaldırmak anlamına gelmemektedir. Merv'in kültür merkezi durumuna erişmesini, şüphesiz ki bu halkların da payı vardır. Ama bu pay, eski Türklerinki kadar belirgin değildir. Çağımızın en gelişmiş uygarlığı sayılan Batı Avrupa devletleri, bu günkü duruma erişmelerinde büyük ölçüde, bu bölgelerde kök salmış, yeşermiş ve çiçek açmış medeniyete borçludurlar. Batı'yi "Batı" yapan etken, bu medeniyetten pay alması ve ona yaratıcı katkıda bulunmasıdır.

Aslında, uygarlık kurma faaliyetinin temelinde, Sümerli, Nig. Si. Sa. Sözcüğünde ifadesini bulan hikmet kavramı yatmaktadır. Hikmet, kısa ve öz-lü ifade ile, "herhangi bir konuda doğru ve yakînî bilgidir ve ona göre davranıştır". Uygarlık kurmak, hikmet üzerine, doğru ve yakînî bilgi üzerine uğraşdır; Hikmet'i, sevmek, onu elde etmeye çabalamaktır.

Görüldüğü gibi atalarımızın toplumu hikmet peşinde koşmuş ve onun kılavuzluğunda yürümüş ve böylece uygarlık kurmaya hak kazanmış bir toplumdur. Kanımca, herhangi bir toplum da ancak, hikmeti veya onun bu tür tezahürlerini millî seciyesinden kuvvet alarak, onları bu seciyyede yaşatarak, ondan beslendiği, onun kılavuzluğunda yürüdüğü ve hikmet parçalarının, ürünlerinin, yaratıcıları arasında yer aldığı ölçüde, Merv gibi üstün uygarlık kurmaya muvaffak olacaktır.

Kaynaklar

ATAMÂMMEDOV N. V. (1978), *Türkmen Sovyet Ensiklopediyası*, c.8, Aşgabat.

AKARSU Bedia (1955), *"Wilhelm von Humboldt'ta Dil Kültür Bağlantısı"*, İ. Ü. Mtb., İstanbul 1955; Dil ve Kültür.

BAYRAMSÂHEDOV N. (1995), *"Danalara Uy san..."*, Magarîf Neşiryaü, Aşgabat.

BABAYEV A. (1990), *"K Voprosu o Srednevekovom Puti iz Abiverda v Merv"*. Merv o Drevney i Srednevekovoy İstory Vostoka, İlim, Aşgabat.

ERGİN M. (1995), *Orhun Abideleri*, Boğaziçi yayımları, İstanbul.

- ESİN E. (1978). *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâmiyete Giriş*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul.
- FRYE, Richard N.; SAYILI A. (1946), "*Selçuklulardan Evvel Orta Şarkta Türkler*", Belleten, c. 10, TTK Mtb, Ankara.
- KRAMER S. N. (1990), "*Tarih Sümer'de Başlar*", TTK Mtb., Ankara.
- KÜYEL M. T. (1991a), "*Dil mi? Diller mi?*" Türk Yurdu/Kasım, Ankara.
- KÜYEL M. T. (1987), *Tarih Sümer'de Başlar*, Erdem, c.5, sayı 15, TTK Mtb., Ankara.
- KÜYEL M. T. (1991b), "*Türklerde Felsefe Geleneği*", Türk Yurdu, Ankara.
- LİVİŞİS V. A. (1990), "*Merv v Drevnosii i Srednevekoye*", Merv o Drevney i Srednevekoy İstory Vostoka, İlim, Aşgabat.
- MASSON V. M. (1991), "*Merv Margiana'nın Paytagtı*", Aşgabat.
- SOLTANMURADOV G. (1997), "*Geçmişin Yankısı*" Bilge. Yayın Tanıtım, Tahlil, Eleştiri Dergisi, sayı 12. Bahar, AKM Yayını, Ankara.
- TOGAN, Zeki Velîdî (1970), *Umûmî Türk Tarihine Giriş*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul.
- YAZBERDİYEV A. (1997), "*Knijnoye Delo Sredney Azii v Doislmskiy Period*", İlim Aşgabat 1995.

View to Anticent Merv from Point of Philosophy of Culture

Dr. Güçmurat SOLTANMURADOV*

Abstract: Merv, which was called in various ways through history such as 'Mauru, Margush', 'Margiana', 'Alexandria of Margiana', 'Margaba' has been renowned as a geographic region which included different religious beliefs at the same time. In this region Zoroastrianism, Buddhism, Christianity and Manichaeism attained extensive support.

Merv, where Turkish people lived in considerable numbers, became famous with its philosophers and libraries that influenced their age deeply. Merv, also played a significant role for Baghdad cultural center. The science which in this geographic region, had passed to the West with the translation activities and had indirect but an active role on the birth of the modern science.

Key Words: Culture, wisdom, science, philosophy, language.

Aşgabat/TÜRKMENİSTAN

bilig ♦ Güz / 2003 ♦ sayı 27: 01-17

©Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı

Взгляд на Древний Мерв с точки зрения Философии Культуры

Гючмурат СУЛТАНМУРАДОВ*, др.

Резюме: В истории Мерв упоминался под именами "Мауру, Маргуш, Маргиана, Александрия Маргианы, Маргаба, Мару". Город был известен как географическая местность, где находились рядом различные религии. Здесь были широко распространены такие веры как зароостризм, будизм, христианство и религия мани.

Мерв, где когда-то в значительном количестве проживали и тюрки, был прославлен своими учеными и библиотеками. Город сыграл значительную роль в становлении Багдада как культурного центра. Знания, "возникшие и зацветшие" в этом географическом регионе перешли на Запад в 12. в. путем перевода и сыграли косвенную, но значительную роль в рождении современной науки.

Ключевые Слова: культура, наиздание, наука, философия, язык.

* *Ашхабат-ТУРКМЕНИСТАН*

Kağanlık ve Kamlık Kurumları Arasındaki Çekişmenin Türk Mitolojisine Yansıması Problematikinde Yöntem Sorunları

Doç. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU*

Özet: Bu çalışmada Kamlık ve Kağanlık kurumları arasındaki çekişmenin Türk mitolojisine yansıması problemi bağlamında mevcut yaklaşımlar irdelenmekte ve Türk mitolojisine ait metinlerin daha iyi anlaşılabilmesi için sosyal ve kültürel evrimci bir modelin gerekliliği tartışılmaktadır. Bu modele göre Türk mitolojisinin oluşumunda kadın egemen ve toplayıcılıkla geçinen sadece kadınların kam (şaman) olabildiği yapıdan, demirin eritilmesi ve demircilerin kam olabilmesiyle başlayıp hayvanların evcilleştirilmesinden sonra erkek egemen bir yapıya dönüşen toplulukların bozkıra çıkışları ve bozkır hayatının kutsal kağan soylarının idaresi altında bir yapılanışı dayatması sonucu kağanlık kurumu ile kamlık kurumları arasında ortaya çıkan ve kağanlarca dikilen Orhun Yazıtlarında kamlıktan sözedilmeyişi ile dışa vurulan çekişmeleri gösteren Altay Türklerinden derlenmiş mitolojik efsanelerin ortaya çıkmasıyla konuya yeniden dönülmekte daha önce ifade edilen görüşlerin tartışılması bağlamında yöntem sorunları ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk Mitolojisi, Geleneksel Türk Dini, Türk Folkloru, Türk Mitolojisinde Yöntem Sorunları, Türk Efsaneleri.

Bu çalışmanın konusunu Köktürk çağındaki kağanlık ideolojisinin sahip olduğu güç ve kudret nedeniyle kamhk konusunda yazıtların muhtemel suskunluğu bağlamında, geleneksel Türk dinindeki yapılanışlarla ilişkili olarak Hunların son döneminden itibaren ortaya çıkan ve Köktürklerin ortaya çıkış sürecinde de etkili olan yerel ve erk sahibi kamlar veya kamlık kurumu ile kağanlık kurumu¹ arasındaki çatışmalar ve bunların Türk mitolojisine yansımaları problematiğinde yöntem sorunları oluşturmaktadır.

Bu konuyu ele alanlar arasında iki temel yaklaşım mevcuttur². Bunlardan birincisi L. N. Gumilöv (1999) ve J.P.Roux'un (1998) temsil ettiği anlayıştır. L. N. Gumilöv, eski Türklerin dinlerine dair "Wey şu" ve "Sui şu" gibi Çin kroniklerinde yer alan metinlerin birbirleriyle tezat teşkil eden açıklamalarını kültürel etkileşim ve sosyal tabakalaşma kavramlarına bağlı olarak ele alır. Devlet erkânının ve halkın ayrı ayrı ibadet edişlerini Açına ordasına bağlı olanların mensup olduğu eski Altay dini ve halk içine karışan bazı farklı kabilelerin "kendi dinî inançlarını beraberlerinde getirme"lerine ve bu tür farklı inançların "çeşitli şekillerini muhafaza ederek birbirlerine kolay kolay karışma"malarına (Gumilöv 1999: 117) bağlar.

Gumilöv, devlet erkânının "dininin esasını halk dinine yabancı olan atalar kültü"nü oluşturduğu görüşündedir. Geleneksel Türk dünya görüşüne has bir fenomen olduğunu vurguladığı "güneş kültü"nü, daha ziyade Sibiry'a'da görülen, şamanist "güneş kültü" algılayışlarından farkh olduğunu ileri sürer. Söz konusu geleneksel Türk dinine has "güneş kültü"ne ve buna bağh "ışık-gök tanrı"sının ruhuna tapınmayla ihşkih olarak "atalar kültü"nü ortaya çıktığını ve devlet erkanının bağh bulunduğu bu tür bir atalar kültürünün totemizmle bağlantılı olmadığı ve şamanizmle ilişkili bulunmadığı (Gumilöv 1999:115-29) kanaatindedir. Bir başka ifadeyle, Gumilöv, (1994) geleneksel Türk dinî sistemini, kuzeyli kavimlerin Animizmi ile daha güneydeki, Orta Asya bozkırındaki Türk boylarının Totemizminin karşılaşmasının bir sonucu olarak görmektedir.

Aynı konuyu ele alan J. P. Roux (1998) ise, geleneksel Türk dinî sisteminde "Halk dini" ile "Devlet dini"ni birbirinden ayırmakta ve Tanrı anlayışının devletin şekline bağh olarak azalıp çoğaldığını; imparatorluk döneminde tanrı'nın tekleştiğini, ancak imparatorluğun parçalanması halinde Tek Tanrı'nın da dağılarak Çok Tanrıçılığın ortaya çıktığını düşünmekte-

dir. Dahası, Göktürkleri şamanlıkla da ilgili görmektedir. Ona göre Göktürklerde iki çeşit din mevcuttur. Bunlardan biri millî, ailevî veya kabilevî diyebileceğimiz popüler "halk" dinidir. Diğeri devletçi, imparatorluk dini veya daha doğru bir ifadeyle kağanlık dinidir ve "Gök Tanrı" fikri üzerinde yoğunlaşmış bir yapılanıştır. Buna karşılık halk dini Şamanizm ekseninde oluşmaktadır. Roux'a göre, bu iki dini anlayış arasında sürekli bir çekişme mevcuttur. Bu nedenle de bir ölçüde kabile dinlerine saygılı olan kağanlar yeri geldiğinde kamlarla mücadeleden de geri durmamışlardır. En yüksek dinî otoriteyi temsil eden kağanlık kurumu ile kamlar veya kamlık kurumu arasındaki bu çekişme nedeniyle Orhun Yazıtları kamlardan ve kamlık kurumundan hiç bahsetmez.

Roux'a (1998) göre, Türk topluluklarında kabile Totemizmi ve Şamanizmin, söz konusu iki kurum arasındaki zıtlığa rağmen halkın arasında varlığını sürdürmüş ve zaman zaman samanlardan kabile reisliğini ele geçirenler olmuştur. O iktidar mücadelesine dayanan bu yapının uzun zaman hatta Moğollar döneminde de devam ettiği kanaatindedir. Nitekim, Roux, iki kurum arasındaki mücadelenin Cengiz Han döneminde su yüzüne çıktığını ve bu nedenle de Cengiz Hanın, büyük Şaman "Beki"nin otoritesine son vermesini örnekleyerek fikrini desteklemektedir. Bu bağlamda, Roux (1998), Orhun Yazıtlarının kamlar konusundaki suskunluğunu, kabile dininin veya kamlığın (şamanizmin) varlığı ve sürekliliğinin derili saymakta; imparatorluk dağılınca onların yeni bir canlanışa geçtiklerinin düşünmektedir.

Bu konudaki ikinci temel yaklaşım ise, Türk dinler tarihi çalışmalarında ağırlıklı olarak savunulan anlayıştır. Bu anlayış, yeni bir anlayış ve yorumlayış modeli geliştirmekten ziyade belirli modellere göre ileri sürülen görüşleri tenkit etmek üzerine kuruludur. Haklı olarak, geleneksel Türk dininin, gerek kendi orijinal yapısı ve iç dinamiği, gerekse ilişkili olduğu öteki dinî ve kültürel sistemlerle bağlantıları çerçevesinde dış dinamiği bakımından, son derece köklü ve fakat aynı zamanda da karmaşık bir sistem oluşturduğu gerçeğinden yola çıkarak onu basitleştirerek yalnızca bir nazariye veya modelden hareketle anlamanın güçlüğü bu tür bir davranışın temelini oluşturmaktadır. Yukarıda ana fikirlerini aktardığımız konuda da Gumilöv ile Roux arasında bir yol takip etmektedirler. Esas olarak,

"geleneksel Türk dinini, Gök Tanrı merkezli ve onun etrafında şekillenmiş orijinal bir sistem" (Günay 1998: 126) şeklinde kabul etmektedirler. Ancak bu sistemi oluşturan parçalarla ilgili değerlendirmeler üzerinde ya fazlaca çalışılmamıştır ya da mevcut değerlendirmeler bir çok bakımdan Çok açık değildir. Konumuzu oluşturan, Orhun Yazıtlarında "kamlardan" ve "kamlık"tan bahsedilmeyişi ve daha da önemlisi özellikle Roux'un ileri sürdüğü "kağanlık" ve "kamlık" kurumlarının temsil ettiği dinî anlayışların arasındaki çatışma noktasında, 'Türk topluluklarında Şaman-Kağan zıtlaşması konusunda bir bilgimiz yoktur. Kitabeler Şamanizm konusunda suskundur." (Günay 1998: 124) denilerek bir bakıma geçiştirmekte ve ileri sürülen fikirler üzerine "sistemin karmaşıklığı" nedeniyle gidilmektedir.

Ancak, son zamanlarda yapılan yayınlarda yer alan bazı Altay efsanelerinde, Roux'un ileri sürdüğü kağanlık kurumu ile kamlık kurumları arasındaki çekişmeleri yansıttığını düşündüğümüz izler mevcuttur. Söz konusu Altay efsanelerinden birisine göre,

"Eskiden Altay'da Kaldan-Çeren Kağanın zamanında kağanın buyruğuyla yüz yetmiş kam yakılmış. Toolok-Kam o zaman yanmamış. Yüz yaşını aşmış tonjoon boyundan olan kamın başını yassı taşa koyarak kılıçla kesmişler. Kam ölse de, başı taşa durmamış, hareket edip, tekrar yerine yapışmış. Boynunu kaç defa kesmişlerse de, hiçbir şey değişmemiş.

Toolok'un başı iki omzuna tekrar yapıştığında ihtiyar bir kadın şöyle demiş: 'Siz delikanlılar... O insanın başını ayırmak istiyorsanız, o insanın başına bir kadının kirli elbiselerini geçirip kesin. Onun başı o zaman ayrılır. ' Askerler bu kadının Toolok'un eşi olduğunu bilememişler. O da Toolok gibi yüz yaşını aştığı halde ölmemiş bir kadınımış... Bu ölmeyen kadın: Küçük çocuk gibi bezikte sallanıp, tereyağı ve süt emiyormuş, iki yanağı sarkmış, iki gözü kapanmış, eceli gelmemiş... ölmemiş kadın. Bu kadının kirli elbiselerinin kamın başına geçirmişler. Başını kesmişler. O zaman

Toolok'un başı yerinden ayrılmış. Askerle Moğolistan'a gitmişler. Askerler giderken, Toolok-Kam'ın başı onların peşinden bağırıp, çağırarak, tefgibi yuvarlanıp, onları takip ederek Moğolistan'a gelmiş. O Toolok'un başı için bir yıl içinde iki defa saygı töreni yapılıyor. Yapılmazsa her gün Moğolların yüz atı, insanların yüzü ölüyormuş." (Elçin 2001: 556-559).

Esasen dikkat edilirse efsanede, Toolok-Kam adlı bir kamın kağan emriyle 170 kamın yakıldığı bir olayda yanmayı ve ona ait bir kültürün ortaya çıkışı anlatılmaktadır.

Fakat, burada önemli olan tarihi bir kişilik olup olmadığına dair bilgimiz olmayan Altaylı Kaldan-Çeren Kağanın zamanında kağanın buyruğuyla yüz yetmiş kamın yakılmış olması ve kağanlık kurumuyla kamlık kurumu arasında karşılıklı çatışma ortamının efsanelerdeki varlığı ve bunun bugüne kadar yukarıda özetlediğimiz tartışmada gözden kaçmış olmasıdır. Bu tür olayların sıklığına dair bir başka iz taşımış olması ve yukarıdaki olayın bir istisnayı ifade etmeyişi açısından değerlendirilebilecek olan bir başka Altay efsanesi de,

"Bu hikâyeyi ben Mundus boyundan Sagadin Arkan adlı kişiden duydum. O ihtiyardı, bu yakınlarda öldü. Bu hikâye onun ataları hakkında.

Eskiden Mundusların kamı varmış. Bir defasında düşmanlar kamları bir yere toplamış. Yakacağız demişler. Kamların içinde her türlü kam varmış. Güçlü kam var, Çok güçlü (kam var), en güçlü kam var, orta güçlü kam var, boş kam var, iyice boş kam varmış. Başka başka türlü kamlar. O kamların hepsini toplayarak, on beş kamı bir vadiye toplayıp hepsini yalanışlar. Yakarken (düşmanlar yakarken) bir de bakmışlar ki, evden iki kaz uçuyor. Kara kaz ta göğe kadar yükselmiş, boz kaz arkasından uçup çıkmış. O boz kaz uçarken düşmanın askerlerinden biri onu vurmuş. O kaz dönüp ahlayıp, inleyerek yere düşerken insan sesiyle bağırması: "Kal-

tas Dayı! Düşmanları öldür, beni vurdukları için öldür! Dayısı Kaltas şöyle bağırmış: "Seni koruyamadığım için beni affet yeğenim! Böylece o boz kaz yere düşerken genç kız oluvermiş. Genç kamın adı Altın'muş. O genç l,kız düşmanın eline düşmemek için göğsündeki kargıyı çıkararak kendini ateşe atmış.

Ateş tamamen yandıktan sonra düşmanlar gelip bakmışlar ki, orada taş duruyor. Büyük kızıl benekli, yuvarlak taş. Sonra şöyle demişler: "Bu ne biçim taş ? Burada böyle bir taş yoktu değil mi? "Düşmanlarından birisi taşın etrafında yürüyüp, onu teptiğinde, Todoşların kamı Cörgömüş ortaya çıkmış. Düşmanlar onu kılıçla öldürmek üzereyken, o kam at sineği olup uçuşmuş. Böylece on beş kamın gerçek güçlü olan ikisi belli olmuş. Onlar Cörgömüş Kam'la Kaltas Kam. Kam olan genç kız yaşasaymış güçlü kam olurmuş. O ihtiyar böyle anlatmıştı." (Elçin 2001: 559-61)

şeklinde. Bu efsane de taş kesilme motifi dahil Kaltas-Kam ve Cörgömüş Kam hakkındaki bir menkıbedir. Bu menkıbede bizi konumuz itibariyle asıl ilgilendiren kamlara saldıran düşmanların "asker" olmaları nedeniyle devleti temsil eden güçler olmalarıdır. Devleti temsil eden güçlerin kamlara karşı yürüttüğü bir başka toplu katliamın izleriyle bu efsanede de karşılaşmaktayız.

O halde kağanlık kurumuyla kamlık kurumu arasında var olduğu görülen ve Orhun Yazıtlarına da kamlıkla ilgili bir ibarenin yansımalarıyla eskiliği hakkında bir fikir edinilebilen bu yapılanışın halkbilimsel açıklamasına geçebiliriz. Herşeyden önce halkbiliminin kadrosunda yer alan "halkdini" araştırmalarının temel kabulünü zikretmek yararlı olacaktır. Halkbilimi araştırmalarına göre kültürün doğası gereği mahiyeti ve özelliği ne olursa olsun herhangi bir dinin bir topluluk içinde yaşanması durumunda onun resmi, kitabî veya ana temsilcileri ve izleyicileri itibariyle her halükarda "resmi/yüksek" ve "halkdini" (folk religion) şeklinde ikili bir tabakalaşmaya uğrayacağıdır. Bu ikili tabakalaşma din tarihçilerinin ve sosyal tarihçilerinin, normatif yaklaşımlı ilahiyatçılardan ödünç alarak ülkemizde

son zamanlarda pek yaygın olarak kullandıkları "ortodoks" ve "heteredoks" sınıflamalarından farklı bir kültürel taksonomik özelliktir³. Bir başka ifadeyle, "heteredoks" ve "ortodoks" nitelendirmelerine dayalı tasnifler içinde yer alan dini yapılar için de geçerlidir. Heteredoks olarak nitelendirilen bir dini yapının da kendi yaşayış ortamında "resmi" ve halkdini" tabakalaşmaları içerdiği halkbiliminin ve antropoloji, sosyoloji gibi diğer sosyal bilimlerin yaklaşık iki yüzyıldır devam eden araştırmalarının ortaya koyduğu bir sonuçtur.

"Halk Kültürü" ve "Yüksek Kültür" tabakalaşmasıyla ilgili kavramsallaştırma kısaca şu şekilde özetlenebilir. Kültür, nesiller boyunca birinden diğerine aktarılan uygulama, deneyim, bilgi, görgü, duygu birikimleri ve bunlara ait bilgi öğelerinden oluşur, şeklinde tanımlanabilir. Ancak kaynakları ve mahiyeti bakımından nesiller boyunca aktarılan yaşantı ve bilgi öğeleri arasında bazı farklılıklar vardır. Söz konusu farklılıklardan dolayı da, bütün kültürlerde, "yüksek kültür" ve "halk kültürü" adı verilen iki katmanlı bir tabakalaşma oluşmaktadır.

Bilgi kaynağı ve mahiyetinden kaynaklanan bu farklılıkları iki temel kategoriye ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi bilimsel yöntemin kullanılmasıyla elde edilen bilgidir. Bir bilginin bilimsel olmasının ölçütü yöntemsel olmasıdır. Bilimsel bilgi aynı zamanda objektif, eleştiriye açık, sistemli ve tutarlı bilgidir. Herhangi bir kültürde bu tür bilginin ve ona dayalı yaşantıların oluşturduğu kültürel tabakaya "Yüksek kültür" adı verilir. Yüksek kültüre ayrıca, "kitabî kültür", "resmi kültür" gibi adlar da verilir.

İkinci tür bilgi kategorisi ise, "halkbilimi" veya "gündelik bilgi" adlarıyla bilinen bilgi çeşididir. Bu bilgi çeşidi, günlük yaşamın sınırları içinde gelişen ve geçerli olan, kısmen bilimsel doğruluğu olan bir bilgidir. Gündelik bilgi veya halkbilimsel bilgi, duyum ve algıya dayanan, *deneme-yanınlma* ile elde edilen, *bilen (suje)-bilinen* (obje) ilişkisinin sezgi yoluyla oluşan *sezgisel ve ampirik* (deneyimsel) bir bilgidir. Örneğin romatizmalı bir insanın, yağmurun yağması ile romatizma ağrısı arasındaki neden-sonuç ilişkisini bilmeden yağmurun yağacağını söylemesi ampirik bir bilgidir. Aynı şekilde yaz mevsiminde ince ve açık giysiler giyilmesi, ilkel insanın suyun kaldırma kuvvetini bilmeden sal ve gemi yapmasıyla, ön

yargılar ve batıl inançlar gündelik bilgiye örnek olarak verilebilir. Zamanla eskiyen bilimsel bilgiler ve onlara dayak geliştirilmiş eski teknolojiler de popülerleşip yaygınlaşarak gündelik bilgi veya halkbilimsel bilgiye dönüşebilir. İşte, bir kültürde bu tür bilginin ve ona dayak yaşantıların oluşturduğu tabakaya "halk kültürü" adı verilir. Halkbiliminin araştırma alanını da "halk kültürü" oluşturur.

Bu bağlamda, geleneksel Türk dinindeki yapılanışı veya kağanlık kurumu ile kamlık kurumu arasındaki dinî temsilin farklılığını birbirinden ayrı iki din gibi görmek kanaatimizce yanlıştır. Daha önce bir başka çakşmamızda (Çobanoğlu 2001) ele aldığımız veçhile bu konu, geleneksel Türk dini ve mitolojisi hakkındaki farklı zamanlarda ve farklı gayelerle derlenmiş bir çoğu tesadüfün şevki veya rastlantısal kazalarla bir araya getirilmiş olan malzemeyi sistematik bir biçimde ele almamaktan dolayı bir yöntem meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Her şeyden önce, Türk dini ve mitolojisi ile ilgilik çalışmalara mutlaka yazık kaynak veya ampirik delillerle yaklaşma zorunluluğu hisseden tarihçilerin yaklaşımı, yeniden kurma ve yorumlamaya yeterli ağırlık verememektedir. Nitekim, E. H. Carr'ın 'Tarihçinin zihninde geçmişin yeniden kuruluşu ampirik tanıklara bağlıdır. Fakat olay sadece ampirik bir süreç olmadığından, olayların anlatılışı ile yetinilemez. Aksine yeniden-kurma süreci olguları seçmeyi ve yorumlamayı gerektirir.' (Carr 1976: 22) şeklindeki ifadesi de bu konuyu dile getirmektedir. Dahası, yazık tanık ihtiyacı başta olmak üzere konuyu ele alanların Türk mitolojisi ve dini ile ilgili çalışmalara Hunlardan başlayarak Göktürkler döneminde yoğunlaşma alışkanlıkları da kanaatimizce bir başka yöntem eksikliğidir.

Bir başka ifadeyle, bugüne kadar yapılan çakşmaların büyük bir çoğunluğunda, Türk tarihinin, Orta Asya'da en erken, M.Ö. 4. yüzyıllarda başladığı kabul edilmiştir; hal böyle olunca, taş döneminden, M.Ö.4. yüzyıla kadar, Orta Asya tarihsiz bırakılmaktadır. Oysa, D.Sch. Besserat, (1987), Orta Asya'da Cilalı Taş döneminde, yerleşik kültürlerin varlığını kaydetmiştir. Aynı şekilde, V. A. Rano ise, (1993), Orta Asya yerleşik kültür merkezlerinin eski taş (paleolitik) döneminden itibaren var olduklarını ayrıntılı şekilde ortaya koymuş ve tarihi 850 binlerde başlatmıştır.⁴

Açıkça görülüyor ki, Türk mitolojisinin ve dolayısıyla geleneksel Türk dininin asıl teşekkül zamanı, paleolitik dönemden Hunlara kadar olan dönemdir. Böylesine eski bir yerleşim merkezi olduğu arkeolojik verilerle kanıtlanmış bu bölgeden tarih sahnesine birdenbire cihanülşumul bir imparatorluk kurarak çıkan bir toplumun paleolitik ve neolitik devirlerdeki oluşumu göz ardı edilmektedir. Bu konudaki arkeolojik buluntuların yanısıra Türk mitolojisinin verdiği delillerde söz konusu dönemi aydınlatacak mahiyettedir.

Ancak Türk mitolojisine ait materyalin tarihi dönemlerde eklenen yeni unsurlar taşınması bir yana tarih öncesine ait malzemelerin de değişik dönemlere ve farklı hayat tarzlarına ait olanların bir arada bulundurduğu ve bunun da yukarıda aktardığımız görüşlerde yer alan tenakuzları ortaya çıkaran anokranizmlere yol açtığı dikkat çekmektedir. Mevcut verilerden hareketle Türk mitolojisini ortaya çıkaran sosyo-kültürel toplumsal yapılanış; Toplayıcı-Avcı, Toplayıcı-Bahçıvan, Avcı-Çoban ve Çoban-Tarımcı dönemlerinden geçmiştir. Bir başka ifadeyle, Taş devrinin anaerkil karakterli bahçe tarımı ve yerleşiklik yaşantısının ortaya çıkmasından sonra Tunç devrinde ataerkilliğe boy veya klan düzenine yöneliş olmuş ve bunu demir çağıyla birlikte ataerkil askeri bir demokrasi ve göçerevli hayat tarzının tesisi izlemiştir.⁵

Türklerin anayurdu olan, Orta Asya'da, S. V. Kiselev ve S. S. Çernikov ile diğer bilim adamları tarafından yapılan arkeolojik araştırmalar M.Ö. İki binden daha önceki zamanlara ulaşan, Türk kültürünün tecelli zeminlerinden olan, Minusinsk bölgesindeki Afanasyevo kültürü (M.Ö. 2500-1700) ile özellikle aynı bölgedeki Adronovo kültürünün (M.Ö. 1700-1200) ortaya çıktığı bilinmektedir.

Ancak, bu kültürel odakların oluşumundan da önceki yapının Emel Esin'in (1985:1), A.D. Graç'tan aktardığı "Çevrenin doğusu hakkında araştırmalar şunu göstermektedir: Aslen ana etrafında teşekkül eden küçük çapta ekinci toplumlar⁶, Milattan önce ikinci bin yılın sonunda, hayat tarzlarını değiştirmişlerdi. Geçimlerini çobanlık ve av ile sağlamağa başlamışlardı." şeklindeki bilgilerin gösterdiği gibi "anaerkil" ve küçük bahçelerde çapalarla yapılan bahçıvanlığa veya "küçük çapta tarım"a dayalı bir yapıya sahiptir⁷. Bu yapılar ve onların aksettirdiği ekonomiye bağlı

olarak, kültür ve toplumsal örgütlenme farklılıklarının sonucunda ortaya çıkan deney farkı ve tek kelimeyle tarih farkı çıkmaktadır. "Ancak, göçebe avcılarla yerleşik tarımcılar arasında, bize farkhhklardan nihayetsiz derecede daha önemli olarak gözüken şu benzerlik sürmektedir: bu toplum cinslerinin her ikisi de kutsallaştırılmış bir evren içinde yaşamakta, hayvan dünyası kadar, bitki dünyasında da tezahür eden kozmik bir kutsallığa katılmaktadır." (Eliade 1991: XV).⁸ Söz konusu kozmik kutsallık henüz tabiatın işleyiş mekanizmasını akılcı bir biçimde kavrayamamış insanın belki de ilk kavrama temrinlerinden birisi olarak kabul edilebilecek olan bireylerin mensup oldukları klanın toplu veya kollektif kimliği etrafında "kendi"ni idraki ve buna bağlı olarak dış dünyayı bir başka bütün şeklindeki algılayış halidir. Dış dünyaya karşı "biz" teşekkür etmiştir ve bireyler "biz" ve topyekün dış dünyayı temsil eden "onlar" arasındaki düalist bir algılayışı yaşamaktadırlar. "Onlar" olarak algılanan dış dünyadaki gerçek ve gerçeküstü herşey de kutsallığa sahiptir ve kendi içinde "iyi" ve "kötü" olarak alt gruplara ayrılmaktadır.

Başlangıcında uygarlaştırıcı kahraman olarak kadın kamların yer aldığı ve gece-gündüz karşıtlığı içinde "rüya" olgusunun son derece önemli bir rol oynadığı bu oluşum zemini içinde anaerkil yapının ataerkiye dönüşmesi ve toplayıcılıktan, mağaralara yakın orman içindeki adacıklarda iptidai "bahçe" veya "çapa" tarımına geçen ve avcılıkla desteklenen toplum yapısının, hayvanları evcilleştiren avcılarının hayvancılığa ve avcı-çobanlığa geçmeleri Türk kültür ekolojisi ve mitolojisi için son derece önemli bir kültürel dönemece oluşturur. Ancak hemen ekleyelim ve tekrar vurgulayalım ki, bu bir anda gerçekleşen bir kopuş ve ani bir oluşdan ziyade, kendi içinde süreklilikler taşıyan ve bunlar üzerinde katlanarak gelişip dönüşen bir evriliştir. Türk kozmolojisiyle ilgili tarihsel döneme ait yukarıda verdiğimiz tespitler hiç şüphesiz tarih öncesi ve Taş devri dönemini bütün bölgeleriyle birebir yansıtmamaktadır.

Taş devri ve daha sonraki erken dönemle ilgili olarak, daha önce de, ifade ettiğimiz gibi, toplayıcı doğanın ortasında pasif bir rol oynamaktadır. Toplayıcılıktan iptidai bahçe tarımına dayalı bitki yetiştiriciliğe geçiş ve ateşle birlikte mağaralara yerleşmenin ve kandaş bir topluluk olarak ortaya çıkan işbölümünün yarattığı güven duygusuna ve göreceli aktifliğe

rağmen kadın etkinliği ve erk kullanımının dünya görüşünü oluşturmada ve erkeği ikincil planda tutmadan kaynaklanan bu yapıdaki gerilim unsurlarını oluşturmuştur.

Toplayıcıdan, ilkel bahçe tarımına geçişte ve bitkileri evcilleştirmede, onları doğa karşısında göreceli olarak aktif hale getiren ve güçlü kılan teknik ve aletlerdir. Bu bağlamda en güçlü teknoloji kaynakları olan taş, ateş ve demiri kutsamaya götürür. Yukarıda da işaret edildiği gibi mağaraları ısıtma, ayı başta olmak üzere yabani hayvanlara karşı korumada ateşe bağlı ocak ve onun etrafında şekillenen kandaş ailenin ve anaerkil yapının Türk mitolojisindeki izlerini görmek kolaydır⁹.

Kadın egemenliğinden erkek egemenliğine geçiş sürecinde meydana gelen değişimlerse, genel olarak orman kültürü, zamanla eski önemini kaybetmiş; "orman tanrıları" "kötü ruh"lara dönüşmüştür. Zamanla, avcılık ve toplayıcılığın önemini kaybetmesi, avcılığın çobanlığa ek bir geçim yoluna ve giderek sadece idman-spor'a dönüşmesi; geçimin geniş bozkırların Çobanlığıyla ve savaş-ışıyla sonraları da tarımla sağlanır olması, orman kültürünün erimesine yol açmış (Hassan 1986:110) olması şeklinde belirlenebilir.

Bu değişim ve dönüşüm sürecinde daha önce de işaret ettiğimiz gibi anaerkil toplumda birincil konumda "yaratıcı tanrıça" olarak bulunan "Umay", "Gök Tanrı" karşısında ikincil konuma düşerken, anaerkilliğin güç kaynaklarından olan "ateş"in işe koşulup türetildiği meturulilik demir ve benzeri madenlerin işlenmesiyle erkek egemenliğini pekiştiren "demir" ve "demirci" kültürlerini ortaya çıkarmıştır. Demircilere atfedilen sihirlilik veya olağanüstü güce sahip olma da, o güne kadar kadınların tekelinde olan, "kam"lığın erkekler tarafından da yapılabilir hale gelmesini sağlamış olmalıdır.

Albastı bu bağlamda, avcı-çoban toplum yapılanmasına direnen ormaniçi bölgelerin anaerkil kandaş soy topluluklarının kadın kamlarıyla özdeşleşen¹⁰ ve onları, ataerkil avcı-çoban kandaş boy topluluklarında yaşayan ve doğuran kadınların düşmanı olarak gösteren bir dönüşümün sonucu olmalıdır. Bir başka ifadeyle, kadının bu kötü kadın ruhlara karşı güçsüzlüğünün veya erkekten korkan bu kadın ruhlara karşı erkek üstünlüğünün meş-

ruiyet zeminin felsefi kökenlerinden birisinin belki dönemi itibariyle en önemlisinin oluşturulmasından başka bir şey değildir. Nitekim, Abdülkadir İnan'ın (1986: 170) verdiği bilgiye göre, "albastı"nın özellikle demircilerden ve ocaklılardan korkması ve demirci ustalarının ve ocaklıların bir mendil veya külahı "albastı"yı korkutmak için kâfi gelmesi ki, başında çocuk bile olsa bir erkeğin beklemesi durumunda emin olunan, yahut bıçak ve benzeri bir demir parçasıyla korumayı sağlayan loğusalık ritlerinin altında da bu değişim ve dönüşümün uzantılarını görmek mümkündür¹¹. Bu bir anlamda daha önce de işaret edildiği gibi, kadın egemenliğinin başlangıcı olan ve kadını olağanüstü bir konuma getiren "doğum" ve "doğurma" konusunda bile, erkek kontrolünü geleneksel toplumsal yapılar düşünüldüğünde günümüzde dahi "mutlak" hale getiren bir düşünce zemininin ortaya çıkmasıdır. Türk mitolojisini ve ona ait metinleri söz konusu yapısal dönüşümü anlamadan onun neden olduğu tematik değişim ve dönüşümleri, kolayca ve doğru bir biçimde okuyarak, izah edip anlamak mümkün değildir.

Bu bağlamda, dağ kültü ise, toplayıcılık ve ilkel bahçe tarımı döneminde oluşan anaerkillik karşısında toplayıcı-avcılıkla geçinen erkeklerin, mağara da şekillenen "ana ocağı" ve "kadın kampı"na karşı, "ata ocağı" ve "erkekler kampı"nı¹² tesis ettikleri alternatif mekan olarak çıkmış olmalıdır. Kadınların "bitki kültüne" karşı burada bir yandan "hayvan kültü" oluşurken diğer yandan da "dağ kültü" etrafında şekillenen erkek derneğinin "atalar kültünü" ve "alplık derneğinin" ilk teşekkül zeminini oluşturmuştur. Türk mitolojisinde Kuzey Sibiryaya ve Altay bölgelerinde yakın zamanlara kadar yaşayan "kuş ata" (Ögel 1989: 37-39) kam elbiselerinin ve özellikle kartalla ilgili kültün, mağaralar çevresinde ilkel bahçe tarımı ve toplayıcılıkla geçinen kadın kamplarının önce "ağaç-ana" ve daha sonra da "ay-ata/ana" kültüne karşılık bir anlamda erkeklerin ilk baş kaldırılanımı dışa vurumu olarak tekevvün zemininin dağ kültüyle birlikte başladığı ve bunun da kuşları özellikle avcılıkta kullanılan avcı kuşları evcilleştirip kullanmağa başlama etkinliğine bağlı olduğu söylenilebilir.

Bir başka ifadeyle, paleolitik ve neolitik dönemlerin kadın hakimiyetini devam ettiren ve hatta "ateş-ocak" kültüyle pekiştiren yalın "ateş" tek-

nolojisine karşılık daha sonraki dönemlerde oluşan ve bir anlamda ateşin de katışık ve karışık olduğu "demire" bağlı kutsamanınsa erkek etkinliği olarak ağır basan avcılık kültürel gelişim çizgisinin ortaya çıkarıldığı ve onun da, hayvansal kaynakların kontrol altına alınması demek olan "çobanlık"la, buna dayalı "göçerevlilik" yaşantısının bozkıra çıkış safhasının ön hazırlığı mahiyetinde olduğu rahatlıkla ve açıkça görülebilmektedir.

Uçsuz bucaksız ormanlar içinde acımasız bir doğayla karşı karşıya olan avcı duadan da önce pratik nedenlerle büyüye ihtiyaç duyar. Ancak bu alan onun uzan zamanlar boyunca varlık gösteremediği son derece güçlü olan kadına tabi olduğu bir alandır. Bu yapılanıştan çıkışta da bir ölçüde yine kadını taklit ettiğini söylemek mümkündür. Kendi gelişim çizgisi içinde nasıl kadın bitki toplayıcılıktan onları evcilleştirip bitki yetiştiriciliğe yönelmişse, erkek de hayvan avcılığından onları evcilleştirerek yetiştiriciliğine, "çobanlığa" yönelmiştir. Bir başka ifadeyle, avcılık, doğada olanı toplayıp devşirme ve zamanla evcilleştirme pratiğinin bitkisel kökenlilerin yanı sıra hayvansal olanı da kapsaması sürecinden başka bir şey değildir. Cilalı taş devrinin sonlarına doğru başlayan hayvan evcilleştirmeleri ve hayvanların yününden, sütünden, etinden ve kemiğinden yararlanma yollarını öğrenip çeşitli teknikler geliştirmesi uzun bir zaman diliminde gelişmiş olmalıdır. Dahası, hayvanların bakımı, yük taşımada, binek olarak ve hatta çift sürmede kullanılması da yine bu süreçte öğrenilen ve geliştirilen teknikler (Gryaznov 1969: 67) arasındadır.

Aynı şekilde, kadınların "ateşi" kültür unsuru haline getirmeleri veya evcilleştirip mağaraları onun sayesinde "ana ocağı"na çevirmesine karşılık, ateşte bakır ve demiri işleyerek yapılan silahlar vasıtasıyla vahşi hayvanlara karşılık kazanılan bir başka kalıcı zafer de, "demirci"nin şahsında kutsanmış ve erkeklerde "kam" olabilme hakkını elde etmiş oluyordu. Erkeklerin kam olmağa başlamalarıyla birlikte daha önceki "ayı-ata"¹³ ve "kuş-ata" cübbelerinin yanısıra "geyik-ata" cübbeleri ve buna bağlı kültürün oluştuğunu düşünüyoruz. Bu fikrimizi destekleyen unsurlar arasında "geyik-ata" kültürüne bağlı kam cübbelerinde ve bilhassa başlıklarında demirin yoğun olarak kullanılması ve çok daha sonraları tarih sahnesine çıkıldığına ve İslâm dininin kabul edilmesinden sonra bile "geyik-ata" kültürü-

nün izlerinin de diğer kültürlerle birlikte Türk kültür ekolojisinde devam etmesidir.

Bu bağlamda, R. Grousset'in (1999) O. Lattimore'den aktardığı "Sibirya ormanlarının ren geyiğinin yerine bozkır atının gelmesi veya geçmesi durumu ki, Pazırık mezarlarında kurban atların 'ren geyiği' şeklinde tebdil edilmesi (Tannu Tuva, Sibirya Altayı, M.Ö. 100 yılları) orman avcılığından hayvan yetiştirici göçebelige geçmekte olan bir aşireti gözler önüne sermektedir." (Lattimore 1938: 8) şeklindeki tespit de, kadın egemen (anaerkil) yapıdan erkek egemen (ataerkil) yapıya ve yerleşiklikten göçebelige, ormandan bozkıra çıkış şeklindeki oluşumu son derece çarpıcı bir biçimde ortaya koyar mahiyettedir.

Bu değişim ve dönüşümün yaşanmasında söz konusu olan kültürlerle ilgili evrensel davranışların da, "Ateşe söz geçirebilmesi" ve özellikle madenler üzerindeki sihirli güçleri yüzünden, demirciler her yerde korkulan ve Çekinilen büyücüler olarak tanınmışlardır." (Eliade 1999: 514) tespitinde görüldüğü gibi demircileri sıradışı veya olağanüstü özelliklere sahip insanlar konumuna yükseltmiştir. Türk mitolojisindeki durumun da farklı olmadığı görülmektedir. Nitekim Yakutlar arasında yapılan bir çalışma sonucu ortaya çıkan, demircilik uğraşı önem bakımından samanlık meslek ve görevinden hemen sonra gelir, şeklindeki tespit son derece anlamlıdır. Bu durumun muhtemelen bir başka nedeni de, Türk kültür ekolojisinde son derece geniş kullanım alanına ve gelenek çevresine sahip olarak yaşamakta olan "kurşun dökme" ile ilgili kadın derneğinin veya ocağının kökenlerinin, erkeklerin bakır ve demiri eritmeyi başarmalarından çok daha önce, kadın kamlar tarafından bir büyü ve fal yöntemi olarak ortaya çıkmış olması ihtimalini düşündürmektedir¹⁴. Bu ilk örnekten hareket eden erkeklerin zaman içinde demir ve demirci kültürünün oluşumunu gerçekleştirdiklerini düşünüyoruz.

Konuyu bu bağlamda ele aldığımızda, bir Yakut atasözü "Demirciler ve şamanlar aynı yuvadan çıkar" (Us da oyun bir uyalah) der. Bir başkası da 'şamanın karısının saygıya, demircininki ise tapılmaya lâyık olduğunu' söyler. Demircilerde de hastalıkları iyileştirme, hatta geleceği bilme gücü vardır. ... Demirciler de kötü ruhların sürekli tehdidi altında ve düşman ruhları uzaklaştırmak için sürekli olarak çalışmak, ateşle oynamak, gürül-

tü yapmak zorundadırlar." (Eliade 1999: 511-512) şeklindeki tespitler, demircilikle, erkeklerin anaerkil yapı ve onun idare ve idamecisi kadın kamlar karşısında, erkeklerin önce eşitliği ve daha sonra da üstünlüğü elde edecekleri sürecin nasıl başladığını ortaya koyar niteliktedir¹⁵.

Esasen her iki süreç de birbirinden özü itibarıyla ayrılmaz ve büyük ölçüde eş zamanlı olarak geliştiği düşünülebilir. Ancak başta fiziki ve ruhsal olanlar olmak üzere çeşitli nedenlerle avcılığın dominantlığı ki büyük ölçüde erkek faaliyeti biçiminde geliştiği düşünülebilir. Bununla birlikte kandaş toplumsal yapının mevzubahis ettiğimiz anaerkil karakterinin baskısı altında olan erkeğin kendisini ifade edebilmek başta olmak üzere avcılığı aynı zamanda bir hürriyet ortamı olarak da düşünmek mümkündür. Abdülkadir İnan başta olmak üzere kaynakların naklettiği ve "orman kültürü"yle ilgili en önemli hususlardan birisi olan, orman ruhuna her avcının kurban sunabilmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Orman'da kam'ın aracılığına ihtiyaç yoktur. Bu bir cephesiyle, "orman kültürü en eski devrin, işbölümünün şamanları dahi yaratmadığı dönemin kalıntısı" (Hassan 1986: 111) olarak düşünülebilir. Ancak diğer yandan da, erkeklerin kanısız kurban sunabilmelerine bile imkan sağlayan ve bitki yetiştirici yapıya hakim olan kadın kamların, kamhk yapma (kamlama) tekelinin kırılış çizgisinin başlangıç noktası olarak da yorumlanabilir.

Nitekim yakın yüzyıllarda derlenmiş olmakla beraber konuyu aydınlatıcı ipuçları bulunan bir belge sayılabilecek olan, A. İnan'ın naklettiği (1986: 63) Şor Türkleriyle ilgili bir örnek kanaatimizce son derece anlamlıdır. Son zamanlara kadar avcılıkla geçinen Şor Türkleri, orman ruhlarına çok önem verirler. Bu ruhlar, avcılar avdan dönüncüye kadar obada oyun, şakalaşma, eğlence yapılmasını istemezler; ancak ilginçtir ki, başkalarının şakalaşmalarından hazzetmemekle beraber, kendilerine hikayeler, masallar anlatılmasında pek hoşlanırlar. "Hele müstehcen hikayeler pek hoşlarına gider." Bundan ötürü, avcılar yanlarında bir usta hikayeci bulundurlurlar. Bu hikayeci avdan avcılar kadar hisse alır.

Bu uygulamanın Şor Türklerinden başka Kuzey Altay Türkleri ve Hakaslar arasında da, kayçıları (destancıları) ava götürmek ve orada kayçının dua edip destan söylemesi ve bu yolla avın daha bereketli olacağı inancıyla günümüzde de devam etmekte olduğu görülmektedir. Kayçının destan

okuması ve duasını duyan dağ iyesinin (tayga eezi) bundan memmun kalacağı ve av hayvanlarını avcılarının olduğu yere süreceğine (Ergun 1998:26) günümüzde de inanılmaktadır.

Bu işlemlerdeki destancının (kayçı) üstlendiği ritüelistik işlevler bir yandan erken dönemin kadın kamlarından erkek kamların ortaya çıkış sürecinde oynadığı rolü göstermesi diğer yandan da günümüz destancılarının dahi, kamhla olan ilişki ve ilintilerini açığa vurması bakımından son derece önemli olduğunu düşünüyoruz. Bu süreç aynı zamanda bize, erkek kültür kahramanlarının veya uyarlaştırıcı kahramanların -ki Dede Korkut bunların en tipik ve büyük olanıdır- (İbrayev 2000; Nisanbayev 2000) Türk mitolojisinde ortaya çıkış zeminin ip uçlarını da vermektedir¹⁶.

Türk kültürünün henüz bir cenin halindeki bu erken döneminde avcılarının hayvanları evcilleştirmeğe başlamasıyla toplum yapısında meydana gelen değişikliğin mitlere ve onlara kaynaklık eden dünya görüşünü etkilememesi düşünülemez. Avcıların, kuşlar ve köpeklerle başlayan evcilleştirmeleri, bu nedenle olsa gerek Türk mitolojisinde ve komşu Moğol mitolojisinde oldukça geniş ve etkili kuş ve köpek kültürlerinin oluşmasına neden olmuştur¹⁷.

Köpeği takip eden evcilleştirmeler içinde yer alan keçi ve koyun gibi küçükbaş hayvanlar ve nihayet atın evcilleştirilmesiyle yeni oluşum neredeyse tamamlanır ve ormandan bozkıra yönelir. Üretim araçlarında meydana gelen bu değişme kadının egemenliğine son veren veya daha doğru bir ifadeyle erkeğin önce eşitliğini daha sonra da meydana gelen başka toplumsal değişmeler neticesinde üstünlüğünü veya egemenliğini tesis edeceği bir süreci de başlatır. Bu süreci hızlandıran katalizör unsurların başında demir ile sembolize ettiğimiz metarulijik keşiflerin özel bir yeri olmalıdır. Bu keşifler bir yandan onlara kendilerine korumaları için daha mükemmel silahlar yapmalarını sağlarken diğer yandan da, kadın egemenliği döneminin adeta sembolü olan mağaralara da bağımlı olaktan kurtarıyordu.

Bu dönemde önce yeraltında inşa edilen evler ortaya çıkar ve daha sonraki dönemlerde toprak üstüne yapılan toprak ve ağaç kütüklerinden inşa edilen ve hayvan besleme nedeniyle genişliği 200 metrekare kadar olabi-

len evler takip eder. Besin stoku bakımından da bahçe tarımına dayalı bitki üreticiliğine nazaran daha geniş imkanlara sahip olan hayvancılık diğerine tercih edilir. Öte yandan, hayvancılığın bozkır tipi üretim veya göçerli kültür içinde de uygun yerlerde iptidai bahçe tarımı yakın zamanlara kadar süregelmesi düşünülürse bunun hiçbir zaman ciddi bir kayıp olarak toplumsal yapıya yansımadağı görülür. Bu husus da söz konusu değişimin gerçekleşmesini kolaylaştıran unsurlardan birisi olarak düşünülebilir de yerleşiklerle göçebeler arasında başlayan yer-yurt çekişmelerine dayalı mücadeleler, ata soyuna bağlı boy bütünlüğünde örgütlenmeye başlayan silahlı göçebelerin zaferiyle (Gryaznov 1969) son bulur. Bir başka ifadeyle, demirle bir yandan silahlanan diğer yandan zırhlanan ve son derece dayanıklı araç ve gerece kavuşan "kutsal" olduğuna inanılan bir kağanın önderliğinde soy esasına göre örgütlenip ortaya çıkan evcilleşmiş ata, deveye ve küçükbaş hayvan sürülerine sahip topluluk veya "devleflerin ormanda barınabilmeleri yapısal olarak gittikçe güçleşmiştir ve bozkırın uçsuz bucaksız otlakları pek çok araştırmacının da ittifak ettiği gibi dünyanın hayvancılık yapmak için en ideal bölgesidir ve sürünün peşinde göçebilen mükemmel "üy" veya "çadır" biçimindeki göçerilerden müteşekkil göçen şehir hatta devlet, bozkır tipi devletle birlikte Hunlar başta olmak üzere Türkler tarih sahnesine çıkacakları süreci bu şartlar altında başlatmış olmalıdırlar¹⁸.

Bitki yetiştiriciliğinden hayvancılığa geçiş oluşumunun, Ortadoğu kaynaklı tarımın gelişmesine yönelik bir tespiti yapan J. Campbell'e (1992:149) göre gelişip yayılması, "Çok daha yetersiz beslenen avcı toplayıcı kültürlerin yerini alan hayvancılık ve tarımcılık, geniş alanlar halinde doğu ve batıya yayılarak, İÖ. 2500 civarında Asya'da Pasifik kıyısına, Avrupa ve Afrika'da Atlantik kıyısına ulaşmış" olarak kabul edilmektedir. Ancak, başka bir tartışma konusu olmakla birlikte, pekala bu konuda da çok merkezli bir yaratma (polygenesis) söz konusu olabilir ve Orta Doğu kaynaklı bu oluşum ve yayılımın Orta Asya veya Güney Sibirya merkezli bir yaratmayla da örtüşmesi mümkündür. Orta Asya'yı da etkileyen son buzul döneminden sonra meydana gelen bu gelişmeler esnasında Kuzey'den Güney'e yönelen göçlerin veya ormandan bozkıra yönelişin altında avcı-toplayıcı-bitki yetiştiricilikten, avcı-çobanlığa geçiş yer almaktadır.

Toplumsal yapıyı bitki yetiştiricilikten hayvancılığa doğru değiştiren avcılarının da bu süreç içinde sayı, zihniyet veya dünya görüşü bakımından değişmesi kaçınılmazdır. J. Campbell'in (1992: 259) tespitlerine göre, "Paleotik avcı dünyasında gruplar görece küçük -kırk elli kişiden pek fazla değil" diler ve dolayısıyla da "toplumsal baskı olarak, daha sonraki daha büyük, farklılaşmış, sistematik olarak örgütlenmiş köy ve şehirlerinkine göre çok daha azdı." Dahası, grubun çıkarları dürtülerin bastırılmasından çok onu desteklemesindeydi. Bu bağlamda, Orta Asya'da Altay dağları ve Baykal gölü civarlarındaki ormanlarda toplayıcı-avcılıktan hayvancılığa geçen avcı-çobanların toplumsal yapısı içinde artık bir yanda zor avcılık maceraları diğer yandan beslenme ve dölleme kaynaklarında artan düzenliliğin getirdiği nüfus artışının yanısıra yeterli otlak için bozkıra yönelen ailelerin kandaş soy esasından daha da genişleyen bir biçim de soy/sülale birlikleri şeklinde örgütlenen boy esasına göre yeniden düzenlenmiştir. Bu da beraberinde "kut bulma"yla, kutsanan "kutsal kağan"ları ortaya çıkarmış ve kağanlar doğrudan iletişim geçtikleri gökteki "Gök Tanrı"nın yeryüzündeki temsilcileri olarak kabul edilip algılanmaya başlanmışlardır. Zaman içinde ve bozkırda teşekkül eden Gök Tanrı'ya ulaşan kutsal geçit "Ötüken ormanı" (Ötüken Yıy) ve dağı ise kimin kontrolünde ise ancak o, Gök Tanrı'yla olan iletişim geçidini elinde tutması dolayısıyla muzaffer olabiliyordu.¹⁹

Yukarıda işaret edilen, demirin kullanılması ve kutsanmasıyla meydana gelen gelişmeler içinde, erkek kampların ortaya çıkışının da bir ölçüde kutsal demircilik mesleğiyle ilişkilidir. Toplumsal işbölümünde kadınların yanı sıra erkek kampların ortaya çıkması ve bunun inanç sistemi içinde meşruiyet zeminine sahip olmasının bir açıklaması bu olabilir. Öte yandan, bitki merkezli ve "toprak ana" anlayışına sahip "ağaçları kutsayan" ve hatta "ağaç ana"ları olan anaerkil yapının yanında daha önce işaret edildiği gibi hayvan merkezli "hayvan ata" kültlerinin ortaya çıkışı da "kuş, ayı" ve "geyik" başta olmak üzere yine bu dönemin ürünleri olarak görülmelidir. Bu dışı olan yer unsuruna karşı eril olan gök unsurunun yüceltilmesi sürecidir ve hayvanlar da büyük ölçüde yer menşeli değil gök kökenli olarak düşünülmüş gibidir. Nitekim daha önce kısmen de olsa değindiğimiz gibi Türk kozmolojisindeki hayvan adı taşıyan yıldızlar tıpkı

bitki adını taşıyan yıldızlar gibi bu değişim ve dönüşümlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmışlardır. Dahası, yukarıda işaret edildiği gibi, uzun zamandan beri Türk mitolojisindeki bazı olguları açıklamada kullanılan, "totem" veya "ongun" gibi düşünce kalıpları ve bunların dışavurumlarını oluşturan anlatılar da köken bakımından yine bu dönemin eseridir ve söz konusu değişim nedeniyle yaşanan çekişmelerin sonucunda çeşitlenmelere uğramıştır. Bazı kaynaklarda bir bitki adıyla yer alan bir yıldızın başka kaynaklarda hayvan adını taşımakta oluşu sözünü ettiğimiz değişimi son derece net bir biçimde açıklar mahiyettedir.²⁰ Bitki ve ağaç kültüründen hayvan kültürüne doğru yönelen ve şekillenen hayvan kültürünün ortaya çıkışı hayat tarzı ve yaşanan fiziki çevrenin ormandan bozkıra dönüşmesi sürecinde de kaçınılmaz bir biçimde yeniden şekillenmiştir.

Bunların başında da, daha önceki dönemde yaşadıkları ormanda ve bilhassa mağara ve bahçelere verdiği zararlar itibariyle kutsanan ve kütleleşen ormanın en güçlü ve yırtıcı hayvanı "ayı"nın yerini, bozkıra yönelen ve yeni bir yapılanışla bozkırı hayat sahası olarak seçen avcı-çoban kültüründe bozkırın "bozkurt'u kutsanır ve zaman içinde de yaratılıştaki "hayvan ata" veya "ana" yahut köken miti olmadan, yol gösteren ve kılavuz kabul edilen kutsal mitolojik kimliğine bürünür. Öte yandan, anaerkil yapıdan ataerkil yapıya dönüşen toplumsal hayat içinde "ana ocağı"nın²¹, "ataocağı" etrafında toplanışı sürecinin birden bire gerçekleştiği düşünülmemelidir²². Bu bağlamda, avcı-çobanhğa geçenlerin oluşturdukları ve gittikçe genişleyen bu yüzden de ortaya çıkan otlak kavgaları ve sınır çatışmalarının zorunlu kıldığı soy esasına bağlı boy bütünleşmelerinin idarecisi statüsü yahut kağanlık özellikle erken dönemlerinde anaerkil yapının henüz tamamen gücünü ve önemini yitirmediği bir döneminde ana soyunu sıradan bir kadına bağlamak yerine olağanüstü ve kozmik bir biçimde yeni toteme bozkurt'a bağlayarak izah etmek zorundaydı. Bu zorlamalar da beraberinde, "bozkurt-ana" yahut yaygın olarak bilinen adıyla "asena" veya "kurtarıcı" yahut "doğuran" dişi bozkurt-ana mitlerinin oluşup bozkurt kültürünün kağanların geldiği hanedanın kutsallığını, yani otoritenin meşruiyetinin kaynağını oluşturmuşlardır²³.

Bu bağlamda, Türk mitolojisindeki bozkurttan üremeye ilgili mitler gözden geçirildiğinde²⁴, soyu nedeniyle Aşina (Asena) oğullarının diğerlerine

olan üstünlüğü dolayısıyla tarih boyunca görüldüğü gibi tipik şecerecilik hatta şecerenin temel işlevi²⁵ olan hanedanı yüceltme ile karşılaşmaktayız. Kağanlık döneminde kağan soyunun dışısının gizlenmesi²⁶ veya daha doğru bir ifadeyle kozmik bir bozkurtla örtülmesi ve yüceltilmesi kanaatimizce, ataerkil yapıya geçişin bir göstergesi olmanın da ötesinde, yeni sosyal ve kültürel yapılanısın bir gereği olarak teşekkül etmiş olmalıdır.

Bu bağlamda, B. Ögel'in "Kurt-ata" cüppesinin bulunmayışı ve "Kurt-ata"ya sahip kamların Kuzey Sibirya'da pek soylu sayılmamalarını "kurt-ata" inancının çok eskiliğine bağlamakta (1989: 37) ve bunun zamanla sihnmiş olabileceğini düşünmektedir. Kanaatimizce, gerçek bunun tam tersidir. "Kurt-ata" veya "Bozkurt'tan yaratılış yahut köken mitleri ancak ormandan bozkıra çıkıştan sonra oluşmuştur ve çoban-avcılık döneminin özellikleri gereği kağanların yanında ikincil hatta çok daha gerilerde kalan kamların bu tür bir kültü yeterince gehştirememiş hatta gelişmemesi için düşman bile olduklarını düşünüyoruz. Çünkü bu kült doğrudan doğruya kağanların şeceresine hasredilmiş ve yukarıda ifade edildiği gibi "Asena hanedanı"na dönüşmüştür. Kağanlar kan ve soy yönünü tekellerine aldıkları "kurt-ata/ana" kültürünün kamlara geçmesine sıcak bakmadıkları gibi kağanlar karşısında gerçek anlamda ruhani liderliklerini dahi kaybederek toplumsal tabakalaşma da fiziki tabiiphklerinin yanısıra psiko-sosyal ve kültürel tabipliği içeren ikincil bir konuma düşürülmüşlerdir²⁷. Zaman içinde meydana gelen kültür değişmeleri gereği bu konuları da meydana gelecek "otacı" ve "ozan" gibi uzmanlaşmalarla iyice sarsılacaktır. Bu nedenlerle olsa gerek kamlar da aralarından "kurt ata/ana" inancıyla ortaya çıkanları haklı olarak pek iyi bilmiş olmaları gereken ve taşıdıkları sözlü gelenekten hareketle "soylu saymamağa" ve onları küçümsemeğe devam ettiklerini düşünüyoruz. Ayrıca, bu dönemde kağanlar tarafından meydana getirilen bir soyutlamayla ulusun simgesi veya ortak üst totemi olarak ortaya çıkan "kurt başlı" tuğ ve bayrak kültürlerinin de söz konusu "kurt ata/ana" kültürünü gehştirememenin ve buna ait cüppeler meydana getireme bağlamında karşı işlev durumunda olduğu kanaatindeyiz.

Avcı-çobanlığın ortaya çıkışıyla ve yukarıda işaret edilen boy esasına dayalı yapılanısın bozkırda belli bir sistematik üzerinde hayvancılık yapmanın, kendilerini, hayvanlarını ve otlaklarını korumaya dayalı bir dayatmanın ve-

ya zorunluluğun sonucu olarak ortaya çıkışı açıktır. Ancak bu bağlamda en önemli husus, töre esaslı olarak boyların barışına ve birleşikliğine dayanan "devlef'in ortaya çıkışıdır. Tarihte, birden bire cihanülşümül bir imparatorluk olarak ortaya çıkan Hunların²⁸, bizim basite indirgeyerek birkaç çizgiyle ana hatlarını özetlediğimiz yüz binlerce yıllık geçmişlerinde yatan arka plan bu şekilde bir yapıya sahip olmalıdır. Türk mitolojisi de hiç şüphesiz böyle bir paleolitik, neolitik ile sonu demire varan metalurjik geçmişin ve tarihsel dönemlerde yer alan yapılanışların ürünü olarak görülmelidir.

Sonuç olarak, Türk mitolojisinin başlangıcında yer alan anaerik ve ağaçtan yaratılma esaslı köken mitinin ve zamanla bitkileri evcilleştirerek ilkel bahçe tarımına dönüşen, ateş vasıtasıyla mağaralarda "ana ocağını" teşekkül ettiren "ayı ata kültüne" sahip yapının en üst düzey soyutlaması yaratıcı tanrıça Umay'da sonlandığını; bu yapıya alternatif olarak gelişen ataerik yapının, hayvanları evcilleştirerek ve demiri keşfedip işleyerek ortaya çıkan demircilerin, kamlaşabilmesi neticesi oluşan, "dağ kültü"nden başlayan "ata ocağının" oluşup kutsanışı ve zamanla "atalarkültü"nü'nün oluşumu, savaşçı çoban avcılara dönüşen ve bozkıra çıkmasıyla boy birlikleri ve kağanlık kurumunun ve ideolojisinin en üst düzey soyutlaması olan "Gök Tanrı"yı hakim kıldığını düşünüyoruz.

Ancak, hiç şüphesiz başlangıcından itibaren bu yapıların oluşup gelişmesi sürecinin her aşamasında uğradığı sonsuz sayıda varyantlaşmalar; hemen her zaman bir sonraki aşamaya geçerken toplumun bir kısmının buna itirazları ve daha önceden kabul edilende ısrarları ve coğrafi olarak ortaya çıkan farklılıklar neticesinde muhafaza edilen ve buna bağlı olarak farklı gelişim çizgilerinin var olmasını sağladığı açıktır. Dahası bu yapıların her birinin kendi içinde uğradığı "resmi" ve "halk dini" tabakalaşmaları konuyu daha da karmaşık bir hale getirmiştir. Bu nedenle Türk mitolojisi ve geleneksel dinine ait farklı zamanlı ve eşzamanlı metinlerde bir kısım Türklerin neredeyse "hanifliğe" yakın ölçüde bir "Gök Tanrı" inancına sahip iken diğer bir kısım Türk topluluğunun totemist veya animist uygulamalar içinde olduğunun görülmesi söz konusu çok merkezli inanç gelişim çizgilerinin ve sözlü kültürün doğasının gereği olduğu unutulmamalıdır.

Bu tür eşzamanlı gelişim çizgisine ait olmayan toplulukların ele geçen bulgularından hareketle farklı dinlerden bahsetmenin de yukarıda ana hat-

larını çizmeğe çalıştığımız sosyokültürel ve fiziki çevreye bağlı tekamül Çizgilerini bütüncül bir biçimde anlamamızı zorlaştıracağı ve bizi Türk uygarlığını daha bir iyi anlayışa ve yorumlayışa götürmeyeceği gözden uzak tutulmamalıdır.

Açıklamalar

- 1 Göktürkler çağında kağanlık kurumu ve ideolojisi için bkz. (Yıldırım 1991; 1992).
- 2 Aslında bir de, bu konularda hiç bir fikri olmayıp Türk mitolojisine ait olarak ortaya çıkan metinleri tematik olarak bir araya getirip bunun ne denli içinden çıkılmaz bir bilgi yumağı (!) olduğunu zikredip duranlar vardır. Ele aldığımız konuyla da ilgili bir fikirleri olmadığı için üzerlerinde durmadığımız bu grubun sadece duruşları dikkat çekicidir. Sayıları itibariyle çoğunluğu oluşturan bu grubun en tipik olanlarından biri için bkz. (Cichocki 1985).
- 3 Bu terimlerin bir başka açıdan benzeri olan Redfield'in (1956) "büyük" ve "küçük gelenek" kavramsallaştırmaları doğrultusunda evrensel dinlere dair değerlendirmelerin yer aldığı tartışmalar için bkz. İslâmiyet (Asad 1986) Musevîlik ve Hıristiyanlıkla karşılaştırmak olarak (Gellner 1981). Konunun genel bir değerlendirmesi ve daha fazla bibliyografya içinse (Lukens-Bull 2003) bakılabilir.
- 4 V. A. Rano (1993) ve Besserat (1987) aktaran (Tarcan 1998: 22).
- 5 Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. (Gryaznov 1969).
- 6 Bu toplulukların bir bölgede birkaç aileden oluşan küçük topluluklar olduğu yapılan mezarlık kazılarında anlaşılmıştır. Sonraki dönemlerde hayvancılıktan tekrar toprağa yerleşen topluluklarında yine on-onbeş haneden oluşan köyle kurduğu görülür. Daha fazla bilgi için bkz. (Gryazkov 1969: 48, 67).
- 7 Anaerkillik konusuyla bitki yetiştiriciliği arasındaki evrensel ilişkiye dikkati çeken bir araştırmacı bu hususu, "Anaerkillik adı altında bilinen toplumsal olgu, gıda maddesi niteliğindeki bitkilerin kadın tarafından keşfedilmesine bağlanmaktadır." (Eliade 1991:123) şeklinde ifade etmektedir.
- 8 Eliade'nin işaret ettiği söz konusu kültürel seviye anlamındaki "tarih farklılığı"nı şu tespitler son derece açık bir biçimde ortaya koyar; "Ormanlık yerler-

deki yalnızlıklarının ve başka işlenecek toprakların varolduğu kavramının yerleşmesine engel olduğu kapalı topluluklar olan kara ve göl avcılığı ile yetinen XII. asır Cürcet'leri, Cengiz Han'a kadar "orman Moğolları" gibi Bay kal ve Amur civarındaki ormanlık bölgeye çakılı kalan Türk-Moğol aşiretlerinin iptidai kalması buldukları çevrenin dışına çıkamamalarından ileri gelmektedir. Fakat hayvancılıkla meşgul olmalarından mecburen göçebe olan ve ot arayan sürünün peşindeki adam durumundaki bozkır Türk-Moğolları için durum böyle olmamıştır." (Grausset 1999: 15).

- 9 Orman, ağaç, mağara, taş, dağ ve demir kültlerine dair örnekler için bkz. (Ögel 1989; 1995).
- 10 Herodot'un meşhur Amazonları benzer bir dönemi yaşamakta olan İskit topluluklarının hikâyesine dayanmış olmalıdır.
- 11 Albastı inancının ve bununla ilgili benzer veya aynı pratiklerin Türk dünyasındaki yaygınlığı konusunda A. İnan'ın "Kırgız-Kazaklar demirden kötü ruhların kaçtıklarına inanırlardı. Loğusa kadınlara musallat olduğuna inanılan kötü ruh "al karısı", yahut "albastı"nın çelikten korktuğuna dair Anadolu köylerinde bir inanç bulunduğu Dr. Şükrü Elçin tarafından tespit edilmiştir. Kazakların inancına göre al ruhu demirciden korkarmış, loğusanın yanında bir erkeğin demirciyi temsil ederek çekiçle bir demire vurduğunu bu satırları yazan, kazakların Argın ve Tungay-Kıpçak boylarında müşahede etmiştir. Başkurtlar ölünün göğsüne bıçak, makas, çekiç gibi bir şey korlar." (İnan 1989: 231) şeklindeki tespitleri son derece dikkat çekicidir.
- 12 Söz konusu "kadın" veya "erkek" kamplarını tek cinsiyetten teşekkül etmiş topluluklardan ziyade iki cinsiyetten birinin ve ona ait değerlerle kâinat tellâkkilerinin hakimiyeti şeklinde ve esas itibariyle kadın-erkek karışık yapılar olarak düşünüyoruz.
- 13 Türk mitolojisinde yer alan ayı kültüne dair motiflerde "erkek" oluşlarının dominantlığı nedeniyle mağaraları ateş vasıtasıyla ele geçiren ve yurt edinen kadın egemen yapının buralara hakimiyetini meşrulaştırıcı bir unsur olarak "ay totem" ve "ay ata" kültürünü ilk olarak teşekkül ettirdiği ve dahası bunu üremeye ilişkilendirerek erkek unsurunu tamamen devre dışı veya ikincil konumda bırakan açıklamalarla desteklediği düşünülebilir. Aşağıda ele alınacak olan erkek egemen ve bozkırda kağanlığa yürüyüş sürecinde ortaya çı-

kan "kurt ata" kürtündeki "dişilik" dominantlığıyla ortaya çıkan kontrast bizce söz konusu toplumsal dönüşümü niteliğini göstermesi bakımından son derece anlamlıdır. Türk mitolojisinde "ayı" ve "kurt" motifleriyle ilgili materyal için bkz. (Ögel 1989; 1995).

- 14 Türk kadın folklorunda son derece önemli yere sahip olan "ocaklar" ve "ocaklılık hali"nin Feminist Folklor Kuramına göre incelenmemiş olması bu konulardaki cinse özel ve belki de gizli bilgilerden habersiz olmamız kanaatimize göre büyük bir eksikliklerdir.
- 15 Türklerin tarih sahnesine Altay'ın efsanevi demircileri olarak çıkması da bu bağlamda son derece anlamlıdır.
- 16 Benzer bir yapılanış çizgisinde daha sonraki dönemlerde kağanlar veya hanlarla ozanlar arasındaki ilişkinin paralelliği epik destancılığın doğuş ve şekillenişini aydınlatması bakımından dikkat çekicidir. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. (Çobanoğlu 2001b).
- 17 Bu konuda bkz. (Tryjarski 1979).
- 18 Hiç şüphesiz bütün bu olaylarda birden bire olmamış belki de defalarca ormandan bozkıra çıkıp geri dönmeyi içeren ve bu süreçte adım adım şekillenen uzun bir evrim çizgisi söz konusudur. Dahası belki de Ergenekon Destanı bu dönemin bir yansımasıdır.
- 19 Bu bağlamda, Göktürkler döneminde "Tanrı ve Kağanlık ilişkisi" sebebiyle "Kutlu Geçit" kabul edilen Ötüken'in (Yıldırım 1992: 354) Gök Tanrı inancının otoritenin kaynağı olma bağlamında Türk kağanlarının hakimiyetlerini tesisteki rolü ve fonksiyonu açıktır. Ötüken'i veya diğer bir ifadeyle, Gök Tanrı'ya giden yolu, göğün kapısını elinde tutan, bir anlamda Gök Tanrı'yla münasebet kurmayı da tekeline almış oluyordu. Bu aynı zamanda "kut bulmuş" olmanın ve hakimiyetin kaynağının Gök tanrı tarafından tasdiğiyle de eş anlamlı olmalıydı. Nitekim, bu bağlamda Ötüken'in önemi Göktürk Bengütaşlarında "Devlet kurulacak, baş şehir kurulacak yer" olarak açıkça vurgulanmıştır. Ötüken'in Gök Tanrı'ya açılan "gök kapısı" olarak tarih boyunca "bir siyasî dinî odak" şeklindeki düşünüş, S. Divitçioğlu'nun, L.W. Moses'dan yaptığı, "Herhangi bir budun başkanı bütün gücünü toplayarak Moğolistan Yaylalarını denetlemek isterse, Ötüken'i denetle-

melidir. Hâlâ bilemediğimiz sebeplerden ötürü, tarihî çağlardan beri Orhun öyle bir siyasî ve dinî odak olmuştur ki, onu ele geçiren budunun meşruluğundan hiç kuşku duyulmaz. Kökenleri İç Asya olan Hunlardan, Moğollara kadar ardışık gelen imparatorlukların istisnasız hepsi Orhun'da merkezleşmiştir." (Divitçioğlu 1987: 214) şeklindeki ifadeye yer alan "bilinmeyen sebepleri" izah edecek bir açıklamanın nihai sonucu değilse de en azından başlangıcıdır.

- 20 Konuyla ilgili kaynakça ve daha fazla bilgi için bkz. (Çobanoğlu 1997a).
- 21 Bu bağlamda da Anadolu'da son derece yaygın olan ve ancak "anadan kıza geçebilen" dolayısıyla da erkeği dışlayan kadın ocakları üzerlerinde araştırmalar yoğunlaşırsa bize söyleyecek pek çok şey olan ilginç bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır.
- 22 Kadınların sosyal olarak kabul edilmiş son hakimiyet unsurlarını da kaybedişleri sürecinde yaşanan şu olay bize göre son derece anlamlıdır. M.S. 336 yılında Hun Kağanı Cheu-hon'un kadınlardan kurulu bir birliğe sahip olması dolayısıyla başlarına gelenleri şöyle yorumlar: "Gök, uygunsuz hareketlere gücendi. Büyük kuraklık ülkeyi mahvetti." (Schmidt 1964: 82).
- 23 Kılavuz Bozkurt mitinin kültürel sürekliliği için bkz. (Çobanoğlu 1997b).
- 24 Bozkurttan üreme efsaneleri için bkz. (Ögel 1989: 22-28).
- 25 Şecereciliğin veya "Sançıracılık" Türkistan'da Sovyet sistemine rağmen evlenmeye ilgili açık işlevleri nedeniyle günümüzde de son derece yaygın bir sosyo-kültürel kurumdur.
- 26 Osmanlı Devleti'nde de belli bir dönemden sonra Türk soylu kızlarla evlenmemenin aşağı yukarı aynı esaslara dayanması meydana gelen din ve medeniyet değişmelerine rağmen zihniyetteki sürekliliği göstermesi bakımından son derece dikkat çekicidir.
- 27 Bu tür bir tabakalaşma bir bakıma Türk kültür tarihini oldukça erken dönemde yaşanmış bir çeşit kültüre özel "aydınlanma" veya "rasyonelleşme" çabası olarak da okunabilir. Nitekim çok daha sonraki dönemlerde Tonyukuk'un Budizm'in kabulü ve şehirleşmeye getirdiği felsefi eleştirileri de kağanlık kurumuyla devrine göre rasyonel düşünce arasındaki ilişkiyi gösteren ve bir çok benzerlerinin yaşanmış olabileceğini hatıra getiren güzel bir örnektir.

28 Muhtemelen kağanlık kurumunu sarsmak isteyen kamların meydana getirdiği veya halk dininde kendiliğinden teşekkül eden bir olay ve kağanın onu yorumlayıp yönlendirişine dair açıklayıcı olduğunu düşündüğümüz, M.S.343 yılında, efsanevi bir rivayet olarak, Pinlig şehrinin Kuzey-batısında taştan bir kaplan heykelinin harekete geçerek, ardında 1000 kurttan ve tilkiden oluşan bir alay olduğu halde şehrin Güney-doğusuna gelmekte olduğu duyulunca, Hun Devletinin kağanı Sou-hou şöyle haykırır: "Bu taş kaplan benim! Kuzey-batıdan Güne-doğuya hareketi ise, Tanrı 'nın emri ile benim Güney-doğuya çıkacağımlı gösteriyor. Herkes milis kuvvetlerini versin. Gök'e itaat için, gelecek yıl birliklerimi kendim kumanda edeceğim." (Schmidt 1964:82) şeklindeki ifadeler de kağanların halk dini ve kamlarla mücadele veya yorumlama yöntemlerine bir örnek olarak yorumlanabilir.

Kaynaklar

Arat, R. Rahmeti (1987), "Oğuz Kağan Destanı", *Makaleler I*, (ed. O.F. Sertkaya) C I, Ankara: TKAE Yayınları, s. 605-72.

Asad, Talal (1989), *The Idea of an Antropology of islam*, Washington D.C.: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies.

Carr, E. H. (1979), *What is History?*, London: Pelican.

Chambell, Joseph (1992), (çev. K. Emiroğlu) *İlkel Mitoloji: Tanrının Maskeleri*, Ankara: İmge Kitabevi.

Chambell, Joseph (1994), (çev. K. Emiroğlu) *Yaratıcı Mitoloji*. Ankara: İmge Kitabevi.

Cichocki, Dariusz (1985), "Türk Mitolojisinde Kurt Ana Sembolüne Dair." *Türk Dünyası Araştırmaları*, S.37, s. 117-130.

Çobanoğlu, Özkul (1997a). "Türk Kozmolojisinde Değişme ve Süreklilik Dinamikleri Üzerine Tespitler", *Bir: Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, S.8, s. 33-63.

Çobanoğlu, Özkul (1997b), "Kılavuz Bozkurt Motifinin Tarihsel Bağlamlarda ve Günümüz Alevi Bektaşî Tarikatlerindeki Yapısal ve İşlevsel Sürekliliği Üzerine Tespitler." *Kadri Eroğan: Hacı Bektas Veli Armağanı*,

Ankara: GÜ Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, s. 165-173.

Çobanoğlu, Özkul (2001a), "Türk Mitolojisi", *Türk Dünyası Ortak Edebiyat Tarihi*, Ankara: AKM Yay., C.1, s. 1-85.

Çobanoğlu, Özkul (2001b), "Türk Mitolojisinde Kutsal Sabit Mekan Fikrinin Yaratılış Tipolojisi Üzerine Tespitler", *Uluslararası Türkistan Halk Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, Muğla: Muğla Üniversitesi Yay., s.49-62.

Çobanoğlu, Özkul (2001c), "Türk Destanları," *Türk Dünyası Ortak Edebiyat Tarihi*, Ankara: AKM Yay., C.1, s.85-506.

Divitçioğlu, Sencer (1987), *Kök Türkler: Kut, Küç ve Ülüg*, İstanbul: Ada Yayınları.

Elçin, Şükrü (2001), "Çıçkan Cıl: Fare Yılı," *Türk Dünyası Edebiyat Metinleri Antolojisi*, Ankara: AKM Yayınları, s.568, 569.

Eliade, Mircea (1991), (çev. M.Kılıçbay) *Kutsal ve Dindışı*. Ankara: Gece Yayınları.

Eliade, Mircea (1999), (çev. İ. Berkan) *Şamanizm*. Ankara: İmge Kitb.

Esin, Emel (1985), *Türk Kültür Tarihi iç Asya'daki Erken Safhaları*, Ankara: AKM Yayınları.

Ergun, Metin (1998), *Altay Türklerinin Kahramanlık Destanı: Alıp Manas*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Gellner, Ernest (1981), *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press.

Grousset, Rene (1999), (çev. R. Üzmen) *Bozkır İmparatorluğu: Attila-Cengiz Han-Timur*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Gryaznov, L. Mikhail (1969), (çev.J. Hogarth), *The Ancient Civilization of South Siberia*, London: Barrie&Rockliff.

Gumilöv, L.N. (1999), (çev. A. Batur) *Eski Türkler*, İstanbul: Birleşik Yay.

- Günay, Ü. ve H. Güngör. (1998), *Türk Din Tarihi*, Kayseri: Laçın Yayınları.
- Hassan, Ümit (1986), *Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler*, Ankara: V Yayınları.
- İbrayev, Şâkir (2000), "Şaman Korkut." *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri*, Ankara: AKM Yayınları, s. 215-219.
- İnan, Abdülkadir (1986), *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara: TTK Yayınları.
- İnan, Abdülkadir (1991), *Makaleler ve incelemeler II*. Ankara: TTK Yay.
- Lattimore, Owen (1938), 'The Geographical Factor in Mongol History.' *The Geographical Journal*, C. XCI, S.1, s.
- Lukens-Bull, A. Ronald (2003), (Çev. M. Arslan) "Metin ve Uygulama Arasında: İslamın Antropolojik İncelenmesi Üzerine Düşünceler", *Folklor ve Edebiyat*, S. 33, s. 63-86.
- Nisanbayev, Addimalik (2000), "Türk Halklarının Büyük Düşünürü Korkut Ata." *Kazakistan'da Dede Korkut* (ed. A. Nisanbayev), Ankara: AKM Yay., s.1-13
- Ögel, Bahaeddin (1989), *Türk Mitolojisi I*, Ankara: TTK Yayınları.
- Ögel, Baheddin (1995), *Türk Mitolojisi II*, Ankara: TTK Yayınları.
- Redfield, Robert (1956), *Peasant Society and Culture*, Chicago: University of Chicago Press.
- Roux, Jean-Paul (1998), (çev. A. Kazancıgil) *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, İstanbul: İşaret Yayınları.
- Schmidt, P. Wilhelm (1964), "Eski Türklerin Dini", *I.Ü Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C.XIII, s.75-90.
- Tarcan, Halûk. (1998), *Ön-Türk Tarihi*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Tryjarski, Edward. (1979), 'The Dog in the Turkic Area: An Ethnolinguistic Study', *Central Asiatic Journal*, C. XXIII, s. 297-319.
- Turan, Osman. (1976), *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi I-II*, İstanbul: Nakışlar Yayınevi.

Yamayeva, E.E. ve İ.B. Şincin (1994), *Altay Kep-Kuuçundar*, GornoAl-taysk.

Yıldırım, Dursun (1991), "Köktürklerde Kağanlık Süreci; Kaldırma, Kö-türme ve Oturma". *XI. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*. Ankara: TTK s.519-530.

Yıldırım, Dursun (1992), "Köktürk Çağında Tanrı Mı Tanrılar Mı Vardı", *TV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*, C.II, Ankara: Kültür Bak. Yay., s.351-361.

The Methodical Problems of the Reflection of the Conflicts Between the Institutions of Kamlık and Kağanlık in the Turkish Mythology

Doç. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU*

Abstract: This study concerns the methodical problems of the reflection of the conflicts between the institutions of Kamlık and Kağanlık in the Turkish mythology. Pre-Islamic national Turkish religion which is known "Traditional Turkish Religion" or "Old Turkish Religion" was a product of a long evaluation process. Early time of this religion The Turks were a female dominated forest people. Religious and political leaders of the people were women shamans which were called kam. They were pickers and primitive farmers, later in the process of societal evaluation men turn to be hunters. Through process of melting iron the society turn to be a men dominated one and their life style based on flock keeping. This life style forced them to move the Eurasian steppes. The seasonal nomadic life style caused the tribal unity under a sacred leader which is called "kağan". Political and ideological conflicts occurred between the traditional religious and political leading institution of kamlık and the kağanlık. This could be one reason that the Orhun monuments which were erected by kağans are silence about the institution of kamlık. Moreover there are folk legends that were collected from the Altay Turks are shown the conflicts between two institutions. in this context, different scholarly approaches are taken to consideration and the necessity of a social and cultural evolutionist model is shown for a better understanding of Turkish mythology.

Key Words: Turkish mythology, Traditional Turkish Religion, Turkish Folklor e, Methodical Problems of Turkish Mythology, Turkish Folk Legends.

* Hacettepe University, Faculty of Letters / ANKARA
ozkul@hacettepe.edu.tr

Методические Проблемы в Проблематике Отражения в Тюркской Мифологии Конфликта между Каганством и Камством

Озкул ЧОБАНОГЛУ*, к.п., доцент

Резюме: В этой статье затрагиваются существующие подходы к проблематике отражения в тюркской мифологии конфликта между камством и каганством. А также оспаривается необходимость социальной и культурно-эволюционной модели для лучшего осмысления текстов, относящихся к тюркской мифологии. Национальная тюркская религия доисламского периода является продуктом длительного эволюционного процесса. В начальный период этой религии тюрки представляли собой общество, в структуре которого доминирующими элементами были женщины, которые являлись религиозными и политическими лидерами и только они могли стать камами (шаманами). Позже когда научились расплавлять железо, камами могли стать и кузнецы, а также после приручения домашних животных, развилось общество, превратившееся в структуру, где доминирующим элементом оказались мужчины. Это послужило причиной выхода общества в степь. Степная жизнь требовала создания структуры общества под управлением каганских родов. В результате возникли политические и идеологические конфликты между камством и каганством, наглядным примером которых могут быть такие положения как упоминание камства в орхонских каменных надписях, воздвигнутых каганами, хотя мифические легенды, собранные среди алтайских тюрков отражают эти конфликты. В этой работе затрагиваются методические проблемы по рассмотрению ранее высказанных мнений.

Ключевые Слова: тюркская мифология, традиционная тюркская религия, тюркский фольклор, методические проблемы тюркской мифологии, тюркские легенды.

* Университет Хаджеттепе, Факультет Литературы, Кафедра Тюркской Фольклористики
-АНКАРА
ozkul@hacettepe.edu.tr

Halepli Edîb Dîvânı'na Göre XVIII. Yüzyıl Türkçesinin Bazı Fonolojik Özellikleri

Arş. Gör. Cafer MUM*

Özet: Klâsik Osmanlı Türkçesi dönemine ait metinlerin nasıl okunacağı, araştırmacıların üzerinde ihtilâfa düştüğü bir konudur. Bu ihtilâfın nedeni, klişeleşen imlânın, dilde meydana gelen değişimi göstermemesidir. Daha önce, Lâtin harfli bazı yabancı yayımlardan ve kalıplaşmış imlâyâ aykırı kimi istisnâî yazılışlardan hareketle, dönemin fonolojik özelliklerinin tespit edilmesine yarayan birtakım çalışmalar yapılmıştır. Bu makalede ise, Halepli Edîb Dîvânı 'ndaki cinaslı kullanımlardan hareketle, XVIII. yüzyıl Türkçesinin bazı fonolojik özellikleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Divan edebiyatı, Halepli Edîb, Cinas, XVIII. yüzyıl Osmanlı Türkçesi, Fonoloji

Giriş

Klâsik Osmanlı Türkçesi olarak adlandırılan döneme (XVI.-XIX. yüzyıl ortası) ait metinlerin nasıl okunacağı, öteden beri araştırmacılar arasında tartışma konusu olmuştur. Bazı araştırmacılar, bu döneme ait metinleri, Eski Anadolu Türkçesinin fonolojik özelliklerine bağlı kalarak okumayı tercih etmişlerdir (Tarlan 1945: XXIV; Tarlan 1967: IX; Kaplan 1996; Bilkan 1997: XLII; Küçük 1999: 19). Bazı çalışmalarda ise, konuşma dilindeki değişikliklerin XVII. yüzyıldan sonraki metinlerde yazı dilini etkilemiş olduğu düşüncesiyle, özellikle eklerin seslendirilmesinde normalleştirme yoluna gidilmiştir (Horata 1998: 157). Bunların yanı sıra, orijinal imlâyâ bağlı kalmakla birlikte, bazı eklerde normalleştirmeyi tercih eden çalışmalar da görülmektedir (Doğan 1997: 8). Eski metinlerin okun-

* Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi / ANKARA
cafermum@yahoo.com

masında karşılaşılan güçlüklerin aşılması ve yaşanan sorunların çözüme kavuşturulması, söz konusu döneme ait fonolojik özelliklerin bilimsel verilere dayandırılarak ortaya konmasını gerekli kılmaktadır (Develi 1998 a: 28; Çavuşoğlu 1978: XI).

Bu konuda yaşanan sorunların çözüme kavuşturulmasında, bir yandan Batılı araştırmacıların Lâtin harfleriyle basılmış çalışmalarından (*Meninski* sözlüğü; *Viguiet* ve *Carbognano* gramerleri gibi), bir yandan da kalıplaşmış imlâ sınırlarını zorlayan, bilhassa halk diliyle yazılan veya eğitim düzeyi düşük müstensihlerce istinsah edilmiş olan bazı eserlerden (*Saat-nâme*, *Nasihât-nâme-i Dil-dâde*, *Risâle-i Garibe* ve *Seyahat-nâme* gibi) yararlanılarak, XVII-XVIII. yüzyıl Osmanlı Türkçesi hakkında birtakım tespitlerde bulunulmuş ve Türk dili tarihi açısından önemli sonuçlara ulaşılmıştır (Develi 1998 a; Develi 1998 b; Duman 1995; Duman 1998). Divan ve mesnevi gibi eserler ise, konuşma diliyle ilgisi bulunmayan ve kalıplaşmış imlâyâ sahip eserler olmaları sebebiyle, bu konuya katkı sağlayacak veriler sunmamaktadır. Fakat, *Halepli Edîb Dîvânı*, eski harfli metinlerin doğru okunması konusunda bize yol gösterecek kaynakların, yukarıda anılan türde eserlerle sınırlı olmadığını göstermektedir. Aynı maksatla incelenecek olsa, başka eserlerde de sorunun çözümlenmesine yardımcı olabilecek bilgilere rastlanabilir.

HALEPLİ EDÎB DÎVÂNİ VE XVIII. YÜZYIL OSMANLI TÜRKÇESİ

Doktora tezi olarak hazırlamakta olduğumuz *Halepli Edîb Dîvânı*'na bu açıdan bakıldığında, XVIII. yüzyıl Osmanlı Türkçesinin fonolojik özelliklerinin belirlenmesine yardımcı olacak önemli verilerle karşılaşılmaktadır. Bu verilerin, bir divan metninde bulunması, onun önemini bir kat daha arttırmaktadır. Çünkü, Divan edebiyatının bir gelenek edebiyatı olması düşüncesinden hareketle, dilde de bir geleneğin oluştuğu; dolayısıyla konuşma dilindeki değişimin, edebi dili etkilemediği ileri sürülebilmektedir. Söz konusu verileri önemli kılan diğer bir özellik ise; onun, kalıplaşmış imlâyâ aykırı istisnâ yazılışlardan değil, cinaslardan elde edilmesidir. *Halepli Edîb Efendi* (öl. 1161/1748), oldukça hacimli divanında, daha önce hiç bir şairde karşılaşmadığımız bir yoğunlukta cinas sanatına başvur-

maktadır. Gazellerinin neredeyse tamamına yakın bir bölümünde, rubaî ve kıt'alarının ise büyük bir ekseriyetinde cinas yapmaktadır. Gazellerin ilk beytinde, bazen ikinci ve hatta üçüncü beyitlerinde cinasa başvuran şair, divanın başında yer alan kısa mukaddimede, kendisinin bu cinas yapma özelliğini, bir yenilik ve ayırt edici bir özellik olarak göstermektedir:

*Men be-râhî mî-revem k'anca kadem nâ-mahremest
Ve'z makamı harf mî-güyem ki dem nâ-mahremest*

(Çeviri: Ben kimsenin yürümediği bir yolda yürüyor ve kimsenin söylemediği bir makamda şiir söylüyorum.)

Şairin yaptığı cinaslar, belagatta *cinâs-ı mütesâbih*, *cinâs-ı mefrûk* ve *cinâs-ı merfû* olarak adlandırılan tam cinas çeşitleridir (Tahirü'l-Mevlevî 1994: 31-32; Dilcin 1995: 467-481). Dolayısıyla, ünsüzlerin yanı sıra ünlülerde de, en azından hareke düzeyinde paralellikler sağlanmaktadır. Burada, eskilerin *cinâs-ı muharref* dedikleri *göz cinası* akla gelebilir (Bilgegil 1989: 319; Dilcin 1995: 473). Ancak, şunu hemen belirtelim ki; şairimizin yaptığı cinaslar, belagat kitaplarında sözü edilen göz cinası kapsamında değerlendirilebilecek türden cinaslar değildir. Halepli Edîb, cinas yaparken yazıya değil sese, göze değil kulağa öncelik vermektedir. Bunu anlayabilmek için, divanındaki herhangi bir cinaslı örneğe bakmak yeterli olacaktır:

*Ücretle satar nushunu halka o mürâyî
Takvada hemân nâsîh upîrin o mu râyi (U. 212 b)***

Dikkat edilirse; şair, ilk dizenin sonunda yer alan *o mürâyî* kehmelerinin ikincisini, diğer dizede iki anlamlı öğeye ayırarak cinas yapmaktadır. İkinci dizedeki soru ekinin ünlüsü, kalıplaşmış imlâya uygun olarak *y* harfiyle yazılmıştır. Halbuki, bu *y* harfine paralellik gösterecek herhangi bir harf, *mürâyî* kelimesinde bulunmamaktadır. Ayrıca, imlâ gereği *y* ile gösterilen ünlünün, *ı* veya *i* olmadığı da aşikârdır. Çünkü söz konusu ünlünün yukarıdaki karşılığı, *mürâyî* kelimesinin ilk hecesinde görüleceği üzere, uyuma bağlı olarak *u* veya *ü* olmalıdır. Burada imlâ, kalıplaşmış biçime

** Makalemizde Halepli Edîb Dîvânı'nın varak numaraları verilirken, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi 124 numaralı nüsha Ü, Sü ley maniye Kütüphanesi Es'ad Efendi 2602 numaralı nüsha ise S kısaltmasıyla gösterilecektir.

uygunluk sağlamaktadır; ancak cinas, okunuşun farklı olduğunu göstermektedir. Örnekler, göze hitap eden yazı düzeyindeki birtakım paralelliklerin ötesinde, bizzat kulağa hitap eden ses düzeyindeki paralelliklerin öne çıkarıldığını ortaya koymaktadır. Şairin cinası bu kadar dikkatli kullanması; ses bakımından paralelliği, imlâ bakımından paralelliğe üstün tutması, aynı zamanda, nasıl okunacakları öteden beri tartışma konusu olan bazı eklerin durumunu netleştirmektedir. Metnimizdeki verilerden birinin burada verilmesi, söz konusu verileri nasıl kullandığımızı göstermesi bakımından yararlı olacaktır:

Olursa rinde nûş-ı sâgar-ı mînâ demi nâdir

Ana tih-kerde âb-ı gîneden sâgar da mînâdır (U. 57 b)

Her iki dize arasında ses açısından paralellik gösteren, yani cinası oluşturan kısım şöyledir: *deminâdir / damînâdır*. Şair, dizelerdeki durak yerlerini değiştirmek suretiyle, farklı anlamlar yaratmaktadır. Cinaslı kısmın sonunda yer alan (*dlr*); ilk dizede *nâdir* kehmesinin asli bir cüzü iken, ikinci dizede *mînâ* kelimesine getirilmiş teklik 3. kişi bildirme ekidir. Bu, Eski Anadolu Türkçesinde daima yuvarlak biçimde gelen ek ünlüsünün (Timurtaş 1997: 255), burada uyuma girerek düzleştiğini göstermektedir.

İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi ve Süleymaniye Kütüphanesi nüshalarından seçtiğimiz XVIII. yüzyıl Osmanlı Türkçesinin fonolojisi bakımından özellik gösteren örneklerden hareketle ulaştığımız sonuçları, aynı döneme ait metinleri hazırlayan araştırmacılara yardımcı olacağı düşünülmesiyle, burada ortaya koymaya çalışacağız. Ancak, konuya girmeden önce Arap harfli Türk yazısında ses ve imlâ ilişkisi hakkında kısa bir bilgi vermek yerinde olacaktır. Anadolu sahasında Arap harfli Türk yazısını, ses ve imlâ ilişkisi bakımından, XIII. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar olan dönem ve sonrası olmak üzere iki dönem hâlinde ele almak gerekir. Başlangıçta Arapçanın imlâ kuralları etkili olmuş; bir süre ünlülerin hareke ile gösterildiği görülmüş; daha sonra, Türkçe kelime ve eklerin yazılmasında belli kurallar yerleşmiş ve XV. yüzyılın sonlarından itibaren imlâda belli bir kalıplaşma meydana gelmiştir. Bu kalıplaşma ile birlikte, zaten başından beri Türkçenin fonolojik özelliklerini tam olarak yansıtamayan bu imlâ sistemi, dildeki değişime paralel bir değişime uğramamıştır. Dildeki değişimin imlâyâ yansıtılamamış olması, günümüz araştırmacıları açısın-

dan, belli bir döneme ait herhangi bir metnin okunmasında sorunlara yol açmaktadır. Bu sorunların en başında, ünlü ve ünsüz fonemlerde yaşanan değişimler gelmektedir (Canpolat 1982: 250; Horata 1992).

XVI. yüzyılda artık kalıplaşmış olan imlâ, Lâtin harfli yeni yazının kabul edilmesine kadar olan süre zarfında, önemli bir değişikliğe uğramadan varlığını sürdürmüştür. Harf devriminin hemen öncesinde yayımlanmış olan eserler, birkaç yüzyıl öncesine ait herhangi bir metin ile karşılaştırıldığında, imlâ bakımından aralarında kayda değer bir farklılık bulunmadığı ve kalıplaşmış imlânın varlığını sürdürdüğü görülür. İmlâdaki bu kalıplaşmaya rağmen dil, yüzyıllar içinde kendi tabii seyrini sürdürmüş ve önemli değişikliklere uğramıştır. Bu durum, imlâ ile okumanın birbirinden ayrı olarak değerlendirilmesini gerektirmektedir. Elimizdeki eserlerde, imlâ ile okuma arasındaki farklılığı gösteren bir çok örnek yer almaktadır. Örnek olarak; *gitsün, yesün, yudar* ve *etdi* olarak yazılan çekimli fiillerin sırasıyla *gitsin, yesin, yutar* ve *etti* biçiminde okunması gerektiğini açıkça ortaya koyan şu cinaslı yapıları verebiliriz:

Zâhid ele almazsa meyin âniyesin
Sevmezse eğer duhter-i rez ganiye sin
Fi'l-hâl hemân tersine dönsün gitsin
Halvetgehine her ne bulur anı yesin (U. 265 a)

Zahidîn hırsını bil sofrâ-i turacından
Bu şerehle sanırım taşı yutar acından (Ü. 129 b)

îbn-i Edhem ki tarıd-i emel etti canı
Kimmeden sen de n'olur bî-emel et ticânı (U. 219 b).

Halepli Edîb'in divanından çıkarmış olduğumuz verilerin tasnif ve değerlendirmesine geçmeden önce, şunların da binilmesinin ve göz önünde bulundurulmasının yararlı olacağını düşünüyoruz:

Elimizdeki eserde yer alan cinaslarda ünlüler, sadece hareke düzeyinde paralellik sağlamaktadır; *a* ile *e*, *ı* ile *i* arasında paralellik kurulabilmekte, yani kalınlık-incelik açısından bir paralellik aranmamaktadır. Yuvarlak ünlülerde ise, durum daha farklıdır; bütün yuvarlak ünlüler (*u, ü, o, ö*) bir-biriyle eşleşebilmektedir.

Tespit edebildiğimiz veriler, daha çok iyelik ve bildirme ekleriyle sınırlıdır. Diğer konulardaki örneklere de, makalenin sonunda yer verilecektir. Örnekler verilirken dizenin cinaslı kısmının veya anlamı ortaya koyacak kadarının verilmesi yerine, beytin bütünü gösterilmesi tercih edildi. Gerekliliği görülen yerlerde, cinasın yanı sıra, aynı şiirin diğer kafiyeli yapıları da gösterildi.

A. İYELİK EKLERİ

A.1. Teklik 1. Kişi İyelik Eki: Eski Anadolu Türkçesinde daima yuvarlak (+Um) biçimde gelen (Timurtaş 1997: 109) bu ekle ilgili olarak elimizde bulunan örneklerin tamamında (+Im) biçimiyle karşılaşıyoruz. Bu durum, söz konusu ek ünlüsünün düzleştiğini göstermektedir. Hatta uyumdan dolayı, yuvarlak olarak gelmesi gereken yerlerde bile ekin, düz olarak (+Im) kullanıldığı görülmektedir. Fakat bu ikinci gruptaki örneklerin dikkat çeken ortak özelliği, ek alan kelimelerin hepsinin yabancı kökenli olması ve son hecelerinde uzun ünlü (û) bulunmasıdır. Örnekler:

*Nedîm-i bîkr-i sahbâ bezm-i işretde şerîkimdir
Cihanın gayrı bilmem mazhar-ı hayr u seri kimdir (U. 65 b)*

*Zülâl-i la Hine gayrın değil dehânı memur
Ki la 'l-i dil-beri ancak benim dehânım emer (U. 66 b)*

*Nasibim zahm-ı har oldukça bildim bum yazımdır
Hemîn gûyâ ki senden ey gül-i ter bu niyâzımdır
Bana zîra ki mihmân-ı gam-ı âlem mülâzımdır (U. 69 b)*

*M er dana muhabbetle bakan merdümeldmdir
Ben olmayıcak şefkat eden merdüme kimdir (U. 70 a)*

*Fark-ı adûya tûg-i belâdır dilim dilim
Kim hinduvâne-i serin eyler dilim dilim (U. 116 b)*

*Üstüvâr eyler idi ceş-i muradım dadı
Bana etseydi eğer ceş-i murâd imdadı (U. 229 a)*

*Bulmadım âsûde hiç azardan bir salimi
Alemin yokmuş meğer ekdârdan bir salimi (U. 228 b)*

- Eger ahrâr-ı cihan lutfile memlûkim ise
Hande etsin gözü her eşk ile memlû kim ise (U. 195 a)*
- Mukaddem gevher-i güftâr-ı işven zîb-i gûşimdi
Hadîs-i nâzın aya kimledir ey fitne-gû şimdi (U. 234 b)*
- Neva etdikçe mehcûr etme sâkî gûşimi nâyeye
Kerem kıl penbe-i ihmâl koyma gûş-i minâyaya (U. 166 b)*
- Gamın ki şerh-i kitabı elime düşmüşdür
Dil iltizâz-ı azâb-ı elime düşmüşdür (U. 37 b)*
- Tennûra döndü sîne-i pür-tabım âhdan
Şâm-ı ümidim olmadı pür tâb-ı mâhdan (S. 50 b)*
- Bîkr-i sahbâyı bilirken semer-i tâkimdir
Yine görsem bakarım bilmek için tâ kimdir (S. 128 b)*
- Lânegâhı derk ederken tıynet-i hâkimledir
Ben nice bilmem o tüti-i şeker-hâ kimledir (S. 129 b)*
- Demîş zâhid ki tâb-ı satvetim çûp-ı ar akimdir
Bana mânend olur irhâb-ı a'dada ara kimdir (S. 10 b)*
- 'Aceb takbih eden üstâd-ı cerhin hüyini kimdir
Ki etvârı benim âsâr-ı kâr-ı hüy-ı nîkimdir (S. 119 b)*
- Eden tu'ûm-ı safâ-bahşısı derk fâhimdir
Ki hep havas mı la'l-i yârı fâhimdir (S. 29 a)*
- Selb-i hakikat eylemeği sanma câzimiz
Kim reh-ber-i hakikat olur san mecazımız (S. 34 a)*

A.2. Teklik 3. Kişi İyelik Eki: Eski Anadolu Türkçesinde bu ek daima düzdür (+1) ve y harfiyle yazılmaktadır (Timurtaş 1997: 255). Halepli Edîb'in eserinden bulabildiğimiz sekiz örneğin altısında ekin düz, diğer ikisinde ise yuvarlak olarak kullanıldığını görüyoruz. Düz ünlüde uyumsuzluk, yuvarlak ünlüde ise uyumluluk vardır.

Uyumsuz örnekler:

- Mürîd-i hânkah ise etmesin özin dâni
Makarr-ı ehl-i safa bilmesin o zindanı (U. 225 b)*

*Görüp tîcân-ı şahı etme ilkâ can o tîcâne
Gürzân ol perestîşden olursa can oû câne* (U. 189 a)

*Fehm eyle merd-i pâk-i gar âmin özi nedir
Mihrâb-ı kiblegâh-ı behîşte o ziftedir* (S. 13 a)

*Ser-mest-i nâz eder nice peymâne-dîdeler
O dîdeler ki gamze-i şuhu ödi deler* (S. 48)

*'Aceb takbih eden üstâd-ı cerhin hûyini kimdir
Ki etvârı benim âsâr-ı kâr-ı hûy-ı nîkimdir* (S. 119 b)

*Hûbdur sanma bana etvârı her düşîzenin
Gıbtagâh-ı hülle-i 'Adn olsa her düşî zenin* (S. 40 b)

Uyumluluk gösteren örnekler:

*Berehmenân ki belin hasr ede o zünnâra
Ribât-ı küfr ile ilkâ eder özün nâra* (U. 194 a)

*Matlûbu selb-i zühd ile şeyhin çün gunyedir
Sen ana zehr-i mâr-ı haramın çoğun yedir* (U. 12 a)

Teklik 3. kişi iyelik ekinin kendisinden sonra bir çekim eki geldiği durumlarda uyuma girdiği örnekler **XVII.** yüzyıl metinlerinde de rastlanmaktadır. Kimi yer adlarında (*Budaközü* gibi) ekin uyumlu olduğu tespit edilmiştir (Develi 1995, 65-68).

Öte yandan **XVIII.** yüzyıla ait başka metinlerde de, uyumlu örnekler rastlanmakla birlikte, genelde söz konusu ekin uyuma girmedi zorlanlandığı görülmüştür. Bu bağlamda *Risâle-i Garibe'de*, ekin uyum gereği yuvarlaklaşması ile ilgili olarak sadece bir örnek (*boynu*) tespit edilebilmiştir. Eser üzerinde yapılan çalışmada; bu ekte karşılaşılan sorun, yazıdaki tek biçimliliğe bağlanmış ve teklik 3. iyelik kişi ekinin dudak uyumuna en geç bağlanan eklerden olduğu ifade edilmiştir (Develi 1998 b, 66-67). Benzer bir sorun, ileride görüleceği üzere, fiillere getirilen kişi eklerinde ve ismin yükleme hâlinde de yaşanmaktadır.

A.3. Çokluk 1. Kişi İyelik Eki: Eski Anadolu Türkçesinde bu ek yuvarlak vokal taşımaktadır (Timurtaş 1997: 110). Elimizdeki eserden tespit edebildiğimiz örneklerin tamamında uyuma uygun olarak ekin düz vokalli (+[I])mIz) biçimiyle karşılaşıyoruz. Uyuma uygun olarak ekin yuvarlak

(+[U]mUz) biçimde gelip gelmediğini öğrenmemize yardımcı olabilecek herhangi bir örneğe ise rastlamıyoruz. Örnekler:

*Bahâr-ı vasl-i yâr olsa erişse destimiz râga
Dilin de rezm-i ağyara yetiş s e desti mızrağa* (U. 179 a)

*Ne lâyük düşmen-i hara bahâristânımız râgı
K'odur kâr-ı talebde zahm-ı hâristân-ı mızrağı* (U. 210 b)

*Zib-i her ruhsâre-i ferbih değildir busemiz
Lâgar-ı pür-şermden ferbih değildir bu semiz* (S. 34 b)

Aşağıda tamamını verdiğimiz gazelin kafiye örgüsü içinde yer alan üç farklı kelimenin aldığı iyelik eklerinin durumu da aynı özelliktedir:

*Kâsıb-ı gâsıb-ı devrân ne alır enseimizi
Gûsfendân-ı gamın lagar iken en semizi
iktifadan ne bulur isprime çerh-i kec-rev
Basar u huş ile nâ-müdrük iken ahsam izi
Bize etvâr-ı vücûd ile 'adem yeksandır
Setliden fark edemez çeşm-i felek gurremizi
Meşreb-i diğere biz vâye-dih-i perhiziz
Sanma telkin-i etubba iledir himyemizi
Bize ednâ-ı riya etsin Edîbâ takdim
Zahidîn kasdı bulandırmak ise mi'demizi* (U. 208 a)

A.4. Çokluk 2. Kişi İyelik Eki: Elimizdeki eserde, bu ek ile ilgili olarak sadece bir örnek tespit edebildik:

*Bu kâr-ı a 'cebi zannımda ancak bendeniz yaptım
Ki reşh-i mîg-i çeşm-i hûn-feşânı ben deniz yaptım* (U. 116 a)

Bu da ekin düz ünlü taşıyan kelimeler açısından uyuma girdiğini ve düzleştiğini çok açık olarak ortaya koymaktadır. Fakat yuvarlak ünlü taşıyan kelimelerdeki durumu tespit etmemize yardımcı olacak herhangi bir örneğe rastlamadık.

B. BİLDİRME EKLERİ

B.1. Teklik 1. Kişi Bildirme Eki: Eski Anadolu Türkçesinde (+Am) biçiminde gelen bu ekin, elimizdeki dört örneğin sadece birinde aynı yapıyı koruduğu, diğer örneklerde ise (+Im) biçiminde değiştiği görülmektedir:

Cidâr-ı sinemi pür-rahne kıldı fâr-ı gam şimdi
'Abes termim-i kâh-ı cism ü tenden fârigam şimdi (U. 229 b)

(Gazelin diğer beyitlerinde ise kafiye olarak *hadem*, *bî-kesem*, *elem* ve *Acem* kelimeleri kullanılmıştır; dikkat edilirse, *bî-kesemdeki* +em eki de aynı özelliktedir.)

Hamiyyet bulmadım bânû-yı cerhin ben dimağında
Abes zannetme ey câhil esîr-i bendim ağında (U. 151 b)

Der-âgûş etmede ruhsat-nümâ olmam ben imhâle
O mâh-ı âsmân-ı behcete zîfâ benim hâle (U. 153 a)

Güzel gördüm dilin iskân-ı gafletde ben imsakin
Ki ol bühbûha-ı dâr-ı teyakkuzda benim sakin (U. 137 a).

B.2. Teklik 3. Kişi Bildirme Eki: Eski Anadolu Türkçesinde her zaman (+dUr) biçiminde olan (Timurtaş 1997: 257) ekin, elimizdeki eserden tespit edebildiğimiz bütün örneklerde uyuma girdiğini görüyoruz. Ekin (+dlr) biçimine ait çok sayıda örnek var. Bunlardan birkaçını örnek olarak buraya alıyoruz:

Semâhatden le'îmân bî-nevâdır
Olursa kân-ı enva '-ı nevâdır (U. 40 a)

(Aynı gazelin diğer beyitlerinde kafiye olarak *âşinâdır* ve *kadir* kelimelelerinin kullanılmış olması ekteki değişimi daha açık bir biçimde ortaya koymaktadır.)

Olursa rinde nûş-ı sâgar-ı minâ demi nâdir
Ana tih-kerde âb-ı gineden sâgar da minâdır (U. 57 b)

Gönül âbâd eder merdânu gördüm çim ki ben nâdir
'îyân bildim ki bu viraneler hep sun'-ı bennâdır (U. 61 a)

*Yok sende fikr-i cem 'i ne mâl ü ne dirhem
Bilmem bu izz-i nefis ile âşık nedir hemin (U. 108 a)*

*Hayâli cümlelerin emr-i cenâb-ı Hakkı ilgadır
Ki münkejf olmadı yek-dîgere olmakdan il gadır (S. 135b)*

*Gerçi sahrâ-yı emel gayet ile pehnâdir
hık olur buk'alarında denecekpeh nâdir (S. 103 a)*

*Sayd-ı neheng-i ye 'se o da bir şebikedir
Etme hayâl-i hâb-ı ferahla şebi kedir (S. 123 b)*

*Her kavlı belagat kifehâr-ı bülegâdır
Şâyeste mi tezyifine fiirsat bula gadır (S. 24 b)*

*Dirîg etmez nevâl-i lutfunu oldukça er kadir
Mekânetde anıncün cümlelerden arkadır (S. 27 b)*

*Bilir kem-yâbı-i dâ'-ı garâmı ol ki danadır
K'olur ecsâm-ı halkın tıynetinde öyle dâ nâdir (S. 10 b)*

Aynı ekin yuvarlak, yani (+dUr) biçimindeki kullanımına sadece bir örnek tespit edebildik:

*Bize çün behcet-i seyr ü temâşâ zînet-i güldür
Aceb mi olsa iklîl-i nigâha jâle-i gül dür (U. 69 b)*

Bu ikinci dizedeki *dür*, metinde ötre harekeli olup *inci* anlamında kullanılmıştır. Gösterdiğimiz örnekler teklik 3. kişi bildirme ekinin her bakımdan uyuma girdiğini ortaya koymaktadır.

B.3. Çokluk 1. Kişi Bildirme Eki: Bu ekle ilgili olarak, elimizdeki eserden tespit edebildiğimiz örneklerde ekin düz (+Iz) biçimiyle karşılaşırız. Bunun tek istisnasına, *yüz-* fiilinin emir biçimi olan *yüz* kelimesi ile yapılan bir cinas uygulamasında rastlandı:

*Biz ki cûş-ı seyl-i eşk-i çeşmle deryâdayuz
Sâhibâ şimdengirü enhârı ko deryada yüz (S. 34 a)*

Yukarıdaki istisnâî örneğin cinastan kaynaklandığını düşünüyoruz. Çünkü şairimiz, zaman zaman cinasın gerekli kıldığı hâllerde, kendisinin ya-

şadığı çağa ve bölgeye uygunluk göstermeyen kelime ve yapılara da baş vurmaktadır. Teklik 1. kişi zamiri olarak *ben* yerine Azerî Türkçesindeki *meni* kullanabildiğini buna örnek olarak verebiliriz:

Lutfu sitem-i hayr u seri men ki men etdim
Ger nik ü eğer bed hele bak men kime n'etdim (S. 45 a)

Uyumlu örnekler:

Cân u dilden tâ ki der-kâr-ı nidâ-yı yâ Kabız
Reh-ber-i şevk ile reh-yâb-ı vüsûl-ı yâre biz (U. 87 a)

Sanma vâm-ı canı dil-bendiz edada matla biz
Kim bu devr-i kecede me 'yûs-ı husul-i matlabız (U. 83 a)

Olmazız h^wâhişgeh-i meksebde râgıb mekse biz
Kim gınâ-yı kalb ile gencîne-yâb-ı meksebiz (Ü. 83 a)

İstîtâra neyleriz zulmet-sarây-ı garı biz
Kim nazarlardan hafı gûyâ ki necm-i garibiz (U. 83 a)

Çün karın-i ictiyâz etdik sedâd-ı râhı biz
Reh-zen-i erbâb-ı minhâc-ı dalâl-ı rahibiz (U. 83 a)

Kârih olduk ârzû-yı seyr-i bâg u râgı biz
Sanmasınlar sâyegâh-ı bâg u râga râgıbız (U. 88 a)

C. DİĞER SES OLAYLARI

C.1. Teklik 3. Kişi Zamirinin Ek Almış Durumu: Eski Anadolu Türk-Çesinde teklik 3. kişi zamiri olan *o/ol* ek aldığı durumlarda değişime uğramakta idi (Timurtaş 1997: 256). Aynı yapı metnimizdeki örneklerde de varlığını sürdürmektedir. Zamir gerek ilgi hâl eki ve gerekse iyelik eki aldığı anda değişime uğramaktadır. Örnekler:

Olurdu zâlîme şâyeste rahmi rahmanın
Olaydı nâmu sezâ-yı nidâ-yı rahm anın (U. 107 b)

Zâhid ele almazsa meyın âniyesin
Sevmezse eğer duhter-i rez ganiye sin

Fi'l-hâl hemân tersine dönsün gitsin
Halvetgehine her ne bulur anı yesin (U. 265 a)

Gavgâ ile bir hem-zede gördüm bu zamanı
Islâh ile şâyeste budur ki bozam anı (U. 218 a)

Allâme ki irdâfa müşîr etdi benâni
Şâyeste-i tevkîr ederim sanma ben anı (U. 214 b)

C.2. Kapalı e veya i/e Ses Değişmesi Sorunu: Türkçede kapak *e* sesinin bulunup bulunmadığı Türkologlar arasında tartışmak bir konudur (Ceylan 1988; Ceylan 1991; Timurtaş 1997: 69). Adına ister kapak *e* ister *i/e* ses değişmesi densin, üzerinde tartışma yürütülen bir ünlünün var olduğu inkâr edilemez. Eski Anadolu Türkçesinde *y* harfi ile yazılan ve *i* olarak seslendirilen bu ünlü, sonraki dönemlerde, *i>e* yönünde gelişme göstermiştir. Evkya Çelebi Seyahat-nâmesine göre XVII. yüzyıldaki ses değişmelerini inceleyen bir çalışma, aynı ünlüyle sürdüğü hâlde kök ünlünün hem *Vk* hem *e'k* olduğu yazıkların mevcut olduğunu, bunun da her iki biçimin kullanılmakta olduğuna işaret ettiğini ortaya koymaktadır (Duman 1995: 174-175). Bir XVIII. yüzyıl metni olan elimizdeki eserde de, bu ikilik varlığını korumaktadır. Söz konusu ünlünün *e* olarak yer aldığını gösteren örneklerimiz şunlardır:

Hüsni ile fâ 'ik olan her büte ser-ver mi denir
Yoluna ser vereyim derse de ser ver mi denir (U. 31b)

Hâk-i amel-i zîştine tohm-ı nedem ekdir
Sûy-i ameli bî-nedem etmek ne demektir (U. 51 a)

Dâye-i ebr-i baharın hele gör perverişin
Gönç ey e beççe-i bülbülcesine per verişin (U. 123 a)

Alaydı semtini allâme rüşveti yemenin
Yığ ardi tuhfelerin Hind ü kişver-i Yemenin (U. 102 b)

Cerh istilâda 'âcizse n'ola ser-mâyeme
Keyd-i te'sîr-i cümûd etsin nice sermâ yeme (U. 163 b)

Aynı ünlünün *i*'li kullanımına örneklerimiz ise şöyledir:

Bint-i ineb ki hânkahunda nedimedir
Ehl-i riya demek şeyhe ne dimedir (U. 41 a)

*Bu derd-i dil ki sipihrin devâyirindedir
Te'ellüm eyleme andan deva yirindedir (U. 53 b)*

*Cana hitâb-ı lutfunu agyâr işitmeye
Uşşâka reşk-i hâsid-i bed-kâr iş itmeye (U. 160 b)*

*Zamanenin niğeh-i ibret et devâyirine
Şereng-dâde-i bîmârdır deva yirine (U. 142 b)*

Verdiğimiz örneklerde, *ver-*, *ye-* fiillerinin *e*'li; *et-* fiilinin ve *yer* kelimesinin *i*'li; *de-* fiilinin ise hem *i*'li hem de *e*'li kullanımları ile karşılaşmaktayız. Dildeki gelişmenin *i>e* yönünde olması (Duman 1995:174; Duman 1999), *i*'li kullanımlarda cinasın etkili olmuş olabileceği ihtimalini düşündürmektedir. Fakat bu durum, bizi, şairin cinas yaparken keyfi davrandığı sonucuna götürmemelidir. Çünkü burada her iki kullanıma da açık bir ünlü bulunmaktadır.

C.3. Soru Eki: Tek örnek olmasına rağmen, fonolojik bakımdan özellik gösterdiği için, (*mu*) soru ekindeki düz ünlünün uyuma girerek yuvarlaklaştığını gösteren bir cinas örneğini vermek istiyoruz:

*Ücretle satar nushunu halka o mürâyî
Takvada hemân nâsîh u pîrin o mu ray i (U. 212 b)*

C.4. Fiil Çekimlerinde Kişi Ekleri: Elimizdeki örneklerden biri, görülen geçmiş zaman teklik 1. kişi eki ile ilgilidir:

*Halkdan nakş-ı hulûs oldu ser-â-ser mün 'adim
Cümlemin ma 'mûre-i ihlâs-ı kalbi münhedim
Tavr-ı zîştî tam u pek bildim çü im 'ân eyledim
Dehrde yek-dîgere yokdur devâ-yi mültezim (U. 243 a)*

Bilindiği üzere, Eski Anadolu Türkçesinde söz konusu ekteki vokal daima yuvarlaktır (Timurtaş 1997: 154). Şiirdeki diğer dizelerin kafiyelerine dikkatle bakılacak olsa, *eyle-* fiilinin alacağı teklik 1. kişi ekinin düz olması gerektiği kolaylıkla görülür. Divanın Süleymaniye nüshasında *em-fiihnin emdim* biçiminde harekelenmiş olması da dikkat çekicidir:

*Edîbâ şîr-i sedy-i mâder-i tevfîki emdim ben
Ridâ'im sanmasınlar zar'-ı şehbâ-yı Halebdendir (S. 133 a)*

Bu nüshanın bizzat şair tarafından görülen, kontrol edilen, değişiklikler yapılan ve çok sayıda şiirin ilavesiyle zenginleştirilen bir nüsha olması; söz konusu hareketli kehmenin de şairin kendi yazısıyla yazdığı bir şiirde ve cinas zorunluluğu olmayan bir konumda bulunması, bu verinin önemini bir kat daha arttırmaktadır. Vereceğimiz diğer bir örnek ise, aynı zamanın teklik 3. kişi eki ile ilgilidir:

Yâre dedikçe kuhl-ı hayâlin ko dîdeme

Reşh-i sirişk-i hûn ile dîdem kodî deme (U. 152 b)

Eski Anadolu Türkçesinde daima düz olarak gelen ek, burada uyum gereği yuvarlaklaşmamış ve düzlüğünü korumuştur. Teklik 3. iyelik kişi ekinde de görüldüğü gibi, bu ek uyuma girmekte zorlanmaktadır. Bu sorun, aynı biçimde ismin yükleme hâlinde de yaşanmaktadır:

Nasibim zıhım-ı har oldukça bildim bum yazımdır

Hemîn gûyâ ki senden ey gül-i ter bu niyâzımdır (U. 69 b)

Neva etdikçe mehcûr etme sâkî gûşimi nâye

Kerem kıl penbe-i ihmâl koyma gûş-i minâyâ (U. 166 b)

Verdiğimiz örnekler, iyelik eklerindeki gibi bir değişimin fiillere getirilen kişi eklerinde de yaşandığı sonucunu doğurmaktadır. Eklerin uyuma girmediği örneklerde ise, cinas yapma kaygısının etkili olmuş olabileceği ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü, eklerin genelinde gelişen uyuma paralel olarak, bu eklerde de bir değişimin meydana gelmiş olması gerekir.

Sonuç

Eski Anadolu Türkçesinin fonolojik bakımdan gösterdiği en önemli özellik, yuvarlaklık-düzlük yönünden vokal uyumunun zayıf olması ve vokallerde genellikle bir yuvarlaklaşma temayülünün bulunmasıdır (Timurtaş 1997: 255). XVIII. yüzyıl eserlerinden biri olan Halepli Edîb Dîvânı'nda ise, yuvarlaklık-düzlük yönünden vokal uyumunun geliştiği ve büyük oranda tamamlandığı görülmektedir.

Metnimizdeki uyuma girmeyen örneklerin cinas gereği kullanılmış olabileceği düşünüldüğünde, vokal uyumu taşıyan diğer örneklerin değeri daha da artmaktadır. Çünkü şairimiz cinas yaparken her türlü dil malzemesini, bu arada kendi dönemi için eski ve kendi yöresi için yabancı sayılabilecek yapıları da kullanmaktadır. Dilde henüz ortaya çıkmamış yapıları kullanmış olması gibi bir ihtimal düşünölemeyeceğine göre, vokal uyumu bakımından özellik gösteren örneklerin, dilde yaşanan değişimin **XVIII.** yüzyıldaki durumunu açıkça ortaya koyduğu kolaylıkla söylenebilir.

Yukarıda yapmış olduğumuz tespit ve değerlendirmeler, aynı dönemin dil özellikleri üzerine yapılmış diğer çalışmalarla paralellik gösterdiği gibi (Develi 1998 a; Develi 1998 b; Duman 1995; Duman 1998), XVIII. yüzyıla ait metinlerin okunmasında, kalıplaşmış imlâyâya bağlı kalma yerine, bu dönemin fonolojik özelliklerini esas alan bir transkripsiyon sistemi uygulamanın gerekliliğini de ortaya koymaktadır.

Kaynaklar

- BİLGEGİL, M. Kaya (1989), *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belagat)*, 2. baskı, İstanbul; Enderun Kitabevi Yayınları.
- BİLKAN, Ali Fuat (1997), *Nâbî Dîvânı*, C. 1, İstanbul; MEB Yayınları.
- CANPOLAT, Mustafa (1982), *Mecmû'atü'n-Nezâ'ir*, Ankara; TDK Yayınları.
- CEYLAN, Emine (1988), *Ana Türkçede Kapalı e Ünlüsü*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- CEYLAN, Emine (1991), "Ana Türkçede Kapalı e Ünlüsü", *Türk Dilleri Araştırmaları 1991*, Ankara, s. 151-165.
- ÇAVUŞOĞLU, Mehmet (1978), *Yahya Bey Dîvân*, İstanbul.
- DEVELİ, Hayati (1995), *Evliya Çelebi Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyıl Osmanlı Türkçesinde Ses Benzeşmeleri ve Uyumlar*, Ankara; TDK Yayınları.
- DEVELİ, Hayati (1998 a), "18. Yüzyıl Türkiye Türkçesi Üzerine", *Doğu Akdeniz*, S. I, s. 27-36.
- DEVELİ, Hayati (1998 b), *XVIII. Yüzyıl İstanbul Hayatına Dair 'Risâle-i Garîbe'*, İstanbul; Kitabevi Yayınları.
- DİLCİN, Cem (1995), *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, 3. baskı, Ankara; TDK Yayınları.
- DOĞAN, Muhammed Nur (1997), *Şeyhülislâm Es'ad ve Dîvânı*, İstanbul; MEB Yayınları.
- DUMAN, Musa (1995), *Evliya Çelebi Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyıldaki Ses Değişmeleri*, Ankara; TDK Yayınları.
- DUMAN, Musa (1998), "Damak Ünsüzlerinin Klâsik Osmanlı Türkçesi Dönemindeki Gelişmelerine Dair", *Doğu Akdeniz*, S. I, s. 1-25.
- DUMAN, Musa (1999), "Klâsik Osmanlı Türkçesi Döneminde i/e Mesellesine Dair", *İlmî Araştırmalar*, S. 7, İstanbul, s. 65-103.
- EDİB, *Dîvân-ı Edîb*, Süleymaniye Kütüphanesi Es'ad Efendi, Kayıt No: 2602.

HALEPLİ EDÎB, Dîvân, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Kayıt No: T. 124.

HORATA, Osman (1992), "Klâsik Edebiyatımıza Ait Metinlerin Neşrinde Karşılaşılan İmlâ ile İlgili Bazı Problemler", *İlesam I. Eski Türk Edebiyatı Kollogyumu*, Ankara, 17-18 Ocak 1992.

HORATA, Osman (1998), *Esrar Dede Hayatı - Eserleri Şiir Dünyası ve Dîvânı*, Ankara; Kültür Bakanlığı Yayınları.

KAPLAN, Mahmut (1996), *Ne şâtî Divanı*, İzmir; Akademi Kitabevi.

KÜÇÜK, Sabahattin (1999), *Antakyalı Münîf Dîvânı*, Ankara; Kültür Bakanlığı Yayınları.

TAHİRÜ'L-MEVLEVÎ (1994), *Edebiyat Lügati*, İstanbul; Enderun Yayınları.

TARLAN, Ah Nihad (1945), *Hayalî Bey Dîvânı*, İstanbul; İÜ Yayınları.

TARLAN, Ah Nihad (1967), *Zatî Dîvânı*, C. 1, İstanbul; İÜ Yayınları.

TİMURTAŞ, Faruk Kadri (1997), *Makaleler (Dil ve Edebiyat İncelemeleri)*, (Haz. Mustafa Özkan), Ankara; TDK Yayınları, s. 242-263.

YÜCEL, Bilal (1997), "Adnî Receb Dede'nin Tasavvuf Manzumesinde XVII. Yüzyıl Türkçesi Özellikleri", *Türklük Bilimi Araştırmaları*, S. 4, Sivas, s. 57-98.

Some Phonologic Features of the 18th (Eighteenth) Century Turkish According to Halepli Edîb Dîvân

Arş. Gör. Cafer MUM*

Abstract: The pronunciation of classical Ottoman Turkish texts is a controversial issue since the cliched spelling did not reflect the changes that took place in language. A number of studies based on foreign publications in Latin script and some exceptional cliched misspellings have been conducted to account for the phonetic features of the period. The study is an attempt to characterise some 18th century phonetic features, based on the of use of *cinas* (= homophonic ryming) in Halepli Edîb Dîvân.

Key Words: Divan Literatüre, Halepli Edîb, Cinas (= homophonic ryming), 18th Ottoman Turkish, phonetic features.

* Hacettepe Üiversity Faculty Of Letters /ANKARA
caferimum@[yahoo.com](mailto:caferimum@yahoo.com)

Некоторые Фонетические особенности Турецкого Языка 18-го века по Дивану Едипа из Халепа

Джафер МУМ*

Резюме: Вопрос о том, как должны читаться тексты, относящиеся к периоду классического османско-турецкого языка, является темой, над которой исследователи расходятся во мнениях. Причина этому, не отражение языковых изменений в установившемся правописании. В начале исходя из некоторых публикаций на иностранных языках и исключительных написаний, опровергающих утвердившееся правописание, была написана серия работ, посвященных определению фонетических особенностей данного периода. В этой статье исходя из рифмованных употреблений в сборнике стихов-диване Едипа из Халепа сделана попытка выявить некоторые фонетические особенности языка 18-го века.

Ключевые Слова: диванная литература, Едип из Халепа, джипнас, Османско-турецкий язык 18 века, фонетические особенности.

* Университет Хаджеттепе, Факультет Литературы-АНКАРА
edfermum@yahoo.com

Oğuz Yurdu Romanında Toplumsal Bilinçdışının Görüntü Düzeyleri

Prof.Dr. Ramazan KORKMAZ*

Özet: Türkmenistanlı yazar Annaguli Nurmemmet'in ilk romanı olan Oğuz Yurdu (1999), Oğuz soyunun tarihsel varoluş mücadelesini anlatır.

Tarihsel dokusu, toplumsal bilinçdışının arketip değerleri üzerine kurulan Oğuz Yurdu, genel itibarıyla simgesel anlamda yürünen bir yol romanıdır. Eser, yatay boyutta dış dünyaya, dikey boyutta ise, insanın kendi içine yaptığı yolculuğu konu edinir.

Toplumsal bilinç dışı (collective unconscious)na ait yaşatıcı değerleri arketip olarak temsil eden Oğuz Han, şimdi de, Selçuk Bey aracılığı ile görünür hâle gelir. Oğuz soyuna ait toplumsal bilinçdışı, kavramsal düzeyde 'ad alma', 'sefer kılma', 'dünyaya düzen verme' ile, simgesel düzeyde ise "ağan", ' altın yay' ve 'gümüş oklar' gibi nesnel değerlerle ortaya çıkar.

Romanın baş kişisi Selçuk Bey, toplumsal bilinçdışının mitik simgeleriyle şimdiki zaman bilincinin buluşmasını sağlar.

Yazar Annaguli Nurmemmet, bu romanla farklı zaman ve mekamlardaki Oğuz soyunu, aydınlık bir kimlik bilinci etrafında birleştirmek ister.

Anahtar Kelimeler: Oğuz arketipi, tagan, toplumsal bilinçdışı, ad verme, mit, tarihsellik

* Fırat Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi / ELAZIĞ
rkorkmaz@firat.edu.tr

A- Toplumsal Bünçdışının Görüntü Düzeyleri ve Oğuz Arketipi

Romanda sembolik karakterli içsel yolculuğun kişi olarak temsilcisi Selçuk Bey'dir. Oğuz Yurdu'nda içice geçmiş üç farklı zaman biriminden "şimdiki zaman"ı temsil eden Selçuk Bey, mitik zamanla (Oğuz Han), reel zamanı (Çağrı ve Tuğrul Beyler) aynı düzlemde buluşturan bir işlevle karşımıza çıkar.

Böylece görünürde, yetim kalmış torunlarını koruyan, onlara geçmişi anlatan Selçuk Dede, gerçekte, atalar ruhuna ait değerlerin nesiller arasındaki geçişini sağlayan problematik bir bilinç kimliğine dönüşür. Bu aydın bilinç, mitik geçmiş ile geleceği şimdi'de buluşturarak, gelecek nesillere mit motorüğının dinamik enerjisini aktarır; Oğuz Han'ın "altın yay"ı, "gümüş oklar"ı, "tagan"ı, torunlarına verdiği damgalar, ongunlar, dünyaya bakışı, Selçuk Bey'in yorumuyla gelecekle (Çağrı ve Tuğrul) buluşmaktadır.

İşlevsel bağlayıcılığı ile Selçuk Bey, Korzbiski'nin söylediği "time binders" bir karakterdir. Yalıtık ve sökük zamanlar, onun varlığında birbirine eklenir ve böylece insan, zamanı kendine dönüştürmüş olur, tarihselleşir. Tarihselleşmek, farkındalığını kavrayan insanın dünyadaki en etkin ve en soylu eylemidir.

Dört bir yanı tehlikelerle çevrili olarak dünyaya aılan insan, atalarını, geçmişini anarak kendi içinde oturmayı öğrenir. Kendi içinde oturmayı öğrenemeyen bireyler ve toplumlar, dünyaya tutunmayı ve oturmayı da beceremezler. Ruhsal anlamda kendi içine oturma, tarihselleşen insanın dört farklı bellek mekanına birden açılarak, yüzlerce yıllık dünya deneyimini içselleştirmesidir. Bu içselleştirme, bireyi yerin kötülüklerinden ve göğün gazabından korur, yitip gitmesini önler.

Selçuk Bey, torunlarına Oğuz Ata'yı ve onun etrafında oluşan mitik dünyayı anlatarak, Çağrı ve Tuğrul'un sağlıklı bir şekilde kendi içlerine oturmayı öğrenmelerini sağlar. Bu anlatı eksenini, sıradan bir öyküleme (fiction) değil, bilinçli bir aydınlatma sürecidir. Çağrı ve Tuğrul'un kendilik değerleri ile kuracağı ruhsal ilişki, onların dünyaya tutunmalarını daha da kolaylaştıracak ve yitip gitmelerini önleyecektir.

Oğuz Yurdu romanı dikkatle okunduğunda, Oğuz Han'ın gerçek bir karakter olmaktan ziyade bir topluma ait bilinç ve bilinçdışı değerlerin kişileşmiş biçimi olduğu görülür. Jung, arketipleri, ortak bilinçdışını oluşturan yapısal öğeler, diye tanımlar ve insanın fizyolojik anlamda nasıl gelişme ve büyüme potansiyeli ile doğuyor ise ruhsal anlamda da belli bir gelişme ve yetkinleşme potansiyelini içinde taşıdığını, beraber getirdiğini söyler (Jung 1997: 30). Bu noktada çocuk beyni, bir "tabula rasa" değildir. Onun, bireysel deneyimleri ile şekillenirken ontogeneük gelişimi, aslında içinde doğduğu, daha doğrusu içine doğduğu ve insan ırkının varlığından beri geçirdiği aşamaları içeren filogenetik birikim üzerine kurulur.

Jung, bireysel bilinçle ilintili olan benlik bihncinin, denizde yüzen bir gemiyi anımsatırcasına ırksal bilinçdışının engin sahası üzerinde yüzdüğünü söyler (Jung 1997: 42). Kökensek/filogenetik bilinçdışı, bireysel bilinçleri Çepeçevre sarmıştır ve bireysel bilinçdışı kökensek bilinçdışının minyatür ve çok özel bir görünümüdür.

Filogenetik birikim ise, ruhsal yapının karanlık ve bilinmeyen bölümüne ait olduğu için kendisini daima "simgeler"le açımlayan arketipler düzeyinde karşımıza çıkar.

Buradan hareketle Oğuz Yurdu romanının ana arketipinin Oğuz Han olduğunu söyleyebiliriz. Oğuz Han, somut bir kişilik değil de daha çok; ad veren, ongun dağıtan, ülküye yönlendiren biçimlendirici enerjidir. Bu enerji ile temasa geçen nesiller, tarihsellik kazandıkları gibi, daima kendilerini yeniden kurma şansına da sahip olurlar.

Selçuk Bey ise, mitik göndergeli Oğuz arketipinin stilize bir figürüdür. Selçuk bahadır, mitle gerçeği buluşturarak zamanla tüm değişmeler içindeki değişmez(ler)'e işaret etmek ister. Çağrı ve Tuğrul kardeşler ise, filogenetik deneyimlerin daha kişisel bazda somutlaştığı tiplerdir. Bu iki kardeş, bir bakıma miti gerçeğe dönüştürerek sağlamasını yapan kişiliklerdir.

O hâlde Selçuk Bey'in aktardığı ve Çağrı ve Tuğrul Beylerin gerçeklik kazandırdıkları tarihselliği sağlayan değerler dizgesi, bellek mekânları ve arketipsel imgeler nelerdir?

B- Varoluş Kesinliğimiz: Adımız/ Adımız Dünyamızdır

Oğuz arkeüpünün kavramsal düzeyde açılmasını sağlayan en önemli etkinliklerden birisi 'ad verme' geleneğidir. Ad verme geleneği, deneyimsel ve kültürel belleği aynı anda birleştiren yoğun bir kimliklendirme ve bilinçlendirme etkinliğidir. Kişinin kendini yaşadığı topluma kabullendirmesi için, görünür bir başarı kazanarak adını hak etmesi/alması zorunludur.

Kişi, kendi adını bulması/alması ile dünyadaki varlığını kesinler, dünya yüzünde kendine bir 'yer' edinir. Sembolik anlamdaki bu 'yer edinme' yönelimi, ruhsal olarak bir yeniden doğuş sayılabilir. Mitik göndermeli bu yeniden doğuş kültü, bireyi, ona tarihselliğini sağlayan kültürel belleğin aydınlık ve gizemli zenginliğine taşır.

Romanın arketip karakteri Oğuz Han, bu yüzden tarihselliğe çok önem verir. O, torunlarının zaman seli içinde yitip gitmemeleri için onlara yaptıkları işlere göre (Akevli, Karaevli, Kalaç, Karluk vb.) adlar verir, damgalarını ve ongunlarını seçmelerini sağlar. "*Her yedi göbekte bir nesil başının adı tekrarlansın!*" (OY, s.89) der. Böylece ad, kişinin dünyadaki yerini ve neteliğini belirten bir kimlik dosyası biçimine dönüşür. Ne var ki, Oğuz Han'ın yalnızca onadığı bu dosyayı, bireyin kendisi oluşturmak zorundadır. Zira adsız kalmak, varlığını/yaşadığını kanıtlayamamış kişinin toplum içinde "yersizliği"ni de gösterir. İnsanın dünyadaki en önemli tutunma noktalarından birisi olan ad(lar); hazır, tüketilecek birer fenomen değil, kişinin varlığını kanıtlayacak bir eylemle kazanacağı, hak edeceği bir değerdir.

Bu durum, fizyolojik olmasa da ruhsal açıdan bir yeniden doğuştur. Kişi "ad almak" için yaptığı eylemle kendini yeniden doğurur ve sosyal kabul görür. Kimliği onanmamış birisi, kaostan kozmosa geçememiş yarı ölü bir varlıktır, şekilsizdir. Birey, kaostan kopan yönüyle, bir bakıma sosyal ortama kendini yeniden doğurmuş olur. Tinsel anlamda yeniden doğan bireye törenle ad verilir ve bu kişi, onanmış kimliği ile dünya yüzünde '*bir yer'e* sahip olur. Oğuz Han'ın yani mitin değişmez bir gerçek olarak öne sürdüğü bu gelenek, kişiyi kökensel bilinçdışının yaşatıcılığına taşır. Tek tek ölümlü olan insan, mitik değerlerle her bağlantıya geçişte, toprakla temasa geçtiğinde yeniden dirilen mitik kahraman Antheus gibi ölümsüzleşir.

Bu bağlamda '*ad verme*' veya '*ad alma*'yı, bireyin bir hak edişler manzumesi etrafında ve sosyo-psişik anlamda kendini yeniden doğurması ve kendilik değerlerini içeren bir kimlik/benlik dosyası hazırlaması işi olarak değerlendirebiliriz.

İlk yazılı metinlere dikkat edilirse, Türk toplumunda hiç kimsenin kendini hazır bir adın altında tanımlamadığı görülür. Orhun yazıtlarında Bilge Kağan kendini; "Tengri teg Tengride bolmış Türük Bilge Kağan bu ödke olurtum" (Tekin 1995: 35). diye tanımlarken, diğer kişileri de Kül Tigin, Tadık Çor, İşbara Yamtar (Tekin 1995: 47) şeklinde yalın adları (veya niteliklerini belirten sıfatlarıyla) anar. Dede Korkut anlatılarında ise, öykü başlangıcında zaman zaman "Kanlı Koca-oğlu Kan Turalı", "Uşun-Koca-oğlu Seyrek" vb. şekillerde bir kaç defa "-oğlu" tanımlaması kullanılsa da, anlatının esas bölümünde kişiler, daha çok Oğuz geleneği doğrultusunda "Kıyan Selçuk, Başat, Deli Dumrul, Bıyığı kanlı Bügdüz Emen, Konur Koca Sarı Çoban, Uruz Koca, Bey Beyrek" gibi sıfat-adları ile belirtilir.

Kişinin baba ve soy adı silsilesi ile anılması, zannediyorum Arap geleneğinin IX. X. Yüzyıllardan itibaren Türk kültürüne yapığı bir etkinin ürünü olmalıdır. Bunun ilk örneklerini de Dede Korkut öykülerinde görmekteyiz.

Fakat romanda Oğuz Han, gerekli fırsatı bulamadığı için adsız kalan gençleri/yiğitleri de iterek, dışlayarak toplumsal bir yaraya dönüştürmez. Onları bilgece bir yöntemle örgütleyerek "vahşi ve karanlıklar diyarı"na sefer düzenler (OY, s.418-428); Nitekim daha önce fırsatını bulamayan gençler, bu bilgece tasarrufla yaşadıklarını kanıtlamanın fırsatını yakalar ve gösterdikleri çaba ve hünerleri doğrultusunda ad alırlar; "*Oğlan yerinde zıplıyordu. En güzel adı kendi gücü ile almıştı.*" (OY, s.427)

Oğuz'un, ad alamadığı için bir bakıma psişik tıkanma yaşayan gençleri bir tür 'oryente etme' yönündeki bu bilgece tavrı, çok yönlü bir sağaltım amacı taşıdığı gibi kişiyi kendisi hakkında bilinçlendirerek onun sosyo-psişik açıdan yeniden doğumuna da refakat eder. Zira Oğuz Han, "*Neslin adsız kalırsa, cihana sahip olsan da ne fark eder?*" (OY, s.442) diye düşünmektedir ve biyolojik doğumun insanın tamamlanmışlığına hiç bir za-

man gönderme yaptığına kani değildir. Psişik doğum için ise, bireyin mutlaka kendi olarak dünyaya atılması, kaygı duyması ve acı çekmesi gereklidir. Bu durum, gerçek anlamda bireyin, 'kendini kurma', 'özünü geliştirme' gibi ontolojik sorunlarına gönderme yapar.

Oğuz Yurdu'nda geçen '*karanlıklar ülkesi*' de yine simgesel anlamda, kişinin kendisiyle dünya arasındaki engellere gönderme yapmaktadır. Kişi, bu engelleri yok saymak veya onlardan kaçmak yerine, üzerine gidip onları aşarak, adına erişmekle yükümlüdür.

Dünyaya bırakılan kişiyi adı, vahşi ve karanlık bir diyarda (bihnmezlikte) beklemektedir. Kişi, eylem akü ile bilgi aküni birleştirerek karanlıkları aydınlatmak, kaosu kozmosa dönüştürmek zorundadır. Bilinmezlik 'bilinir' kılındığında, kişi, dünyanın düzensizliğinden kopardığı parçada kendini gerçekleştirmiş olacaktır. Bu tutunma noktası bireyin adıdır. Ad, dünyaya karşı alınan tavrın niteliğini ve yönünü de belirler.

Ad alma, böylece bir alan açma bir yer edinme eylemi olduğu kadar, çevreyi dünyalaştırma çabasına da dönüşür. Çevre dünyalaşıkça kişiöglü da insanlaşır. Eylem ve bilgi aktlerini birleştirerek ulaşılan ad, bireyin dünyası olur. Adsızlık ise, karanlıklar içinde kalmış, hiç bir yaratıcı potansiyelinin farkında olmayan ham nitelikli kişilik değerlerine gönderme yapar.

Oğuz soyunun ad alma çabası, çevreyi dünyaya, ölümü ölümsüzlüğe dönüştürme çabasının metaforik bir görünüşüdür.

C- Mit Motoriği ve Arketipel Simgeler

Arketipsel imgelerin başında Oğuz'un "Altın yay"ı ve "Üç gümüş ok"unu sayabiliriz.

Altın yay: Ortak bilinçdışına ait gelişme, yayılma ve dünyaya hakim olma arzusunu imgeler; "*Çeksen dünya gibi geniş(leyen)*" (OY, s.85) altın yay, merkezi *taganın* bulunduğu yer'den tüm dünyayı kapsayan bir varoluş ülküsüne gönderme yapar. Oku hedefe gönderen yaydır. Okun çıktığı yerin sağlamlığı hedefin gerçekleşmesiyle doğrudan bağlantılıdır. Çağrı ve Tuğrul Beyler, Oğuz Han geleneğini onlara aktaran Selçuk ocağından dünyaya çıkarlar. Roman karakterleri, en zor zamanlarda yine atalar ruhu-

nun barınağı ocağa döner ve oradan güç aldıktan sonra yeniden gümüş oklar gibi dosdoğru hedefe uçarlar. Gümüş oklar, hedefe yönelişteki kararlılığı ve durdurulamazlığı simgeler.

Bu yüzden taganın bulunduğu Takkale adlı yerleşim birimi, Altın Yay'ın bulunduğuna işaret eden bir ocak kültü niteliği kazanır. Yüce dağlarla sonsuz çölün bulunduğu bir yer olan Takkale'ye sığınan Çağrı ve Tuğrul kardeşler, varlıklarının ilk ciddi sınavını burada Sultan'ın kendilerinden kat kat üstün ordusuna karşı verirler ve ilk zaferlerini kazanmış olurlar. Takkale, Altın Yay'ın yani mit motorünün bulunduğu yerdir. Bu kutlu ocakta atalar kültü ile temasa geçerek mitik enerji depolayan roman karakterleri, Takkale zaferinden sonra *gümüş oklar* gibi yeni ve kutlu hedeflere uçacaklardır.

Tagan ise, romandaki en önemli mesaj yüklü objelerden birisidir. *Tagan*, geçmiş zamanları yeniden canlandıran yaraücü bir simgedir; nesilleri birbirine bağlar ve ders verir. Aktardığı anlam ile, zamanın yıpranmışlığını ortadan kaldırır ve Oğuz soyu, *Tagan* eüafında yeniden toplaşırken aslında Oğuz Ata'nın manevi mirası eüafında bütünleşmiş ve *İlk kutsal kal-kış'* ile *'şimdi'* arasındaki yıpranmış zamanı ilga etmiş olur. Böylece, sembolik anlamda 'yeniden doğuş' hazırlanır..

Oğuz soyu, en zor zamanlarda '*Tagan*' eüafında toplaşarak mitik rol ve güç ödünçlemede bulunur. *Tagan*, mitik enejinin şimdi'ye taşınmasında en önemli anlam aktarıcılardan birisidir.

Oğuzlar *Tagan*'ın yüklenmiş anlamını bir mani ile okurlar;

*"Tagan ayağı üç olur
Birbirine güç olur
Eğer biri yıkılsa
İkisi de hiç olur."* (OY, s. 91)

Oğuz Han, üç temel değer üzerine inşa ettiği dünya görüşünü simgeleyen *Tagan*'ın içerdigi örtük anlamı şöyle ifade eder;

"Bunun bir ayağı sizsiniz, diye çobanı gösterdi. Bir ayağı ise, üzerinde durduğumuz toprağımızdır. Öteki ayağı kurduğumuz devleti yükseltecek düşüncelerimizin baş tacıdır." (OY, s.79)

Oğuz soyunun varlığı bu üç temel üzerine kurulur; halk, yurt ve devlet/devlet kuran özgür bilinç.

Oğuz Ata'dan kalan simge dir(i)liği, birliği ve dayanışmayı işaret etmektedir. Ateşin yanması, aşın olması ve ocağın tütmesi için Tagan'a sahip çıkılması gereklidir. Tagan, Oğuz Ata'nın egemenliğini, yer ve gök arasındaki uyumu da temsil etmektedir. Bu kutsal değere saygı gösterilmeli ve anlamı gelecek nesillere aktarılmalıdır. Bu yüzden Selçuk Bey, torunlarına son olarak Oğuz Ata'nın taganına birlikte sahip çıkmalarını tavsiye eder (OY, s.321). Bu vasiyet örtük anlamda, Selçuk Bey'in kendisinden sonra yönetimi kimin alacağına ve Oğuz Ata'nın ocağını kimin tütüreceğine de işaret etmektedir. Türkmenler, Tagan'ı Selçuk Bey'den alan Çağrı ve Tuğrul'un etrafında toplanırlar. Böylece Tagan'ın 'temsil yetkisi belirleme' gibi anlam aktarıcı gizli bir işlevi de ortaya çıkar.

Tagan, bu işleviyle atalar ruhunun barınağı bir ocak'ür. Yere ve göğe ait içtenlik değerleri bu ocak etrafında toplaşılır. Ocak karşılıklarının uyumu, farklı dünyaların işbirliği içinde buldukları yerdir. Mit ve gerçek de bu ocakta buluşur ve zaman içinde değişmez olan insani hakikatleri ortaya çıkarırlar. Atalar ruhu bu ocakta oturmaktadır. Bu ocak (Tagan), gerçek anlamda ölümsüz Antheus'un toprağı işlevini üstlenir.

Oğuz Yurdu romanında dramatik çatışmayı sağlayan değerler dünyasını KORA Şeması ile şöyle görüntüleyebiliriz;

	Ülküdeğerler	Karşıdeğerler
Kişisel görünüm	Oğuz Han, Selçuk Bey, Çağrı ve Tuğrul Beyler, Arşları Bey, Gaylı Ağa vd.	
Kavramsal görünüm	Kendisi olma, ad alma, birlik olma, cihana yön verme, atalar ruhuna saygı, ülkü	Adsız kalma, ikiyüzlülük ihanet, namertlik, ülküsüz olma
Simgesel görünüm	Altın Yay, Üç Gümüş Ok Tagan, Gök Boz AÜ1, Gök Tanrı, Oğuz Han	Karanlıklar ülkesi, zindan,

Romanda toplumsal bilinçdışını temsil eden en önemli kavramsal değerlerden birisi de *atalar kültü'dür*. *Tagan*, yani *ocak*, atalar ruhunun toplandığı ve geleceğe uzandığı bir bir değerdir.

Ocakta barınan atalar kültü, yalılık ve sökük zamanları birbirine bağlayan yönüyle tam bir zaman kurucu (time binders) nitelik arzeden Selçuk Bey, aracılığı ile şimdide görünür. Eşyaya saklanmış olan atalar ruhu, kendisiyle temasa geçirilmedikçe açığa çıkmayan tinsel göndermeli değerler dizgesidir. Bu yüzden Selçuk Bey, öldükten sonra da söze dönüşmüş biçimiyle oğlu ve torunlarının ruhlarında yaşar, onlara yol gösterir. Sözelimi, Selçuk Bey'in cenaze töreninde oğlu Arslan Han, kafasını istila eden dünya karmaşasından içinde taşıdığı babasının sözleri ile kurtulur; *"Oğlum devlet yıkıdı diye tahtına koşma. (..) Devlet dediğin öz çocuğun gibi olmalıdır. Her şeyiyle kendin gibi olmalıdır. Onu kendin doğurup büyütmelisin!"* (OY, s.349)

Aslında Selçuk Bey, atalar kültürünün yaşayan bir örneğidir. Bu silsile şöyle devam eder;



Gök Tanrı > Oğuz Ata > Boz Atlı > Korkut Ata > Selçuk Bey > Çağrı ve Tuğrul

Bu silsilevi dönüşümün tanrısal niteliği, Gaylı'nın düğününde beklenen Boz Atlı'yı temsil eden Selçuk Bey'e söylenen "Boz Atlı dayı sen gökten geldin değil mi?" (OY, s.214) ifadesinde açıkça ortaya konmaktadır. Gökten gelme, yücelik algılarının mekânı olarak kabul edilen "tanrı" düşüncesine yapılan bir atıftır.

Oğuz Han, Gök Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak temel yaşatıcı ilkeleri kendinden sonrakilere iletir. Oğuz Han, mitin taşıyıcı ve yaşatıcı enerjisidir ve yerle göğü, yaşamla ölümü, sonlu ile sonsuzu varlığında birleştirir. Öldükten veya zaman ötesine çekildiğinde ise, söze/töreye/ritüele dönüşen varlığıyla yaşamaya devam eder.

Nitekim Oğuz arketipi, soyunun dikkat etmesi gereken yedi ana ilkeyi de şu şekilde belirler; 1: Ad, 2: Yer-yurt, ocak, 3: damga, 4: Kuş/ongun (övgün s.87)., 5: At rengi, 6:Et, 7:Oturuş şekli (Çonoğlu 2001: 357)

Toplumsal tahayyül göstergeleri olarak karşımıza çıkan mit, kimliklendirici bir bilinçle etrafını şekillendirmektedir. Fakat bu yedi vasiyet, dondurulmuş bir belirleyişi değil, bilinçdışının her zaman yeni anlamlara ve okumalara açık üretken yapısına işaret etmektedir.

Bilinç her zaman beli türden "temsilciler"le bağlantılıdır. Bilincin aksine bilinçdışı sürekli hareket halindeki bir enerji alanı, bir kuvvet alanıdır. O içgüdülerin, dürtülerin enerji alanıdır (Leledakis 2000: 163). İçgüdü değil, onu temsil eden fikir bilincin nesnesi olabilir.

Bilinçdışı bir enerji olmakla birlikte her zaman "temsilciler"le kurduğu bir ilişki aracılığıyla iş görür.

Jung, kişisel bilinçdışının temelinde, insan ırkının geçmiş deneyimlerinin "depoladığı" bir "kollektif bilinçdışı" nosyonunun gündeme getirir. Kollektif bilinçdışı (collective unconscious), sezgi, algı ve idrakin doğutan gelen biçimleri olan "ilk örnekler"in kaynağı, bütün psişik süreçlerin zorunlu belirleyicisidir (Jung 1919: 157).

Annagulu Nurmehmet, Oğuz Yurdu romanında, Oğuz arketipini konuşturarak, Türk ulusunun varoluş dinamiklerini açıklamaya çalışır. Geçmiş zamanla aydınlık bir ruh hâli ile ilişki kuran yazar, böylece onun içerdiği değerlerle birlikte yeniden ortaya çıkmasına zemin hazırlar.

Tarihsellik, bireylerin ve toplumların kimlik nosyonlarındaki en vazgeçilmez unsurunu oluşturmaktadır. Yazar bu romanla, farklı zaman ve mekânlarda birbirinden ayrılmış, uzak düşmüş kişi, topluluk ve boyları, ortak bilinçdışının yaratıcı mitik enerjisi etrafında toplamaya çalışır.

Açıklamalar

* Bu makale, 28 Nisan 2002'de Ankara'da düzenlenen "Avrasya Sanat-Edebiyat Yıldızları Uluslararası Sempozyumu"na tebliğ olarak sunulmuştur.

Kaynaklar

Çonoğlu, Salim (2001), *Annaguli Nurmehmet'in Romanları*, Ankara: Devran Yayınları.

Jung, C.G. (1919), *Instinct and the Unconscious*, London: Collected Works.

Jung, C.G. (1997), *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*, (çev. Engin Büyükinel), İstanbul: Say Yayınları.

Leledakis, Kanakis (2000), *Toplum ve Bilinçdışı*. (çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Nurmehmet, Annaguli (2001), *Oğuz Yurdu*, Ankara: Devran Matbaacılık.

Tekin, Talat (1995), *Orhon Yazıtları*, İstanbul: Simurg Yayınları.

Level of Collective Unconscious in Novel "Oghuz Yurdu"

Abstract: Annaguli Nurmemmet, the novelist of Türkmenistan, telis the struggle of historical existence of Oghuz tribe in his first novel Oghuz Yurdu (Oghuz Homeland).

Oghuz Yurdu is a novel based on the values of collective unconscious. The novel telis both the outhur world in horizontal dimension and a journey to explore the inner world of the human beings.

Oghuz Khan having the archetypel character represents the collective unconsciousness and at the present he is seen as Seljuk beg in this novel.

The collective unconsciousness of Oghuz tribe exist at conceptual framevork as "giving name", " giving order to the world" and at symbolic level as trivet (tagan), "golden bow" and "silver arrows"

Seljuk Beg the protoganist character of the novel connects mytical symbols of collective unconsciousness with the consciousness of the present time.

The novelist Annaguli Nurmemmet, wants to connect Oghuz tribe at different time and place around the consciousness of identity.

Keywords: Oghuz's archetype, mytical thought, trivet (tagan), golden bow, sil ver arraovvs, collective unconsciousness

* Firat University Of Letters / ELAZIĞ
rkorkmaz@irat.edu.tr

Степени Проявления Социального Внесознания в Романе “Огуз Юрду” (Родина Огуза)

Рамазан КОРКМАЗ, Проф. Др.*

Резюме: Первый роман туркменского писателя Аннагули Нурмеммета “Огуз Юрду” (1999) рассказывает о борьбе огузского рода за историческое существование. Огуз Юрду, историческое полотно которого основано на архетипных ценностях социального внесознания, является романом пути главным образом в символическом значении. Тема произведения-в горизонтальном размере-это путь во внешний мир, а в вертикальном- путь человека внутрь себя. Огуз Хан как архетип, представляющий жизненные ценности, принадлежащие социальному внесознанию (бөллөётме уйбонсойоус) здесь показывается с помощью Селчук Бей. Социальное внесознание огузского рода наблюдается на духовном уровне “брать имя”, “идти в поход”, “устанавливать порядок в мире”; а на символическом уровне на таких материальных ценностях как “аган”, “золотой лук”, “серебряные стрелы”. Главный герой романа Селчук Бей осуществляет соединение мифологических знаков социального внесознания с современным сознанием. Писатель Аннагули Нурмеммет своим романом пытается соединить огузский род различных времен и мест вокруг светлого самосознания.

Ключевые Слова: огузский архетип, таган, социальное внесознание, ставить имя, миф, историзм.

* Фиратский Университет, Факультет Естественных и Гуманитарных Наук-ЭЛЯЗК
jkrmozofyat.edu.tr

Ay Bedir Halindeydi, Zafer Kazanıldı... Mehmet Akif Ersoy'un "Çanakkale Şehitleri"

Yard. Doç. Dr. S. Dilek YALÇIN-ÇELİK*

Özet: Bu makalede, Mehmet Akif Ersoy'un *Çanakkale Şehitleri* isimli şiiri tahlil edilmiştir. Bu tahlil denemesinde, şairin tarihsel gerçekleri nasıl epik bir anlatıma dönüştürdüğü araştırılmıştır. Şiire içten yaklaşım, konu sınıflaması yapılmış, metindeki görsel nitelikler, ses ve görünümlemler tek tek çıkartılarak bunların sonucunda sinemaya has unsurlar ve epik şiir arasında bir bağ kurulmaya çalışılmıştır. Şiir, tasvir ve tahliller açısından başarılıdır ve güçlü bir görsel malzemeyi içinde barındırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mehmet Akif Ersoy, Çanakkale, Çanakkale Şehitleri, Türk şiiri, Sinema-edebiyat ilişkisi.

*-Şehit Rıfat Çelik'in anısı önünde,
tüm şehitlerimize... -*

Çanakkale Geçilemez...

Osmanlı İmparatorluğu, I. Dünya Savaşı süresince bir çok cephede fiilen savaşıyordu. Bu cephelerden birisi olan Çanakkale, belki de İmparatorluğun kaderini belirleme konusunda, en önemli bölgeyi oluşturuyordu (Ergüder, 1939). Çünkü, İtilâf Devletlerinin, Osmanlı İmparatorluğunu saf dışı bırakmak için düzenlemiş oldukları bu harekât, I. Dünya Savaşı'nın stratejik askerî faaliyetlerinden biriydi. Osmanlı İmparatorluğunun Almanya yanında savaşa girmesiyle zor durumda kalan İngiltere ve Fransa, bu harekâtı zorunlu görmüşlerdi. Osmanlı İmparatorluğu yenildiği takdirde önce Boğaz'lar ve İstanbul, sonra bütün Anadolu düşman kuvvetlerinin eline geçecekti (Bakiler 1986: 7).

* Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü / ANKARA
sdilek@hacettepe.edu.tr

Ertuğrul ve Seddülbahir tabyalarına İngilizler, Kumkale ve Orhaniye tabyalarına da Fransızlar, 3 Kasım 1914 tarihinde henüz Osmanlı Devletine resmen savaş ilân etmeden saldırdılar. 17 Mart 1915 gününe kadar belirli aralıklarla saldırıda bulunan İtilâf Devletleri, Ertuğrul ve Orhaniye tabyalarını yok etmelerine rağmen kesin bir sonuç alamadılar. Asıl kan, 18 Mart 1915 tarihinden sonra dökülmeye başladı.

Sadece deniz kuvvetleriyle sonuç alınamayacağını anlayan İtilâf Devletleri, karada çarpışmak amacıyla bir donanma kurdular. Görünüşte Fransız ve Almanlardan oluşan donanma, gerçekte tam bir ırklar, renkler ve dinler curcunası olmuştur. İçlerinde yabancı lejyonerler, Afrika'dan Zovave-ler, Hindistan'dan Gurkalar ve Sihler, Rum ve Doğulu Yahudilerden iş tiburuları, Fransız ve İngiliz denizcileri, İskoç, İngiliz, İrlanda birlikleri, Yeni Zelanda ve Avusturyalılar (Anzaklar), Orta Doğu ve Kuzey Afrika Arapları yer almıştır.

İtilâf Devletleri, Avustralya ve Yeni Zelanda askerlerinden oluşan kolduyu Arıburnu'na, İngiliz ve Fransız kuvvetlerinden oluşan orduyu da Seddülbahir'e çıkarttılar. Beşinci Ordu İhtiyat Tümeni Kumandanı Mustafa Kemal, 57. Alay ve 27. Alayın önemli bir kısmı ile Arıburnu, Eceabat, Kanhsirt, Yükseksirt, Seddülbahir, Zığındere-Eski Hisarlık, Sivritepe ve Merkeztepe'de bu ordulara karşı taarruzda bulundu. Çanakkale'nin geçilemez olduğunu anlayan düşman birlikleri, 259 günlük bir çarpışmadan sonra, 19-20 Aralık gecesi Anafartalar ve Arıburnu cephesinden, 8-9 Ocak 1916 tarihinde de Seddülbahir'den bir daha gelmemek üzere çekilmek zorunda kaldılar (Steel ve Hart 1997).

Boğaz'da her iki taraf da, çok büyük kayıplar vermiştir. Çanakkale Savaşlarına katılan Türk kuvvetlerinin 700.000 kişiden oluştuğu ve kısım kısım kullanıldığı düşünüldüğünde, Türk şehit sayısının kesin olarak belirlenmesi zorlaşmaktadır. Buna göre şehit sayısını kimi kaynaklar 190.000 kimi kaynaklar da 350.000 kişi olarak vermektedir. İngilizler 213.980, Fransızlar ise 47.000 askerini, bu toprakta bırakmışlardır (Kuşun 1993: 205-208). Bu acı kayıplar sonucu anlaşılmalıdır ki: "Çanakkale geçilemez !".

Çanakkale'de Yazılan Destan...

İmparatorluğun savaştığı cepheler arasında yer alan Çanakkale, Türk tarihinde unutulmaz derin yaralar bırakmıştır. Şairler hatta devlet adamları bile bu konuda şiirler, destanlar yazmışlardır¹. Örnekleyecek olursak; dönemin padişahı Sultan V. Mehmet Reşat, Çanakkale Savaşı için beş beyitlik bir gazel kaleme almıştır. Şair Safi Efendi tarafından Arapçaya manzum olarak çevrilen bu şiire, döneminde birçok tahmis ve nazire yazılır. Yahya Kemal'in "Tahmîs-i Gazel-i Hümâyûn" adlı şiiri de, bu konuda kaleme alınan şiirler arasında en tanınmış olanıdır.

Abdülhak Hamid'in, "İlhâm-ı Nusret" adıyla yazdığı yetmiş beyitlik bir şiirle, Rauf Yekta Bey tarafından bestelenen "Millî Tekbir" isimli şiiri, Çanakkale Savaşlarını anlatır. Ziya Gökalp, hece vezniyle on beş kıtâh "Çanakkale" adlı hamasî bir şiir yazar. Ahmet Nedim'in "Çanakkale'nin Ölmez Hatıralarından" üst başlığı ile yayınladığı "Namaz" adlı şiiri, Kanlısırt'ta nöbetine koşan bir askerinin macerasını anlatmaktadır. İdris Sabih'in, Çanakkale'de ölen kardeşi için kaleme aldığı "Kardeşime" adlı şiir, hece vezniyle yazılmıştır ve dramatik bir yapıya sahiptir. Süleyman Nesib, "Çanakkale Sahne-i Harbi"; Necmettin Halil Onan, "Bir Yolcuya"; Enis Behiç, "Ordunun Duası", "Çanakkale Şehitliği'nde"; Celâl Sahir, "Ordunun Duası"; Hakkı Süha Gezgin, "Siperlerde", "Nöbetçi ve Yıldız", "Siperden Mektup"; Hıfzı Tevfik, "Çanakkale'ye Giderken"; İbrahim Alâeddin Gövsa, "Çanakkale İzleri"; Mehmet Emin, "Ordunun Destanı", "Orduya Selam"; Faik Ali Ozansoy, "Kal'a-i Sultâniyye Müdâflilerine" şiirleri² bu konuda yazılmış, hemen akla gelenler arasında yer almaktadır.

Çanakkale Savaşları hakkında yazılan şiirler arasında, belki de en trajik olanları, estetik değer açısından zayıf olmakla birlikte, savaşta şehit olan gençlerin üzerlerinden çıkan manzumeler³, hatıra defterlerinde tuttıkları notlar ve anılardır. Boyabatlı Ömer oğlu Mustafa adlı bir şehidin üstünden Çıkan, "Çanakkale Destanı" adlı şiir, bu tarz yazılmış şiirler arasında en fazla bilinenidir.

Çanakkale Savaşlarının üzerinden yıllar geçmesine rağmen, Cumhuriyet yıllarında da, bu konuyu işleyen şiirler yazılmaya devam edilmiştir. Son yıllarda bu şiirlerin toplandığı, antolojilerin⁴ yayımlandığını görmekteyiz.

Yukarıdaki verilen açıklamalar, Çanakkale Savaşlarının Türk aydını ne derece derinden etkilediğini, acısının yıllar geçse de unutulmadığını kanıtlamaktadır. Dökümünü vermeye çalıştığımız şiirler arasında, en güzel ve en güçlü şiir kuşkusuz Mehmet Akif Ersoy⁵ tarafından yazılmıştır.

Yaratılma Sancısı: Bir Destan Doğuyor ...

Mehmet Akif, Çanakkale Savaşının başladığı günlerde, Harbiye Nezaretine bağh Teşkilât-ı Mahsûsa tarafından görevlendirilerek Almanya'nın Berlin kentine gönderilmiştir. Ardından yine aynı görevle Arabistan'a geçmiştir.

Mehmet Akif, Berlin'de görevli olarak bulunduğu dönemlerde, Çanakkale Savaşları henüz başlamıştı. Aynı günlerde Binbaşı Ömer Lütfi Bey de (*Çanakkale Şehitleri* adlı şiiri ithaf ettiği kişi) askerî mühimmat işleri için Berlin'de bulunmaktaydı. Mehmet Akif ve Binbaşı Ömer Lütfi Bey sık sık bir araya gelmişler ve Çanakkale Savaşları hakkında konuşmuşlardır:

"Bu zat, Çanakkale Savaşları 'nın ilk günlerinde, Akif ile her karşılaştığında, onun büyük bir heyecan, endişe, ümit ve korku içinde "Ömer Bey, bu Çanakkale ne olacak?" diye sorduğunu, kendisinin de "Allah bilir ama vaziyet tehlikelidir. Askerlik noktasından düşünülünce ümit yok. Ancak fen kaidelerinin haricinde, fevkalbeşer bir şey olmalı ki dayanabilsin" diye cevap verdiğini anlatmıştır. Ömer Lütfü Bey hatıralarına, şunları da ilâve eder: "Ben böyle dedikçe 'Eyvah, son istinadgâhımız da yıkılırsa ne olur?' diyerek gözlerinden yaşlar dökülmeye başladılar. Çanakkale için ağladığı gün yoktu. Ben kavaid-i harbiyyeden bahsettikçe canı sıkılırdı. Onun böyle şeylere tahammülü yoktu." (Okay 1990: 170),

Gününün değerlendirmelerini ülkesinden uzakta da olsa dikkatle izleyen Mehmet Akif, Çanakkale konusundaki ilk izlenimlerini, henüz savaş devam ederken *Safahaf da*. yer alan *Asım* adlı kitabın son kısımlarında yazar.

Duyduğu tüm acı haberlere rağmen Çanakkale'de dövüşen Mehmetçiklere dayanmalarını telkin eden Mehmet Akif, şiirinin sonunda şöyle haykırmaktadır: "*Cihan yıkılsa emin ol bu cephe sarsılmaz!*". Bir belirsizlik ve karamsarlık içinde olan şair, Çanakkale Savaşının kazanılacağına emin olmayı ve zafer kazanmayı istemektedir. Bu inançla şiirini, zafer nidası ile kaleme almıştır.

Mehmet Akif, şiiri yazdıktan sonra Çanakkale zaferinin haberi kendisine ulaşmıştır.

"Zaferden sonra, Başkumandan vekili Enver Paşa, İmparatorluğun bütün yakın ve uzak köşelerine, Çanakkale zaferini müjdelemeye başladı. Enver Paşa, "Teşkilât-ı Mahsusa Reisi" Kuşçubaşı Eşref Bey'i de aradı. Kuşçubaşı Eşref Bey, Anadolu-Bağdat demiryolunun en son istasyonu olan El Muazzam'da bulunuyordu. (...)

Haber Hicaz yolunda, El Muazzam istasyonunda bir bomba gibi patladı. Orada bulunanlardan biri, Kuşçubaşı Eşref Bey'in boynuna atılarak, hiçkıra hiçkıra ağlamaya başladı. (...)

Bu olayın devamını Kuşçubaşı Eşref Bey şöyle anlatıyor:

'Ay bedir halindeydi. Çöl gecelerinin parlak yıldızlı semasını, zaferimizin şerefine aydınlatan ayın bu efsanevî ışıkları altında, Mehmet Akif bu güneşi unutturacak kadar parlak çöl gecesinde sabahladı. İstasyon binasının arkasındaki hurmalığın içine çekildi. Sadece hiçkırıklar duyuyorduk. İçli, derin hiçkırıklar... (...)'

Sabahleyin, vazifesini tamamlamış fanilerin az kula nasip olan rahatlığıyla yüzüme derin derin baktı: Artık ölebilirim Eşrefi dedi. Gözlerim açık gitmez." (Bakiler 1986: 8-9).

Çanakkale zaferi özgürlüğe giden yolda ilk adım olmuştur. Mehmet Akif, bu zaferden sonra, Millî Mücadele zaferini de yaşamıştır. Bu heyecan ona, bu kez bir başka destan olan İstiklâl Marşı'nı yazdırmıştır.

Çanakkale Şehitleri

Bir savaş destanı olan *Çanakkale Şehitleri* bağımsız, tek bir şiir değildir. Bu metin *Safaha? m.* alüncü kitabı olan *Asım'da*, herhangi bir bölümlenmeye gidilmeden yer almaktadır. Her ne kadar *Çanakkale Şehitleri* kendi içinde bir kompozisyon ve anlam birliğine sahip bir şiir ise de, aslında *Asım'm* içinde ve kitabın bütünlüğüne de bağlıdır. İlk olarak, 10 Temmuz 1924 tarihinde, *Sebîlü'r-reşâd* dergisinde (no: 608, XXIV, 145), "Asım'dan Bir Parça" adıyla yayınlanır. Şiir, aynı zamanda Çanakkale şehit ve gazilerine hitap ettiği için "Çanakkale Şehitleri" adıyla anılmıştır.

Asım, diyaloglardan oluşan uzun bir metindir. Kendi içinde konu bütünlüğü bulunmaktadır. Özetle, eser, Köse İmam'ın, Hocazâde'yi ziyaretleriyle başlamaktadır. Olay, I. Dünya Savaşı içinde, Fatih yangınından önce, Hocazâde'nin (Akif in kendisini imleyen kişidir) Sarıgözel'deki evinde geçmektedir. Temelde Hocazâde nesli ile onlardan sonraki neslin dünyaya bakış açısını irdelemek amacıyla yazılan eserde dört kişi bulunmaktadır: Hocazâde, Köse İmam, İmamın oğlu Asım ve Hocazâde'nin oğlu Emin.

İç içe geçmiş birçok hikâyeden oluşan metin, 78 sayfadır ve 18 Eylül 1919'da tamamlanmıştır. Şiir, derin bir buhran ve gelecek hakkında endişelerin hâkim olduğu bir dönemde kaleme alınmıştır ve bu dönemin değer yargıları konu olarak anlatılmaktadır. Akif in yaşanan hayaün gerçeklerinden duyduğu endişe, İmparatorluğun durumunun gittikçe kötüleşmesi, ülkenin zor şartlar altında bulunması eserin özüne sinen temel düşüncelerdir. Bu bedbinlik sırasında kazanılan Çanakkale Zaferi, Akif in içinde bir ümidin yeşermesine neden olmuş, kendisinden sonra gelen nesli temsil eden "Asım"ı, neredeyse ideal bir kahraman durumuna yükseltmiştir. Ülkenin ve milletin kurtuluşunu, dinin devamını sağlayacak ve sonsuza taşıyacak bu nesli, Akif göklere çıkarır:

*"Sarılr, indirilir mevki-i müstahkemler,
Beşerin azmini tevkifedemez sun'-u beşer; -
Bu göğüslerse Huda'nın ebedî serhaddi;
"O benim sun'-u bedim, onu çiğnetme!" dedi.
Asım'in nesli... diyordum ya... ne silmiş gerçek:
İşte çiğnetmedi namusunu, çiğnetmeyecek." (Ersoy 1985: 426)*

Mehmet Akif, *Çanakkale Şehitleri* adlı bölümü yazarken her ne kadar realist bir tablo çiziyor görünüyorsa da aslında şâirin, tasvir ettiği manzara ve tahlil ettiği nesil karşısında heyecanlı bir tavır içinde olduğu bellidir. Çünkü şiirde çarpışan iki medeniyet anlatılmaktadır. Maddî kuvvete dayanan ve şâirin "Bu: bir Avrupalı" dediği güçlü baü medeniyeti ile maneviyata dayanan Müslüman Türk medeniyetinin Boğaz'da çatışması söz konusudur.

Safahat incelendiğinde görülür ki: Akif in şiirlerinde, Birinci Dünya Savaşı üç cephe ile anlatılır: Çanakkale, Kafkasya ve Sina.

*"Kara dersin daha dehşetli: Ne yol var ne de iz.
Harekâtın görüyorsun ya, Hocam, en kolayı,
Yalınayak Kafkas'ı tutmak, baş açık Sina'yı!
Yapılır zannediyorsan, bakalım, sen de soyun...
Kit'a kapmak köşe kapmak değil artık bu oyun." (Ersoy 1985: 424)*

Yalınayak Kafkas ve baş açık Sînâ'yı geçen Türk askerini öven şâir için Kafkasya ve Sînâ önemli olmakla birlikte, Çanakkale, onun şiirlerinde özellikle üzerinde durduğu bir konu olmuştur. *Çanakkale Şehitleri* adlı şiirinde, neredeyse bir istihkâm cephesi tüm ayrıntıları ile anlatılmaktadır. Bununla birlikte şiir, didaktik bir yapıda kaleme ahrımamıştır.

Şiirdeki epik anlatım ve edebî değer in yanında, metinde, Çanakkale Savaşlarına dair gerçek tarih bilgileri de yer almaktadır. Bunlardan birincisi, Boğazların kuşatılması gerçeğidir.

*"Şu Boğaz Harbi nedir? Var mı ki dünyada eşi?
En kesif orduların yükleniyor dördü beşi,
-Tepeden yol bularak geçmek için Marmara'ya-
Kaç donanmayla sarılmış ufacak bir karaya." (Ersoy 1985: 425)*

İkincisi, İtilâf Devletlerine ait çeşitli milletlerden oluşan donanmaların (bu konuda makalenin giriş bölümünde bilgi verilmiştir) bir kuşatma ile saldırıya geçmesidir. Şiirde Eski Dünya, Yeni Dünya'dan söz edilmekle Çanakkale'de çarpışan yabancı milletlerin ne kadar çok olduklarına dikkat çekilmektedir.

*"Eski Dünya, Yeni Dünya, bütün akvam-ı beşer,
Kaynıyor kum gibi, tufan gibi, mahşer mahşer.
Yedi iklimi cihanın duruyor karşında,
Ostralya'yla beraber bakıyorsun: Kanada!
Çehreler başka, lisanlar, deriler rengârenk;
Sâde bir hâdise var ortada: Vahşetler denk.
Kimi Hindu, kimi yamyam, kimi bilmem ne belâ ..."* (Ersoy 1985: 425)

Şiirde anlatılan son tarihî gerçek savaşın uzun sürmesi ve çetin geçmesidir. Her iki taraf binlerce ölü vermiştir.

*"Hani tâûna da züldür bu rezîl istila!
Ah o yirminci asır yok mu, o mahlûk-ı asil,
Ne kadar gözdesi mevcüd ise hakkıyla sefil,
Kustu Mehmetçiğin aylarca durup karşısına;
Döktü karnındaki esrarı hayâsızcasına."* (Ersoy 1985: 425)

Destanda gösterilen ve anlatılan diğer tarihî olayların, savaş sahnelerinin ise Akif'in yaratıcı hayal gücünden çıktığı bir gerçektir. Şiirde anlatılan hayal ürünü olan sıcak çarpışma anları, kuvvetli bir görüntü ve ses unsurları ile zenginleştirilerek sinematografik bir aksiyon sağlanmıştır. Çanakkale Savaşları hakkında yazılmış diğer savaş ve kahramanlık şiirlerinden / destanlarından bu şiirin ayrıldığı, sivrildiği ve adeta tek örnek haline geldiği nokta, Akif'in ideallerini büyük bir coşkuyla dile getirmesidir.

Şiirde herhangi bir bölümlenme olmamasına rağmen biz okumayı kolaylaştırmak amacıyla metni, konu olarak kabaca üç bölüme ayırabiliriz:

1. Birinci bölümde, Boğaz'da bir düşman saldırısı söz konusudur. Burada bir yandan düşmanların kimler olduğu, hangi milletlerden gelerek sa-

vaşa katıldıkları, bir yandan da onların güçlerinin neler olduğu üzerinde durulmaktadır. Düşmana "Avrupalı" olarak bir kimlik verildikten sonra, kafesinden kaçmış, yırtıcı, his yoksulu bir sırtlan kümesine benzetilmiştir.

*"Nerde -gösterdiği vahşetle "bu: bir Avrupalı"
Dedirir -yırtıcı, his yoksulu, sırtlan kümesi,
Varsa gelmiş, açılıp maphesi, yahûd kafesi!." (Ersoy 1985: 425)*

Savaş başlamasa, Türk milletinin, "Avrupalı"yı hâlâ tanıyamayacağına dikkati çeken Mehmet Akif, "Medeniyet denilen kahpe, hakikat, yüz-süz"ün (Ersoy 1985: 425) nasıl çıkarları uğruna tahripkâr bir hale geldiğini dile getirir.

2. İkinci bölümde, çatışma anında bir savaş sahnesi yer almaktadır. Sıcak Çarpışma anı, tüm açıklığı ile anlaürken, bu cehennem meydanında Mehmetçiklerin düşmana karşı kovuşları ve sergiledikleri mücadele anlatılır.

Şair, birinci sahnede, İtilâf Ordularının Boğazlar'da toplanıp saldırıya geçmesinden başlayarak bir genel giriş yaptıktan sonra bu bölümde savaş adı adım anlatır.

*"Öteden saikalar parçalıyor âfâkı,
Beriden zelzeleler kaldırıyor a'mâkı;
Bomba şimşekleri beyninden inip her siperin;
Sönüyor göğsünün üstünde her neferin.
Yerin altında cehennem gibi binlerce lağam;
Atılan her lağamın yaktığı: yüzlerce adam.
Ölüm indirmede gökler, ölü püskürmede yer;
O ne müthiş tipidir: savrulur enkaaz-ı beşer...
Kafa, göz, gövde, bacak, kol, çene, parmak, el, ayak,
Boşanır sırtlara vadilere, sağnak sağnak.
Saçıyor zırha bürünmüş de o nâmerd eller,
Yıldırım yaylımı tufanlar, alevden seller." (Ersoy 1985: 425 -426)*

Vebadan da daha kötü olan istilâ, İtilâf Devletlerinde yer alan askerlerin hapisten kaçan insanlar gibi saldırıya geçmesi, Avrupalıların kullandıkları ileri tekniği medeniyet kavramının arkasına saklayıp vahşete dönüştür-

melerini ve çarpışmanın o sıcak saatlerini an an tasvir eder. Bu vahşete susamış insanların karşısına Mehmetçiği çıkaran Mehmet Akif, onun canı pahasına tüm saldırılara göğüs germesini, beden ve iman kuvvetini âdeta görüntüleyerek aktarır.

Çanakkale'de yapılan savaş, medenî ve modern milletlerin son teknolojileri geliştirerek ve kullanarak yaptıkları bir savaştır. Bu nedenle de çok hızlı yaşanmış ve çok kayıp verilmiştir. Şiirde teknolojinin insan kanını nasıl akıttığı, tıpkı bir aksiyon filmindeki görüntülerin hızına denk bir üslûpla anlatılmıştır.

*"Sürü halinde gezerken sayısız teyyâre.
Top tüfekten daha sık, gülle yağın mermiler..
Kahraman orduyu seyret ki bu tehdiye güler"* (Akif 1985: 426)

Tayyare, bombaların şimşek gibi çakması, gülle ve tüfeklerden çıkan mermilerin hızı, yayhın ateşi, savaşta ölen insanların kanının hızına denk bir söylem içinde yer almaktadır. Teknolojinin gücü ve hızı tam bir vahşet yaratmıştır. Modern çağın hızlılığının bir sembolü olan uçak ve bombalar, metinde amacından saptırılmış olarak olumsuz bir bakış açısı ile anlatılmaktadır. Şair kutupluluk ilkesi ile hareket ederek bu olumsuzluğu maneviyatın sembolü olarak insan kanı ile karşılar.

3. Üçüncü bölümde, savaşta şehit düşenler anlatılmaktadır. Çanakkale'de savaşın bir ideal uğrunda ölenler öylesine değerlidirler ki Mehmet Akif onlar için muhteşem bir anıt türbe-mezar hazırlar.

*"Sonra gökkubbeyi alsam da, ridâ namıyla,
Kanayan lâhdine çeksem bütün ecrâmiyle;
Mor bulutlarla açık türbene çat sam da tavan,
Yedi kandilli Süreyya'yı uzatsam oradan;
Sen bu avizenin altında, bürünmüş kanına,
Uzanırken, gece mehtabı getirsem yanına,
Türbe darın gibi tâ fecre kadar beklet sem;
Gündüzün fecr ile avizeni lebrîz etsem;
Tüllenen mağribi, akşamları sarsam yarana..
Yine bir şey yapabildim diyemem hâtıranı."* (Ersoy 1985: 427)

Burada diğer sahnedeki aksiyonun yerini tam zıddı bir durum alır. Bu kez toprağın üstü değil toprağın alünda yatan şehitler anlatılmaktadır. Millî birlik duygusu ile Türk topraklarını zalime vermeyen bu şehitler için yapılabilecek her şey yetersiz kalmaktadır. Toprak altına, âbidelere, kabre, tarihe ve göklere sığmayan bu şehitlerin yeri, insanların manevî dünyaları olabilmektedir ancak.

Şiir hakkında verdiğimiz içerik bilgisine dayanarak diyebiliriz ki, Akif'in yaşamında Çanakkale Savaşlarını görmemiş olması gerçeği, şiirinde Akif'in çizdiği ideal kahramana ya da kahramanlara, savaş sahnelerinin anlatımına gölge düşürmez. *Çanakkale Şehitleri* okunduğu zaman görülür ki, şiirde gerçek tarih bilgisinin aktarımından çok bir ülkünün destansı anlatımı bulunmaktadır. Şiir, bir savaş destanıdır.

Şiirdeki anlatım gücünü ve yaratma biçimini çözmek için, *Çanakkale Şehitleri* adlı şiire bu kez dıştan yaklaşırken; Mehmet Kaplan'ın bir çözümleme modeli örnek alınmıştır. Mehmet Kaplan, şiire, dünyada yedinci sanat olarak kabul edilen sinema teknikleri (*Kaplan, 1988*) açısından da yaklaşılabilceğini açıklamıştır. Bu durumda metni, sinemaya ait üç kavram ile açıklayabilmek, metne bu bakış açısıyla yaklaşabilmek de mümkündür: Sahne, görüntü, ses.

Şiirde, Çanakkale Savaşı, bir tablo halinde durağan bir biçimde resim dili ile anlatılmaktan çok bir film dilinin hareketliliği ile kaleme alınmıştır (*Kaplan, 1988*). Görüldüğü gibi Mehmet Akif, algıladığı realiteyi daha iyi ifade edebilmek için diğer bilgi türlerinin kullandığı kelime ve sembollerden başka ses, renk ve maddenin farklı formlarını müzik ve hareketi de metnin dokusuna yerleştirmiştir.

Şiirdeki filme ait özellik olarak sıraladığımız hareketlilik kavramı, metnin üslûp özelliklerinde aranmalıdır. Mısraların arka arkaya sıralanışındaki düzen, aliterasyon ve asonansların kullanımındaki özen, şiirde anlatılan sahnelerin arka arkaya sıralanışı ve sürekli bir değişim içinde olmaları, ayrıntü zenginlikleri ve bu ayrıntuların "zoom" (büyütme) tekniği ile verilmesi, zıtlıkların kullanımı şiirdeki hareket kavramını açıklamamıza yardımcı olan birkaç özelliktir. Tüm bu müzik ve hareket unsurları şiirde, doğal bir sahne / tablo ortamı yaratmıştır. Kelime seçimi, dil kullanımı, ede-

bî sanatlar⁶ kusursuzdur. Mesnevi tarzında bir kafiye şeması bulunmaktadır. Genellikle zengin ve tam kafiye kullanılmıştır. Şiir aruz vezninin feilâtün / feilâtün / feilâtün / fâlün (feilün) kalıbı ile yazılmıştır.

Tanrısal bir anlatıcının varlığından söz etmek mümkündür. Tasvir ve tahlil bölümleri, bu anlatıcı tarafından yapılmaktadır. Özlü bir kısalıkla anlatılan, aslında çok geniş bir konu olan savaş sahnelerinde şair, tam bir üslûp ustasıdır. Her şeyi bilen hakim anlatıcı konumundadır. Bir dünya görüşünü kuvvetle savunmakta ve şiiri yoluyla da bunu aktarmaktadır. Savaş gerçekliği ustalıklarla anlatılarak okurun tüm beklentilerini karşılamakta, onda savaş gerçekliğinin hayalini görme yeteneğini yaşattırmaktadır.

Şiirde görüntü ögesi, canlı tasvirlerle dile getirilmektedir. Neredeyse gören bir göz bu şiiri anlatmaz da, görüntüyü saklayıp sunan bir kamera gösterir. Sahne içinde, deyim yerinde ise birbirine eklenmiş parça parça fotoğraf kareleri yer almaktadır. Bu fotoğraf kareleri çoktur, yoğundur ve sürekli yer değiştirir. Sahneler arka arkaya hızla yerini alırken ayrıntılar büyütme (zoom) tekniği ile sergilenir.

Çanakkale Şehitleri isimli şiirde sözden yola çıkarak görsel imge yaratma söz konusudur. Mehmet Akif in şiirinde kullandığı kelime ve kelime grupları, sıfatlar ve yüklemler, dil kullanımındaki özen güçlü bir görsellik yaratmaktadır. Tasvir, herhangi bir metinde anlamı güçlendiren bir yapı içermekle birlikte, Mehmet Akif şiirde, sadece anlatmaz aynı zamanda canlandırma yolu ile gösterir. Gösterimin de modern edebiyatın anlatım biçimlerinden biri olduğu düşünüldüğünde, şiirin estetik gücü, bir kat daha değer kazanmaktadır.

Örneğin atılan mermi ve bombalar karşısında insanın parçalanışını uzun uzun anlatmayan Mehmet Akif, insan uzuvlarını kelime olarak tek tek bırakıp herhangi bir tamlama ya da sıfat ile kullanmayarak (O ne müthiş tipidir: savrulur enkaaz-ı beşer.../ Kafa, göz, gövde, bacak, kol, çene, parmak, el, ayak, /Boşanır sırtlara vadilere, sağnak sağnak: (Ersoy 1985:425) okura, algı yoluyla savaşta bomba ve mermiler aracılığıyla insanın parçalanma sürecini gösterir.

Mehmet Akif bu ve buna benzer görüntüleri aktarırken üpkı bir sinema filminde olduğu gibi gösterimi yavaşlatıp hızlandırmayı başarır. Metindeki hızlılık şiirin konusunu pekiştiren bir unsur olabildiği gibi iç ritmi arttıran, duygulanmayı ve eleştirel düşüncüyü hızlandıran bir etken olarak da görülür.

Mehmet Akif, savaşın anlaşılamazlığını, bir milletin nasıl bir sistem içinde bu vahşete sürüklendiğini, sorgularken şiirdeki söylemini hep daha uzak ufukları ele alacak şekilde genişletmektedir. *Çanakkale Şehitleri* isimli şiirde her şey birbirine bağh olarak yayılıp büyümektedir. Böylece Çok yönlü bir bakış açısına ulaşılmaktadır. Tıpkı bir kameranın herhangi bir görüntüye uzaklaşıp yaklaşması gibi görüntü yaklaşır ya da uzaklaşır.

Şair, şiirde dar bir dünyayı, küçük bir kara parçasını çoğaltır, genişletir. Tek bir kahraman, tek bir düşman tipi üzerinde durmaz. Anlatımda etki Çokluk ilkesiyle artar. Örneğin şiirde mekân Çanakkale Boğazı olarak seçilmiştir. Savaş bu çevrede gerçekleşmektedir. Ancak, Mehmet Akif, Türk askerlerinin başarılarını yüceltmek, onların çarpışmalarını destanlaşürmak için şiirde çokluk ilkesini kullanır. Çanakkale Boğazı gibi dar bir mekân çoğalarak genişler. Eski Dünya-Yeni Dünya özetle tüm Dünya'yı kapsar. Kanada'dan Avustralya'ya kadar uzanan bir genişleme ve çoğalma söz konusudur.

Şiirde özeli genel hâle getirme ve genişletme süreci insanlar için de geçerlidir. Metinde tek bir insan anlatılmaz. Mehmet Akif, "Çehreler başka, insanlar, deriler rengârenk" derken Türk askeri ile savaşan milletlerin farklılığını ve çokluğuna dikkati çekmektedir. Diğer taraftan bir çeşitlilik de söz konusudur. "Kimi Hindu, kimi yamyam, kimi bilmem ne belâ..." sözleriyle savaşa katılan insanların kişilikleri anlatılır. Böylece şiirde yer alan sahneler sürekli değişir.

Çanakkale'de savaşanlar sadece Çanakkale Boğazı'nı ve Osmanlı İmparatorluğunu kurtarmamışlardır. Onlar Tevhid'i, Allah Birliği inancını dolayısıyla tüm İslâm dünyasını da kurtarmışlardır. Bu nedenle birer kahramandırlar işte bu düşüncüyü vermek isteyen Mehmet Akif, Çanakkale Savaşını, Bedir Savaşı ile karşılaştırır (Okay 1989: 114-115).

"Ey, bu topraklar için toprağa düşmüş, asker!

Gökten ecdâd inerek öpse o pak alını değer.

Ne büyüksün ki kanın kurtarıyor Tevhîd'i...

Bedr'in arslanları ancak, bu kadar şanlı idi..." (Ersoy 1985: 426)

I. Dünya Savaşı sonunda Osmanlı İmparatorluğu içindeki tek Müslüman millet Türkler kalmıştır. Bu nedenle Çanakkale Savaşı, Mehmet Akif'e göre Türklüğün kurtuluşu ile birlikte İslâmiyetin yeniden güçlenmesi ve kurulması anlamına gelmektedir. Nasıl ki Bedir Savaşı, İslâmiyetin yayılması aşamasında bir dönüm noktası olmuşsa, Çanakkale Savaşı da Türklük ve İslâmın kurtuluşu için bir dönüm noktası olmuştur. Şiirdeki çoğalma bu noktada, kâinatı, Türklüğü ve İslâmiyeti birleştirerek son bulur.

Burada da şair bir karşıtlık ilkesinden yararlanır. Daha önceki bölümlerde Türk'ün karşısına Avrupalı'yi çıkartırken Müslüman'ın karşısına da Hıristiyan'ı çıkarır.

"Sen ki, son ehl-i salibin kırarak savletini,

Şarkın en sevgili sultanı Salâhaddîn'i,

Kılıçarslan gibi iclâline ettin hayran..." (Ersoy 1985: 426)

Bu örneklerden yola çıkarak diyebiliriz ki şiirde, tam bir karşıtlık yer almaktadır.

Yukarıda şiiri konu olarak bölümlediğimizde ilk iki bölüm görüntü ve sahneleme açısından savaş sahneleri dolayısıyla aksiyonun yer aldığı genişlemenin ve çoğalmanın söz konusu olduğu bölümdür. Oysa şehitlerimiz için hazırlanan anıt türbenin ayrıntılarının verildiği üçüncü bölümde hızla değişen görüntülerin yerini durağanlık alır. Artık söz konusu olan birbiri ardına eklenen hızla yer değiştiren görüntüler değil, bir resimdir. Dikkatli bir göz bu resmi tamamladıktan sonra, ayrıntılar tek tek büyütme tekniği (zoom) ile anlatılır.

" 'Bu, taşındır' diyerek Kabe'yi diksem başına;

Ruhumun vahyini duysam da geçirsem taşına;

Sonra gökkubbeyi alsam da, ridâ namıyla,

Kanayan lâhdine çeksem bütün ecrâmiyle;

*Mor bulutlarla açık türbene çatsam da tavan,
Yedi kandilli Süreyya'yı uzatsam oradan;
Sen bu avizenin altında, bürünmüş kanına,
Uzanırken, gece mehtabı getirsem yanına,
Türbe darın gibi ta fecre kadar beklet sem:
Gündüzün fecr ile avizeni lebrîz etsem;
Tüllenen mağribi, akşamları sarsam yarana....
Yine bir şey yapabildim diyemem hâtırana." (Ersoy 1985: 427)*

Önce bir mezarlık görüntüsü karşımıza çıkar. Mezar taşı tasvir edilir. Mezarın üstünü kapatan toprak değildir. Gökkubbedir. Şair sonra da bu mezarı sürekli aydınlık içinde bırakacak detayları verir. Mehmet Akif, burada ışık ve renk dokusunu görüntüde kullanmaktadır. Yıldız, mehtab, fecr, avize, akşam, mor bulutlarla ile yarı ışığın hakîm olduğu şiirde, şehitliği ve kanı sembolize eden kırmızı renk ön plâna çıkar.

Çanakkale Şehitleri şiirinde, bedenin ağırlığından söz edilmektedir. Maddî bir gerçeklik olan insan bedeni, ruh kavramı ile hafifletilir ve tüm bunlara bir de şehitlik kavramı eklenerek ona kutsî bir anlam yüklenir. Bedeninden sıyrılarak hafifleyen ve şehitlik mertebesine ulaşan askerin ruhu bir değer kazanır. Gökkubbe, mor bulutlar, tavan, Süreyya, âvîze, mehtap, fecr imgeleri, hafiflik ilkesine uymakta ve şehitlerimizin ölümlerini ideal bir ülküye dönüştürmektedir.

Hafifliğin zıttı ağırlık ise şiirde, kabir kavramına karşılık gelmektedir. Kabir ancak ölen insanların yattıkları, üzerinde ağırlığı sembolize eden toprak ve çeşitli taşların bulunduğu bir mekândır. Mehmet Akif, şehitlerimizin ölü bedeni için yapılması düşünülebilecek, ağırlığı sembolize eden kabirlerin ne kadar mükemmel olursa olsun eksik kalabileceğini dile getirmektedir. Sonuçta şair, maddî ve nesnel ağırlığı olan hiçbir şeyi, şehitlerimize inşa edilecek kabirlerde kullanmaz. Hafifliği simgeleyen gökkubbeyi, mor bulutları, yıldızlar arasında Ülker yıldızını (Süreyya), mehtabı, fecri bir kabir olarak şehitlerimize hediye eder. Bütün gökyüzü, gece, gündüz artık Çanakkale'de savaşıyor ve ölen şehitlerimizdir. Ancak şair, her şeye rağmen tüm madde âlemine ait değerleri onlar için yeterli bulmaz. Onların vatan uğruna yaptıkları işe karşılık getirmez.

*"Sen ki, a'sara gömülse taşacaksın... Heyhat
Sana gelmez bu ufuklar, seni almaz bu cihât..
Ey şehîd oğlu şehîd, isteme benden makber,
Sana âgûşunu açmış duruyor Peygamber"* (Ersoy 1985: 427)

Bir filmin finalinde olduğu gibi, şiir dondurulmuş bir görüntü ile biter. Tabloda, Hz. Peygamber oturmakta ve kucağını açarak şehitlerimizi sarmak için beklemektedir.

Ses, şiirde anlatım gücünü arttıran ve şiirdeki anlatım duygusunu pekiştiren en önemli öğedir. Bu kavramın anlatımında da bir karşıtlıktan yararlanılmıştır. Önce şiirde, kulakları tırmalayan, sağır edecek derecede yüksek ses ve gürültü yer alır. Sonra tam tersi, sessizlik ve sükûnet.

Savaş görüntü olarak anlatıldığı gibi ses olarak da kulakları doldurmaktadır. Yıldırım (saika), zelzele, şimşek kelimeleri görüntü olarak algılanabileceği gibi yüksek düzeydeki ses frekansları çıkarmaları ile ses olarak da okuyucunun algısında tamamlanmaktadır.

Saikalar âfâkı parçalar, zelzeleler a'mâkı kaldırır, bomba şimşekleri askerlerin beyninde patlar, yıldırım yaylımı tufanlar çıkar, top tüfekten yağın mermilerin sesleri ortalığı doldurur, sürü halinde sayısız tayyareler ses verir. Şiirde tasvir edilen ve sesi yansıtan bu söylemler tıpkı bir filmdeki yüksek frekanslı ses efektlerine karşılık gelmektedir.

Şehitlik mertebesinin anlatıldığı bölümde ses yerini sessizliğe bırakır. Ölüm, şehitlik, İslâmiyet, Peygamber, Kabe, anıt mezar, türbe sessizlik içinde hissedilebilir bir manevî değer olarak karşımıza çıkar. Ruhu yıldızlarla gezen şehitlerimiz bir silüet olarak karşımıza çıkar.

Görüntü, sahne ve ses gibi sinemaya has unsurların da iç içe geçtiği şiirde, dramatik, manevî değeri olan, soyut, ideal, çarpıcı ve vurucu bölüm içi sonları bulunmaktadır. Okur, tanrısal anlatıcının yönlendirmesi ile etki altında kalmıştır. Şiir kurgusunun mükemmelliği, dil ve üslûbun güzelliği karşısında coşmuş, şairle bir duygu birliği (katarsizm) içerisine girmiştir.

Sonuç

Mehmet Akif'in şiiri, bu bağlamda ele alındığında iyi tanımlanmış ve kurgulanmış bir kompozisyon yapısına sahiptir.

Mehmet Akif in *Çanakkale Şehitleri* isimli şiiri, yukarıda anlatılan özellikleri dışında da destansı anlatımıyla nesre yaklaşmakta ve nesir türünün kimi özelliklerini (belirli bir konusunun olması, olaylar zincirinin varlığı, abartılı anlaüm, idealler ve ülküsel gerçeklerin varlığı) taşımaktadır. Şiirin edebî değer taşıması, kendine özgü özellikleri sınıflandırmamıza olanak tanımaktadır. *Çanakkale Şehitlerinde* yer alan imgelerin ve anlatımın zenginliği, okura hoşça vakit geçirme, yeni şeyler öğrenme, deneyimini arttırma, arınma, kendini şiirde anlatılan kahramanların yerine koyma, tarihsel gerçekler hakkında bilgi sahibi olma, düşünsel ve estetik açıdan olgunlaşma gibi iletiler sunmakta; onu millî ve üstün değerlerle aynileştirmektedir. Metin, geçmiş yüzyılda yazılmıştır ve gelecek yüzyıla da değerinden bir şey kaybetmeden gidecektir inancındayız.

Bir şiire birçok yöntemle yaklaşıp incelenebilir, o şiir hakkında değişik okuma biçimleri geliştirilebilir. Biz bu çalışmada bir tek okuma biçimi geliştirerek, sahne- görüntü-ses okuma biçimi ile Mehmet Akif in şiirini tahlil etmeye çalıştık. Uygulanan yöntem, Akif in şiirinin mükemmelliğini, bir kez daha desteklemiştir. Şiir yeni bin yıl için önerilen okuma tekniğine uygundur. Bu metnin, edebî değerinin bir başka bakış açısı ile yeniden yorumlanmasıdır. Geleceğe de aynı değer ile yol almasının bir göstergesidir.

Sonuç olarak şunu söylemeliyiz: Şiir, yüksek idealler, millî duyguları harekete geçirme gücünün anlatımı, yeni nesle duyulan güven, milletin ve dinin parçalanamayacağına olan inanç, medeniyet kavramı arkasına gizlenen Avrupa'nın vahşeti, teknik gücün iman gücü karşısındaki güçsüzlüğü, tarih bilgi ve bilincinin yeni nesillere aktarılması gibi temel düşünceleri verdiği için anlam açısından değerlidir. Doğrudan anlaüm biçimi ile verilen bu düşünceler şairin anlatımındaki gösterme, duyurma, algıyı tamamlama, sinemaya ait anlatım biçimleri ve unsurları ile pekiştirilince, yeni okuma biçimleri ve yöntemleri uygulanınca da görülmüştür ki, *Çanakkale Şehitleri* bu konuda yazılan yüzlerce şiirden biri olmaktan sıyrılmakta ve tek şiir olmaktadır.

Açıklamalar

- 1 Çanakkale Zaferinin hemen ardından hazırlanan dergilerin özel sayılarında da şu anda isimlerini belirleyemediğimiz birçok şairin şiirleri yer almaktadır. *Yeni Mecmua* 28 Mart 1334, *Donanma Mecmuası*, *Harb Mecmuası* da aynı yıllarda Çanakkale Muharebeleri ile ilgili kahramanlık şiirleri yayımlar.
- 2 Gazi Üniversitesi'nde Ömer ÇAKIR, Çanakkale Savaşlarını konu edinen bir Yüksek Lisans Tezi hazırlamıştır. Çanakkale Savaşları konusunda yazılmış ve yayınlanmış malzeme bu çalışmada bulunmaktadır. Bakılabilir: (1997) *Nazımımızda Çanakkale Muharebeleri*, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)
- 3 Halk kültürü içerisinde, çeşitli saz şairlerinin yaşanan savaşlar sonucunda çeşitli destanlar ve türküler söyledikleri bilinen bir gerçektir. Sıcak çatışma sırasında saz şairleri dışında, ordu içerisinde kimi ordu şairleri savaşın izlerini şiirlerine yansıtmışlardır. Elimizde saz şairleri ya da ordu şairleri tarafından XVII. yüzyılda Bağdat, Girit, Budin, İran ve Avusturya Savaşları; XVIII. yüzyılda, Moskof, Avusturya (Nemçe) ve Cezayir Savaşları (Mağrip); XIX. yüzyılda Rus, Kırım, Sivastapol ve Silistre Savaşları; XX. yüzyılda da Trablusgarp, I. Dünya Savaşı ve istiklâl Savaşı üzerinde yazılmış yüzlerce destan ve şiir bulunmaktadır.
- 4 Antolojiler için bir örnek vermek gerekirse: Bekir Öztürk, *Şiirimizde Çanakkale Savaşları*. (1995), Konya, Mimoza Yayınları.
- 5 Mehmet Akif'in Birinci Dünya Savaşı ile ilgili şiirleri *Hatıralar ve Asım* adlı kitaplarında bulunmaktadır. Ayrıca *Fatih Kürsüsü* adlı kitabında, savaşın akisleri gözükmektedir.
- 6 Bu konuda detaylı bir inceleme bir başka makale konusu olabilecek kadar geniştir.

Kaynaklar

AKYÜZ, Kenan (1976), "Mehmet Akif Ersoy", *Türk Kültürü*, 170, 65-78.

AYTAÇ, Gürsel (1999), *Genel Edebiyat Bilimi*, İstanbul, Papirüs Yayınları.

BAKİLER, Yavuz Bülent (27 Aralık 1986), *Ölümünün 50. Yıldönümünde Mehmet Akif Ersoy*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 7-48.

BAŞARAN, Bekir Oğuz (1992), "Edebiyatımızda Çanakkale". *Türk Edebiyatı*, Mart-Nisan, 221-222.

ÇAKIR, Ömer (1997), *Nazmımızda Çanakkale Muharebeleri*, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)

ENGİNÜN, İnci (1987), "Çanakkale Zaferinin Edebiyata Aksı". *Türklük Araştırmaları Dergisi*, S: 2.

ERGÜDER, Orhan (1939), *Harp Tarihi*. Ankara, Harp Okulu Basımevi.

ERİŞGİL, Emin (1986), *Ölümünün 50. Yılında İslamcı Bir Şairin Romanı*, Ankara, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

ERSOY, Mehmet Akif (1985), *Safahat*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi.

KAPLAN, Mehmet (1988), "Mehmet Akif ve Çanakkale Savaşı", *Mehmet Kaplan'dan Seçmeler*, (Haz. İnci Enginün-Zeynep Kerman), Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 301-310.

KURŞUN Zekeriya (1993), "Çanakkale Muharebeleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt: 8, İstanbul, Güzel Sanatlar Matbaası, 205-208.

MORAN, Berna (1983), *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul, Cem Yayınları.

OKAY, Orhan (1989), *Mehmet Akif Bir Karakter Heykelinin Anatomisi*, Ankara, Akçağ Yayınları.

—————(1990), "Şehitlikte Bir Şâir: Mehmet Akif", *Sa-*

nat ve Edebiyat Yazıları, İstanbul, Dergah Yayınları, 159-175.

—————(1992), "XX. Yüzyılın Başından Cumhuriyete Yeni Türk Şiiri (1900-1923)", *Türk Dili*, 481-482, Ocak-Şubat, 286-312.

ÖZTÜRK, Bekir (1995), *Şiirimizde Çanakkale Savaşları*, Konya, Mimoza Yayınları.

STEEL, Nigel ve Peter HART (1997), *Gelibolu Yenilginin Destanı*, İstanbul, Sabah Kitapları.

TİMURTAŞ, Faruk Kadri (1975), "Çanakkale Şehitleri ve Mehmet Akif. Çanakkale Zaferi ve 60. Yıl Gençlik ve Hamle Dergisi Özel Sayı, Mart.

TOPÇU, Nurettin (1970), *Mehmet Akif* İstanbul, Hareket Yayınları.

UĞURCAN, Sema (1986), "Mehmet Akif in Şiirlerinde Savaş", *Ölümünün 50. Yılında Mehmet Akif Ersoy*, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Yayınları, 135-166.

UZUN, Mustafa (1993), "Çanakkale -Edebiyat-", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt: 8. İstanbul, Güzel Sanatlar Matbaası, 208-209.

Mehmet Akif Ersoy's Poem: "Çanakkale Şehitleri"

Assist. **Prof. Dr. S. Dilek YALÇIN-ÇELİK***

Abstract: In this article, Çanakkale Şehitleri, the poem of Mehmet Akif's is analysed and explained. Characteristics of the poem have been determined. Furthermore, the article has been compared with the historical realities to epopes. A thematic analysis is performed by poem's visual qualities, effect and displays. in addition to we try to show one by one the relation of cinema and poem. As a result of the poem is successful in description and analysing manner.

Rey words: Mehmet Akif Ersoy, Çanakkale, Çanakkale Şehitleri, Turkish poem, relationship of literatüre and cinema.

* Hacettepe University, Faculty of Letters, Department of Turkish Language and Literatüre /ANKARA
sdilek@hacettepe.edu.tr

Было Полнолуние, Была Одержана Победа ...
Произведение Мехмета Акифа Эрсоя "Погибшие под
Чанаккале"

Дилек ЯЛЧИН-ЧЕЛИК*, к.и., доцент

Резюме: В данной статье было проанализировано стихотворение М. А. Эрсоя "Погибшие под Чанаккале". В этом анализе рассматривается то, как эпически излагаются автором исторические события. Был сделан внутренний подход к стиху, сделана классификация темы, отобраны из текста наглядные особенности, звуки и эпизоды. В результате сделана попытка установления связи между присущим кино элементам и эпическим стихом. Данное стихотворение является удачным с точки зрения описания и анализа, а также содержит в себе богатый наглядный материал.

Ключевые Слова: Мехмет Акиф Эрсой, Чанаккале, Погибшие под Чанаккале, турецкий стих, связь кино и литературы.

**Университет Хаджеттепе, Факультет Литературы, Кафедра Турецкого Языка и Литературы-АНКАРА
sдилек@haceteppe.edu.tr*

Kaşgar Devleti ve Atalık Gazî Hakkında İki Yazma Eser

Doç. Dr. Ali Fuat BİLKAN*

Özet: XIX. yüzyılın ortalarına doğru Çinlilerin esareti altında yaşayan bir kısım Türkler, bağımsızlık mücadelesini kazanarak Çin'in batısında Kaşgar'da yeniden hâkimiyet kurmaya muvaffak olmuştur. 1866'da Kaşgar tahtına çıkan Yakup Bey, bu bölgede güçlü bir devlet kurmayı başarmış ve on bir yıl Kaşgar hanı olarak hüküm sürmüştür. Yakup Bey, özellikle Osmanlı Devletiyle kurduğu siyâsî ve askerî ilişkilerle önemli bir başarı kazanmıştır. Çin, Rusya ve Hindistan'daki İngiliz yönetimi tarafından da tanınan Kaşgar Devleti, bölgede varlığını kabul ettirerek komşularıyla ticarî anlaşmalar yapmıştır. Bölgedeki istikrarsızlığa rağmen, Kaşgar Devleti'ni başarıyla yöneten Yakup Bey, kendisinden önceki beylerden oldukça farklı bir dış politika anlayışı sergilemiştir. Hindistan kütüphanelerinde yaptığımız araştırmalar sırasında tespit ettiğimiz Kaşgar Devletinin tarihini ve bu dönemde gerçekleştirilen anlaşmaların belgelerini ihtiva eden iki el yazması eser, Yakup Bey hakkında yapılacak araştırmalara ışık tutacak mahiyettedir.

Anahtar Kelimeler: Kaşgar Devleti, Atalık Gazi, Yakup Bey, Doğu Türkistan

Giriş

Ondokuzuncu yüzyıl, Anadolu Türklüğünün "en uzun yüzyılı" olduğu gibi, Ortaasya ve Uzakdoğudaki Müslüman milletlerin de büyük mücadelelere giriştikleri bir dönem olmuştur. Bu dönemde, özellikle Uzak Asya'da bir taraftan Rusya ve Çin, bir taraftan da yeni sömürgeler peşinde

* *Fatih Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi / İSTANBUL*

abilkan@fatihe~~du~~.tr

olan ve bölgeyi kontrolü altına almaya çalışan İngiltere, istiklâllerini kazanmış ve ayakta durma mücadelesi veren devletleri tehdit etmekteydi. İşte bu tehdit altında ayakta kalmaya çalışan devletlerden biri de Kaşgar Devleti idi.

XVIII. asrın ikinci yarısında Doğu Türkistan'daki Çağatay hakimiyetinin zayıflaması üzerine iktidarı ele alan Hoca Hanlar, taht şehri Kaşgar olan bir devlet kurmuşlardır. Ancak Çinlilerin saldırıları karşısında sık sık dağılma tehlikesi yaşayan bu devletin başına 1865 yılında Büzürg Han geçmiştir. 1866'da iktidarı Büzürg Han'dan alan Yakup Han, kaynakların belirttiğine göre, on bir yıl boyunca Doğu Türkistan Devletinin tahtına oturmuştur.

Çinlilerle giriştikleri uzun mücadeleler neticesinde bağımsızlığını ilân eden Kaşgar Devleti, çok stratejik bir bölgede kurulmuştu. Ondokuzuncu yüzyıldan itibaren Kaşgar üzerinde yoğunlaşan Çin baskısı, zaman zaman Kaşgar kıtasının istiklâlini tehdit etmiş ve Çin istilâsı neticesinde pek çok kez Kaşgar, yağma ve talan edilmiştir. Ancak gerek Kaşgar bölgesinde bulunan boyların isyanı gerekse Kırgız ve Kıpçakların ani baskınları neticesinde, yer yer Çinlilere karşı küçük çaplı başarılar elde edilmiştir.

Mehmet Atıf, "Kaşgar Tarihi" adlı eserinde Kaşgar devletinin sınırlarını şöyle behretmektedir:

"Kaşgar kıt'ası şimâlen Sibiryâ ve Rusların Çinlilerden zapt eylediği Kulca -ki 1883'te tekrar Çinlilere geçmiştir- ve bir mikdar Hokand ve cenûben Hindistan ve Afganistan ve bir mikdar Çin ve şarken yine Çin ve garben Türkistan, (Rusya eyâletinin sonradan teşkil eylediği Türkistan eyaleti değil) yani Harezmi ve Maveraünnehr ile mahduddur." (Mehmed Atıf 1998: 8)

Mehmed Atıf'ın verdiği bilgilere göre, halkı umumen müslümanlardan oluşan Kaşgar devleti bünyesinde, hanefî Çağataylılar ve şafîî Durganiler dışında, diğer ırk ve boylardan Dolan, Kırgız, Kıpçak, Karmuk, Lop göllü ve Çinli de bulunmaktaydı. Kaşgar'ın Yakup Han'ın saltanatı sırasındaki nüfusu 4.799.700 civarındadır.

Yakup Bey

1820 yılında Fergana'da Hokand yakınlarındaki Piskent'te doğan Yakup Bey, kaynaklarda Atalık Gazi, Badevlet, Yakup Han ve Emir Yakup isim ve ünvanlarıyla zikredilmektedir. Kadı Pîr Muhammed Mirza'nın oğlu olan Yakup Bey, Büzürg Han'ın başarılı komutanı olarak kısa sürede tanındı. "1866'da Kaşgar'da tahta çıkan Yakup Bey, önce Fergana'da Si-pehsalarhk etmiş, oranın Ruslar tarafından işgali üzerine Kaşgar'a gelmiş ve Büzürg Han'ın yerine tahta geçmiştir.(...) Yakup Bey, Doğu Türkistan'da gayet sağlam bir hükümet kurmuş, Buhara, Rusya ve İngiltere hükümetleri onunla münasebete girişmişler ve Buhara emiri ona "Atalık Gazi" unvanını vermiştir. (...) Atalık Gazi'nin Hindistan'la yaptığı karşılıklı ticarî anlaşmalar vardır. Denilebilir ki Doğu Türkistan'ın en karmaşık döneminde ülkeyi çok başarılı bir şekilde savunmuştur." (Bayur 1987: 403)

Yakup Bey'in başarılı icraatları netice vermiş ve Hindistan'daki İngiliz yönetimi 1870 yılında görüşmeler yapmak için bir heyet görevlendirmiştir. Ancak heyet, Yakup Bey'in o sıralarda savaşmakta olması sebebiyle görüşmeyi gerçekleştirememiştir. 1872'de Ruslarla bir ticaret ve serbest dolaşım anlaşması yapan Yakup Bey, Rusların bu anlaşma bahanesiyle Kaşgar'ı işgal edebilecekleri endişesiyle temkinli davranmış ve Rus tüccarları kontrol altında tutmuştur.

Yakup Bey'in Osmanlı padişahıyla ilişkiler kurma stratejisi, kendi döneminin şartlarına göre önemli bir uluslar arası başarı sayılmaktadır. Onun 1874'te Hindistan hükümetiyle yaptığı ticaret anlaşması, İngilizlere tanıyan bazı haklar ihtiva etmekle beraber, önemli bir başarı sayılır. 1876'da Hindistan genel vahşi tarafından da tasdik edilen bu anlaşma, esasen Yakup Han'ın başarılı bir dış siyaset anlayışıyla komşularıyla iyi ilişkiler geliştirme çabasının sonucudur.

"Yakup Bey'in Osmanlı İmparatorluğu ile olan ilişkileri, 1868-1869'da Yakup Bey'in yeğeni ve elçisi olan Yakup Töre Han'ın İstanbul seyahatiyle başladı. Aslında Yakup Töre Han'ın ilk ziyareti 1865'te olmuştu, fakat 1868'de yaptığı ziyaret, İstanbul ile Orta Asyalı yönetici arasındaki ilk resmî ilişkiydi." (Karpaz 2003 :157) Bu ziyaret, bir yandan Osmanlı padi-

şahının halife sıfatıyla, bütün müslüman devletlere ve topluluklara karşı olan sorumluluğunu bir kez daha gündeme taşırken, bir yandan da Yakup Bey'in saltanatına daha kuvvetli bir dayanak sağlamıştı.

İstanbul'la iyi ilişkiler kurmayı başaran Yakup Bey'e, bu ziyaret sırasında Sultan Abdülaziz tarafından "Emir" ünvanı verilmiş ve Atalığ Gazi, bundan sonra Emir Yakup Han olarak anılmıştır. Bu ziyaret neticesinde Osmanlı Devleti, Kaşgar'a dört harbiyeli subay, altı büyük Krupp top, iki bin tüfek ve barut yapımı için malzemeler göndermiştir. Ayrıca padişah tarafından Yakup Bey'e "üzerinde Fetih Suresi yazılı sancak, padişah tuğralı bir saat, sırma yakalı bir hil'at, 500 adet mushaf-ı şerif, padişah fermanı ile çok miktarda silah ve mühimmat" (Mehmet Atıf 1998:301) gönderdiği de bilinmektedir.

Padişaha 1875 yılında bir teşekkür mektubu yazan Emir Yakup Bey, mektubunda istanbul'dan gönderilen yardımların Ortadoğu'daki müslümanlara yeni bir hayat aşıladığını ve Kaşgar'da Osmanlı bayrağı çekip Halife Abdülaziz adına hutbe okutup sikke bastırıldığını da belirtmektedir. Bu mektupta, "Orta Asya'nın bütünü Halife ile ilişkiler gerçekleştirecek ve böylece İslâmî birliği sağlayacaktır" şeklinde bir arzu da ifade edilmektedir. (Saray, 1984: 105) Ancak bölge açısından çok önemli olan bu ilişkiler 1875'te tahta geçen V. Murat ve 1876'da Osmanlı tahtına çıkan II. Abdülhamit tarafından aynı heyecanla sürdürülemedi.

Ne yazık ki Çinlilerin bu bölgeyi tekrar ele geçirme niyetiyle halkı kıskırtmaları ve büyük bir kuvvetle saldırılarına neticesinde Kaşgar Devleti, Çinlilerce işgal edilmiştir. Yakup Bey'in etrafındaki bazı beylerin Çinlilerle birlikte hareket etmesi üzerine, 1877'de intihar etmiş olabileceği rivayetler arasındadır. Bazı kaynaklar da bu kargaşa sırasında Yakup Bey'in öldürüldüğünü kaydetmektedir (Bayur 1987:404).

İki Yazma Eser

Hindistan Kütüphanelerinde yaptığımız araştırmalar neticesinde tespit ettiğimiz iki önemli yazma eser, Kaşgar tarihi ve Yakup Bey'le ilgili yeni bilgiler ihtiva etmektedir. Bu yazmalardan "Atalık Gâzî'nün Tezkiyesi", 1295 (milâdî 1878) tarihinde istinsah edilmiştir. Yakup Bey'in 1877 tarihinde ve-

fât ettiği düşünülürse, sözkonusu eserin değeri de anlaşılmış olur. Aynı kütüphanede kayıtlı olan "Târih-i Atalık Gâzî"adlı yazmada da Yakup Bey'in gazaları ve başarıları anlaılmaktadır. Her iki eser de Hakani Türkçesiyle kaleme alınmıştır. Eserlerin Kaşgar'da yazılmış olması muhtemeldir.

Târih-i Atalığ Gazi

Bulunduğu Ktp.: National Library, Kalküta

Kayıt no: 930

247 varaklık eserin her sayfasında 14 satır vardır. Ta'lik hatla aharlı kağıda yazılmıştır. Eser, "Atalığ Gazi" lakaplı Yakup Beg'in Kaşgar'da kurduğu devletin tarihidir. Karton cilt. Ebadı: 27 x 17; 22 x 13.

Eserin Başı: Fergana-zemîn Hokand şehrige kurgan(...) Muhammed Yakub Beg'in mansıbı bar on tört yıl tört ay tokuz gün fadşâh bolgan Atalık Gâzî'nin kılğan guzzâtlarning beyânıdurlar.

Eserin Sonu: Askerge kavi görünç birüp kondurdılar. Emîr Cenâb-ı Atalık Gâzî küçege kurap atlandılar.

Atalığ Gazînin Tezkiyesi

Bulunduğu Ktp.: National Library, Kalküta

Kayıt no: Numarasız

45 varaklık eserin her sayfasında 12 satır vardır. Eser, ta'lik hatla aharlı kağıda yazılmıştır. Ciltsiz ve yaprakları dağılmış durumda. Eserde, istinsah tarihi, "1295, Zilhiccenin dokuzu" olarak kaydedilmiştir.

Ebadı: 24 x 20; 19 x 15.

Eserin Başı: Bismillahirrahmanirrahim.

Amma râviyân ü nâkilân fermannı sencin andag rivayet kılıbdurlar kim....

Eserin Sonu: Târih bir ming iki yüz toksan beş Zilhiccening tokuzı düşünbe gicesi İslâm kuluyın gitdi hatâsı. Vallahu'l-a'lem.

Sonuç

Rusya, Türkiye, Buhara, İngiltere gibi pek çok devlet tarafından tanınan Kaşgar Devleti, tarihin en çetin döneminde ve riskli bir coğrafyada kurulmuştu. Osmanlı sultanları adına hutbe okutan ve sikke kestiren Yakup Bey, bu uzak coğrafyada Türk birliği fikrinin gerçekleşmesi idealini müşahhas hâle getiren ilk ve tek sultandı. Bu bölgede başarılı bir devlet adamı sıfatıyla tahta çıkan ve on bir yıl ülkeyi yönetme başarısı gösteren Yakup Bey, 1877 yılında vefat ettiği sırada henüz elli yedi yaşlarındaydı. Çin istilâsına karşı mücadele eden ve babasının vârisi olarak tahta çıkan Yakup Bey'in oğlu Bey-Kulu Bey, Kaşgar, Yârkent, Aksu ve Hotan'ı bir süre elinde tutma başarısı göstermiştir. Bey-Kulu Bey, "1881 yılında İstanbul'a gelerek Osmanlı hükümetinden yardım istemişse de 93 harbinin ağır darbesiyle sarsılmış olan Osmanlı devletinden yeterli yardımı alamamıştır."(Öztuna, 1989:681)

Osmanlı-Rus harbinin başlamasını fırsat bilen Çinliler, Kaşgar Devleti'nin geri kalan topraklarını da işgal ederek devletin varlığını fiilen ortadan kaldırmışlardır.

Yukarıda künyesi verilen ve bugüne kadar Kaşgar Devleti ile Atalık Gazi hakkında yapılan çalışmalarda bahsi geçmeyen her iki yazma eserin de sahanın uzmanlarının istifadesine sunulması, önemli bir takım tarihî bilgilerin de gün ışığına çıkmasını sağlayacaktır.

Kaynaklar

- ALPTEKİN, İsa Yusuf (1981), *Doğu Türkistan Davası*, Marifet Yayınları, İstanbul.
- BAYUR, Y. Hikmet (1987), *Hindistan Tarihi*, C.III, TTK. Yay., Ankara.
- BİLKAN, Ali Fuat (1998), *Hindistan'da Gelişen Türk Edebiyatı*, Kültür Bak. Yay. Ankara.
- FORBES, Andrew D. W. (1991), *Doğu Türkistan Harb Beyleri*, Çev.: Enver Can, Bayrak Yayıncılık, İstanbul.
- HAYİT, Baymirza (1975), *Türkistan, Rusya ile Çin Arasında*, Otağ Yay., İst.
- İLKUL, Ahmet Kemal (1997), *Çin-Türkistan Hatıralar*, Hazırlayan: Dr. Yusuf Gedikli, Ötüken Yay., İst.
- KARPAT, Kemal H. (2003), "Yakup Bey'in Osmanlı Padişahlarıyla İlişkilerinin Yeniden Yorumlanması", *Türkiye ve Orta Asya*, Çev.: Hakan Gür, İmge Kitabevi, Ankara, s. 151-178
- KURBAN, Dr. İklil (1992), *Şarkî Türkistan Cumhuriyeti (1944-1949)*, TTK. Yay., Ankara.
- MEHMET ATIF (1999), *Kaşgar Tarihi*, Hazırlayanlar: İsmail Aka, Vehbi Günay, Cahit Telci, Kırıkkale.
- ÖZTUNA, Yılmaz (1989), *İslâm Devletleri*, c. I, Kültür Bak. Yay., Ankara.
- SARAY, Mehmet (1984), *Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasi Münasebetler 1775-1875*, İstanbul.
- ŞEYH SÜLEYMAN Efendi-yi Buharı (1298), *Lugat-ı Çağatay ve Türkî-yi Osmânî*, İstanbul.
- TOGAN, A. Zeki (1981), *Umûmî Türk Tarihine Giriş*, Enderun Kitabevi, İstanbul.

Two Manuscripts About the Kashgar Nation and Atalıg Gazi

Assoc. **Prof. AH Fuat BİLKAN***

Abstract: In the middle of the 19th century, the Turks under Chinese occupation won their battle for independence and reestablished sovereignty in Kasghar, in western China. Yakup Bey, who ascended the Kashgaria throne in 1866, succeeded in ? founding a strong state in this region. An important figure for fifteen years, Yakup Bey was especially successful in the political and military relations he established with the Ottoman State. Recognized by the Chinese and Russian governments, as well as by the English administration in India, the Kashgar nation realized trade agreements with its neighbors. Despite the instability of this region, two manuscripts containing the Kasghar nation's history and documentation of its trade agreements have been found. These works, which are located in India's National Library in Calcutta, will truly shed light on and further research related to Kashgarian history and the life of Yakup Bey.

Key words: Kashgar State, Atalıg Ghazi Yakup Bey, East Türkistan

* *Fatih University, Faculty of Arts and Sciences / İSTANBUL*

abilkan@fatih.edu.tr

Кашгарское Государство и Две Рукописи об Аталыг Гази

Али Фуат БИЛЬКАН, д.и., доцент*

Резюме: В середине 19-го века часть тюрков, живших под властью китайцев, завоевав борьбу за независимость, сумели заново установить свою власть в Кашгаре- на западе Китая. Якуп Бей, севший на кашгарский трон в 1866 г. Создал сильное государство в этом регионе и пробыл кашгарским ханом 11 лет. Якуп Бей добился успехов в установлении политических и военных отношений с Османским государством. Кашгарское государство, признанное Китаем, Россией , английским правительством в Индии, утвердив свое положение в регионе, заключило торговые соглашения с соседними государствами. Несмотря на нестабильность в регионе Якуп Бей успешно управляя кашгарским государством продемонстрировал свое политическое понятие, совершенно отличное от предшествующих беев. Два рукописных произведения, обнаруженные нами во время научно-исследовательской работы в библиотеках Индии и содержащие документы из истории кашгарского государства и заключенных в этот период соглашений, помогут прояснить исследования о Якуп Бее.

Ключевые Слова: Кашгарское государство, Аталыг Гази, Якуп Бей, Восточный Туркестан.

* Фатихский Университет, Факультет Естественных и Гуманитарных Наук-СТАМБУЛ
afilkanofatih.edu.tr

Timur'un Toktamış Üzerine Seferleri ve Altın Orda'nın Yıkılması Meselesi

Yrd. Doç.Dr. Hayrunnisa ALAN AKBIYIK*

Özet: Bu yazımızda ilk olarak Timur'un Toktamış üzerine yapdığı seferlere göz atacağız, ikinci olarak bu seferlerin ardından Altın Orda'nın durumu ile Ankara savaşından sonra Osmanlı Devleti'nin durumunu kıyaslayacağız. Altın Orda Hanlığı'nı Timur'un yıktığına dair yaygın görüşün gerçeği tam yansıtıp yansıtmadığı üzerinde duracağız. Sonuç olarak Altın Orda devletindeki hakimiyet anlayışı ve hanlar ile emirlerin durumlarına temas ederek Altın Orda'nın yıkılışı ile ilgili bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Timur, Toktamış, Altın Orda, Deşt-i Kıpçak, Han, Kabile

Timur'un Toktamış üzerine seferlerine geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılabilmesi için kısaca Timur'un ortaya çıkışı ve faaliyetlerine bakmakta fayda var. Emîr Timur Güregen Çağatay Hanlığı'nın bakiyeleri üzerinde gücünü hissettirmiş ve devletini kurmuştur. Timur'un resmi tarihçisi Nizamüddin Şamî, eserinin başında durumu ana hatlarıyla özetlemiştir. O eserinde: Çağatay Han'ın babası Cengiz Han tarafından Türkistan hükümdarlığına tayin edildiğini ve onun yasaya olan bağlılığını belirttikten sonra Çağatay soyundan gelen bazı hanları zikretmiş ve 747 (1372-1374) senesinde Danişmendce Bayan Kuli padişahlık unvanını aldığı vakit Emîr Kazagan'ın da memleket işlerini idare etmeye başladığını belirterek emirlerin devlet idaresinde öne geçmelerine işaret etmiştir. Bu dönemde artık hanların gücü kalmamış güç boy beylerinin eline geçmişti. Keş ve civarı Timur ve Hacı Barlas'ın elinde idi. Hocend memleketi Emîr Bayezid'in, Belh ve bazı yerler Emîr Hüseyin'in idaresindeydi. Olcay Ba-

Abani İzzet Baysal Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Gölköy /BOLU

hayrun2001@yahoo.com

bilig ♦ Güz / 2003 ♦ sayı 27: 117-156

©Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı

ga-i Sulduzî bazı yerlere sahipti, Şupurgan Muhammed Hâce-i Aparadinin eline geçmişti. Emîr Hızır bütün Yasavurları elde etmişti. Azıcık kuvvete sahip olanlar baş kaldırmışlardı. Sami'nin verdiği bu ifadelerdeki nisbe-lerden anlaşılacağı üzere adı geçen emirlerin her biri başka bir kabileden idi. Barlas, Sulduz, Aparadı vs. Bunların dışında Müellif açıkça memleketin gidişinde perişanlığın, karışıklığın ve yolsuzluğun çok olduğunu ifade etmektedir. İşte Emîr Timur, bu şekilde Çağatay Hanlığı tahtında güçlü bir han'ın olmadığı ve idarenin boy beylerinin yani emirlerin eline geçtiği bir dönemde bu mücadelelerde yer almış ve devletini kurma serüveni böyle başlamıştır (Şamî 1987:14-18).

Timur hem Maverâünnehirdeki emirler arası mücadelede hem de bu emirler ile Doğu Türkistan hakimleri arasındaki mücadelede bazen bir tarafın bazen öbür tarafın yanında yer aldı. Onun bu ilk faaliyetleri içinde, Tuğluk Timur'un Maverâünnehr'e gelişi ve ona bağlanması önemli bir olaydır. O dönemde Timur'un da mensubu bulunduğu Barlas kabilesinin lideri Emîr Hacı Barlas önce Tuğluk Timur'a bağlanmayı düşünmüştü de Tuğluk Timur'un, Emîr Bayezid'i yakalatması üzerine aynı akıbete uğramaktan endişe ettiği için Keş vilayetine gitti. Buradan kendine bağlı olan ahaliyle birlikte Ceyhun'u geçerek Horasan vilayetine ilerledi. Timur da Barlas kabilesinden olmasına rağmen, onlardan farklı bir yol izleyerek, Kerait Kabilesinden Emîr Hamid ile görüştü. Emîr Hamid, Tuğluk Timur'un önemli adamlarından biriydi. Timur, onun vasıtasıyla Tuğluk Timur'un huzuruna çıktı. Tuğluk Timur, ona Keş vilayetinin tümenini ve ordu oluşturması için yarlık (Özyetkin: 1996;73-74) verdi. Böylece Timur'un emrinde onbin kişi oldu. Tuğluk Timur Maverâünnehir'in idaresini oğlu İlyas Hoca'ya bıraktı. Emîr Timur da şehzadenin maiyyetinde görev aldı. Ancak İlyas Hocanın yanındaki emirlerin faaliyetlerinden rahatsız oldu ve onlarla birlikte hareket etmek yerine o dönemde Maverâünnehrin en güçlü emirlerinden biri olan Emîr Hüseyin'in yanına gitti. Timur ile Emîr Hüseyin bir süre birlikte hareket ettiler. Fakat sonunda haki-miyet mücadelesi yüzünden bu iki emîr bir birine rakip oldu. Emîr Hüseyin'in kız kardeşi Olcay Terken Ağa ile evli olan Timur bir süre sonra Emîr Hüseyin'le karşı karşıya geldi¹.

Emîr Davut, Emîr Sarbuga, Ernîr Cakü, Emîr Müeyyed, Emîr Hüseyin Bahadır, Emîr Seyfeddin, Abbas Bahadır, Emîr Akbuga, Emîr Elçi Bahadır, Şeyh Ah Bahadır, Devletşah Bahşi-i Uygur hepsi beraber Emîr Hüseyin'e karşı tavır aldılar². Bu mücadele Timur'un kariyerinde bir dönüm noktasıdır. Zira Emîr Timur, emirlerle meşveret yaparak Suyurgatmış Han'ı padişahlık tahtına oturttu (Şamî:69). Kaynağımız bu hadiseden sonra Timur hakkında "yosun ve yasak kaidelerinin ve usulünün yeniden konmasını emretti ve tekrar ordu teçhiz ederek azametle Emîr Hüseyin'e karşı yürüdü", demektedir. Neticede Emîr Hüseyin, yakalandı ve Emîr Keyhüsrev Huttelani'nin kardeşini öldürmek suçundan kısas uygulandı³. Timur, Emîr Hüseyin'i ortadan kaldırarak bütün Maverâünnehr'e hakim olmuş oldu. Bu başarısı sonunda ayrıca Emîr Hüseyin'in haremindedir bulunan Kazan Sultan Han'ın kızı Saray Mülk Hanım ile evlendi. Böylece Cengiz sülalesine damat olmuştur. Bunlardan başka Ulus Ağa bt. Sulduz, İslam Ağa bt. Yasavuri, Tugay Terken Hatun ile de evlendi⁴. Timur bu mücadele esnasında ele geçirilen Belh kalesinin hisarını yıktırdı. Galibiyetten sonra Ceyhun nehri üzerinde bir köprü kurdurdu ve Keş'den geçerek Semerkand'a geldi. Semerkand'a ulaştığında buranın imarı için kale, hisar ve saraylar yapılmasını emretti. Artık Emîr Timur Maverâünnehr'deki en güçlü kişiydi ve Semerkand onun merkezi oldu (1370).

Maverâünnehr'de hakimiyetini kurduktan sonra Emîr Timur'un 1371 de Moğollar üzerine sefere çıktığını görüyoruz (Şamî:76). Bunun arkasından kendisine muhalefet eden Zinde Haşem, Emîr Musa gibi bazı emirlerle uğraşmış ve onları bertaraf etmiştir (Yezdî: 142b-145b). Harezmi bölgesi şüphesiz Maverâünnehr'e hakim olan bir liderin kayıtsız kalamayacağı bir bölgedir. Nitekim Timur da han bazını (han oyunu: emirlerin kukla han tayin ederek idareyi ele almaları) oynayan bir emîr olarak Suyurgatmış Han'ı tahta çıkardıktan sonra Çağatay hanedanı adına hareket etme imkanı bulmuştu. Yezdî'nin ifadesine göre, Timur memleketi muhaliflerden temizledikten sonra Çağatay Ulusu'nun tertip ve düzeniyle uğraşmıştı. Beş-alü yıldır Kongurat Oymağından Tengüdey'in oğullarının elinde (Yezdî: 146a) olan Harezmi bölgesinin önemli şehirleri Kat ve Hive ile ilgilendi. Buraları kontrol eden Hüseyin Sofî'ye elçi göndererek bu iki memleketin Çağatay Han'a ait olduğunu belirtti ve bu yüzden burayı "pa-

dişahın divanının tasarrufuna" bırakmasını istedi. Hüseyin Sofi vilayeti kılıçla aldığını ve elinden yine kılıçla alınabileceğini bildirdi. Bunun üzerine Timur bölgeye asker sevk etti. Kat'ı ele geçirdi ve etrafı yağmaladı. Harezmi de kuşattı. Bu arada Hüseyin Sofi'nin kuşatma altında öldüğü ve yerine kardeşi Yusuf Sofi'nin geçtiği haberi gelince barış sağlandı. Özbek Han soyundan olan ve Hanzade diye meşhur olan Süyün Bek Hanım ile Timur'un büyük oğlu Cihangir'in evlendirilmeleri kararlaştırıldı (Yezdi:148b). Timur 774 /1373⁵ yılında tekrar Harezmi üzerine yürüdü. Seferin sebebi Yusuf Sofi'nin sözünde durmaması ve Kat vilayetine asker sevk etmesiydi. Timur'un Harezmi'e yürüdüğünü öğrenince telaşlanan Yusuf Sofi barış yolları aramış ve neticede Hanzade'nin bir an önce gönderilmesini kabul ederek düğün hazırlıklarına başlamıştı. Gelin adayının çeyizi olarak her türden o kadar zarif eşya, kıymetli mallar, türlü türlü cinsten altın ve gümüş ve murassa cevahir vesaire hazırlanmıştı ki Yezdi'ye göre akıl almayacak ölçüde idi. Seferin ertesi yıl Timur'un gönderdiği bir grup emir gelini Harezmi'de almış ve Kat'a kadar kendilerini karşılamaya çıkanlarla birlikte Semerkand'a gelmişlerdi. Memleketin ekâbir ve ayanından oluşan bir mecliste, mübarek bir saatte nikah kıyılmış ve büyük bir düğün yapılmıştı (Şamî:81-82). Bu evlilik ile Timur kendisinden sonra oğlunu da Cengiz soyundan bir hanımla evlendirmek suretiyle hanedana damat etmiş oldu. Bu görkemli düğünden sonra Timur'un Moğollar ya da Yezdi'nin ifadesiyle, Çete üzerine bir sefere çıktığını ve Duğlat oymağı Ederi Kamerüddın üzerine asker sevk ettiğini görüyoruz⁶. 778/ 1376 yılında Timur üçüncü kez Harezmi'e yürüdü ancak o Harezmi'e yönelince Kamerüddın üzerine gönderdiği emirler; Sarı Boğa, Adilşah, Hitay Bahadır ve Elçi Boğa arasında problem çıktı. Adilşah, Sarı Boğa ile anlaştı ve Hitay Bahadır ile Elçi Boğa'yı yakaladıktan, Kıpçak ve Celayir kavmi askerlerini toplayarak Semerkand kalesini kuşattı (Yezdi:154b). Bu haber Timur'a ulaşınca oğlu Cihangir'i gönderdi. Cihangir Buhara'ya ulaştı. Neticede Timur'a isyan eden emirler Özbek vilayetine kaçıp Urus Han'a sığındılarsa da Emir Adilşah, Urus Han'a karşı hareket edince orada da tutunamayarak Kamerüddın'e sığındılar. Kamerüddın Endican'ı yağmaladı. Emîrzade Ömer Şeyh durumu Timur'a bildirdi. Timur, Kamerüddın üzerine asker sevk etti isede, bu Duğlat kabilesi Ederini ele geçiremedi. Timur, Semerkand'a döndükten sonra ertesi yıl Timur'un askerleri Issık

Göl'e kadar ilerleyip Kamerüddîn ile savaşıp döndüler (Yezdî :157b; Şamî: 86-88).

Toktamış'ın Timur'a sığınması ve Han olması

Timur, Koçkar mevkiinde iken, Toktamış Oğlan'ın Urus Handan korkarak kendisine sığınmak istediğini öğrendi. Emir Tuman Timur Özbek'i onu karşılaması için gönderdi. Kendisi de Uynagu yolundan Özkend'e geldi. Buradan Semerkand'a ulaşı. Emîr Tuman Timur, Toktamış'ı getirdi. Emirler ve erkân-ı devlet onu Timur'a ulaştırdılar. Timur, Toktamış'ı gayet iyi karşıladı, " Bir padişahın padişahzadeye nasıl davranması gerekirse" öyle davrandı⁷. Toktamış için şenlikler tertip etmiş ona alün, mal, kumaş, at, katür, çadır, otağ, kös ve alem, hizmetçiler ve uşaklar vermişti (Yezdî: 157b). Bunlar aslında saltanat mücadelesine atılabilmesi için Toktamış'a gereken malzemeler idi. Otrar ve Savran vilayetlerini de Toktamış'a verdi. Ancak buralarda hakimiyet Urus Han'da idi (Şamî:89). Böylece Toktamış Oğlan, Emîr Timur'un yardımı ile Altın Orda Hanlığı'na geçebilmek için mücadeleye başladı. O, Alün Orda'ya bu ilk dönüşünde Urus Han'ın oğlu Kutluk Boğa'nın idaresindeki bir ordu ile mücadele etmek zorunda kaldı. Kutluk Boğa ise bu savaş esnasında aldığı bir ok yarası yüzünden öldü. Bunun üzerine Kutluk Boğa'nın adamları galeyana geldiler ve Toktamış'ın ilini yağmaladılar. Mücadeleyi kaybeden Toktamış yine Timur'a sığındı. Timur onu yine iyi karşılamış ve ihtiyaçlarını gidermişti. Timur'dan sağladığı yeni destek sayesinde Alün Orda'ya ikinci kez dönen Toktamış bu kez Urus Han'ın bir diğer oğlu Toktakiya ve Cuci soyundan birkaç şehzade ve muteber emirlerden oluşan bir ordu ile savaştı ve yine yenildi (Yezdî : 158 a). Bu defa Toktamış bin bir zahmetle kaçabildi. Toktamış savaşta yenilince kaçarken Sirderya'yı yüzerek geçmek zorunda kalmış, onu takip eden Toktakiya'nın adamlarından Kazançi Bahadır'ın atığı bir ok ile yaralanmış. Timur, Emîr İdüğü Barlas'ı, Toktamış'a nasihat etmesi ve saltanat davasından vazgeçmemesi konusunda cesaretlendirmesi için göndermişti. Bu Emîr, Toktamış'ı bitkin ve yaralı bir halde buldu, Buhara'ya Timur'un yanına getirdi. Timur bu üçüncü sığınmasında da Toktamış'a iyi davranmış, Yezdî'nin ifadesine göre padişahlara yaraşan merhametini tekrarlamıştı. Timur bir kere daha

ona gereken şeyleri verdi. Bu esnada Cuci Ulusu emirlerinden ve Mangıt oymağından Ediğe, Urus Han'dan kaçıp Timur'a sığındı. Öte yandan Urus Han'ın asker toplayıp Timur'a karşı harekete geçtiği haberi ve arkasından Urus Han'ın elçileri Timur'a ulaştu. Elçilerin getirdiği mesaj özetle "Toktamış oğlumu öldürdü ve kaçtı sizin vilayetinize geldi. Bizim düşmanımızı veriniz, yoksa cenk yerini tayin edin" şeklinde idi. Timur'un cevabı; kendisine sığınan birini geri veremeyeceği, gerekirse savaşa hazır olduğu şeklinde oldu. Urus Han'ın elçileri olan Tovlu Can ve Köpek Mangut'u gönderdikten sonra Timur ordusunu topladı (Yezdîl58a-b; Samı: 90). Semerkand'ın korunmasını Emîr Cakü'ye bıraktıktan sonra harekete geçti, Otrar'a geldi, burada konakladı. Urus Han'da aynı şekilde Suğnak'a gelip burada kondu. Bu esnada hava birden bire soğumuş, kar ve soğuk yüzünden taraflar hareket edemedi. Üç ayı iki ordu karşılıklı bekleyerek geçirdi. Bir, iki öncü ve istihbarat amaçlı çalışan grupların karşılaşmalarından sonra taraflar memleketlerine döndüler. Timurlu kaynakları bu olayın hemen arkasından Urus Han'ın vefat haberinin ulaşmasından söz ederler. Ancak orduların memleketlerine dönüşünde bu olayın etkili olduğunu düşünmemizi gerektirecek bir bilgi yok. Yezdî, Timur'un Urus Han üzerine yürümeyi kararlaştırdığı ve Toktamış Oğlan'ı gaçerçi/ kılavuz (Aka: 1994; 189) olarak gönderdiğini, on beş gün yol aldıktan sonra düşmanla karşılaştığını, deve, koyun ve esir ele geçirdiklerini belirtir. Urus Han'ın ölüm (779/ 1377-1378) haberinin gelmesi üzerine, Timur bu yeni durumu Toktamış Oğlan'ı tekrar Altın Orda'ya göndermek için iyi bir fırsat olarak görmüş olmalı ki onu dördüncü defa Deşt-i kıpçak ve Cuci ulusu'nun tamamına hakim olması için gönderdi. Kendisi ise Semerkand'a döndü. Urus Han'ın yerine oğlu Toktakıya geçti⁸. Toktakıya'dan sonra, hanlık tahtına oturan Timur Mehk, Toktamış ile mücadele etti. Toktamış bir kez daha yenildi. Timur'un kendisine hediye ettiği cins bir at sayesinde canını kurtardı ve tekrar Timur'un yanına geldi. Timur yine onu iyi karşıladı ve ihtiyaçlarını giderdi. Timur, Urus Han'ın oğlu Timur Melik Oğlan'ın eğlence ve meclis ile vakit geçirdiğini, memleketinde hoşnutsuzluk olduğunu öğrendi. (Bu haberi getiren Örük Timur adında bir şahısü. O ilk sığındığı sırada Toktamış'ın yanındaydı, daha sonra bir muharebede Urus Han'a esir düştü ve kaçarak tekrar Timur'un yanına geldi). Bu son bilgi üzerine Emîr Timur, Toktamış'a beşinci kez gerekli malzemeyi sağladı.

Ayrıca, Tuman Timur Özbek, Bahti Hocaoğlu, Örük Timur, Gıyaseddin Tarhan, Yenki Kavçin gibi büyük emirleri Toktamış'a destek olmak üzere Suğnak'a gönderdi. Bu emirler, Toktamış'ı Suğnak'ta tahta çıkardılar⁹. Timur Melik bu arada Karatal'da kışlakta idi. Toktamış, Timur Melik ile yaptığı muharebeyi kazanarak Altın Orda tahtı için gereken ilk başarıyı nihayet elde etmiş oldu. Bu galibiyetini elçisi Urus Hoca vasıtasıyla Timur'a bildirdi. Timur, bu elçiye özel hediyeler vermiş, ayrıca hil'at, kemer vererek tekrar göndermişti. Toktamış kışı Suğnak'ta geçirmiş ve asker toplayarak Altın Orda'nın tamamına hakim olmak için harekete geçmişti (Yezdi :161b; Şamî: 92-93).

Toktamış, Suğnak'ta hanlığını ilan ve para darp ettirdi (1379). Ertesi yılı hazırlıklar yaparak geçirdi. Urus Han'ın oğulları karşısında nihayet başarı kazandı ve Doğu Deşt-i Kıpçak'a hakim oldu. Bütün Cuci Ulusuna hakim olabilmesi için Baü Deşt-i Kıpçak'a da hakim olması gerekiyordu. Bunun içinde han kadar kuvvetli Emir Kıyat¹⁰ Mamay ile mücadele etmek zorunda idi. Emir Kıyat Mamay, Berdi Bek Han (1357-1359) zamanında Sağ Kol beylerinin başbuğu idi ve Baü Deşt-i Kıpçak'taki en güçlü emir idi. Cani Bek Han'ın (1340-1357) kızı Sulu-Haniş Hatun ile evli olan Emir Mamay 1359 dan itibaren Cuci ulusu'nun baü kanadında tam olarak hakimdi. Rus kaynaklarında sahip olduğu kudret dolayısıyla han olmadığı halde Han Mamay olarak anılan bu emiri yenmek Toktamış için kolay görünmüyordu. Ancak Toktamış'a talihi gülmüştü. Zira Mamay, Toktamış ile karşı karşıya gelmeden bir süre önce, Rus knezleri ile her iki tarafta büyük kayıplar verdiren bir mücadelede yenildi. Don Irmağının yukarı havzasında Kulikova mevkiinde Moskova Büyük knezi Dimiüi İvanoviç (1359-1389)'in başkanlığında birleşen Rus kuvvetlerine Mamay'in yenilmiş olması hem Toktamış hem de Ruslar için önemli idi. Bu savaş ile Ruslar Alün Orda karşısında yüz elli yıldır ilk kez bir başarı elde etmiş oluyorlardı. Ruslar, Dimirtri İvanoviç'e bu başarısı nedeniyle Donskoy lakabını verdiler (Kafalı 1976: 102-103). Muharebeden sonra Kırım'a dönen Mamay Ruslar üzerine yeni bir sefer düzenlemek amacıyla asker topladı. Ancak Toktamış'ın kendi üzerine gelmekte olduğunu öğrendi. Altın Orda'nın iki ordusu; biri han'ın diğeri emîr'in komutasında olmak üzere 1380 de Don nehrine dökülen Kalka ırmağı boyunda karşılaştılar. Tokta-

mış galip geldi. Mamay, Kırım'da Kefe şehrindeki Ceneviz kolonisine sığınmıştı; ancak yanındaki hazinesini ele geçirmek için Cenevizliler Mamay'ı kati ettiler¹¹. Kalka galibiyeti hem Toktamış hem de Alün Orda için gerçekten önemli oldu. Zira bu olayla Toktamış, Altın Orda'nın tamamına hakim oldu. Böylece Toktamış'ın şahsında Cuci Ulusunda 20 yıldır devam eden karmaşa sona ermiş olduğu gibi, bir emîr karşısında Cengiz neslinden bir Han galip gelmiş oluyordu. Toktamış bu olaydan sonra Saray, Saraycık, Hacı Tarhan (Astarhan) ve Kırım'da hakimiyetini gösteren 782 (1380) tarihli paralar darp ettirmişti (Kafalı 1976 :104).

Toktamış Han bu zaferden sonra Litvanya knezi Yageloya, Moskova knezi Dimitri ve diğer knezlere Mamay'ı yendiğine dair haber gönderdi. Knezler Toktamış'ın yanına gelmediler, ancak hediyeler ve elçi gönderdiler. Ruslar bağlılıklarını ifade ettilerse de Alün Orda'ya karşı eski görevlerini yerine getireceklerine dair Toktamış Han'da bir şüphe uyanmıştı. Moskova'ya gönderdiği elçinin Nijniy-Novgorod'a kadar gidebilmesi ve elçilik misyonunu yapamaması üzerine Moskova'ya hakimiyetini kabul ettirmek için bir sefer düzenlemesi gerektiğini anladı. Sefer hazırlıklarından sonra hafif süvari ile Bulgar'ı ele geçirdi. Sefer haberi Moskova'ya ulaşmasın diye bütün gemilere el koyup, tüccarları esir etti (Vernadsky :169). Riezan Knezi Oleg ve Suzdal-Nije-gorod knezi Dimitri, Toktamış ile işbirliği yapü. Suzdal knezi iki oğlunu gönderdi, Oleg de rehberlik etmeyi kabul etti. Moskova knezi Dimitri Donskoy, şehrin ileri gelenlerinin teslim olma fikrini reddetti, Moskova şehrinin surlarına ve sahip oldukları silahlara güveniyordu. Bu avantajları nedeniyle, daha önce Moskova'yı kuşatan Litvanya knezi de kenti alamamıştı. Dimitri şehrin şimdi de alınamayacağını düşünüyordu. Dimitri asker toplama bahanesiyle Kostroma'ya gitti. Onun şehirden ayrılmasıyla şehirde karışıklık başladı. Kentteki alt tabaka zenginlere saldırdı ve şehrin idaresini ele geçirdi. Şehirde idareyi ele geçirenler Dimitri'nin eşini ve metropoliti serbest bırakıp savunmaya geçtiler. Toktamış'ın ordusu 23 Ağustos 1382 de Moskova'ya yaklaştı ve şehri kuşatü. Rus kaynaklarına göre bu sırada şehirde iki grup insan vardı. Bir grup dua edip ölüme hazırlanırken diğerleri de zenginlerin mallarını yağmalayıp içki içiyordu (Vernadsky:271). 26 Ağustos'ta üç günlük bir kuşatmadan sonra Toktamış'ın askerleri şehre girdi. Şehirler-

deki devlet hazinesi yağmalandı. Yağmadan sonra Alün Orda çekilmiş, şehre dönen Dimitri 80 cesede bir ruble ödemek suretiyle yirmidörtbin ceset gömdürmüştü. Moskova'nın Toktamış tarafından yağmalanma haberi Tver knezine ulaşınca knez Toktamış'a elçi ve kıymetli hediyeler gönderdi. 1383'te bütün knezler Toktamış'a gelip yarlık aldılar. Moskova knezi Dimitri oğlu Vasili'yi göndermişti. Toktamış Han, knezler arasında denge politikası gütmüş ve güçlü bir knezliğin ortaya çıkmasına engel olmuştu. Knezler arası mücadelede Tver yerine Moskova'yı destekledi. Vladimir şehrini Moskova'ya verdi (Vernadsky: 272-273).

Timur- Toktamış Mücadelesi

Toktamış Han böylece hem Alün Orda'ya hakim olmuş, hem de Alün Orda'nın nüfuz sahasında olan knezliklere üstünlüğünü kabul ettirmişti. Geriye Altın Orda'nın ilgi sahasında olan Azerbaycan ile Harezm bölgeleri kalıyordu. Bunlardan Azerbaycan için Toktamış Han'dan çok önceleri İlhanlılar ile Altın Orda Hanları mücadele etmişlerdi. Altın Orda Han'ı Canibek Han (ö. 1357), İlhanlılar'ın yıkılışından sonra ortaya çıkan tevaifi mülükdan Çobanoğullarından Melik Eşref (1344-1356)'i yenerek Azerbaycan'ı Alün Orda'ya bağladı. Berdi Bek Han (1357-1360) zamanında ise yine İlhanlı bakiyesi olan Celayirliler (1358-1411)¹², Azerbaycan'da hakimiyeti ele geçirmişlerdi. Öte yandan zaman içinde İran'da durum değişmiş Çağatay ve İlhanlılar'ın yerini Timur almıştı. O da bu bölge ile ilgilenerek 1384'te Azerbaycan'a yöneldi. Bu esnada Sultaniye'de bulunan Sultan Ahmed Celayirî, Timur karşısında duramayacağını anlayarak Bağdat'a çekildi. Emîr Timur, Sultaniye'ye gelerek şehri ve kaleyi ele geçirdi. Şiraz'dan getirdiği Sanı Adil'e suygaller ve inamlarda bulundu. Bu arada Sultaniye ve Tebriz'i ona verdi. Böylece buralar Timur'un eline geçmiş oldu. Timur bu seferinin sonunda Semerkand'a dönmüş, yazı Semerkand'da kışı da Aksaray'da geçirmişti (Şamî: 117).

Bu arada Toktamış Han, Sami'nin ifadesiyle ekserisi kafir olmak üzere dokuz tümen'e yakın asker toplamış, Tebriz'e göz dikerek kış mevsiminde gelip memleketin etrafını ele geçirmişti. Şehirdekiler şehrin eüafını tahkim ettilerse de ancak bir hafta dayanabildiler. Toktamış'ın askerleri şehre girdi ve on günde memlekette toplanmış, mal, kıymetli eşya ve za-

hirenden ne buldularsa yağma ettiler. Şamî, Timur'un bundan üzüntü duyduğunu belirterek "ileride zıkr edileceği gibi Emîr Timur bunların yaptıkları fenalıkların cezasını vermiştir, bu zulüm ve haksızlıkların şemetiyle onların saltanat ve memleketi sarsılmış ve paidar olmamıştır" demektedir. Bu ifade ile müverrih Timur'un, Toktamış üzerine seferlerinin nedenine işaret etmektedir. Tebriz bir müddet harap kaldıktan sonra Timur'un himayesiyle yine tamir edilmiş ve halk yerlerine kavuşmuştu (Şamî: 118).

Altın Orda Hanları'nın nüfuz mücadelesi içinde oldukları diğer bölge ise Harezmi bölgesiydi. Daha önceleri Altın Orda Hanları ile Çağatay Hanları arasında da mesele olan Harezmi bölgesi şimdi Toktamış Han ile Emîr Timur arasındaki ikinci mücadele alanı durumundaydı. Bu dönemde, Harezmi'de etkili olan boy Kongrat'lar idi. Bunlar Altın Orda'ya yakın bir boy idi ve Altın Orda Hanedanı'nın dünür kabilesiydiler. Toktamış Han'ın annesi de bu kabiledendi (Abdülgaffar Kırımî :65). Bu boyun idaresinde olan Harezmi bölgesine Timur birincisi 1371 ve sonuncusu 1379 yılında olmak üzere dört sefer düzenledi ve nihayet Sofî ailesine boyun eğdirdiyse de kendine bağlamış olmadı. Yusuf Sofî'nin ölümünden sonra yerine geçen Süleyman Sofî de Timur'dan ziyade Toktamış'ın yanında yer aldı. Timur'un bölgeye yönelmesi üzerine kaçıp Toktamış'a sığındı. Toktamış'ın büyük emirlerinden olan Ah Bey de yine bu Kongrat kabilesine mensuptu. Anlaşılan Toktamış'ın Altın Orda'da başarılı olmasından hemen sonra bu boy ve liderleri Sofî ailesi yine Altın Orda'ya meyi etmişlerdi. Timur'un İran'da meşgul olmasından faydalanan Toktamış 783 (1381-1382) tarihinde para bastırdı. Timur'dan tepki gelmemesi ve Moskova galibiyetinin de verdiği cesaretle 785 (1383-1384) de Harezmi'de ikinci kez para bastırdı (Kafalı 1976:105). Toktamış 788 (1386) da yine Harezmi'de para darp ettirmişti¹³.

Timur ile Toktamış arasında hakimiyet mücadelesine sahne olan bu bölgeler yani Azerbaycan ve Harezmi bölgeleri aslında tarih boyunca Deşt-i Kıpçak'a hakim olan güçler ile İran ve Maverâünnehr'e hakim olan devletler arasında her zaman ihtilafli bölgeler olmuşlardır. Zira bu iki bölge kuzey ülkelerinin güney ülkeleri ile veya sıcak iklim kuşağı ile bağlantısının yapıldığı yerler idi. Asya'nın ürünleri Harezmi üzerinden kuzeye pazarlanırken Akdeniz ve İran bölgeleri ile Kuzey ülkelerinin bağlantısı ise

kara yolundan Kafkaslar'dan deniz yoluyla ise Karadeniz limanlarından sağlanıyordu¹⁴. Hazar Kağanlığı'nın Kafkaslar'da Müslümanlarla yaptıkları mücadeleyi¹⁵, Anadolu Selçuklu hükümdarı Alaaddin Keykubad'ın Suğdak seferini (Uyumaz 2003;34-38) Altın Orda Hanlığı ile İlhanlılar ve Çağatay Hanlığı arasındaki çekişmeyi, Osmanlı Hükümdarı Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'u fethini takiben Kırım'la ilgilenmesini¹⁶, Ruslar'ın Kazan'ı ele geçirdikten sonra süratle Hazar'a inmeleri ve bir taraftan Hazar havzasına bir taraftan Kırım'a nüfuz etmeye çalışmalarını¹⁷ bu jeopolitik durumun birer uzantısı olarak yorumlamak mümkündür. Timur ve Toktamış'ı bu jeopolitik yapıdan soyutlamak ve bunun dışında hareket etmelerini beklemek pek sağlıklı olmasa gerektir.

Toktamış'ın Timur'un ülkesine akınlarda bulunması, daha önce kendisine yapılan yardımları unutmaması, Timur için yazılan *Zafernâmeler'âe* anlatılmakta ve Toktamış'ın tavrı ihanet olarak nitelenmektedir. Buna neden olarak da Toktamış'ın etrafındaki beylerin yanlış yönlendirmesi gösterilmektedir. Ah Bey Kongrat, Arung Timur, Akbuka-i Beririn gibi Cuci Ulusu'nun önde gelen emirleri Toktamış'ın yanında idiler ve onun üzerinde tesirleri vardı. Bunlar Toktamış'a, Timur'a karşı hareket etmemesi konusunda tavsiyelerde bulunuyorlardı. Ancak bu emirlerden Akbuka ile Arung Timur'un ölümünden sonra durum değişti. Ali Bek Kongrat, Kazancı ve Mangıt kabilesinden Tulbe gibi emirler Toktamış'ın yakını idi. Yezdi'ye göre, Toktamış bunların telkiniyle doğru yoldan ayrılmış ve isyan etmiş, Timur'a düşman olmuştu. Toktamış'ın etrafındakiler onun Cuci Ulusu'nun han'ı olduğunu Timur'un ise devlete kılıç gücü ile ulaştığını söylüyorlardı¹⁸. Bu durumda devrin geçerli hakimiyet anlayışına göre Toktamış, Cengiz neslinden geldiği için han olma hakkına sahipti ve bu yönü ile Timur'dan üstün idi. Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız bölgelerin jeopolitik durumuna, o dönemdeki politik anlayışı da ilave edersek, Timur ile Toktamış'ın karşı karşıya gelmesi aslında kaçınılmazdı. Kısaca ifade edersek, bu mücadelenin nedenlerini sadece Toktamış'ın ihaneti diye görmek, tam olarak durumu açıklamaya yetmez. Timur ise hakimiyeti bileğinin gücü ile elde etmiş, fiili hakim idi. Toktamış'ı hanzade olduğunu ve Timur'dan üstün olduğunu söyleyerek kışkırtanlar olduğu gibi Timur'u da Deşt-i Kıpçak'ı ele geçirmesi için teşvik edenler olduğu anlaşıl-

lıyor. İbn-i Arabşah'ın (61) verdiği bilgiye göre Emîr Ediğe, Toktamış'ın sol kol emîrî'l- ümerâsıydı. Ancak Toktamış'la arası bozulmuş, bir mecliste Toktamış'ın kendisine iyi niyet beslemediğini anlayarak, kaçmış ve Timur'a sığınmıştı. Timur'a Deşt-i Kıpçak'ta engel teşkil edecek kaleler ve askerlerine karşı koyacak gücün olmadığını, hazine ve davarın bol olduğunu belirterek, burayı ele geçirmesi için teşvik ediyordu. Yine Arapşah, Timur'un Toktamış üzerine Edigü'nün yönlendirmesi ile gittiğini vurgulamaktadır (Arapşah, 65). Görüldüğü gibi tarafları karşı karşıya getiren çeşitli nedenler oluşmuş durumdaydı.

tik Karşılaşma

789 (1387) yılında Timur, Berda'ya yöneldiği sırada Toktamış'ın askerlerini Derbend yolundan gönderdiğini öğrendi (Yezdî 183a). Toktamış'ın askerleri Kür nehri tarafında görününce, Timur bunlara karşı Şeyh Ah Bahadır, Eygü Timur ve Osman Abbas idaresinde bir grup askeri Kür Irmağını geçip, durumu incelemeleri, ancak savaşa girmemelerini emrederek gönderdi. Bu grubun arkasından da Mirza Miranşah ve Emîr Hacı Seyfeddîn idaresinde bir miktar asker gönderdi. Önden gidenler Kür nehrini geçince Toktamış'ın askerleri ile karşılaştılar ve savaşmayıp geri döndüler. Toktamış'ın askerleri onların arkasından gelince taraflar arasında savaş başladı ve Miranşah'ın idaresindeki grubun yetişmesiyle Toktamış'ın askerleri yenilerek çekilmek zorunda kaldı. Miranşah idaresindeki askerler, Toktamış'ın askerlerini Derbend yakınına kadar takip ettiler ve çoğunu esir ettiler. Miranşah ele geçirilen esirleri Timur'un yanına gönderdi. Timur barış isteğinin göstergesi olarak bu esirleri serbest bıraktı. Timurlu tarihçisi Yezdî, Timur ile Toktamış arasında baba-oğul hukuku olduğunu ifade ile Timur'un nasihat yollu mesaj gönderdiğini yazar. Timur bu mesajında Toktamış'a aralarında baba-oğul hakkı olduğundan bahisle neden böyle yakışsız bir harekette bulunduğunu, niçin askerini göndererek gereksiz yere müslümanları telef ettiğini sorar ve bundan sonra bu tür uygunsuz şeylerden çekinmesini, sözüne sadık kalmasını istediğini belirtir (Yezdî: 184a-b). Anlaşılan Timur bu mesajı ile istediği sonucu elde edemedi. Zira bu defa Maveraünnehir'de benzer bir durum yaşandı. Timur, Şiraz ve Fars memleketlerini ele geçirmekle meşgulken, 789 (1387) yılın-

da Toktamış büyük miktarda askeri Maverâünnehir'e gönderdi. Barak Oğlan, İlgamış Oğlan, İsa Bek ve Satkın Bahadır başta olmak üzere diğer bazı emİrlar Suğnak'tan geçip Sabran'a ulaştılar ve burayı kuşattılar. Sabran'ın muhafazasından sorumlu olan Timur Hoca-i Akbuka başarılı şekilde onlara karşı koydu. Toktamış'ın askerleri burayı ele geğiremeyeceklerini anlayınca kuşatmadan vazgeğip başka bir yere yİneldiler. Timur'un oğlu Emİrzade Ömer şeyh bu esnada Endicanda idi. O topladığı askerlerle Seyhun'u geçerek Toktamış'ın askerlerine karşı koymaya çalışu. Ot-rar'a beş fersah mesafede Toktamış'ın askerleri ile Ömer şeyh'in askerleri karşılaştı ancak Ömer şeyh yenildi. Dağılan askeri toplayarak Endican'a yİneldi (Yezdİ:192a). Bu arada Moğolların isyan ettikleri, Taşkent ve Sayram'a gelip etrafı yağmaladıkları haberi geldi. Emİr Hacı Bey-i İrkinut'un kardeşi İnkatura idaresindeki bu akınlara karşı koymak için Emİrzade Ömer şeyh harekete geçti. Ahsiket'te bunlarla karşılaştıktan sonra Endican hisarına girdi. Bu arada Toktamış'ın askerleri Maverâünnehir'e girdiler. Emİr Süleymanşah, Emİr Abbas ve koşun emirlerinden Timurtaş, Berat Hoca ve Sevinç Timur ve diğerleri Toktamış'ın askerlerine karşı koyamadı ve Semerkand'a çekilip şehrin muhafazası ile meşgul oldular. Harezmi yolundan gelen Toktamış'ın askerlerinden bir grupta Buhara'ya ulaştı ve şehri kuşattılar. Tugay Buga-i Barlas ile İtilmiş Kavçin Buhara kalesini tahkim ederek müdafaa ettiler ve bunda başarılı oldular. Kaleleri ele geğiremedilerse de Toktamış'ın askerleri bütün Maverâünnehir'i yağmaladılar. Bu haber Timur şiraz'da iken kendisine ulaştı. O hemen Emİr Osman Abbas'ı Semerkand'a gönderdi. Kendisinde şiraz, İsfahan, Kirman'ın idaresine adamlar tayin ettikten sonra 790 Muharreminde (Ocak 1388) Semerkand'a yİneldi (Yezdİ 193a). Timur'un Maverâünnehir'e gelişi üzerine Toktamış'ın adamlarının bir kısmı Harezmi'e gittiler ve bir kısmı da Deşt-i Kıpçak'a yİneldi. Timur, Semerkand'a geldi. Hudadad Hüseyinİ, şeyh Ah Bahadır, Ömer Taban ve diğer bazı emİrleri, Toktamış'ın adamlarının arkasından gönderdi. Öte yandan Toktamış'ın askerleri karşısında başarısız olanlar hakkında soruşturma yapıu (Yezdİ 193b).

Bütün bu gelişmeler artık tarafların savaşmalarını adeta kaçınılmaz hale getirdi. Ancak her iki taraf bir birinin gücü hakkında bilgi sahibi idi. Do-

layısıyla böyle bir mücadeleden önce durumlarını kuvvetlendirmek ve en uygun zamanı belirlemek gerekiyordu. Bunun için Timur, Toktamış üzerine yürümeden önce Harezm'e yürüdü. 790 (1388) de beşinci kez Harezm'e girmiş oluyordu (Yezdî 194a). Yukarıda Harezm ve burada hâkim olan Kongratlar üzerinde durmuştuk. Dolayısıyla Timur buraya girişiyle Toktamış'ın en önemli destekçileri olan bu Kongratlar'a bir darbe vurduğu gibi önemli bir muhalifini de ortadan kaldırmış oldu. Ürgenç'i ele geçirerek ahalisini Semerkand tarafına göçürdüğü gibi şehri de yıktırılmış, yerine arpa ekilmesini buyurmuştu (Şehir 793 (1391) senesinde Timur'un Kıpçak'a yürüyüşüne kadar üç yıl harap kalmış ve bu Kıpçak seferi esnasında Harezm'in imarını emretmişti) (Yezdî: 191b-194a). Aynı yılın yani 790 yılının sonlarında (1388 sonu) kışın Toktamış, Rus, Çerkeş, Bulgar, Kıpçak, Kefe, Kırım, Alan, Azak ve Taman'dan topladığı çok sayıda asker ile Timur üzerine yürüdü. Toktamış'ın ordusunun öncüsü İlgamış Oğlan kalabalık bir grupla Ab-ı Hocend'den geçti. Timur onlar üzerine Mirza Ömer Şeyh idaresinde asker gönderdi. Bu sırada Timur'un yanında bulunan Cuci neslinden Kõnçe Oğlan ve Timur Kutluk Oğlan ile Emir Şeyh Ah Bahadır'ı bir grup askerle ileri gönderdi. Yapılan muharebeyi Timur'un askerleri kazandı. 791 yılı Safer ayında (1389 Ocak) da göç edip Akar'da kondu, Sultan Gül'e ulaşu ve bu diyarı ele geçirdi. Bu arada Belh, Kunduz, Beglan, Bedehşan, Hutlan, Hisar ve diğler vilayetlerden askerler Timur'a katıldı. Timur'un emri ile Mirza Ömer Şeyh, Emîr Hacı Seyfeddin ve Eygü Timur Ab-ı Hocend üzerine birkaç yerde köprü kurdular. Ordu buradan nehri geçti. Toktamış'ın askerleri Sabran'ı kuşatmışlardı ancak burayı alamayınca Yesi'yi yağmalayıp çekildiler (Yezdî: 198a-199a) Timur onların arkasından asker gönderdi ve ufak çaplı bazı çatışmalar oldu. Timur, Serbedar mülkünden Hacı Bek Covan Kurbanî'nin Kelat ve Tus vilayetinin askerleri ile isyan ettiğini öğrendi ve Oğlu Miranşah'ı bu isyanı bastırması için gönderdi (Yezdî: 200a). Timur, Deşt-i Kıpçak'a yürümeden önce tekrar Moğollar üzerine yürüdü¹⁹. Bu son iki sefer, Çıkacağı Dest seferinde arkadan problem çıkmamasını sağladığı için önemliydi.

792²⁰ (1390) yılında Semerkand'dan Deşt-i Kıpçak'a gitmek üzere harekete geçti. Köprü kurarak Hocend suyunu geçtiler. Timur Taşkent'te ko-

nakladı. Bu arada Taban Ferhat Şeyh'in mezarını ziyaret etti. Hocend kentine gitti. On bin dinar kepekî parayı buranın muhtaçlarına dağıttı, Taşkent'e döndü. Timur burada rahatsızlandı ve kırk gün kadar konakladı. Devlet ileri gelenleri onun rahatsızlığından endişelendi ama nihayet o iyileşti, bu arada Mirza Miranşah Horasan bölgesinin askeri ile gelip babasına katıldı. Burada orduda gerekli düzenleme yapıldı, askerin ihtiyacı karşılındı. Timur Kutluk Oğlan, Könce Oğlan ve Edigü Özbek²¹ klavuz olarak görevlendirildi. Emîrzade Pir Muhammed ve Mirza Şahrüh memleketi korumak üzere geride bırakıldılar. Çolpan Melik Ağa bt. Hacı Bek Çete dışında bütün hanımlar geri gönderildi. Bu hanım seferde Timur'la birlikte bulundu.

Timur'un ordusu harekete geçti. Otrar yakınlarında Kara asman (Kafalı 1979:417) mevzisine ulaştıklarında Toktamış Han'ın elçileri geldi. Emirler ve noyinler elçileri gerektiği gibi ağırladılar ve gelişlerini Timur'a bildirdiler. Şiddetli kar ve yağmur nedeniyle birkaç gün konakladıktan sonra elçiyi Timur'un huzuruna çıkardılar. Elçi hediye olarak dokuz at ile bir av kuşu (şonkar) getirmişti²². Timur şonkar'ı eline aldı, ancak çok ilgi göstermedi. Görüşmede elçiler Toktamış'ın af dileyen mesajını iletiler. Toktamış, Timur'a pederi ve velinimetini konumunda olduğunu, hatalarının bazı kötü niyetli kimselerin fesatlıkları yüzünden meydana geldiğini, pişmanlığını, bundan sonra itaat dairesinden dışarı çıkmayacağını, edebin gereklerini yerine getireceğini bildiriyordu. Timur bu mesaja karşılık elçiye: Toktamış'ın kendisine sığındığında ona oğlu gibi davrandığını, Urus Han'a karşı koyması için asker at verdiğini, bu yüzden askerin o soğuk memlekette kırıldığını telef olduğunu söyledi. Timur devamla "Ben yardım ettim, onun ulusu'nu Urus Han'dan ayırıp ona verdim²³. Onu çeşitli şeylerle destekledim. Böylece Cuci Uлуу üzerinde hanlık kurabildi. Devlet Allah'ın lutfudur ama sebep olan benim. Sürekli ona şefkat ve atfetle davrandım ve bana baba dedi. Devlete kavuşunca ve kendinde kuvvet ve şevket görünce ihsan ve nimet hakkını unuttu. Oğulluk görevini yerine getirmede, biz Fars ve Irak'ı ele geçirmekle meşgulken isyan yoluna girdi. Asker göndererek bizim ülkemizi harap etti" dedi. Timur yine elçilere Toktamış'tan iyi bir davranış görmediğini, ona güvenmediğini belirtir. Onun asker dizip, kalabalık bir grubu mongulay (öncü) yaparak Timur'un

ülkesine gönderdiğini, onun üzerine gidince de kaçtığını, bu yüzden suç işlediğini belirtti. Toktamış'ın gerçekten istediği barış ise Ali Bek'i yanına göndermesini ve kendilerinin de gerekeni yapacağını söyledi²⁴. Timur elçiyi kabul etmiş, toy tertip ederek toydan sonra elçiye altın işlemeli hü'atler vermişse de onları salıvermemiş ve tutuklatmış (Yezdî:208a-210b). Yezdî'nin eserinde uzun uzadıya Timur'un elçiye söyledikleri olarak zikr ettiği ifadeler Timurlu zaviyesinden Toktamış üzerine seferin nedenlerini yansıtmaktadır. Kaynakta anlatılanları hadiselerin cereyanı ile birleştirdiğimizde bizece biraz farklı bir durum arzietmekte: Toktamış'ın mesajı olarak Yezdî'nin belirttiklerinde bir abartı yoksa, yani gerçekten Toktamış bu kadar yumuşak bir üslup kullanmışsa bunu her halde zaman kazanmak için yapmış olmalıdır. Timur da, Toktamış'ın uluğ beyi olan Ah Bek Kongrat'ı istemekle aslında imkansız istiyor ve savaşın kaçınılmaz olduğunu her iki tarafta biliyordu.

Timur güvenlik gereği elçiyi tutuklattıktan sonra 16 Rebiülevvel 793 (22 Şubat 1391) de harekete geçti. Yesi, Karaçuk ve Sabran'dan geçip iki üç hafta yol kat ettiler. Bu yolculukta susuzluk nedeniyle çok sayıda hayvan öldü. Rebiü'l-ahir'in ilk günü (8 Mart 1391) Sarık Uzun²⁵ mevzisine ulaştılar. Burada su buldular ve rahatladılar. Çok yağmur yağdığı için burada birkaç gün kaldılar, su seviyesi normale dönünce geçit aradılar ve buradan geçtiler. Burada suyu geçerken, Edigü Bek'in iki adamı kaçıp Toktamış Han tarafına gittiler. Timur bunların arkasından iki adamını gönderdi ve kaçakları takip ederek yolları öğrenmeleri için tenbihledi. 21 Rebiü'l-ahirde (28 Mart 1391) Küçük Tak adıyla meşhur dağa ulaştılar. Daha sonra Ulu Dağ'a ulaştılar. Timur bu dağın tepesinden uçsuz bucaksız bozkıra bakmış ve burada askere taş toplatarak seferin anısına bir abide dikilmesini emretmişti. Buradan göç edip Bilancuk²⁶ suyunu geçtiler. Alü gün sonra Anakarguy²⁷ mevzisine ulaştılar. Timur'un hareketinin başlangıcından dört ay geçince orduda erzak sıkıntısı başladı. Geçtikleri bölgelerde hiç yerleşim yeri yoktu. Orduda karışıklık ve sığınü başladı. O kadar ki bir koyun yüz dinar kebekî ve bir men buğday yüz dinar kebekî'ye ulaşmıştı. Timur orduda ekmek, kumaç, buğra, tumac, rişte, omaç ve bunun benzeri yiyeceklerin yapılmaması ve pişirilmiş olarak sadece bulmak ile yetinilmesini emretti. Bu emir bütün tümen, hezarcat, sadat ve dehcat 'a

(on bin, bin, yüz ve onbaşılara) ulaştırıldı ve bu emre uyacaklarına dair bir nevi senet: möçelka²⁸ düzenlendi. Bu sürede asker başına günde bir kase bulmak dağıtılıyordu ve askerler bununla yetinmek durumundaydı. Kısacası Timur'un ordusunda ciddi bir iâşe problemi vardı. Bu sıkıntıyı etrafta yerleşim birimi olmadığından yağma veya satın alma yollarıyla da giderme imkânı yoktu. Bu sıkıntıdan sürek avı sayesinde kurtulup yola devam edebildiler (Yezdî :210a-211b). Timur, ordusuyla Tobol nehrini geçti. Burada altı yerde ateş gördüler, ancak etrafta Toktamış'ın ordusundan kimseyi göremediler. Nehri geçince gördükleri ateş sayısı arttı, ancak yine hiç asker görmediler (Yezdî:213b; Şamî:145). Yayık nehrine ulaştı ve burada Toktamış Han ile ilgili haber alabilmek için etrafa adamlar gönderdi. Karavullar (istihbaratçı) iki kişiyi yakaladılar ve Toktamış hakkında bilgi aldılar. Buna göre Edige'nin adamlarından olup, bir süre önce Timur'un ordusundan kaçan iki adam Toktamış'a ulaşmış ve Timur'un çok büyük bir ordu ile onun üzerine geldiği haberini vermişlerdi. Toktamış'ta bunu öğrenince sağ kol ve sol kol'u toplamış ve Kırk Göl'de konarak etraftan asker toplamıştı. Timur Yayık nehrini geçerken, Toktamış'ın muhtemel bir taarruzundan endişe ettiği için bilinen üç geçit yerini de kullanmadı ve nehri daha üst kısmından geçti (Yezdî: 214b-215a). Yayık'ı geçtikten sonra Timur'un karavulları Toktamış'ın askerleriyle karşılaşmaya başladılar. Şamar ırmağını geçtikten sonra Kundurça (Kunduzca) ırmağı boyunca nihayet iki ordu karşılaştı. Çok yağmur yağdığı için ordunun hareket kabiliyeti kısıtlı idi. Altı gün sonra hava açtı. 15 Recep 793 (20 Haziran 1391) de ordular karşılaştı. Timur ordusunu alışılmış üçlü sistemden (merkez, sağ, sol) farklı olarak yedi kol düzenine göre tanzim etti. Timur'un ordusunda Sultan Mahmud Han, Şehzade Muhammed Sultan, Emîrzade Miranşah, Emîrzade Ömer Şeyh, Emîr Hacı Seyfeddin, Berdi Bek, Sar Buga, Hudadad Hüseyinî gibi şahsiyetler komuta kademesindeydiler. Toktamış'ın ordusunda ise Taş Timur Oğlan, Bek-Yaruk Oğlan, İl Yıgılmış Oğlan, Bek Pulat Oğlan, Ah Oğlan, Cantay Oğlan gibi Cuci neslinden gelen şahıslar ile Ah Yasavuri, Süleyman Sufî Kongrat, Nevruz Kongrat, Aktav, Akbuka, Uruscuk Kıyat, İsa bek (Edigü'nün kardeşi), Hasan Bek, Saray Bey, Kök Buga, Yığın Pay Barın, Kongur Pay gibi emirler ve noyanlar komuta kademesinde idiler²⁹. Çok çetin geçen muharebenin sonunda Toktamış'ın ordusu bozulmuş, yenilen Toktamış kaçma-

yi başarmıştı 30. Böylece Toktamış Han'ın, Timur'u Deşt-i Kıpçak derinliklerinde ordusuyla birlikte yok etme taktiği tutmamıştı. Timur çok büyük bir mesafeyi katetmiş, bu arada ordusunda çıkan ciddi boyutlu açlık ve susuzluk problemlerini aşmış, nihayet Toktamış'ın ordusu ile karşılaşmayı başarmış ve savaş meydanında galip gelmişti. Ancak Toktamış'ı yakalayamamıştı.

Cuci Ulusu'nun ordusu dağılmış ve Timur'un askerleri İtil kenarına kadar Toktamış'ın ordusundan kalanları takip etmişlerdi. İtil kenarında yapılan çarpışmadan sonra Timur'un askerleri büyük ganimetler ele geçirdiler. Bütün İtil boyu gibi Saray ve Hacı Tarhan şehirleri de bu yağmadan nasibini aldı.

Daha önceden Toktamış ile arası açılıp Timur'un yanına gelen ve seferin başında kılavuz olarak Timur'un ordusunda bulunan Kõnçe Oğlan, Timur Kutluk Oğlan ve Emîr Ediğe zaferden sonra Timur'un huzuruna gelerek, kendi uluslarının başına gitmek, onları toplayıp Timur'a katılmak üzere izin istediler. Bunlardan Kõnçe Oğlan, Timur'un meclisinde bulunur onunla satranç ve nerd oynardı ve Timur'un sohbet arkadaşı idi. Timur hiç kimsenin bunların hısımları, akraba ve maiyetlerine tecavüz etmemesi hususunda emir yayınladı. Onların illerine gitmelerine izin verdi. Ancak bunlar kendi illerine ulaşınca tekrar Timur'un yanına dönmediler. Bunlardan Timur Kutluk Oğlan hanlığını ilan etti³¹. Kõnçe Oğlan bir ara Timur'un yanına geldi ise de Alün Orda'da ki gelişmeler üzerine tekrar yurduna döndü³². Bunların kendi ulusları arasına gittikten sonra tekrar Timur'un yanına gelmemelerini, Timurlu tarihleri sözünde durmamak olarak gösterse de daha muahhar bir kaynak olan Ebûlgazi Bahadır Han eserinde bu olayı biraz farklı zikr ediyor. Ona göre; Toktamış Han'dan kaçarak Timur'un yanına gelmiş olan Timur Kutluk, Timur'a "Toktamış Han benim mevrus halkımı almıştı. Onlar dağılmış haldedir, onları toplayıp sizin hizmetinize alıp getireyim" dedi. Timur ona izin verdi. Timur Kutluk da ilini İtil suyu boyunda topladı. Timur Kutluk ilini İtil suyu boyunda toplayıp Timur tarafına yönelmişti. Ancak Emîr Ediğe, Timur Kutluk Han'ı uyarak, Timur'un onları alıp Semerkand'a götürüp her birini bir tarafa dağıtacağını, önde gelenlerin de Timur'a nöker olacağını söyledi. Timur Kutluk, Ediğe Mangıt'ın bu sözlerini dikkate aldı ve ak sakallarla konuşarak Timur'un yanına gitmeyip başka yere çekildiler (Ebûlgazi: 163-164). Ti-

mur'un bunların gidişine izin vermesini, her halde Altın Orda içinde bir karışıklık çıkmasını, bir taht mücadelesi olmasını istemesinin bir sonucu olarak da yorumlayabiliriz. Nitekim bunlardan Emir Edige'nin destan konusu da olan Toktamış ile mücadeleleri bilinmektedir³³.

Timur büyük zaferden sonra koyun, inek, at, esir vs. çok büyük ganimetler elde etmiş olarak Semerkand'a dönüşe geçti. 793 Zilkadesinde (Ekim 1391) Sabran'a, oradan Otrar'a ulaşu ve Semerkand'a girdi. Muharrem 794 (Aralık 1391)'de Emir Hacı Seyfeddin ordunun tamamı ve uğruk ile Taşkent'ten gelip Semerkand'a ulaştı. Böylece Toktamış üzerine birinci sefer sona ermiş oldu. Timur ve ordusu on bir ay boyunca seferde kalmış ve büyük ganimetle bu seferden dönmüş oldu. Dönüşte memleketin eşraf ve ayanına, bütün hatun ve şehzadelere bu seferde elde edilen gulamlar, kızlar, koyun vs. hediye olarak verildi (Yezdî:223a-b).

İkinci Karşılaşma

Toktamış Han, Timur karşısında yenilmişti ancak yakalanamamıştı, gücünü toplamak için harekete geçti. Toktamış bu yenilgiden sonra Altın Orda'da hakimiyetini korudu, ancak devletin doğu kısmını kaybetti. Knezlikler arasında denge politikası takip etti ve Moskova'yı kendi tarafında tutmak için Nije-Gorod'u Moskova knezine verdi. Vasili buna çok sevindi, onun karargahına giderek hediyeler sundu ve Toktamış'ı han olarak kabul edeceğine söz verdi (Vernadsky:280). Moskova'dan sonra Litvanya ve Polonya tarafında da durumunu kuvvetlendirmeye çalıştı. 1393 yılında Lehistan kralı Yagaylo'ya gönderdiği bir yarlığında Moskova ile bunlar arasında anlaşmazlık konusu olan toprakları ona vereceğini, ancak kendisinin hakimiyetinin tanınmasını ve vergi verilmesini istiyordu. Bu durum Slav prenslikleri üzerinde Toktamış'ın gücünün devam ettiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Toktamış'ın yaptığı bir başka şey de Mısır Memlukluları ile temasa geçmek oldu. Burada amacı Mısır ve Altın Orda için ortak tehlike olan Timur'a karşı bir müttefik bulmak idi³⁴. Toktamış 1393 ve 1395'de Mısır'a iki elçilik heyeti gönderdi. Mısır Sultanı Berkuk bu mesajlara sıcak bakmış, hatta bu ittifaka Osmanlı Sultanı Yıldırım Bayezid'i de dahil etmek için çaba harcamıştı (Kafalı 1976:111). Toktamış böylece kendini toparladıktan sonra tekrar Kafkaslara yöneldi.

1391 seferinden sonra Toktamış, Altın Orda da kısaca temas ettiğimiz işlemlerle meşgul olurken Timur da yeni bir sefere çıktı. Mazenderan'dan başlayarak Bağdat'a kadar ilerledi. Mardin, Avnik üzerinden Gürcistan'a girdi. Aslında bu seferi bir anlamda 1402 Ankara savaşı ile sonuçlanacak seferin de ilk aşaması gibidir. Timur Tiflis'e oradan da Şeki'ye geldi. Burada iken Toktamış'ın askerlerinin Ali Oğlan, İlyas Oğlan, Ali Bek, Yağlıpay Barın ve diğer emirlerin idaresinde Derbend'i geçtikleri Şirvan vilayetinin bir kısmını yağmaladıkları haberi ulaştı. Toktamış'ın askerlerine karşı gönderilen öncü birlikler onların çekilmesini sağladı. Timur kışlamak için yurtçıyan'ın (Doerfer, IV, 216-217) uygun bir kışlak tesbit etmesini istedi. Yurtçıyan Mahmudabad'ın³⁵ uygun olduğuna karar verdi ve Timur da buraya geldi. Fahrabad köyü yakınında Kalın Künbed'e indi. Sağ ve Sol kol askeride tümen tümen burada toplandı. Kışlamak üzere burası seçilince, Timur Sultaniye'de bulunan ağırlıklar ve hanımlarında buraya gelmelerini istedi. Saray Mülk, Tuman Ağa, Çolpan Melik Ağa ve diğer hatunlar ve çocukları ağırlıklarla birlikte Mahmudabad'a geldiler ve kışı burada geçirdiler.

Kış sonunda Timur, Toktamış Han'a karşı yürümek üzere hazırlıklara başladı. Askeri düzenledi ve öğülka (hediye,tansuk) (Doerfer,1,140-141) verdi. Hanımları Sultaniye'ye gönderdi. Saray Mülk Hanım ve Tuman Ağa kendi oğulları ile Semerkand'a gittiler. Çolpan Melik Ağa ve bazı hatunlar Sultaniye'de kaldılar (Yezdî:270b-271a).

Timur, 7 Cemazievvel 797 (1 Mart 1395) Toktamış'a Şemşeddin Almahkiyi³⁶ elçi olarak bir mektupla birlikte gönderdi. Elçi Derbend'i geçtikten sonra Deşt-i Kıpçak'ta Toktamış Han'a ulaştı ve Timur'un mektubunu ve sözlerini Toktamış'a ilettiler. Toktamış elçinin sözlerinden etkilenmiş ve barışa yanaşmış ancak ümerâsının etkisiyle fikir değiştirerek çok kaba bir üslup ile haşin bir mektup yazmıştı. Şemşeddin Almahkî, Toktamış'ın cevabî mektubuyla birlikte geri döndü ve Samur ırmağı kıyısında mektubu Timur'a sundu. Timur mektuba çok kızdı ve orduya hazırlık emri verdi. Timur'un ordusunun büyüklüğünü ifade için tarihçi Yezdî eserinde "Elburz Dağı eteğinde bulunan Samur ırmağından Hazar denizine kadar beş fersahlık (yaklaşık 30 km) bir alanın tamamen Timur'un askerleri ile dolu" olduğunu kaydetmektedir. Yine tarihçinin ifadesine göre bu büyüklük-

te bir ordu Cengiz Han zamanından beri görülmediği gibi böyle büyük bir ordu tertibi, Acem mülkünde görülmek bir yana, ne okunmuş ne de işitilmişti. Timur askerlerini kendine bağlamak üzere çeşitli hediyeler verdi. Ordu peyder pey Derbent'ten geçmeye başladı. Elburz dağı eteğinde bulunan ve Toktamış Han'a yakın olan Kıtığ (Kıptağ) denilen bir kavim vardı, Timur önce bunların bertaraf edilmesini emretti (Yezdî:272b).

Toktamış muhtemelen durum hakkında bilgi almak amacıyla Ortak adlı bir elçiyi Timur nezdine gönderdi. Bu şahıs Timur'un ordugahına yaklaştı ve ordunun büyüklüğünü görünce şaşırıp, korkuya kapıldı ve acele geri döndü. Timur düzenlenmiş çok büyük bir ordu ile hemen geliyor diye durumu Toktamış Han'a bildirdi. Toktamış bu habere şaşırıp ve önemli beylerinden biri olan Kazanç'i'yi mongulay yaparak kalabalık bir ordu ile önden gönderdi. Timur bu öncülerini yenerek Ab-ı Sevine kenarına geldi. Toktamış Han'ın ordusu da Terek suyu kenarında toplandı. 22 Cumadielsani 797 (14 Mayıs 1395) da iki ordu karşı karşıya geldi. Ertesi gün iki ordu savaşa başladı. Timur ordusunu yedi kol düzenine göre tanzim etmişti. Emîrzade Muhammed Sultan'ı büyük kol'a tayin etmişti. Bu arada düşmanın sol kolundan bir şahıs haber getirdi. Muhaliflerin sağ kolunda Könce Oğlan, Bekyaruk Oğlan, Aktav ve Davud Sofi ile Ötürkü'nün hep birlikte Timur'un ordusunun sol koluna saldıracaklarını bildirdi. Bu haber üzerine Timur sür'atle techizatlı koşunlarla harekete geçti ve hamle yaptı. Bunun üzerine Toktamış'ın ordusu bozuldu ve geri çekilmeye başladı. Timur'un idaresinde 27 koşundan bir kısmı kaçanları takip ettiler kol'a (merkez) ulaşıp geri Timur'un yanına döndüler. Bu arada Toktamış'ın ordusundan, doğrudan Timur'un üzerine bir hamle gerçekleşti. Bu saldırı Emîr Allahdad Hüseyin, Şeyh Nureddîn ve Cakü gibi Timur'un emirlerinin fedakarca mücadelesiyle bertaraf edilebildi. Toktamış'ın ordusunda bozulma başlayınca bunlara yardım etmeye çalışan askerlerin teşebbüsünü Timur'un askerleri ok atışlarıyla engellediler. Neticede Toktamış'ın ordusu bozuldu. Savaşın kaybedildiği anlaşılınca, Toktamış Han ve Cuci neslinden gelen oğlanlar, emirler ve noyanlar geri çekildiler. Toktamış'ın ordusunda Könce Oğlan, İsa Bey, Yahya Hoca gibi büyük emirler bir hayli çaba sarf etmişlerdi. Çok çetin geçtiği anlaşılan savaş sonunda zafer Emîr Timur tarafında kalmış ve Toktamış Han ikinci kez yenilmiş oldu (Yezdî:272b-274b).

Savaştan sonra Timur bir taraftan Toktamış'ı takip etmek üzere asker sevk ederken bir taraftan savaşta büyük yararlık gösteren askerlerine öklîka (ödülleri) verdi. Emîr Şeyh Nureddîn'e alünlü elbise, murassa kemer ve yüzbin dinar kebekî para vermişti. Elde edilen ganimetleri ağırlıklarla birlikte Mirza Miranşah idaresinde, Emîr Yadigar Barlas ve Emîr Hacı Seyfeddin'in arkasından gönderdi. Böylece savaştan hemen sonra elde edilen ganimetleri emniyete aldı. Emîrzade Pir Muhammed b. (Ömer Şeyh)'i beş bin süvari ile Şiraz'a gönderdi. Emîr Şemseddîn Abbas ve Gıyaseddîn Tarhan'ı Semerkand'a gönderdi³⁷.

Timur kendi yanında olan Urus Han'ın oğlu Kayrıcak Oğlan'ı yine Timur'un yanındaki Özbek bahadırlarıyla beraber saltanata geçmesi için destekledi. Altınlı hil'at ve kemer verdi. Kayrıcak Oğlan İtil nehrini geçerek doğu tarafında dağılık olan askeri ve ulusu toplayıp orada düzeni sağlamaya çalıştı (Yezdî:276b). Böylece Cuci Ulusu'nun Sol Kolunu yani İtil nehrinden doğuda kalan kısmı ona havale etmiş oldu. Bu kısmı zaten birinci Deşt-i Kıpçak seferinde yağmalamıştı. Şimdi ise Cuci Ulusu'nun Sağ Kolunu ve Rus vilayetlerini yağmalayıp buranın gücünü kırarak kontrol altına almak istiyordu. Toktamış Han savaştan sonra yanında çok az bir adam ile Bulgar tarafına çekilmiş canını kurtarmış ama bütün ordusu dağılmıştı. Bekyaruk Oğlan, Aktav³⁸ ve Taş Timur Oğlan da kaçıp Özü suyunu geçmişlerdi. Timur, Özi, Ten ve İtil nehirleri boyunca yağmalattı. Bekyaruk Oğlan'ı takip etti, hatta Ten nehri kenarında tekrar bir çarpışma meydana gelmiş ve Bekyaruk burada da yenildi. Ailesini Bulgar tarafında ormanlık bölgede bırakarak onları kurtarmaya çalıştı. Ancak bunlar Timur'un adamlarının eline geçti, Timur bunlara iyi davrandı, çeşitli güzel hediyeler vererek serbest bıraktı. Timur Dinyeper'de Bekyaruk'u yendikten sonra güçlerini iki ana kola ayırdı. Ana grubun başında bizzat kendisi vardı. Emîr Seyfeddîn Nüküz ve Mirza Muhammed Sultan da onunla birlikteydiler. Bu grup yukarı Dinyeper ve Don bölgelerinde Bekyaruk'dan kalan kuvvetleri takip ettiler (Togan 1958:1362). Timur'un askerleri Bekyaruk Oğlan'ı takip ederken Rus şehirlerinden biri olan Karasuk'a ulaştılar şehrin içini ve dışını tamamen yağmaladılar. Moskova tarafına kadar ilerlediler ve şehrin dışını yağma ettiler (Yezdî:277b). İkinci grup Azerbaycan valisi olan Miranşah'in ve onun atabeki Emîr Cihanşah Bahadır'in

idaresindeydi. Bunlarda "sağ kol Özbekleri" (Togan 1958:1362) üzerine gitmişlerdi. Kırım, Karadeniz ve Azak denizi tarafına yöneldiler. Urus ve Uruscuk şehirleri ve Azak ve Kırım tarafı da yağmaya maruz kaldı³⁹. Böylece Timur, Toktamış Han'ı ele geçirememiş fakat onun gücünün kaynağı olan Altın Orda'nın sağ ve sol kolunu, ticaret merkezi olan şehirleri tahrip etmişti. Bir süre için buradaki ticaret hayatına sekte vurmuş oldu (Baysun :89).

Altın Orda'nın Yıkılması Meselesi

Timur'un, Toktamış üzerine seferleri genellikle Alün Orda'nın yıkılma nedeni olarak gösterilir. Bu görüşü hem yerli eserlerde hem de yabancı çalışmalarda görmek mümkündür. (Yegorof: 61; Vernadsky: 286; Yakubovsk:182; Gumilov:597) Hatta Akdes N. Kurat "Timur bu suretle Türk Tarihinde en büyük Türk devletlerinden birisi olan Altın Ordu'nun yıkıcısı olarak maalesef çok kötü bir ad bırakmıştır" (Kurat 1992:140) şeklinde duygusal bir değerlendirme de yapmıştır. Tarihî olaylarda hadiselerin genellikle tek bir nedeni olmaz. Sosyal, ekonomik, dinî, coğrafi çeşitli etkenlerin değişik oranlarda olabilen etkileriyle tarihî olaylar meydana gelir. Burada bizim konumuz olan Altın Orda'nın çöküşünde tek bir neden yani Timur'un seferi etkili olsa, aynı şahsın Alün Orda'dan daha ağır darbe indirdiği Osmanlı Devleti'nde de bir çöküş olması gerekirdi. Ancak farklı sonuçlar ortaya çıktı. Bunun nedeni üzerinde düşünmek gerekiyor. Burada iki hususu sorgulamak istiyorum:

Birincisi gerçekten Altın Orda Timur'un seferinden (1395) hemen sonra yıkıldı ve Timur farkına varmadan Rusya'ya yardım etmiş mi oldu?, araştırma eserlerin büyük kısmında böyle olduğuna dair değerlendirme ne kadar doğru?

İkinci problem aşağı yukarı aynı tarihlerde aynı hükümdarın ağır darbe vurduğu iki devlette zamanla nasıl farklı sonuçlar ortaya çıktı?

Önce birinci husus üzerinde duralım. Alün Orda'da Timur'dan sonra yaşananlara kısaca temas edelim ve özellikle Moskova ile Alün Orda ilişkilerinde köklü bir değişiklik (toprak kaybı, rehin alma, vergi muafiyeti vs gibi) olup olmadığını anlamaya çalışalım.

Burada amacımız Altın Orda'nın yıkılış sürecinin tamamını anlatmak değildir. Altın Orda'nın son hanının 1505 öldürüldüğü (Kurat 1992:145) düşünülürse 1395-1505 yaklaşık yüz yılın olaylarını anlatmak bu çalışmanın hacmini aşar. Ancak ana hatlarıyla bu döneme bakma gerekmektedir.

Timur bu iki Deşt-i Kıpçak seferinde de Cuci soyundan birer hanzadeyi destekleyerek saltanat mücadelesine atılmasını sağlamıştı. Böylece ele geçiremediği Toktamış'a karşı bazı adayları devreye sokmuş oldu. Altın Orda Hanlığı'ndaki sosyal yapı ve hakimiyet anlayışı da buna fevkalade uygun idi. Toktamış Han, Timur'un büyük ganimetlerle Derbend üzerinden dönmesinden sonra tekrar toparlanmaya çalıştı. Ancak daha önce Timur'un yanında yer alan ve onun desteği ile hanlığını ilan eden ve Emir Edige'nin de desteklediği Timur Kutluk ile mücadele etmek zorunda kaldı. 1397 de Timur Kutluk ve Edige karşısında yenildi ve Livanya Prensi Vitovt'un yanına kaçtı. Timur Kutluk Han, Vitovt'tan Toktamış Han'ı kendisine teslim etmesini istedi. Ancak kudretini artırmak ve ülkesinin nüfus sahasını Toktamış'ı kullanarak genişletmek düşüncesinde olan Vitovt bunu reddetti. Timur Kutluk Han'a karşı ordu topladı. Baltık Alman şövalyelerinin de katıldığı büyük bir kuvvet topladı. Vitovt'un ordusunda ateşli silahlarda vardı. Toktamış da yanında üçbine yakın maiyetiyle bu orduya katıldı. 12 Ağustos 1399'da Özü ırmağına katılan Vorskla ırmağı boyunca Timur Kutluk bu müttefikleri bozguna uğrattı ve büyük bir zafer kazandı (Kafalı 1988:418). Savaşın şiddetini göstermesi bakımından letopisde (rus yıllıkları) geçen " ve bugün ölen Litvanya, Rus, Polonya, Alman knezlerinin sayısı inanılmazdı.." ifadesi dikkat çekicidir (Vernadsky: 289). Timur Kutluk düşmanı takip ederek Kiev'e kadar vardı. Kiev üç bin ruble ödemeyi kabul etti. Böylece daha 1363 de Karadeniz'e çıkış elde etmiş olan Litvanya bu mağlubiyetten sonra bundan mahrum oldu (Vernadsky: 289). Bu savaştan sonra hanlık şansını kaybeden Toktamış, Deşt-i Kıpçak'ın uzak diyarlarında kaçarak hayatını geçirdi. Emir Edigü onu yakalayabilmek için çok uğraşmıştı. Nihayet 807 (1405) kışında kendisini takip eden Emîr Edigü'nün adamları tarafından Batı Sibirya'da Tümen civarında öldürüldü⁴⁰. Altın Orda Hanlığı'nda idare, desteklediği hanlar vasıtasıyla bir süre Emîr Edige'nin kontrolünde kaldı. Edige, Timur Kutluk Han'dan sonra Sadi Bek'i han yaptı, onun bağımsız hareket etmek isteme-

si üzerine onu ve taraftarlarını yenerek Pulat'ı han yaptı, onun 1410'da ölümünden sonra Timur Kutluk'un oğlu Timur Han'ı hanlık tahtına çıkardı. Hatta ona kızını da verdi. Timur Han, kayın pederi ve tahta çıkmasındaki destekçisi Ediğe ile anlaşamadı ve onunla mücadeleye girerek Ediğe'yi, Harezme'ye kaçmaya mecbur etti (Vernadsky: 293; 295). Timur Han ise Toktamış'ın oğullarından Celaleddin ile mücadele etti. 1419 yılında Uluğ Muhammed'i saltanat için mücadele ederken görüyoruz. Yaklaşık aynı dönemde Alın Orda tahtını ele geçirmeye çalışan Barak Oğlan'ın bu mücadeleye dahil olduğunu görüyoruz (Vernadsky: 299-300). Barak Han 831/1427-1428 de emirler tarafından düzenlenen bir komploda öldürüldü. Devletberdi'nin Kırım tarafına göçmesi, Uluğ Muhammed'in Kazan tarafına çekilmesi Altın Orda tarihinde önemli olaylara neden oldu. 1430da Kırım, 1436da Kazan ve 1466 da Astarhan, Altın Orda'dan kendilerini ayırdılar (Riasanovsky :102). Bu hanlıkların resmi kuruluş tarihleri bundan biraz daha sonra oldu. Bu arada Alın Orda Hanlığı devam ediyordu. Altın Orda Hanı olarak Ahmet Han Moskova üzerine 1451,1455,1461'de seferler düzenledi. Bu arada Altın Orda hanları ile bundan bölünen yeni hanlıklar arasında da mücadeleler devam ediyordu. Altın Orda'nın yıkılışı sürecinde her halde bu mücadeleler daha belirleyici olmuştur. Bu manada Ahmed Han'ın 1480 yazında Rusya üzerine yürümesi örneği çarpıcıdır. Ahmet Han Lehistan-Litvanya kralı IV. Kazimir ile Rusya'ya karşı birlikte bir sefer yapmak konusunda anlaşmıştı. Oka nehri'nin bir kolu olan Uğra ırmağı boyunca Leh kuvvetlerinin gelmesini bekliyordu. Ancak Kırım Hanı Mengli Giray'ın Lehistan sınırına asker sevk etmesi nedeniyle Lehler Altın Orda'yla birlikte sefere gitmek yerine sınırlarını korumak zorunda kaldılar. Ahmet Han da tek başına Ruslara karşı yürümekten çekinmişti. III. İvan Rus büyükleri-boyarlar ve ruhanilerin baskısı altında Ahmet Han'a karşı hareket etmek zorunda kalmış, Uğra boyuna geldiğinde o da hücumu geçmeye cesaret edememişti. Neticede havaların soğuması ve Taht İli'nin Mengli Giray tarafından tahrip edildiği haberi üzerine Ahmet Han çekildi. III. İvan Moskova'ya döndü. Bu olaydan sonra Moskova knezi, Alın Orda'ya vergi ödemekten kurtuldu (Yakubovsky: 217; Kurat 1992:143). Ancak Moskova, Kırım ve Kazan karşısında bir süre daha baskı altında kalmaya devam etti. 1480 yılındaki bu olay Moğol boyunduruğunun sonu olarak bilinmektedir (Medieval Russia:191).

Bu iç olayların dışında Timur'un seferinden sonra Altın Orda ile Moskova'nın durumuna da kısaca temas edelim. Önce Timur'un seferinden sonra Rus knezleri ile Alü Orda hanlarının birbirlerine karşı durumlarında bir değişiklik var mı? buna dair bir iki örnek verelim.

1399 da Timur Kutluk Han'ın Vitovt'u yenerek onların Karadeniz'e inme imkanlarına son verdiğine yukarıda değinmiştik. 1408 de Ediğe Moskova'ya yürümüş ve knezliğin büyük bir kısmında tahribat yapmış, Nijegorod'u Moskova'nın hakimiyetinden kurtarmıştı. Moskova kuşatmasını 3000 ruble karşılığı kaldırmıştı (Ryzanovsky 101; Vernadsky 294).

1432 yılında Moskova'da II. Vasiliy ile Yuri arasında ortaya çıkan krizi Çözmek için taraflar Alün Orda'ya baş vurmaya kabul ettiler ve han'ın verdiği karara uydular. Han kararını Vasiliy'den yana vermiş ve Yuri'ye ise kendi topraklarına ilave olarak Dmitrov şehrini vermişti. Vasiliy, Moskova'ya Han'ın elçisi ile birlikte dönmüş ve eskiden Vladimir şehrinde yapılan taht merasimi ilk kez Moskova'da yapılmıştır (Vernadsky 306).

Rus tarihçi Yakubovski'nin ifadesiyle, "Uluğ Muhammed'in Moskova yakınlarında yaşadığı ve bu sıralarda Moskova'ya büyük kötülükler yaptığı muhakkaktır. Örnek olarak 1439'da Moskova varoşlarını ateşe vermişti ve şehir surlarında on gün kalmıştı" (Yakubovsky, 210).

Kazan Hanlığı'nın kurucusu Uluğ Muhammed Han, 7 Temmuz 1445 yılında Suzdal şehri yakınında Ruslar'la savaştı, onları müthiş bir yenilgiye uğrattığı gibi Büyük Knez Vasili Vasilyeviç'i esir aldı. Yapılan anlaşmada büyük bir fidye kararlaştırıldığı gibi Moskova knezi bundan böyle Altın Orda yerine Kazan'a vergi gönderecek, han'ın oğullarına Moskova arazisinde yurt verecekti. Uluğ Muhammed de Vasili Vasilyeviç'e düşmanlarına karşı yardım edecekti (Kurat 1987, 101).

Rusya ve Lehistan'dan düzenli olarak alınan vergi (tıyış) Kırım Hanlığı'nın önemli gelir kalemlerinden biri idi (Ürekli 85).

Bu örnekleri daha da artırmak mümkündür. Özellikle yukarıda anlattığımız Altın Orda'nın yıkılışı ile ilgili 1480 yılındaki Ahmet Han'ın seferini bu örneklere ilave edebiliriz. Bütün bunlar bize 1395'te Timur'un ikinci Dest seferinden sonra Alün Orda ile Moskova'nın konumunda büyük de-

ğişiklik olmadığını göstermektedir. Yine vergi vermeye, ihtilaflarda han'ı hakem olarak görmeye devam etmişlerdi. Bu durumda 1395'deki seferi Rusya'nın gelişmesinin ve Alün Orda'nın yıkılışının nedeni olarak görmek pek sağlıklı görünmüyor. Yani Timur'un seferinden sonra Moskova'nın fetret içindeki Altın Orda ve hatta yaklaşık elli yıl sonra bundan koparak birer hanlık hahne gelen Kazan ve Kırım karşısında konumunda bir değişiklik olduğunu hemen tespit edemiyoruz. Moskova etrafında Rusya'nın gelişmesi farklı bir araştırma meselesidir. Timur'un seferi sonucu Altın Orda'da geçici bir mal kaybından söz etmek mümkündür. Bu sefer dengeleri alt üst eden, toplumsal yapıyı değiştiren, insanların düşünce tarzında farklılık yaratan bir olay değildir. Yani bu seferden önce Altın Orda'da mevcut hakimiyet anlayışı ne ise o devam etmiştir. Tahrib olan ticaret merkezleri, buna Kırım'daki koloniler dahil, tekrar toparlanmayı başarmıştır (Baysun: 87). Zeki Velidi Togan, Saray, Astarhan şehirlerinin yerle bir edildiği görüşüne kaülmemakta, Balaman, Hacı Tarhan, Ökek adh şehirlerde yazılan eserlerin Türkiye kütüphanelerinde var olduğunu belirterek, Timur'un sadece ticaret yolunu tahrip ettiği görüşünü ifade eder (Togan 1965: 20-21).

Timur Karadezin'in kuzeyindeki bu seferden yedi yıl sonra 1402'de bu kez Karadeniz'in güneyinde Ön Asya ve Anadolu'ya büyük bir sefer düzenleyerek Ankara savaşında Osmanlı devletine ağır bir darbe vurdu. Burada sefer üzerinde durmayacağız ancak sonuçlarına kısaca temas edeceğiz. Ankara savaşından sonra Osmanlı Devletinin durumuna bakığımız zaman Altın Orda'dan daha ağır şartlara maruz kaldıklarını görürüz. Her şeyden evvel Osmanlı devleti padişahını savaş meydanında esir verdi. Savaşın sonra Osmanlı devleti, Bayezid'in oğulları Süleyman, İsa, Musa ve Mehmed arasında taksim edilmiş her biri bir bölgede hüküm sürmek için Timur'dan berat almışlardı. Timur'un Anadolu'dan çıkmasından sonra aralarında kıyasıya bir mücadele başlamış ve bu Fetret Devri on yıl sürmüştür (Altın Orda'da da feüet yaşanmış ve Emîr Ediğe etkili olmuştu, ancak bu sadece Timur'un seferleri sonucu ortaya çıkan bir manzara değildir. Timur'un seferlerinden çok önce iki kez uzun süreli fetret yaşanmıştı. Bunu aşağıda Emir- Han çekişmesi meselesinde anlatacağız.) Osmanlı'da Ankara savaşından hemen önce Yıldırım Bayazid İstanbul'un

muhasarası ile meşguldü. Ankara savaşından sonra ise Osmanlılar, kuşatıkları ve haraç aldıkları devlete toprak kaptırmak durumunda kaldılar. Savaşın sonra Osmanlı Devleti içinde oluşan fetret ortamında Emîr Süleyman Çelebi, Bizans ile yaptığı anlaşma gereği Anadolu'da Kartal, Gebze, Pendik ile bazı adaları ve Misivri'ye kadar Karadeniz sahilini; Rumeli'de Selanik ve Teselya'yı kaybetti. Bu yerlere ilaveten Bizans, Osmanlı hanedanından iki kişiyi, Şehzade Kasım ve Fatma'yı da rehin olarak almışlardı⁴¹. Timur, Osmanlı Devleti idaresi altına alınan beylikleri tekrar ve daha geniş topraklara sahip olarak canlandırdı. O Ankara Savaşından sonra Bursa'da hapiste olan Karamanoğlu Mehmed Bey ve Ali Beyleri iltifatla kabul ederek Mehmet Bey'i Karaman Beyliğine tayin etti. Antalya ve Alaiye başta olmak üzere topraklarına yeni ilavelerde yaptı. İsfendiyar Bey'e kendi beyliğinin topraklarına ilaveten Kastamonu ve Çankırı'yı verdi. Hıristiyanlardan aldığı İzmir kalesini Aydınolu Musa Bey'e tevcih etti (Yinanç A:388). Böylece Yıldırım Bayezid döneminde aşağı yukarı tamamlanan Anadolu siyasi birliği dağılmış oldu. Çelebi Mehmed, Osmanlı Devletini adeta yeniden kurmuş, Anadolu ve Rumeli'nden oluşan bütün bir Osmanlı Devleti mantığını yerleştirmişti. Devleti toparlamakla birlikte o Anadolu'da Karaman, Hamid, İsfendiyar, Turgut ve Dulkadiroğulları'nın, Mısır ile birleşerek hasislik yapmalarından ve her birinin gaza faaliyetlerini baltalamasından ve çakallar gibi davranmasından yakınmakta idi. Çelebi Mehmed'den sonra yerine geçen oğlu Murad da saltanatının başlangıcında Ankara Savaşı'nın uzantısı olan ciddi bir mesele ile karşılaştı. Ankara Savaşı'ndan sonra ortadan kaybolan Yıldırım Bayezid'in oğlu Mustafa saltanat iddiasıyla ortaya çıkmıştı. II. Murad saltanatının ilk iki yılını bu problemle uğraşarak geçirdi. Osmanlı devletinin Ankara Savaşı'nın izlerini tamamen silmesi yaklaşık elli yıl sürmüştür. Anadolu siyasi birliğinin tam anlamıyla sağlanması Fatih Sultan Mehmed zamanında mümkün olmuştur⁴².

Bu çok kısa bakıştan da anlaşılacağı üzere Ankara Savaşından sonra Osmanlılar liderlerini yitirdikleri gibi, toprak kaybına uğramışlar, ülkeleri yağmaya maruz kalmış ve en ciddi rakipleri karşısında haraç almayı bırakın onlara toprak kaptırdıkları gibi rehin vermek durumunda kalmışlardır. Aynı şekilde Timur'un seferlerinden sonra Altın Orda'ya bakarsak bu ka-

dar vahim bir manzara ile karşılaşmıyoruz. Altın Orda'ya ikinci seferden sonra Toktamış yakalanamamıştı. Yine devletin bir toprak kaybına uğradığına yada Altın Orda'ya bağlı unsurların özellikler Ruslar'ın durumlarında bir değişiklik olduğuna dair bir bilgiye rastlayamadık. Altın Orda devletinin parçalanma ve tarih sahnesinden silinme sürecine bakıldığında bunun önemli sebeplerinden birinin idarî anlayıştan kaynaklandığını düşünmek mümkün. Altın Orda'da han olma hakkı Cengiz neslinden gelenlere ait idi. Bu hanların güçlü olabilmeleri boylar ve boy beylerinin onları desteklemeleriyle mümkündü. Daha erken tarihlerden itibaren hanların tahta geçişinde bu boy beylerinin etkili ve belirleyici olduğunu görebiliriz.

Nogay (Kurat 1992:129-130) herhalde Altın Orda tarihinde hanlar'ın otoritesinin kırılması hususunda ilk ve önemli bir örnektir. Berke Han (1256-1266) zamanında Tümenbaşı olarak kendinden söz ettirmeye başlayan Nogay, Müngg-Timur Han (1266-1281) zamanında devlet içindeki etkisi iyice kuvvetlenmişti. Hatta onun hükümdar gibi Memluk Sultanı Baybars'a mektup gönderdiğini biliyoruz (Tiesenhausen :232; Kafalı 1976: 61). Tuda Münge Han (1282-1287)'in zayıf mizaçlı bir han olması nedeniyle onun döneminde Nogay iyice güçlendi. Onun Tula-Buka lehine tahttan feragati ile Altın Orda tahtına geçen bu han döneminde (1287-1291) hadiseleri belirleyici kişi olarak yine Nogay'ı görüyoruz. Handan daha güçlü bir durumda olan Nogay'a karşı han bir komplo düzenlemek istemiş ve bu teşebbüsünü Nogay'ın fark etmesi sonucu hayatıyla ödemişti. Nogay, Tula-Buka Han ile birlikte hareket eden hanzade Alguy, Tuğrulca, Malagan, Kadan ve Kutugan'ı da yakalayıp Tokta'ya teslim etmiş ve ona " Bu adam babanın hanlığını ele geçirip seni ondan mahrum etti. Bu oğlanlar da seni tutup öldürmek hususunda onunla anlaştılar. İşte ben sana hepsini teslim ediyorum, dilediğin gibi öldür" dedi (Tiesenhausen:267-268). Bunun üzerine başları örtüldü ve omurgaları kırılarak katledildiler (Kafalı 1976: 65). Tokta Han'ın saltanatında da etkili olmaya devam eden Nogay kendisine karşı cephe alan beyleri de Tokta Han vasıtasıyla katletirdi. Hanların tahta çıkışında birinci derecede belirleyici olan ve gücünün zirvesinde olan Nogay, hanlık otoritesini de dikkate almıyor ve han'ın yanından kaçan emirleri himaye ediyordu. Bu son hadise Tokta Han ile No-

gay'ın arasını açmış, nihayet 1298-99da Özü ırmağı boyunda Emîr Nogay, Tokta Han ile savaşmış ve onu yenmişti. Ertesi yıl Nogay'ın ve oğullarının baskılarından bıkan emirler Tokta Han'ın yanında yer almışlar, 699'da (1299-1300) Nogay yenilmiş ve Tokta Han'ın ordusunda bulunan bir Rus asker tarafından öldürülmüştür (Kafalı 1976: 68-69). Tokta Han muhtemelen yaşadıklarının da etkisiyle kendi oğlu İlbasar'ı rakipsiz veliahd yapabilmek için han olabilecek kim varsa hepsini atalığı Uygur ilinden Bacırtık-Boga'nın telkiniyle öldürtmüştü. Fakat oğlu İlbasar da kendisinden önce ölünce han sülalesinin sona erme tehlikesi ortaya çıkı. Ötemiş Hacı'ya göre Tokta Han, oğlu İlbasar'ın vefatından sonra büyük üzüntüye düşmüş, bu esnada öldürttüğü kardeşi Tuğrulca'nın bir oğlunun kendisinden saklandığını, hayatta olduğunu öğrenmiş, bu çocuğu getirmeleri için Kıyat Astay ve Secut Atalay beyleri görevlendirmişti. Bu beyler söz konusu çocuğu (Özbek)'i alıp döndüklerinde Tokta Han'ın vefat ettiğini ve onun atalığı Uygur Bacırtık Buga'nın ilinin kalabalık oluşuna güvenerek kendini han ilan ettiğini ve Tokta Han'ın eşi olan Gelin Beyalun'u da nikahladığını öğrendiler. Özbek'i getiren beyler Bacırtık Buga'yı hile ile öldürüp Özbek'i Han ilan etmişlerdi (Kafalı 1976: 72). Cengiz neslinden olmayan birinin kendini han ilan etmeye cesaret etmesi her halde bu devletin tarihinde ilk kez oluyordu. Saltanat işlerinde beylerin etkisi ile ilgili olarak herhalde Tümen beyi Tulubay'ı da anmak gerekir. Canı Bek Han (1340-1357) Azerbaycan seferinden dönerken rahatsızlanmış, Saray'a geldiklerinde ise hastalığı artınca emirlerinden Kanglı Tulubay, Tebriz'de bulunan Berdi-Bek'e haber gönderip babasının ölmek üzere olduğunu, biran önce gelip tahta çıkmasını bildirdi. Berdi Bek babasının izni ve haberi olmaksızın, babasının bulunduğu yere gelmiş ve Berdi Bek ile anlaşılan Emir Tulubay'ın adamları Canı-Bek Han'ın otağına giderek onu öldürmüşlerdi. Berdi Bek, Tulubay tarafından tahta oturtulmuş ve karargâhta hazır bulunan beyler derhal getirtilerek sadâkat yemini ettirilmiş, etmeyenler veya gecikenler öldürülmüştü. Emîr Kanglı Tulubay'ın telkinleriyle Berdi Bek kardeşlerini katletmeye başladı ve sadece kendi oğlunu hayatta bıraktı. Ancak o da vefat edince kendini içkiye verdi ve üç yıllık saltanattan (1357-1360) sonra öldü. Berdi Bek Han ile beraber Altın Orda'da Bulkak (karışıklık) devri başlayacaktır. Daha Berdi Bek hayatta iken aynı anda sekiz kişinin hanlık ilan edip para darp ettirdiklerini görü-

yoruz. Bu karmaşadan Ulus'un ileri gelen emirleri de etkilendi. İtil boyunca bulunan Kıyat emirlerinden Mamay kendine bağlı olan Sağ Kol illerini alarak Kırım'ın ilerisinde Özü Irmağına katılan Erel, Şamar ve Yılkı sularından Turla ırmağına kadar uzanan yerlere göçürmüştü (Kafalı 1976: 86). Bu fetret döneminde Mamay'ı Altın Orda'nın baü kesiminde etkili bir emir olarak görmekteyiz. Kildi Bek, Abdullah Han ve Muhammed Bölek Han, Mamay'ın desteği ile han ilan edilmişlerdi⁴³. Altın Orda'da büyük nüfuz sahibi olan Mamay Mirza, Moskova'ya gönderdiği bazı taleplerine red cevabı ile karşılaşınca Moskova knezini itaat altına almak gerektiğini düşündü. Litvanya beyi ile de anlaşarak Moskova'ya karşı hareket etme üzere Don nehrine yakın bir yerde buluşmayı kararlaştırdılar. Mamay'ın hareketinden haberdar olan Moskova Knezi Dimitri İvanoviç, savaş için 150 bin kişilik bir ordu topladı. Moskova yakınında kurulan Troitsk-Sergeevsk manastırının baş rahibi Sergius bu seferi manevi olarak desteklemiş ve knez Dimitri'yi takdis ederek çok kan dökülmesi pahasına zaferi ona müjdelemişti. Dimitri ordusuyla Oka nehrini geçip Don'un başlarına yaklaştı. Mamay Mirza da aynı bölgeye yöneldi. Litvanya beyi Yagayla'nın ordusu ile gelmesini bekliyordu ancak Yagayla sözünde durmadı. 8 Eylül 1380 tarihinde Kulikovo ovasında Ruslar'la savaşan Mamay Mirza yenildi. Bu galibiyetleri Ruslar'ın moralini fevkalade yükseltti. Dimitri İvanoviç'e Donskoy (Don muzaffer) adı verildi⁴⁴. Yenilen Altın Orda Han'ı yada hanlığın tamamını temsil eden bir bey değildi. Ancak yine de bu tarihe kadar Altın Orda karşısında hiçbir başarı elde edememişken şimdi, kendileri de fevkalade kayıplar vermek bahasına, Altın Orda'ya ait bir ordunun yenilebileceği ilk kez gördüler. Kısaca anlattığımız bu olayların hepsi Timur'un Deşt-i Kıpçak'a yönelmesinden çok önce meydana gelmişti. 1360'tan 1380 yılına kadar yani Toktamış'ın Altın Orda'ya gelişine kadar burada birbiriyle savaşan 25'ten çok han görüyoruz. Bu hanlar ve han adayları, hakim oldukları alanlar Cuci Ulusu'nun ufak bir kısmını teşkil etmesine rağmen, kendi adlarıyla para bastırıyorlardı. Altın Orda'nın doğu kısmında otoritesini sağlayan Urus Han, hanlığın batı kısmına da hakim olmaya çalışmış ancak başarılı olamamıştı. Timur'un seferlerinden sonra Altın Orda'da Ediğe'nin zuhuru ve hanlar üzerindeki nüfuzu yukarıda örneklerini verdiğimiz emirlerin varlığından farklı bir durum yani yeni bir durum değildi.

Sonuç

Altın Orda'nın yıkılışındaki temel nedenin Timur'un seferleri değil hanlığın kendi iç yapısının olduğunu düşünmek mümkündür. Timur'un seferleri şüphesiz ağır kayıplara yol açmış. Ancak Emir Edige'nin iki yüz bin atlıdan oluşan ordu toplayabildiğine bakılırsa bu tahribat bir noktaya kadar telafi edilmişti. Ancak Altın Orda'da beyler güçlü han istemiyorlardı. Kendi kontrolleri altında olan Cengiz evladını "han kütermek" (han yapmak)suretiyle kendileri gücü ellerinde tutuyorlardı (Akbıyık 2002:290-291). Altın Orda için Rus knezlikleri birinci derecede kendilerini korumaları gereken bir rakip yada düşman değillerdi. Bu durum ancak daha geç tarihlerde söz konusu olacaktır. Öte yandan Timur'un darbesine maruz kalan Osmanlı toplumu için hudutlarda yapılan gaza önemli bir konu idi zira gelişme ve genişlemede birinci derecede önemli bölge idi. Sistemdeki bir zayıflık bu önemli faaliyeti atıl bırakıyor ve toplumu bütünüyle etkileyen sonuçlar doğuruyordu. Devletin her kesimi (hanedan, aydınlar, ordu) güçlü ve istikrarlı bir devletin gereğine inanıyordu. Bu ihtiyaç nedeniyle Osmanlı'da merkezi devlet mantığı gelişmiş ve uygulanmıştı. Ancak Altın Orda'da böyle bir ihtiyaç yoktu. Cengiz Han'ın onlu sistemi kullanarak nispeten kırdığı kabile asabiyeti zaman içinde tekrar ortaya çıkı ve boylar sahip oldukları gücü kaybetmek istemediler (İ. Togan 1999:72; 1998:93-102). Sonuç olarak boy beyleri birbirleri ve hanlar ile mücadele ederken, Rus prensliklerinin merkeziyetçi bir devlet halinde gelişmesi, Altın Orda'nın kaderinin belirlenmesinde Timur'un seferlerinden daha etkili olmuştur.

Açıklamaları

- 1 Taraflar arasındaki mücadele için bk. Şamî, a.g. e., 24-70.
- 2 Yezdî;135 a. Şamî; 67. Emirlerin isimleri Sami'de Yezdî'ye göre eksiktir.
- 3 Yezdî;138b,;Şamî71.
- 4 Yezdî, 139 a. Kaynakta Sulduz kızı anlamına bt (binti) ve Yasavuri kızı ifade-siyle adları belirtilen hanımlar her halde kabile liderlerinin kızı olsa gerek. Zira Sulduz ve Yasavuri bu dönemin önemli boylarının adıdır ve şahıs adı değildir.

- 5 Yezdî 149a; Şamî775 yılını veriyor, s.81.
- 6 Yezdî, 151a; Şamî: 83-84. Yezdî 776 gurre-i şaban, Şamî ise Tavşan yılı 777 Şaban başı tarihini veriyor.
- 7 Şamî'ye göre Toktamış'la yan yana üzengi üzengiye Semerkand'a gelmişlerdi s.89.
- 8 Yezdî, 159b; Şamî :90; Kafalı 1976:98.
- 9 Yezdî, 160a. Burada Toktamış'ın tahta çıkış tarihi olarak 778 (1376-1377) tarihi verilmektedir. Şamî ise 780 1378 tarihini vermektedir s.93.
- 10 Bu Kıy at kabilesi Altın Orda hanlığının en kuvvetli kabilelerinden idi ve Saray ili ve çevresinin korunması bunlara ait idi. Mamay bunların lideri idi.
- 11 Kafalı, s. 103.
- 12 Bunlar hakkında bk. M.Halil Yınanç, Celayir İA,III.
- 13 Seldi 2002: 97.
- 14 Bu bölgenin Ortaçağda özellikle Hazar Kağanlığı dönemindeki Ticaret durumu için bk, Golden 1980 :107-109.; Altın Orda Hanlığında bu transit ticaret için bk. Halperün 1985: 28.
- 15 Bu mücadele için bk. Yıldız 1980: 25-32; Uydu 2002; 445-463.
- 16 Bu konu için bk.İnalçık 1944, 185-229.
17. Kurat 1992; özellikle Kazan Hanlığı bahsi ve eserin değişik yerleri.
- 18 Yezdî, 183a.
- 19 Bu seferler için bk. Yezdî, 200b.; Şamî, s. 142.
- 20 Yezdî 792 diyor (208a) ancak Şamî 793 yılını vermektedir. Yezdî eserini Sami'den sonra yazmakla beraber daha ayrıntılı bilgi vermektedir. Dolayısıyla onun verdiği tarihi kabul ediyoruz.
- 21 Toktamış'a karşı Timur'un yanında yer alan Könçe Oğlan daha sonra Timur'un yanından ayrılacak ve II. karşılaşmada Toktamış'ın ordusunda Timur'a karşı savaşacaktır (Kafalı, Altın Orda 112; Gumiliev, 595). Timur Kutluk, Timur'un II. seferinden sonra Altın Orda Han'ı oldu. Ebülgazi'nin verdiği bilgiye göre babası Timur Bek oğlan, annesi ise Ak Mangıtlardan Kutluk Kaba Tikan'ın kızı idi. Ediğe Mangıt da aynı şahsın oğludur, dolayısı ile Timur Kutluk Oğlan (daha sonra Han) Ediğe'nin kızkardeşinin oğludur. Timur Kutluk'un gönlünde padişahlık isteği olduğundan Toktamış onu tutup öldür-

- mek istemiş Timur Kutluk da ondan kaçıp Emir Timur'a sığınmıştı (Ebülga-zi,1994: 162).
- 22 Sami'de bu hediyeleri Timur vermiş gibi çevrilmiş (s. 143) Yezdî ise yer öpme merasiminden sonra elçinin bunları sunduğunu belirtir. Karşılaştır 209a.
- 23 Altın Orda hanedanının bayrı il ,yani mevrus toplulukları vardı. Toktamış'ın bayrı ili olarak Şirin, Barın, Argun, Kıpçak boyları belirtilir (Ötemişhacı 1992 :55b). Herhalde Yezdî de buna işaret ediyor (Yezdî 209b).
- 24 Burada sözü geçen Ali Bek daha önce de Toktamış'ın önde gelen emirlerinden olduğunu belirttiğimiz Ali Bek Kongrattır. Kendisi Altın Orda'nın en güçlü emirlerinden biri ve Toktamış'ın uluğ bey'i idi. Bk. Kafalı 1988: 417.
- 25 Yezdî'de böyle, Şamî'de ise Sarığ Uzun s. 143.
- 26 Karşılaştırmamız : Yezdî :210 a; Şamîde tlancok s. 144.
- 27 Yezdî :210a; Şamîde Anakırkoyun s. 144.
- 28 Terim için bk. Doerfer 1963: I;502-505.
- 29 Yezdî: 217a-218b; Kafalı :110.
- 30 Savaş'ın tasviri, için bk. Yezdî .218b-219a; Toktamış'ın yenilmesi ve kaçması: 220a.
- 31 Altın Ordada 1395-1401 arasında faaliyet gösteren bu han'ın Uygur harfli 1398 de Dinyeper nehrinin sağ tarafında iken verdiği bir yarlığı için bk. Gri-goev 1987: 85-105.
- 32 Yezdî,:221a-221b; Şamî : 152-153. Şamî bu şahısların gelişini zaferden sonra yapılan bir katılma gibi göstermiş ancak Yezdî'de daha seferin başında bunların Timur'un ordusunda öncü birlikte buldukları belirtilmiştir.
- 33 Bu destan için bk.Sulti:1998.
- 34 Timur'a karşı Ön Asya devletleri arasında yapılmaya çalışılan ittifak çabaları için bk Yücel 1989: 14-20.
- 35 Mahmudabad, Gazan Han tarafından Hazar Denizi yakınlarında Gavbari ovasında kurulan bir yerdir (Strange:176).
- 36 Kaynağımız Şemseddin Almalıkı için çok akıllı ve bilge bir kişi olduğunu, becerikli, her merteye ve makam'a karşı nasıl hareket edileceğini bilen, hitabeti kuvvetli,yol yordam bilen bir şahsiyet olarak tarif etmektedir bk. 272a.

- 37 Yezdî: 277 a. Timur anlaşılan İran ve Maverâünnehirde olası bir isyan yada karışıklıktan endişe ediyordu. Bu mirza ve emirleri buralara gönderdi. Nitekim bunlar Derbend'i geçip Erdebil'e ulaştıklarında Kara Yusuf Türkmeni'in kalabalık bir grup Türkmenle, Hoy'a göneldiğini öğrendiler. Gıyaseddin Tarhan ile Emîr Şemseddin Semerkand'a gittiler. Emîrzade Pir Muhammed, Tebriz'e gitti ve burada bulunan Miranşah'a bağlı emirler ve bölgenin askerini toplayıp Kara Yusuf üzerine yürüdü. Kara Yusuf'u kaçmaya mecbur etti ve onu bir süre takip ettikten sonra önce Tebriz'e arkasından Sultaniye'ye gitti. Burada Hanzade ona toy verdi ve Hil'at giydirdi. Emîrzade Pir Muhammed buradan Şiraz'a geçti.
- 38 Bu bey'e bağlı olarak Rumeliye göçen gruplar daha sonrada bu beyin adı ile anılmışlar ve Osmanlı Tahrir belgelerinde bu adla kaydedilmişlerdi. Bunlar 16.yy. ortalarına kadar Aktav tatarları olarak anıldılar.bk. Gökbilgin: 86.
- 39 Yezdî: 278a.; Togan 1958: 1362.
- 40 Ötemiş Hacı ve Kırımî elhac Abdülgağfar'in nakline göre ise, Toktamış Han Edigü ve adamları tarafından takip edilirken, Karaton Irmağı boyunda atıyla birlikte uçuruma yuvarlanarak ölmüştü. Toktamış, hayatının sonuna doğru sadık adamlarından Kara Hacı'yi Timur'a elçi olarak gönderdi. Bu elçi 'nin verdiği bilgiye göre Toktamış'ın yakınlarının hepsi onu terk etmişti. Timur elçiye teselli edici ve vaatkâr sözler söylemişti. Timur bu sırada Çin'e sefer yapmak üzere Otrar'da bulunuyordu. Nitekim Timur bu seferin başlangıcında burda ölmüştü. Kafalı 1988:419.
- 41 Emîr Süleyman'ın yaptığı bu anlaşma için bk. Dennis 1971-1978:153-166.
- 42 Ankara savaşı ve savaştan sonraki durum için bk. Alan 1992.
- 43 Bu fetret dönemi ve bu dönemde adı geçen hanlar hk. Bak Kafalı 1976: 89-99.
- 44 Mamay ve faaliyetleri için bk. Yakubovsky, 116-130; Kurat 1987: 95-96.

Kaynaklar

- AKA, İsmail, (1994), *Mirza Şahruh ve Zamanı (1405-1447)*, Ankara.
- AKBIYIK ALAN, Hayrunnisa (2002), "Cengiz Han Sonrası Asya'sında Politik Geleneğe Dair", *Türkler* (8), Ankara.
- ALAN, Hayrunnisa (1996), *Osmanlı-Timurlu Münasebetleri*, MSÜ. Sosyal Bilimler Enst. Yüksek Lisans Tezi.
- ARKADİJ, P. Grigoev (1987), *"Grants of Privileges in the Edicts of Toqtamis and Timur Qutluğ"*, Between the Danube and The Caucasus, ed. Gyorgy Kara, Budapeşt
- BAYSUN, Cavid, "Azak", *İA*, II
- DENNİS, G. T.(1971- 1978), *"1403 Tarihli Bizans-Türk Antlaşması"*, (Çev. M. Delilbaşı), *DTCFD*, XXIX (1-4), Ankara.
- DOERFER, G (1963-1975), *Türkisch und Mongolische Elemente im Neupersische*, Weisbaden.
- GOLDEN, Peter B (1980), *Khazar Studies*, I, Budapeşt.
- GÖKBİLGİN, Tayyib (1957), *Rumeli de Yörükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fatihan*, İstanbul.
- GUMİLOV (2001), *Drevneya Russ i Velikaya Step*, (*Eski Rusya ve Büyük Bozkır*), Petersburg.
- HALPERLİN, J.Charles (1985),*Russia and The Golden Horde*, London.
Histoire des Moğol et des Tatares par Aboul Ghazi Behadour Khan (1871), Le Baron Desmuisons, St. Petersburg, ed. Faut Sezgin (1994), *İslamic Geography* 225, Frankfurt.
- İBN-İ ARABŞAH (1288) *Tarih-i Timurlenk Terceme-i Acaibü'l-makdur*, (Çev. Nazmizade Murtaza), İstanbul.
- İNALCIK, Halil (1944), "Yeni vesikalara Göre Kırım Hanlığının Osmanlı Tabiliğine Girmesi ve Ahidname Meselesi" *Bellekten*, VIII/30, 185-229.
- KAFALI, Mustafa (1976), *Altın Orda Hanlığı*, İstanbul.

- KAFALI, Mustafa (1988), "*Toktamış*", İA, 12/1, s 418.
- KIRIMI, Abdülgaffar (1343), *Umdetü't-tevarih, TEEM, istzab\ıL*
- KURAT, Akdes Nimet (1987), *Rusya Tarihi*, Ankara.
- KURAT, Akdes N. (1992), *IV-XVIII,yy,da Karadeniz'in Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*, Ankara.
- Medieval Russia A source Book 900-1700*, (ed. Basil Dmytryshyn) 1973, USA.
- NİZAMÜDDİN ŞAMÎ (1987), *Zafernâme*, (Çev. N. Lugal), Ankara.
- ÖTEMİŞHACI, Muhammed Dosti (1992), *Cengizname*, (nşr.V.P. Yudin) Almaatı.
- ÖZ YETKİN, A.Melek (1996), *Altın Ordu, Kırım ve Kazan Sahasına Ait ve Bitiklerin Dil ve Üslup İncelemesi*, Ankara.
- RİASANOVSKY, Nicholas (1993), *A History of Russia*, Newyork-Oxford.
- STRANGE, Guy Le (1993), *The Lands of Eastern Caliphate*, (ed. Fuat Sezgin) Frankfurth..
- SULTİ, Rüstem (1998), *Edigey*, Ankara.
- SELDİ, N. M (2002)., *Bulgaro-Tatar skiye Moneti XIII-XV Vekov (XIII-XV. Yüzyıla Ait Bulgar-Tatar Paraları)*, Kazan .
- ŞERAFEDDİN ALİ YEZDİ (1972), *Zafernâme*, (nşr: A. Urumbayev) Taşkent.
- TEKİNDAĞ, Şehabeddin (1961), *Berkuk Devrinde Memluk Sultanlığı*, İstanbul.
- TİESENHAUSEN, W (tarihsiz), *Alınordu Devleti Tarihine Ait Metinler* (Çev. İ. H. İzmirli) İstanbul.
- TOGAN, İsenbike (1999), "*Türklerde Devlet Oluşum Modelleri:Osmanlılarda ve Timurlularda*", *Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı*, İzmir.

- TOGAN, İsenbike (1998), "Onikinci Yüzyılda Hakimiyet Mücadelesi: Çin, Orta Asya ve Yakın Doğu'da", *Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı*, Ankara.
- TOGAN Zeki V (1958)., 'Timur's Campaign of 1395 in the Ukraine and North Caucasus", *Annals of the Ukrainian Academy of Sciences in The USA*, IV, Newyork.
- TOGAN Zeki V (1965), *XV. Yüzyıl Başı Umumi Türk Tarihi Ders Notları*, Teksir.
- UYDU Mualla (2002), "*Hazar Hakanlığı*", *Türkler,II*, Ankara .
- UYUMAZ Emine (2003), *Sultan I. Alaadin Keykubat Devri Türkiye Selçuklu Devleti Tarihi (1220-1237)*, Ankara.
- ÜREKLİ, Muzaffer (1989), *Kırım Hanlığı'nın Kuruluşu ve Osmanlı Hımayesinde Yükselişi, (1441-1569)*, Ankara.
- VERNADSKY, Georgie Vladimiriaviç (2001), *Mongoli i Russ (Moğollar ve Rusya)*, Moskova.
- YAKUBOVSY, A, Yu (1992), *Altın Ordu ve Çöküşü*, (Çev. H. Eren), Ankara.
- YEGOROF, V.L. (1990), *Zılotaya Orda*, Moskova.
- YILDIZ, Hakkı Dursun (1980), *Türkler ve İslamiyet*, İstanbul.
- YINANÇ M. Halil (1979 A), "*Bayezid I*", *İ.A, II*, İstanbul
- YINANÇ M. Halil (1979 B), "*Celayir*", *İA,III*, İstanbul.
- YÜCEL, Yaşar (1989), *Timur'un Orta Doğu- Anadolu Seferleri ve Sonuçları (1393-1402)*, Ankara.

Timur's Campaigns Against Tokhtamysh and the Fail of the Golden Horde

Yrd. Doç.Dr. Hayrunnisa ALAN AKBIYIK*

Abstract: During this study, three points will be examined. At first, Timur's campaigns against Toktamış will be analyzed. Secondly, a comparison will be made between the circumstances of the Golden Horde after Tamerlane's campaigns and the circumstances of the Ottoman Empire after the Ankara War. Finally, the concept of sovereignty in Golden Horde will be dealt with and after dealing with conditions of khans and emirs, the causes of Golden Horde's fail down will be evaluated.

Key words: Tamerlane, Tokhtamysh, Golden Horde, Desht-i Kipchak, Khan, Tribe,

* *Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Gölköy Bolu,*

hayrun2001@yahoo.com

Походы Тимура Против Токтамышша и Вопрос о Распаде Золотой Орды

Хайрунниса Алан АКБ-Й-К, к. п., доцент*

Резюме: В этой статье сначала будут рассмотрены походы Тимура против Токтамышша. Затем мы сравним положение Золотой Орды после этих походов с положением Османской Империи вслед за Анкаринской битвой. Рассмотрим на сколько реально широко распространенное мнение о том, что ханство Золотой орды было свергнуто Тимуром. В результате постараемся сделать выводы о распаде Золотой Орды, затрагивая понятие власти в Золотоординском государстве и положение ханов и эмиров.

Ключевые Слова: Тимур, Токтамышш, Золотая Орда, Кыпчакская Степь, Хая, Племя.

* Университет им. Абант Иззет Байсала, Педагогический Факультет, Гельмй-БОЛУ хайрун2001@yahoo.com

Yıldırım, Yıldız, Alev, Alaz / Yalaz, Işın ve Işık Kelimeleri **Nereden Geliyor?**

Doç. Dr. Fatma ÖZKAN*

Özet: Türkçede varlığı farz edilen ve yıldızla gösterilen ortak fiil köklerinden türetilmiş, köken ve anlam bakımından birbiriyle ilgili pek çok kelime bulunmaktadır. Bunlardan birisi olan *yıldız* sözü üzerinde Armin Vambery, Besim Atalay, Talat Tekin, V. G. Egorov, E. V. Sevortyan, A. T. Kaydarov ve T. Januzakov gibi araştırmacılar tespit ve değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Özellikle Şinasi Tekin *yalına-* fiili ile *yıldırım* sözleri arasında bir bağ olabileceğini belirtmiştir. Biz, adı geçen bilim adamlarının görüşlerine ilâve olarak bugünkü Türkiye Türkçesinde varlığını sürdüren *yıldız*, *yıldırım*, *ışık*, *ışın*, *alev*, *yalım*, *yalın*, *alaz/yalaz* kelimelerinin ortak **ya-* fiil kökünden türediği fikrini ortaya koymaktayız. Bu fikrimizi Türkçenin tarihî lehçelerinde geçen *yaruk*, *yaşuk*, *yalangu/yalangu*, *yaltrak/y aldır ak*, *yoktu*, *alaz/yalaz*, *yalım*, *yalman* sözleri ile Çağdaş Türk lehçelerinde yaşayan *yaşın/y eşin/çaşın*, *cıldız/cıldız/yıldız/yıldız/ulduz/yultuz* *yahırım* şeklindeki örneklerle ispat etmeye çalıştık. Birbirine akraba kelimelerden meydana gelen bu türevlerin tamamı kanaatimizce **ya-* kökünden türemiş "ışık saçmak, parlamak, aydınlatmak", temel anlamlarına gelen sözlerdir. Ayrıca "*yıldırım*" ve "*yıldız*" kelimelerindeki *-dır/-diz* unsurundan hareketle *r/z* ses denkliliğine dikkati çekmeye ve Altay dillerinin akrabalığı konusuna da bir başka cepheden ışık tutmaya gayret ettik.

Anahtar Kelimeler: **ya-* fiil kökü, *yıldız*, *ışık*, *ışın*, *alev*, *alaz/yalaz* kelimelerinin etimolojisi, *r/z* ses denkliği.

* Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi /ANKARA
fozkan@gazi.edu.tr

Sondan eklemeli bir dil olan Türkçe, kelime türetme bakımından geniş imkânlarla sahiptir. Türkçede, temel olarak isim ve fiil kök veya tabanlarına yapım ekleri getirilmek suretiyle kelime türetmek mümkündür. Bu yolla yeni türetmeler yapılırken, bir köke pek çok ek üst üste getirilmektedir. Bu özellikten hareket eden bazı dil bilginleri, Türkçede köklerin, 'bir ünlü', 'bir ünsüz-bir ünlü' veya 'bir ünsüz-bir ünlü-bir ünsüz'den türediği fikrini ileri sürmektedir. Türkoloji tarihinde büyük şöhreti olan Malov ve Baskakov gibi bilginler, bu konuda kayda değer görüşler ortaya koymuşlardır (Malov 1951:367-418-423; Baskakov 1979: s. 141-148). Fiil kök ve tabanlarıyla ilgili farklı görüşler olmakla birlikte Türkçede yıldızlı (farazi, hipotetik) ortak fiil köklerinden türemiş; köken ve anlam bilimi açısından birbiriyle ilgili pek çok kelimenin varlığı bilinmektedir (Hacıeminoğlu 1991: 17). Bu konuda, İ. V. Kormuşin «Leksiko-Semanti-Çeskoye razvitiye kornya *qa v Altayskih yazıkah (Altay Dillerindeki *qa Kökünün Leksik-Semantik Bakımdan Gelişmesi)» başlıklı yazısında, etimolojik araştırmaların yardımıyla, morfolojik tahlilinin yapılmasında zorluklar bulunan çok heceli kelimelerin, iki sestem oluşan tek heceli ortak köklerden türediğini belirterek *qa- eki üzerinde durur (1971: 9-29). Kormuşin, *qa- ortak kökünden türeyen kelimelere, Türkçenin eserlerle takip edilen tarihî dönemlerinden, çağdaş Türk lehçeleriyle Moğol, Mançu-Tunguz dillerinden örnekler vererek bu konudaki ortaklığı ispatlamaya çalışır (1971: 9-29)¹. Ortak *qa- kökünden, /-, -t, -r, -p, -ç yapım ekleriyle türetilen kelimelerin hemen tamamında, yeni anlamların yanı sıra, «sayıca çok olma, çoğalmak, artmak» temel anlamının izlerini görmek mümkündür.

Biz bu çalışmamızda, 'ünsüz+ünlü'den meydana gelen *ya- ortak kökünden türemiş kelimeler üzerinde durmak istiyoruz. Türkçede böyle ortak kökten türeyen, anlamca birbirine yakın kelimelerin varlığı bilinmektedir. İlk yazılı Türkçe ürünlerin kayda geçtiği tarihten günümüze kadarki Türk dilinin tarihî seyri içerisinde, birbirinden ses, şekil ve anlam bakımından değişikliğe uğramakla birlikte ortak semantik kökten gelen bu kelimeler, "ışık ve ateş saçmak", "ışıldamak", "parıldamak", "aydınlatmak" temel anlamına gelen *ya- kökünden türemiştir.

Türkçenin tarihî dönemlerine ait eserlerden yaptığımız taramalarda **ya-* kökünden, temel anlamı, «ışık saçmak, parlamak, aydınlatmak» olan *-k-*, *-l-*, *-p-* *-r-* ve *-ş-* ile türetilmiş aşağıdaki kelimeleri tespit ettik:

-k- ile türetilenler:

yagdu/yaxdu: aydınlık; nur; ziya, ruşenlik (Zaja, czkowski 1961:64) Sevortyan-Levitskaya 1989: 82; Şeyh Süleyman 1298: 295); *yaktu:* nur, ziya, aydınlık, ruşenayî, *yaxtı* (Şeyh Süleyman 1298: 296).

-/- ile türetilenler:

yalın: alev, parıltı, pertev (*DLT* 1941: 85; Sevortyan-Levitskaya 1989: 94), şu'le, âteş, efruchte; rica, iltimas, tazarru, yalvarmak, temellük germi ve şiddet-i nar; (Şeyh Süleyman 1298: 298); *yalın-:* yanmak (*KB* 1979: 29-121); *yalın,* oynar, alev, şu'le, leheb, elenge, pertev; yalvarmak, saçı okşamak, rica etmek, temellük etmek (Şeyh Süleyman 1298: 298)²; *yalına-:* alevlenmek, yanmak (Ş. Tekin 1976: 318); *yalınlamak:* alevlenmek, parlamak, efruchte olmak, şerarelenmek; (Yüce 1993: 57; Şeyh Süleyman 1298: 298); *yalınlığ:* alevli, parlak; (Kaya 1994:43) *yaltır-:* parlamak, ışık saçmak (Ş. Tekin 1976: 318); *yaldırış:* yıldırayış, parlama, parılı (*TS VI* 1972: 4234); *parlayış,* parılı *yaltırım:* yıldırım (Sevortyan-Levitskaya 1989: 94); *yıldırım:* yıldırım (Toparlı 1992: 219); *yaltra-:* parlamak (Râsânen 1969: 181); *yaltrak:* parlaklık, ziya, ışık (Clauson 1972: 923); *yaltır-:* parlamak, ziya neşretmek, ışık vermek (Ş. Tekin 1976: 318); *yaltrır-:* aydınlatmak (*DLT* 1941: 97); *yaltrıt-:* parlatmak, aydınlatmak (Clauson 1972: 932); *yalabı-:* parlamak, ışıldamak, ışıl ışıl yanmak. (Ergin 1958: 199); *yalabıdak:* şimşek gibi, birden bire (Ergin 1958: 28); *yalap yalap:* parıl parıl, ışıl ışıl. (Ergin 1958: 199; *TS VI* 1972: 4230); *yaltrak/yaldırak:* ışık, süslü (*DLT* 1941: 432); *yaldırak:* ak, parlak, ışıklı (*TS VI* 1972: 4234); *sitare,* süheyl, ruşenayî, parlak, şa'sa'a (Şeyh Süleyman 1298: 298); *yaldıramak* parlamak, dırahşan, leme'ân itmek, uzakdan şa'sa'alı ve mutallâ görünmek; şevkli, cilâlı (Ergin 1958: 251; Şeyh Süleyman 1298: 298); *yaldırayı:* parlayış, berrak, ruşen, leme'ân, pertev (Şeyh Süleyman 1298: 298); *yalduz:* yaldız, yaldırak, parlak şey, hilali (Râsânen 1969: 183, Şeyh Süleyman 1298: 298); *yalduzlamak:* tezhîb, tezyin itmek, ziyet virmek (Şeyh Süleyman 1298: 298); *yulduz:* yıldız, (Râsânen 1969: 210); *kevkeb,* necm, ahter, sitare, yıldız resminde şeyler, seyyare (Şeyh

Süleyman 1298: 308); örnek: misal-Nevayi: Yürek kanı sirişkim birle közdin çıktı gam şamı/Gice deryada rehbarlık kılur sahil sarı yılduz. *yıldız*: kevkeb, necm, sitare, ahter, yılduz (Şeyh Süleyman 1298: 314).

-p- ile türetilenler:

yapur-: parlatmak (DLT 1941: 67).

-r- ile türetilenler:

yaru-: parlamak, ışımak, ışıklanmak, aydınlanmak-(Sevortyan-Levitskaya 1989: 134); *yaruk*: ışık, aydınlık, parlak (DLT 1939: 96; 23); *yarok*: ışık, parlak (Gabain 1988:309); *yaruksız*: ışıksız, karanlık (Yüce 1993: 50); *yararan-*: parlamak, aydınlanmak (KB 1979: 229; Yüce 1993: 75); *yorun*: şafak, gün ağarması, tan ağarması(Ş. Tekin 1976: 319); *yarut-*: parlatmak, aydınlatmak (KB 1979: 30; *Nehcü'l-Feradis* 1995: 177); *yart+la-<*yam-t+*): parıldamak(Ş. Tekin 1976: 319); *yarukluk* nur, ışık, aydınlık (Yüce 1993: 208); *yapyaruk*: çok aydınlık (DLT 1939: 15); *yarp*: sağlamlık; insan sevinince yüzüne gelen parlaklık (KB 1979: 342); *yarutgan* her zaman aydınlatan (DLT 1941: 52); Burada sıraladığımız örneklerin yanı sıra, Uygur dönemi eserlerinden *İyi ve Kötü Prens Öyküsü'nde*, bugünkü Türkiye Türkçesinde de *gözü aydın olmak* deyimiyile paralellik arz eden, *közünüz yaruzun/közi yarudı/kün tanri yaruk közünü kalsa* gibi kullanışlara rastlamaktayız (Hamilton 1998: 57) *yarug* "ruşen, şikâf, aydın; ışık (Şeyh Süleyman 1298: 292); *yaruglıg* aydınlık, ruşenlik, ziya (Şeyh Süleyman 1298: 292); *yarumak*: mücellâ olmak, ruşen, aydın olmak, *yarutmak*, ışıklandırmak, şuTe, ziyadar eylemek (Şeyh Süleyman 1298: 292).

-ş- ile türetilenler:

yaşuk: ziya, ışık, parılı (Ş. Tekin 1976: 318); *yaşık*: güneş (KB 1979: 24-66); *yaşu-*: parlamak, ışımak (Ş. Tekin 1976: 318); *yaşut-* aydınlatmak, ışıklandırmak (Ş. Tekin 1976: 54); *yaşın*: şimşek; berk, sa'ika, yıldırım, çakmak (DLT 1940: 356; KB 1979: 25-86; Yüce 1993: 39; Şeyh Süleyman 1298: 295); *yaşınliğ* şimşekli (DLT 1941: 50); *yaşna-* şimşek çakmak, parlamak (KB 1979: 25-86; Yüce 1993: 39); *yaşnat-* şimşek çaktırmak, parlatmak (DLT 1940: 356); *yaşu-*: parlamak, ışımak, keyiflenmek (DLT 1941: 89); *yaruk-yaşuk*: ışık, parılı (Ş. Tekin 1976: 318); *yışın*: şimşek, yıldırım (Yüce 1993: 39).

ALEV

Türkçenin tarihî devirlerine ait eserlerde farklı ses hadiseleriyle karşımıza çıkan türevleri, alev sözünün hem kökenini izah edecek, hem de fonetik gelişim seyrine ışık tutacak niteliktedir. Eldeki verilerden hareketle alev kehmesinin morfolojik tahlilini şu şekilde ortaya koymak mümkündür: **ya-* fiilinden *-/+* ile isim, *-va-* ile isimden fiil ve *-gu+* ile de tekrar isim yapılmıştır. **ya-l+a-gu* > **yalawu* > **yalavu* > **yalau* > **yalav* > *alav* > *alev*. Burada *yalagu/yalangu* kelimesinde yer alan *-agu/-egü* ses grubunun Kuzey Türk lehçelerinde *-agu/-egü* > *-av/-ev* şeklinde gelişme gösterdiğinin pek çok örneği bulunmaktadır. Meselâ>, *buzagu* > *buzav*, *kıragu* > *kırav*, *sınagu* > *sınav*, *biregü* > *birev*, *üçegü* > *üçev* gibi. Türkçede *+av/+ev* şeklinde müstakil bir isimden isim yapım eki olmadığı halde, *alev*"deki *-ev-* ses grubu da *+agu/+egü* ses grubunun fonetik değişimi sonucunda ortaya çıkmıştır.

Alev kelimesi *yalagu/yalangu*"dan fonetik değişime uğrayarak bugünkü hâline gelirken, önemli bir değişim de kelime başında olmuştur: Kelime başındaki *y-* düşmüştür. Söz başındaki *y-*'nin düşmesiyle ilgili Türkçede sayısız örnek bulunmaktadır: *Yigrenmek* 'iğrenmek', *yigrençek*, *yilic* 'ilic' yinçke, 'ince', yinçük 'incik kemiği', *yip* 'ip', *yipek* 'ipek' vb. (*Nehcül-Ferâdis* 1995: 175, 272, 48, 165, 87, 13, 169) gibi. Ayrıca, Azerbaycan Türkçesi ağızlarından Karapapak-Terekeme ağzında *alev* kelimesinin, *yaloy* şeklinde olması da, Türkiye Türkçesindeki *alev* kehmesinin **ya-* kökünden türediğini ortaya koyması bakımından kayda değerdir. Ortak **ya-* kökünden türeyen kelimelerden, *alev*, *alaz*, *ışık* ve *ışın* gibi örneklerin ünlü ile başlaması, kelime başındaki *y-* sesinin düşmüş olmasındandır. Kelime başı *y-*'leri Türkçenin bütün lehçeleri dikkate alınırca, Azerbaycan Türkçesinde düştüğü, Kuzey-doğu ve Kuzey-batı lehçelerinde, *c-* (Tatar-Kırgız), 7* - (Kazak, Karakalpak) ve *ç-* (Hakas, Tuva) gibi daha belirgin ünsüzlere dönüştüğü bilinmektedir. Türkiye Türkçesindeki *alev*, *alaz*, *ışık* ve *ışın* kelimelerinde *y-*'nin düştüğü açık şekilde görülmektedir. Bunun başka bir delili ise, Anadolu ağızlarında *alaz* kehmesinin hem *y-*'li (*Derleme Sözlüğü* XI1993: 4141), hem de *y-*'siz (*Derleme Sözlüğü* 11993:205), şekillerinin yaşıyor olmasıdır.

Bugünkü Türkiye Türkçesinde yaşayan *alev* kelimesi karşılığında tarihi lehçelerde şu fonetik varyantlar kullanılmıştır: *yalın/yalan* (DLT 1941: 85); *yal-/yalınla-* alevlenmek (DLT 1941: 437); *yaltur-*: ateşi alevlendirmek (DLT 1941: 97-11); *yalıng*: alev (Nehcü'l-Ferâdis 1995: 305)³; *yalınlığı* alevli (Nehcü'l-Ferâdis 1995: 13); *yalın /yalın*: *yalım*: alev (Kıpçak T.); *yalın*: alev (Şeyh Süleyman 1298: 292); *yalın*: pertev, şu'le, âteş, alev, efruchte; rica, iltimas, tazarru, yalvarmak, temellük germi ve şiddet-i nar (Şeyh Süleyman 1298: 298); *yalınlamak*: efruchte olmak, parlamak, alevlenmek, şerarelemek (Şeyh Süleyman 1298: 298) *yalınmak*: yalın, oynar, alev, şu'le, leheb, elenge, pertev; yalvarmak, saçı okşamak, rica etmek, temellük etmek (Şeyh Süleyman 1298: 298).

Anadolu ağızlarında da **ya-* kökünden türetilmiş akraba kelimelerden bazıları yaşamaya devam etmektedir. Bunlardan başhcaları *yalım*, *yalın* ve *yalaz* kelimeleridir: Hatay'da (Antakya) *yalım /yalın* sözü "yalaz, ateş ve sıcaklık" anlamında tespit edilmiştir (Derleme Sözlüğü XI 1993: 4145). İçel-Silifke'de de, "düzgün, parlak ve yassı taş" *a. yalman* adı verilmektedir. Kökteki "parlamak, parlaklık, ışıklı olma" temel anlamın zaman içerisinde farklılaşarak, ancak asıl anlamdan izler taşımak suretiyle yakın zamanlara kadar yaşadığını, söyleyebiliriz. *Yalman* kelimesini de **ya-* köküne götürmek mümkündür (Râsânen 1969: 181). Isparta-Gelendost, Karamanlı-Tefenni, Honaz, Acıpayam, Eymir vb. gibi pek çok Anadolu ağızında (Derleme Sözlüğü XI 1993: 4131-4133) **ya-* ortak kökünden türeyen; söz konusu kökün temel anlamını, yan anlamlarla zenginleştirerek devam ettiren diğer örnekleri de şöylece sıralayabiliriz:

"Cilâlı", "parlak", "ışıldak", "düzgün" anlamında *yalabık /yalabır/yalabuk/ yalamık/ yalamuk/ yalyalabuk* (Derleme Sözlüğü XI 1993: 4131) ve "şimşek" anlamında *yalabık/yalabuk /yalamuk /yaldırayık /yalım* (Derleme Sözlüğü XI 1993: 4132) sözü yukarıda belirtilen Anadolu ağızlarında yaşamaktadır, *yalabık*, *yalamık* ve *yalamuk* kelimeleri, Anadolu ağızlarında "parlamak" temel anlamından hareketle yeni mecazî anlamlar kazanmıştır. Bu kelime, İzmir, Muğla ve Isparta ağızlarında, "iki yüzlü, yüze gülücü, kaypak" ve "girişken" anlamlarının yanı sıra, "güzel, yakışıklı, sevimli"; "tüysüz (delikanlı)"; "çevik, atik" ve "kavgada üstün gelen" manalarında kullanılmaktadır (Derleme Sözlüğü XI 1993: 4132). Türk ar-

gosunda da *yalabık* sözü "yağcı, kaypak, iki yüzlü, yalancı" anlamlarında günlük konuşma dilinde sıkça işlenen bir addır. Ayrıca, Bolu-Muduru'nda, "tatlı dilli, konuşmasıyla insanı büyüleyen" anlamında, *yalabık dilli* deyimini bulunmaktadır (Derleme Sözlüğü XI 1993: 4133). *yalabımak / yalabumak / yalbiramak / yalbirdamak / yaldıramak / yaldır damak / yalım atmak, yalpımak / yalpardamak / yalpırmak / yalpır y alp ir etmek* sözleri "ışık yansımak, parlak bir nesne; parlayıp sönmek; şimşek çakmak"; "düzgün, parlak duruma gelmek, güzelleşmek" anlamlarında **ya-* kökünden türeyen fillerdir, *yalabıtmak / yalabutmak* ise "ışık saçarak aydınlatmak"; "parlatmak"; "cilalamak"; "traş ederek parlatıp güzelleştirmek"; "çabucak işi bitirmek" "öfkeyle, hızla vurmak, dövmek" karşılığında aynı kökten yapılmış, ancak asıl anlamından hareketle sonradan mecazî anlamlar kazanmış kelimelerdendir (Derleme Sözlüğü XI1993:4132-4133). Bunlardan başka, Manisa Alaşehir'de *yalabuk atmak*, "şimşek çakmak" anlamında kullanılmaktadır (Derleme Sözlüğü XI 1993: 4133). Muhtelif Anadolu ağızlarında *yalancı / yalağı / yalanı / yalankı / yalavu / yalazı / yalaza / yalaz* sözleri "alev"; "tutuşturucu, talaş, ince, kuru odun" anlamına gelmektedir (Derleme Sözlüğü XI1993: 4139). Kars'ın Çıldır ve Arpaçay kazalarında "fırında ikinci kez ekmek pişirmek için yakılan ateş"e *yalangu*; Bilecik Söğüt'te ise "büyük yangın alevine" "*yılavı*" denilmektedir (Derleme Sözlüğü XI 1993: 4139-4266). Aynı kökten gelen *yalanlamak* fiili, Keskin'de "alevlenmek" anlamında işletilmektedir (Derleme Sözlüğü XI1993: 4140). Ayrıca, *yalap* kelimesi "parıldı"; "ivedi"; "ekmek pişirirken fırına atılan odun"; "sarı renkli bir kuş" (Derleme Sözlüğü XI 1993: 4140) karşılığında; *yalap yalap* sözleri "parıl parıl, ıslıl ıslıl", "hızlı hızlı"; "dalga dalga, bölük bölük" manalarında; *yalap yalap yalabımak / yalap yalap etmek* deyimini ise "parıl parıl parlamak" anlamında tarihî metinlerde olduğu gibi ağızlarda da yaşamaktadır. (TS VI1972: 4230; Derleme Sözlüğü XI1993: 4142).

Anadolu ağızlarında **ya-* kökünden türetilen diğer örnekleri de şöyle sıralayabiliriz: *yalbır / yaldırak*: **parlak** {Derleme Sözlüğü XI 1993: 4142}; *yalbirdak*: **parlak**; *yalbirtı*: **parlaklık**; *yalbirt yalbirt / yalbir yalbir / yaldır yaldır*: **parıl parıl**; *yalbır yalbir yanmak / yaldır yaldır yaldıramak / yaldır yaldır yanmak*: **parıl parıl parlamak** (Derleme Sözlüğü XI 1993: 4142)

yaldıratmak: cilalamak; *yaldırayık*: parlak; elektrik; *yaldırdamak/yala-bırmak*: parıldamak; *yaldırık*: Merih; *yaldırık atmak*: şimşek çakmak {*Derleme Sözlüğü XI 1993*: 4143}; *yalım/yalın/yalaz*: ateş, sıcaklık {*Derleme Sözlüğü XI 1993*: 4142-4143}; *yılbır*: parıltı {*Derleme Sözlüğü XI 1993*: 4266}; *yılpır*: parıltı {*Derleme Sözlüğü XI 1993*: 4272}; *yılbırdak*: ışığı yansıtan yüzey {*Derleme Sözlüğü XI 1993*: 4266}; *yılmirt*: parıl parıl {*Derleme Sözlüğü XI 1993*: 4272}; *yıldırıtı*: parıltı {*Derleme Sözlüğü XI 1993*: 4267}; *yıldır yıldır*: parıl parıl {*Derleme Sözlüğü XI 1993*: 4267}; *yıldır/yıldız*: iğne deliği, iğne gözü {*Derleme Sözlüğü XI 1993*: 4267}; *yıldırak*: çok parlak parlaklık {*Derleme Sözlüğü XI 1993*: 4267}; *yıldıramak*: parıldamak, ışıldamak, ışık oynaşmak {*Derleme Sözlüğü XI 1993*: 4267}; *yılp yılp*: pırlıl pırlıl {*Derleme Sözlüğü XI 1993*: 4272}; *yılpırmak*: parlamak {*Derleme Sözlüğü XI 1993*: 4272}.

Görüldüğü üzere, hepsi de "parlamak, aydınlanmak, aydınlatmak" temel anlamıyla yakından ilişkili olan *yaruk*, *yaşuk*⁴, *yıldırım*, *yıldız*, *yaldız*, *ışık* ve *alev* kelimeleri, ortak kökten gelen, anlamı birbirine yakın akraba kelimelerdir. Başka bir ifadeyle, *yıldız*, *yıldırım*, *ışık*, *alev*, *yalın* ve *yalım* kelimeleri «parlamak, aydınlatmak, ışık saçmak» gibi temel anlamı olan bir **ya-* kökünden türemiştir. Bu kelimelerin türediği, **ya-* kökündeki *v-* sesinin etkisiyle ilk hecede daralmanın meydana gelmesi, *yıldız* ve *yıldırım* örneklerinde, ilk hecedeki *-a-* sesinin *-z-*'ya dönüşmesine sebep olmuştur. *Alev* ve *alaz* örneklerinde ise ilk hecedeki *-a-* sesi olduğu gibi kalmıştır. Bu örneklerde ise baştaki *y-* sesi düşmüştür.⁵ *Yaldız* örneğinde ise, *v-* sesiyle beraber *-a-* sesi de varlığını sürdürmüştür. Yıldız kelimesinin ortak **ya~* kökünden geldiğinin bir delili de Türkiye Türkçesi ve diğer Türk lehçelerinde *yıldız'm* yanı sıra *yaldız* kehmesinin var olmasıdır (Sevortyan-Levitskaya 1989: 94). Aslında *yaldız* ile *yıldız* aynı kelimenin iki değişik varyantıdır (Zaja, czkowski 1958: 24). Fonetik olarak değişen bu iki kelime, anlamca da birbirinden az çok farklılaşırken, «parlak, ışık saçan, parıltılı» gibi ortak anlamları devam ettirmiştir. Türkiye Türkçesindeki *yıldırım* kelimesinin çağdaş Türk lehçelerindeki *yaltırav*, *yaltıravık*, *yaltırım* şeklindeki varyantı da *ışık saçmak*, *parlamakla*, ilgili kelimelerin **ya-* köküne gittiğinin göstergesidir (Toparlı 1992: 219; Tatar Süzliği 1981: 637).

Yıldız ve *yıldırım* kelimelerindeki temel ses değişmesi, esasen *z/r* denkli-

ği ile açıklanabilir. **Ya-* köküne birbirinin paraleli olan *ş/l* ve *z/r* değişmesinin sonucunda, *yaruk-yaşuk*; *yaltız-yaltır* gibi örnekler ortaya çıkmış ve bu örnekler de zamanla değişerek günümüze, Türkiye Türkçesi için ifade edecek olursak, *yıldız, yıldırım, alev* ve *ışık* şekillerinde ulaştırmıştır, diyebiliriz. Türkiye Türkçesinde *ışık* kelimesinin gelişim seyrinin, *yaşuk>yuşuk>yışık>ışık*; *yıldız/yaldız* kelimesinin fonetik gelişim seyrini, *yaltız>yultuz>yıldız\ yaltız>yaldız* ve *yıldırım* kelimesinin ise *yaltırım>yaldırım>yıldırım* şeklinde olabileceği muhtemeldir (Ş. Tekin 2001: 25-31). Nitekim tarihî Türk lehçelerinde bu gelişim çizgisine ışık tutan şu örnekleri zikredebiliriz: *yaldra-*: az ışımak, az parlamak (DLT 1941:437); *yaldr(i-u)*: cilâli, parlak, süslü (DLT 1941: 85); *yalrat-yalrıt-*: parlatmak, *yalabıtmak* (DLT 1940: 353); *yaldır yaldır*, parıl parıl (TS 1972: 4234) *yaldırak*: ak, parlak, ışıklı (TS 1972: 4234) *yaldırış*: yıdırayış, parlama, parıltı (TS 1972: 4234).

Lambdaizm ve rotasizm teorisine göre, *ş/l* ses denklığı bakımından Türkçede *ş*; Moğolcada ise */* sesi bulunmaktadır. Aynı şekilde, *r/z* seslerinden Türkçe *z*; Moğolca ise *r* sesi tarafındadır. Ortak bir **ya-* kökünden türediğini düşündüğümüz, bugünkü Türkiye Türkçesindeki *yıldız, yıldırım, ışık, alev* ve *alaz/yalaz* kelimeleri, fiil tabanına *-/-, -ş-ve -z-* seslerinin getirilmesiyle türetilmiştir. *Yaltır* ile *yaltız* şekilleri, *r* ve *z* sesleri dışında ortaktır. Eğer *z* ve *r*'yi de birbirinin yerine geçip aynı görevi üstlenen bir öge olarak kabul edersek bu iki şeklin, birbirinin yerine geçen *r* ve *z* seslerinden dolayı farklı gözükmeyle birlikte, iki ayrı kelime değil, ortak bir kökten türemiş tek bir kelime olduğunu iddia etmek bile mümkündür.

Aynı şekilde, Eski ve Orta Türkçe devri metinlerde sinonim tekrarlar şeklinde geçen *yaruk* ve *yaşuk* kelimelerinde de, farklı olan sadece iç sesteki *-r-* ve *-ş-* sesleridir. Altay dillerinin fonetik ayırıcı vasıflarından *r/z* ve *ş/l* denklığının yanı sıra, *yaruk-yaşuk*; *yarumak-yaşumak* örneklerinde *ş* ve *r* seslerinin belirleyici olduğu görülmektedir (Ş. Tekin 2001: 25-31).⁶

Özbek Türkçesinde "*a/ev, ateş, kor*" anlamına gelen *yal* ile tarihî Türk lehçelerinde "*şimşek*" anlamındaki *yaş* kelimesi de *ş/l* denklığını düşündürmektedir. Cesur karşılığında kullanılan "*yuragide yalı bar*" şeklindeki Özbekçe bir deyimde geçen kelime, Uzbeksko-Russkiy Slovar'da "*yele*" anlamıyla verilmiştir. Oysa aynı deyim aynı lehçedeki *yuragida oii bar*

eşanlımlı leksik varyantı da bu anlamın yanlışlığını göstermektedir. Ancak *yal* kelimesi arkaik şekliyle deyimlerde yaşamaya devam ettiği için, yaşayan dilde asıl anlamının tespitinde hataya düşülmüştür. Nitekim, *alev* anlamına gelen Anadolu ağızlarındaki *yalın*, Kumukçadaki *yalın* (Kumıksko-Russkiy Slovar 1969: 390); Hakaşçadaki *çalın* (Russko-Hakasskiy Slovar, Moskva, 1961: 587) şekilleri de bu konuya açıklık getirmektedir. Burada belirtmek istediğimiz bir başka konu, aynı kelimenin *ateş* anlamıyla Divanü Lügai't-Türk'te, *ot yaldı* "ateş tuttu" biçiminde fiil olarak geçmesidir (DLT1941: 70) Buradan hareketle, Türkiye Türkçesindeki *yıldız*, *yıldırım*, *alev* ve *alaz/yalaz* kelimelerinin ortak kökü olduğunu düşündüğümüz, **ya-* kökünden *-/+* ile isim türetilmesinin yanı sıra, fiilden fiil yapan edilgenlik eki *-/-* ile de fiil türetilmiş olduğunu belirtmeliyiz. Çünkü Divan'daki *yal* örneği fiil, Özbekçe deyimdeki şekil, sonuna iyelik eki getirildiği için isimdir.

r/z ve *ş/l* denklğine göre, *z* ve *ş* tarafında olan Türkçede *z*'li kelimelerin yerine, nadir de olsa *r*'li örneklere rastlamaktayız. Bu örnekler bir yandan Altay dillerinin akrabalığını kuvvetlendirirken, diğer taraftan, bazı kelimelerin etimolojisini açıklamaktadır. Meselâ, Türkiye Türkçesinde geniş zaman çekiminin olumsuz üçüncü teklik şahsı, *-maz/-mez* ekiyle kurulur. Buna karşılık, Azerbaycan Türkçesinde bu çekim, *-marAmer* ekiyle yapılmaktadır. Türkiye Türkçesinde *alır/almaz* şeklinde olan bu çekim, Azerbaycan Türkçesinde *alır/almır* biçiminde teşkil edilmektedir.

Ayrıca, *boz* kelimesiyle *börü* kelimesinin aynı kökten geldiği kuvvetle muhtemeldir. *Bury volk* şeklinde Rusçaya da geçmiş olan *börü* kelimesi (Vasmer I 1986: 248) «boz, gri» anlamına gelmektedir.⁷ *r/z* denklğinin bir diğer örneği, *porsuk/borsmuk* kelimesidir. Burada da kelimenin *bor* kısmı renk itibarıyla *boz* anlamına gelmektedir (Yakutsko-Russkiy Slovar 1972: 94).⁸ Yani *boz* kelimesinin diğer şekli *Bor*'dur. Bu kelimelerde de *z/r* denklğini görmek mümkündür.

Özel isim olarak kullanageldiğimiz Orhan kelimesindeki *or* kısmının etimolojisini açıklamak da zor görünmekle beraber, *r/z* denklğini dikkate alarak mantıklı bir sonuca ulaşmak mümkündür. Bu isimdeki *or*, aslında *uz* ile ilgili olması muhtemeldir. Orhan ismindeki ilk birim olan *or/wr*'un "yer" anlamı da olmakla birlikte, «mahir, becerikli anlamına gelen *uz* ke-

limesinin r'li şekli olması da düşünülebilir. Buradaki *r* sesinin yerine *z*'yi getirdiğimizde, kelimenin anlamı da ortaya çıkmaktadır.

Türkçe kelime yapım ekleriyle bazı tekrarlı kullanışlarda da tıpkı *yaruk-yaşuk* örneklerinde olduğu gibi *z* ve *r* seslerinin aynı köklere gelerek bir-biriyle dönüşümlü şekilde kullanıldığını görmekteyiz. Meselâ, *emizir-*, *doyur-/doyuzdur*; *yedir/yedizdir-* (Azerbaycan Türkçesi ağızlarında); *yetkür-/yetküz-* (Eski Anadolu Türkçesinde) örneklerinde olduğu gibi.

Türkçe yapım eklerinden, *z/r* denklliğini düşündürecek örneklerden başka, aynı fiil tabanından türetilen yeni kelimelerdeki *z* ve *r* yapım eklerinin varlığı tesadüfi olmasa gerektir. Semir- fiil tabanı, semiz, aynı kökten türetilmiş isimdir. Yine, *kö-* kökünden *kör* ve *köz* kelimelerinde de *r* ve *z* seslerinin varlığı dikkate değer bir paralellik arz eder. Aynı fiil kök veya tabanından türediği muhtemel kelimelerden biri de Türkiye Türkçesindeki *diz* ile *dire-/diren-* fiilleridir. **ti-* kökünden *z* ile isim, *r* ile fiil türetilmiştir.

Yine, *r/z* denklığının aynı dilde bulunan iki ayrı fonetik varyant şeklinde paralel yaşadığının delillerinden biri de *yıra-hra-* fiili ile *uz* veya *uzak* isimleri dikkat çekicidir. Burada, her iki kelime de esasında ortak bir kökten, aynı işlevi üstlenen *z* ve *r* sesleriyle teşkil edilmiş iki tipik örnek gibi görünmektedir. *Ira-lyıra-* ile *uza-* aynı yapıda, aynı anlamı ifade eden iki fiil arasındaki tek fark ise, birinin *z*, diğeri *r* ile türetilmiş olmasıdır. Azerbaycan Türkçesinde *yör-* ve *yöz-* fiillerinin her ikisi de «tabir etmek, birşeyi yorumlamak» anlamına gelmektedir. Bu bakımlardan, *z* ile *r* birbirinin yerini tutan, birbirine dönüşebilen iki sestir. Altay dilleri arasında *z*'li örneklerin olması beklenen Türkçede, nadir de olsa *r*'li örneklere de rastlanmaktadır.

A. M. Şerbak, (1989) Talat Tekin ve A. Rona Taş'tan da naklen, *z/r* denklığının örneklerini göstermiştir. Biz burada fikir vermek üzere bunlardan bazılarını alıyoruz: (Çuv.) *vagar* (E. Tü.) *öküz*, (Tox.) *okso* «*öküz*»; (Çuv.) *pir* (E.Tü.) *böz* (Tox.) *böz* «*bez*»; (Çuv.>Mord. *sere*) *ser* (E. Tü.) *jez* "sarı bakır" (Tox.) *jasa* "alün"; (Alt.) *boro*, (Tuva) *bora*; Orta Çağ Moğolcasında *boro/bora*(<E. Tü.. *boz*); (E. Tü.) *ez-* "ezmek" ve *erke-* "ezmek, basmak"; (E.Tü.) *izda-*, (Alt.) *iste-*, (Azb. Tü.) *jizle-* "iz sürmek, ara-

mak", (Sahacada) irde- "hayvan sürmek"; (E. Tü.) qanraq "damak", (Türk. Tü.) geniz; (E. Tü. *üzengü (Oğuz, Kıpçak, Özbek ve Uygur Türkçeleri), (Barabin, Saha, Sarı Uygur) *izenge (Tü. T.) üzengi, (Eski Çuv., Eski Bulgarca) *irana, (Çuv.) yarana; (E. Tü.) toz ve topraq vs. (Şerbak 1987:3-9, T. Tekin 1975:22, R. Tas 1982:14).

Bütün bu örnekler, **ya-* ortak kökünden türemiş *yaltır* ile *yaltız* kelimele-
rinde de, bir *z* ve *r* değişikliği olduğunun delili sayılabilir. O bakımdan bu-
gün Türkiye Türkçesinde *yıldırım* şeklinde olan kelime, tıpkı Anadolu
ağızlarında olduğu gibi *yalturamak* fiilinden türetilmiş bir isimdir. Kazan
Tatar Türkçesinde söz konusu kelime, *yalturayv* şeklindedir. Ayrıca, aynı
lehçede, "ışıldamak, yanıp yanıp sönmek" anlamında kullanılan *yalt-yult*
şeklindeki ikileme de aynı kökten türemiştir. Görüldüğü üzere hem Ana-
dolu ağızlarındaki, hem de çağdaş Türk lehçelerindeki fonetik varyantlar,
bizi hep bir **ya-* köküne götürmektedir.

Gene başta Kazan Tatar Türkçesinde olmak üzere diğer Kuzey Türkçele-
rinde bulunan *yeşin/yaşın*<*yaş* kelimeleri de ortak **ya-* kökünden türe-
miş örneklerdendir. Bugünkü Türkiye Türkçesinde *ışın* şeklinde değişi-
me uğramış kelimenin en yakın diğer türevi ise, *ışık* kelimesidir. *Ya-
şuk*>*yışık*>*ışık* şeklinde bir gelişim seyri takip eden kelime, *yaşu-/yaru-
tabanlarından*, biri *-n-*, diğeri *-k-* yapım ekiyle türetilmiş türevlerdir. Bu
bakımdan *Dede Korkut Kitabındaki* bir ibarede geçen *sıla-* fiili *ya-
şuk*'tan *ışık/ışın/ışıla-* kelimelerine geçerken ortaya çıkan bir ara merha-
leyi göstermesi bakımından ilgi çekicidir: «*Toz yarıldı; gün gibi şıladı,
deniz gibi yay kandı, meşe gibi karardı... kuzgun dilli kâfir çıka geldi.*»
(Ergin, 1958: 157). Ayrıca, "ışıklı, aydınlık" anlamında *şılak*; "parlat-
mak, ışıldamak" karşılığında *şılamak* sözleri de aynı kökten çıkmış ve
Anadolu ağızlarından tespit edilen diğer örneklerdendir (Derleme Sözlü-
ğü 1993: 3767).

YILDIZ

Çağdaş Türk lehçelerinden Kazakça ve Karakalpakçada, *juldız'*, Kırgızca-
da *cildiz*; Türkmencede, Gagauzcada ve Karaimcede *yıldız*; Azerbaycan
Türkçesinde *uldız'*, Nogayca'da *yıldız'*, Tatarcada *yuldız'*, Başkurtçada

yunduz; Altay Türkçesinde *cıldıs*; Hakasçada *çiltıs*; Tuvaca ve Tofacada *sıltıs*; Sahacada *sulus'*, Çuvaşçada da *saltar* şeklinde yaşayan *yıldız* kelimesinin etimolojisi konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür (Sevortyan-Levitskaya: 1989, 279). *Yıldız* ile *yıldırım* kelimelerinin aynı kökten türediği varsayımı üzerinde de duran G. Doerfer, Türk lehçelerindeki en eski şekil olarak **yulduz*'u gösterir (Bkz. TDES 1989, 280). Vambery ise, *yolduz* ve *yaldız* şekillerini *yal*, *yıl*, *yol* ve *yul* gibi «parlamak» anlamındaki fiil kökünden türemiş kelimeler olduğunu belirtir. Besim Atalay, *yıldız* kelimesini *yıl* ve *diz* şeklinde iki unsura ayırarak, bu unsurun Türkiye Türkçesindeki *yıldırım* kelimesiyle aynı kökten geldiğini, *-diz* unsurunun ise, ek olduğunu iddia eder. Talat Tekin ise, *yultuz* "yıldız" ismiyle *uldra*- "parlamak" fiilinin aynı kökten geldiği görüşündedir (bkz. 1989, 280). Talat Tekin'in görüşüne benzer bir görüşü de Egerov ortaya atmaktadır. Egerov, Çuvaşçadaki *saltar* şeklinin etimolojisinden hareketle, söz konusu kelimenin *yal*- "yanmak" fiilinden geldiğini ileri sürerek, bu kelimeyi Türkmencedeki *yaldra*- fiiliyle karşılaştırır (Egerov, 1964, 206). Egerov'un bu görüşüne katılan Z. B. Muhammedova ise, *r/z* denkliğini dikkate alarak *yıldız* kelimesinin "parlayan, ışık saçan" anlamındaki ortak kökten türediğini ifade eder.

Yukarıda özetlediğimiz görüşlerden farklı olarak Sevortyan ve Kazak bilim adamı A. T. Kaydarov ise, *yıldız* kelimesinin ses taklidi bir kelime olduğunu ileri sürerler. Sevortyan, *yultuz* kelimesini *yult-u-z* şeklinde ayırarak, *yulfun* ses taklidi bir kelime olduğunu, *-u-* ve *-z* 'nin ek olduğunu belirtir (Sevortyan 1974: 179-180). Bu görüşün delili olarak da Tatarcadaki "parlamak, ışık saçmak, şimşek çakmak" gibi anlamlara gelen *yalt-yult*, *yatkin* ve *yaltıraw* ile Türkiye Türkçesindeki *yıldırım* kelimeleri gösterilmiştir. Tatarcadaki *yulduz* kelimesinin *yul* (*d*) kısmı, ses taklidi bir unsur olarak kabul edilmiştir, (bkz. Yazikovaya Nominatsya, 1977, 163). Kaydarov da Kazakçadaki *julduz* kelimesinin bilinen eski şeklinin **yul* şeklinde olduğunu ve söz konusu kelimenin *jıl>jilt* ses taklidi bir kelimedenden türediğini *behuterek julduz* kelimesini, *julduz<jul-t-z* şeklinde unsurlara ayırarak inceler (Kaydarov 1986: 216). Januzakov ise *juld* ve *iz* şeklinde iki morfeme ayırdığı Kazakçadaki *julduz* kelimesinin "parlayan" anlamındaki *jüt* şekliinden gelişmiş olduğunu ileri sürer. Kelimenin gelişme seyrini

jult>jilt>jild>yıld şeklinde gösterir. Januzakov, *jıldız*'ın "parlayan, parlayan cisimler" anlamına gelen bir kelime olduğu sonucuna varır. Kelime-deki j-y; d-t; ı-u ses değişmelerini Türk lehçelerinde gerçekleşebilecek olağan bir hadise olarak kabul eder.

Yıldız kelimesinin etimolojisi konusunda görüşlerin tamamını değerlendiren Aranov Kuspan Gumarulı ise ikinci görüşü doğru kabul etmekte ve *jıldız* kelimesindeki *jıld* unsurunun, ses değişimi sonucunda *jilt* şeklinde gelişmediğini, zaten Kazakçada tek başına kullanılmayan *jalt-jult* gibi bir kullanımdan doğmuş olabileceği fikrini öne sürer (Aranov 1992: 63-65).

İleri sürülen bu görüşleri, iki grupta değerlendirmek mümkündür. Vambery, Besim Atalay, Talat Tekin ve V. G. Egerov gibi araştırmacılar, *yıldız* kelimesinin ilk unsurunun fiil olduğunda birleşmekte, Sevortyan, A. T. Kaydarov ve T. Januzakov gibi bilim adamları ise, bu unsurun ses taklidi bir kelime olduğunda ortak görüş ileri sürmektedirler. Bu değerlendirmelerden *yıldız* ve *yıldırım* kelimelerinin ortak bir kökten türediği görüşü, bizim iddiamızı desteklemesi bakımından önem arz etmektedir. Ancak, *yıldız* kelimesi, ister ses taklidi olsun, ister *yal* ve *diz* şeklinde iki unsur hâlinde incelensin, burada önemli olan, sadece yıldız ve yıldırım kelimelerinin değil, aynı zamanda alev, ışık, alaz/yalaz ile Anadolu ağızlarında geçen yalman, *yaltrık* vs. gibi temel olarak "ışık saçmak, aydınlatmak, ateş ve alev saçarak aydınlatmak" anlamındaki pek çok kelimeyle Çağdaş Türk lehçelerindeki *yalt-yult*, *yesin*, *yalın* ve *yaltırav* gibi kelimelerin tamamı, bize göre ortak **ya* kökünden türemiştir.

Sonuç:

Bütün bu bilgilerin ışığında, *yıldız, yıldırım, ışık, ışın, alev, alaz* veya *yalaz* kelimeleri ve bunların diğer türevlerinin ortak bir kökten türediği açık bir şekilde görülmektedir. Bu kelimeler, Türkçenin tarihî seyri boyunca, bazı fonetik değişimler sonucunda birbirinden farklılaşırken, «parlamak, aydınlatmak, ışık saçmak» şeklindeki ilk ve temel anlamını devam ettirmiştir. Ortak bir **ya-* kökünden, bazı örneklerde kelime başındaki *y-* sesinin düşmesiyle, bazı örneklerde ise, ilk hecedeki *-a-* sesinin *y-* ünsüzünün etkisiyle daralarak *-z-*'ya dönüşmesiyle farklılaşmıştır. Ortak kökten yeni kelimeler türetilirken, *-z-*, *-r-*, *-l-*, *-ş-*, *-p-* ve *-t-* ünsüzlerinin belirleyici rol oynadıkları da dikkat çekici bir durumdur. Ayrıca, tarihî metinlerde, *yarı-lyāşu-* gibi örneklerin bulunması, **ya-* ortak kökü konusunda bize kuvvetli delil oluşturmaktadır. KB'teki *yaruk yaz* tabirinde yer alan, *yaz* kehmesinin de *yarı-* kelimesiyle ilgili olabileceği fikrini uyandırmaktadır. Çünkü hem *yaz* hem de *yarın* kelimeleri, parlaklıkla, güneşin doğusuyla, başlayan zaman dilimini ifade ettiği için aynı kökle irtibatlandırılmak mümkündür.

Tarihî metinlerde geçen *yarı-* fiilinin, zamanla, «mesut olmak, talihli olmak, baht sahibi olmak» gibi mecazî anlamıyla kullanıldığını görmekteyiz. Dede Korkut metinlerinde *yarı-* fiili söz konusu anlamıyla, *yarumak-yarçumak* şeklinde tekrarlı şekilde kullanılmaktadır. Ayrıca, Azerbaycan Türkçesi ağızlarında da tıpkı Dede Korkut metinlerinde olduğu gibi "*Allah seni yarılmasın* şeklinde beddua/ilenme ifadesi olarak geçmektedir. Aynı ilenme ifadesi, bugünkü Türk lehçelerinin bir kısmında da yaşamaktadır (Ergin 1958: 83).

Açıklamalar:

1 Kormuşin'nin, tespit ettiği ortak **ka-* kökünden türeyen akraba kelimeleri şöyle özetleyebiliriz: *-p* ile, *kap-*; *-ç* ile, *kaç-*; *-l* ile, *kal-* (Türkiye Türkçesi), gal- (Türkmencede "çoğalmak, artmak; muhafaza edilmek, saklanmak; birisiyle veya birşeyle beraber olmak"); *-t* ile; *kat-* (Orhun Yazıtlarında ve Çağdaş Türk lehçelerinde), (Kırgızcada, "eklemek, katmak, saklamak, gizlemek", "ekleme, katmak". '*Koynuma katıp aldım* (Koynuma sakladım)', (Saha, Başkurt, Kazak

ve Teleüt lehçelerinde, "sarmak, yumak yapmak, iplerin bir araya gelerek bütün meydana getirmesi"), (Başkurt ve Nogay lehçelerinde "yumak yapmak; yemeğe birşey ekleyerek karıştırmak, baharat katmak". *'Aşka kurut kotu* (Çorbaya yoğurt katmak)', (Türkiye Türkçesinde *katık* "ekmeğe ilâve edilerek yenilen şey, katık"); -r ile, *kar-*, (*DLTte*, *kar-*, *kat-* fiiliyle eşanlamlı olduğu kayıtlıdır). Özbek Türkçesiyle Türkiye Türkçesinde yaşayan kelime, "karıştırmak 'yemek için', yoğurmak, karmak, karıştırmak; sokmak; girmesini sağlamak; dökmek; yoğurmak, suyla karıştırmak" anlamlarında kullanılmaktadır. "Sayıca çokluk, çok sayıdaki" anlamına gelen kara kelimesi de *ka- kökünden türemiş, "çokluk" temel ve ilk anlamıyla yakından ilişkili ancak, "sade halk, topluluk" anlamında kullanılmaya başlanan bir diğer kelimedir: "Kara Turgas bodun kop icikdi (Bütün Türgeş kavmi itaat etti 'Kültigin Abidesi')". Yine yazıtlarda geçen *kalın* kelimesi de aynı kökten türeyen, yakın anlamlı bir başka kelimedir. Söz konusu eserde "çok sayıda olan, çokluk" anlamına gelen *kalın*, daha sonraki Türk yazı dillerinde, "kalın, enli, gür; kaba, cahil, aptal; sıcak tutan elbise" gibi anlamlar kazanmıştır.

Kapa- "kapamak, örtmek, içini doldurmak, tıkamak; faaliyetini durdurmak" anlamlarındadır. Ayrıca aynı kökten gelen Türkiye Türkçesindeki *kapı* ve *kapak* (< *Uyg.kapıg/kapag*) kelimelerini de bu grupta değerlendirmek mümkündür. Burada kapamak fiilinin anlamı, -t- ile türetilmiş, kat-, kat ve katmer kelimelerinin anlamını hatırlatır. Birbirinden farklı ses ve anlam özellikleri bulunmakla birlikte, kal-, kat-, kar- ve kap- fiillerinde, *ka- kök unsurunun sahip olduğu "çok olma, çokluk, toplama, bir araya getirme" şeklindeki ortak anlamın izlerini taşımaktadır. Ayrıca, "kurutulmuş meyve" anlamındaki *kak* kelimesini de, kurutulmuş yoğunlaştırılıp katı hale getirilen şey anlamlarıyla *ka-fiil tabanıyla irtibatlandırmak mümkündür

2 Türkiye Türkçesindeki *yaltaklanmak* fiilinin *yalınmak* ile ilgisi düşünülebilir.

3 *Nehcü'l-Ferâdis'te*, geçen bu kelimelerle ilgili cümle örnekleri, *alev* ve *ışık* kelimelerinin fonetik varyantlarını aydınlatıcı nitelik taşımaktadır. Aşağıya alacağımız cümle örneklerindeki *yaling* şekli, bugün Türkiye Türkçesindeki *alev* biçimini; *yışt-* fiili ise, bugün yine aynı lehçedeki *ışık* kelimesini izah etmektedir: *Kara tonlug agzıdın yaling ot çıkar* (Nehcü'l-Ferâdis 1995: 14) /*yüzleri yarukyıldız tekyışgay* (Nehcü'l-Ferâdis 1995: 166);

- 4 Eski Türkçe metinlerde geçen *arığ* kelimesinin, *yarı-* kökünden türemiş, "temiz, aydın pırıl pırıl, lekesiz, saf, temiz" ilk anlamından, "güzel, saf, iyi" anlamına doğru bir gelişme seyri göstermiş olabileceğini, söyleyebiliriz.
- 5 Şinasi Tekin, *Maytrısimit* adlı kitabında geçen '*yalınayu turur*' ibaresinin açıklamasında, "*yıldırım* da bu türevden çıkmış olmalı" şeklinde not düşmüştür ki, bu da bizim görüşümüzü destekleyen önemli bir husustur. Aynı bilim adamı, söz konusu eserde ayrıca, *ya-l-* "alevlenmek", *yalın+a-* "parıldamak", *yahn+lıg* "parlak", **ya-l+* "alev", *yal+tır (tır-/ıra-)* "parlamak", *yaltra-k* "parlak" örneklerine de yer vermiştir (Ş. Tekin 1976: 318).
- 6 Burada yeri gelmişken bir konuya da temas etmeliyiz. Şinasi Tekin, *köşk* kelimesinin Farsça değil de Türkçe kökenli bir kelime olduğunu izah ederken, Türkçenin tarihî dönemlerine ait pek çok delil ileri sürmekte ve iddiasına kuvvet kazandırmaktadır. Ancak, *köşk* kelimesinin Farsça olmadığına en açık delillerinden biri de, *köşik* ve *kölige* kelimelerinden birinin *-ş-* ile, diğerinin ise *-l-* ile türemesidir ki, bu da *köşk* kelimesinin Altay dil grubuna dahil dillerden birine ait olduğunu ispatlar. *Köşik* ve *kölige* kelimeleri aynı zamanda, *ş/l* denkliliğinin aynı dilde karşımıza çıkan bir başka örneği sayılabilir.
- 7 "Buriy volk" kelimesinin *buriy* kısmı, Türkçede boz anlamındaki *bori'dan* gelen ve kurt karşılığında kullanılmakta olan bir kelimedir.
- 8 Eski Türkçede *bur/bor* kökü, "gri, boz" anlamındadır. Bugün Saha Türkçesinde, *biru* kelimesi, "batak, bataklık" anlamına gelmektedir. Eski tarihlerden beri kullanılmakta olan kelime zaman içerisinde Saha Türkçesinde, renginden hareketle *bataklık* *boz* anlamına gelen *biri* kelimesiyle karşılaşmış olması muhtemeldir (*Yokutsko-Russkiy Slovar* 1972: 94).

Kaynaklar

- Aranov Kuspan Gumarulı (1992), *Qazak Tilindegi Halıqtıq Kosmonimderdin Etnolingvistikalıq Tabıǵatı* (Kazakçadaki Halk Kozmonimlerinin Etnolengüistik Tabiati), Almaü, (Basılmamış doktora tezi Kazak Bilimler Akademisi Kütüphanesi, Tez. Nu. 3870) s. 63-65.
- Baskakov, N. A. (1979), *İstoriko-Tipologiçeskaya Morfologiya Tyurkskih Yazıkov* (Türk Lehçelerinin Tarihi-Tipolojik Morfolojisi) Moskva.
- Caferoǵlu, Ahmet (1991), *Eski Uygur Türkçesi Sözlüǵü*, İstanbul.
- Clauson, Sir Gerard (1972), *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford:
- Derleme Sözlüǵü X, XI* (1993), 2. basım, Ankara: TDK Yay.
- Egorov, V. G. (1964), *Etimologiceskij slovar' Cuvaskogo jazyka*. Çebok-sarı.
- Ergin, Muharrem (1958), *Dede Korkut Kitabı*, Ankara: TDK Yay.
- Gabain, A.Von (1988), *Alttürkische Grammatik/Eski Türkçenin Grameri/* (Çeviren Mehmet Akalın), Ankara: TDK Yayını.
- Gadjiyeva, N. Z.- Serebrennikov, B. A. (1974), "Türkçede Kelime Baş j-İlk Şekil miydi?", *Sovetskaya Tyurkologya*, No.: 3, s.75-82.
- Hacıeminoǵlu, Necmettin (1991), *Türk Dilinde Fiiller*, Ankara:Kültür Bakanlığı Yay.
- Hamilton, James Russel (1998), *İyi ve Kötü Prens Öyküsü*, Ankara: TDK Yay.
- Kaşgarlı Mahmud (1939), *Divanü Lügati't-Türk I*, (Hazırlayan: Besim Atalay), Ankara: TDK Yay.
- Kaşgarlı Mahmud (1940), *Divanü Lügati't-Türk III*, (Hazırlayan: Besim Atalay), Ankara: TDK Yay. 143, 353
- Kaşgarlı Mahmud (1941), *Divanü Lügati't-Türk III*, (Hazırlayan: Besim Atalay), Ankara: TDK Yay. 143, 353.

- Kaya, Ceval (1994), *Uygurca Ahun Yaruk*, Ankara: TDK Yay.
- Kormuşın, İ. V., (1971), «Leksiko-semantiçeskoye razvitiye kornya *qa v Altayskih yazıkah», *Tyurskaya Leksikologiya i leksikografiya*, Moskva: Nauka. 9-29.
- Kumıksko-russkiy slovar* (1969), Moskva.
- Malov, S .E. (1951), *Pamyatniki Drevnetyurkskoy Pismennosti*, Moskva-Leningrad, s. 367-418-423.
- Nehcü'l Feradis* (1995), (Haz. J. Eckmann, S. Tezcan, H. Zülfikar), Ankara:TDK Yay.
- Râsanen, Martti (1969), *Versuch Eines Tymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*, Helsinki.
- Russko-Hakasskiy Slovar (1961), Moskva.
- Rona-Tas, A. (1982), "The periodization and sources of Chuvash linguistic history", *Chuvash Studies*. Budapest: Akademiai Kiadó, s. 113-170.
- Sevortyan, E.V.-Levitskaya, L. S. (1989), *Etimologiçeskiy Slovar' Tyurskih Yazıkov, Obşettyurskie i Mejtyurkskie osnovı na bukvi C, J, Y*. Moskva.
- Şerbak A. M. (1987), "Problema Rotasizma i Perspektivıy Dal'neyşego izuçeniya Tyurksko-Mongorskih yazıkovih svyazey (Rotasizm Problemi ve Gelecekteki Türk-Moğol Dil İlişkilerini İnceleme Perspektifleri", *Sovetskaya Tyurkologya*, Moskva: No. 3, s. 3-9. (1).
- Şeyh Süleyman Efendi-yi Buhari (1298), *Lugat-i Çağatay ve Türkî-i Osmanî* (Cild-i evvel), İstanbul s. 292-308.
- Tarama Sözlüğü VI* (1972), Ankara: TDK Yay.
- Tatar Tilinin, Anlatmalı Sözlüğü III* (1981), Kazan, Tatarstan Kitap Neşriyatı.
- Tekin, Şinasi (1976), *Uygurca Metinler II: Maytırsmit, Burkancılardan Mehdisi, Maitreya ile Buluşma, İptidai Bir Dram*, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yay.

- Tekin, Şinasi (2001), "Köşk Kelimesi Farsça Değil Türkçedir", *İştikakçının Köşesi, Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler*, İstanbul: Simurg Yayınları, s. 25-31.
- Tekin, Talat (1975), "Further evidence for 'zetacism' and 'sigmatism'", *Research in Altaic Languages*. BudapestrAkademiai Kiadó s. 275-284.
- Toparlı, Recep (1992), *Îrsâdü'l-Mülûk ve's-Selâtîn*, Ankara: TDK Yay.
- Toparlı, Recep (1998) *Hârezmi Hafız'ın Divânı*, Ankara: TDK Yay.
- Von Max Vasmer (1950-1958) *Eiimologiçeskiy Slovar Russkogo Yazıka*, Moskva: Progress, *Russisches Tymologishes Wörterbuch I*; 1986, Heygelberg.
- Yusuf Has Hacip (1979), *Kutadgu Bilig* (Haz. Reşid Rahmeti Arat), Ankara: TDK Yay.
- Yakutsko-Russkiy Slovar* (1972), Moskva: Sovetskaya Entsiklopediya İzd.
- Zaja, czkowski, Ananiasz (1958), *Vocabulaire Arabe-Kiptchak, Bulgat al-Mustak fi Lügat at Türk Ve'l-Kıfçak* Warszawa: Panystwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Zaja, czkowski, Ananiasz (1961), *Najstarsza Wersja Turecka Husrav u Şirin Qutba III Słownik*, Warszawa: Patiystwowe Wydawnictwo Naukowe.

Where Do Words *Yıldız (Star)*, *Alev (Flame)*, *Alaz / Yalaz (Blaze)*, *Işın (Ray)* and *Işık (Ligth)* Come From?

Assoc. Prof. Dr. Fatma ÖZKAN*

Abstract: There are a lot of words in Turkish which come from assumed verb stems that are related etymologically and semantically. One of these word is *yıldız*, on which the researches such as Armin Vambery, Besim Atalay, Talat Tekin, V.G. Egorov, E. V. Sevortyan, A. T. Kaydarov and T. Januzakov, ha ve made some evaluations. Especially Şinasi Tekin has stated that there migbt be a connection between the word *yalın* and *yıldırım*, in addition to the comments of the above researchers, we suggest that the words *yıldız*, *yıldırım*, *ışık*, *ışın*, *alev*, *yalım*, *yalın*, *alaz/yalaz* stili existing in Turkey-Turkish also come from the same verb root - **ya*. We tried to prove our claim by giving examples such as *yaruk*, *yaşuk*, *yalangu/yalagu*, *yaltrak/y aldır ak*, *yoktu*, *alaz/yalaz*, *yalım*, *yalman* which are mentioned in historic dialects of Turkish and *yaşın*, *yessin*, *çaşın/cültüz/yıltız/ulduz/yultuz*, *yalırım*, which exist in contemporary Turkish dialects. Ali of this derivatives, coming from the words related to each other, mean '*ışık saçmak*, *parlamak*, *aydınlatmak*' which derived from the root *ya-*. Furthermore, in our article, considering the components *-dır/-diz* in the words '*yıldırım*' and *yıldız*, we tried to attract attention to r/z voice equality and considering the above words, we tried to shed light from another aspect on to the relationship of Altaic languages.

Key Words: the root of the verb **ya-*; The etymological analysis of the words *yıldız* (star), *ışık* (light), *ışın* (ray), *alev* (flame), *alaz/ya*

* Gazi University, Faculty of Science and Letters /ANKARA
fozkan@gazi.edu.tr

Откуда Происходят Слова “Йылдырым, Йылдыз, Алев, Алаз-йалаз, ышин (Молния, Звезда, Пламя, Луч, Свет)?

Фатма ОЗКАН*, д.и., доцент

Резюме: В турецком языке есть много слов, связанных между собой этимологически и семиологически и происходящих от общего глагольного корня, который указывается звездочкой (отметкой *) и сущность которого предполагается. Одним из таких слов является слово “йылдыз” (звезда), над которым были проведены анализы и обобщения такими исследователями как Армян Вамбери, Бесим Аталай, Талит Текин, В.Т. Егоров, Е.В Севортян; А.Т. Кайдаров, Т. Жанузаков. Особенно Шинаси Текин указывал на возможную связь между глаголом “йальнамак” и словом “йылдырым” (молния). Вслед за мнениями вышеуказанных научных деятелей, выдвигаем мнение, что слова “йылдыз, йылдырым, ышник, ышин, алев, ялым, ялын, алаз-ялаз, которые продолжают занимать место в современном турецком языке, происходят от общего глагольного корня *йамак. Свое мнение мы попытались доказать примерами “ярук, яшук, ялангу-ялагу, ялтрак-ялдырак, якту, алаз-ялаз, ялым, ялмак”, встречающихся в исторических тюркских диалектах и формами “яшин-йешин (жасын, джилтыз-джилдыз-йылтыз-йылдыз-улдуз-юлтуз ялтырым, которые продолжают жить в современных тюркских диалектах. Все эти формы, по моему мнению, происходят от корня *йамак с главным значением “светить, извлекать свет, блестеть, освещать”. А также попытались привлечь внимание на звуковое тождество р-з исходя от элементов -дыр-дыз в словах “йылдырым” и “йылдыз” и осветить с другой стороны тему родства алтайских языков.

Ключевые Слова: глагольный корень *йамак, этимология слов йылдыз, ышник, ышин, алев, алаз-ялаз, звуковое тождество р-з.

* Университет Гази, Факультет Естественных и Гуманитарных Наук-АНКАРА
fozkano@gaazi.edu.tr

Türkçe'de Usûl Kelimesinin Kullanımı Hakkında Bir Değerlendirme: Tefsir Usûlü Örneği

Yrd. Doç. Dr. İbrahim GÖRENER*

Özet: Bugüne kadar usûl başlığı altında birtakım eserler yazılmıştır. Bu türden yazılmış Türkçe eserlerin birer metot kitabı olduğu fikri yaygındır. Oysa eserlerin içerikleri bu fikri desteklememektedir. Bir metotta aranan temel öğeler, *kaynak* ve *yaklaşım*dır. Başlığında usûl kelimesi geçen kitapların da birer kaynak olduğu doğrudur, ancak her zaman için bir yaklaşımı vermedikleri ve belki de veremedikleri görülmektedir. Konuya bir örnek olması yönüyle tefsir usûlünü ele alabiliriz. Tefsir usûlü kitapları, önce Kur'an tarihi, ardından Kur'an ilimleri ve Tefsir tarihi gibi konuları içermektedir. Bu içeriği algılama-anlama-anlatma şablonu altında tasnif edebiliriz. Adı geçen şablon, tefsirin oluşum sürecini anlatabilmek amacıyla zikredilmiştir ve aslında şablondaki safhaların arası da kesin çizgilerle ayrılmamıştır. Ayrıca bu türden bir tasnif sayesinde tefsir usûlü kitaplarının hangi yönden bir kaynak ve hangi açıdan da bir metot olabileceğini tespit edebiliriz. Kur'an tarihi bir bakıma alan belirleme ve tanımlama çalışmasıdır. Kur'an'ın inceleme konusu olan metnin hangi özellikte olduğu ve bize kadar gelişinde ne gibi safhalardan geçtiği önemlidir. Bütünsel olarak tefsir usûlünü kavrayabilmek için bu safhaya algılama safhası denebilir, çünkü Kur'an'ı anlamak isteyen kişinin ilk olarak karşılaşacağı obje *mushaftır*. Ardından ikinci safha anlama gelecektir. Bu safhada anlama metodunun verilmesi beklenirdi, ancak tefsir usûllerinde daha ziyade anlama kaynakları, yani Kur'an ilimleri verilmiştir. Son olarak da anlatma safhası, yani tefsir gelir. Tefsir eylemi elbette içerisinde algılama ve anlama safhalarını da içerir, ancak Kur'an'ın gerçek tefsirini ancak Allah ve Resulünün yapabileceği düşüncesinin de arka planında yattığı gibi bu ifadede asıl vurgu, anlaşılmanın başkalarına anlatılmasındadır. Tefsir usûlü kitaplarında bu konuyla ilgili bilgi, tefsirlerin tarihî süreç içerisindeki tasnifiyle sınırlıdır. Tefsir usûlü içerisinde zikredilmemekle birlikte Kur'an'a yaklaşımları ele alan müstakil çalışmalar da mevcuttur. Bu türden çalışmalar ya tek bir müfessiri ve eserini ele almakta, ya da aynı gruptan sayılabilecek tefsir yöntemlerini bir araya getirerek genellemeler yapmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Usûl, Yöntem, Metot, Tefsir usûlü, Hermenötik.

Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /KAYSERİ

gorener@erciyes.edu.tr

bilig ♦ Güz / 2003 ♦ sayı 27: 179-199

©Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı

Giriş

Türkçemizde usûl kavramını genelde yöntem anlamında kullanırız. Bu kavramın aslı Arapça'dır ve "asıllar, kökler" anlamındadır. Oysa bir yöntem içerisindeki unsurlardan birisi olan *kaynaklara*, işaret edebilecek bu kelimeyi kullanımımızda bu temel anlam kaybolmuştur. Dahası Türkçe'de *usûlün* metot anlamında kullanılması bazı karışıklıklara neden olmuştur. Bir örnek kullanım olarak *tefsir usûlü* başlığını ele alalım. Bu başlığı taşıyan eserlerde Kur'an tarihi, Kur'an ilimleri, tefsir usûlü ve tefsir tarihi gibi temel konular ele alınmaktadır. Oysa çalışmanın başlığında tefsir usûlü (veya benzeri) bir kavram zikredilmekte ve bu da okuyucuda anlatılanların hepsinin tefsir metoduyla ilgili olduğu zannını uyandırmaktadır. Bu noktada Kur'an tarihi, Tefsir tarihi ve Kur'an ilimleriyle usul (ya da genelde anlaşıldığı anlamıyla metodoloji) kavramları arasında nasıl bir ilişki olduğu konusu tamamen okuyucunun insafına bırakılmaktadır. Aşıkardır ki tefsir usûlüne dair eserlerde adı geçen konular arasında, sadece usûle dair bilgiler kitabın başlığı ile uyum halindedir. Diğer konuların, kelimenin Türkçe'deki kullanımını itibarıyla, usûl ile doğrudan ilgisi yoktur. Şayet bu türden eserlerin başlıklarını, aslı anlamında düşünürsek, o takdirde bir problem kalmamaktadır.

Türkçe'de yöntem kelimesiyle de ifade edilen metot kelimesinin Arapça'daki karşılıkları *uslûb*, *tarîka*, *nizâm* ve *minhâc'tur* (Karnî 1995: "method"). İbn Manzûr'a göre: *Uslub*: tutulan yol (İbn Manzûr 1968: i, 473); *usûl*: bir şeyin kökü, dayanağı (İbn Manzûr 1968: XI, 16); *tarik* ve *tarîka*: yol, gidişat, mezhep (İbn Manzûr 1968: X, 220-221); *nizam*: inci dizilen iplik, gidişatin doğru olması (İbn Manzûr 1968: XII, 578); *minhâc*: açık yol (İbn Manzûr 1968: //, 383) demektir. Oysa bu kelime Türkçemizde hep usûl sözcüğü ile karşılanmıştır. Acaba bu kelimenin kaynağı durumunda olan Arapça'da kelimenin ilk anlamı bu mudur? Eğer yakın ve uzak tarihlerde yazılmış eserlerin isimlerine bakarsak, bu konuda ipuçları bulabiliriz. Öncelikle geçmişte ve günümüzde kelimenin (Arapça aslında da bulunmayan) metot manasında ele alınmadığına örnekler bulabilmekteyiz. Örneğin 7. Hicri asrın başlarında ölen (606/1209) Cezerî'nin *Cami'u'l-Usûl li-Ehadisi'r-Resûl* adlı eserinin, veya çağdaş yazarlardan Mansûr Ali Nâsîf'ın *Tâc el- Cami' li'l-Usûl Fi Ehadisi'r- Rasûl*

adlı eserinin metodik bilgiler içermediğini görürüz. Belki buradaki usûl kelimesini *temel* manasında alıp çevirisini de *temel hadisler* tarzına benzer şekilde yaparsak, bu örnek neyi kastettiğimiz daha iyi anlaşılacaktır. Bu makalenin amacı, usûl kelimesinin bizdeki kullanımıyla aslı anlamı arasındaki bu farklılıktan doğan karışıklığa işaret etmek ve bunu tefsir usûlü başlığı ile örneklendirmektir. Makalede algılama-anlama-tefsir şablonu, sadece tefsir usûlünün nerede bulunduğu daha iyi kavranabilmesi amacıyla özetlice zikredilmiş, oldukça önemli ve o oranda da geniş olan bu konuların detayına girmek başka bir çalışmaya bırakılmıştır.

Öncelikle yöntem/metot dediğimizde neyi anladığımızı ortaya koymamız gerekir. Kelimenin birçok tanımları yapılmıştır, ama bu tanımların aralarında çok ciddi farklar bulunmamaktadır. Metot konusundaki fikir ayrılıkları, hangi bilim dalında hangi metodun kullanılması gerektiği ile ilgili tartışmalarda ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla, anlatım yönüyle daha basite indirgenmiş olarak gördüğümüz, Randall tarafından yapılan tanımları bu makalede kullanacağız.

Yöntem dediğimizde en belirleyici olan elemanın *yaklaşım* olduğunu görmekteyiz. Randall'ın tanımıyla yöntem, "bir kanaate ulaşma, bir bilgi edinme veya tatmadığımız bir deneyime ulaşma yolu, bir inanç kaynağını bilinçli olarak kabul edip onunla alâkalı olarak belirli yaklaşımlara sahip olmaktır (Randall 1971:45). Burada kanaat kaynağı denilen şeyler, günlük deneyimler, söylentiler, gelenek, laboratuvar vs. olabilir. Bu kaynaklara da belirli yaklaşımlar mevcuttur. Örneğin körü körüne inanç, şüphecilik, bağımsız ve ısrarcı denemeler vs (Randall, 1971: 45). Görülüyor ki bu tanımdaki iki temel unsur, kaynaklar ve ona olan yaklaşımlardır. Bunların öncesinde ise, bu kaynaklara belirli yaklaşımlar sergilemek için sevk edici unsur olarak bir problemin varlığından, yani bilgiye ulaşma amacının bulunduğundan söz edebiliriz. Araştırmacıların ön fikir ve önbilgilerinin farklılığından dolayı aynı kaynağa farklı yaklaşımlarda bulunabileceğimiz gibi, farklı kaynaklara da aynı yaklaşımı sergileyebiliriz. Her bir ayrı kombinasyon, değişik bir metodu gösterir (Randall 1971:45).

USÛL KAVRAMININ KULLANILIŞI

Usûl kavramını temel İslamî bilimler içerisinde öncelikle fıkıhla ilgili literatürde görmekteyiz. Ancak bu tür kaynaklarda geçen usûl kavramının da metot anlamına geldiğini söylemek zordur. Metot belki usûl kitaplarının içerisinde sadece bir bölüm olabilir. Bunu biraz daha açacak olursak, Gazali fıkıh usûlünün tüm konularını, doğal bir ürünün kullanılabilir hale gelene kadar geçirdiği aşamalarla eşleştirerek dört ana bölüm altında toplamaktadır: Hüküm (**semere**, elde edilen ürün), kaynak {*müsmir*, kitap, sünnet ve icmâ), hüküm çıkarma metodu {*İstismar metodu*, yaklaşım) ve hüküm çıkarıcı {*müstesmîr*, *müctehîd*} (Gazali 1994: I, 7-8). RandaTın yöntemle ilgili tanımdan elde edebileceğimiz şema ve Gazali'nin tasnifi birleşürülirse, metodolojide bulunan kaynaklar ve yaklaşımların fıkıh usûlündeki karşılığının deliller ve içtihat olduğu anlaşılır. Buna göre *fıkıh usûlü* sözü, hem kaynakları ve hem de yaklaşımları (yöntemleri) bünyesinde toplayan kapsamlı bir ifadedir. Tefsir usûlü deyince de bunların anlaşılmasında hiçbir yanlışlık olmasa gerektir. Yani hem kaynaklar ve hem de yaklaşımlar. Kaynakların genelde ortak bulunması ve asıl dikkat çeken özelliğın yaklaşımlar olması sebebiyle fıkıh usûlü, fıkıh metodu şeklinde algılanabilir. Ama tefsir usûlü, fıkıh usûlünde olduğu gibi evveleminde metodoloji anlamında kullanılmamıştır. Bu türlü eserlerde genellikle tefsir kaynaklarından bahsedilmiş, bu kaynaklara olan yaklaşımlara fazla değinilmemiştir. Bu açıdan Tefsir usûlü veya Kur'an İlimleri'ne dair yazılan eserler, yaklaşımları ne olursa olsun, her kesimden ve her yaklaşımdan müfessirlerin kullanabileceği kaynaklar olarak vazife görmüştür.

Tefsir usûlü başlığı altına giren konuları yeniden ele aldığımızda şunları söyleyebiliriz: Tarihsel bir metin üzerinde çalışıyor olması yönüyle tefsir ilmi, tarihî tespit metotlarından yararlanmalıdır. Kur'an'ın bugün elimizde değışmemiş bir tarzda bulunduğu iddiası, bu metotlar sayesinde güç kazanmaktadır. Metin yorumu bir anlama problemini bünyesinde taşır. Metnin anlaşılmasında ise kişinin sübjektif özellikleri ve yaşadığı sosyal Çevresinin kendi yorumunu etkileyeceğini göz ardı edemeyiz. Bu açıdan objektif bir yöntemin oluşturulabilmesi oldukça zordur. Metni elimize aldığımızda ise en temel problem, *anlamadır*. Anlama konusunda düşünsel olarak oldukça zengin bir kaynak sunan filozofların desteği bu konuda işi-

mize yaramaktadır. Metnin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda bir sonuca ulaştıktan sonra, bu anlamın diğer insanlara ulaştırılması sorunu ile karşılaşmaktayız. Bu noktada da bize yardımcı olan metot, iletişim ve genel eğitim metotlarıdır. Görülüyor ki tefsir dediğimiz olay, aslında tek başına ve genel geçer metodu olan bir disiplin olmayıp, müfessirlerin yaklaşımlarından ve ilgili bilimlerin metotlarından etkilenecek meydana gelen bir süreçtir. Sosyal bilimlerde öznellikten tamamen kurtulmak imkansızdır (Rickman Ankara: 1992, 80). Bu açıdan müfessirlerin yaklaşımlarına ayrıca vurgu yapmak gerekir. Bunlardan sonuncusunu tefsir usûllerinde fazlaca göremiyoruz. Ancak, Kur'an'a Yaklaşımlar başlığı altındaki eserlerde farklı tefsir metotlarına dair zengin bilgiye rastlayabiliriz.¹ Bu türden eserlerde belirli ekole bağlı müfessirler bir grup halinde toplanmakta, fikirlerinin ortak yönleri genel hatlarıyla belirtilmektedir. Ayrıca tek bir müfessir hakkında da müstakil çalışmalar yapıldığını da burada zikretmeliyiz.²

Öte yandan, özellikle Hıristiyan dünyada revaç bulup bizde de telaffuz edilmeye başlanan anlama ve yorumlamaya dair bazı terimlerin İslam dünyasında şu ana kadar Kur'an çalışmalarını sürdürmede başvurulan klasik metodoloji içerisinde -eğer bu terimleri biz de kullanacaksak- nasıl bir yere oturtulması gerektiğine karar vermeliyiz. Burada kastedilen terimlerin başında metin tenkidi ve hermenötik gelmektedir. Bu kavramların hepsinin de bir terim olarak din bilimleri sahasında kullanımı, önce Hıristiyan âleminde başlamış ve daha sonra da onlardan bize gelmiştir. Ancak şurası gözden uzak tutulmamalıdır ki, bu kavramların doğmasına sebep olan arka plan, aynı zamanda bu metotların şekillenmesinde de etkin olmuştur. Buna göre, eğer bu terimleri doğuran sebepler bizde yoksa, metotları yorumlamadan veya uyarlamadan bize aktarmanın çok da faydalı ve amaca uygun olacağını düşünmek oldukça zor gözükmektedir. Yakın zamana kadar Kur'an çalışmaları sahasında çok telaffuz edilmeyen bir kavram olan metin tenkidinin, daha ağırlıklı olarak kullanıldığı alanlar olan dil, edebiyat, tarih ve hadis bilim dalları gibi artık bu alanda da kullanılmaya başlandığını görmekteyiz. Bunun yanında, hermenötik kavramı da günümüzde artık pek çok sosyal bilimde olduğu gibi ilahiyatta ve dolayısıyla da tefsirde sıkça kullanılmaya başlanmıştır. Bu örgü içerisinde metin tenkidi

ve hermenötiğe tefsir usûlü çerçevesinde nasıl bir yer bulunacağı da ayrı bir problemdir.

Özetle söylemek gerekirse, tefsir usûllerindeki konular, Kur'an'la insan arasındaki üç türlü ilişkiyi ele almaktadır. Buradaki ilişkide zikredeceğimiz eylemler hep insana aittir ve Kur'an, bir metin olarak burada pasif durumdadır. Açıklamaya çalıştığımız saflalar: Algılama (Kur'an'ın araştırma sahası olarak tespit edildiği bu safhada yardımcı olan çalışmalar: metin tenkidi, Kur'an tarihi); anlama (diğer bir ifadeyle tefsir formasyonunun oluşma döneminde yararlanılabilecek alanlar: hermenötik, dil çalışmaları, Kur'an ilimleri ve modern ilimler); ve anlatma (bu safhada dikkat edilecek hususlar: tefsir eylemi ile onun muhatapla ve müfessirle ilgili yönü, tefsir tarihi)'dir.

TEFSİR USÛLÜ ÖRNEĞİ

Bu bölümde tefsir usûlü içerisinde geçen konular yukarıda belirttiğimiz tarzda gruplandırılarak sunulacaktır. Böylece tefsir usûlü kavramının yönetsel boyutuna dair bir fikir vermek amaçlanmaktadır.

1. Algılama Başlığı Altına Girebilecek Konular

Algılamanın ne demek olduğu ve nasıl gerçekleştiği konusu felsefe ve psikoloji sahasında genişçe ele alınmaktadır. Konunun bu yönü, çalışmanın sahası ve hacmi itibarıyla mevzu dışında bırakılmıştır.³ Bizi ilgilendiren konu, algılanan şeyi bir nesne olarak almakla, onu tarihsel bütünlüğü içerisinde almak arasındaki farkı belirtmektir.⁴ Algılanılan şey hakkındaki bilgi eksikliğinin nasıl yanlış anlayışlara götüreceğine dair meşhur, *körün fil tarifi* hikayesi bir örnektir. Yine aynı konuyla ilgili bir örnek olarak mumdan bir elmanın yapıldığını ve bunun da gerçek elmaya çok benzediğini düşünelim. Eğer bu elmanın imal edilmiş sürecinden habersiz olursak, uzaktan bakarak bu nesnenin bir elma olduğu sonucuna varabiliriz. Sadece görme duyusuyla yapılan bir algı, bizi yanlış anlamaya götürmektedir. Ayrıca kullandığımız duyu organlarımızın özelliklerinden başka olarak algılanan şeyin geçmiş serüveninden haberdar olmamız, algıladığımız şeyin bize yanlış tanımlanması demektir.

Dünyada potansiyel olarak ilgimize konu olabilecek pek çok şey vardır. İlgimizi bir konuya yönlentmediğimiz takdirde bu potansiyel unsurlardan hiçbirisi ile bir alâka kuramayız. İlgi duyduğumuz bir şeye ise bilinçli olarak yönelir ve onu algılarız. Kutsal metin çalışmaları çerçevesinde dünyada birçok kitabın olduğunu biliyoruz. Ancak, bunlardan birisini seçmek, bizim algılama alanımızı ona hasretmek ve algılananın nesnel boyutu ile ilgili olarak doğabilecek sorunları sadece o eser çerçevesinde cevaplamak anlamına gelmektedir.

Yukarıdaki mantıkla hareket edersek, Kur'an'ı sadece bir kitap olarak görmek ve tarihî geçmişini gözardı etmek, onu doğru algıladığımız düşüncesini şüpheli bir konuma düşürür. Algılanan şeylerin tanımını zihnimiz yapamaz. Onu tanımlayan dil, tarihî süreç ve fiziki şartlar gibi unsurlardır. Kur'an'ı algımlarken onun tüm unsurları ile birlikte algılanması gerektiği burada ortaya çıkmaktadır. Buna göre Kur'an'ı "belirli bir tarihinde vahy akabinde Hz. Peygamber'in ağzından çıkan sözlerin Kur'an tarihi içerisinde belirlenen şartlarda yazıya geçirilerek günümüze kadar gelmiş bir kitap" olarak algılamamız gerekmektedir. Bu tarzdaki zihnî faaliyet, eldeki kitabın maddi yönüne bir anlam verme işidir ve eserin içeriği üzerinde henüz hiçbir düşünsel faaliyete geçilmemiştir. Kur'an'ı bu tarzda algılayan ve onu anlamaya yönelik kişi aynı zamanda algılama safhasında araştırma alanını da tespit etmiş demektir. Anlama yöntemini belirleyeceği, bu amaçla diğer branşlardan da istifade edeceği alan, böylece Kur'an'ın metni ile sınırlanmış demektir.

Tefsir yapabilmek için gerekli olan formasyon anlama safhasında gerçekleşirken, anlamının oluşması da bir algıya bağlıdır. Peygamber dışındaki bir ferdin Kur'an'la karşılaşması, onu anlaması, kendi başına anlayamadığı takdirde ise tefsirden yararlanması sürecidir bu. Bir iletişimin başlaması için elde incelemeye konu olabilecek bir şeyin olması gerekir. Bu, söz, yazı veya sanat eseri türünden bir şey de olabilirdi. Kur'an çalışmalarında bu obje, iki kapak arasındaki Kur'an'ın kendisidir. Bu ilk sunuş, ferdin Kur'an'la ilk karşı karşıya geldiği, bir diğer deyişle onu algıladığı andır.⁵ Bu algılanan Kur'an'ı yazılmış bir kitap halinde bize sunan, Kur'an tarihidir ve Kur'an tarihinden beklenen, Kur'an'ı eksiksiz bir şekilde günümüz insanının algısına sunmasıdır. Kur'an'ı anlamaya geçilebilmesi için

Kur'an tarihinin önemi burada da ortaya çıkmaktadır. Bu önem sebebiyle tefsir usûllerinin ilk konusu da Kur'an tarihi olmaktadır. Bu safhada algılamayı gerçekleştirecek olan ferdin anlama gayreti yoktur ama algılama iradesi vardır. Bir olayı bilinçli olarak algılamamak, gözümüzü ve kulağımızı kapamak suretiyle bizim elimizdedir. Bunun gibi bir şahıs, bilinçli olarak Kur'an'ı algılamaya yönelmediği takdirde hiçbir suretle yukarıdaki süreç başlamayacaktır. Algıya kendisini tamamen kapamış inatçı kişiyi Kur'an tasvir ederken, sağır, dilsiz ve kör vasıflarıyla zikretmekte (2. *Bakara*, 18), gören ile körün denk olmayacağını bildirmektedir (6. *En'om*, 50). Bu ayetlerde zikredilen körlük, bedensel bir özrü anlatmayıp, kişinin iradesi ile görmemesi, dinlememesi anlamındadır. Nitekim Ra'd suresi 19. ayette "Rabbinden sana indirilenin hak olduğunu bilen kimse, kör kimse gibi olur mu?" ifadesi bu durumu ortaya koymaktadır. O halde kendisine bir algılama engeli koymayan ferdin tek isteği, eline geçen bu Kur'an metninin gerçekten de Hz. Peygamber'e vahyedilen Kitap olup olmadığını öğrenmektir. Bu anlamda Kur'an tarihi, ferde bir garanti vermeye çalışır.

Buna göre, Kur'an'ı anlama ve anlatma faaliyetleri içerisinde ilk karşımıza çıkan olgu metnin kitaplığımıza kadar nasıl geldiği hususudur. Ancak burada şunu tekrar dile getirmemiz gerekiyor: Bu faaliyet Kur'an'ın anlamıyla doğrudan ilgili değildir. Yani Kur'an'ın cem' edilmiş olması veya istinsah olayı, Kur'an'ı bizim daha iyi anlamamızı sağlamaz. Ama Kur'an'ı anlama ve anlatma gayretleri için bu metnin otantikliğinin ispatı zorunludur. Yani Kur'an'ın bir haber olarak değil bir malum yazı olarak, kısacası bir vesika şeklinde geldiğinin bilinmesi gerekir. Haberin yorumlanması genellikle düşünülmez. Bir haber olayında muhataplar haber veren kişiye kadar gelir ve orada kalırlar. Örneğin, bizim malum sınıfına sokamayacağımız pek çok şeyi Hz. Peygamber bize haber vermiştir: cennet ve cehennem özellikleri, ahirete dair haller, melekler vs. Biz, Hz. Muhammed'e güvencimizden dolayı, onun haber verdiği şeylere inanırız. Ama bu haber verilenler hakkında yorum yapamayız, çünkü bunlara dair bir idrakimiz söz konusu olamaz. Zaten Hz. Muhammed tarafından da, *gayb* dediğimiz âlem hakkında yorum yapmamız yasaklanmıştır.⁶ Ama bunlardan herhangi birisini idrak etmiş olsaydık, o zaman bizim de bir söz

söyleme hakkımız doğardı. İşte Kur'an hakkında araştırma yapabilmemiz için öncelikle onun metninde söz edilebilecek bir şüphenin kalmaması gerekecektir. Bu görevi bizim geleneğimizde Kur'an tarihi üstlenmiştir.

2. Kur'anı Anlamaya Doğru

Tefsir usûlünde zikredilen ikinci aşama, eline Kur'an'ı almış olan bir şahsın anlama gayretiyle ilişkili konulardır. Kişi, anlama esnasında bazı zorluklarla karşılaşacaktır. Bunların en başında dil problemleri gelmektedir. Arapça bilmeden Kur'an anlaşılmayacaktır. Ardından dil ile ilgili diğer incelikler, Kur'an ilimleri denilen yardımcı çalışmalar ve gelmektedir. Bunlar, ferdî bir fiil olan anlama olayı esnasında karşılaşılabileceğimiz kavramlardır. Bu aşamada kişi başarılı olur da Kur'an'ı anladığını hissederek ve bu his kendisini tatmin ederse başka bir mesele kalmamıştır. Bu seviyeye ulaşmayı aynı zamanda tefsir ilmi formasyonu olarak nitelendirmekteyiz. Burada ifade etmemiz gerekir ki tefsir ilmi ile tefsir inlini birbirinden ayırmaktayız. Tefsir ilmi, tefsir eylemi gerçekleşirse de bir fertte oluşabilecek formasyondur. Ancak bu şahıs, Kur'an'ın bir kısmını veya tamamını anlayamazsa, o takdirde bildiğini zannettiği bir başkasına soracaktır. Bu soruya alacağı cevap ise tefsir fiilini yansıtır ve bu konu üçüncü aşama olarak ele alınacaktır.

Bir metnin anlamına nasıl ulaşırsız sorusu çerçevesinde her bir filozof farklı bir yaklaşım içerisindedir. Konumuz anlama problemini derinlemesine incelemek olmadığından sadece bir örnek sunmak amacıyla bunların öncülerinden Schleiermacher'in yaklaşımına değinelim. Ona göre bir metnin ne kastettiğini anlamak doğrudan metne bakarak mümkün değildir. Bunun için konuşanın ve konuşulananın aynı anda bulunması gerekir. Tabii ki bu anlayışı kutsal metne uygulamak çok da kolay değildir. Schleiermacher metne nüfuz olayında hem gramer ve hem de psikolojik unsurdan bahseder. Sadece alet ilimleriyle metnin anlamına nüfuz edebilmenin imkansızlığı üzerinde durur (Palmer 1969: 86). Ona göre dil sahası ile düşünce sahasları birbirinden ayrıdır. Dil sahası gramatik yorumla, düşünce sahası ise psikolojik yorumla anlaşılabilir. Gramer yorumu, ifadeyi objektif ve genel kurallara göre incelerken, psikolojik yorum, yazarın şahsiyeti ve özellikleriyle ilgilenir (Palmer 1969: 89). Burada anlamının gerçekleşmesi

için kişi kendisini ilk muhatapların arasına psikolojik olarak da olsa götürmelidir. Schleiermacher'in ifadesi ile, "bir konuşmayı anlamak iki ânı birleştirir. Dil bağlamı içerisinde söyleneni anlamak ve bunu konuşmacının düşüncesinde bir olay olarak anlamak" (Corliss 1993: 370). Burada o, muhatabın o anda hazır bulunduğunu varsayıyor. Yani bir konuşmacı, bir konuşma ve bir de kendisine konuşulan vardır. Anlamada en temel üç unsur budur. Konuşan konuşmasını birinci elden dinleyen kişiye göre ayarlar. Dinleyen ise o konuşmaya ve konuşulana aşinadır. Yani konuşmada kullanılan dil kurallarını asgarî olarak bilmektedir ve konuşan hakkında da derli toplu bir bilgiye sahiptir. Schleiermacher'in bu yaklaşımında en büyük açık, kişiyi nötr bir vaziyette olmaya zorlamasıdır. Oysa bu mümkün değildir. Her insan bir sosyal çevre içerisinde doğar. Bu çevrenin ekonomik, psikolojik, politik ve ahlakî unsurları o kişinin özüne tesir eder. Bunlar vasıtasıyla o şahıs kendi kavramlarını oluşturur ve bu kavramlar ona bir dünya görüşü kazandırır. Bunlardan soyutlanması demek, düşünmemesi demektir. O takdirde de anlama olayı bulunmaz. Açıkçası, daha önceki anlayış ve kanaatlerini o kişi metne getirmektedir. Yorumcu ile metnin konusu arasında bir "canlı ilişki" bulunmalıdır. Bir şahıs ölçü ve işaretleri bilmeden matematik konularını anlayamayacağı gibi, bir metni nasıl okuyacağını bilemeyen bir kişi de onun anlamını kavrayamaz. Bu önyargı ve ön-bilgi olgusu "hermenötik dairesi"nin bir boyutu olarak kabul edilmiştir (Rahman 2001: XI, 224). Bir Kur'an yorumcusunun ön-bilgisi demek kendisinin Arapça dilini, şiiri, "Kur'an metni içerisindeki ilişki ve bağlamı" ve Kur'an ve diğer metinler arasındaki ilişkileri bilmesi anlamına gelebilir.

Bizim açımızdan önemli olan bir diğer boyut, konuşma esnasında hazır bulunmayıp, her nasılsa konuşmacının sözlerinin eline yazılı olarak geçtiği şahısların anlayışıdır. Elde metin olduğuna göre, dilsel çalışmalar kaçınılmazdır. Konuşan hakkındaki bilgiden ise asla vazgeçilemez. Şimdi başka bir unsur gündeme geliyor. Bu önemli unsur da orijinal dinleyicilerin durumlarıdır. Bir konuşmacı hiçbir zaman kendisini dinleyenler onu anlamasınlar diye söz söylemez. Buradan hareketle söylenebilir ki ilk muhatapların anlayış seviyeleri ve sosyal yaşantıları da metni şekillendirmektedir (Corliss 1993: 370).

Anlama problemi ile ilgili bu görüşler, tefsirlerimizde gördüğümüz farklılığı da izah eder. Her bir müfessirin, *Kur'an'ı nasıl anlayabilirim* sorusu, yine onlar tarafından bazı ortak hususlarla birlikte farklı şekillerde cevaplanmıştır. Bunun sonucu olarak bu farklı anlayışlar, değişik türden tefsirlerin oluşmasına sebebiyet vermiştir. Bir müfessirin yaklaşımını tespit etmek oldukça güçtür. Ama en azından tahsil ettiği ilimler bilinebilirse, müfessirin hangi konulara önem verip kendisini yetiştirdiği belirlenebilir.⁷ Anlama problemini ele alan filozofların hepsinin yaklaşımında da ortak bir yan vardır: Metnin oluşumunda konuşanın sadece dil bilmesi iletişim için yeterli değildir. Yani bir kişi sadece dili ile mana aktarımı gerçekleştiremez. Her bir kelimenin bir cümle içerisinde, her bir cümlenin bir paragraf ve sayfada özel bir yeri olduğu gibi, tüm metnin de bir sosyal arka planı vardır. Bu sosyal çevrenin aktörleri ise konuşan ve kendisine konuşulan şahıslardır.

Anlatma ve anlamayı, diğer bir deyişle, ifade ve istifadeyi birbirinden ayıran unsurlar olarak düşünmemiz mümkün değildir. Anlatan ve anlayan iki kişi, aynı zamanda birbiri ile etkileşim halindedir. Eğer anlama olayı gerçekleşmedi ise, bu her zaman dinleyenin suçu değildir. Aynı suça anlatan da iştirak eder. Denilebilir ki hermenötiğin amacı, yazarın zihni sürecini yeniden kurmaktır (Palmer 1969: 93). Bu zihni süreç, mekanik bir olay değildir. Dolayısıyla sadece dil kuralları, anlatanın aktarmaya çalıştığı manalara ulaştırmakta yeterli değildir. Bir örnek üzerinde düşünelim: Bir fert olarak bizler, farklı ortamlarda bulunuyoruz. Resmî bir dairede, aile içerisinde, arkadaş çevresinde veya samimi dostlar arasında iken kullandığımız ifadeler birbirinden farklıdır. Bu farklılık kelime seçiminde olabileceği gibi, aynı kelimenin farklı anlamlar yüklenmesiyle de olabilir. Yukarıda bahsedilen zihni süreçten maksat da, o anda yazarın kimi muhatap olarak ifadede bulunduğunu tespittir.

Anlama safhasında zikredebileceğimiz konulardan birisi de, bir müfessirde bulunması gerekli görülen hususlardır. Bunlar tefsirin değil müfessirin özellikleridir. Usûlcüler bunları eserlerinde zikretmişler ve ortak bir noktaya varmaya çahşmışlardır.⁸ Bu gayretler, müfessir yetiştirmeye, daha açıkçası kişilere yönelik olup ferdi özelliklerdir. Bu özelliklere sahip bir kişinin Kur'an'ı anlayacağı varsayılmıştır. Kur'an ilimleri dediğimiz eser-

ler de müfessirin anlayışını artırmaya yönelik çalışmalardır. Bu türlü eserlerde Mekke ve Medine'de nazil olan ayetlerin belirlenmesi, ayetlerin iniş sebeplerinin tespiti, muhkem, müteşâbih, nâsih, mensûh, i'caz, garîp ve müşkil kelimeler, kıssalar, sure başlangıçları ve benzeri konular işlenir. Modern bilimin verilerini de burada sayabiliriz. Örneğin sosyoloji, astronomi, üp vb. gibi bilim dallarının verilerinden istifade ile birtakım ayetlere farklı açılımlar getirilebilmektedir.⁹ Tefsir usûllerinde de Kur'an ilimleri önemli bir yer tutmaktadır. Ancak onların birer yöntem olmasını engelleyen şey, çoğunlukla Kur'an ilimlerine dair birebir yaklaşımların belirtilmemiş olmasıdır. Örneğin bir surenin Mekke'de mi yoksa Medine'de mi nazil olduğu anlatılır ama nesih konusuyla bağlantısı dışında fazlaca bir açıklama yapılmaz. Bu hazır bilgiler daha ziyade müfessirin nasıl kullanacağına bırakılmıştır.

Eylemsel olarak anlama tefsir değildir ama tefsirin arka planında anlama fiili mutlaka vardır. Bugüne kadar uygulanışı dikkate alındığında görüleceği gibi tefsir bir kişinin kendisi için değil anlamayı gerçekleştiremeyen diğer insanlar için anlatma gayretidir. Kur'an'ın en iyi şekilde Hz. Peygamber tarafından tefsir edilebileceği ifadesinde Kur'an'ı en doğru anlayanın Hz. Muhammed olduğu düşüncesi yanında onu en iyi anlatacak kişinin de o olduğu inancı -belki de biraz vurgulu bir şekilde- mevcuttur. Tefsir usûlü konularını tasnif ederken özetle belirtmeye çalıştığımız safhalardan anlama aşaması, tefsir edebilme özelliğinin, yani tefsir formasyonunun kazanıldığı bir dönemdir. Kur'an bir metin olarak algılandıktan sonra ona sorulacak en temel soru, *onun manasına nasıl ulaşırım* olacaktır. Bu soruyu sormayan müfessir yoktur. Bu soruya verilen cevaplar, üç temel konu -ifade eden, istifade eden, dil- hepsinde ortak olmak üzere, bir müfessirden diğerine farklı olmuştur. Benzer yaklaşımda olanlar ise tefsir tarihlerinde genişçe yer bulan tefsir ekollerini oluşturmuşlardır.

3. Tefsir Usûlü ve Sonrası: Teoriden Pratiğe

Kur'an'la ilgili çalışmalarda var olduğunu söylediğimiz üçüncü aşama, bir anlamda gerçek veya sanal bir soru akabinde başlamaktadır. Yani gerçekten de bir şahıs, Kur'an'da anlayamadığı yerleri birisine sorar, sorulan kişi de buna cevap olarak ilgili ayetleri tefsir eder, veya bir soru olmasa da kendi dönemindeki insanların anlayamayacaklarını tahmin ettiği yerle-

ri açıklama gayretine girişir. Bu faaliyete anlatma (tefsir eylemi) diyebiliriz. Görüldüğü üzere anlama ferdf bir olay iken tefsir fiili, sosyal bir olaydır. Tefsirin şekillenmesi, hem müfessir ve hem de o dönemdeki halk sayesinde olmaktadır. Bu bağlamda değişik tefsir ekollerinin incelendiği tefsir tarihi de üçüncü safhada incelenmektedir.

Anlatma (tefsir, yorum) bir eylem olarak sosyal bir olay olduğuna göre ve en az iki kişi arasında gerçekleşecektir. Bunlardan birisi soru soran, diğeri ise cevaplayan konumundadır. Bu sorunun da her zaman ikinci bir şahıs tarafından sorulma zorunluluğu bulunmamaktadır. Bazen de cevaplayacak şahıs, varsayılan muhatapların olabilecek sorularını takdir ederek bunları cevaplayabilir. Bazı örnek çalışmalarda olduğu gibi sorular tefsir metnine dahil edilebileceği gibi, genellikle sadece cevaplar zikredilmektedir. Sorunun metnin içerisine dahil edildiğine meşhur bir örnek, Fahrettin Razi'nin tefsiridir. Müfessir bu eserinde muarızlarının veya sıradan halkın aklına gelebilecek soruları "burada bir mesele vardır", "burada birçok problem vardır" gibi ifadelerle zikretmekte ve cevaplandırmaktadır. Bu soruların oluşmasında müfessirin yaşadığı dönemdeki problemler ve karşılaştığı insanlar önemli rol oynamıştır. Bu tür sorulu-cevaplı olanların dışında tefsirlerin genelinde sorular gizlenmiştir. Bununla birlikte ince bir okuyuş, müfessirin cevaplamaya çalıştığı soruyu keşfedebilir.

Önceki bölümlerde de izah ettiğimiz üzere hermenöük, anlama safhasının içerisinde yer almaktadır. Dolayısıyla hermenötiğin tefsirle alakası doğrudan değil, dolaylıdır. Bunu biraz daha açmak gerekirse: Eline Kur'an metni geçen bir şahıs bunu anlamak ister. Bunun için gerekli olan şeyleri tespit eder. Eğer bunun altından kalkabileceğine inanırsa işe koyulur. Aksi halde, Kur'an'ı anlayan ve anlatan âlimlerin kendilerine veya eserlerine müracaat eder. Bu konuda gerekli olan şeylerden en önemlisi dildir. Örneğimizi dil faktörü etrafında geliştirelim. Dil deyince bunun içerisine sarf (kelime kök bilgisi), nahiv (dil bilgisi), belagat (edebiyat), lügat (sözlük) gibi unsurlar dahil olur. Bu şahıs dili öğrenmeye başlar, isim ve fiili birbirinden ayırmasını, fiil ve isim cümlelerinin özelliklerini ve ayrıca bu konuyla ilgili pek çok ayrıntıyı öğrenir. Bu gayretleri hep Kur'an'ı anlamak içindir. Anlatma (tefsir) safhasında ise öğrendiklerinin çoğunu zikretme gereği duymaz. Çünkü tefsir, muhatap alınan kişinin ihtiyacına göre şekil alır.

Diyelim ki bahsettiğimiz bu kişi, Kur'an'ı anlasın ve tefsir yazmaya başlasın. Büyük bir ihtimalle Fatıha Suresi tefsirinde isim ve fiilleri, *cerr* harflerini ayrı ayrı açıklamayacaktır. Halbuki kendisi bunları büyük bir önem vererek öğrenmişti.

MÜFESSİRLERİN METOTLARININ TESPİTİ

Bu izahattan da anlaşılacağı gibi anlama ve anlatma safhalarında hedef şahıs farklı olduğu için metodolojiler de, birbirine zıt olmasa bile, farklı olabilecektir. Yani kişinin geliştireceği anlama metodu ile anlatma metodu birebir örtüşmez. Anlama metodunun yazarın bakışına göre değişebileceğini ve bunu tespit etmenin zorluğunu daha önceki bölümde belirtmiştik. Anlatma metodunu tespit ise nispeten daha kolaydır. Tefsirlerin giriş bölümleri bu konuda bize en büyük rehberdir. Müfessirler genellikle bu tefsiri neden yazdığını tefsirin giriş bölümünde zikrederler.¹⁰

Müfessirlerin tefsir metodunu öğrenmede bir diğer yol, müfessir hakkında bilgi edinmektir. Müfessirin özellikle eğitim durumu, hangi konularda kendisinin bir söz söyleme isteği olabileceğini bize bildirir. Örnek olarak, Hasan Basri Çantay ile Elmalılı Hamdi Yazır'ı mukayese edersek, her iki tefsirde de¹¹ ne ile karşılaşabileceğimizi tahmin edebiliriz. Çantay'ın edebî konularda eğitimi, onu böyle bir eser yazmaya sevk etmiştir. Yazır'ın ise dîni bilimlerde aldığı kuvvetli tahsil, onun eserini sırf Türkçe bir tefsir olmaktan ziyade birçok konuya değinen kapsamlı bir tefsir haline getirmiştir.

Tefsir metodolojisini tespitinde üçüncü ve belki de en önemli unsur, tefsirin yazılmış olduğu sosyal çevreyi tespittir. Bir sözün söylenebilmesi için, onu söyleyenin gayesi olmalıdır. Bu gaye de muhatap olarak görülen kesimi bir konuda aydınlatmaktır. Bahsi geçen konuyu, hedef alınan muhatapların çoğunun bilmediği varsayılır. Yoksa bilinen şeyleri tekrar dile getirmek -edebî zevk ve dîni ayinler müstesna- çok da kabul gören bir tavır olmasa gerektir. Buna göre, müfessirin yaşadığı zaman ve zemindeki sosyal yapıyı tanımak, müfessirin kime ve neyi anlatmak istediği konusunda bir ipucu verecektir. Sonuçta ortaya çıkan tablo ise müfessirin tefsir metodudur. Bu son yaklaşım çerçevesinde müfessirlerin metotlarını tespit amacıyla müstakil çalışmalar da yapılmaktadır.¹²

Sonuç

Usûl kavramı Arapça'da "asıllar, temeller" anlamında iken bu kelime Türkçe'de yöntemin karşılığı olarak kullanılmaktadır. "Vusûlsüzlüğümüz usûlsüzlüğümüzdendir" tarzında deyimleşmiş sözlerde de bu türden kullanımlarla karşılaşmaktayız. Usûl hakkında oluşan bu ön bilgimiz ile tefsir usûlü ismi verilmiş eserlere baktığımızda bir metot kitabı beklentimiz sebebiyle o eserlere gereken değeri verememekteyiz. Bu makalede, usûl kelimesinin Türkçe'de yaygınca kullanıldığı manasıyla asıl kökenindeki anlamı arasındaki farklılığı vurguladık ve usûl başlığı verilmiş eserlerin çoğunda da bu ayırımın yanlış sonuçlar verebileceğine işaret ettik. Metot kavramının bir tarifini vererek, bir yöntemde bulunması gereken unsurları belirttik ve tefsir usûlündeki konulara bu açıdan bakınca gördük ki bu tür çalışmalar, bir metot vermekten ziyade kaynakların tespit ve taktimine yönelmiştir. Müfessirlerin metotlarının nasıl tespit edileceğine dair düşüncelerimizi ise ayrı bir başlık altında verdik.

Ayrıca bu çalışmada, yeni bir tefsir yöntemi geliştirmekten ziyade, şimdiye kadar yapılagelen çahşmaları bugünün terimleriyle ifade ederek organize etmeye çalıştık. Buna göre Kur'an çerçevesinde yapılan çahşmaları üç başlık altında topladık: Algılama, anlama ve tefsir.

Algılama safhası, saha tespitini sağlayan bölümdür. Burada vurgulamak istediğimiz şey, kutsal metinlerin hepsinin aynı şekilde algılanmasının imkansızlığıdır. Bu metinleri tanımlayan birçok özel durum vardır. Kur'an'ın da kendisine has şartları mevcuttur. Bu yüzden daha işin başında Kur'an tefsirine giden yol, diğer kutsal metin yorumlarıyla ilgili olanlarından ayrılmaktadır. Ayrıca bu bölümde Kur'an tarihinin bize sunduğu verilerden ve bu şartlar altında Kur'an çerçevesinde metin tenkidinin imkanlarından bahsedilmiştir.

Anlama safhası, bu metnin anlamına nasıl ulaşırım sorusu ile başlamaktadır. Bu bölümü anlatırken önce bu soruya cevap verilmesi gerektiğini vurguladık. Bu amaçla felsefenin tanımlarından istifade edilebileceğine işaret ettik ve verilecek cevabın, kişinin anlama metodunu belirlerken tefsir formasyonunun da en önemli aşamasını oluşturacağını belirttik. Kur'an ilimleri, dil çahşmaları ve diğer yardımcı ilimler bu safhada gerek olan alt yapı ve arka planı belirlemektedir.

Tefsir sahası aslında tefsir eylemi safhasını anlatmaktadır. Bu safhada ihtiyaç duyulan donanım, anlama safhasında elde edilen formasyonun yanında sözün başkalarına en etkili ve verimli şekilde aktarılmasını sağlamada yardımcı öğretim ve iletişimle ilgili çalışmalardır. Bu bölümde vurguladığımız bir husus da tefsiri oluşturanın, sadece müfessirin kendisi olmayıp, aynı zamanda toplum olduğu hususudur.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, tefsir usûlü çalışmalarına bir metodoloji çalışması olarak bakmak doğru değildir. Bu eserler, organize ve kaynak tespiti açısından çok önemli olmakla birlikte, kişinin müfessir olması için gereken metodu verememektedir. Tefsir usûlünü, Kur'an'ı algılama, anlama ve anlatma safhalarını birbirinden ayırarak tasnif etmek, Kur'an'la ilgili metodolojik çalışmaların hedeflerini daha iyi anlamamıza sebep olacaktır. Böylece bir yorum esnasında müfessirin katkısı ile metinden elde edilmesi gerekli olan kısım daha kolay tespit edilecektir.

Açıklamalar

- 1 Bu konuda örnekler için bkz: (Kırca 1993; Jansen, 1993).
- 2 Örnek olarak bkz: (Cerrahoğlu 1970; Aydemir 1993; Güngör 1989).
- 3 Algılamının felsefi boyutu için bkz: (Hacıkadıroğlu 1985: 46-86).
- 4 Algıladığımız bir şeyin bizi yanıltıp yanıltmadığının tespitini algılananın *özüne* gitmekle açıklayan Husserl fenomenolojisi, bu konuda bize yardımcı olabilir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz: (Husserl 1995: 33-80; tnam 1995, 32-37; Randall 1971, 104-109).
- 5 Kur'an'ı algılama söz konusu olunca, onunla karşılaşmadan bile ona kutsal bir kitap olarak inanan bir kişinin algılaması ile inanmayan bir kişinin algılaması birbirinden farklı olabilir. Ruhsal ve fiziksel çevremizin bizim algılarımızı etkilediği bilinen bir gerçektir. Bu makalede konunun bu boyutuna girilmeyecektir, inançlı veya inançsız herhangi bir ferdin Kur'an'la karşılaşması varsayılarak herkesin ortak tecrübesi olabilecek yönü ile konu incelenecektir. Algılama eyleminin unsurları ve farklılıkları konusunda fazla bilgi için bkz: (Cüceloğlu 2000, 78-81).

- 6 Allah'ın zat ve sıfatları hakkında düşünmeyi engelleyen hadis buna bir misaldir. Bu konunun izahı için bkz: (Bilmen, ts.: 111-112).
- 7 Metni anlamada doğan bu farklılık biraz da yazının doğasından kaynaklanmaktadır. Yazı bizzatıhi mananın anlaşılmasını garanti edemez. Metin, arkasında barındırdığı konuşmanın temsillerinden ibarettir. Bu konuşmaya ulaşamadığı sürece metin içerisindeki kelimeler kuru işaretlerden ibaret kalır. Bu sözlü-yazılı iletişim konusu makalemizde irdelenmeyecektir, çünkü bu bizi "metinden söze nasıl ulaşırım?" sorusuna sevk edecektir. Oysa bizim ele aldığımız yön, "metinden manaya nasıl ulaşırım?" sorusudur. Bu iki soru birbiri ile ilişkili de olsa, her iki problemi aynı makalede ele almak oldukça güçtür. Sözlü ve yazılı iletişim ile ilgili olarak aha geniş bilgi için bkz. (Ong 1995: 94-96).
- 8 Bir müfessirin bilmesi gereken şeyler konusunda bir örnek için bkz: (Âlûsî 1994: /, 14-15).
- 9 Bu konuda açıklama ve örnekleme için bkz: Celal Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1997.
- 10 Örnek olarak bkz: (Ateş ts., /, 51-60).
- 11 Çantay'in eserini tefsiri bir tercüme olması bakımından bir diğer tefsirle mukayese ettik. Yoksa klasik anlamda bir tefsir olup olmayacağı tartışılabilir.
- 12 Örnek çalışmalar için bkz: Abdullah Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Şeyhülislam Ebuussuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1997; Mevlüt Güngör, *Cassas ve Ahkamu'l-Kur'an'ı*, Elif Matbaası, Ankara, 1989; Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Celalü'd-Din es-Suyûtî ve Surelerin Başı ile Sonu Arasındaki Münasebetle İlgili: Merasidu'l-Metalifi Tenasubi'l-Mekati ve'l-Metalî İsimli Eseri (Tahkik ve Tercümesi)*, y.y., İstanbul, 1994.

Kaynaklar

- Âlûsî, Seyid Mahmud (1994), *Rûhu'l-Meânî*, Daru'l-Fikr, Beyrut, I-XVI.
- Ateş, Süleyman (1997), *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, I-XII.
- Aydemir, Abdullah (1993), *Büyük Türk Bilgini Şeyhülislam Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 272 s.
- Bilmen, Ömer Nasûhi (1959), *Muvazzah İlm-i Kelam*, Yeni Matbaa, İstanbul, 288 s.
- Cerrahoğlu, İsmail (1970), *Yahya ibn Selam ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Matbaası, Ankara, 224 s.
- Corliss, Richard L. (1993), "Schleiermacher's Hermeneutic and its Critics," *Religious Studies* 29 (3), 363-379.
- Cüceloğlu, Doğan (2000), *Yeniden İnsan İnsana*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 368 s.
- Gazali (1994), *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, Çev: Yunus Apaydın, Rey Yayınları, İstanbul, I-II.
- Güngör, Mevlüt (1989), *Cassas ve Ahkâmü'l-Kur'an'tı*, Elif Matbaası, Ankara, 240 s.
- Hacıkadıroğlu, Vehbi (1985), *Bilgi Felsefesi*, Metris Yayınları, İstanbul, 251 s.
- Husserl, Edmund (1995), *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, çev: Tomris Mengüşoğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 82 s.
- İbn Manzûr (1968), *Lisânu'l-Arab*, Daru's-Sadr, Beyrut, I-XV.
- İnam, Ahmet (1995), *Edmund Husserl Felsefesinde Mantık*, Vadi Yayınları, Ankara, 123 s.
- Jansen, J. J. G. (1993), *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, Çev: Halilrahman Açar, Fecr Yayınevi, Ankara, 222 s.

- Karmi, Hasan S. (1995), *al-Mughni al-Kabîr*, Librairie du Liban, Lübnan, 18+1350 s.
- Kavakçı, Yusuf Ziya (1991), *İslam Araştırmalarında Usûl*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 216 s.
- Kırca, Celal (1993), *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul, 324 s.
- _____ (1997), *Kur'an ve Fen Bilimleri*, Marifet Yayınları, İstanbul, 335 s.
- Ong, Walter J. (1995), *Sözlü ve Yazılı Kültür*, çev: Sema Postacıoğlu Banon, Metris Yayınları, İstanbul, 230 s.
- Palmer, Richard E. (1969), *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Northwestern University Press, Evanston, 283 s.
- Randall Jr., J. Herman, Justus Buchler (1971), *Philosophy: An Introduction*, Barnes and Noble Books, New York, 322 s.
- Rickman, H. P. (1992), *Anlama ve İnsan Bilimleri*, Çev: Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi Matbaası, Ankara, 166 s.
- Yusuf Rahman (2001), "Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'virinde Beyza-vi'nin Hermenotiği," Çev. Yrd. Doç. Dr. İbrahim Görener, *E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI, Kayseri, 221-228.

An Evaluation About the Usage of the Term Usûl in Turkish: Example of 'Tafsir Usûlu' (Basis of Exegesis)

Yrd. Doç. Dr. İbrahim GÖRENER*

Abstract: The books vvrritten under the title of *usûl* are well-known in Turkey. When one looks at those kinds of books, one might think that they are methodological books. But, the contents of those books do not support this conclusion. in a method, two things' existence is crucial: sources and attitudes. it is true that the books that carry the word *usûl* in their titles are considered as sources, but it is not common to see any attitudes in them. As an example, one can take the title *tafsîr usûlü*. The books titled as *tafsîr usûlü* includes such topics as history of the Qur'an, Qur'anic sciences (Ulûm al Qur'an) and history of exegesis. it is possible to organize those topics under the perception-understanding-commentary schema. in this w ay it will be easier to determine vvhether the books of *tafsîr usûlü* are sources or methods. By the history of the Qur'an one defines the field of study. it is important to know what the qualities of the scripture are and how it reached us. it is reasonable to define this as perception level, because the scripture is the immediate object for one who is eager to understand Qur'an. Then comes the second level: understanding. in this level, one expects to find understanding methods in the *tafsîr usûlü*, but generally it contains only the sources for under standing. The last level is explanation and commentary. in the *tafsîr usûlü* books, one can find only historical process and classification. Attitudes toward Qur'anic sciences and other sources may be found in particular works separated from *tafsîr usûlü*. Such books may focus only on one commentator or on grouped exegesis tendencies.

Key words: Method, *exegesis*, hermeneutics, *usûl*

Erciyes University, Faculty of Teology /KAYSERİ

gorener@erciyes.edu.tr

bilig ♦ Güz / 2003 ♦ sayı 27: 179-199

©Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı

Выводы об Употреблении Слова “Усул” (метод) В Турецком Языке: Пример Метода Толкования к Корану

Ибрахим ГЁРЕНЕР*, к.и., доцент

Резюме: До сегодняшнего дня было написано много работ под заглавием “усул” (метод). Распространено мнение, что турецкие произведения такого типа являются методическими книгами. На самом деле содержание этих книг не оправдывает это мнение. Основные элементы, требующиеся в методе это *источник* и *подход*. Книги, в оглавлении которых имеется слово “усул”, тоже являются источниками. Однако наблюдается, что они не дают, а может и не могут дать подхода на каждое время. Для примера можно взять метод тефсира. Книги метода тефсира содержат вначале историю Корана, затем науки Корана и историю тефсира. Это содержание можно классифицировать следующим образом: *восприятие-понимание-разъяснение*. Данная схема была упомянута с целью раскрытия процесса становления тефсира-толкования к Корану. Также промежутки между степенями в схеме не отделены точными чертами. Наряду с этим благодаря такой классификации можно определить каким образом книги метода комментария к Корану являются источниками и с какой стороны считаются методами. История Корана является на первый взгляд определением и описанием сферы. Свообразие текста, послужившим темой исследования Корана и пройденные им до нашего времени этапы очень важны. В общем, чтобы понять метод толкования к Корану, эту стадию можно назвать стадией восприятия. Потому что, первый объект, с которым может столкнуться человек, пытающийся понять Коран-это мусхаф. Затем последует вторая стадия-понятие. На этой стадии вроде бы должен быть дан метод понятия, однако в методах тефсира чаще всего даны источники понятия, т.е. науки Корана. И в последнюю очередь идет стадия разъяснения, т.е. тефсир. Конечно же тефсир содержит в себе стадию восприятия и понятия. Однако наряду с находящимся на заднем плане понятием о том, что настоящий комментарий к Корану может быть дан только Аллахом и пророком, нужно заметить, что основное в этом выражении-это объяснение другим понятия значения. В книгах метода тефсир сведения на эту тему ограничены классификацией тефсиров (комментарий) в историческом процессе. есть отдельные работы, не упоминающиеся среди метода тефсир, однако рассматривающие подход к Корану. Такого рода работы или рассматривают одного комментатора и его произведение или же обобщают методы тефсира, которые можно отнести в одну группу.

Ключевые Слова: *усул, прием, метод, метод тефсира, герменотический*

* Эрджанский Университет, Факультет Теологии-КАЙСЕРИ
gorener@erzincan.edu.tr

Yayın Tanıtım

Prof. Dr. Ramazan KORKMAZ, *İkaros'un Yeni Yüzü, Cahit Sıtkı Tarancı, Akçağ Yayınları, Ankara 2002,388 sayfa.*

Arş. Gör. İbrahim TÜZER*

Yaşamdan kopma veya yaşama sevincini kaybetme, bir çok insanın içinde var olan ve büyümesi engellenemeyen bir korkudur. Bu korkunun vermiş olduğu kötümserlik duygusu ise, çoğu zaman insanı ölümle ve onun meydana getirdiği ruh haliyle baş başa bırakır. Kötümserlik ve ölüm şairi olarak bilinen ve Türk edebiyatındaki en etkili ölüm şiirlerinin sahibi olan Cahit Sıtkı Tarancı, yaşamış olduğu hayat ile de bu duygunun en büyük temsilcisi konumundadır.

Prof. Dr. Ramazan Korkmaz tarafından hazırlanan *İkaros'un Yeni Yüzü Cahit Sıtkı Tarancı* isimli çalışmada, şairin aslında, *"yaşamaya sonsuz bir aşkla bağlı, adeta yaşama delisi bir insan olduğu ve kötümserliğinin bu büyük aşktan, basit, adi, ve ani bir ayrılışla kopma korkusundan kaynaklandığı"* (s.328) tespitinde bulunulmakta ve şimdiye kadar ölüm ve kötümserlik şairi olarak bilinen Cahit Sıtkı'nın, yaşama sevgisini işlediği şiirlerine dikkat çekilmektedir.

Çalışma ön söz, dört müstakil bölüm, sonuç, kaynaklar, belgeler ve kişi adları dizininden meydana gelmektedir. Birinci Bölüm *"Hayatı, Edebî Kişiliği ve Eserleri"*, İkinci Bölüm *"Şiirlerinin Tema/Konu ve Yapı Bakımından İncelenmesi"*, Üçüncü Bölüm *"Cahit Sıtkı'nın Sembol ve İmge Dünyası"*, Dördüncü Bölüm ise *"Şiirlerinde Dil ve Üslup"* genel başlıklarını taşımaktadır.

Ramazan Korkmaz, eserinin ön sözünde *"Sanatçı için görünür dünya, çözümlenmesi mutlak gerekli bir şifreler, remizler dizgesidir. O, tanrısal bir duyarlılıkla eşyanın yüzüne sinen gizli anlamı okurken; nesnelere alemdeki her şeyin (fenomen) bir başka şeyi determine ettiğini, araştırdığını ve çağrıştırdığını düşünür."* (s.IX) demekte ve her eserin *"kendisini ortaya*

Kırıkkale Üniv. Fen-Edebiyat Fakültesi

ibrahim_tuzer@hotmail.com

bilig ♦ Güz / 2003 ♦ sayı 27: 201-205

©Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı

koyan varlığın tematik bir imgesini de içinde taşıdığını" düşünmektedir. Sanatçının ve ortaya koymuş olduğu eserinin, ifade edilen dikkatle değerlendirildiği eserde, her dönemim kendine ait problemleri ve çözümleri olduğu belirtilmektedir.

Yine çalışmanın ön sözünde, *"Herhangi bir siyasi angajmana girmeden, Türkçe'nin duru ve temiz ırmağında, devrinin bu 'kendi oluş' problematiğine tanıklık etmeye çalışan"*(s.IX) Cahit Sıtkı'daki ölüm düşüncesinin, hak edilmeyen cezalandırılmayı ve hayalleri gücünü aşan kişilerin hazin sonunu temsil eden, insanların içindeki sonsuzluk özleminin bir ifadesi olan "İkaros mitosu"na olan benzerliğine dikkat çekilmektedir.

Birinci Bölüm'de, şiire *bir ihtiras hâlinde bağlanan* Cahit Sıtkı Tarancı'nın, hayatı, edebî kişiliği ve eserlerinin, en küçük ayrıntılara varıncaya kadar değerlendirilmesi yapılmaktadır. Şairin aile çevresi, doğumu ve çocukluk dönemi, ilk öğretim, orta öğretim ve İstanbul yılları, Mülkiye Mektebi ve Yüksek Ticaret Okulu'ndaki yüksek öğretimi, ilk memuriyeti, Paris yolculuğu, savaş yılları ve yurda dönüşü, askerlik dönemi, bohem yaşantısı ve yeniden memuriyete dönüşü, Cavidan Hanımla tanışması ve evliliği, hastalığı ve ölümü kronolojik bir sıra takip edilerek dikkatlere sunulmaktadır. Cahit Sıtkı'nın oldukça karmaşık olan bu hayat hikâyesi, Nihal (Tarancı) Erkmenoğlu ve Cavidan (Tarancı) Yükselen Hanımefendilerin özel arşivlerinin dikkatle incelenmesi ve başka kaynakların değerlendirilmesi sonucu ortaya çıkmıştır.

Edebî kişiliğinin de ayrıntılı bir biçimde ele alındığı Birinci Bölüm'de, Cahit Sıtkı'nın edebiyatla tanışması ve ilk etki kaynakları, edebî çevrelerle tanışması ve ilk şiir denemeleri, bir ömrün şiire adanışı ve kitaplaşan şiirleri değerlendirilmekte, bunun yanı sıra sanatçının şair ve şiir hakkındaki düşünceleri de irdelenmektedir. İnsan olmayı *"şair olmak"* olarak algılayan Tarancı'nın, Birinci Bölüm'ün son kısmında şiir kitapları, hikâyeleri, roman denemesi, muhtelif dergi ve gazetelerde çıkan makale, söyleşi, Çeviri gibi düz yazılarından oluşan eserleri tanıtılmakta ve tüm kalem tecrübelerinin ayrıntılı bir listesi verilmektedir.

Çalışmanın İkinci Bölüm'ünü, Tarancı'nın şiirlerinin incelenmesi oluşturmaktadır. İki kısma ayrılan bu bölümde şiirler, öncelikle tema/konu bakı-

mından ele alınmaktadır. Şairin tüm şiirleri, yaşama sevgisi, aşk temi, kadın, insan sevgisi, tabiat, yalnızlık, geçmişe özlem, ötelerin çağrısı ve kaçış, kötümserlik, bohem, sıkıntı ve bunalım, ölüm temaları etrafında toplanarak incelenmektedir. Tarancı'nın, Atatürk ve Mehmetçik konulu şiirleri, "ulusal değerler ve duygulanmalar", sosyal içerikli şiirleri de "sosyal konular" başlıklı kısımlarda değerlendirilmektedir.

Cahit Sıtkı'nın şiirlerini kaleme alırken kullanmış olduğu kelimelerin, düz ve yan anlam değerlerinin çözümlendiği bu bölümün ikinci kısmında, sanatçının şiirleri yapı bakımından incelenmektedir. Şiirler, nazım birimi, uyum ve ahenk unsurları bakımından iki farklı şekilde ele alınır. Dörtlü, ikili, üçlü, beşli (vd.) mısra terkiibinden kurulu şiirlerin, serbest nazımla kaleme alınan şiirlerin ve sonelerin incelendiği bu kısımda ayrıca, şiirler, dış ve iç uyumu sağlayan unsurlar, mısra örgüsü ve ses düzeni bakımından da incelenmektedir.

Eserin Üçüncü Bölüm'ünde, şairin sembol ve imge dünyası ele alınmıştır. Özel bir gayretle hazırlandığı, dikkatlerden kaçmayan bu bölümde, Cahit Sıtkı'nın şiir dünyasına nüfuz edebilmek ve onun şiiri üzerine kesin yargılarda bulunabilmek için, şiirlerinde kullanılan sembol ve imajlar değerlendirilmeye çalışılmıştır. İki kısımdan oluşan bu bölümde, öncelikle, şairin şiirindeki sembolik anlatım dikkatlere sunulmuştur. Cahit Sıtkı'daki özel/kişisel sembolizm, geleneksel sembolizm, yerli kaynaklı geleneksel sembolizm ve yabancı kaynaklı sembolizm ayrı ayrı belirtilmiştir.

Bu bölümün ikinci kısmında ise Tarancı'nın şiirlerindeki imgeler(imaj) incelenmiştir. İmgenin geniş bir tanımı yapılarak, sanatçının kullandığı imgeler ve nitelikleri, yayılğan/gelegen imgeler, batık imgeler, radikal imgeler, yoğun imgeler, süsleyici, coşkun ve bayat imgeler olmak üzere beş grupta toplanarak değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeler göre; *"şiirlerinde sıkça rastlanan ve çok makbul sayılan yayılğan imgeler, onun gerçek şiir kudretinin bir göstergesidir. Ayrıca radikal ve batık imgeleri sıkça kullanması, Cahit Sıtkı'yı metafizik karakterli şairlere yaklaştırır da; tabii ve açık söyleyiş itibariyle onlardan ayrılır, "(s.328)*

Cahit Sıtkı'nın şiirlerindeki semboller dünyasında; deniz, bülbül, turna, pencere, lamba, değirmen, rüzgar, kar ve gökyüzü gibi daha bir çok keli-

menin ayrı ayrı değerleri olduğuna dikkat çeken Ramazan Korkmaz, onun **şiiirlerinde** "*ölümün yol vermeyen bir ejder*"(s. 173) **olarak ifade edilmesini**, "*Baudelaire ve Paul Verlaine kaynaklı sembolik bir söylem*" **olduğu** tespitinde bulunmaktadır.

Çalışmanın Dördüncü ve son bölümünde, Cahit Sıtkı Tarancı'nın şiirlerindeki dil ve üslûp özellikleri değerlendirilmektedir. Şairin, şiir dilini kavrayış biçimi ile dil kullanım biçimi ve mısra/cümle yapısı, detaylı olarak ele alınmaktadır. Sanatçının tüm şiirleri göz önünde bulundurulurken, mısra örgüsü ve cümle yapısı, dildeki yazınsal, sesbilimsel sapmalar ve tarihsel dönem sapmaları, ses, kelime, ibare ve blok yinelemeleri incelenmektedir.

Bu bölümde ayrıca, Tarancı'nın bazı şiirlerindeki, bizzat kendisi tarafından yapılan, değişikliklere dikkat çekilmekte, değiştirilen şiirlerin "önce"ki ve "sonra"ki hâlleri gösterilmektedir. Bununla beraber, şairin özellikle şiir dilindeki değişiklikler ve bunların sebepleri, Tarancı'nın bütün eserlerini kapsayacak tarzda geniş bir araştırmayı beklediği de belirtilmektedir. Bahsi geçen dil ve üslûp çalışmalarının sonunda, "*Cahit Sıtkı'nın tabii ve sağlam bir dil anlayışına, mısra ve cümle yapısına sahip olduğu ve konuşma dilinin canlı, dinamik, renkli üslûbunu şiir diline taşımaya gayret ettiği ve bunu başardığı*"(s. 328) **ifade edilmektedir.**

Çalışmanın genel bir değerlendirilmesinin yapıldığı Sonuç kısmında, *sürekli dar kalıbından şikayet eden, içe kapalı, çekingen ve hassa bir mizaca sahip olan Cahit Sıtkı Tarancı'nın, şiiri hayatının mihveri yaparak sun'i imgelere ve çarpıcı olmak için dili anlaşılmasız kılmaya asla itibar etmediği* vurgulanmaktadır. Prof. Dr. Ramazan Korkmaz, yapmış olduğu **tüm bu çalışmaları**, "*ömrünü Türkçe'nin ses varlığının imkanlarını yoklamaya adanmış Cahit Sıtkı'nın anısına bir vefa borcu sayılmasının*"(s. 329) kendisi için bir bahtiyarlık vesilesi olacağını ifade etmektedir.

Eserin Kaynaklar bölümü, genel kaynaklar ve Cahit Sıtkı Tarancı ile ilgili kaynaklar olmak üzere iki bölümde ele alınmıştır. Şairin hakkında yazılan ve ondan bahseden kitaplar, tezler, dergi ve gazete yazıları büyük bir titizlikle bir araya getirilmiş ve bu kısma *bibliyografik bir deneme* özelliği verilmiştir.

Belgeler, şairin yayınlanmamış şiir, Nihal Hanıma ve Cavidan Hanıma yazmış olduğu mektuplar ve kendi el yazısı örnekleriyle; okuduğu, çalıştığı kurumların arşivlerinden temin edilen resmî yazılar, bilgi formları ve hizmet cetvellerinden oluşmaktadır. Çalışmanın sonuna bir de kişi adları dizini eklenmiştir.

Gerekli görülen her ayrıntı üzerine ısrarla gidilerek hazırlanan, derleme, araştırma, inceleme ve değerlendirme safhalarından geçirilerek ortaya çıkarılan bu çahşma, Cahit Sıtkı Tarancı'nın karanlıkta kalmış olan yönlerine ışık tutmaktadır. Şairin şiirleri, Cumhuriyet dönemi Türk Şiiri'nin özellikleri göz önünde bulundurularak, bilimsel ve estetik kriterlerden geçirilmiş, tahlil ve tenkit edilmiştir. Bu çalışmanın, edebiyata, şiire ve şiir incelemesine merak duyan herkese yararlı olacağı düşüncesindeyiz.

Yılmaz, **Emine**, *Çuvaşça Çok Zamanlı Morfoloji-Bir Deneme*,
Grafiker Yayınları, I. bs., Ankara 2002, X+146 s.

Araş. Gör. Galip GÜNER*

Türk dili, gerek geçmişte gerekse günümüzde batıda Avrupa içlerinden, Doğuda Çin Seddi'ne, kuzeyde Kuzey Buz Denizi'nden, güneyde Basra Körfezi ve Akdeniz kıyılarına kadar yayılan çok geniş bir coğrafyada, çeşitli Türk boyları tarafından konuşulmuş ve konuşulmaktadır. Coğrafyanın bu kadar geniş olmasından dolayı Türk dil ve lehçeleri arasında birtakım farklılıkların olması doğaldır. Ancak bu farklılıklar, özellikle bir Türk için, iletişimi tamamen engellemeyen, daha çok fonoloji alanında ortaya çıkan, kısmen de morfolojide görülen ve yabancı bir dilin öğrenilmesi kadar zor olmayan farklılıklardır.

Elimizde Türklerin çok eski devirlerine ait metinler bulunmadığından Türkçenin ilk durumu hakkında görüşler ortaya koyabilmek oldukça zordur. Bu devir hakkında bilgi edinebilmek ve fikir belirtebilmek ya daha eski metinlerin ortaya çıkması, ya da Türkçedeki bazı önemli seslerin ve eklerin, kardeş veya akraba dillerin eski şekilleri ile karşılaştırılmasıyla mümkün olabilir. Eski metinlerin ortaya çıkması, ikinci seçeneğe oranla daha zor olduğundan karşılaştırma yolunun tutulması daha gerçekçi ve geçerli bir yol olarak görünmektedir.

Türkçe üzerinde yapılan çalışmalar sonucunda ilk Türkçenin (Ön Türkçe/Pre Turkic) bir *r-* ve */-* dili olduğu ortaya konulmuştur. Türkçe bu dönemde Moğolca ve Mançu-Tunguzcadan ayrılarak bağımsız bir dil hâline gelmiştir. Bu dönem için 'Türk-Çuvaş dil birliği' tabiri de kullanılmaktadır. Daha sonra Çuvaşça bu birlikten ayrılmıştır. İlk (Ön) Türkçedeki *r/l* fonemleri Çuvaşçada korunmuş, Yakutça dahil diğer Türk dillerinde *zjş* fonemlerine dönmüştür (bk. Süer Eker, *Çağdaş Türk Dili*, Grafiker Yay., Ankara 2002, s. 94).

İşte Çuvaşça, bir z- ve ş- dili olarak görülen Ana Türkçenin kardeşi, Ana Bulgarcanın devamı ve günümüzdeki tek temsilcisidir. Eski Volga Bulgarlarının torunları olan Çuvaşlar bugün çoklukla Volga nehrinin orta mecrasında Çuvaş Özerk Cumhuriyeti'nde yaşamaktadırlar. Çuvaşçanın başlıca iki diyalekti vardır: 1. Viryal 2. Anatri. Yazı dili çoklukla Anatri diyalektine dayanmaktadır, (bk. T. Tekin, M. Ölmez, *Türk Dilleri-Giriş*, Simurg Yay., İstanbul 1999, s. 58-63). Bu bağlamda Çuvaşça, bir kardeş dil olarak en Eski Türkçenin açıklığa kavuşturulmasında veya metinlerle takip edemediğimiz dönemlerinin aydınlatılması aşamasında önemli bir yerde durmaktadır. Türkçenin tasnifi konusunda günümüze kadar yapılan Çalışmalarda daha çok fonetik özelliklerin esas alındığı görülmektedir. Bu yaklaşım dilin esasının ses olması açısından doğrudur. Ancak bir dilin unsurlarının daha iyi anlaşılmasında ve tek bir ana dil anlayışına ulaşılmamasında morfolojik, semantik ve sentaktik mukayeselerin de yapılması zorunludur. Bu da ancak dilin bu alanlarıyla ilgili müstakil çalışmaların yapılmasıyla mümkün olabilir.

Çuvaşçanın ses bilgisini *Çuvaşça Çok Zamanlı Ses Bilgisi* (Ankara 1997) adlı çalışmasıyla inceleyen Emine Yılmaz, *Çuvaşça Çok Zamanlı Morfoloji-Bir Deneme* adlı kitabıyla da Çuvaşçanın morfolojisini ortaya koymuştur. Morfolojik bir incelemede ele alınması gereken bütün konuları incelemeye çalışmıştır.

Eser, *Söz Bölükleri* (s. 1-113) ve *Söz Yapımı* (s. 114-142) olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır. Sonda metin hazırlanırken kullanılan verileri ortaya koyan *Metin Kaynakçası* (s. 143) ile genel bir *Kaynakça* (s. 143-146) bulunmaktadır.

Çalışma yapılırken L. S. Levitskaya'nın *Istoriçeskaya Morfolojiya Çuvaşskogo Yazıka* adlı kitabından büyük ölçüde yararlanılmıştır; ancak özellikle yöntem bakımından Levitskaya'dan farklı bir yol takip edilmiştir. Çuvaşçanın söz morfolojisini incelerken yapım ve çekim eklerinin kökenlerini ve tarihsel gelişimlerini ortaya koymayı amaçlayan, buradan hareketle elde ettiği malzemeyi Türk dilleri ve Çuvaşçanın ilişki içinde olduğu Fin-Ugor dilleriyle karşılaştırma yolunu tutan Levitskaya'ya ek olarak Yılmaz, çalışmasında modern Çuvaşçanın bugünkü şeklini de gözler önüne sermek istemiştir. Çuvaşça ile Oğuz grubu Türk dilleri arasında

gerçekleşme zamanını tespit edemediğimiz ilişkileri ortaya koyarak konuyu farklı bir boyuta taşımıştır. Çalışmada istifade edilmiş bir diğer temel kaynak da *Chuvash ManuaV*dir (Krueger, John, R., *Chuvash Manual*, Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series, vol. 7, Bloomington, 1961).

Kitabın *Söz Bölükleri* kısmında adlar, zamirler, sıfat işlevli kelimeler, sayılar, belirteç işlevli kelimeler, son takılar, neden gösteren son takılar, bağlaçlar, ilgeçler, ünlemler, eylemler, eylemsiler ve ulaçlar kuruluşları ve kullanılışları bakımından tüm yönleriyle ele alınmıştır. Özellikle Çuvaşçada kullanılan çekim eklerinin ayrıntılı olarak incelendiği bu bölümde, çekim eklerinin sözcük türleriyle olan ilişkileri, kullanılışları ve bu esnada ortaya çıkan ses olayları da ortaya konulmuştur. Ancak, eklerdeki kurallı gelişmeler sonucu oluşan fonetik değişimler üzerinde ayrıntılı olarak durulmamış, *Çuvaşça Çok Zamanlı Ses Bilgisi* adlı çalışmaya göndermelerde bulunulmuştur.

Eserin çok zamanlı bir çalışma olması itibarıyla eklerin Çuvaşçadaki kullanımının yanı sıra gerekli yerlerde tarihî ve çağdaş Türkçeyle de bağlantılar kurularak okuyucuya karşılaştırma yapma imkânı sağlanmıştır. Eklerin söz bölükleriyle olan kullanımları, çekimlere ve cümle içi örneklerle yer verilerek desteklenmiştir.

İkinci bölüm yukarıda da belirttiğimiz gibi *Söz, Yapımadır*. Bu bölüm, *Birleştirme Yoluyla Söz Yapımı* ve *Ekleme Yoluyla Söz Yapımı* olmak üzere iki başlık altında ele alınmıştır. Birinci kısımda birleştirme yoluyla oluşturulan türetme kelimelerin Çuvaşçadaki birleşme yolları üzerinde durulmuş, birleşme esnasında meydana gelen imlâ özellikleri ortaya konulmuştur: Eş, yakın ve zıt anlamlı kelimelerle oluşan ikilemelerin Çuvaşçada birleşik kelime sayılması ve imlâda aralarında bir çizgi bulunması (*aîte-anne* "baba-anne", *kimi -sulî* "gemi-sal", *tuta-Sîvar* "dudak-ağız" vb.), bitişik yazılan birleşik kelimelerin bir tamlama ilişkisi içinde (sıfat veya isim tamlaması) bir araya getirilmesi gibi (*akkîs* "kuğu" < *ak* "ak, beyaz" + *kıs* "kuş" vb.).

Ekleme Yoluyla Söz Yapımı kısmında addan ad yapımı, addan eylem yapımı, eylemden ad yapımı ve eylemden eylem yapımı konuları incelen-

mistir. Çuvaşçadaki yapım ekleri etimolojilerine de atıflarda bulunularak ele alınmıştır. Bu bağlamda Çuvaşçada kullanılan pek çok ekin Genel Türkçeden alınmış biçimlerinin bulunması morfolojik bir incelemenin ne denli önemli olduğunu da ortaya koymaktadır.

Diğer Türk dillerinden farklı olarak Çuvaşçanın önemli belirleyici özelliklerinden biri de morfonemik değişmelerin sayısının fazla olmasıdır. Bu bakımdan eserde, ad ve eylem çekimlerinin örneklendiği durumlarda kök-gövde ve ekler ayrı ayrı gösterilmeye çalışılmış, morfonemik değişmelerin yoğun bir biçimde gerçekleştiği ve kaynaşmaların ileri bir düzeye eriştiği durumlarda bitişik yazma yolu tutulmuştur: *sîvvî-m* "şarkım", *sîvvî-mîr* "şarkımız", ancak *sîvvî* "onun şarkısı, onların şarkısı" gibi.

Çalışmanın son kısmı kaynakçaya ayrılmıştır. *Metin Kaynakçası'nâz* yazarın faydalandığı ve kullandığı ek, kelime ve cümlelerin yer aldığı şu eserler bulunmaktadır: 1. Ceylan, Emine: "Biler Şehrinin Fethi, Çuvaş Halk Destanı", *Türk Dilleri Araştırmaları*: 5, 1995, s. 211-255. 2. Ceylan, Emine: *Çuvaş Atasözleri ve Deyimleri, Çuvaşça, Türkçe/Türkçe Çuvaşça Sözlük, Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi 10*, Ankara 1996. 3. Yılmaz, Emine, Nurettin Demir: "Asker Karısı", *Türkbilig 2002*^, s. 29-47, Ankara. 4. Yılmaz, Emine: *Narspi*, TDK., Ankara 2003 (baskıda) İkinci kaynakça ise genel niteliklidir.

Her ne kadar araştırmacı, eserini başlangıç düzeyinde ve daha pek çok ayrıntılı çalışmayı gerektirir nitelikte görüyorsa da çalışma Çuvaşçanın morfolojisini özellikle çok zamanlı bir yöntemle ele alıp incelemesi bakımından bir başvuru kitabı olma niteliğini kazanmış durumdadır.

Menderes Coşkun, *Manzum ve Mensur Osmanlı Hac Seyahatnamele-ri ve Nâbî'nin Tuhfetü'l- Harameyn'i*, **Kültür Bakanlığı Yayınlan, Ankara 2002, XVI+360 sayfa.**

Araş. Gör. Adnan ŞİMŞEK*

Klâsik Türk Edebiyatı, divanlardan başka bir çok manzum ve mensur edebî türü de bünyesinde barındıran bir edebiyattır. Fakat gazavat-nâme, hil-ye, kısâs-ı enbiyâ, kıyâfet-nâme, sefâret-nâme, seyâhat-nâme, sûr-nâme, gibi mensur türler, şura tezkireleri bir kenara bırakılırsa Osmanlı döneminde olduğu gibi günümüz araştırmacıları tarafından da göz ardı edilmiş, ikinci plâna itilmiştir.

Daha önce yayımlanan *Manzum Bir Şairler Tezkiresi: Hasîb'in Silkü'l-Le'âl-i Al-i' Osman'ındaki Şair Biyografileri* adlı eseri ile tanıdığımız Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi öğretim üyesi Doç. Dr. Menderes Coşkun'un; hemen bütün hac seyahatnamelerini ve *Tuhfetü'l - Harameyn'i* ele alan bu çalışması, genel olarak hac seyahatnamelerinin ve Nâbî'nin *Tuhfetü'l- Harameyn'*inin incelendiği bölümler ile *Tuhfetü'l-Harameyn'in* karşılaştırmalı metninin verildiği bölüm olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır.

Coşkun, eserin önsözünde, neden böyle bir çalışmaya yöneldiğini açıkladıktan sonra çalışmasını hazırlama esnasında izlediği yolu ve çalışmanın içeriğine dair kısa bilgiler sunmuştur (XI-XIV s.).

Eserin Birinci Bölüm'ünde "Eski Türk Edebiyatındaki Manzum ve Mensur Hac Seyahatnameleri" sistematik olarak incelenmiştir. Seyahatname türünün ve hac seyahatnameleri üzerine yapılmış çalışmaların kısaca tanıtıldığı girişten sonra tasnife geçilmiştir. Tasnif, "Hac El Kitapları", "Rehber Nitelikli Hac Seyahatnameleri", "Hatıra veya Rapor Nitelikli Hac Seyahatnameleri" ve "Edebî Hac Seyahatnameleri" olmak üzere dört başlıktan oluşmaktadır (1-52 s.)

Coşkun, çalışmanın beş bölüm ve bibliyografyadan oluşan "İkinci Ki-

Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
adnan_simsek@hotmail.com

bilig ♦ Güz / 2003 ♦ sayı 27: 210-212

©Ahmet Yesevi Üniversitesi Müttevelli Heyet Başkanlığı

sım"ında, *Tuhfetü'l Haremeyn* hakkında detaylı bir inceleme sunmuştur (53-146 s.). Bu kısmın ilk başlığı olan "Nâbi'nin *Tuhfetü'l- Haremeyn** inin İçeriğinin Analitik Bir Yaklaşımla İncelenmesi" altında, Nâbfnin neden böyle bir seyahatname yazma gereksinimi duymuş olduğunun sebepleri üzerinde durulmuş ve bu, Nâbi'nin edebî ve şahsî kişiliğinin gereği olarak açıklanmıştır. Daha sonra *Tuhfetü'l- Haremeyn*'in içeriği ve Nâbi'nin hac yolculuğu detaylı bir şekilde incelenerek eserin bitiriliş yılı üzerinde düşünülmüş ve bu tarihin 1679 olabileceği belirtilmiştir. Bu bölümde en dikkat çekici nokta, birçok Klâsik Türk Edebiyatı ürünü gibi kesin hükümler içermeyen Nâbi'nin *Tuhfetü'l- Haremeyn*'inin başarılı bir analitik çözümlemeyle içeriğinin ve içeriğine ait tarihî verilerin tespit edilmesidir (55-71 s.). "Tuhfetü'l- Haremeyn Adlı Seyahatnamesini Yazarken Nâbi'nin Yararlandığı Edebî Kaynaklar" başlığı altında, Nâbi'nin eserini yazarken hangi edebî kaynaklara başvurduğu araştırılmıştır. Bu araştırmalar neticesinde Nâbi'nin büyük ölçüde 15. yüzyıl Fars şairi Muhyi'nin *Fütûhu'l- Haremeyn* adlı eserinden etkilenmiş olduğu tespiti yapılmıştır. Bununla birlikte Mevlânâ, Molla Câmî, Bakî, Fuzûlî, Nef î, Nâ'ilî gibi şairlerin şiirlerinden yapmış olduğu alıntılar karşılaştırmalı olarak sunulmuştur (72-84 s.). "İkinci Kısım"ın bir diğer başlığı olan "Nâbi'nin *Tuhfetü'l- Haremeyn* Adlı Seyahatnamesinde Kullandığı Nesir Dili ve Üslûbu"nda, öncelikle Nâbi'nin eserlerinde kullandığı iki farklı dil ve üslûp özelliğinden bahsedilmiştir. *Tuhfetü'l- Haremeyn*'i okuyanlarda hacca gitme arzusu oluşturmayı amaçladığı söylenen Nâbi'nin, eserini süslü üslûpla yazmasındaki nedenin de bu olduğunu behrtilmiştir. Daha sonra *Tuhfetü'l- Haremeyn*'in süslü ve sanatlı diline ait örnekler verilmiştir (85-98 s.). "Nâbi'nin *Tuhfetü'l- Haremeyn*'inin Kendi Türü İçindeki Diğer Eserlerle Olan İlişkisi" başlığı altında, eserin kendisinden önce ve sonra yazılmış örnekleriyle olan ilişkisi üzerinde durulmuştur. *Tuhfetü'l- Haremeyn*'den önce yazılan Evliya Çelebi'nin *Seyahatname'si*, Bahti'nin *Manzume fi-Menâsiki'l- Hacc'ı*, Muhyi'nin *Fütûhu'l- Haremeyn'i* ve Kadri'nin *Manâzilü't- Tarîk ilâ Beyti'ilâhi'l- 'Atık'i* ile *Tuhfetü'l- Haremeyn*'den sonra yazılan Mehmed Edîb'in *Nehcetü'l- Menâzil'i* gibi eserlerle *Tuhfetü'l- Haremeyn* arasındaki benzer kullanımlar karşılaştırılarak aralarındaki ilişki somutlaştırılmıştır (99-109 s.). İncelemenin "Râfî'in *Tuhfetü'l- Haremeyni'l- Fârisî* Adlı Farsça Bir Seyahatnamesi: Nâbi'den

Çeviri mi İntihal mi?" başlığı altında, kim olduğu bilinmeyen Rafi' mahlaslı bir şairin *Tuhfetü'l- Haremeyni'l- Fârisî* adlı eseri ile Nâbî'nin *Tuhfetü'l- Haremeyn'i* karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırma neticesinde, Rafi' mahlaslı şairin, Nâbî'nin *Tuhfetü'l- Haremeyn*'inin bazı bölümlerini Farsçaya tercüme ederek kendine mâl ettiği tespitinde bulunulmuştur (110-120 s.).

İncelemenin sonunda, konunun araştırmacılarına bundan sonraki çalışmalar için büyük ölçüde yol gösterecek nitelikte kapsamlı bir bibliyografya sunularak karşılaştırmalı metnin verildiği "Üçüncü Kısım"a geçilmiştir (121-146 s.).

Çalışmanın "Üçüncü Kısım"nda önce eserin yazma nüshaları tanıtılmıştır. Daha sonra metnin hazırlanmasında kullanılan Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Nüshası; British Library, Add. 7853 Nolu Nüsha; Köprülü Kütüphanesi, Hacı Ahmed Paşa Nüshası ve Basma Nüshasına (1265/1848'de İstanbul'da basılmıştır) ait bilgiler sunularak "Karşılaştırmalı Metin" verilmiştir (147-356 s.). *Tuhfetü'l-Haremeyn*'in "Karşılaştırmalı Metin"ini hazırlanırken eserin yukarıda sıraladığımız üç yazma nüshası temel alınmış ve oluşturulan metin ile eserin 1848'de basılan basma nüshası karşılaştırılmıştır. Böylece eserin güvenilir bir tenkitli metninin hazırlanması hedeflenmiştir.

Klâsik Türk Edebiyatında yazılmış hemen bütün hac seyahatnamelerini ve Nâbî'nin *Tuhfetü'l Haremeyn*'ini sistematik olarak inceleyen ve günümüze kadar ihmâl edilmiş bir alanı dolduran böyle bir çalışmayı hazırlayan Menderes Coşkun'a teşekkür ederiz.

bilig

Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi

©Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı

Yayın İlkeleri

bilig, Kış/Ocak, Bahar/Nisan, Yaz/ Temmuz ve Güz/Ekim olmak üzere yılda dört sayı yayımlanır. Her yılın sonunda derginin yıllık dizini hazırlanır ve Kış sayısında yayımlanır. Dergi, yayın kurulu tarafından belirlenecek kütüphanelere, uluslararası endeks kurumlarına ve abonelere yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

bilig, Türk dünyasının kültürel zenginliklerini, tarihî ve güncel gerçeklerini bilimsel ölçüler içerisinde ortaya koymak; Türk dünyasıyla ilgili olarak, uluslar arası düzeyde yapılan bilimsel çalışmaları kamuoyuna duyurmak amacıyla yayımlanmaktadır.

bitig'de, sosyal bilimlerle ilgili konular başta olmak üzere, Türk dünyasının tarihî ve güncel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren yazılara yer verilir.

bilig'e gönderilecek yazılarda, alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır. Türk dünyasıyla ilgili eser ve şahsiyetleri tanıtan, yeni etkinlikleri duyuran yazılara da yer verilir.

Makalelerin *bilig'de* yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.

Yazıların Değerlendirilmesi

bitig'e gönderilen yazılar, önce yayım kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir ve uygun bulunanlar, o alandaki çalışmalarıyla tanınmış iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir. Yazarlar, hakem ve yayım kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayım kabul edilmeyen yazıların, istek hâlinde bir nüshası yazarlarına iade edilir.

bilig'de yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı *Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığına* devredilmiş sayılır. Yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazı ve fotoğraflardan, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Yayıma kabul edilen yazılar için, yazarı ve hakemlerine yayın tarihinden itibaren bir ay içinde telif / inceleme ücreti ödenir. Ücret miktarı, her yıl başında yayın kurulunun önerisi üzerine yönetim kurulunca belirlenir.

Yazım Dili

bilig'in yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve diğer Türk lehçeleri ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Türk lehçelerinde hazırlanmış yazılar, gerektiği takdirde yayın kurulunun kararıyla Türkiye Türkçesine aktarıldıktan sonra yayımlanabilir.

Yazım Kuralları

Makalelerin, aşağıda belirtilen şekilde sunulmasına özen gösterilmelidir:

1. *Başlık*: İçerikle uyumlu, onu en iyi ifade eden bir başlık olmak ve koyu karakterli harflerle yazılmalıdır.
2. *Yazar ad(lar)ı ve adresi*: Yazarın adı, soyadı büyük olmak üzere koyu, adresler ise normal ve eğik karakterde harflerle yazılmalı; yazarın görev yaptığı kurum, haberleşme ve elmek (e-mail) adresi belirtilmelidir.
3. *Özeti* Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en fazla 150 kelimeden oluşan Türkçe özet bulunmalıdır. Özet içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir. Özeti altında bir satır boşluk bırakılarak, en az 3, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Makalenin sonunda, yazı başlığı, özet ve anahtar kelimelerin İngilizce ve Rusçaları bulunmalıdır. Rusça özetler, gönderilemediği takdirde dergi tarafından ilave edilir.
4. *Ana Metini* A4 boyutunda (29.7x21 cm.) kâğıtlara, MS Word programında, *Times New Roman* veya benzeri bir yazı karakteri ile, 10 punto, 1.5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında 3'er cm boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazılar 10.000 kelimeyi geçmemelidir. Metin içinde vurgulanması gereken kısımlar, koyu değil *eğik* harflerle yazılmalıdır. Alıntılar eğik harflerle ve tırnak içinde verilmeli; beş satırdan az alıntılar satır arasında, beş satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde ve 1 satır aralığıyla yazılmalıdır.

5. *Bölüm Başlıkları*: Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir ve gerektiği takdirde başlıklar numaralandırılabilir. Ana başlıklar (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) büyük harflerle; ara ve alt başlıklar, yalnız ilk harfleri büyük, koyu karakterde yazılmalı; alt başlıkların sonunda iki nokta üst üste konularak aynı satırdan devam edilmelidir.

6. *Şekiller ve Çizelgeler*: Şekiller, küçültme ve basımda sorun yaratmamak için siyah mürekkep ile düzgün ve yeterli çizgi kalınlığında aydın ve beyaz kağıda çizilmelidir. Her şekil ayrı bir sayfada olmalıdır. Şekiller numaralandırılmalı ve her şeklin altına başlığıyla birlikte önce Türkçe, sonra İngilizce olarak yazılmalıdır.

Çizelgeler de şekiller gibi, numaralandırılmalı ve her çizelgenin üstüne başlığıyla birlikte önce Türkçe, sonra İngilizce olarak yazılmalıdır. Şekil ve çizelgelerin başlıkları, kısa ve öz olarak seçilmeli ve her kelimenin ilk harfi büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Gerekli durumlarda açıklayıcı dipnot veya kısaltmalara şekil ve çizelgelerin hemen altında yer verilmelidir.

7. *Resimler*: Parlak, sert (yüksek kontrastlı) fotoğraf kağıdına basılmalıdır. Ayrıca şekiller için verilen kurallara uyulmalıdır. Özel koşullarda renkli resim baskısı yapılabilir.

Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı aşmamalıdır. Teknik imkâna sahip yazarlar, şekil, çizelge ve resimleri aynen basılabilecek nitelikte olmak şartı ile metin içindeki yerlerine yerleştirebilirler. Bu imkâna sahip olmayanlar, bunlar için metin içinde aynı boyutta boşluk bırakarak içine şekil, çizelge veya resim numaralarını yazabilirler.

8. *Kaynak Verme*: Dipnotlar, sadece açıklama için kullanılmalı ve açıklamalar da metnin sonunda verilmelidir. Metin içinde göndermeler, parantez içinde aşağıdaki şekilde yazılmalıdır:

(Köksoy 2000); (Köksoy 2000: 15)

Birden fazla yazarlı yayınlarda, metin içinde sadece ilk yazarın adı vd. yazılmalıdır:

(İsen vd. 2002)

Kaynaklar kısmında ise diğer yazarlar da belirtilmelidir. Metin içinde, gönderme yapılan yazarın adı veriliyorsa kaynağın sadece yayın tarihi yazılmalıdır:

"Tanpınar (1976:131), bu konuda ...,,"

Yayın tarihi olmayan eserlerde ve yazmalarda sadece yazarların adı; yazarı belirtmeyen ansiklopedi vb. eserlerde ise eserin ismi yazılmalıdır.

ikinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir:

"Köprülü (1926). . . ." (Çelik 1998'den).

Kişisel görüşmeler, metin içinde soyadı ve tarih belirtilerek gösterilmeli, ayrıca kaynaklarda belirtilmelidir. İnternet adreslerinde ise mutlaka tarih belirtilmeli ve bu adresler kaynaklar arasında da verilmelidir:

<http://www.tdk.gov.tr/bilterim> (15.12.2002)

9. *Kaynaklar*: Metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak aşağıdaki şekilde yazılmalıdır. Kaynaklar, bir yazarın birden fazla yayını olduğu takdirde yayımlanış tarihine göre sıralanacak; bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar ise (1980a, 1980b) şeklinde gösterilecektir:

KÖKSOY, Mümin (2000), *Türk Yükseköğretiminde Yabancı Dille Eğitim, Bilimlik Dergiler ve Türkçemiz*, Ankara: Bilig Yay.

TİMÛRTAŞ, F.Kadri (1951), "Fatih Devri Şairlerinden Cemali ve Eserleri", *İÜ, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, IV (3): 189-213.

SHAW, S. (1982), *Osmanlı İmparatorluğu*, (çev. M.Harmancı), İstanbul: Sermet Matb.

Yazıların Gönderilmesi

Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanmış yazılar, biri orijinal, diğer ikisi fotokopi olmak üzere üç nüsha olarak, disketiyle birlikte *bilig* adresine gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzeltmeler yapılarak disketi ve orijinal çıktısıyla en geç bir ay içinde tekrar dergiye ulaştırılır. Yayın kurulu, esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler yapılabilir.

Yazışma Adresi

bilig Dergisi Editörlüğü

Taşkent Cad. 10. Sok. No: 30

06430 Bahçelievler/ANKARA / TÜRKİYE

Tel: (0312) 215 22 06

Fax:(0312)215 22 09

www.yesevi.edu.tr/bilig

bilig@yesevi.edu.tr

bilig

Journal of Social Sciences of the Turkish World

©Ahmet Yesevi University Board of Trustees

Editorial Principles

bilig is published quarterly: Winter/January, Spring/April, Summer/July and Autumn/October. At the end of each year, an annual index is prepared and published in Winter issue. Each issue is forwarded to the subscribers, Hbraries and international indexing institutions within one month after its pubücation.

bilig is published to bring forth the cultural riches, historical and actual reaüties of the Turkish World in a scholarly manner; to inform the pubüc opinion about the scientific studies on the international level concerning Turkish World.

The articles firstly related to social sciences subjects and dealing with the historical and current issues and problems and suggesting solutions for the Turkish World are published in *bilig*.

An article sent to *bilig* should be an original article which contribute knowledge and scientific information to its field or a study that bring forth new views and perspectives on previously written scholarly works. Articles introducing works and personalities, announcing new activities related to the Turkish world can also be published in *bilig*.

In order for any article to be published in *bilig*, it should not have been previously published or accepted to be published elsewhere. Papers presented at a conference or symposium may be accepted for pubücation if stated so beforehand.

Evaluation of Articles

The articles forwarded to *bilig* are first studied by the Editorial Board in terms of the journal's principles those found acceptable are sent to two referees who are well-known for their works in that field. Names of the referees are confidential and referee reports are safe-kept for five years. In case one referee report is negative and the other is favorable, the article may be sent to a third referee for re-evaluation. The authors of the articles are to consider the criticisms, suggestions and corrections of the referees and editorial board. If they disagree, they are entitled to counterpresent their views and justifications. Only the original copy of the unaccepted articles may be returned upon request.

The royalty rights of the accepted articles are considered transferred to Ahmet Yesevi University Board of Trustees. However the overall responsibility for the published

articles belongs to the author of the article. Quotations from articles including pictures are permitted during full reference to the articles.

Payments to the authors and referees for their contributions are made within one month after publication. The amounts of payments are determined by the Editorial Board subject to the approval by the Board of Trustees.

The Language of the Journal

Türkiye Turkish is the Language of the journal. Articles presented in English or other Turkish dialects may be published not exceeding one third of an issue. Articles submitted in Turkish dialects may be published after they are translated into Türkiye Turkish upon the decision of the Editorial Board if necessary.

Writing Rules

In general the following are to be observed in writing the articles for *bittg*:

1. **Title of the Article:** Title should be in suitable for the content and the one that expresses it best, and should be bold letters.
2. **Name(s) and address(es) of the author(s):** Names and surnames are in capital letters and bold, addresses in normal italic letters; institution the author works at, contact and e-mail addresses should be specified.
3. **Abstract:** In the beginning of the article there should be an abstract in Turkish, briefly and laconically expressing the subject in maximum 150 words. There should be no reference to used sources, figure and chart numbers. Leaving one line empty after the abstract body there should be key words, minimum 3 and maximum 8 words. At the end of the article there should titles, abstracts and key words in English and Russian. in case Russian abstract is not submitted it will be attached by the journal.
4. **Main Text:** Should be typed in MS Word program in Times New Roman or similar font type, 10 type size and 1,5 line on A4 format (29/7x21 cm) paper. There should 3 cm free space on the margins and pages should be numbered. Articles should not exceed 10.000 words. Passages that need emphasizing should not be bold but in italic. Quotations should be in italic and with quotation marks; in quotations less than 5 lines between lines and those longer than 5 lines should be typed with indent of 1,5 cm in block and with 1 line space.
5. **Section Headings:** Main, interval and sub-headings can be used in order to obtain the well-arranged narration of information in the article and these headings can be numbered if necessary. Main headings (main sections, references and appendixes) should be in capital letters; interval and sub-headings should be bold and their first

letters in capital letters; at the end of the sub-headings writing should continue on the same line after a colon (:).

6. **Figures and Tables:** Figures should be drawn on tracing or white paper in ink so as not to cause problems in printing or reducing in size. Each figure should be on a separate page. Figures should be numbered with a caption of the title in Turkish first and English below it.

Tables should also be numbered and have the title in Turkish first and English below it. The titles of the figures and tables should be clear and concise, and the first letters of each word should be capitalized. When necessary footnotes and acronyms should be below the captions.

7. **Pictures:** Should be on highly contrasted photo papers. Rules for figures and tables are applied for pictures as well. in special cases color pictures may be printed.

The number of pages for figures, tables and pictures should not exceed 10 pages. Authors having the necessary technical facilities may themselves insert the related figures, drawings and pictures into text. Those without any technical facilities will leave the proportional sizes of empty space for pictures within the text numbering them.

8. **Stating the Source:** Endnotes should be only for explanation and explanations should be at the end of the text.

References within the text should be given in parentheses as follows:

(Köksoy 2000); (Köksoy 2000: 15)

When sources with several authors are mentioned, the name of first author is written and for others (et. al) is added.

(İsen et al. 2002)

Full reference including all the names of authors should be given in the list of references. If there is name of the referred authors within the text then only the publication date should be written:

"Tanpınar (1976:131) on this issue"

In the sources and manuscripts with no publication date only the name of author; in encyclopedias and other sources without authors only the name of the source should be written

In the secondary sources quoted original source should also be pointed:

"Köprülü (1926). . . ." (in Çelik 1998).

Personal interviews can be indicated by giving the last name(s), the date(s) and moreover should be stated in the references.

<http://www.tdk.gov.tr/bilterim> (15.12.2002)

9. References: Should be at the end of the text in the alphabetic order as shown in the example below. If there are more than one source of an author then they will be listed according to their publication date; sources of the same author published in the same year will shown as (1980a, 1980b):

KÖKSOY, Mümin (2000), *Türk Yükseköğretiminde Yabancı Dille Eğitim, Bilimlik Dergiler ve Türkçemiz*, Ankara: Bilig Yay.

TIMURTAŞ, F.Kadri (1951), "Fatih Devri Şairlerinden Cemali ve Eserleri", *İÜ, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, IV (3): 189-213.

SHAW, S. (1982), *Osmanlı İmparatorluğu*, (çev. M.Harmancı), İstanbul: Sermet Matb.

How to Forward the Articles

The articles duly prepared in accordance with the principles set forth are to be sent in three copies, one original and two photocopied forms with a floppy disk to **bilig** to the address given below. The last corrected fair copies in diskettes and original figures are to reach **bilig** within not later than one month. Minör editing may be done by the editorial board.

Correspondence Address

bilig Dergisi

Taşkent Caddesi, 10. Sok. Nu: 30

06430 Bahçelievler - ANKARA / TÜRKİYE

Tel: (0312) 215 22 06

Fax:(0312)215 22 09

www.yesevi.edu.tr/bilig

bilig@yesevi.edu.tr