

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
BİLECİK ŞEYH EDEBALI ÜNİVERSİTESİ

**OĞUZ-TÜRKMEN
ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
(OTAD)**

**JOURNAL OF OGHUZ-TURKMAN
RESEARCHES (JOTUR)**

**VIII/1
(Haziran)**

BİLECİK /2024

DergiPark
AKADEMİK

OĞUZ-TÜRKMEN ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Uluslararası Hakemli Dergi

Haziran ve Aralık aylarında yayınlanmak üzere yılda iki defa çıkmaktadır.

ISSN: 2618-6543

İmtiyaz Sahibi

Prof. Dr. Abdulhalik BAKIR

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Ahmet ALTUNGÖK

Yayın Yeri

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Gülümbe / BİLECİK

Yayın Tarihi

Haziran 2024

Yayın Türü: pdf

Yazışma Adresi

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi E Blok

Kat: 2, No: 227 Gülümbe/BİLECİK

Tel: 0 228 214 17 47

Editör

Prof. Dr. Ahmet ALTUNGÖK

Dr. Çağrı BAKIR

Oğuz Türkmen Araştırmaları Dergisi (OTAD):

Scientific Indexing Services (SIS), Directory of Research Journals Indexing (DRJI), ASOS
Index ve Idealonline da taranmaktadır.

Yayın Kurulu /Editorial Board

Prof. Dr. Abdulhalik BAKIR (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

Prof. Dr. İlyas GÖKHAN (Niğde Halis Demir Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa BAŞ (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet ALTUNGÖK (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

Doç. Dr. Abdolvahid SOOFIZADEH (Aksaray Üniversitesi)

Doç. Dr. Ramin SADIK (Bayburt Üniversitesi)

Doç. Dr. Serkan ACAR (Ege Üniversitesi)

Doç. Dr. Seyfettin KAYA (Siirt Üniversitesi)

Doç. Dr. Ferruh KAYALAN (Balıkesir Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Recep YAŞA (Sakarya Üniversitesi)

Dr. Çağrı BAKIR

Danışma ve Hakem Kurulu

Prof. Dr. Ali TEMİZEL (Selçuk Üniversitesi)

Prof. Dr. Aydın ÇELİK (Fırat Üniversitesi)

Prof. Dr. Ayşe Dudu KUŞÇU (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Prof. Dr. Enis ŞAHİN (Sakarya Üniversitesi)

Prof. Dr. Enver ÇAKAR (Fırat Üniversitesi)

Prof. Dr. Füsün KARA (Fırat Üniversitesi)

Prof. Dr. Gazanfer PASHAYEV (Azerbaycan)

Prof. Dr. İlhan ERDEM (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. İlyas GÖKHAN (Niğde Halis Demir Üniversitesi)

Prof. Dr. Kenan Ziya TAŞ (Balıkesir Üniversitesi)

Prof. Dr. Khaled TADMORİ (Lübnan)

Prof. Dr. Mahir NAKİB (Çankaya Üniversitesi)

Prof. Dr. Mavlyuda YUSUPOVA (Özbekistan)

Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ (Selçuk Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa S. KAÇALİN

Prof. Dr. Oguljeren HAJIYEVA (Türkmenistan)
Prof. Dr. Oktay Selim KARACA (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Prof. Dr. Omar TADMORI (Lübnan)
Prof. Dr. Ömer KAZANCI (Irak)
Prof. Dr. Osman KARATAY (Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Pınar ÜLGEN (Gaziosman Paşa Üniversitesi)
Prof. Dr. Suphi SAATÇI (Yirmidokuz Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Yüksel ÇELİK (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Taner YILDIRIM (Fırat Üniversitesi)
Doç. Dr. Ali SHAMIL (Azerbaycan)
Doç. Dr. Ahmet Fevzi SAVAŞ (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Doç. Dr. Eşqane BABAYEVA (Azerbaycan)
Doç. Dr. Kürşat KOÇAK (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Naile ASKER (Azerbaycan)
Doç. Dr. Serkan ACAR (Ege Üniversitesi)
Doç. Dr. Seyhun ŞAHİN (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Doç. Dr. Tarana HASHIMOVA (Azerbaycan)
Doç. Dr. Dilara USLU (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Doç. Dr. Seda Y. VURGUN (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Doç. Selma G. ÇETİNKAYA (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Dr. Dauood REZAEI (İran)
Dr. Ablet SEMET (Almanya)
Dr. Efsaladdin ASGAROV (Azerbaycan)
Dr. Masoumeh KHANZADEH (İran)
Dr. Uwe BLÄSING - (Hollanda)
Dr. Yakhshikhanim NASIROVA (Azerbaycan)
Dr. Yong Söng Lİ (Güney Kore)
Dr. Zulfiyya VALIYEVA (Azerbaycan)

Yayın İlkeleri

Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi temelde Türk dünyası üzerine yapılan bütün çalışmalarla ilgili araştırma-inceleme, olay analizi, haber, makale, çeviri, kitap tanıtımı, kritik, anı, gezi-gözlem, Türk Dünyası izlenimleri, yurt dışında yaşayan Türk toplulukları hakkında yazılan yazıları yılda iki defa olmak üzere yayınlamak amacıyla kurulmuştur.

Dergide yayımlanan bütün yazıların etik, ilmi, fikri, adli tüm sorumlulukları yazarlara aittir.

Oğuz-Türkmen Araştırmaları dergisinde yayınlanmış bir çalışmanın başka bir yayının adı altında yayınlanması bilimsel etik kurallarının ihlali sayılır.

Yayınlanmak üzere dergimize gönderilen bilimsel çalışmalar en az bir hakem tarafından verilen yayınlanabilir onayından sonra yayınlanacak aksi halde yayınlanmayacaktır.

Dergide yayınlanacak olan makalelerin bilim dili, Arapça, Farsça ve İngilizce yazılan çalışmaların dışında Türkçedir. Dergide yayınlanacak olan makaleler 50 sayfayı, çevirisi yapılan yabancı dildeki metinlerin uzunluğu 70 sayfayı geçmemelidir. Gezi, gözlem ve anı türündeki yazılarda sayfa sınırlandırması yoktur.

Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi tarafından yayınlanan makaleler, derginin yayın kurulunun vereceği yazılı izin haricinde başka bir yayında kullanılmaz.

Dergide yayınlanan çalışmaların izinsiz olarak ayrı basımı, tıpkıbasımı veya ticari amaçlarla kullanılması durumunda Oğuz-Türkmen Araştırmaları dergisi kanuni haklarını kullanmakla yetkilidir.

Yazım Kuralları

Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisinde gezi, gözlem ve tanıtım yazıları hariç yayınlanan makale çalışmalarının Türkçe ve İngilizce özet kısımlarıyla beraber beşer adet anahtar kelimeye sahip olmalıdır. Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisinde yayınlanacak olan bilimsel çalışmalarda kaynak gösterme şekli makale yazarına bırakılmıştır.

Kaynaklar yazar soyadı, tarih ve sayfa numarası şeklinde gösterilmelidir. Kâğıt boyutu 16,5 x 23,5 ebatında, yazı karakteri Garamond 12 punto, dipnotlar Garamond 10 punto olmalıdır.

Türkçe özet "Öz" şeklinde ifade edilmelidir. Hem Türkçe ve hem İngilizce özetler Garamond 11 punto olarak ayarlanmalıdır. İngilizce makale başlığı Türkçe başlığın altında italik olarak verilmelidir. Yazar adı-soyadı* sağa dayalı olarak verilmeli dipnot bilgisi * işaretiyle verilmeli, dipnotta unvan bilgisi, çalıştığı kurum bilgisi, email adresi ve ORCID numarası belirtilmelidir.

Makale satıraralığı 1,15; kenar boşlukları üst: 3 cm, alt: 2 cm, iç: 2 cm, dış: 1,8 cm olarak ayarlanmalıdır. Paragraf satır aralığı önce 6 nk, sonra 6 nk, ilk satır 1,25 olmalıdır. Dergide yayınlanacak olan bilimsel çalışmalarda resmi web siteleri haricindeki siteler kaynak olarak gösterilmemelidir.

Editör dergide yayınlayacağı metinlerdeki resimler ve grafikler üzerinde dizgi amacıyla düzenleme yapma hakkına sahiptir. Editör makale üzerindeki imla hatalarının düzeltilmesiyle ilgili sorumluluk hakkına sahip değildir. Hakem onayından geçmeyen makaleler sahiplerine iade edilmez.

BU SAYININ HAKEMLERİ

- Prof. Dr. Mustafa BAŞ (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdolvahid SOOFİZADE (Aksaray Üniversitesi)
Doç. Dr. Cihat TANIŞ (Ahi Evran Üniversitesi)
Doç. Dr. Ferruh KAYALAN (Balıkesir Üniversitesi)
Doç. Dr. Sabahat ARMAĞAN (Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Doç. Dr. Tahir AŞİROV (Türkmenistan İlimler Akademisi)
Doç. Dr. Tuna Beşen DELİCE (Afyon Kocatepe Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üye. Cihan YEMİŞÇİ (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üye. H. Erkan BEDİRHANOĞLU (Muş Alpaslan Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üye. Irmak KAÇAR (Kırklareli Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üye. Volkan ÇİFTEÇİ (Adana Alparslan Türkeş Üniversitesi)
Dr. Zemire GULCALI (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Dr. Ergun ÜSTÜN (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Fatih ÇİFTÇİ (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER

MAKALELER 9

Abdurrahman DEVECİ

Türkmen Kültür ve Sanatında İki Önemli Renk: Kırmızı, Beyaz / *Two Important Colors in Turkmen Culture and Art: Red, White*..... 10

Savaş ŞAHİN - Berkay PEHLİVAN

Çağatay Türkçesi ile Türkmen Türkçesinin Ortak Söz Varlığındaki Ünlü Değişmeleri / *Vowel Changes in the Common Vocabulary of Chagatai Turkish with Turkmen Turkish*..... 28

Ayşe KARAHAN

XVI. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde İstabl-ı Âmire Serrâcları / *The Saddlers (Serrâcs) of The Royal Stables (Has Âbâr) in the Ottoman Empire in the 16th Century* 56

Dursun Can EYÜBOĞLU

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun Tarihi / *The History of Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu* 89

Enes KARAKOÇ

David Hume'un Algı Anlayışı ve Nedensellik Eleştirisi / *David Hume's Concept of Perception and Criticism of Causation* 141

ÇEVİRİ159

László VESZPRÉMY (Çev. Ebru Emine OĞUZ)

Kral Aziz Ladislas, Kronikler, Efsaneler ve Mucizeler / *King St. Ladislas, Chronicles, Legends and Miracles*.....160

GÖRÜNTÜ SUNUMU195

Savaş ŞAHİN

Türkmen Türkçesinde Kan Sözcüğünün Kavramsallaşması / *Conceptualization of the Word Blood in Turkmen Turkish*.....196

MAKALELER

Türkmen Kültür ve Sanatında İki Önemli Renk: Kırmızı, Beyaz

Two Important Colors in Turkmen Culture and Art: Red, White

Abdurrahman DEVECİ*

Öz

Bu araştırmada özellikle Kırmızı/Kızıl ve Beyaz renkler üzerinde durulup onların Türkmen sanat, kültür, folklorundaki yeri ve önemi konusunda örneklerle dayanılarak açıklamalar sunulmaktadır. Türkmen dilinde koyu kırmızı renge Kırmızı, açık kırmızıya ise Kızıl rengi denir.

Törenlerde, düğünlerde ve genel olarak önemli günlerde en fazla göze çarpan renk kırmızı renktir. Kırmızı - Kızıl rengin önemini Türkmen müziğindeki Halk Aydınlarında (türkülerinde) da görebiliyoruz. Hatta Türkmenler'de özellikle Kırmızı adlı bir halk sazı bulunmaktadır ki Türkmen Halk sanatçısı Akmırat Çarıyev başta olmak üzere birçok ünlü Türkmen sazcısı onu güzel bir şekilde icra etmiştir.

Ak rengi de Türkmenlerin maddi ve manevi kültüründe en fazla kullanılan renklerden biridir.

Türkmen halılarında göze çarpan ikinci renk ak rengidir. Ak rengi özellikle de Göl adıyla bilinen dokuma motiflerinde sayısızca görülmektedir. Evlenecek kızların cihazlarında ak keçenin önemli yeri vardır. Ak keçe burada iyi geleceği ve bahtı temsil eder.

Ak rengi ister eski Türkmen mimari, ister bugünkü mimarisinde de büyük öneme sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Kırmızı, Ak, Türkmenler, Renkler, Türkmen Kültür

Abstract

In this research, Red and White colors are especially emphasized and explanations are presented based on examples about their place and importance in

* Doç. Dr. Trakya Üniversitesi Sanat Tarihi Bölümü Öğretim Üyesi, Türkmen Sahra- İran Türkmeni (Abdolrahman Dieji) rahmandevceci@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4167-8259

Turkmen art, culture and folklore. In Turkmen language, dark red color is called “Kırmızı”, and bright red color is called “Kızıl” color.

At the wedding, the bride wears colorful linen with a red background, and the man wears a red-based caftan. We can also see the importance of the color red in Turkmen music and folk songs. In fact, Turkmens especially have a folk song called Kırmızı, which many famous Turkmen artists, especially the Turkmen folk artist Akmirat Çarıyev, have performed it beautifully.

The second color that stands out in Turkmen carpets is white. The white color is seen numerously, especially in the weaving motifs known as Göl. White felt has an important place in the devices of the girls who are going to get married, where it represents good future and luck. The color white has great importance both in ancient Turkmen architecture and in today's architecture.

Keywords: Red, White, Turkmens, Colors, Turkmen Culture

Giriş

Dünyamızın güzelliği çeşit çeşit renklerindedir. Renkler tüm insani toplumların kültürleri, inançları ve estetik değerleriyle iç içe girmiştir. Bazı renkler ise bazı toplumlarda çeşitli kültür ve inançlara bağlı olarak daha fazla önem kazanmış ve daha fazla işlem görmüştür.

Türk dünyasında da belli renkler diğer renklere göre günlük hayatta, adetlerde ve sanat çalışmalarında daha fazla ilgi görmüştür. Türk topluluklarının renk zevklerinin birçok ortak yönlerini hatırlatmakla, aralarında farklılıkların da olduğunu söylemek gerekir. Örneğin bu makalenin ana konusunu oluşturan Türkmen toplumundaki fazla ilgi gören renkler, Kazak, Kırgız veya Tatar toplumunda aynı ilgiyi görmeyebilir.

Tabii ki, Türkmenlerde de diğer milletler gibi doğada var olan bütün renkler yerli yerinde kullanılmış olup, önemli bir yere sahiptir. Türk dünyası, gök tanrısı hatırlatan mavi göğün rengi, neşe ve canlılık getiren yeşil rengi, hüznü ve mutsuzluğu ifade eden siyah rengi, yoksulluğu simgeleyen kahverengi, güneşi ve ayı hatırlatan sarı rengi vd. sanat ve kültüründe istediği zaman kullanmıştır. Ancak Türkmen toplumunda büyüyen biri olarak şunu ifade edebilirim ki hiçbir renk kırmızı / kızıl ve beyaz (Ak) gibi kültürel ve sembolik anlamda ve işlevsellikte önem kazanmamıştır.

Burada “Türkmen” olarak kastettiğimiz, Türkmenistan Cumhuriyeti ve onun hemen yanında yer alan, son yüzyıla kadar Türkmenistan ile aynı tarih ve sınır içinde yaşayan ve hala aynı dilde konuşan, aynı kültürü paylaşan

Türkmensahra - İran Türkmenleri ve Afganistan Türkmenleridir (Bkz. Söyer 72-88; Deveci 51-60).

Bu çalışmada yazılı kaynakların yanında kaynak kişilerin naklettikleri de yer almıştır. Makale hem kütüphane çalışmasına hem de araştırmacının kendi izlenimlerine dayalı yazılmış olup Farsça, Türkmençe, Türkçe kaynaklar kullanılmıştır.

1. Değişik Topluların Renklere Bakışı

Renkler genelde evrensel bir dile sahip olup genelde ortak duygulara ve fikirlere hitap etseler de farklı yorumların da konusu olmuşlardır. Beyaz genel olarak dünyada saflığı, temizliği ve iyiliği temsil etmektedir. Batı’ da gelinlikler beyaz olarak tercih edilmektedir. Bu kültür evrensel bir ifadeye dönüşüp hatta Türklerin kültürüne de yol açmıştır, oysa Türkmen’in eski geleneğinde gelin için en yakışan renk kırmızıdır. Beyaz renk Asya’nın bazı bölgelerinde matem ve yasın ifadesi olarak bilinmektedir. Örneğin; Japonya’ da beyaz karanfil ölüm ile ilişkilendirilmiştir. (Akkın, Eğrilmez ve Afrashi 277).

Hindistan’da ise kırmızı saflığı simgeleyen renk olarak kabul edilmiştir. Amerika Birleşik Devletleri gibi bazı ülkelerde, kırmızı ile tehlike, kırmızı ile başarısızlık arasında güçlü bağlantı görülmektedir (Pravossoudovitch, Young ve Elliot, 507).

Ayrıca kırmızı hemen hemen tüm toplumlarda kan rengi olarak bilirse de birçok toplumda coşku, aşk ve hatta Türkmenler arasında neşeyi de temsil etmektedir.

Ancak ne oluyor da bazı renkler bazı milletler için daha değerli gözükebiliyor. Bunun tek ve kolay bir cevabı olamaz; tarihi, kültürel, Sosyolojik, Psikolojik nedenlerini, toplumların zevki ve ruhsal özelliklerini ve hatta renklerdeki enerjileri araştırmak ve incelemek gerekir.

Türkmenlere gelince hayatta en fazla değer gören renk kırmızı ve beyazdır. Ancak bunun sebebi için de sınırlı ve belli bir etken arayamayız, Türklerin yaşadığı coğrafya, tarihi olayları, dünyaya bakışları, inançları, hava, iklim, aile yapısı ve çocuk terbiye şekli ve bunların terkiibinden meydana gelen estetik değer bakışı, renk zevkinin oluşumunda etkilidir.

2. Türkmen Toplumunda Kırmızı Rengin Önemi

2.1. Kırmızı rengin sözlükteki anlamı: Kırmızı, Türkmen dilinde “koyu kırmızı” renk olarak bilinir. Açık kırmızıya ise “kızıl rengi” denir.

Türkmenistan'da Türkmen dilinde yayımlanan Türk Dili Düşündürişli (Açıklamalı) Sözlüğünde bu sözcük şöyle açıklanmaktadır:

Gyrmyzy, syp.1. Goýy gyzyl reňkli. Gyrmyzy keteni köýnek. 2. Gyza dakylýan at (Türkmen Dili Düşündürişli Sözlüğü/ TDSS I. 527) (Terc: Kırmızı, sıfat. 1. Koyu kızıl renk. Kırmızı keten gömlek. 2. Kıza verilen ad.)

2.2. Kırmızı rengin kır insanı için cazip tarafı: Bozkırda yaşayan insan için yemyeşil kırdaki göze çarpan en güzel renk, gelincikler ve lalerin rengidir. Kırsalda yeşille kontrast yapan kırmızı renk özellikle de ilk baharda insanlara neşe ve canlılık verir. Kızıl/ kırmızı renk çiçeklerin rengidir. Türkmen gelini bir çiçek gibi kırmızı giysi giyer. Türkmenlerin hayatı da hep coşku, savaş ve olaylarla doludur. Kırmızı, kan, savaş, gayret ve şehadet rengidir. Güneş çıkmadan önce beyazdan sonra ortaya çıkacak olan ikinci renk de kırmızıdır. Türklerin yıldızı olarak bilinen Marsın rengi de kırmızıdır. Demek ki hem ruhsal açıdan hem Türkmen'in yaşadığı coğrafyaya bağlılıkta, en önemli iki renkten biri ve belki de en önemlisi kırmızı renktir.

Kırmızı renk, coşku, hararet, kan, aşk, sevgi, neşe ve gençliği simgeler. Hayatları hep büyük savaşlar ve olaylarla geçen Türkleri temsil eden asıl renk kırmızı rengidir. Bu yüzden de bazı düşünürler Türklerin yıldızının kırmızı renkte olan Mars gezegeni olduğuna inanırlar. Ortaçağ İslam yazarlarından Zekariyya b. Muhammed b. Mahmod el-Kazvini, ünlü Asdrü'l -Bilôd ve Ahbarü'l-'lbad adlı eserinde Türklerden söz ederken:"Meslekleri kendi yıldızları Merih'in (Marsın) sanatı olan harp ve darpur", diye yazar (Çoruhlu 26; Roux 343).

2.3. Türkmen dokumalarında, kumaşlarında ve kıyafetlerinde kırmızı rengin önemi: Kırmızı renk Türkmen halılarında, keçelerinde, kaftanlarında ve diğer çeşitli malzemelerinde belirgin bir şekilde görünmektedir.

Türkmen hayatında bütün doğal renkler kendi yerinde önemli ve kullanışlıdır. Türkmen kıyafetlerinde özellikle yeşil, mavi, sarı, beyaz ve kırmızı renkler, bir başka deyimle canlı ve enerjili renkler yer almaktadır. Ancak törenlerde, düğünlerde ve genel olarak önemli günlerde en fazla göze çarpan renk kırmızı renktir. Gelin, düğünde kırmızı zeminli, renkli keten gömlek giyer, erkek kırmızı zeminli kaftan (Resim 1 ve Resim 3). Kadınların güzel motifler işlediği şalvarlarının zemini de kırmızıdır. Gelin damadın evine gittiğinde başına kırmızı bir Çaşöv (Kırmızı ağırlıklı başörtü) örtülür.

Türkmen kıyafeti üzerine makale yazan değişik araştırmacılar da bu konuyu vurgulamışlardır (bkz. Genç 43; Küçük 201).

Türkmenler arasında Kırmızı Don (Kırmızı Kaftan) törenlerde ağızlardan inmeyen ve özel bir ilgi gören terimdir. Bir sözde söylemek gerekirse: “Türkmen töreni kırmızı donsuz olmaz”.

Erkek Kırmızı Donu (kaftanı) Türkmenler’de iki çeşit olur; A: İpinin çoğu kızıl, argacı ise net kızıl, turuncu, siyah, beyaz iplerle yapılan ipek kumaştan dokunan dona “kırmızı don” denir. B: İpi kırmızı, argacı ipi ise kırmızı ve siyah ipten oluşup elle dokutulan kumaşla yapılan erkeklerin donuna Garma (Karma) adı verilir (Goli 316).



Resim 1. Kırmızı Donlu (Kaftanlı) Türkmen sanatçıları, sol tarafta ise kadınların kırmızı gömlekleri asılı durmaktadır, (Aşakabat- Türkmenistan, 2014, Fotoğrafçı: Araştırmacı.)

Kadınların da elbiselerinde kırmızının önemini görmekteyiz (Resim 2). Mallay Çabıt; kırmızı don gibi çoğunlukla kırmızı renk kullanılan bir kadın giysisidir fakat kırmızı donla arasındaki farkı, turuncuya daha az yer vermesi

oluşturur (TDDS I. 185). Kadınların Gövderi adlı kıyafetinde de kırmızı renk zemine hâkim olmuştur. Gövderi, elle dokunan kumaştan yapılmış, ana rengi kırmızı ve argacı mavi olan kadın giysisidir (TDDS I. 476).

Kırmızı renginin, özellikle Oğuz Türkleri'nin arasında daha fazla önem taşıdığı izlenmektedir. Türkmen kaftanı gibi Osmanlı dönemi kaftanlarında da en fazla kullanılan renk kırmızı renktir.

Türk bayrağının zemininin al - kırmızı renkte olması aynı kültürün, dünyaya bakışın ve estetik zevkin bir sonucudur. Türkmenistan'ın bayrağının ana zemini, Türkmen sahrasını temsil eden yeşil renkte olsa da sol tarafında Türkmen boylarını temsil eden halı motiflerinin zemini kırmızıdır. Türkmensahra - İran Türkmenleri ise 1924'te Osman Ahun'un liderliğinde,



Resim 2. *Kırmızı Kadın Çabıt* ,(fotoğrafçı: Araştırmacı.)

Türk paşalarının da desteğiyle ilan ettikleri bağımsız devleti sırasında kırmızı zeminli bayrak götürmüşlerdir (Atayev 58).

Türkmensahra-İran Türkmen halısının önemli araştırmacısı ve ustası rahmetli Niyazcan Niyazi, “Niyazcan ve Türkmen Halısı” adlı kitapta, eski Türkmen halılarında işlenen beş renkten söz ediyor. Bu renkler; Ak (Beyaz), Kara (siyah), Koyu Kırmızı, Açık Kırmızı ve yeşildir (Bodaghı 19).

Türk sanat tarihine baktığımızda kırmızı rengin diğer renklere göre ne kadar önem kazandığını anlamak zor değildir. Pazırık kurganlarında bulunan en eski Türk halılarının zeminlerinin rengi kırmızıdır. O halıların kırmızı - kıızıl zemini bugüne kadar önemini korumakta olup hala Türkmen halılarının büyük kısmı kırmızı - kıızıl zeminde yapılır. Bugün Türkmen halılarında çeşitli renkler kullanılsa da kırmızı renk ve bu rengin tonları en fazla boy gösteren ve diğer renkleri gölgede bırakan renktir (Nurmemmet 80) Bunu Türkmenler'in Teke, Yomut, Göklen, Ersarı vd. gibi bütün boylarında görmek mümkündür. Hatta Anadolu Yörük - Türkmen halı, kilim, keçelerinde de hâkim olan renk, kırmızı - kıızıl renktir. Ayrıca Türkmen halı motiflerinde Gızıl adı taşıyanları da vardır: Gızılajak Motifi, Gızılgoç Motifi, Gızılgaz Motifi (TDDS I. 535)

2.4. Türkmen musiki ve türkülerinde kırmızı rengin önemi: Kırmızı - Kıızıl rengin önemini Türkmen müziğindeki Halk Aydınlarında (türkülerinde) da görebiliyoruz. Hatta Türkmenler'de özellikle Kırmızı adlı bir halk sazı bulunmaktadır ki Türkmen Halk sanatçısı Akmırat Çarıyev başta olmak üzere birçok ünlü Türkmen sazcısı onu güzel bir şekilde icra etmiştir. (Çarıyev, Gyrgyzy)

Ses sanatçıları da bu türküyü kendi yorumlarıyla halka sunmuşlardır. Rahmetli Ballı Hacı'nın güzel yorumu buna bir örnektir: (Hajy, Gyrgyzy)

Läle kimin ýañaklary gyrgyzy (Yanakları lale gibi kırmızı)

Selvi boýly bu daglary gyrgyzy (Selvi boylu bu dağları kırmızı)

Ýar gyrgyzy, jan gyrgyzy (Yar kırmızı, can kırmızı)

Bogun bogun on barmagyň gyrgyzy (Boğun - boğun on parmağın kırmızı)

Türküde yanakların kırmızı olması, kırmızı renkli laleye benzetiliyor. Burada lale ve kırmızı renk yüzün güzelliğini ifade etmektedir. Ancak Türkmen kültüründe "lale" sözünün hüznü ve ayrılığı temsil ettiği yer de vardır. Lale (Türkmencesi Läle); Türkmen kızlar ve gelinlerinin en ünlü anonim türküsüdür. Lale aslında kızlar ve gelinlerin acılarını, kızların yardan ayrılığını ve uzak ellere gelin olup, kendi ellerini özleyip acılar çektiğini ve gelinlerin yaşadığı mutsuzlukları anlatan bir tür aydımdır. Göçebe hayatında farklı bir ile gelin olan kız, o boyun göçmesiyle kendi ilinden daha uzaklara taşınmak zorunda kalır. Yıllarca ailesini görmeyebilir. Özlem ve üzüntüyle yaş

döken bu gelinler hem de yarlarından ayrı düşen kızlar akşam üstü gün batarken, günün kırmızısına bakarak en ezik ezgileri seslendirirler:

Çuňňur güya daş atsaň (Derin kuyuya taş atarsan) Çümer gider ejejan (Dalıp gider anneciğim) Ýat illere gyz berseň (Yat illere kız verirsen) Ýiter gider ejejan (Yiter gider anneciğim) Ýat iller ýaman iller (Yat iller yaman iller) Oturtmady ornumda (Oturtmadı ornumda) Nogta gara saçımı (Nokta kara saçımı) Daratmady wagtynda (Daratmadı vaktında) (KK3)

Lale aynı zamanda Türkmenler'de kız adıdır. Bu yüzden de bazı halk söylencesine göre; bu tür ezgi, başta elinden ayrı düşen ve canı - ciğeri yanan Lale adında bir gelinden kalmıştır. Bu sadece bir halk inancıdır. Ama aslında lale kırmızı bir çiçek olarak; hem de baharda çıkıp kısa süre yaşayan bir çiçek olarak acı çeken ve mutlulukları kısa süren kızlar ve gelinleri de temsil eder. Ayrıca lalenin kırmızı rengi ve bu ezginin gün batımı zamanında söylenmesi arasında da bir manevi bağ bulunmaktadır. Burada kırmızı renk onların hüznünü ve romantik bakışlarını temsil eder.

2.5. kızıl ve kırmızıdan oluşan türkmen adları: Kırmızı ve kızıl renkleri çocuklara verilen adlar içinde de yerini almaktadır. Örnek olarak şunları verebiliriz: Gızıl Gül, Gırmızı, Gızıl, Gızılca

2.6. kırmızı / kızıl türkmen deyimlerinde: Türkmen dilindeki deyimlerde özellikle de kızıl rengi sık sık göze çarpmakta olup şu örnekleri verebiliriz:

- Gylyçtan gırmızı ganlar seçmek (TDDS I) (Kılıçtan kırmızı kanlar seçmek)
- Gyzıl - Gyran gülüşdirmek (TDDS II) (Kızıl - kıran gülüştürmek: Çok sesli güldürmek)
- Gyzyl pürçük bolup gelyän gyz (TDDS II) gelinler (Kızıl pürçük gibi gelen kızlar ve gelinler)
- Gyzyl ýumruğa girmek (TDDS II) (Kızıl yumruğa girmek: Yumruklu şiddetli kavga)
- Gızıl yüzlü (Kızıl yüzlü: Yüzün güzelliğini temsil eder)

2.7. kırmızı ve kızıl renk türkmen atalar sözlerinde: Türkmen atalar sözünde de çoğunlukla gızıl sözü kullanılmakta ve kırmızı çok az görülmektedir.

- Adam akyly-da gyzyl güldür (KK1). (Adamın akı da kızıl çiçektir)
- Çagalyk, pyntyk; ýetginjeklik, gunça; yiğitlik bir gyzyl güldür (KK1). (Çocukluk tomurcuk, yeni gençlik gonca, gençlik bir kızıl çiçektir)

- Betbagtlygy nirede gördüň, aýagy agsak gyzyly keýigiň yzynda. (TDDS II) (“Bedbahtlygy nirede gördün? Ayağı aksak bir kızıl geyiğin peşinde.” Bu atalar sözü büyük ihtimalle Türkmen inancında geyiğin avlanmasına hoş bakılmadığına, geyiğin aslında bir evliya ruhunun olduğuna inandıklarından kaynaklanmaktadır.)

- Bugday: «Bek bolmasañ, saralamda sary öküziňi, Gyzaramda gyzyly öküziňi iýersañ» diýenmiş. (TDDS II) (“Bugday: Dikkatli olmazsan sarardığımda sarı öküzünü, kızardığımda kızıl öküzünü yersin.” Yani her zaman sahip olduğun şeye dikkatle bakacaksın, yoksa hep kayba uğrarsın.)

- Gyz, gyzyly alma, gyzy gözden salma (KK2). (“Kız bir kızıl elmadır, kız gözünden uzak tutma.” Açıklaması ise şu şekildedir: Kızıl elma pişen bir elmadır. Pişen elmayı herkes elde etmek ister, kız da onun gibidir. Bu yüzden de gözünden uzak tutmayacaksın.)

- Gyzly dili gyssaň, maza berer, gysmasañ yza (KK2). (“Kızly dili kısarsan sana rahatlık getirir, kısmazsan eziyet.” Yani, çok ve yersiz konuşursan dilinden sana zarar gelecektir.)

- Gyzly it şagal daýysy (KK2). (“Kızly it çakalın dayısıdır.” Bu atalar sözü bir masala dayanır. Çakal kendisini boyar ve köpek gibi gösterir ama aslında o bir çakaldır. Gördüklerinizin rengi sizi kandırmasın.)

3. Türkmen Kültüründe Beyaz (Ak) Rengin Önemi

3.1. Ak rengin sözlükteki anlamı: Türkmenistan’da Türkmen dilinde yayımlanan Türk Dili Düşündürişli (Açıklamaları) Sözlüğüne (TDDS) göre Ak renginin anlamı şunlardan ibarettir:

3.1.1. AK [a:k] I, syp. 1. Garyň, hekiň reňkine meňzeş reňkdäki, gar reňkli, gara sözünüň garşylykly manysy. Ak pagta. 2. göç.m. Günäsiz, ýazyksyz, päk. Ak adama günä sürtsen hem ýokmaz. 3. göç.m. Agaran, aga öwürülen (saç, sakgal hakynda). Sakgalyň agy köpelpidir (TDDS II. 46). (Terc. AK [a:k] sıfat. **3.1.2.** Karın, alçının rengine benzer renkte olan, kar renkli, kara sözcüğünün karşıtı. Ak Pamuk. **3.1.3.** Mecazi anlamda; Günahsız, suçsuz, temiz: “Ak adama günah sürtsen de bulaşmaz”. **3.1.4.** Mecazi anlamda; Ağarmış, ağa dönüşen (saç, sakal gibi). “Sakalın ağı çoğalmıştır.”)

Türk dil kurumunda da Ak sözünün anlamı geniş kapsamlı verilmiştir:

A) İsim: Kar, süt vb.nin rengi; beyaz, kara ve siyah karşıtı.

B) Mecaz Sıfat: temiz, dürüst, sıkıntısız, rahat, huzurlu, güzel olan (<https://sozluk.gov.tr>).

Buna rağmen Türkiye’de genelde Arapça karşılığı olan Beyaz sözcüğü kullanılmaktadır. Altay Türkçesine göre Ak sözü, aynı zamanda cennet anlamındadır. Yani cennet, ak yer, iyi yer, güzel yer diye betimleyebiliriz. Türk mitoslarına göre Gök Tanrı Ülgen Bey’in dokuz kızı bulunmaktadır. Bu dokuz kıza Ak Kızlar, Cennet Kızları denir. Bunlar aynı zamanda şamanlara ilham veren periler olarak da bilinir (Çoruhlu 28).

3.2. Ak renkin kır insanı için cazip tarafı: Beyaz karanlığa karşı bir renk olup açıklığı temsil etmektedir. Beyaz karanlığın bitmesiyle güneşin doğmasından önce ufukta gündüzü beşaret eden bir renktir. Beyaz güzel havlarda mavi gökte güzelliği simgeleyen bulutların rengidir. Beyaz saygı gösterilmesi gereken tecrübeli yaşlı insanların saçının, sakalının rengidir ve bunlardan yola düşerek, saflığı, açıklığı, saygıyı, bahtı vd. temsil etmektedir. Beyaz kır insanının rızkının büyük kısmını oluşturan, süt, yoğurt, kaymağın rengi olup, yemek ihtiyacını gidermekle beraber kır insanının ruhuna işlemiştir.

3.3. Ak Rengin Türkmen Dokumaları, Kumaşları ve Kıyafetlerindeki Önemi: Ak rengi, Türkmenler’in maddi ve manevi kültüründe en fazla kullanılan renklerden biridir. Türkmen kültüründe Ak rengi insanın dünyaya geldiğinde ilk kıyafetinin yani kundağının rengi ve son yolculuğunda örtüdüğü kıyafetinin rengidir. Ak renk saflık, temizlik ve saf ruhun rengidir. Türkmen’in yaşamında da az kullanılmamaktadır. Kırmızı donla beraber çoğunlukla ak renkteki kafaya koyulan telpek’ler kırmızı rengin yanında hoş bir görünüm vermektedir.

Türkmen dokumalarının zemininin çoğunlukla kırmızı renkte olduğunu daha önce ifade etmiştik ama Türkmen halılarında göze çarpan ikinci renk ak rengidir. Ak rengi özellikle de Gölⁱⁱ adıyla bilinen dokuma motiflerinde sayısızca görülmektedir. Bunun için Çavdur Halı Göllerini, Kızıl Ayak Halı Göllerini, Yomut Boyu Asmalık Göllerini, Yomut Kilim Göllerini, Marı Halı Göllerini ve birçok diğer dokumaları örnek verebiliriz.

Ancak bu arada ak renkli keçenin özel bir önemi vardır. Türkmenler’de geline dokuz çeşit cihaz verilir. Dokuz kutlu bir rakamdır (Ögel 47). Evlenecek kızın cihazı tamamen hazır duruma geldiğinde “ dokuzu düz olmuş” denir. Bu dokuzun içinde kesinlikle keçe de bulunur ama evlenecek kızın keçesi baht getirecek olan ak renktedir. Aynı zamanda ak keçe evlerin de

süsü, güzelliği sayılır. Kızlar ve gelinlerin söylediği Lale adlı ezgilerde de Ak keçeden söz edilmektedir.

Ak keçäniň üstünde (Ak keçenin üzerinde)

Jaýym galdy ejejan (Yerim kaldı anneciğim)

Ak tabagyň içinde (Ak tabağın içinde)

Paýym galdy ejejan (Payım kaldı anneciğim) (KK3)

Türkmen törenlerinde ak rengi daha fazla yaşlılar tarafından tercih edilen bir renktir. Özellikle de altmış yaş üzeri kadınlar beyaz renkli elbiseler giyerler. Üzerindeki desenler de çöldeki seyrek ağaçlara benzemektedir (Kayhan 2020). Bu açıdan ak renk yaşlılığı, ruhaniyeti ve ağır başlılığı da temsil eder. Bu hususta Türkmensahra - İran Türkmenleri'nin arasında yaygın olan bir törenden söz etmekte yarar var.

3.4. Ak aş, ak koyun töreni: Türkmensahra Türkmenleri arasında bir erkek veya kadın İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in yaşına geldiğinde, bunu bir büyük saadet bilip ulu ziyafet verir (Hasani ve Fedevi 160). Bütün akrabalar ve tanıdıklar davet edilir. Bu törende ak renkli bir koyun kesilir. Erkek tamamen ak renkte don, cübbe, pijama veya şalvar giyer. Hatta pişirilecek pilavın da rengi ak olmalıdır. Çünkü Türkmensahra Türkmenleri'nin sarı-turuncu renkli Çekdirme adında özel bir pilavları da vardır. Beyaz pilava ise süzme denir ve bu törende kesinlikle süzme pişirilir. Ak aş (ak pilav anlamında), ak koyun, ak kıyafet; burada tamamen iyiliği, saadeti, temizliği ve aynı zamanda yaşlılığı temsil etmektedir.

3.5. Ak renkli isimler: İyiliği ve güzelliği temsil eden ak rengi, ister kız isimlerinde, ister erkek isimlerinde çokça görebiliriz. Erkek isimlerinden Ak Mırat, Ak Muhammet, Ak Öylü, Aky, Akca gibi isimleri; kız isimlerinden ise Ak Gül, Ak Maral, Ak Ceren, Ak Bibi, Ak Nabat, Ak Pamık gibi isimleri örnek verebiliriz.

3.6. Ak rengi türkmen deyimlerinde: Türkmenler arasında birinden iyilik gördüğünde “yüzün ak bolsun” (Yüzün ak olsun) denir. Yani yaptığın iyiliğin karşılığında iyilik görmek arzu edilir. “Ak Mañlay/ Alnı Ak” deyimi bahutlı insan için, “Kara Mañlay/ Alnı Kara” ise talihsiz insan için kullanılır. Biri yola çıktığında iyi arzular edilerek “Yolun Ak Bolsun” (Yolun ak olsun), evlenmemiş bir gence iyi arzular edildiğinde, “Ak gelin satışsyn / Ak Gelin karşına çıkсын” denir. Buradaki ak hem güzellik hem de iyilik anlamındadır.

3.7. Ak renkli atalar sözleri: Türkmen ata sözlerinde en fazla görünen renk ak rengidir. Bunun sebebi bu rengin iyi günü, güzelliği, iyi arzuları, doğruluğu ve umudu simgelemesidir.

- Adam aklygy bilen adamdyr (İnsan aklıyla insandır; yani insan temizliğiyle, kötülükten uzak durmasıyla insandır.) (Çaryýew 9)

- Doňuz garadan gaçar, aýal - akdan. (Doğan 136) (Domuz karadan kaçar, kadın aktan.)

- Ak altyn gara günde gerek (KK1) (Ak altın kara günde lazımdır.)

- Ak gyzyň bir gaýgysy bar, gara gyzyň bir gaýgysy (KK1) (Ak kızın bir kaygısı var, kara kızın bir kaygısı; yani herkesin farklı bir derdi var.)

- Ak düyani gördüňmi, göremok, şondan gowysy ýok (KK2) (Ak deveyi gördün mü, görmedin, bu en iyisidir.)

- Ak maýa çökmese boz maya gaýmaz (KK2) (Ak maya çökmezse boz maya kaymaz. Yani beyaz dişi deve yere oturmazsa boz deve oturmaz. Ak devenin etkileyici gücünü gösteriyor. Her işi başlatan etkileyici biri lazımdır.)

- Ak gireni bilen aň girmez (KK2) (Ak girmesiyle anlam girmez)

- Ak Öýi Görüp Gara Öýi Ýykamazlar (KK2) (Ak Evi Görerek Kara Evi Yıkamazlar)

3.8. Ak rengi türkmen musikisi ve türkülerinde: Düğünde gelinin kendisi kırmızı keteni giyse de kecebe^mye örtülen kumaşın rengi aktır. Kecebe üzerine ak un serpilir. Hatta kecebeyi çekmek için ak dışı deve (Ak Maya) kullanılır (Resim 3).



Resim 3. Ak Maya Üstünde Kecebe ve Kecebe İçinde Gelin ve Yengesi, (Bender Türkmen Şebri, Türkemensabra-İran, 2012, Gurbancan Muazzeemi'nin Düğün Fotoğraf Albümünden)

Bu halk inancı Türkmen ata sözlerine de geçmiştir: “Kecebäni çekmäge ak maýa gerek!” ve bu atalar sözü Türkmen halk aydımlarına da yol açmış olup “Ak Maya Gerek” adında ünlü bir aydımın ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Ne sebäpden çykdyň beýwan çöllere (Ne sebepten çıktın kıra-
çöllere)

Kejebäni çekmäne ak maýa gerek (Kecebeyi çekmeye ak maya^{iv} gerekir)

Bu aydımı birçok Türkmen bağşısı (ozanı) yerine getirir. Örneğin eski usta Türkmen bağşılardan Mağtımğulı Garlıyev bu aydımı Türkmen’in iki telli sazı “Dutar” ile icra etmiştir. (Garlıyev, Ak maýa gerek) Yeni bağşılardan Bağşy Şadurdı Ilyasow ise Türkmen gıcağının (kemençesinin) yanında org ile eşlik etmiştir. (Ylyasov, Ak maýa gerek)

3.9. Ak renginin yeri türkmen mimarisinde ve özellikle de aşgabat şehrinin binalarında: Türkmenle 20. yüzyılın başına kadar ister kuzey ister güney tarafta göçebe hayatı sürdürüp çadır kullanmışlardır. Türkmen çadırı, çeşitlerine göre Aköy (Ak ev) (Sarıye 492), Karaöy (Kara ev), Göttikme ve Alaçık gibi değişik adlarla tanınmaktadır. Kara öyün üst kısmında koyu renkli veya eskimiş, rengi kaybolmuş kararar keçe kullanılır. Bu tür çadır normal insanlara ait diyebiliriz. Ancak kabilenin reisi, serdarı gibi makama sahip olan kişiler veya yeni evlenen gençler için Aköy yapılıdır. Aköy ve karaöyün biçimi, yapısı ve ölçüsü aynıdır ancak Aköyde üstüne örtülen keçe beyaz renkli ve tazedir. Üst makamı ve yeni baht evine girenleri temsil eder.

20. yüzyıl başında, Türkmen bölgesinin SSSR içine alınmasından sonra, Türkmenler de ciddi anlamda yerleşik yaşama mecbur edilmiştir. Bu dönemde köylerdeki Türkmenler bir kat evlerde, şehirdekiler ise başta bir kat evlerde sonraları ise apartmanlarda yaşamaya başlamışlardır. O dönemde dünyanın diğer yerlerinde olduğu gibi, binalar ve apartmanlar değişik renklere yapılıyordu. Ancak Türkmenistan’ın bağımsızlığından sonra ilk cumhurbaşkanı Sapar Mırat Niyazov’un iktidarının devam etmesiyle, başkent Aşkabat (Türkmencede Aşgabat) “Akşehir Aşgabat” sıfatıyla vasıf edilmeye başladı. Ancak bu vasıf sadece sloganlar, şiirler ve şarkılarla sınırlanmadı. Gerçekten de şehirdeki binalar tamamen ak mermerle beyaz renkte yapılmaya başladı. Bu renk sadece yeni binalar için değil, hatta eski binaların sahipleri de evlerini ak renkle boyamaya mecbur edildiler. Hâkim olan irade bu şehrin, baht, barış, saadeti simgeleyen ak renkte olmasını istiyordu. Öyle ki Aşkabat

tamamen ak renge boyandı ve bu konudaki şiirler ve şarkıların da sayısı cumhurbaşkanının da övgüsünü içine alarak çoğalmaya başladı. Defence Language Institute Foreign Language Center'ın, 2020'de yayımladığı bir araştırmaya göre; Aşgabat şehrinde o zamana kadar beyaz mermer yoğunluğuna sahip 500'den fazla, büyük bina yapılmıştı (DLIFLC 2020 11). Ak renk Türkmen kültüründeki iyilik ve güzelliği simgelese de şehrin tek parçada, tek renkte görünüş çeşitliliği ve renklilikten uzak kalması yurtiçindeki halk arasında ve yurtdışı basın yayınında bazı eleştiriler ve tartışmalara yol açtı. Aşgabat'ı dolaşıp fotoğraflar çeken batılı fotoğrafçı “Arnau Rovira” fotoğraflarını, “Noom Books 2020” adlı bir kitapta yayımlayarak o şehir hakkında “Hayalet Şehri” (A Ghost City) konu başlıklı bir rapor yazıp eleştirel görüşlerini bildirmiştir (Resim 4).

Türkmenbaşı lakabıyla bilinen ilk cumhurbaşkanının vefatıyla da hakimiyetin bu tutumunda bir değişiklik yaşanmadı. Hatta ikinci cumhurbaşkanı Gurbangulı Berdimuhammet kendi adına “Ak şäherim (şehrim) Aşgabat” adlı bir kitap da yayımladı (Türkmenistanyň Döwlet, Hukuk We Demokratiýa Instituty, Ak şäherim aşgabt).

İlaveten ak rengin daha fazla kullanılması ve şehrin ak şehre tam benzetilmesi için yeni kararlar da alındı. Bu kez bu karar sadece binalarla sınırlı değildi. Hükümet bütün arabaların da ak renkte boyanmasını emretti. Bu emir halen geçerlidir.



Resim 4. Soldan sağa: Mollanefes Tiyatrosu, Aşgabat Hotel'i vd. beyaz binalar, (Aşgabat-Türkmenistan, 2014, Fotoğrafçı: Araştırmacı.)

Sonuç

Her bir toplumda belli renklerin daha fazla önem kazandığı gibi, Türkmen kültüründe de bazı renkler daha fazla öneme sahiptir. Türkmenler’de özellikle kırmızı ve beyaz (Ak) renk diğer renklere göre daha fazla ilgi çekmekte, simgesel anlam taşımakta ve işlevsellik kazanmaktadır. Aşk, sevgi, hararet, coşku, kan, heyecan, neşe ve gençlik rengi olarak bilinen kırmızı rengi, adetler ve törenlerdeki elbiselerde de en fazla göze çarpan renktir. Türkmen’in milli kıyafeti olarak bilinen Kırmızı Don (kırmızı kaftan), adından da belli olduğu gibi kırmızı renktedir. Kırmızı renk hakkında hatta bir ünlü halk sazi da bulunmaktadır ki Türkmen bağışları (ozanları) yerine getirirler.

Türkmenler arasında ikinci önemli renk barış, baht, saadet, iyilik, temizlik ve hatta yaşlılığı temsil eden ak (beyaz) rengidir. Türkmen atalar sözlerinde ve deyimlerinde en fazla yer alan renk, ak rengidir (Örnek: Yoluñ ak bolsun, yoldaşın hak bolsun...). Türkmen erkek ve kız adlarında en fazla bulunan renk ak rengidir (örnek: Akmıra, Akbibi...). Ak rengi törenlerde en fazla yaşlılar tarafında tercih edilmektedir. Ağırbaşlılığı ve yaşlılığı simgelediğine inanılır. Hatta Türkmensahra - İran Türkmenleri peygamber yaşı olan altmış üçe ulaştığında Ak Aş, Ak Koyun adlı ziyafeti verir, ak elbise giyer, ak koyun kurban ederler, ak pilav yaparlar.

Ak rengi Türkmen mimarisinde de önemli yere sahiptir. Türkmen çadırlarının en önemli çeşiti olan Aköy’ün üzerine ak renkli keçe örtülür. Türkmenistan başkenti olan Aşakabt’ın, saadeti temsil eden ak şehre benzemesi için, hükümet kararıyla bütün binalar ak renge boyanmıştır. Ancak şehrin tek parça, tek renkte gözükmesi, yaradılışın renkli alemine aykırı görünüp, yurt içinde ve dışında bazı eleştirilere de maruz kalmıştır.

Genel olarak Türkmen kültüründe ak ve kırmızı rengin daha önemli görüldüğü bir gerçektir. Fakat bu iki renk diğer renklerle beraber kendi güzelliğini sergileyebilirler. Bu yüzden de Türkmen halılarının zemini çoğunlukla kırmızı ve sonra beyaz olsa da motiflerde ve bordürlerde kullanılan diğer renkler onları güzel ve cazibeli hale getirmiştir. Törenlerde kırmızı ve ak renklerin yanında giyilen yeşil, sarı, mavi vd. renkler birlikte ve yan yana görüldüğünde Türkmen şölenlerine ve törenlerinde renkli, heyecanlı ve neşeli bir hava katmaktadır. Bu renklerin hepsi yerli yerinde güzellik ve önem taşımaktadır.

Notlar

1. Telpek: Kalpağın Türkmence adı.
2. Göl: Türkmencede halı motifine denir
3. Kecebe: Gelin alınırken gelini deve üzerinde taşımak için özel ahşaptan yapılmış dört kenarlı bir küçük çadır.
4. Bugra ve arvanadan doğan deve

Kaynak Kişiler

KK3. Hatice PENAHİ, 75 yaş, öğrenim yok, ev hanımı, Ağızlı Obası - Türkmenşahra/: 10. 06. 2015

KK1. Mohammad Rahim DİYEÇİ, 78, lise, emekli öğretmen, Bender Türkmen Şehri- Türkmenşahra/: 23. 12. 2014.

KK2. Nurcan SAFAYI, 80, emekli öğretmen, Bender Türkmen Şehri- Türkmenşahra/: 13. 11. 2014.

Kaynakça

Akkın, C., Eğrilmez, S. ve Afrashi, F. *Renklerin insan davranış ve fizyolojisine etkileri*. Türk Oftalmoloji Derneği XXXVI. Kongresi, 33, 2004, 274- 282.

ArchDaily. *A Ghost City; The White Buildings of Ashgabat, Turkmenistan*. 2023, <https://archdaily.com/1010333/a-ghost-city-the-white-buildings-of-ashgabat-turkmenistan>

Atayev, Himmet. *İran Türkmenlerinin Kurtuluş Hareketi*, çev. Said, Tahran: Hezb-e Tude Yayınevi, 1366 h.ş./ 1987.

Bodaghi, Zebihollah. *Niyazcan ve Türkmen Halısı*, Tahran: Ferhengan yay., 1992.

Çaryýev, Akmyrat. *Gyrmyzy*. YouTube, yükleyen Owazym, 6 Temmuz 2023, www.youtu.be/hOhoxt35iUE

Çaryýew, Myrat. *Türkmen Halk Nakyllary*, Aşgabat: Miras, 2005.

Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Anabatlari*, İstanbul: Kabalcı, 2002.

Deveci, Abdurrahman. *İran Türkmenleri: Türkmenşahra*. Ortadoğu Analiz Dergisi, 1 (10), 2009, 51-60.

DLIFLC, *Cuntries in perspective- Turkmenistan*, Defence Language Institute Foreign Language Center, 2020.

Doğan, Levent. “*Türkmen Türkçesinde renk adları*”, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 1 (1), 2019: 125-144.

Garliyev, Magtymguly. *Ak Maya Gerek*. 2023. YouTube, yükleyen Dutar Bagshy, 5 Ağustos 2023, <https://youtube.com/watch?v=naIauHz1kns>

Genç, R. *Türk İnanışları ile Millî Geleneklerinde Renkler ve Sarı-Kırmızı, Yeşil*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1997.

Goli, Eminollah. *Seyri Der Tarih-e Ferhengi ve Ectemaiye Torkmanha*, Tahran: Elm, 1987.

Hajy, Bally. *Gyrmyzy*. YouTube, yükleyen Tmhits, 2011, www.tmhits.com/music/bally-hajy/gyrmyzy-3528

Hasani, Gholamreza; Fedevi, Cemeile. “Revend ve Feraynd-e Tehavvolat-e Tarihiye Sakhtar-e Ferhengi-Ectemaiye Aghvam-e İrani Ba Tekid Ber Ghovm-e Torkman”, *Journal of social sciences*, Vol. 3 (1), 2009.

Husuri, Ali. *Neghshaye Ghali-e Torkman ve Aghvam-e Hemsayeh*, Tahran: Ferhengan yay., 1992.

Kayhan, Shurubu. *Türkmen Kadınlarının Geleneksel Kıyafetlerindeki Renklerin Anlamı*. 2020, <https://tarihistan.org/turkmen-kadinlarinin-geleneksel-kiyafetlerindeki-renklerin-anlami/19347/>

Kyýasowa G.- Geldimyradow A.- H. Durdyýew H. *Türkmen Diliniň Düşündirişli Sözlügi (TDDS I)*, I Tom, Aşgabat: Ylym Neşriýaty, 2015.

Kyýasowa G.- Geldimyradow A.- H. Durdyýew H. *Türkmen Diliniň Düşündirişli Sözlügi (TDDS II)*, II Tom, Aşgabat: Ylym Neşriýaty, 2016.

Küçük, S. “Eski Türk Kültüründe Renk Kavramı”, *Bilig*, Yaz (54), 2010: 185-210.

Nurmemmet, A. *Türkmenlerde Renk Dünyası ve Nevruz ve Renkler*, Yay. Haz. Sadık Tural ve Elmas Kılıç, Ankara: AKM Yayınları. 1996.

Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi*, cilt II, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.

Pravossoudovitch, K., Cury, F., Young, S. G., & Elliot, A. J. *Is red the colour of danger? Testing an implicitred–danger association*. *Ergonomics*, 57, 2014, 503–510. doi:10.1080/00140139.2014.889220

Roux, j. P. *Gök, Gök-tengri ve Torller ile Moğollarda Yıldızlar," Aruik Dünyada ve*

Gelenekstl Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler, Yyy, ty.

Sarıyev, Berdi. “ Türklerin Eski Aile Yapısına Temel Sembolleri”, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)*, (9) , 2008, 487-498.

Söyer, Nuryağdı. *Türkmenlerin Kökeni ve Afganistan'a Yerleşmeleri*, IJVUTS, 5 (9), 2023. 72 – 88.

Türkmenistanyň Döwlet, Hukuk We Demokratiýa Instituty. *Ak şäberim aşgabat*. 2021, <https://instsld.gov.tm/habarlar/2021/milli-liderimizin-%C2%ABak-saherim-ashgabat%C2%BB-atly-kitaby-halkymyza-gowusdy>

Ylyasov, Şadurdy. Ak maya gerik. YouTube, yükleyen Mukam, 26 Eylül 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=nzBpAwbUK3w>

Çağatay Türkçesi ile Türkmen Türkçesinin Ortak Söz Varlığındaki Ünlü Değişmeleri*

*Vowel Changes in the Common Vocabulary of Chagatai Turkish with Turkmen
Turkish*

Savaş ŞAHİN** – Berkay PEHLİVAN***

Öz

Çağatay Türkçesi, Türk coğrafyalarnının geniş bir bölümünü etkisi altına alarak uzun bir dönem boyunca kullanılmış yazı dilidir. Bu yazı dili, tarihte Orta Asya’da inkişaf eden devletlerin resmi dili olarak da kullanılmış, sanatçılar tarafından çok sayıda edebi ürünler ortaya konulmuş ve çeşitli Türk topluluklarını etkisi altına almıştır. Bu Türk toplumlarından biri de Türkmenlerdir. Türkmen Türkçesi, Türkçenin Oğuz grubunun doğu kolunda yer almaktadır. Başta Türkmenistan coğrafyası olmak üzere Orta Asya’nın çeşitli bölgelerinde ve Anadolu’ya uzanan geniş bir coğrafyada konuşulmaktadır. Türkmen Türkçesinin, tarihte Çağatay Türkçesinin yazı dili olarak hâkim olduğu sahada bulunması, iki lehçe arasında art zamanlı bazı ortaklıkların veya farklılıkların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Çağatay Türkçesi ile Türkmen Türkçesi arasında gerek ses bakımından gerekse anlam bakımından Türkçe kökenli çok sayıda ortak sözcük bulunmaktadır. Bu ortak sözcüklerin ünlü sesler bazındaki fonetik değişmelerinin durumu ve Çağatay Türkçesiyle arasındaki fonetik ilişkinin aydınlatılması gerekmektedir. Bu amaçla, Türkmen Türkçesinin standart dilinden hareket ederek Çağatay Türkçesi ile arasındaki ortak söz varlığındaki ünlü değişmeleri karşılaştırılarak incelenecektir. Çalışmada ünlü sesler; kalınlaşma-incelme, genişleme-daralma, yuvarlaklaşma-düzleşme biçimlerindeki ses hadiseleriyle birlikte başlıklar altında ele alınacaktır.

* Bu çalışma, Berkay PEHLİVAN’ın Doç. Dr. Savaş ŞAHİN danışmanlığında yürütülen “Türkmen Türkçesi ile Çağatay Türkçesinin Karşılaştırmalı Söz Varlığı” adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Ana Bilim Dalı; savassahin@akdeniz.edu.tr; Orcid: 0000-0003-4462-9006

*** Doktora Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü; berkay.pehlivan@outlook.com; Orcid: 0000-0003-1401-0755

Anahtar Kelimeler: Türkmen Türkçesi, Çağatay Türkçesi, ünlü değişmesi, ses değişmesi, Türkçenin söz varlığı.

Abstract

Chagatai Turkish is a written language that has been used for a long period of time by influencing a large part of Turkish geographies. This written language was also used as the official language of the states that developed in Central Asia in history, many literary works were produced by artists and influenced various Turkish communities. One of these Turkish communities is the Turkmen. Turkmen Turkish is located in the eastern branch of the Oghuz group of Turkish. It is spoken in various regions of Central Asia, especially in the geography of Turkmenistan, and in a wide geography extending to Anatolia. The presence of Turkmen Turkish in the area where Chagatai Turkish is dominant as a written language in history has led to the development of some diachronic partnerships or differences between the two dialects. There are many common words of Turkish origin between Chagatai Turkish and Turkmen Turkish, both in terms of sound and meaning. The phonetic changes of these common words on the basis of vowel sounds and the phonetic relationship between Chagatai Turkish should be clarified. In this direction, starting from the standard language of Turkmen Turkish, the vowel changes in the common vocabulary between Chagatai Turkish will be compared and examined. Vowel sounds in the study; sound events in the form of thickening-thinning, expansion-contraction, rounding-flattening, derivation-falling will be discussed under the headings.

Keywords: Turkmen Turkish, Chagatai Turkish, vowel shift, phonological change, vocabulary of Turkish.

Giriş

Söz varlığının, toplumların kültürel özelliklerini ve kimliklerini yansıtmalarının yanı sıra dilin tarihsel süreci hakkında bilgi vermesi bağlamında da önemli bir yeri vardır. Söz varlığının önemi “Söz dağarcığı, dilin temel söz varlığıyla birlikte uygarlığın ilerlemesiyle ortaya çıkan yeni öğeler ve yeni türetmeleri içine almaktadır (İmer, 1976: 11-12). Maddî ve manevî alanda yarattığı tüm değerleri dille ifade eden toplumlar, dilin söz varlığını kendi kültürel özelliklerine göre şekillendirmişlerdir. Söz varlığındaki değişmeler, sözcüklerin farklı anlamlar kazanması, eski anlamının kaybolması ile görülebildiği gibi aynı zamanda ses değişmeleriyle de görülmektedir.

Geçmişten günümüze toplumların kendi kültürel özelliklerine göre şekillendirmeleri sonucunda dillerin anlam, ses ve biçim özelliklerinin tarihsel süreç içerisinde nasıl bir değişime uğradığını, hangi aşamalardan geçerek günümüze kadar ulaştığını söz varlığı incelemeleri yoluyla gözlemleyebiliriz.

Türkmen Türkçesinin birincil (aslı) uzunlukları korumasıyla ilgili önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Konuyla ilgili Talat Tekin, Türkmen Türkçesi ve Yakutçada birincil uzunlukların korunmasından yola çıkarak Ana Türkçede birincil uzun ünlülerin varlığını ortaya koymuştur. Talat Tekin, çağdaş lehçeler arasında Türkmen Türkçesinin, ilk hecedeki birincil uzunlukları en çok ve iyi koruyan lehçe olduğunu belirtmiştir (Tekin, 1995: 64).

Türkmen Türkçesinin arkaik unsurlar barındırması artzamanlı çalışmaların yapılması gerektiğini göstermektedir. Bu düşünceden hareketle Türkmen Türkçesinin Çağatay Türkçesi ile olan tarihsel ilişkisi ses olayları bakımından karşılaştırılarak incelenmiştir. Çalışmanın hazırlanmasında kaynakçada belirttiğimiz Çağatay Türkçesi metinlerinden faydalanılmış bu kelimelerin Türkmen Türkçesindeki karşılıkları ise Türkmen Türkçesi sözlüklerinden tespit edilmiştir. Çalışmamızda sözcüklerin transkript edildiği biçimlerine sadık kalınmıştır. Bu doğrultuda, Çağatay Türkçesindeki transkriptte *i* olarak aktarılan kapalı *e* sesleri, alındığı kaynaklardaki biçimleri alınmış, *é/i* başlıklarında değerlendirilmiştir. Çağatay Türkçesindeki Türkçe sözcükler, Çağatay Türkçesinin edebi metinleri üzerinden belirlenmiş, bu belirlenen sözcüklerin varlığı Türkmen Türkçesi ile karşılaştırılmıştır. Çağatay Türkçesi ile Türkmen Türkçesi birçok ses benzerliği bulunduğu gibi farklı ses unsurları üzerine durulmuş ve bu ses değişmesinin nedenleri aydınlatılmaya çalışılmıştır.

1. Ünlü Değişmeleri

Dilin yapısı gereği sesler, dil bilgisi birliklerini oluşturmak amacıyla yan yana geldiklerinde zincirleme olarak birbirlerine bağlanırlar. Bu bağlanma sırasında, birleşmenin bazı şartlar altında gerçekleşmesinden dolayı çeşitli ses olayları ortaya çıkmaktadır (Ergin, 2004: 50). Ünlülerde görülen ses olayları, ses birleşmelerinin etkisiyle ortaya çıktığı gibi çeşitli neticelerden dolayı art zamanlı veya eş zamanlı olarak da ortaya çıkmaktadır. Bazı durumlarda bu ses değişmeleri, ünlünün ağız içindeki söyleniş biçimine yakın olan ünlüyle olan ilişkisine bağlı olarak gerçekleşmektedir.

Ses değişmeleri Türkçede yaygın olarak görülmektedir. Tarihin bir döneminde kullanılan sözcüklerdeki ünlüler, zaman içerisinde kalın ünlünün incelenmesi, ince ünlünün kalınlaşması, dar ünlülerin genişlemesi, geniş ünlülerin daralması, düz

ünlülerin yuvarlaklaşması, yuvarlak ünlülerin düzleşmesi gibi ünlü değişimlerine uğrayabilmektedir.

Çağatay Türkçesi, Arap temelli alfabenin kullanıldığı tarihsel bir yazı dilidir. Arap temelli alfabede ünlülerin yazımı konusunda fonolojik sorunlar bulunmaktadır. Bu fonolojik sorunlardan biri, Çağatay Türkçesindeki temel ünlülerin yazımında her sesin açık biçimde belirtilmemiş olmasıyla ilgilidir. Arap alfabesindeki ye ve vav harflerinin aynı zamanda ünsüz sesleri de karşılması bu belirsizliği oluşturmaktadır.

Çağatay Türkçesinde; beş (beş), tē- (de-), dēk (dek), ēl (il), ēlig (el), ēşik (eşik), yēl (yel) vb. kök sözlerde **ɣ** harfinin kullanılmasıyla ilgili iki ayrı görüş ve aktarım ortaya çıkmıştır. İncelediğimiz kaynaklardaki kimi transkript örneklerinde bu harf *i* olarak aktarılmış, kimisinde bu harfin kapalı e sesi olduğundan hareketle *ē* ile aktarılmıştır. Benzer bir durum kağanlık yazıtlarında da bulunmaktadır. Kağanlık yazıtlarında, kapalı e'nin bulunduğu sözcükler *i* ve *e* olarak veya kapalı e sesinin olduğu düşünülerek kapalı e ile gösterilmiştir (Akar, 2023: 5-6). Ali Akar, bu alfabe kaynaklı bu istikrarsızlığın tarihi metinlerde diyalektik bir sorun olarak tartışılmakta olduğunu belirtmiştir.

Diğer yandan Çağatay Türkçesinde kapalı e'nin durumu tam olarak benzer değildir. Yenisey Yazıtları'nda ayrı bir işaretle gösterilen kapalı e'nin bulunduğu sözcükler, söz varlığı bakımından Çağatay Türkçesindeki kapalı e'nin bulunduğu sözcüklerle farklılık göstermektedir. Yenisey Yazıtları'ndaki *beg, er, tebe~tebe* (Şemen, 2016: 942, 950, 970) sözcüklerinin Çağatay Türkçesinde, sözcüklerin ilk hecesinde, kapalı olarak **ɣ** (y, ı, i, ē) ile gösterildiği görülmüştür. Bu sözcükler Türkmen Türkçesinde genellikle açık e ile gösterilmiştir. Bu ses olayının temel nedeninin, Eski Türkçedeki kapalı e sesinin Ana Türkçedeki uzun i sesinin genişleyerek önce kapalı e sesine, daha sonra da açık e sesine değişmesinden kaynaklı gerçekleştiği görüşü olduğu belirtilmiştir (Başdaş, 2006: 93).

Yazımdaki fonetik yetersizlik, Ana Türkçedeki uzun i ünlüsünün genişlemesinden kaynaklı gelişen kapalı e (ē) ünlüsünde de görülmektedir. Aynı zamanda başka bir ünlüyü, hatta ünsüzü de gösterebilmektedir. Örneğin (**ɣ**) harfi *i* ve *e* sesini veya *y* sesini ifade etmek için de kullanılmaktadır. Benzer durum *a, e, o, ö, u, ü* seslerinin yazımında da bulunmaktadır ancak bu sesleri ayırt edebilmek için bazı yöntemler de bulunmaktadır: Bir ünlünün kalın mı ince mi olduğunu ayırt etmek için ünsüzlerin durumuna bakılmakta, kalın ünsüzlerin bulunduğu sözcüklerin ünlüleri kalın ünlü olarak esas alınmaktadır. Buradaki ince ve kalın ünsüz meselesi tonlutsuz ayrımıyla karıştırılmamalıdır. Köktürk tamgalarında *b, d, g, k, l, n, r, s, t, y* ünsüzlerinin ince ve kalın olmak üzere iki ayrı yazımı bulunmaktadır (Tekin, 2020: 10-14). Bu ince ve kalın ünsüzlere, Türkçenin tarihi lehçelerinde olduğu gibi çağdaş lehçelerinde de karşılaşılmaktadır. Azerbaycan, Kazak, Karaçay-Malkar vb. çağdaş Türk lehçelerindeki *k* ve *q* (**q**) ünsüzlerinin ayrımı, bu ince ve kalın ünsüz meselesine örnektir.

Tarihi metinlerdeki ince ünsüzlerle veya kalınlık-incelik belirtisi olmayan ünsüzlerde bu durum geçerli olmamaktadır. İnce ünsüzlerin bulunduğu bir sözcük

de kalın ünlülü yazılabilmektedir. Bu sözcüklere örnek olarak *aç-* (Çelik, 1993: 446), *boş* (Çelik, 1993: 476). Bu durum, getirilen eklerdeki ince-kalın seslerden veya nazımla yazılan eserlerdeki kafiye uyumundan anlaşılabilir. Buna rağmen yuvarlak ünlüleri ayırt etmek pek mümkün görülmemektedir.

1.1. Kalınlık-İncelik Bakımından Ünlü Değişimleri

Bu ses değişimleri, dilin konumuna göre gerçekleşen değişimlerdir. Dilin, ağız boşluğunun arkasında konumlanmasıyla kalın ünlüler; dilin, ağız boşluğunun önünde konumlanmasıyla ince ünlüler ortaya çıkmaktadır (Vural ve Böler, 2011: 65). Bu nedenle kalın ünlülere, *art damak ünlüleri*; ince ünlülere *ön damak ünlüleri* de denilmektedir.

1.1.1. İnce Ünlülerin Kalınlaşması

İnce ünlülerin (ön damak) kalınlaşmasını (art damak) ifade eder. Tespit ettiğimiz sözcüklerde tam kalınlaşma görülmektedir. Tam kalınlaşma, bir sözcüğün tamamında gerçekleşen kalınlaşmayı ifade etmektedir (Vural ve Böler, 2011: 135).

ê/i~a değişmesi: *teñri* “Tanrı” (BV: 886) ~ *tañrı* “Tanrı” (Kıyasova vd., 2016b: 349). İlk hece *i* (kapalı *e*) ile transkript edilen bu sözcük, Eski Türkçede “*teñri*” olarak bulunmaktadır (Tekin, 2016: 310). Kağanlık yazıtlarında ve Yenisey yazıtlarında *teñri* sözcüğünün ilk hecede kapalı *e*’nin (veya *i*) yazımı biçimi bulunmamaktadır (Tekin, 2020: 173, Şemen, 2016: 971). Bu *e* sesi, daralmaya uğrayarak Çağatay Türkçesinde kapalı *e* sesine değiştiği anlaşılmaktadır. Türkmen Türkçesinde ise daha açık olan *a* (*a<ë<e*) sesine değişmiştir. Azerbaycan Türkçesi ve Türkiye Türkçesi olarak Oğuz grubunun diğer lehçelerinde de bu ses değişmesi (*tanrı<teñri*) ortaktır (Orucov vd. C. IV, 2006: 265).

tim “damla; damla sesi, damlanın çıkardığı ses” (BV: 883) ~ *damca* “damla” (Kıyasova vd., 2016a: 249). Eski Türkçe döneminde *damla* sözcüğü “*tamız*” ve “*tamızım*” olarak bulunmaktadır (Ertunç, 2022: 57). Altun Yaruk Sudur’da görüldüğü üzere bu sözcük, “*tamızım+ça*” olarak eşitlik hal eki almaktadır (Uçar, 2009: 45, 168). Bu eşitlik halinin kullanımı, Türkmen Türkçesinde yerleşerek “*damca*” olarak yaşamaktadır. Türkmen Türkçesinde görülen bu morfoloji olayı Azerbaycan Türkçesinde de “*damcı*” olarak bulunmaktadır (Orucov vd. C. I, 2006: 528). Bu sözcüğün ilk hecedeki ünlüsü, Çağatay Türkçesinde ünlü daralmasına uğramıştır.

i~ı değişmesi: *cibin* “sinek” (BV: 675) ~ *çibın* “sivrisinek” (Kıyasova vd., 2016a: 231-232), *tinc/tinç* “dinç” (A:197, FK: 1277) ~ *dınç* “dinlenme

zamanı, tatil; durgun, hareketsiz; rahat” (Kıyasova vd., 2016a: 334), tıñrı “tanrı, allah” (BV: 886) ~ tanrı “tanrı” (Kıyasova vd., 2016b: 349).

Türkmen Türkçesindeki *çibin* ve *dınç* sözcükleri, Azerbaycan Türkçesinde *çibin* ve *dinc* (Orucov vd. C. I, 2006: 481, 638), Türkiye Türkçesinde *cibin* ve *dinç* (GTS) olarak ince ünlüdür. Diğer yandan bu sözcükler Kazakçada şibin ve tıñ (Koç vd., 2019: 685, 601), Kırgızcada çımın ve tıñ (Çankaya, 2014: 612, 560), Altaycada çımın ve tıñ (Naskali ve Duranlı, 2019: 79, 207) biçimlerinde kalın ünlü olarak bulunmaktadır. Türkmen Türkçesinin içerisinde düz-dar ünlü barındıran bu sözcüklerde, diğer Oğuz lehçelerinden ayrılarak kalınlaşma özelliği göstermektedir.

tigrü “doğru, yön edati” (KT: 171) ~ dogrı “doğru, düz, eğri değil; yanlış değil, doğru” (Kıyasova vd., 2016a: 293). Buradaki sözcük, Eski Uygur Türkçesinde tuğuru~toğru~toğrı~tuğru (Caferoğlu, 2015: 243; Wilkens, 2021: 725-726, 754) olarak bulunmaktadır. Sözcüğün kökeni *tog-ur-ru+* eylemiyle ilişkili olduğu düşünülmektedir (Clauson, 1972: 472).

Eski Uygur Türkçesindeki ilk hecedeki yuvarlak ünlünün Çağatay Türkçesinde düz-dar ünlüye değişmesi; Türkmen Türkçesinde ise ilk hecedeki yuvarlak-geniş ünlünün korunması, ikinci hecedeki yuvarlak ünlünün düz-dar ünlüye değişmesi söz konusu olmalıdır.

i~u değişmesi: yimür- “tahrip etmek, viran eylemek” (FK: 1337) ~ yumur- “yıkma, viran etmek” (Kıyasova vd., 2016b: 507). Eski Uygur Türkçesinde *yumur-* eylemi “ezmek; hor bakmak” anlamında bulunmaktadır (Wilkens, 2021: 920). Türkmen Türkçesi, Eski Uygurcadaki buradaki ses özelliğini korumuştur.

ö~u değişmesi: yömrül- “çökmek, harap olmak, yıkılmak” (FK: 1336) ~ yumrul- “çökmek, yıkılmak” (Kıyasova vd., 2016b: 507), yömür- “tahrip etmek, viran eylemek” (FK: 1337) ~ yumur- “yıkma, viran etmek” (Kıyasova vd., 2016b: 507).

ü~u değişmesi: bürke- “sarmak; başına bir şey örtmek; çevirmek” (A: 150) ~ bur- “burmak, dolamak, sarmak” (Kıyasova vd., 2016a: 178), yimür- “tahrip etmek, viran eylemek” (FK: 1337) ~ yumur- “yıkma, viran etmek” (Kıyasova vd., 2016b: 507), yömrül- “çökmek, harap olmak, yıkılmak” (FK: 1336) ~ yumrul- “çökmek, yıkılmak” (Kıyasova vd., 2016b: 507), yömür-

“tahrip etmek, viran eylemek” (FK: 1337) ~ yumur- “yıkmaq, viran etmek” (Kıyasova vd., 2016b: 507).

Türkmen Türkçesindeki *bur-* eylemi, Divanü Lügati't Türk'te *bür-* “büzmek” (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2018: 607) olarak ince ünlüyle bulunmaktadır ancak bu eylem, çağdaş lehçelerin genelinde kalın ünlüyle bulunmaktadır: Altaycada *bur-* (Naskali ve Duranlı, 2019: 48), Azerbaycan Türkçesinde *bur-* “burmak, kıvırmak” (Orucov vd. C. I, 2006: 363), Gagavuz Türkçesinde *bur-* “burmak; buruşturmak” (Baskakov vd., 1991: 43), Kazakçada *bur-* “burmak, çevirmek” (Koç vd., 2019: 100), Kırgızcada *bur-* “burmak” (Çankaya, 2014: 127), Özbekçede *bura-* “burmak, kıvırmak” (Yusuf, 1993: 213), Yeni Uygur Türkçesinde *bur-* “çevirmek; dolamak” (Necip, 2013: 53), Türkiye Türkçesinde *bur-* “Bir şeyi iki ucundan tutup eksenini etrafında ters yönlerde çevirerek bükme” (GTS).

tigrü “doğru, yön edatı” (KT: 171) ~ dogrı “doğru, düz, eğri değil; yanlış değil, doğru” (Kıyasova vd., 2016a: 293). (bkz.: *i~ı* değişmesi).

1.1.2. Kalın Ünlülerin İncelmesi

Kalın ünlülerin (art damak) incelmelerini (ön damak) ifade eder. İncelediğimiz sözcüklerde tam inceme görülmektedir. “Tam inceme, bir sözcüğün tamamında gerçekleşen incemeyi ifade etmektedir.” (Banguoğlu, 2015: 100).

a~e değişmesi: ana “anne” (BV: 640) ~ ene “anne” (Kıyasova vd., 2016a: 353), savaş “savaş” (FK: 1200) ~ söweş “savaş, cenk” (Kıyasova vd., 2016b: 281).

Türkçede “a” ile “e” arasındaki ses olayları sık görülmektedir. Bu ses değişimleri “a>ä>e” veya “e>ä>a” geçişiyle yaşanmaktadır. Buradaki “savaş” sözü, “sav-” eylemi ile ilişkilendirilmiştir (Akar, 2020: 240) ancak Eski Türkçede bu eylem bulunmamaktadır. Bu sözün Orhun Türkçesindeki *sab* “söz” (Tekin, 2016: 307) ve *söç* “söz” (Tekin, 2016: 308) sözcükleriyle ilişkili olabileceği düşünülmektedir ancak bu iki sözcüğün arasında ilişki açık değildir. *sab* < *sa-* “saymak; söylemek” (Caferoğlu, 2015: 195; Wilkens, 2021: 571) + *b* eylemden ad yapım eki ile türemiş ve “söz” anlamına gelen sözcüğü oluşturmuştur. Clauson, *sa-* eylemini “to count” (saymak) anlamında bulunduğunu belirtmiştir (Clauson, 1972: 781). *sab* sözcüğüne gelen +(X)ş addan kalıcı ad yapma eki ile *savaş* sözcüğü türemiştir. Türkmen Türkçesindeki *söweş* sözünün durumunu aydınlatmak için sözcüğün diğer çağdaş lehçelerdeki durumuna bakılabilir. Kırgızcada *soguş* “savaş, harp” < *sog-*

“dövmek” (Çankaya, 2014: 477-478), Kazakçada *soğıs* “savaş, harp” < *sok-* “vurmak, çarpmak” (Koç vd., 2019: 511-512) sözcükleri bulunmaktadır.

Eski Türkçede de bu eylem benzer anlamda bulunmaktaydı. Clauson bu eylemi *sok-* “to beat, crush” (dövmek, ezmek) olarak, *suk-* eylemini “to insert, thrust in” (içeriye sokmak, içine sokmak) olarak ayırmıştır. Bu ikinci anlamdaki olan sözcüğe Karahanlı Türkçesinden “men anı: evke: sukdu” (I made him enter the house “Ben onu eve soktum”) örneği verilmiştir (Clauson, 1972: 805).

Türkmen Türkçesindeki *söweş* sözcüğünün “dövmek, ezmek” anlamlarındaki *sok-* eyleminden türediği *sok-* > *sog-* > *son-* > *sön-* olarak geldiği anlaşılmaktadır zira Eski Türkçedeki söz içi ve söz sonunda bulunan *g* seslerinin çift dudak *v* (*w*) sesine değiştiği de bilinmektedir (*awı* < *agu*, *diin-* < *tüg-*, *öv-* < *ög-* vb.).

a~ö değişmesi: savaş “savaş” (FK: 1200) ~ söweş “savaş, cenk” (Kıyasova vd., 2016b: 281) (bkz. a~e değişmesi).

ı~i değişmesi: ıl- “ilişmek, iliştmek” (A: 75) ~ il- “ilişmek, yapışmak” (Kıyasova vd., 2016a: 609), tın- “dinmek, kesilmek, durmak; dinlenmek; emin olmak” (FK: 1271) ~ diñ- “dinmek, ağlamayı kesmek, dinlenmek; yağışın durması” (Kıyasova vd., 2016a: 287).

o~ü değişmesi: çom- “suya dalıp çıkmak” (FK: 850) ~ çüm- “suya dalmak” (Kıyasova vd., 2016a: 227). Clauson, Eski Türkçede *çom/çöm* olarak bulunduğunu ancak buradaki ünlünün aydınlatılmasının mümkün görünmediğini belirtmiştir (Clauson, 1972: 422). Divanü Lügati’t Türk’te bu sözcük *çöm-* olarak bulunmaktadır (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2018: 628). Ali Akar, Türkiye Türkçesindeki *çömel-* eyleminin, bu *çöm-* eylemiyle ilgili yansıma bir sözcük olduğunu belirtmiştir (Akar, 2020: 85). Clauson’dan hareketle her iki biçimde de Türkmen Türkçesinde çom- filinin ünlüsünde daralma görülmektedir. Azerbaycan ve Türkiye Türkçesinde filin ünlüsü düzleşmektedir: *çim-* < *çüm-* < *çöm-* / *çom-* (Orucov vd. C. I, 2006: 485; GTS). Bu sözcüğün Çağatay Türkçesinde çoğunlukla *çum-* olarak transkript edildiğini de belirtmek gerekir ancak eşzamanlı açıdan bakıldığında Özbek ve Yeni Uygur Türkçesinde *çöm-* (Kurban, 2013: 86; Yusuf, 1993: 354) olarak ortak bulunması, Çağatay Türkçesinde bu sözcüğün *çöm-* olarak bulunabileceğine işaret etmektedir. Bu durumda da daralma bulunmaktadır.

1.2. Genişleme ve Daralma Bakımından Ünlü Değişmesi

1.2.1. Dar Ünlülerin Genişlemesi

ı~a değişmesi: Söz ortasında ve sonunda görülmektedir: *kaş+ı* “kaşımak” (LM: 548) ~ *gaş+a-* “kaşımak” (Kıyasova vd., 2016a: 414), *kat-ı* “katılaşmak, kas katı olmak” (A: 315) ~ *gat-a-* “katılaşmak, sertleşmek” (Kıyasova vd., 2016a: 415), *kıriğ* “kenar; yer; çevre” (İD: 669) ~ *gıra* “kenar, kıyı” (Kıyasova vd., 2016a: 524), *kızığın-* “kıskanmak” (BV: 765) ~ *gısgan-* “kıskanmak” (Kıyasova vd., 2016a: 529), *tamşı-* “şarabı hızlı içmeyip tadını alarak yavaş içmek” (A: 175) ~ *tamşan-* “yavaş yavaş yudumlamak” (Kıyasova vd., 2016b: 347), *tanı-* “tanımak, bilmek; anlamak” (BV: 874) ~ *tana-* “tanımak, bilmek” (Kıyasova vd., 2016b: 347), *taşı-* “taşımak, ağırlığı yüklenmek, bir şeyi bir yerden bir yere götürmek” (R: 660) ~ *daşa-* “taşımak, bir şeyi başka bir yere iletmek” (Kıyasova vd., 2016a: 256), *tım* “damla; damla sesi, damlanın çıkardığı ses” (FK: 1276) ~ *damca* “damla” (Kıyasova vd., 2016a: 249), *yığaç / yığac* “ağaç; sopa, değnek” (BV: 911 / A: 413) ~ *agaç* “ağaç” (Kıyasova vd., 2016a: 31), *yığla-* “ağlamak” (BV: 912) ~ *agla-* “ağlamak” (Kıyasova vd., 2016a: 33).

Eylem halinde bulunan *tanı-* (ÇT) > *tana-* (TKM), *taşı-* (ÇT) > *daşa-* (TKM) örneklerinde görüldüğü gibi; *tım* (ÇT) > *damca* (TKM), *yığaç* (ÇT) > *agaç* (TKM) gibi ad halinde bulunan bazı örneklerde de görülmektedir. *yığaç* (ÇT), *yığla-* (ÇT) örneklerinde, sözcüğün başındaki *y* yarı ünlüsünün erimesi *ı* ünlüsünün *a* sesine genişlediği görülmektedir. Türkçede *y* sesinin daraltıcı etkisi bulunmaktadır (*iyi* < *edgü*). Söz başında bulunan *y* sesinin erimesi, buradaki uzun ünlüyü genişletmiştir: *yı* > *i* > *a*.

Diğer bir durum *kıriğ* > *gıra* sözünde görülmektedir. Buradaki ses değişmesi, söz sonundaki *ğ* sesinin *g* > *w* > \emptyset erimesine bağlı olarak gerçekleşmiş olmasıdır. Türkçedeki söz içi ve söz sonundaki *g* sesinin Türkçenin birçok lehçesinde eridiği, bu erime sonucunda ünlü sesi ya da açık telaffuz edilen bir ünlüye değiştiği, diftonglaştığı veya ikincil uzunlukları ortaya çıkardığı görülmektedir. Eski Türkçedeki *bağır* “bağır” sözünün Kazakçada *banır* “karacığer” (Koç vd., 2019: 82), Kırgızcada *boor* “bağır” (Çankaya, 2014: 117) olarak bulunması, bu ses olayına örnek olarak verilebilir.

ı~o değişmesi: İsim halinde bulunan aynı anlamdaki iki örnekte, ilk hecede görülmektedir: *mıncağ / mınçağ* “boncuk” (A: 384, Sİ: 353) ~ *moncuk* “boncuk” (Kıyasova vd., 2016b: 101). Ses değişmesinin görüldüğü

“boncuk” anlamındaki sözcük Eski Uygur Türkçesinde *monçuk* / *munçuk* / *munçuğ* “inci; boncuk” (Caferoğlu, 2015: 131-132) olarak tanıklanmıştır. Çağatay Türkçesinde *u > ı* değişmesine bağlı olarak *mnncak* biçimi görülmektedir. Bu ses değişmesi Türkmen Türkçesinde yaşanmamış, *o* sesli biçimi korunmuş ancak ikinci hecenin ünlüsünde düzleşme yaşanmıştır.

i~a değişmesi: (bkz. i~a değişmesi).

é/i~e değişmesi: Bu ses değişmesi, Çağatay Türkçesindeki kapalı e seslerindeki daralmadan dolayı Türkmen Türkçesi ile arasında birçok örneği görülmektedir. Örneğin, Orhun Türkçesinde *bey* sözcüğü *bäg* (Tekin, 2016: 296) olarak bulunmaktaydı. Çağatay Türkçesinde bu ses, Arap harfindeki “ي” harfiyle gösterilmiş, buna bağlı olarak i veya é harfiyle transkript edilmiştir. Çağatay Türkçesindeki bu daralma, Türkmen Türkçesinde de *gice* “gece”, *nire* “nere, nereye” gibi sözcükler yaşanmıştır. Bu ses değişmesi yaygın olarak ilk hecede yaşanmaktadır: *bigen-* “beğenmek” (BV: 660) ~ *begen-* “beğenmek, memnun olmak” (Kıyasova vd., 2016a: 134), *biglik* “beylik” (BV: 661) ~ *beglik* “beylik, hükümdarlık” (Kıyasova vd., 2016a: 134), *bir-* “vermek, iletmek; bırakmak, teslim etmek, devretmek” (FK: 806) ~ *ber-* “vermek” (Kıyasova vd., 2016a: 141), *birk* “berk, sıkı sağlam, güçlü” (MS: 415) ~ *berk* “sağlam, dayanıklı” (Kıyasova vd., 2016a: 140), *biyik* “büyük” (FK: 813) ~ *beyik* “büyük” (Kıyasova vd., 2016a: 143).

é/i~ä değişmesi: İsim köklü bazı sözcüklerin yalnız ilk hecesinde görülmektedir: *er* “er, erkek; mert” (LM: 502) ~ *är* “yetişkin adam, er; yiğit, mert” (Kıyasova vd., 2016a: 371). Orhun Türkçesinde *er* “adam; halk” olarak bulunmaktaydı (Tekin, 2016: 299).

biş (bêş) “beş” (BV: 666) ~ *bäş* “beş” (Kıyasova vd., 2016a: 146), *kime* (kême) “gemi” (NM: 14) ~ *gämi* “gemi, suyun üstünde yüzen taşıt” (Kıyasova vd., 2016a: 441), *nice* (néce) “nice, nasıl, ne kadar” (BV: 816) ~ *näçe* “nasıl, ne kadar” (Kıyasova vd., 2016b: 124), *nime* (nême) “nesne, şey; hiçbir şey” (A:391) ~ *näme* “ne, nasıl, hangi” (Kıyasova vd., 2016b: 125).

Bu ses değişmesi Eski Uygur Türkçesinde de görülmektedir: *kämi* ~ *kimi* “gemi, kayık” (Caferoğlu, 2015: 105; Wilkens, 2021: 355, 381). Görülen nöbetleşme, Eski Türkçedeki *biş* ~ *beş*, *bişik* ~ *beşik*, *ir* ~ *er* gibi i ve e seslerinin nöbetleşmesiyle de ilişkilidir (Wilkens, 2021: 180, 181, 309). Bu ses değişmesinin yaşanması, Ana Türkçedeki uzun *i* sesinin genişleyerek önce

kapalı *e*, daha sonra da açık *e* sesine değişmesi nedeniyledir (Başdaş, 2006: 92-93). Çağatay Türkçesinde, bu uzun ünlülerin korunduğu anlaşılmaktadır. Türkçedeki soru zamiri ve soru sıfatı görevlerinde kullanılan *ne* sözcüğü ve bunun türemiş biçimleri, Çağatay Türkçesinde dar ünlüyle yazılmıştır: *nî, nice, nime*. Orhun Türkçesinde bu sözcük, *e* sesiyle ifade edilmekteydi: *ne, neçök, nençe, neteg* vb. (Tekin, 2016: 306). Orhun Türkçesinde *e* sesinin Çağatay Türkçesinde daralmasına bağlı, Türkmen Türkçesinde daha da genişlemesine bağlı gerçekleşmiştir.

ê/i~ö değişmesi: Eylem kökenli bazı sözcüklerin ilk hecesinde, söz başında veya ortasında görülmektedir: çivür- “dönmek, bir şeyin etrafında dönmek, çevrilmek” ~ çövrül- “çevrilmek; içi dışına geçmek” (Kıyasova vd., 2016a: 224), éger-/évür-/ivür- “döndürmek” (LM: 498, 507) ~ öwür- “döndürmek, çevirmek” (Kıyasova vd., 2016b: 177), siw- “sevmek, sevgi ve bağlılık duymak, yakınlık duymak, hoşlanmak; bir işe düşkün olmak” (R: 608) ~ söy- “sevmek” (Kıyasova vd., 2016b: 282).

Orhun Türkçesindeki *seb-* “sev-” (Tekin, 2016: 308), *ebir-* “dolanmak, etrafını çevirmek” (Tekin, 2016: 298), *egir-* “çevirmek, kuşatmak” (Tekin, 2016: 299) sözcüklerindeki *e* sesi, Türkmen Türkçesinde yuvarlaklaşarak *ö* sesine değişmiş; Çağatay Türkçesinde ise daralmaya uğrayarak *i* sesine değişmiştir. Bu ses değişmesinin yaşanması, söz ortasında bulunan *b* sesinin çift dudak *w* sesine değişmesi nedeniyledir. Clauson’ın Köktürkçedeki *b*’lerin *v* okunmasıyla ilgili görüşünden kaynaklı olarak bu konu üzerinde ayrı bir tartışma bulunmaktadır ancak Ali Akar’ın belirttiği üzere bu sözcükler, Karluk ve Kıpçak lehçelerinde *b* olarak devam ederken yalnız Oğuz lehçelerinde *v*’ye değişmiştir (Akar, 2023: 6). Sonuç itibariyle bu ses olayı tüm Türk lehçelerini kapsamamaktadır.

Bu yarı-ünlü yuvarlak *w* sesi, kendisinden önce veya sonra gelen ünlüleri yuvarlaklaştırmaya zorlamaktadır. Bazen yuvarlaklaşma yaşanmakta bazense buradaki düz ünlüler kalarak bu çift dudak *w* sesinin dış dudak *v* sesine değişmesine neden olmaktadır. Türkmen Türkçesinde bu çift dudak *w* sesi genellikle korunmuştur. Çağatay Türkçesinde yuvarlaklaşmanın yaşanmaması, bu ünsüzlerin çift dudak *w* sesinden dış dudak *v* sesine değişmesidir zira çift dudak *w* sesinin düz-dar ünlülerle telaffuzu zordur. Türkmen Türkçesinde bu çift dudak *w* sesleri korunmuştur. Bu sesin korunmasından kaynaklı yuvarlaklaşma gelişmiştir.

u~a değişmesi: Eylem ve ad halinde bulunan sözcüklerin ikinci hecesinde görülmektedir. Kök halinde bulunan ve sonu yuvarlak-dar *u* ünlüsüyle biten eylemlerin sonundaki ünlü, düzleşip genişlemektedir: aşuğı “aşağı” (R:33) ~ aşakı “aşağı, alttaki” (Kıyasova vd., 2016a: 84), avut- “avutmak, teselli etmek” (LT: 66) ~ awat- “acıtmak” (Kıyasova vd., 2016a: 92), baltu “balta” (A: 133) ~ palta “balta” (Kıyasova vd., 2016b: 187), boğuz “boğaz” (A: 153) ~ bogaz “boğaz; bir nesnenin ağzı” (Kıyasova vd., 2016a: 161), bulğancuğluk “karışıklık, keşmekeşlik” (A: 157) ~ bulançaklık “bulanıklık, duru değıllik” (Kıyasova vd., 2016a: 175), qoru- “korumak, gözetmek” (LM: 561) ~ gora- “korumak, gözetmek; vatani düşmandan korumak” (Kıyasova vd., 2016a: 454).

Ünsüzlerden sonra gelen düz-dar ünlüler, Çağatay Türkçesinde yuvarlaklaşmaya uğrarken Türkmen Türkçesinde genişlemeye uğramıştır. Benzer bir ses değişmesi Çağatay Türkçesindeki *koru-* sözcüğünde görülmektedir. Eski Uygur Türkçesinde bu sözcük *qoru-* “korunmak” (Caferoğlu, 2015: 182) olarak bulunmaktaydı. Çağatay Türkçesinde yuvarlaklaşmaya uğrarken Türkmen Türkçesinde genişlemeye uğramıştır.

Çağatay Türkçesindeki *bulğancuğluk* < *bulğa-n-cuğ+luk* sözcüğündeki değişimine neden olan, eylemden ad yapma ekinin durumudur. Abuşka sözlüğünün bir örneğinde (A: 157) geçen bu yapıdaki ek, aslında Klasik Çağataycada *-cak/-çek* olarak bulunmaktaydı. Yuvarlak ünlülü sözcüklerden sonra bile bu ek, dudak uyumuna girmezdi: *bürün->bürünçek*, *tüsfür->tüsfürçek* (Eckmann, 2017: 52). Ekin, Eski Uygur Türkçesindeki biçimi ise yuvarlak ünlülü (*-çuk / -çük*) olarak bulunmaktaydı: *bürün- > bürünçük*, *olur- > olurçuk* (Eraslan, 2012: 104).

Çağatay Türkçesindeki *boğuz* sözcüğü, Orhun Türkçesinde de boguz “boğaz” (Tekin, 2016: 297) olarak tanımlanmaktadır. Karahanlı Türkçesinde bu sözcükte nöbetleşme görülmektedir. Bu nöbetleşmedeki düz-dar ünlüyü tespit etmek güçtür. Buradaki ses değişmesi, lehçe farkından kaynaklanmış olmalıdır. Zira kelime Oğuz lehçelerinin durumuna bakıldığında Azerbaycan Türkçesinde ve Türkiye Türkçesinde de *boğaz* (Orucov vd. C. I, 2006: 328; GTS), Gagavuz Türkçesinde *buaz* (Baskakov vd., 1991: 41) olarak tanımlanır. Oğuz lehçelerinde görülen bu *a* sesi, Kıpçak lehçelerinde de kısmen görülmektedir. Kazak Türkçesinde *buğaz* “boğaz” (Koç vd., 2019: 97), Kırgız Türkçesinde ise uzun ünlüdü: *bogooz* “ağzı pis” (Çankaya, 2014: 113). Kırgız Türkçesindeki durumuna bakıldığında *o* sesinin *a* sesine geçiş olarak

bulunabileceği akla gelebilir ancak bu değişme, tarihsel bakımdan açık değildir. Çağatay Türkçesinin devamı kabul edilen Özbek Türkçesinde ise *boğaz* “boğaz” ve *boğâz* “(coğrafya) boğaz” biçimlerinde iki ayrı sözcük olarak bulunmaktadır (Yusuf, 1993: 214). Özbek Türkçesindeki durumuna semantik açıdan yaklaşıldığında daha açık olmaktadır zira boğaz sözcüğünün asıl anlamı *ı* biçiminde bulunurken yan anlamlı biçimi *â* ($a > \hat{a}$) olarak bulunmaktadır. Özbek Türkçesindeki *a* sesinin standart dilde yuvarlaklaşmaya uğradığı bilinmektedir. Dolayısıyla bu ses değişmesinin *ı* sesi üzerinden gerçekleşmiş olması akla gelmektedir.

ü~e değişmesi: İsimlerde ilk veya ikinci hecede, eylemlerde ise hem kök hem de gövdenin ikinci hecesinde görülmektedir. Eylemden ad yapan -k ekinin ünsüzle biten eylemle birleşme durumunda yardımcı ses konumundaki *ü* ünlüsü, düz-geniş *e* ünlüsüne değişmektedir. Ettirgenlik eki olan *-ğuz/-güz* (ÇT) > *-kez* (TKM) ekinde görülmektedir ancak Türkmen Türkçesinde ettirgen çatı olarak *-dir*, *-r*, *-t* ekleri yaygın kullanıma sahip oldukları için bu değişim *görkez-* örneğiyle sınırlıdır:

körgüz- “göstermek, işaret etmek, sergilemek; beyan etmek, anlatmak; çağırarak, davet etmek; takdim etmek, sunmak; etmek, yapmak anlamlarında kullanılan yardımcı eylem” (BV: 773) ~ görkez- “göstermek, sergilemek; sunmak” (Kıyasova vd., 2016a: 472), yürü-/yürü- “yürümek, ilerlemek” (LM: 668) ~ yöre- “yürümek” (Kıyasova vd., 2016b: 504).

u~o değişmesi: İsim kök ve gövdelerin ilk hecesinde, sözcük başında, eylem köklerin ilk hecesinde görülmektedir: buz- “harap etmek, tahrip etmek, bozmak; ihlal etmek, kurala uymamak; ele geçirmek, feth etmek; mağlup etmek; çaresiz kılmak; (mec.) birisini incitmek, kırmak” (FK: 828) ~ boz- “bozmak, yıkmak; zarar vermek” (Kıyasova vd., 2016a: 168), dudağ “dudak” (İD: 528) ~ dodak “dudak” (Kıyasova vd., 2016a: 290-291), tuğ- “doğmak, dünyaya gelmek” (R: 685) ~ dog- “doğmak, dünyaya gelmek; ortaya çıkmak, belirlemek” (Kıyasova vd., 2016a: 291), tuynağ “tırnak” (FK: 1289) ~ toynak “toynak, bazı hayvanların ayaklarında bulunan madde; *mec.* ayak” (Kıyasova vd., 2016b: 380), uğrı “hırsız” (BV: 896) ~ ogrı “hırsız” (Kıyasova vd., 2016b: 134), suvral- “savrulmak” (BV: 859) ~ sowrul- “savrulmak” (Kıyasova vd., 2016b: 276), tuvağ “tırnak” (FK: 1289) ~ toynak “toynak; at, eşek, sığır vb. bazı hayvanların ayaklarında bulunan nesne; *mec.* ayak” (Kıyasova vd., 2016b: 380), yuq- “sirayet etmek, bulaşmak, tesir etmek” (sirayet etmek, bulaşmak, tesir etmek) (BV: 916) ~ yok- “yapışmak; bulaşmak; yaramak, faydalı olmak”

(Kıyasova vd., 2016b: 497), yukarı “yukarı” (LM: 668) ~ yokarı “yukarı” (Kıyasova vd., 2016b: 496).

Orhun Türkçesindeki *buç-* “bozmak, hezimete uğratmak” (Tekin, 2016: 298), *tug-* “doğmak” (Tekin, 2016: 311), *tuyug* “toynak” (Tekin, 2016: 312) sözcükleri Türkmen Türkçesinde genişlemeye uğramıştır ancak bu ses değişmesi her sözcükte görülmemiştir. Örneğin Orhun Türkçesindeki *ogrr* “hırsız” (Tekin, 2016: 306) sözcüğü, Çağatay Türkçesinde *uğrr* (BV: 896) sözcüğü daralmaya uğramıştır.

ü~ä değişmesi: İsim kökü olan *tügül* (CT) sözcüğünün ortasındaki *g* ön damak ünsüzünün yarı-ünlü *ğ* sesi üzerinden erimesi sonucunda ikincil uzunlukla birlikte daha açık *ä* ünlüsüne geçiş görülmektedir: *tügül* “değil” (A: 217) ~ *däl* “değil” (Kıyasova vd., 2016a: 277). Buradaki erimenin benzeri Kırgızcada da görülmektedir ancak buradaki erime çift dudak *w* sesi üzerinden gerçekleşmiştir: *tük* “asla, katıyen” (Çankaya, 2014: 552). Düz ünlülerin *g>ğ>Ø* sesi üzerinden, yuvarlak veya düz-dar ünlülerin *g>w>Ø* üzerinden erimesi; fonoloji açısından daha mümkün olmaktadır.

ü~ö değişmesi: İsim kök halinde bulunan sözcüğün önündeki ünlüde ve eylem kök halinde bulunan sözcüğün ilk hecesinde görülmektedir: *üy* “ev” (LM: 653) ~ *öy* “ev” (Kıyasova vd., 2016b: 178), *yürü-* “yürümek, adım atarak ilerlemek” (ID: 968) ~ *yöre-* “adım atarak ilerlemek, yürümek; harekete geçmek, bir işe başlamak; dikiş makinesiyle dikmek” (Kıyasova vd., 2016b: 504).

Orhun Türkçesinde bu sözcük, *eb* “ev, çadır; yurt” (Tekin, 2016: 298) olarak bulunmaktaydı. Clauson, buradaki *b* ünsüzünün, Türkçenin genel durumundan hareketle asıl biçiminin *v* (diş-dudak) olduğunu ileri sürmüştür (Clauson, 1972: 3-4). Yazı dilinde ise Eski Uygur Türkçesinden itibaren değişmeye uğradığı görülmektedir. Eski Uygur Türkçesinde *eb~ew* biçiminde nöbetleşmeli olarak bulunmaktadır (Caferoğlu, 2015: 68). Karahanlı döneminde de bu nöbetleşme devam etmektedir ancak buradaki erimeye bağlı olarak yuvarlaklaşma ortaya çıkmıştır (Ünlü, 2012: 256). Clauson, “*ew>üw>üwi>üy, öy*” olarak ses değişmesinin geliştiğini belirtmiştir (Clauson, 1972: 3). Çağatay ve Türkmen Türkçelerinde bu yuvarlak biçimler bulunmaktadır.

1.2.2. Geniş Ünlülerin Daralması

a~u değişmesi: Bazı ad köklü sözcüğün ilk veya ikinci hecesinde, eylem gövdesinin ikinci hecesinde görülmektedir. Bir örnekte, Çağatay Türkçesinde ettirgen eylem türeten *-ğar* (*-ğar/-ger/-kar/-ker/-ğur/-gür/-kur/-kür*) ekinin Türkmen Türkçesindeki karşılığı *-ur* (*-(I)r/-(U)r*) ekinden kaynaklı görülmektedir:

mıncağ / mınçağ “boncuk” (A: 384, Sİ: 353) ~ moncuk “boncuk” (Kıyasova vd., 2016b: 101), suvral- “savrulmak” (BV: 859) ~ savorul- “savrulmak” (Kıyasova vd., 2016b: 276), toyğar- “doymak, açlığını gidermek, tok hale getirmek” (A: 226) ~ doyrur- “doymak, tok etmek” (Kıyasova vd., 2016a: 300), tumşağ “sivri uç; zirve; dudak; burun; dargınlık” (FK: 1285) ~ tumşuk “hayvanların sivrilerek gelen ağız bölümü; gaga” (Kıyasova vd., 2016b: 384), yavaş “yavaş, sakin, hafif” (FK: 1325) ~ yuwaş “yavaş” (Kıyasova vd., 2016b: 508).

Orhun Türkçesindeki sözcüklerde *b* sesinin *w* sesine değişmesine bağlı olarak çift dudak *w*'sinden önce veya kendinden sonra gelen ektaki ünlüde yuvarlaklaşma görülmektedir. Eski Uygur Türkçesinde *b* > *w* değişmesi gerçekleşmiştir: *yabaş* > *yawaş* “sakin” (Caferoğlu, 2015: 291). Bu yuvarlaklaşma, *b* sesinin daha da ilerleyerek erimesi (*b*>*w*>Ø), Kırgızcada diftonglaşmaya dahi neden olmuştur: *ab* “av” (Tekin, 2016: 293) > *uu* “av” (Çankaya, 2014: 571). Türkmen Türkçesinde Orhun Türkçesindeki bu *b*'ler, çift dudak *w* sesi nedeniyle yuvarlaklaşma etkisi göstermektedir.

Eski Uygur Türkçesinde *tumsuğ* ~ *tumşuk* “gaga” (Wilkens, 2021: 756-757). *tumsuğ* ~ *tumşuk* sözcüğünü “damlamak” ile ilişkili olan *tumş-* ve *tumir-* sözcükleriyle ilişkilendirmiştir (Clauson, 1972: 509-501). Clauson, *emge:k*, *kılık*, *bıçak* örneklerini vererek eylemden ada gelen *-(A)k/-(I)k* ekini belirtmiştir (Clauson, 1972: xli).

o~u değişmesi: Bazı eylemlerin ilk hecesinde veya sözcük başında, yine bazı ad köklerin ilk hecesinde görülmektedir: bolğan- “bulanmak” (BV: 667) ~ bulan- “bulanmak, bulanık olmak” (Kıyasova vd., 2016a: 175), kıoyaş “güneş” (A: 346) ~ kuyaş “güneş” (Kıyasova vd., 2016b: 55), oğ “çadırın, çatısı” (FK: 1145) ~ uk “çadırların çatısında kullanılan ağaç parça” (Kıyasova vd., 2016b: 399), oğur “uğur, bereket” (BV: 820) ~ uğur “yön, istikamet; akım, tarz; yol, yöntem; akraba; anlam” (Kıyasova vd., 2016b: 397), oyat- “utanmak, mahcup olmak” (BV: 823) ~ uyal-/utan- “utanmak” (Kıyasova

vd., 2016b: 409), ozal- “öne geçmek, ilerlemek” (LM: 600) ~ uzal- “öncesinden uzun olmak, uzamak; çok zaman tutmak, uzun sürmek” (Kıyasova vd., 2016b: 410), yoğrul- “yoğurmak” (FK: 1333) ~ yugrul- “yoğrulmak” (Kıyasova vd., 2016b: 505).

Orhun Türkçesinde *bulga-* “ortalığı karıştırmak” (Tekin, 2016: 297), *ugur* “vakit, zaman” (Tekin, 2016: 312) sözcükleri Çağatay Türkçesinde genişlemeye uğramıştır ancak Türkmen Türkçesinde bu ses korunmuştur. Türkmen Türkçesindeki *yugrul-* sözcüğünde *y* sesinin daraltıcı etkisi görülmektedir.

o~ü değişmesi: (bkz. o~ü değişmesi).

ö~ü değişmesi: Bazı eylemlerin ilk hecesinde ve ad halinde bulunan bir örnekte görülmektedir: çörge- “ateşte alazlanmak” (FK: 850) ~ çürke- “maddi zarar vermek; sıkıntı vermek, yakmak, pişirmek” (Kıyasova vd., 2016a: 229), körçek “gemi küreği” (A: 367) ~ kürek “kürek” (Kıyasova vd., 2016b: 59), södre-/südre- “sürümek” (KT: 164) ~ süyre- “sürümek, bir şeyi sürükleyerek götürmek” (Kıyasova vd., 2016b: 229), sömür- “içmek, emerek içmek, çekerek içmek, sömürmek” (Sİ: 229) ~ sümür- “sömürmek, içmek” (Kıyasova vd., 2016b: 291).

ö~e değişmesi: Bazı eylem köklü sözcüklerin ilk hecesi veya sözcük başında, bazı ad köklü sözcüklerin ilk hecesinde görülmektedir: öksük “eksik, az yoksun; aşağı” (R: 538) ~ egsik “eksik, örük “erik” (A: 101) ~ erik “erik” (Kıyasova vd., 2016a: 357), tög- “vurmak, sürmek” (R: 683) ~ deg- “değmek; bir eşya bir yere çarpmak; vurmak” (Kıyasova vd., 2016a: 262), töpe “tepe” (Sİ: 243) ~ depe “tepe” (Kıyasova vd., 2016a: 268), tüşük “delik, deşik, açıklık, oyuk; yarık; hayvan ini” (A: 211) ~ deşik “bir şeyin delinen yeri, deşik” (Kıyasova vd., 2016a: 277).

Orhun Türkçesinde *egsük* “eksik” (Tekin, 2016: 299) sözcüğündeki *e* sesi, Çağatay Türkçesinde *ö* sesine (*e>ö*) değişmesine bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Orhun Türkçesindeki *töpö* “tepe” (Tekin, 2016: 311) sözcüğündeki *ö* sesi Çağatay Türkçesindeki sözcüğün ilk hecesinde korunmuştur. Bu sözcük, Eski Uygur Türkçesinde de yuvarlak ünlülü (*töpö*) olarak bulunmaktaydı (Wilkens, 2021: 738). Karahanlı Türkçesinde *tepe*, *töpö* olarak düz ve yuvarlak biçimi görülmektedir (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2018: 869, 896). Oğuz lehçeleri dışında günümüzdeki lehçelerin genelinde bu yuvarlak ünlülü biçim bulunmaktadır: Altaycada *töbö* (Naskali ve Duranlı, 2019: 214), Kazakçada *töbe*

(Koç vd., 2019: 577), Kırgızcada *döbö* (Çankaya, 2014: 156), Yeni Uygur Türkçesinde *töpe* (Necip, 2013: 424). Oğuz lehçelerinde ise bu ö sesi, dudak uyumundan dolayı daralmıştır: Azerbaycan Türkçesinde *təpə* (Orucov vd. C. I, 2006: 315), Gagavuz Türkçesinde *tepe* (Baskakov vd., 1991: 241), Türkiye Türkçesi *tepe* (GTS).

a~ı değişmesi: Bazı ad ve eylem köklü sözcüklerde görülmektedir. Bu eklerden biri, ünsüzden sonra gelen -ş- işteşlik ekinin yardımcı ünlüsünde (Erdal, 2004: 137; Clauson, 1972: xlvii, 72-73; Eckmann, 2017: 60) görülmektedir: *at-a-ş-* (ÇT) > *at-t-ş-* (TKM). Türkmen Türkçesinde de işteşlik eki -ş- olarak bulunmaktadır (Yıldırım, 2020: 166). Türkmen Türkçesindeki işteşlik ekinde yardımcı sesin a kullanılması seyrek, bunlardan bir diğeri *tut-a-ş-* “ateş almak, tutuşmak” sözcüğünde görülmektedir (Kıyasova vd., 2016b: 385).

Başka bir sözcükte *-A/-I/-U* (ÇT) > *-I* (TKM) eylemden ad yapma ekinin ses değişmesinde a~ı değişmesi görülmektedir. İsimden eylem yapım eki almış bir yansıma sözcüğün kökünde gerçekleşmektedir: *çar* (ÇT) > *çır* (TKM). Türkiye Türkçesindeki yansıma sözcüklerde gördüğümüz *çır-çır*, *çıt-çat*, *pıt-pat*, *tık-tak* gibi örneklerdeki ses şiddetine göre değişen ikili yapı, bu sözcüklerde bulunmamaktadır (GTS):

ataş- “atışmak” (BV: 645) ~ *atış-* “atışmak, birbirine ok, mermi vb. cisimleri atmak; nişancılıkta yarışmak, atıcılıkta yarışmak” (Kıyasova vd., 2016a: 91), *çarla-* “avazla çağırarak konuşmak, bağırarak konuşmak, seslenmek” (R: 141) ~ *çırıl-* “çirkin bir sesle ağlamak” (Kıyasova vd., 2016a: 238), *saçra-* “sıçramak” (A: 272) ~ *sıçra-* “sıçramak, zıplamak” (Kıyasova vd., 2016a: 302), *tola* “dolmuş, içi boş olmayan” (A: 218) ~ *dolu* “dolmuş, doldurulmuş” (Kıyasova vd., 2016a: 297).

e~i değişmesi: *tecen-* “kendini beğenmek, kendini takdir etmek” (BV: 878) ~ *ticen-* “kendine gelmek, toparlanmak” (Kıyasova vd., 2016b: 368).

1.3. Düzleşme ve Yuvarlaklaşma Bakımından Ünlü Değişmeleri

1.3.1. Düz Ünlülerin Yuvarlaklaşması

a~o değişmesi: Eylem köklü ve ad köklü sözcüklerin ilk hecesinde gerçekleşmektedir. Çağatay Türkçesinde, 3. kişi ve işaret zamiri olan *o* sözcüğünün, bazı çekimlerde düzleşmesi neticesinde Türkmen Türkçesine

görülmemektedir: andın “ondan” (İD: 440) ~ ondan “ondan” (Kıyasova vd., 2016b: 141), anı “onu” (FK:756) ~ onı onu” (Kıyasova vd., 2016b: 141), ansız “onsuz” (LM:454) ~ onsuz “onsuz” (Kıyasova vd., 2016b: 141), avuç “avuç” (R: 37) ~ owuç “avuç, elin iç tarafı” (Kıyasova vd., 2016b: 154), kav- “kovmak; takip etmek, peşine düşmek” (R: 341) ~ kow- “kovmak, birini kovmak; kovalamak; birini işten veya bir vazifeden çıkarmak; sürüp gitmek” (Kıyasova vd., 2016b: 43), sarağ “haber” (A: 274) ~ sorag “soru, sual” (Kıyasova vd., 2016b: 274), savu- “soğumak, sıcaklığı kaybolmak; üşümek” (R: 587) ~ sowa- “soğumak, sıcaklığı azalmak; hevesi geçmek” (Kıyasova vd., 2016b: 276), savur- “savurmak, dağıtmak, saçmak, uçurmak” (BV: 847) ~ sowur- “savurmak, rüzgarın uçurması” (Kıyasova vd., 2016b: 277), tavar “davar, büyükbaş hayvanların genel adı” (MS: 582) ~ dowar “küçükbaş hayvanların genel adı, davar” (Kıyasova vd., 2016a: 299), tavuğ / tavuk “tavuk” (LT: 84; BV: 878) ~ towuk “tavuk” (Kıyasova vd., 2016b: 379), yavuz “kötü, fena” (LM: 662) ~ yowuz “yaman, kötü; acımasız, gazaplı” (Kıyasova vd., 2016b: 502).

Orhun Türkçesinde *ol* işaret zamiri, hal eki aldığı anda *a*’lı biçimlerde bulunmaktaydı (Tekin, 2016: 114). Bu yapı sonraki dönemlerde 3. kişi ve işaret zamirinin etkisiyle *o* sesine değişmiştir. Çağatay Türkçesinde, Orhun Türkçesindeki bu ses unsuru bulunmaktadır. Türkmen Türkçesindeki yuvarlaklaşmanın nedeni, aslında bu 3. kişi ve işaret zamirinin yuvarlak ünlülü olmasıdır.

Eski Uygur Türkçesindeki *t(a)var~tavar* “mal, mülk, servet, zenginlik” (Wilkens, 2021: 684), *takıñu~t(a)kıñu~takıñu* “tavuk” (Caferoğlu, 2015: 221, Wilkens, 2021: 665), *yabız/yavız* “kötü” (Wilkens, 2021: 851) sözcükleri, Çağatay Türkçesinde yuvarlaklaşarak ses değişmesine neden olmuştur. Bu ses değişmesi Türkmen Türkçesinde yaşanmamıştır.

Türkmen Türkçesindeki *owuç, kow-, sowa-, sowur-, dowar, towuk, yowuz* örneklerinde, Eski Türkçede *b* veya *g* sesinden değişen çift dudak *w* sesi, kendinden önceki ünsüzü gerileyici benzeşme yoluyla *o/ö* ünlülerine değiştirmektedir. Şayet *y* sesine değişirse bu ünlüler *y* sesinin daraltıcı etkisinden dolayı daralır ve *u/ü* seslerinde değişikliğe neden olmaktadır.

a~ö değişmesi: savaş “savaş” (FK: 1200) ~ söweş “savaş, cenk” (Kıyasova vd., 2016b: 281) (bkz. a~e değişmesi).

a~u değişmesi: (bkz. a~u değişmesi).

ê/i~ö değişmesi: (bkz. ê/i~ö değişmesi).

ê/i~ü değişmesi: siviç “sevinç” (BV: 856) ~ söyünç “sevinç” (Kıyasova vd., 2016b: 282), tëve/tivi “deve” (LM:640, FK: 1301) ~ düye “deve” (Kıyasova vd., 2016a: 326). Orhun Türkçesinde *tebe / tebi* “deve” olarak bulunmaktaydı (Tekin, 2016: 309). Orhun Türkçesindeki bu *b* sesinin çift dudak *w* sesine değişmesi, kendinden önceki uzun-kapalı *ê* sesini etkileyerek yuvarlaklaştırmıştır. Bu çift dudak *w* sesinin Türkçenin birçok lehçesinde yuvarlaklaşmaya neden olduğu bilinmektedir. Kırgızcada erimeye de bağlı olarak bu yuvarlaklaşma ileri düzeyde yaşanmıştır: *töö* “deve” (Çankaya, 2014: 541). Türkmen Türkçesinde bu çift dudak *w* sesi yerine yine yarı ünlü bir başka ses olan *y*'ye değişmiştir. Buradaki önemli husus, bu *y* ünsüzünün daraltıcı etkiye sahip olmasıdır. Genellikle bu daraltıcı etkiden kaynaklı olarak içerisinde *y* sesi bulunmayan sözcüklerde *ö/o*, içerisinde *y* sesi bulunan sözcüklerin *u/ü* seslerine, gerileyici benzeşme yoluyla değiştirmiştir. Türkmen Türkçesinde bu duruma istisna olarak *söyünç*, *söyeg* veya bu kökten gelen gibi birkaç örnek bulunur.

Daraltıcı etkiye örnek olarak: Kazakçada da bu sözcük *y* yarı ünlüsüyle bulunmakta, dar-yuvarlak ünlülüyle ifade edilmektedir: *tüye* “deve” (Koç vd., 2019: 592). Dış dudak *v* ünsüzüne değişen Azerbaycan Türkçesinde *dəvə*, Türkiye Türkçesinde ise *deve* (GTS) olarak düz ünlüler korunmuştur.

ı~o değişmesi: (bkz. ı~o değişmesi).

ı~u değişmesi: *kıvan-* “inanmak, güvenmek” (MS: 498) ~ *guwan-* “kıvanmak, gurur duymak” (Kıyasova vd., 2016a: 500), *korqınc* “korku; çekinme” (R:401) ~ *gorkunc* “korku duyulan şey, korkunc” (Kıyasova vd., 2016a: 456), *qoyı* “koyun” (A: 347) ~ *goyun* “koyun” (Kıyasova vd., 2016a: 464), *sıva-* “sıvamak, sürmek” (A: 290) ~ *suwa-* “sıvamak, sıva çekmek” (Kıyasova vd., 2016b: 287).

ê/i~ö değişmesi: (bkz. ê/i~ö değişmesi).

ı~ü değişmesi: *çimdır-* “çimdikleme” (LM: 488) ~ *çümdür-* “bir şey batırmak, acıtmak” (Kıyasova vd., 2016a: 227), *min-* “binmek, hayvanın üzerine binmek” (A: 383) ~ *mün-* “binmek, bir şeyin üstüne oturmak” (Kıyasova vd., 2016b: 108), *tiz-* “dizmek, sıralamak” (LM: 643) ~ *düz-*

“dizmek, sıraya sokmak” (Kıyasova vd., 2016a: 330), tizi “dizi, sıra” (A: 188) ~ düzi “çadırın örtüsünü bağlamak ve sağlamlaştırmak için kullanılan yün ip” (Kıyasova vd., 2016a: 331), tüşir- “düşürmek” (KT: 173) ~ düşür- “düşürmek” (Kıyasova vd., 2016a: 323), yip ip” (A: 416) ~ yüp “ip” (Kıyasova vd., 2016b: 511).

Çağatay Türkçesindeki *siv-inç*, *tüş-ir-* sözcükleri, Türkmen Türkçesinde *söy-ünç*, *düş-ür-* biçimlerinde bulunmaktadır. Bu sözcüklerin ikinci ünlüsünde ses değişmesinin görülmesinin nedeni, Türkmen Türkçesindeki eklerin dudak uyumuna girmesidir.

Eski Türkçede *jip* “ip” sözcüğü, Çağatay Türkçesinde değişikliğe uğramamış, Türkmen Türkçesinde ise yuvarlaklaşmaya uğramıştır. Genel Türkçenin durumuna bakıldığında, Türkmen Türkçesi dışındaki Oğuz lehçeleri ve Özbekçe dışında buradaki *y* sesi korunmuştur. Azerbaycan Türkçesinde *ip* (Orucov vd. C. II, 2006: 564), Kazakçada *jip* (Koç vd., 2019: 208), Kırgızcada *ip* (Çankaya, 2014: 197), Altay Türkçesinde *ip/cip/cöp* (Naskali ve Duranlı, 2019: 66), Özbekçede *ip* (Yusuf, 1993: 80), Yeni Uygur Türkçesinde *jip* (Necip, 2013: 183) olarak bulunmaktadır. Kıpçak lehçelerinde ve Yeni Uygur Türkçesinde buradaki söz başı *y*, *y~j~c* değişmesine bağlı olarak korunmuştur. Oğuz grubundan Azerbaycan, Gagavuz ve Türkiye Türkçelerinde; Karluk grubundan Özbek Türkçesinde bu söz başındaki *y* sesi, *i* sesine bağlı olarak erimiştir. Türkmen Türkçesinde buradaki söz başı *y* korunmuştur.

Genel Türkçede *i* sesiyle bulunmasına rağmen Türkmen Türkçesinde yuvarlaklaşmanın görülme nedeni, sözcükte bulunan çift dudak ünsüzü *p* ile ilgili olmalıdır. Türkmen Türkçesinde söz başında *y* sesinin bulunduğu sözcüklerde çift dudak ünsüzü bulunması, buradaki düz ünlüyü yuvarlaklaştırma eğilimi göstermektedir. Türkmen Türkçesindeki bu ses olayı, Gagavuz Türkçesinde ve Türkiye Türkçesinin bazı sözcüklerinde de çift dudak ünsüzlerinin etkisiyle görülmektedir. Örneğin, Eski Uygur Türkçesindeki *sipir-* (Caferoğlu, 2015: 206; Wilkens, 2021: 616) sözcüğü; Azerbaycan Türkçesinde *süppür-* (Orucov vd. C. IV, 2006: 171), Gagavuz Türkçesinde *süppür-* (Baskakov vd., 1991: 228), Türkiye Türkçesinde *süppür-* (GTS) olarak bulunmaktadır. Ek olarak Karluk lehçelerinde de bu sözcükte yuvarlaklaşma görülmektedir. Özbek Türkçesinde *süppür-* (Yusuf, 1993: 148), Yeni Uygur Türkçesinde *süppür-* (Necip, 2013: 368) olarak bulunmaktadır. Tarihi dönemde ise Karahanlı Türkçesinde *süppür-* biçiminde bulunduğu ve bu yuvarlaklaşmanın diğer yazı

dillerine de etki ettiği görülmektedir (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2018: 840). Öte yandan Türkçenin çağdaş diğer lehçelerinden Altay Türkçesinde *sibir-* (Naskali ve Duranlı, 2019: 183), Kazakçada *sıpr-* (Koç vd., 2019: 532), Kırgızcada *şıpr-* (Çankaya, 2014: 628) olarak düz-dar ünlülü olarak bulunduğu görülmektedir.

Çift dudak ünsüzünden kaynaklı bir diğer yuvarlaklaşma Türkmen Türkçesindeki *mün-* sözcüğünde yaşanmaktadır. Eski Türkçedeki *bin->min-*, Çağatay Türkçesinde m'li biçimi korunmuş ancak çift dudak ünsüzü bulunan bu sözcük Türkmen Türkçesinde yuvarlaklaşmıştır (Tekin, 2016: 306).

i~o değişmesi: (bkz. i~o değişmesi).

1.3.2. Yuvarlak Ünlülerin Düzleşmesi

o~ı değişmesi: (bkz. o~ı değişmesi).

ö~e değişmesi: (bkz. ö~e değişmesi).

u~a değişmesi: (bkz. u~a değişmesi).

u~ı değişmesi: açuk “açık” (FK: 737) ~ açık “açık” (Kıyasova vd., 2016a: 27), akıtur- “akıtmak” (MS: 395) ~ akdır- “akıtmak” (Kıyasova vd., 2016a: 47), altun “altın” (FK:752) ~ altın “altın” (Kıyasova vd., 2016a: 61), aşuk “aşık, topuk kemiği” (A:21) ~ aşık “aşık, ayağın arkasında bulunan kemik; kemik ile oynanan milli oyun” (Kıyasova vd., 2016a: 85), basruğ “çadır örtüsü” (A: 128) ~ basrık “atın üzerine serilen keçe; dört tarafı açık, üstü kapalı çadır, tente” (Enedilim, “basryk”), çalgu “çalgi” (BV: 678) ~ çalgı “çalgi, enstrüman” (Kıyasova vd., 2016a: 190), kapu “kapı” (FK: 1012) ~ gapı “kapı, evin veya yapıların dışında yer alan giriş kısmı” (Kıyasova vd., 2016a: 399), kaşuk “kaşık” (İD: 654) ~ kaşık “kaşık” (Kıyasova vd., 2016b: 15), kaygu “kaygı, endişe” (LM: 549) ~ gaygı “endişe, kaygı, dert” (Kıyasova vd., 2016a: 419), uzun “uzun, iki ucun arasında fazla uzaklık olan; zaman alan, tafsilatlı; çok fazla” (R: 704) ~ uzın “uzun, kısa olmayan; uzak” (Kıyasova vd., 2016b: 411), yazuğ / yazuk “suç, kabahat, günah” (BV: 911; Sİ: 287) ~ yazık “günah, kabahat, suç” (Kıyasova vd., 2016b: 476), yulduz “yıldız” (Sİ: 232) ~ yıldız “yıldız, uzayda bulunan parlak gök cisimleri” (Kıyasova vd., 2016b: 522).

Çağatay Türkçesindeki *açuk*, *aktur-*, *altun*, *kaşuk*, *kayğu*, *uzun*, *yazıg/ yazuk*, *yulduz* sözcüklerinde, Eski Uygur Türkçesi ve Karahanlı Türkçesindeki yuvarlak ünlülü biçimleri korunmuştur: Eski Uygur Türkçesinde *açuk~açok*, *altun*, *kaşuk*, *kağın~kayın*, *uzun*, *yazok~yazuk~yazıg*, *yultuz* (Wilkens, 2021: 5-6, 40, 342, 318, 350, 812, 881, 919) olarak, Karahanlı Türkçesinde *açuk*, *aktur-*, *altun~(a)ltun*, *aşuk*, *basruk* “bir şeyin ağırlığı”, *kaşuk*, *kağın*, *uzun*, *yazuk/ yazuk*, *yulduz* (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2018: 540, 546, 549, 561, 576, 691, 675, 928, 964, 986) olarak bulunmaktadır. Bu sözcüklerdeki yuvarlak ünlüler, Türkmen Türkçesinde daralmaya uğramıştır. Oğuz lehçelerinde burada bulunan birçok sözcükte de bu yuvarlak ünlülerin olarak daraldığı görülmektedir. Azerbaycan Türkçesinde *açıq*, *aşuq*, *qaşuq*, *qayğ*, *yazıq*, (Orucov vd. C. I, 2006: 37, 151; Orucov vd. C. III, 2006: 71, 79; Orucov vd. C. IV, 2006: 565) sözcüklerinde bu daralma genel olarak görülmektedir. Türkiye Türkçesinde *açık*, *aşık*, *kaşık*, *kaygı*, *yazık*, *yıldız* (GTS) sözcüklerinde bu daralma genel olarak görülmektedir. Azerbaycan Türkçesindeki *altun* (Orucov vd. C. I, 2006: 109) sözcüğü dudak uyumunu sağlamamıştır. Azerbaycan ve Türkiye Türkçesindeki *uzun* sözcüğünde ise dudak uyumu yuvarlaklaşmayla sağlanmıştır (Orucov vd. C. IV, 2006: 471, GTS).

Tarihi dönemlerde Eski Uygur Türkçesindeki *kapıg~kapağ~k(a)pağ* (Wilkens, 2021: 332) sözcüğü Karahanlı Türkçesinde *kapıg* (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2018: 684) olarak ikinci hecedeki düz ünlü yuvarlaklaşmıştır. Çağatay Türkçesinde bu yuvarlak ünlü korunmuştur. Bu daralmanın nedeni, Oğuz lehçelerinde dudak uyumunun gelişmesidir. Türkmen Türkçesinde *açık*, *altun*, *aşık*, *basruk*, *çalgı*, *gapı*, *kaşık*, *gaygı*, *yazık*, *yıldız* sözcükleri, düz ünlüden sonra yuvarlak ünlünün düzleşmesiyle dudak uyumu sağlanmıştır. Buradaki *uzun* sözcüğü, şekil itibarıyla düz-dar ünlüyle yazılsa da Türkmen Türkçesindeki telaffuzu *uzıyn* (Kıyasova vd., 2016b: 411) şeklinde olması bu dudak uyumu sağladığını göstermektedir.

ü~ä değişmesi: (bkz. ü~ä değişmesi).

ü~i değişmesi: bişür- “pişirmek” (NM: 151) ~ bişir- “pişirmek” (Kıyasova vd., 2016a: 158), büt- “bitmek” (R: 117) ~ bit- “bitmek, sona gelmek” (Kıyasova vd., 2016a: 160), içkü “içki” (LM: 537) ~ içgi” içki, alkolü içecek” (Kıyasova vd., 2016a: 599), kirpük “kirpik” (İD:678) ~ kirpik “kirpik” (Kıyasova vd., 2016b: 39), küyev “güveyi “damat” (A: 376) ~ giyew “damat, güveyi (Kıyasova vd., 2016a: 446), niçük “nasıl, hangi şekilde, ne için” (R:

516) ~ niçik “nasıl, hangi” (Kıyasova vd., 2016b: 127), tülkü “tilki” (A: 220) ~ tilki “tilki” (Kıyasova vd., 2016b: 369).

Eski Uygur Türkçesinde bu sözcükler *bısgur-~bısur-*, *büt-*, *iğü~içkü*, *kirpik*, *tilkü* (Wilkens, 2021: 168-169, 213-214, 293-294, 384, 219) olarak bulunmaktaydı. Eski Uygur Türkçesinde *kirpik* sözcüğü dışında yuvarlak ünlülü biçim görülmekteydi. Çağatay Türkçesinde bu sözcüklerden bazılarında yuvarlak ünlüler korunmakta. Benzer durum *i~u* değişiminde de görülmektedir. Oğuz lehçelerinde bu sözcüklerin bir kısmı düz-dar ünlülü biçimler görülmektedir. Bunun nedeni dudak uyumunun gelişmesine bağlı olarak daralmanın yaşanmasıdır. Bu sözcüklerden Türkmen Türkçesindeki *gijew* sözcüğü şekil itibariyle uyuma girse de söyleniş itibariyle *gijöm* olmasından kaynaklı dudak uyumunu bozmaktadır.

ü~ı değişmesi: (bkz. ü~ı değişmesi).

Sonuç

Çağatay Türkçesi ile Türkmen Türkçesi arasında çeşitli ses değişimleri ve farklılıkları görülmüştür. Türkmencedeki ses unsurlarının bir kısmı, Çağatay Türkçesinin öncesinde bulunan ve korunan ses unsurlarıdır. Türkmen Türkçesi, Eski Türkçedeki dar ünlünün bulunduğu birtakım sözcüklerdeki kalınlığı korumuştur. Çağatay Türkçesinde ise bu sözcüklerde incelleme yaşanmıştır. Bu durum, art zamanlı olarak bu iki lehçeyi karşılaştırdığında Türkmen Türkçesinde kalınlaşma ortaya çıkmaktadır. Bu art zamanlı karşılaştırmadan dolayı, Türkmen Türkçesindeki birtakım sözcüklerde kalınlaşma olarak görülmüştür. Türkmen Türkçesinde, Eski Türkçeden gelen geniş-yuvarlak ünlülerin dudak uyumunun gelişmesinden kaynaklı daralmıştır.

Söz sonunda, addan eylem yapan ekten (+A-) kaynaklı olarak Türkmen Türkçesine ait dar ünlüde genişleme görülmektedir. Bu ekin Türkmen Türkçesinde dar ünlülü biçimleri bulunmamaktadır. Eski Türkçede bu yapım ekinin dar ve geniş biçimlerinin Türkmen Türkçesinde kaybolması, art zamanlı karşılaştırmada genişlemeye neden olmuştur. Türkmen Türkçesinde genişlemeye neden olan bir diğer etken de söz başında *y* sesinin erimesiyle ortaya çıkmaktadır. Genişlemeye neden olan başka bir neden de Çağatay Türkçesindeki kapalı *ë* sesinin durumudur. Bu *e* sesi, Türkmen Türkçesindeki bazı sözcüklerde açık *e* olarak, bazılarında daha açık *ä* sesi olarak değişmiştir. Türkmen Türkçesindeki çift dudak *w* sesinden kaynaklı da ünlü genişlemesi

görülmüştür. Eski Türkçedeki işaret zamirinin hâl ekleriyle çekime girmesinde ortaya çıkan düz ünlüler, Çağatay Türkçesinde de bulunmaktaydı. Türkmen Türkçesinde 3. kişi ve işaret zamiri (o/ol), hal çekimlerinde yuvarlak ünlüyü korumasından kaynaklı bu ses olayı görülmüştür. Türkmen Türkçesinde, Eski Türkçedeki söz ortası ve söz sonundaki b sesinin çift dudak w sesine değişmesinden kaynaklı olarak yuvarlaklaşmıştır. Çift dudak ünsüzlerinin etkisiyle gelişen yuvarlaklaşan sözcükler bulunmuştur. Türkmen Türkçesinde ilk hecede bulunan düz-geniş veya düz-dar ünlülerin çekimlerinde dudak uyumdan kaynaklı düz ünlülerin gelmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. Çağatay Türkçesinde düz ünlülerden sonra yuvarlak çekim eklerinin gelebildiği görülmekteydi. Diğer bir neden ise *y* ünsüzünün daraltıcı etkisinden kaynaklı düzleşmiştir.

Kısaltmalar

A: Veliaminof-Zernof, V. (1869). *Dictionnaire Djağhatai-Turc.* St. Petersburg: Tipografiya İmperatorskoy Akademii Nauk.

akt.: Aktaran

bkz.: Bakınız

BV: Türkay, K. (1988). *Ali Şir Nevayi Bedayi'u'l-Vasat (İnceleme-Metin-Dizini).* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

FK: Kaya, Ö. (1989). *Ali Şir Nevayi 'Fevayidü'l-Kiber' (İnceleme-Metin-Dizini).* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

çev.: Çeviren

GTS: Güncel Türkçe Sözlük (09.01.2023). <https://sozluk.gov.tr>

İD: Özdarendeli, N. (2001) *Ali Şir Nevayi İlk Divan inceleme-metin-dizini.* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne.

krş.: Karşılaştırınız

KT: Türk, V. (2019). *Ali Şir Nevayi Kitab-ı Tevarih-i Müluk-ı Acem*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

LM: Çelik, Ü. (1993). *Ali Şir Nevayi - Leyli vü Mecnun (Gramer-Metin-Diğın)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

LT: Canpolat, M. (1995). *Ali Şir Nevayi: Lisaniü't-Tayr*. Ankara: TDK Yayınları.

mec.: Mecaz anlam

MS: Eraslan, K. (1999). *Mevlana Sekkaki Divanı*. Ankara: TDK Yayınları.

NM: Eraslan, K. (1996). *Ali-Şir Nevayi Nesayimü'l Mahabbe Min Şemayimi'l-Fütüvve I Metin*. Ankara: TDK Yayınları.

R: Abik, A. D. (1993). *Ali Şir Nevayi'nin risaleleri Tarih-i Enbiya ve Hükkema, Tarih-i Müluk-i Acem, Münşeat: Metin gramatikal indeks - sözlük*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Sİ: Tören, H. (2001). *Ali Şir Nevayi Sedd-i İskenderi (İnceleme-Metin)*. Ankara: TDK Yayınları.

TDK: Türk Dil Kurumu

TKM: Türkmen Türkçesi.

Kaynaklar

Abik, A. D. (1993). *Ali Şir Nevayi'nin risaleleri Tarih-i Enbiya ve Hükkema, Tarih-i Müluk-i Acem, Münşeat: Metin gramatikal indeks - sözlük*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Akar, A. (2020). *Düşünen Türkçe*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Akar, A. (2023). “Tarihî Türkçe Metinlerde Diyalektolojik Sorunlar”. *Dil Araştırmaları*, 33: 1-14.

Altayev, S., Atayev, G., Açilova, G., Mesgudov, V. ve Meretgeldiyev, A. (2023). “Enedilim”. 2.12.2023. <https://enedilim.com/sozluk>

Banguoğlu, T. (2015). *Türkçenin Grameri*. Ankara: TDK Yayınları.

Baskakov, N. A., Gaydarci, G. A., Koltsa, E. K. vd. (1991). *Gagavuz Türkçesinin Sözlüğü*. (Akt.: İsmail Kaynak ve Mecit Doğru). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Başdaş, C. (2006). “Türkiye Türkçesinde Asli Uzunluk Belirtileri”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 52(2004/2): 19-30.

Buran, A. ve Alkaya, E. (2017). *Çağdaş Türk Lehçeleri*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Caferoğlu, A. (2015). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.

Canpolat, M. (1995). *Ali Şir Nevayi: Lisanü't-Tayr*. Ankara: TDK Yayınları.

Clauson, G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. London: Oxford University Press.

Çelik, Ü. (1993). *Ali Şir Nevayi - Leyli vü Mecnun (Gramer-Metin-Dizin)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Eckmann, J. (2017). *Çağatayca El Kitabı*. (Çev.: Günay Karaağaç). Ankara: TDK Yayınları.

Eraslan, K. (1996). *Ali-Şir Nevayi Nesayimü'l Mababbe Min Şemayimi'l-Fütüuve I Metin*. Ankara: TDK Yayınları.

Eraslan, K. (1999). *Mevlana Sekkaki Divanı*. Ankara: TDK Yayınları.

Eraslan, K. (2012). *Eski Uygur Türkçesi Grameri*. Ankara: TDK Yayınları.

Erdal, M. (2004). *A Grammar of Old Turkic*. Lieden: Brill.

Ergin, M. (2004). *Edebiyat ve Eğitim Fakültelerinin Türk Dili ve Edebiyatı Bölümleri İçin Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Basım/Yayım/Tanıtım.

Ersöz, S. (2018). “Türkçede Göçüşme: Tanım ve Tasnif”. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*. 7(4): 2189-2203.

Güncel Türkçe Sözlük (09.01.2023). <https://sozluk.gov.tr>

İmer, K. (1976). *Dilde Değişme ve Gelişme Açısından Türk Dil Devrimi*. Ankara: TDK Yayınları.

Kaya, Ö. (1989). *Ali Şir Nevayi 'Fevayidü'l-Kiber' (İnceleme-Metin-Dizin)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Kıyasova, G., Geldimıradov ve A. Durdıyev, H. (2016). *Türkmen Dilinin Düşündürüşlü Sözlüğü I-II*. Aşabat: Türkmenistanın İlimler Akademiyasının Magtımğulı Adındaki Dil ve Edebiyat İnstitutı.

Koç, K., Bayniyazov, A. ve Başkapan, V. (2019). *Kazak Türkçesi - Türkiye Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.

Nartıyev, N. (2010). *Hâzırkı Zaman Türkmen Dili (Leksika)*. Aşabat: Türkmenistanın Bilim Ministirliği.

Naskali, E. G. ve Duranlı, M. (2019). *Altayca-Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları.

Necip, E. N. (2013). *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü*. (çev.: İklil Kurban). Ankara: TDK Yayınları.

Orucov, Ə., Abdullayev, B. ve Rəhimzadə, N. (2006). *Azərbaycan Dilinin İzahlı Lüğəti I-IV cild*. Bakı: Şərq-Qərb.

Özdarendeli, N. (2001) *Ali Şir Nevayi İlk Divan inceleme-metin-dizin*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne.

Öztürk, R. (2011). *Özbek Türkçesi El Kitabı*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.

Pehlivan, B. (2021). *Türkmen Türkçesi ile Çağatay Türkçesinin Karşılaştırmalı Söz Varlığı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya.

Şemen, S. (2016). *Yenisey Yazıtları (Transliterasyon, Transkripsiyon, Çeviri, Açıklama, Metin ve Dizgin)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Tekin, T. (1995). *Türk Dillerinde Birincil Uzun Ünlüler*. Ankara: Simurg Yayınları.

Tekin, T. (2016). *Orhon Türkçesi Grameri*. Ankara: TDK Yayınları.

Tekin, T. (2020). *Orhon Yazıtları*. Ankara: TDK Yayınları.

Tören, H. (2001). *Ali Şir Nevayi Sedd-i İskenderi (İnceleme-Metin)*. Ankara: TDK Yayınları.

Türk, V. (2019). *Ali Şir Nevayi Kitab-ı Tevarih-i Müluk-ı Acem*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Türkay, K. (1988). *Ali Şir Nevayi Bedayi'u'l-Vasat (İnceleme-Metin-Dizgin)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Uçar, E. (2009). *Altun Yaruk Sudur V. Kitap Berlin Koleksiyonundaki Fragmanların Transliterasyonu ve Transkripsiyonu Açıklamalar ve Dizgin*. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ünlü, S. (2012). *Karahanlı Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi.

Veliaminof-Zernof, V. (1869). *Dictionnaire Djağhatai-Turc*. St. Petersburg: Tipografiya İmperatorskoy Akademii Nauk.

Vural, H. ve Böler, T. (2011). *Ses ve Şekil Bilgisi*. İstanbul: Kesit Yayınları.

Wilkens, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen - Eski Uygurcanın El Sözlüğü*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Yusuf, B. (1993). *Türkçe-Özbekçe ve Özbekçe-Türkçe Sözlük*. Taşkent: Özbek-Remaksa.

XVI. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde İstabl-ı Âmire Serrâcları *

The Saddlers (Serrâcs) of the Royal Stables (Has Âhûr) in the Ottoman Empire in the 16th Century

Ayşe KARAHAN*

Öz

Türk ve İslâm devletlerinin kurumsal geleneklerini tevarüs eden ve bunu kendi ihtiyaçlarına göre sentezleyip orijinal bir teşkilât yapısı oluşturan Osmanlı Devleti'nde de padişahların hayvanlarının barındığı ahırlar ve bunların idaresiyle ilgili bürokratik bir organizasyon vardı. İstanbul'daki Topkapı Sarayı'nın (Saray-ı Cedîd-i Âmire) inşasının ardından bu bürokratik organizasyon “*İstabl-ı Âmire*” adıyla zikredilmeye başlanmıştı. Zamanla İstabl-ı Âmire teşkilâtının büyük âhûr ve küçük âhûr olarak iki idarî birime ayrıldığı ve 883 (1478)'teki tespit edilen ilk mevâcib kaydından itibaren 17. yüzyıla değin personel ve bölük sayılarında yukarı doğru bir eğim gösterdiği görülmektedir. İstabl-ı Âmire'de görev alan en kalabalık hizmetli grubunu serrâclar oluşturmaktaydı. Serrâclar, İstabl-ı Âmire'deki atlarda kullanılmak üzere zarif, dayanıklı ve kıymetli eyerler ile koşum takımları imâl eden zanâatkarlardı. Büyük mîrâhûrun idaresindeki serrâclar *serrâcîn-i hassa* veya ve küçük mîrâhûrun idaresindekiler *serrâcîn-i bargîr*, *serrâcîn-i bargîrân-ı tavîle* veya ikinci serrâclar olarak adlandırılmaktaydı. Bu çalışmada, serrâcların İstabl-ı Âmire Teşkilâtı içerisindeki yeri, atamaları, memleket kökenleri hakkında 16. yüzyıl arşiv belgeleri ışığında değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: İstabl-ı Âmire, serrâclar, büyük âhûr, küçük âhûr

* Bu çalışma “Osmanlı İmparatorluğu'nda İstabl-ı Âmire Teşkilâtı (XV-XVI. Yüzyıllar)” adlı Doktora tezinden üretilerek hazırlanmıştır.

* Arş. Gör. Dr. İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, ayse.karahan@medeniyet.edu.tr; orcid: 0000-0002-2063-1913.

Abstract

The Ottoman Empire, inheriting the institutional traditions of the Turk-Islamic States and adapting them to its own requirements to create an organizational structure, developed a bureaucratic system for managing the stables housing the Sultan's animals. Following the construction of Topkapı Palace (*Saray-ı Cedîd-i Âmire*) in Istanbul, this bureaucratic organization became known as the Royal Stables (*İstabl-ı Âmire*). Over time, the Royal Stables was evolved into two administrative units: the great stable and the lesser stable. From the first recorded salary document in 883 (1478) until the 17th century, there was a noticeable increase in personnel and groups associated with the Royal Stables. Among these, serrâcs constituted the largest group, responsible for crafting high-quality saddles and harnesses for animals in the Royal Stables. The serrâcs under the Master of the Great Stable were known as serrâcîn-i hassa or first saddlers, while those under the Master of the Lesser Stable were called serrâcîn-i bargîr, serrâcîn-i bargîrân-ı tavîle or second saddlers. In this study, we analyze the roles of saddlers within the Royal Stables, their appointments, and their origins based on archival documents from the 16th century.

Keywords: The Royal Stables, saddlers, The Great Stable, The Lesser Stable

Giriş

Türk-İslam devletlerindeki kurumları sentezleyip kendine göre bir teşkilât yapısı oluşturan Osmanlı Devleti, yöneticilerin hayvanlarını barındırdığı, bakıldığı ve yetiştirildiği bir organizasyon olan İstabl-ı Âmire teşkilâtını kurmuştu. Orhan Gazi döneminde Bursa'daki sarayda bir has ahır vardı. Edirne'deki sarayda bulunan ahırlar ise varlıklarını İstanbul'un fethinin ardından da sürdürmüştü. İstanbul'un II. Mehmed tarafından fethedilmesinden sonra 1465-1478 yılları arasında Yeni Saray (*Sarây-ı Cedîd-i Âmire*) veya Topkapı Sarayı inşa edilmişti. Topkapı Sarayı'nın teşkilâtlarından biri olan İstabl-ı Âmire'nin idarî merkezliğini yapan ve aynı zamanda teşkilâta

adını veren Has Âhûr, ana kaynaklarda da zikredilen kitabesine göre 883 (1478) senesinde yapılmıştı.¹ Has Âhûr, Topkapı Sarayı'nda konum itibariyle ikinci avlunun sol tarafında yer almaktaydı. İkinci avludaki mutfaqlara nispetle beş altı metre aşağıda yapıldığı ve duvarlar tarafından perdelendiği için meydandan görülmesi oldukça zordu. Padişahın özel dairesini içine alan üçüncü avluya bir girişi daha vardı. Taş malzemedен ve dikdörtgen şeklinde yapılmıştı; uzunluğu 130 m ve genişliği de 12-13 m kadardı. Üzeri genel olarak düz bir damla örtülmüştü; sadece mîrâhûrun kaldığı odanın bitişiğindeki raht hazinesinin konulduğu mekân kubbeyle kapatılmıştı.²

Istabl-ı Âmire'nin teşkilât organizasyonu ve istihdam edilen personele dair ilk bilgiler II. Mehmed döneminde Has Âhûr'un inşasının da tamamlandığı 883 senesine dek geriye gider. Topkapı Sarayı'ndaki uzmanlık gerektiren farklı işlerle meşgul cemâatlerdeki görevliler ve bunların aldıkları maaşların bulunduğu Safer 883-Muharrem 885 (05.1478-04.1480) tarihleri arasında kapsayan bir mevâcib³ defteri şimdilik tespit edilebilen ilk kayıttır ve önemli veriler içerir. Defterde Safer/Rebiülevvel/Rebiülahir 883, Şaban/Ramazân/Şevval 883, Cemaziyelevvel/Cemaziyelahir/Receb 884, Şaban/Ramazân/Şevval 884 ve Zilkade/Zilhice/Muharrem 884-885 dönemlerine ait beş adet mevâcib kaydı yer alır. Bu mevâcib kayıtlarının tamamında da bir cemâat olarak adı verilen Istabl-ı Âmire, Mîrâhûr-ı evvel İlyas Bey'in yönetimindedir. Istabl-ı Âmire cemâati aynı zamanda yaptıkları işler çerçevesinde bölüklere ayrılmıştır.⁴ Mesela Safer/Rebiülevvel/Rebiülahir

¹ Karamanlı Nişancı Mehmed Paşa, "Osmanlı Sultanları Tarihi", *Osmanlı Tarihleri*, I, çev. Konyalı İbrahim Hakkı, Türkiye yay., İstanbul 1949, s. 362.

² Gülru Necipoğlu, *15. ve 16. Yüzyılda Topkapı Sarayı Mimarî, Tören ve İktidar*, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi yay., s. 104-105; Abdülkadir Özcan, "Istabl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA)*, XIX, 204.

³ Osmanlı Devleti'nde memur ve askerlere ödenen maaşlara mevâcib denilirdi. Mevâcibler, günlük olarak hesaplanır ve "kızı" olarak adlandırılan üçer aylık dönemler halinde ödenirdi. Hicri ayların taksimine göre tertip edilen kıstlardan birincisi "masar", ikincisi "receb", üçüncüsü "reşen" ve dördüncüsü "lezeze" şeklinde anılırdı. Bunlardan masar, muharrem, safer ve rebülevvel; receb, rebülahir, cemâziyelevvel ve cemâziyelahir; reşen, receb, şaban ve ramazan; lezeze de şevval, zilkade ve zilhicce aylarının kısaltmalarından oluşturulmuştu (Erhan Afyoncu, "Mevâcib", *TDVİA*, XXIX, 418-419).

⁴ Defterdeki S/Ra/R 883 dönemine ait mevâcib kaydı neşredilmiştir bkz. Ahmed Refik, "Fatih Devrine Ait Vesikalar", *Târib-i Osmânî Encümeni Mecmûası (TOEM)*, 49/62, (1335-

883 dönemini kapsayan ilk mevâcib kaydında bölük-i serrâcîn, bölük-i sâyisân (iki bölük), bölük-i na'î ve sakayân ve arabacıyân, bölük-i harbendegân, bölük-i eşekciyân, bölük-i şütürbânân-ı mâde, bölük-i şütürbânân-ı ner ve bölük-i şütürbânân-ı lök olmak üzere toplam 9 adet bölüğün adı zikredilmiştir.

İstabl-ı Âmire'nin bir müessese olarak teşkilâtlandırıldığı 15. yüzyılın son çeyreğinde II. Mehmed zamanında personel sayısı S/Ra/R 883'te 129 kişi idi. Bu rakam 16. yüzyılda önemli miktarda artış gösterdi. Nitekim yüzyılın başlarında personel sayısı 1.697⁵ iken, ikinci çeyreğinin başlarında 2.837⁶ kişiye ulaştı. Yüzyılın üçüncü çeyreğinin ortalarına gelindiğinde ise personel sayısı ciddi bir artış kaydederek 4.341⁷ kişi oldu. 17. yüzyılın başlarına gelindiğinde ise önceki yüzyılın üçüncü çeyreğindeki personel sayısına yakındı ve 4.322⁸ kişi idi. Teşkilâtta birim sayıları da personel mevcuduyla paralel bir şekilde giderek arttı. Bu durum muhtemelen teşkilâtın idarî bakımdan Büyük ve Küçük Âhûr şeklinde iki kısma bölünmesindeki en önemli etkendi. Büyük Âhûr, aynı zamanda teşkilâtın da en üst düzeydeki âmiri mirâhûr-ı evvelin ve Küçük Âhûr, mirâhûr-ı sâninin sorumluluğu altındaydı. İncelenen dönem içerisinde Büyük Âhûr'da, yerine getirdikleri hizmetler çerçevesinde 9 farklı birim bulunmaktaydı. Bu birimler serrâcîn-i hassa, seyisân-ı esbân-ı Enderûnî ve Bîrûnî-i hassa, müteferriğân-ı ehl-i hiref, hafızân-ı âhûrân ve anbarân-ı hassa, meremmetciyân-ı hassa, korucuyân-ı çayırha-i hassa, esterân-ı palânî, şütürbânân-ı mâde ve ner ile pilbânân-ı hassa idi. Bunun yanı sıra müteferriğân-ı ehl-i hiref çatısı altında muallimân-ı esb, yapukciyân-ı hassa, nakkaşîn-i hassa, şirakciyân-ı hassa, tilbafân-ı hassa, efsârdûzân-ı hassa,

1337), s. 1-25; Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi Başkanlığı (BOA), *Kamil Kepeci Tasnifi Defterleri* (KK. d.), nr. 7154, s. 32-33, 51-52, 67-68, 83-84.

⁵ BOA, *Maliyeden Müdevver Defterler* (MAD. d.), nr. 23, vr. 17a; Bilgin Aydın, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Mukayeseli İstatistik Faaliyetleri ve Kanunî Dönemine Ait Bir Mevâcib Defteri", *Yücel Dağlı Anısına*, Turkuaz yay., İstanbul 2011, s. 65

⁶ BOA, *MAD. d.*, nr. 23, vr. 4a; Aydın, *a.g.m.*, s. 70.

⁷ Ömer Lutfi Barkan, "974-975 (M. 1567-1568) Malî Yılına Âit Bir Osmanlı Bütçesi", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, XIX/1-4, (1957-1958), s. 306.

⁸ Ayn Ali Efendi, *Risâle-i Vazîfe-Horân ve Merâtib-i Bendegân-ı Âli Osmân*, (nşr. Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tablilleri* içerisinde), IX, Osmanlı Araştırmaları Vakfı yay., İstanbul 1996, s. 95.

mûytâbân-ı hassa, palandûzân-ı hassa, hatabcıyân-ı hassa, kâmcıyân-ı hassa, çilingirân-ı hassa, sağrıcıyân-ı hassa ve müteferriğân-ı hassa; seyisân-ı esbân-ı Enderûnî ve Bîrûnî-i hassa çatısı altında madiyân-ı hassa Filibe, Emirgazili, İnönü, Sultanönü ve Karinabad ocakları, tayyân-ı hassa Ada-i Edirne ve Bursa ocakları, na'lin-i esbân-ı Enderûnî ve Bîrûnî-i hassa; esterân-ı palanî çatısı altında da tohum-ı himârân ile na'lin-i esterân palanî birimleri yer almaktaydı. Küçük Âhûr'da ise serrâcîn-i sâni, arabacıyân-ı hassa ve neccârân, seyisân-ı bargirân-ı tavîle, na'lin-i bargirân-ı tavîle ile hafızân ve korucuyân ve anbarân-ı çayırhâ olmak üzere 5 adet birim mevcuttu.

Bu çalışmada, İstabl-ı Âmire'ye bağlı en kalabalık bölüklerden biri olan serrâcların kökenleri, terfî ve tayinlerinde izlenen silsile-i meratip, bölüklere nefer alım yolları ile teşkilât içerisindeki yeri ele alınacaktır.

1. Serrâcîn-i Hassa

Serrâclar, atlarda kullanılmak üzere zarif, dayanıklı ve kıymetli eyerler ile koşum takımları imâl eden zanâatkarlardı. Serrâclar, sefer esnasında padişahla beraber bulunurlardı. Mîrâhûr-ı evvel ve saniye bağlı olarak iki sınıflardı. Bunlardan mîrâhûr-ı evvele bağlı olanlara serrâcîn-i hassa veya birinci serrâclar; mîrâhûr-ı saniye bağlı olanlara serrâcîn-i bargir,⁹ serrâcîn-i bargirân-ı tavîle¹⁰ veya ikinci serrâclar denilirdi.¹¹ İstabl-ı Âmire'nin Topkapı Sarayı'nda bir birim olarak teşkil edildiği erken dönemde serrâcîn-i hassa ve serrâcîn-i sanî şeklinde bir ayırım söz konusu değildi.¹² Daha sonraki safhada İstabl-ı Âmire'nin işlevselliğinin ve personelinin artışıyla mütenâsip olarak Büyük ve Küçük Âhûr'da iki ayrı serrâc grubu hizmet vermeye başladı.

Serrâcîn-i hassanın ayrı bir görevli grubu olarak hizmet vermeye başlamasıyla birlikte bürokratik yapısında gözlemlenen bir diğer husus ise birime verilen adın değişkenlik göstermesiydi. Mevâcib kayıtları incelendiğinde serrâcîn-i hassa 972 (1565) Reşen, 974 (1566-67) Masar,

⁹ BOA, *KK. d.*, nr. 214, s. 32; *KK. d.*, nr. 223, s. 83, 102; *KK. d.*, nr. 225, s. 69, 135.

¹⁰ BOA, *KK. d.*, nr. 225, s. 89; *KK. d.*, nr. 236, s. 43, 287; *KK. d.*, nr. 238, s. 18, 75; *KK. d.*, nr. 239, s. 123.

¹¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, Türk Tarih Kurumu yay. (İTK), Ankara 1988, s. 492-493.

¹² BOA, *KK. d.*, nr. 7154, s. 32, 51, 67, 83; Ahmed Refik, "Fatih Devrine Ait Vesikalar", s. 20.

Recec, Reşen'de cemâat; 1000 (1592) Reşen ve Lezez, 1002 (1593-94) Recec, 1003 (1594-95) Masar, Recec, Reşen ve Lezez, 1004 (1595-1596) Masar, Recec, Reşen ve Lezez, 1006 (1598) Reşen, 1006 (1598) Lezez, 1008 (1599-1600) Masar, Recec, Reşen ve Lezez'de bölük olarak zikredilir. Serrâcîn-i hassa zümresinin aynı zamanda kendi içerisinde birçok usta ve şakird olmak üzere alt birimleri de bulunuyordu. Mevzûbahis mevâcib dönemlerinde serrâcîn-i hassanın usta cemâat ve bölükleri 1-14; şakird bölükleri ise 1-22 adet arasında değişmekteydi. Usta cemâat ve bölükleri ile şakird bölükleri sayılarının gelişimleri de genel olarak yukarı yönlü bir eğilim içerisindeydi.¹³

Serrâcîn-i hassa zümresinin usta cemâat ve bölüklerine İstabl-ı Âmire teşkilâtı içi ve dışından farklı yollarla nefer tedarik edilirdi. Büyük Âhûr'daki mevcut görevliler hakkındaki 1566 senesine ait bir yoklama defterinde serrâcîn-i hassa personelinin kökenlerine dair fikir yürütebilecek toplu sayısal verilere ulaşılabilmektedir. Bu deftere göre, 1566 senesinde serrâcîn-i hassa zümresinin toplam mevcudu 177 kişi idi. Bunların 143'ü teşkilât içi ve 34'ü teşkilât dışından gelmişlerdi. Teşkilât içinden olanların 119'u serrâcîn-i hassa şakirdliği, 7'si arabacıyân-ı hassa, 1'i müteferriğân-ı ehl-i hiref, 5'i seyisân-ı esbân-ı Enderûnî ve Bîrûnî-i hassa, 1'i esterân-ı palânî, 1'i şakirdân-ı mehter-i enderûnî-i hassa, 1'i serrâcîn-i sâni, 1'i serrâcîn-i sâni şakirdliği, 1'i arabacıyân-ı hassa şakirdliğinden; teşkilât dışından olanların ise, 1'i Top Arabacılığı, 1'i müteferrikalık, 2'si Cebehane-i Âmire ve 30'u sanatı, akrabalık ilişkisi, bir devlet adamının kulluğu gibi gerekçelerle padişahın emri üzerine serrâcîn-i hassa zümresine dahil edilmişlerdi.¹⁴ Bu sayısal verilerden de anlaşılacağı üzere serrâcîn-i hassa zümresinde mevcut personelin oransal olarak %80,8'nin teşkilât içinden ve %19,2'sinin teşkilât dışından geldiği görülmektedir. Burada dikkat çeken bir diğer husus serrâcîn-i hassa şakirdliğinden gelenlerin genel toplam içerisindeki oranının %67,2'ye ulaşmasıdır. Dolayısıyla nefer

¹³ BOA, *Bâb-ı Defterî Piyade Mukabelesi Kalemî Defterleri* (D. PYM. d.), nr. 35115, s. 30-32; *Bâb-ı Defterî Başmubasebe Kalemî Defterleri* (D. BŞM. d.), nr. 65, s. 14-15, 30-31; *Bâb-ı Defterî Süvari Mukabelesi Kalemî Defterleri* (D. SVM. d.), nr. 36070, s. 14-15; *MAD. d.*, nr. 16300, s. 89-102, 143-156; *D. BŞM. d.*, nr. 110, s. 4-17; *MAD. d.*, nr. 6130, s. 2-15, 142-153, 292-309, 460-477; *MAD. d.*, nr. 186, vr. 1b-10a, 81b-90a, 166b-174a, 241b-250b; *MAD. d.*, nr. 190, vr. 2b-11b; *MAD. d.*, nr. 188, vr. 2b-11b; *MAD. d.*, nr. 7163, s. 4-20, 156-174, 320-338, 480-498.

¹⁴ BOA, *Topkapı Sarayı Defterler* (TS.MA. d.), nr. 156, vr. 4b-14b.

kabullerinde önceliğin bizzat serrâcîn-i hassa zümresi tarafından usta-çırak ilişkisi içerisinde yetiştirilen şakirdlere verildiği ve böylelikle bilgi aktarımında bir süreklilik sağlanmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Şakirdlerin haricinde teşkilât içi ve hatta dışından gelen neferlerin kökenlerine bakıldığında büyük çoğunluğunun yine serrâcîn-i hassa zümresinin yerine getirmekle mükellef işlere yatkın olmaları bilgi aktarımının önemini destekler mahiyettedir.

Serrâcîn-i hassa zümresine terfi, feragat, becayış, emeklilik, vefat ve sair nedenlerle nefer kaydedilmesi gerektiğinde mîrâhûr-ı evvel bir tezkire ile durumu arzeder ve teklifi onaylanmasının ardından ilgili kişi görevine başlardı.¹⁵ Yeni gelen nefere ayrılan kişiden mahlûle düşen ve daimî kadro tahsisi anlamına gelen gedik verilirdi.¹⁶ Serrâcîn-i hassa zümresine ibtidâdan tayin olunduğunda genellikle 5 akçe yevmiye alınır. Usta cemâat ve bölüklerine ibtidâdan genellikle çırak olan şakirdler geçiş yaparlardı.¹⁷ Teşkilât içi farklı birimlerin usta cemâat ve bölükleri ile hariçten gelindiğinde görev yapılan yerdeki yevmiye esas alınır, başka bir ifadeyle, bu tür geçişlerde ibtidâdan başladığındaki gibi 5 akçe yevmiye alınmazdı.¹⁸ Görevde terfi, kıdem ve herhangi bir yararlı hizmette bulunulduğunda yevmiyeye terakkî¹⁹ alınır. Serrâcîn-i hassa zümresindeki personelin terfi alarak sıklıkla geçiş yaptıkları birimler arasında kapıkulu süvari bölükleri bulunuyordu. Kapıkulu süvari bölüklerine kaydedildiklerinde yevmiyelerine 2 akçe terakkî alırlardı. Serrâcîn-i hassa zümresinde kayıtlıken kıdemleri gereği veya yararlı hizmetler yerine getirdiklerinde ise yevmiyelerine 1 akçe terakkî verilirdi. Yararlı hizmet kategorisinde genellikle sefer esnasındaki yoldaşlıkları takdir görür ve bu

¹⁵ BOA, *KK. d.*, 214, s. 10; *KK. d.*, nr. 225, s. 221; *KK. d.*, nr. 236, s. 261; *KK. d.*, nr. 238, s. 120, 150, 153, 312; *Bâb-ı Âsafî Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Kalemi Defterleri (A. DVNS. MHM. d.)*, nr. 25, hk. 758, s. 70; Fatih Karabulut, *1556-1157 (H. 963-964) Tarihli Divan-ı Hümayun Ruûs Defteri (s.126-243) Metin-Değerlendirme-Dizîn*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2015, s. 108.

¹⁶ BOA, *KK. d.*, nr. 221, s. 141; *KK. d.*, nr. 232, s. 248; *KK. d.*, nr. 235, s. 21; *KK. d.*, nr. 236, s. 177; *KK. d.*, nr. 238, s. 74; *KK. d.*, nr. 235, s. 96; *KK. d.*, nr. 242, s. 343, 395.

¹⁷ BOA, *KK. d.*, 214, s. 10; *KK. d.*, nr. 218, s. 68, 79, 92, 106, 118, 125, 138; *KK. d.*, nr. 220, s. 123, 136; *KK. d.*, nr. 224, s. 217; *KK. d.*, nr. 233, s. 125; *KK. d.*, nr. 236, s. 261; *KK. d.*, nr. 238, s. 60, 143, 184; *KK. d.*, nr. 242, s. 90; Fatih Karabulut, *a.g.t.*, s. 67, 166, 185, 205.

¹⁸ BOA, *KK. d.*, nr. 214, s. 47.

¹⁹ Osmanlı Devleti'nde çeşitli idarî ve askerî görevlere gelirlerine ilave olarak verilen tahsisat olan terakkî hakkında geniş bilgi için bkz. Recep Ahışalı, "Terakkî", *TDVİA*, XL, 479-481.

münasebetle yevmiyeleri artırılırdı.²⁰ Bir vefat durumunda ise personelin hak kazandığı terakkîler hazineye devrolunur ve göreve ibtidâdan başlayanlara terakkîsiz yevmiye verilirdi. Vefat üzerine personelin terakkîleri bazen de hazineye devredilmeden terakkî bekleyen diğer görevlilere tahsis edilebilirdi.²¹ Personelle mîrâhûr-ı evvelin tezkireyle teklifi üzerine timar da tevcih olunurdu. Bir kati kural olmamakla birlikte 1 akçe yevmiyeye 1.000 akçelik²² geliri olacak şekilde timar tevcih edilirdi. Yevmiyelerine terakkî aldıklarında tahsis olunan timarın geliri de artardı.²³

Personel serrâcîn-i hassa zümresi içerisinde terfi ettiğinde silsile-i merâtîp üzere birimin üst düzey yöneticiliklerine dek yükselebilirdi.²⁴ Bunun yanı sıra gerektiğinde merkezde ve taşrada farklı birim yahut görevlere tayin edilebilirlerdi. Merkezde İstabl-ı Âmire teşkilâtının diğer birimleri ile kapıkulu süvari bölükleri, dergâh-ı alî çavuşluğu, beytûlmâl emniyeti, divân-ı hümayûn kâtipliği geçiş yaptıkları yerler ve görevler arasındaydı.²⁵ Hatta merkezde Eyüp

²⁰ BOA, *KK. d.*, nr. 214, s. 31; *KK. d.*, nr. 232, s. 134, 265; *KK. d.*, nr. 235, s. 249, 276; *KK. d.*, nr. 239, s. 135; Tayfun Yeşilbaş, *2 Numaralı Mühimme Defteri (963/1555) Değerlendirme-Transkripsiyon (1-102)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019, s. 81.

²¹ Mesela cemâat-i serrâcîn-i hassada görevli Rıdvan b. Abdullah vefat ettiğinde 15 Ra 979 (07.08.1571)'da mahlûle düşen gediği ve 7,5 akçe yevmiyesinden 5 akçesi ibtidâdan bir başkasına; geriye kalan 2,5 akçesinden ise 1,5'i Küçük Âhûr serrâclarından Abdullah oğlu Mustafa'ya ve 1'i hafız-ı ambar Murad oğlu Süleyman'a terakkî olarak verilmişti (BOA, *KK. d.*, nr. 221, s. 182).

²² Mesela Mîrâhûr-ı evvel Nuh Ağa'nın arzı üzerine 16,5 akçe yevmiye alan hassa serrâclardan Mustafa b. Murtaza'ya 15 N. 1001 (15.06.1593)'de 16.000 akçelik geliri olan timar tevcih edilmişti (BOA, *KK. d.*, nr. 253, s. 96).

²³ BOA, *KK. d.*, nr. 215, s. 135; *KK. d.*, nr. 225, s. 386; *KK. d.*, nr. 236, s. 374, 394; *KK. d.*, nr. 239, s. 368; *KK. d.*, nr. 242, s. 90; *A. DVNS. MHM. d.*, nr. 4, hk. 2089, s. 200; *A. DVNS. MHM. d.*, nr. 37, hk. 344, s. 33.

²⁴ Büyük Âhûr'da görev yapan personelin 1566 senesine ait yoklama defterinde serrâcîn-i hassa zümresinin üst düzey yöneticilerinden biri olarak kaydedilen Cafer'in kariyeri terfilerdeki silsile-i merâtîbi göstermesi bakımından iyi bir örnek teşkil etmektedir. Buna göre, II. Bayezid döneminde Hasan Bey mîrâhûr-ı evvel ve Kasım Bey emîn-i cev iken serrâc şakirdliğiyle kariyerine adım atan Cafer, daha sonraki süreçte sırasıyla serrâclık, bargir rahtvânlığı (rahtvân-ı sâni) ve rahtvân-ı haslığa terfi etmişti (BOA, *TS.MA. d.*, nr. 156, vr. 4b).

²⁵ BOA, *KK. d.*, nr. 214, s. 31; *KK. d.*, nr. 218, s. 90; *KK. d.*, nr. 221, s. 77; *KK. d.*, nr. 235, s. 221; *KK. d.*, nr. 236, s. 21; *KK. d.*, nr. 238, s. 59; *KK. d.*, nr. 239, s. 68, 292, 402; *KK. d.*, nr. 242, s. 395; *MAD. d.*, nr. 7534, s. 1745.

Camii'nin şeyhliği gibi ilginç görevlere tayin olunan personel dahi bulunmaktaydı.²⁶ Taşrada ise Büyük ve Küçük Âhûr'a bağlı voynukların çeribaşılığı, kale kethüdalığı, devlete ait maden ocaklarının yöneticiliği gibi görevlere gönderilirlerdi.²⁷ Personelin taşradaki çeşitli işleri yerine getirmesi için görevlendirildiği de olurdu. Bu çerçevede hayvan, arpa, saman temin ederek İstanbul'a yollanmasının takibi;²⁸ Istabl-ı Âmire'ye ait hassa çayırların vakti geldiğinde otunun biçirilip kurutularak ambarlara nakline nezaret;²⁹ yine hassa çayırların biçilmesi ve ambarlara naklinde lâzım olan araba, tırpancı, tarakçı gibi malzeme ve işçilerin tedariki;³⁰ taşrada Istabl-ı Âmire'nin ahırlarında veya herhangi bir nedenle dışarıda farklı yerleşim yerlerinde kışlamak zorunda kalan hayvanlara arpa ve saman temini;³¹ Istabl-ı Âmire'nin taşrada zarar gören ahırlarının tamiri³² ve gayrimüslimlerin devlete ödedikleri haraç vergisinin toplanması ve resmî muâmelatının yürütülmesi yerine getirdikleri vazifeler arasındaydı.³³ Bu vazifeleri yerine getirdikleri esnada bir usulsüzlük yapmaları veya reâyayla aralarında anlaşmazlık çıkması durumunda ise devlet meselenin takibâtını yaparak gerekli önlemi alırdı.³⁴

²⁶ Nitekim Eyüp Camii şeyhi Hasan Helvaî'nin vefatı üzerine yerine 23 Za 963 (28.09.1556)'te serrâcîn-i hassada nakkaş olan İbrahim b. Halil görevlendirilmişti (Fatih Karabulut, *a.g.t.*, s. 109).

²⁷ BOA, BOA, KK. d., nr. 213, s. 137; *A. DVNS. MHM. d.*, nr. 1, hk. 160, 189, s. 37, 41; *A. DVNS. MHM. d.*, nr. 4, hk. 1280, 1372, s. 126, 134; *A. DVNS. MHM. d.*, nr. 25, hk. 85, s. 10. Fatih Karabulut, *a.g.t.*, s. 201.

²⁸ BOA, MAD. d., nr. 233, s. 52; BOA, KK. d., nr. 67, s. 445, 490; MAD. d., nr. 7534, s. 267, 786, 873, 977; 1056; Murat Yazıcı, *39 Numaralı Mühimme Defteri'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi* (s. 119-240), Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2013, s. 127-128; *7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976/ 1567-1569)*, I, yay. haz. Hacı Osman Yıldırım-Vahdetin Atık-Murat Cebecioğlu-Hasan Çağlar-Mustafa Serin-Osman Uslu-Numan Yekeler, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı yay., Ankara 1998, s. 428.

²⁹ BOA, MAD. d., nr. 2775, s. 944, 1181; KK. d., nr. 67, s. 1145; MAD. d., nr. 7534, s.100, 1734.

³⁰ BOA, MAD. d., nr. 2775, s. 1348; KK. d., nr. 67, s. 1145, 1148.

³¹ BOA, MAD. d., nr. 7534, s. 230, 924, 1545; MAD. d., nr. 2775, s. 1894; KK. d., nr. 67, s. 534.

³² BOA, KK. d., nr. 67, s. 39, 403.

³³ BOA, KK. d., nr. 67, s. 608.

³⁴ *7 Numaralı Mühimme Defteri*, I, s. 274, 315; *12 Numaralı Mühimme Defteri (978-979/1570-1572) <Özet-Transkripsiyon ve İndeks>* I, yay. haz. Hacı Osman Yıldırım vd., s. 314-315, Ömer

Serrâcîn-i hassa zümresinin en önemli personel kaynağını teşkil eden şakird bölüklerine ihtiyaç hâlinde teşkilât içi ve dışından nefer temin edilirdi. Büyük Âhûr'daki görevlilerin mevcutları ve kökenleri hakkında önemli veriler ihtiva eden 1566 senesine ait yoklama defteri bu hususta genel bir değerlendirme yapılmasına imkân tanımaktadır. Bu defterdeki verilere göre hassa şakirdlerin 1566 senesinde mevcudu toplam 159 kişi idi. Bunların kökenlerine bakıldığında 150'sinin teşkilât dışından ve 9'nun teşkilât içerisinden hassa serrâc bölüğüne kaydedildikleri görülmektedir. Teşkilât dışından gelenlerin 32'si İstabl-ı Âmire'deki akrabalık ilişkisi, 4'ü sanatı, 28'i kul, kuloğlu veya kul kardeşi, 17'si hariçten, 42'si acemi oğlanı, 1'i Top Arabacılığı, 26'sı İstabl-ı Âmire dışında çeşitli birimlerdeki görevlilerle akrabalık ilişkisi nedeniyle; teşkilât içinden gelenlerin ise 1'i serrâcîn-i sâni serrâcılığı, 1'i arabacıyân-ı hassa, 1'i kürsîdâr şakirdliği, 2'si seyis şakirdliği, 1'i deveci şakirdliği, 1'i harbende şakirdliği ve 2'si seyislikten hassa şakirdliğe geçiş yapmışlardı. Bu verilerden anlaşılacağı üzere hassa şakirdlerin kökenleri oransal olarak kul, kuloğlu ve kul kardeşlerini de dahil edersek %44'ü devşirme, %36,5'i teşkilât içi veya dışındaki akrabalık bağlantısı, %2,5'i sanatı, 10,5'i hariçten, 0,6'sı Top Arabacılığı ve 5,6'sı teşkilât içi diğer birimler şeklinde bir dağılıma sahipti.³⁵

Şakird bölüklerine terfi, feragat, becayış, vefat gibi nedenlerle teşkilât içi veya dışından nefer kaydedilmesi gerektiğinde izlenen usûl de genel olarak usta cemâat ve bölüklerindeki benzerlik gösterirdi. Mîrâhûr-ı evvel bir tezkireyle durumu arz eder ve onaylanmasını müteakip ilgili kişi görevine başlardı.³⁶ Bölüklere kaydedilen şakirdlere usta cemâat ve bölüklerindeki gibi

Döşemetaş, *27 Numaralı Mühimme Defteri'nin Özet, Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (1-140)*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2014, s. 206; Abbas Gök, *62 Numaralı Mühimme Defteri'nin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (s. 135-271)*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2021, s. 246-247.

³⁵ BOA, *TS.MA. d.*, nr. 156, vr. 10b-14b.

³⁶ BOA, *KK. d.*, nr. 218, s. 32, 80, 96, 129; *KK. d.*, nr. 220, s. 123, 136; *KK. d.*, nr. 222, s. 35; *KK. d.*, nr. 225, s. 16, 64, 93, 147, 166, 198, 205, 213, 231, 275, 325, 384; *KK. d.*, nr. 236, s. 254, 355; *KK. d.*, nr. 238, s. 42, 43, 88, 184, 187, 190, 201, 210; Yeşilbaş, *a.g.t.*, s. 186.

kadro tahsisi için gedik verilirdi.³⁷ Şakird bölüklerinde ibtidâdan göreve başlandığında genellikle 1 akçe yevmiye alınırdu.³⁸ Bununla birlikte zaman zaman 1 akçe yevmiyeden fazlasıyla başlatılanlar da olurdu. Ancak şakird bölüklerine 1 akçeden fazla yevmiyeyle kaydedilenlerin özel bir durumlarının olduğu ve bunun birimin genel bürokratik işleyişini yansıtmadığı belirtilmelidir.³⁹ Şakirdlere usta cemâat ve bölüklerdeki gibi mîrâhûr-ı evvelin tezkireyle teklifi üzerine timar da tevcih edilirdi. Kanunları üzere ibtidâdan tevcih edilen timarın geliri genellikle 3.000 akçe idi.⁴⁰ Bununla birlikte daha fazla gelire sahip timar verildiği de olurdu.⁴¹ Şakirdler görevde terfî, kıdem ve özellikle seferlerde yararlı hizmetlerde bulduklarında yevmiyelerine terakkî alırlardı. Usta cemâat ve bölüklerine geçtiklerinde, yukarıda da ifade edildiği üzere, yevmiyeleri 5 akçeye yükselirdi. Seferler sırasında yararlı hizmetlerde bulunmalarının karşılığı genellikle yevmiyelerine 0,5-1 akçe terakkî idi.⁴² Yaptıkları hizmetin içeriğine göre eğer görevde terfî alırlarsa yevmiyelerine aldıkları terakkî artardı.⁴³ Yine yerine getirdikleri hizmetin önemine göre tevcih edilen timarın geliri de artış gösterebilirdi.⁴⁴ Şakirdlerin bölükler halinde bir birim olarak teşkilâtlandırılmalarının ana nedeni usta cemâat ve bölüklerine yetişmiş personel temin edilmesi idi. Dolayısıyla terfî ettiklerinde

³⁷ BOA, *KK. d.*, nr. 221, s. 62; *KK. d.*, nr. 225, s. 82, 166; *KK. d.*, nr. 238, s. 142; *KK. d.*, nr. 239, s. 408; *KK. d.*, nr. 242, s. 79, 178; *KK. d.*, nr. 253, s. 83.

³⁸ BOA, *KK. d.*, nr. 218, s. 32, 80, 87, 96, 129; *KK. d.*, nr. 220, s. 123, 136; *KK. d.*, nr. 222, s. 35; *KK. d.*, nr. 225, s. 16, 64, 93, 147, 166, 198, 203, 213, 231, 275, 325, 384; *KK. d.*, nr. 236, s. 254; *KK. d.*, nr. 238, s. 42, 43, 88, 142, 184, 187, 190, 201, 210; Yeşilbaş, *a.g.t.*, s. 186; Fatih Karabulut, *a.g.t.*, s. 166, 205.

³⁹ Mesela daha evvel Hıristiyan olan Mustafa Rum, İslamiyet'e geçmesi üzerine 18 Ca. 963 (30.03.1556)'te 2 akçe yevmiyeyle serrâc şakirdliğine alınmıştı (Yeşilbaş, *a.g.t.*, s. 149).

⁴⁰ BOA, *KK. d.*, nr. 220, s. 286; *KK. d.*, nr. 225, s. 89, 105, 229; *KK. d.*, nr. 233, s. 34, 29, 140; *KK. d.*, nr. 234, s. 104, 109; *KK. d.*, nr. 236, s. 23, 203; *KK. d.*, nr. 238, s. 25, 166, 189, 229; *KK. d.*, nr. 239, s. 50, 182; *A. DVNS. MHM. d.*, nr. 65, hk. 838, s. 201.

⁴¹ Mesela hassa şakirdlerden Nuh Bosna ve Receb Abdullah'a 29 Ra. 966 (09.01.1559)'da 4.000'er akçelik geliri olan timar verilmişti (BOA, *KK. d.*, nr. 216, s. 62).

⁴² BOA, *KK. d.*, nr. 235, s. 44, 97, 151, 198; *KK. d.*, nr. 237, s. 58.

⁴³ Mesela hassa şakirdlerden 3 akçe yevmiye alan Halil Abdullah sefer esnasındaki *zıyade yoldaşlığı* nedeniyle 10 akçe yevmiyeyle 15 Ra. 988 (30.04.1580)'de kapıkulu süvarilerinin sol ulüfecileri bölüğüne terfî ettirilmişti (BOA, *KK. d.*, nr. 235, s. 176).

⁴⁴ BOA, *KK. d.*, nr. 221, s. 64; Kenan Kaya, *11 Numaralı Mühimme Defteri'nin (H. 978-986/1570-1578) Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bahçeşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019, s. 98.

geçiş yaptıkları birimlerin başında kendi usta cemâat ve bölükleri geliyordu. Bununla birlikte şakirdlikten teşkilât içi ve dışındaki farklı birim veya görevlere gittikleri de olurdu. Kendi usta cemâat ve bölükleri haricindeki bu geçişler bir terfi veya becayış üzerine gerçekleşebilirdi. Şakirdlerin teşkilât içerisinde serrâcîn-i sâni, arabacıyan-ı hassa, esbân-ı enderûnî-i hassa, hafız-ı ahırlık, hassa çayır koruculuğu; teşkilât dışında ise, kapıkulu süvari bölükleri, ehl-i hiref cemâati, dergâh-ı alî müteferrikalığı, çavuşluğu ve kapıcılığı geçiş yaptıkları bazı birim ve görevler arasındaydı.⁴⁵ Yine talepleri hâlinde gedik tevcih edilip gönüllü askeri⁴⁶ olarak bölüklerinden ayrılabilirlerdi.⁴⁷ Bunların yanında İstabl-ı Âmire'ye ait hassa koruların iltizamla işletmeciliğini üstlenenlere de rastlanmaktaydı.⁴⁸ Şakirdler görevlerini layıkıyla yerine getirmedikleri takdirde ise bölükleriyle ilişkileri kesilir ve yerlerine yeni neferler kaydedilirdi.⁴⁹

Yukarıda da zikredildiği üzere, incelenen dönem içerisinde serrâcîn-i hassa cemâat ve bölükleri ile şakird bölüklerinin sayıları sırasıyla 1-14 ve 1-22 arasında değişkenlik göstermekteydi. Aşağıdaki Tablo 1'de görüleceği üzere incelenen dönem içerisinde serrâcîn-i hassa cemâat ve bölüklerinde görev yapan usta personelin sayısı 11-294 arasında değişmekteydi. En az 883 (1478-79) Ş, N, L ile 884 (1480) Za, Z/ 885 (1480) M. ve en fazla 1008 (1600) Reşen'de personel görev yapmıştı. Hassa serrâclarının yevmiyelerinin toplamı ise 38-4.392,5 akçe arasında idi. En az 974 (1567) Reşen ve en fazla 1008 (1600) Reşen'de yevmiye ödemesi yapılmıştı. Şakirdlerin sayıları da 3-437 arasında değişmekteydi. 883 (1478) S, Ra, R; 883 (1478-79) Ş, N, L; 884

⁴⁵ BOA, *KK. d.*, nr. 218, s. 41, 80, 97; *KK. d.*, nr. 222, s. 35; *KK. d.*, nr. 225, s. 6, 61, 361; *KK. d.*, nr. 235, s. 176; *KK. d.*, nr. 236, s. 330; *KK. d.*, nr. 242, s. 359; *KK. d.*, nr. 253, s. 174.

⁴⁶ Osmanlı Devleti'nde gönüllü askerlik hakkında bkz. Abdülkadir Özcan, "Gönüllü", *TDVİA*, XIV, 152-154; Halil İnalçık, "Gönüllü", *EF*, II, 1120-1121; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1983, s. 675-676.

⁴⁷ BOA, *KK. d.*, nr. 218, s. 87, 112.

⁴⁸ Mesela Filibe ve Tatarpazarı kazalarında bulunan hassa koruların iltizamla işletmeciliği üç seneliğine 200.000 akçe bedelle talebi üzerine hassa serrâc şakirdi olup 1,5 akçe yevmiye alan Mehmed b. Süleyman'a verilmişti. Bu münasebetle Mehmed b. Süleyman'a aynı zamanda hassa serrâclık gediği tevcih olunarak yevmiyesi 5 akçeye çıkarılmıştı (BOA, *MAD. d.*, nr. 7534, s. 1512).

⁴⁹ BOA, *KK. d.*, nr. 238, s. 52.

(1479) Ca, C, B; 884 (1479-80) Ş, N, L; 884 (1480) Za, Z/885 (1480) M.'de ayrı bir şakird bölümü bulunmamaktaydı. Şakirdlerin yevmiyelerinin toplamı 2-766 akçe arasında değişmekteydi. En az 974 (1567) Reşen ve en fazla 1004 (1595-96) Recec'de yevmiye ödenmişti.

Tablo 1. Serrâcîn-i Hassa Usta ve Şakirdlerinin Sayıları ve Yevmiyeleri

Yevmiye Dönemi	Usta Sayısı	Şakird Sayısı	Toplam Personel Sayısı	Usta Yevmiye Toplamı (Akçe)	Şakird Yevmiye Toplamı (Akçe)
883 (1478) S, Ra, R ⁵⁰	13	-	13	58,5	-
883 (1478-79) Ş, N, L ⁵¹	11	-	11	45,5	-
884 (1479) Ca, C, B ⁵²	17	-	17	61,5	-
884 (1479-80) Ş, N, L ⁵³	16	-	16	64,5	-
884 (1480) Za, Z/885 (1480) M ⁵⁴	11	-	11	40	-
972 (1565) Reşen ⁵⁵	51	31	82	218	31

⁵⁰ Ahmed Refik, "Fatih Devrine Ait Vesikalar", s. 20.

⁵¹ BOA, KK. d., nr. 7154, s. 32.

⁵² BOA, KK. d., nr. 7154, s. 51.

⁵³ BOA, KK. d., nr. 7154, s. 67.

⁵⁴ BOA, KK. d., nr. 7154, s. 83.

⁵⁵ BOA, D. PYM. d., nr. 35115, s. 30-32.

974 Masar (1566) ⁵⁶	20	10	30	53,5	9
974 Recec (1566-67) ⁵⁷	28	11	39	88,5	11
974 (1567) Reşen ⁵⁸	15/19	3/8	18/27	38/53,5	2/8
974 (1566-67) ⁵⁹	177	159	336	2.107	402
1000 (1592) Reşen ⁶⁰	221	250	471	2.845	285,5
1000 (1592) Lezez ⁶¹	223	330	553	2.921	382
1002 (1593-94) Recec ⁶²	219	320	539	2.870,5	361

⁵⁶ BOA, *D. BŞM. d.*, nr. 65, s. 14-15.

⁵⁷ BOA, *D. SVM. d.*, nr. 36070, s. 14-15

⁵⁸ BOA, *MAD. d.*, nr. 17870, s. 1; *D. BŞM. d.*, nr. 65, s. 30-31.

⁵⁹ BOA, *TS.MA. d.*, nr. 9999, vr. 1b-6a. Defter eksik olduğundan içerisinde sene ve kıst bilgisi bulunmamaktadır. Arşiv kataloğunda defter için 13 C. 1008 (31.12.1599) tarihi verilmiştir. Ancak defterin tarihlendirilmesi ile ilgili bu bilginin ihtiyatla karşılanması gerekmektedir. Nitekim, defterin içeriğinden o sıradaki mirâhûr-ı evvelin Yakub Ağa olduğu anlaşılmaktadır. Tertip tarihi 21 S. 974 (07.09.1566) olarak verilen bir başka defterde de yine Mirâhûr-ı evvel Yakub Ağa'nın adı zikredilmektedir (*TS.MA. d.*, nr. 156, s. 2,4). Dolayısıyla *TS.MA. d.*, nr. 9999'un 1008 (1599)'den ziyade 974 (1566-67) yahut birkaç sene öncesi veya sonrasında tertip edilmiş olabileceği belirtmelidir. Yukarıdaki tabloda defterin tahmin edilen tertip senesi kullanılmıştır.

⁶⁰ BOA, *MAD. d.*, nr. 16300, s. 89-102. Defterin bu kısımda şakirdlerin kaydedildiği sayfalarında eksiklik mevcuttur.

⁶¹ BOA, *MAD. d.*, nr. 16300, s. 143-156.

⁶² BOA, *D. BŞM. d.*, nr. 110, s. 4-17.

1003 (1594) Masar ⁶³	239	317	556	2.938	356,5
1003 (1594-95) Recec ⁶⁴	220	323	543	2.903,5	368,5
1003 (1595) Reşen ⁶⁵	276	413	689	3.622,5	753,5
1003 (1595) Lezez ⁶⁶	280	418	698	3.694	748,5
1004 (1595) Masar ⁶⁷	263	432	695	3.870	763
1004 (1595-96) Recec ⁶⁸	283	437	720	3.842	766
1004 (1596) Reşen ⁶⁹	283	434	717	3.898	748,5
1004 (1596) Lezez ⁷⁰	249	323	572	3.237	534
1006 (1598) Reşen ⁷¹	290	430	720	4.091	685,5

⁶³ BOA, *MAD. d.*, nr. 6130, s. 2-15.

⁶⁴ BOA, *MAD. d.*, nr. 6130, s. 142-153.

⁶⁵ BOA, *MAD. d.*, nr. 6130, s. 292-309.

⁶⁶ BOA, *MAD. d.*, nr. 6130, s. 460-477.

⁶⁷ BOA, *MAD. d.*, nr. 186, vr. 1b-10a.

⁶⁸ BOA, *MAD. d.*, nr. 186, vr. 81b-90a.

⁶⁹ BOA, *MAD. d.*, nr. 186, vr. 166b-174a.

⁷⁰ BOA, *MAD. d.*, nr. 186, vr. 241b-250b.

⁷¹ BOA, *MAD. d.*, nr. 190, vr. 2b-11b.

1006 (1598) Lezez ⁷²	291	433	724	4.268	661,5
1008 (1599) Masar ⁷³	287	414	701	4.272,5	603,5
1008 (1599-1600) Recec ⁷⁴	293	427	720	4.358	635
1008 (1600) Reşen ⁷⁵	294	407	701	4.392,5	582
1008 (1600) Lezez ⁷⁶	241	417	658	3.195	609

Serrâcîn-i hassa zümresinin âmiri kethüda-i has adı verilen bir görevli idi. Bu makamın İstabl-ı Âmire'nin teşkil olduğu erken dönem ile teşkilâtın bürokratik yapısının olgunlaştığı sonraki süreçte adı ve ifa ettiği vazife bazı farklılıklar barındırır. Şöyle ki, erken dönem mevâcib kayıtlarında Büyük ve Küçük Âhûr ayrımı olmadığından bu görevlinin adı kethüda şeklinde verilir. Bu dönemki kayıtlarda kethüdanın serrâcların âmiri olduğuna dair sarih bir ibare de yer almamaktadır. Kethüda, emîn-i cev ve kâtib-i cevle birlikte mîrâhûrun ardından İstabl-ı Âmire'nin üst düzey yöneticilerinden biri olarak gösterilmiştir.⁷⁷ Teşkilâtın bürokratik yapısının olgunlaşmasını müteakip ise serrâcîn-i hassa cemâati veya bölüğünün âmiri hâline evrilmiştir. Kethüda-i has, özellikle 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren serrâcîn-i hassadaki alt

⁷² BOA, MAD. d., nr. 188, vr. 2b-11b.

⁷³ BOA, MAD. d., nr. 7163, s. 4-20.

⁷⁴ BOA, MAD. d., nr. 7163, s. 156-174.

⁷⁵ BOA, MAD. d., nr. 7163, s. 320-338.

⁷⁶ BOA, MAD. d., nr. 7163, s. 480-498. Defterde bu kıstın usta bölüklerinin kaydedildiği kısmında eksiklik mevcuttur.

⁷⁷ BOA, KK. d., nr. 7154, s. 32, 51, 67, 83; Ahmed Refik, "Fatih Devrine Ait Vesikalar", s. 20.

birimlerin çoğalmasıyla birlikte en kıdemli personelin yer aldığı birinci bölüğün yöneticiliğini de yapmaya başlamıştır. Aşağıdaki Tablo 2’de incelenen dönemde görev yapan kethüda veya kethüda-i haslardan tespit edilebilenlerin adları, aldıkları günlük ücretleri ve yöneticiliğini yaptıkları birimleri bulunmaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere kethüda-i hasların günlük ücretleri 7-93 akçe arasında değişmektedir. En düşük ücreti 974 (1566) Recc’de Kethüda Mehmed ve en yüksek ücreti de 974 (1566-67)’te Kethüda-i has Mahmud Çelebi almıştır.

Tablo 2. Kethüda-i Hasların Adları, Yevmiyeleri ve Birimleri

Yevmiye Dönemi	Adı	Yevmiyesi (Akçe)	Birimi
883 (1478-79) S, Ra, R-Ş, N, L/ 884 (1479-80) Ca, C, B-Ş, N, L-Za, Z/ 885 (1480) M ⁷⁸	Kethüda Mehmed Çelebi	14	Cemâat-i İstabl-ı Âmire
972 (1565) Reşen ⁷⁹	Kethüda Behram	16	Cemâat-i Serrâcîn-i Hassa
974 (1566-67) ⁸⁰	Kethüda-i Has Mahmud Çelebi	93	Bölük-i Serrâcîn-i Hassa
974 (1566-67) Masar, Reşen/974 (1566) Recc ⁸¹	Kethüda Mehmed	7	Cemâat-i Serrâcîn-i Hassa

⁷⁸ BOA, *KK. d.*, nr. 7154, s. 32, 51, 67, 83; Ahmed Refik, “Fatih Devrine Ait Vesikalar”, s. 20.

⁷⁹ BOA, *D. PYM. d.*, nr. 35115, s. 30.

⁸⁰ BOA, *TS.MA. d.*, nr. 9999, vr. 1b.

⁸¹ BOA, *D. BŞM. d.*, nr. 65, s. 14, 30; *D. SVM. d.*, nr. 36070, s. 14.

1000 (1592) Reşen ⁸²	Kethüda-i Has Ahmed b. Musa	57	Serrâcîn-i Hassa Birinci Bölüğü
1000 (1592) Lezez ⁸³	Kethüda-i Has Ahmed b. Musa	60	Serrâcîn-i Hassa Birinci Bölüğü
1002 (1593-94) Recec ⁸⁴	Kethüda-i Has Ahmed b. Musa	63,5	Serrâcîn-i Hassa Birinci Bölüğü
1003 (1594-95) Masar, Recec, Reşen ⁸⁵	Kethüda-i Has Mustafa b. Mustafa	55	Serrâcîn-i Hassa Birinci Bölüğü
1003 (1595) Lezez/1004 (1595-96) Masar, Recec, Reşen, Lezez ⁸⁶	Kethüda-i Has Ali b. Cafer	63	Serrâcîn-i Hassa Birinci Bölüğü
1006 (1598) Reşen/1006 (1598) Lezez ⁸⁷	Kethüda-i Has Ali b. Cafer	71	Serrâcîn-i Hassa Birinci Bölüğü
1008 (1599-1600)	Kethüda-i Has Ali	75	Serrâcîn-i Hassa

⁸² BOA, *MAD. d.*, nr. 16300, s. 89.

⁸³ BOA, *MAD. d.*, nr. 16300, s. 143.

⁸⁴ BOA, *D. BŞM. d.*, nr. 110, s. 4.

⁸⁵ BOA, *MAD. d.*, nr. 6130, s. 2, 142, 292.

⁸⁶ BOA, *MAD. d.*, nr. 6130, s. 460; *MAD. d.*, nr. 186, vr. 1b, 81b, 166b, 241b.

⁸⁷ BOA, *MAD. d.*, nr. 190, vr. 2b; *MAD. d.*, nr. 188, vr. 2b.

Recec, Reşen, Lezez ⁸⁸	b. Cafer		Birinci Bölüğü
-----------------------------------	----------	--	----------------

Serrâcîn-i hassa zümresine eklenen bir diğer yönetici ise emin-i cev (arpa emini) idi. Topkapı Sarayı'ndaki dört emindikten biri olan emin-i cev, Bîrûn ricalindendi ve haccegân-ı divân-ı hümayûn rütbesine sahipti.⁸⁹ Emin-i cev, İstabl-ı Âmire ve hayvanlar için ihtiyaç duyulan her türlü malzemenin satın alınması, dağıtılması ve muhasebesinin tutulmasından sorumluydu. Bu ihtiyaç duyulan malzemeler arasında arpa, saman, ot, nal, mih, binit takımı, zeytin yağı gibi ürünler bulunmaktaydı.⁹⁰ Emin-i cevin, ihtiyaç duyulan malzemeleri temin etmek ve bahariye ile kasımiye denilen yaz ve kış mevsimlerinde atların örtülerini değiştirmek için yapacağı masraflar her sene hazineden karşılanırdı ve kendisine verilen bu tahsisata *arpa-bahâ* denilirdi.⁹¹ Emin-i cevin sefer sırasında iş yükü daha da artardı. Seferde mîrâhûrun tezkiresine istinaden emrettiği miktar kadar sefere katılanlara arpa, saman, ot dağıtır; at ve sair hayvanların yiyeceklerinde herhangi bir sıkıntı yaşanmamasına dikkat eder; daha fazla yük hayvanına ihtiyaç duyulduğunda tedarik etmek için talepte bulunur; ordu kışlayacaksa ilave arpa ve diğer ihtiyaç malzemelerinin siparişini verirdi.⁹² Sulh zamanında ise İstanbul'a gelen elçi, beylerbeyi ve sancak beyi gibi görevlilerin hayvanlarına yem tedarik ederdi. Emin-i ceve işlerinde emri altındaki kâtib-i cev, ruznamçeci ve arpacılar yardımcı olurlardı. Bunlardan arpacıların sayısı 16. yüzyılın sonlarında 200 kişi idi.⁹³

Emin-i cev, İstabl-ı Âmire'nin erken dönem mevâcib kayıtlarında herhangi bir alt birime dahil edilmeden teşkilâtın tamamının yöneticisi konumunda gösterilmiştir. Buna karşılık daha sonraları teşkilâtın Büyük ve

⁸⁸ BOA, *MAD. d.*, nr. 7163, s. 156, 320, 480.

⁸⁹ Mehmet İpşirli, "Arpa Emini", *TDVİA*, III, 392; Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 387; Reşad Ekrem Koçu, "Arpa Emini, Arpa Eminliği", *İstanbul Ansiklopedisi*, II, 1053-1054.

⁹⁰ Dingeeç, *a.g.e.*, s. 48.

⁹¹ İpşirli, *a.g.m.*, 392.

⁹² Dingeeç, *a.g.e.*, s. 49-50.

⁹³ Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 387.

Küçük Âhûr olarak iki kısma ayrılmasıyla serracîn-i hassa zümresine eklenmiştir. 16. yüzyılın sonlarına doğru serracîn-i hassa zümresindeki alt birimlerin artmasıyla birlikte de en kıdemlilerinden olan birinci bölüğe geçmiştir. Ancak anlaşıldığı kadarıyla serracîn-i hassa birimi onun resmî bağlı olduğu ve maaşını aldığı yerdir. Nitekim, Küçük Âhûr'a ait mevâcib kayıtlarında da görevdeki emin-i cevlerin adlarının zikredilmesi sorumluluğunun yalnızca Büyük Âhûr'la sınırlı kalmadığını⁹⁴ ve teşkilâtın tamamının işleriyle ilgilendiğini göstermektedir. Diğer taraftan, mevâcib kayıtlarında yardımcılardan ruznamçeci ve arpacılara dair bir veri bulunmazken, kâtib-i cevle ilgili vardır. Ancak kâtib-i cev mevâcib kayıtlarında, emin-i cevden farklı olarak serracîn-i hassa zümresinin içerisine katılmamıştır. Kâtib-i cevün adı, unvanı ve aldığı günlük ücret, erken dönemde kethüda ve emin-i cevle birlikte ilgili kıstın başlığı ile serracîn-i hassa cemâati veya bölüğü başlığının arasına ve ilerleyen dönemde de aynı yere müstakil olarak kaydedilmiştir. İncelenen dönemde emin-i cevlerin aldıkları günlük ücretler yukarı yönlü bir eğilim içerisindedir. Emin-i cevlerin günlük ücretleri 15-95 akçe arasında değişmektedir. En düşük 883 (1478-79) S, Ra, R; Ş, N, L'de Ahmed Çelebi'ye ve en yüksek de 1006 (1598) Lezez/1008 (1599-1600) Masar, Recec, Reşen, Lezez'de İsa b. Hayreddin'e günlük ücret ödenmiştir. Kâtib-i cevlerin günlük ücretleri ise 8-97 akçe arasındadır. En düşük ücret 884 (1479-80) Ca, C, B; Ş, N, L; Za, Z, 885 (1480) M.'de Mustafa'ya ve en yüksek ücret 974 (1566-67)'te Hüseyin'e verilmiştir.⁹⁵

Serracîn-i hassa zümresinin diğer yöneticileri rahtvân-ı has, kürsîdâr ve seroda idi. Rahtvân-ı has, padişahın *raht-ı hümayûn* adı verilen mücevherle tezyinli eyer takımlarına nezaret ederdi. Bu görevliye rahtvân-ı evvel veya rahtvân ağası da denilirdi. Rahtvân-ı has, terfi aldığında Küçük Âhûr'un kethüdalığına getirilirdi. Ondan boşalan vazifeye mîrâhûr-ı sâniye bağlı olan

⁹⁴ BOA, *MAD. d.*, nr. 16298, s. 4; *MAD. d.*, nr. 186, vr. 311b; *MAD. d.*, nr. 7163, s. 116; *MAD. d.*, nr. 6130, s. 58.

⁹⁵ Ahmed Refik, "Fatih Devrine Ait Vesikalar", s. 20; BOA, *KK. d.*, nr. 7154, s. 32, 67, 83; *T.S.M.A. d.*, nr. 9999, vr. 1b; *MAD. d.*, nr. 16300, s. 89, 143; *D. B.Ş.M. d.*, nr. 110, s. 4; *MAD. d.*, nr. 6130, s. 2, 142, 292, 460; *MAD. d.*, nr. 186, vr. 1b, 81b, 166b, 241b; *MAD. d.*, nr. 190, vr. 2b; *MAD. d.*, nr. 188, vr. 2b; *MAD. d.*, nr. 7163, s. 4, 156, 320, 480.

rahtvân-ı sâni geçer ve kürsîdâr ise rahtvân-ı sânilîğe tayin edilirdi.⁹⁶ Kürsîdâr, İstabl-ı Âmire’de padişaha mahsus kırmızı çuka ve kadife kaplı *kürsî-i hümayûn* adı verilen iskemleyi hazırlayıp getirmekle görevli idi. Padişah atla bir yere gideceği zaman bu iskemleyi kullanarak kolaylıkla hayvana binmesi mümkün olurdu. Kürsîdâr, terfi aldığı anda rahtvân-ı sânilîğe tayin edilirdi.⁹⁷ Seroda da serrâcîn-i hassa zümresinin yöneticileri arasındaydı ve terfi aldığı anda kürsîdârlık görevine atanırdı.⁹⁸ Mevâcib kayıtları incelendiğinde erken dönemden itibaren rahtvân-ı has, kürsîdâr ve serodanın serrâcîn-i hassa zümresine dahil edildikleri görülür. 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise serrâcîn-i hassanın birinci bölümüne kaydedilmişlerdir. Dönem içerisinde rahtvân-ı hasa 6-90 akçe arasında günlük maaş ödenmişti. En düşük ücret 974 Masar, Recec, Reşen (1566-67)’de Mehmed’e ve en yüksek 974 (1566-67)’te Cafer’e verilmişti. Bazı mevâcib kayıtlarında “*iskemleî, iskemleci*”⁹⁹ şeklinde geçen kürsîdâra ise, 6-50 akçe arasında günlük maaş ödenmişti. En düşük ücret 974 (1566-67) Masar, Recec, Reşen’de Hacı Pervane’ye, en yüksek 1008 (1599-1600) Masar, Recec, Reşen, Lezez’de Mehmed b. İsmail’e verilmişti. Serodanın da tespit edilebildiği kadarıyla günlük maaşı 19-41,5 akçe arasında değişmekteydi. En düşük ücreti 1003 (1594-95) Masar, Recec’de Mustafa b. Ahmed ve en yüksek 1004 (1596) Lezez’de Mehmed b. İsmail almıştı¹⁰⁰

⁹⁶ Uzunçarşılı, *a.g.e.*, s. 493-494; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarîh Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, III, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1983, s. 6-7; Meselâ kethüda-i sâni Nasuh vefat ettiği yerde yerine 24 N. 971 (06.05.1564) tarihinde rahtvân-ı has İlyas Bosna atanmış; rahtvân-ı sâni İskender Pirî rahtvân-ı has ve kürsîdâr Mustafa rahtvân-ı sâni olmuştu (BOA, *KK. d.*, nr. 218, s. 159-160).

⁹⁷ BOA, *KK. d.*, nr. 218, s. 159-160; İlhan Ayverdi, *Asırlar Boyu Târibî Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2010, s. 728; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarîh Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1983, s. 345.

⁹⁸ Mesela 6 B 1003 (17.03.1595)’te seroda-i serrâcîn-i hassa Mustafa b. Ahmed, Osman b. Ahmed’den boşalan kürsîdârlık görevine tayin olunmuştu. Serodalığa ise hassa saraçların altıncı şakird bölümünden Mustafa b. Murad getirilmişti (BOA, *MAD. d.*, 6130, s. 292).

⁹⁹ Mesela bkz. BOA, *D. SVM. d.*, nr. 36070, s. 14; *D. BŞM. d.*, nr. 65, s. 14, 30; *T.S.M.A. d.*, nr. 9999, vr. 2a.

¹⁰⁰ BOA, *T.S.M.A. d.*, nr. 2921-1, vr. 24b; *T.S.M.A. d.*, nr. 9999, vr. 1b; *MAD. d.*, nr. 16300, s. 89, 143; *D. BŞM. d.*, nr. 110, s. 4; *MAD. d.*, nr. 6130, s. 2, 142, 292, 460; *MAD. d.*, nr. 186, vr. 1b, 81b, 166b, 241b; *MAD. d.*, nr. 190, vr. 2b; *MAD. d.*, nr. 188, vr. 2b; *MAD. d.*, nr. 7163, s. 4, 156, 320, 480; *D. BŞM. d.*, nr. 65, s. 14, 30; *D. SVM. d.*, nr. 36070, s. 14.

2. Serrâcîn-i Sâni

Yukarıda serrâcîn-i hassa kısmında da ifade edildiği üzere serrâclar, İstabl-ı Âmir'e bağlı ahırlarda bulunan atlar için eyer ve koşum takımları imâl ederlerdi. Sefere çıkıldığında da padişahın yanında yer alırlardı. Serrâclar, iki sınıfa ayrılıyorlardı. Bunlardan ilki olan serrâcîn-i hassa Büyük Âhûr, serrâcîn-i sâni Küçük Âhûr çatısı altında hizmet veriyordu. İstabl-ı Âmir'in teşekkülü safhasında iki ayrı sınıf hâlinde serrâc birimi bulunmamaktaydı. 16. yüzyılın ortalarından itibaren mîrâhûr-ı sâniye bağlı olarak Küçük Âhûr'da da ikinci serrâc birimi hizmet vermeye başladı. Dönemin mevâcib defterlerinde serrâcîn-i sâni biriminin adı 972 (1565) Reşen kıstı haricinde bölük olarak kaydedilmiştir. Birimin mevâcib defterlerinin tamamında hem usta hem de şakird bölüğü vardır. Usta bölüklerinin sayısı 972 (1565) Reşen ve 974 (1566-67)'de 1 adet iken, diğer kıstlarda 6 olarak değişmeden kalmıştır. Şakird bölüklerinin sayısı da 1-8 arasında değişmiştir.¹⁰¹

Serrâcîn-i sâni zümresine ihtiyaç hâlinde çeşitli kaynaklardan nefer tedarik edilmekteydi. Bu konuda Küçük Âhûr'da mevcut personel hakkında muhtemelen 1565 senesinde tertip edilen bir yoklama defterinde önemli veriler yer almaktadır. Deftere göre mezkûr senede serrâcîn-i sâni biriminde 80'i usta ve 69'u şakird olmak üzere toplam 149 adet personel bulunmaktaydı. Ustalardan 72'si teşkilât içi ve 8'i teşkilât dışı kökenlidir. Teşkilât içi kökenli olanların 44'ü serrâc şakirdliği, 17'si has arabacılık, 5'i seyislik, 4'ü iç mehter şakirdliği, 1'i devencilik ve 1'i nalandlıktan birime kaydedilmiştir. Teşkilât dışından gelenlerin de 4'ü hariçten, 2'si bir devlet görevlisinin kulluğundan, 1'i top arabacılığından ve 1'i vefat eden babasının yerine birime ilhâk edilmiştir. Oransal bakımdan değerlendirildiğinde usta personelin %90'ının teşkilât içi kökenli olduğu görülmektedir. Usta personel temininde müracâat edilen kanallardan serrâc şakirdliğinin ise %55'lik oranla ilk sırada yer aldığı belirtilmelidir. Birimde görev yapan 69 adet şakirdin de 22'si teşkilât içi ve

¹⁰¹ BOA, *D. PYM. d.*, nr. 35115, s. 42-43; *TS.MA. d.*, nr. 9999, vr. 14a-16a; *MAD. d.*, nr. 16300, s. 197-202, 229-234; 261-266, 293-298; *MAD. d.*, nr. 16298, s. 4-6; *MAD. d.*, nr. 6130, s. 58-64, 202-206, 356-362, 524-531; *MAD. d.*, nr. 186, vr. 63b-67a, 149b-153a, 221b-224a, 311b-315a; *MAD. d.*, nr. 7163, s. 116-123, 281-289, 436-443, 640-647.

46'sı teşkilât dışı kökenlidir. 1 şakirdin kökeni hakkında açıklama yapılmamıştır. Teşkilât içinden serrâc şakirdliğine geçiş yapanlardan 18'i ustalara şakird olanlar arasından, 3'ü seyis şakirdliğinden, 1'i rahtvân şakirdliğinden gelmiştir. Teşkilât dışından gelenlerin de 13'ü kul oğlu veya kardeşi, 7'si acemi oğlanı, 2'si serrâc şakirdliği, 1'i devlet görevlisinin kulu, 1'i top arabacılığı kökenlidir. Teşkilât dışı kökenlilerden 22'si de akrabalık ilişkisi münasebetiyle serrâcîn-i sâni şakirdi olmuştur. Serrâcîn-i sâni şakirdlerinin köken itibariyle %66,7'sinin teşkilât dışından geldikleri anlaşılmaktadır. Birime şakird olarak girişlerde akrabalık ilişkisinin %22'lik oranla ilk sırada yer aldığı ve ustalara şakirdlik yapanlar arasından birime kaydedilenlerin de %26,1'lik oranla ikinci sırada bulunduğu görülmektedir.¹⁰²

Serrâcîn-i sâni birimine ihtiyaç hâlinde mîrâhûr-ı sâninin tezkireyle teklifi üzerine usta ve şakird kaydedilirdi. Birime gelen personele kadro tahsis edildiğini gösteren gedik verilirdi. İbtidadan göreve başladıklarında ustalar 5 ve şakirdler 1 akçe yevmiye alırlardı.¹⁰³ Buna mukabil serrâcîn-i sâni içinde yapılan becayişlerde veya farklı birimlerden geçişlerde ilgili kişi ulûfesiyle birlikte gelmiş ise mevcut yevmiyesini almaya devam ederdi.¹⁰⁴ Personelin vazifesini layıkıyla yapıp yapmadığı da mîrâhûr-ı sâni tarafından takip edilirdi. Eğer vazifesini düzgün yapmayan biri tespit edilirse mîrâhûr-ı sâni durumu tezkireyle arz eder ve yerine bir başkası tayin olunurdu.¹⁰⁵ Birimdeki usta ve şakirdler terfi, yararlı hizmette bulunma ve sâir nedenlerle yevmiyelerine terakkî alabilirdi.¹⁰⁶ Mesela Kapıkulu Süvari Ocağı sipahi bölüğüne terfi

¹⁰² BOA, *TS.MA. d.*, nr. 10005-1, vr. 1b-6a.

¹⁰³ BOA, *KK. d.*, nr. 214, s. 10, 47; *KK. d.*, nr. 218, s. 6-7, 41, 71, 87, 97; *KK. d.*, nr. 220, s. 123; *KK. d.*, nr. 225, s. 69, 93, 231, 240; *KK. d.*, nr. 238, s. 75; *KK. d.*, nr. 239, s. 142, 143, 266, 401, 428; *MAD. d.*, nr. 16300, s. 197, 199, 200, 201, 232, 264, 294, 295, 296, 298; *MAD. d.*, nr. 6130, s. 205, 206; *MAD. d.*, nr. 6130, s. 61, 63, 207, 209, 359; *MAD. d.*, nr. 7163, s. 436; *MAD. d.*, nr. 16298, s. 4, 4 (M), 5 (M), 6; *A. DVNS. MHM. d.*, nr. 25, hk. 180, 450, 452, 2244, 2271, s. 19, 46, 243, 246.

¹⁰⁴ BOA, *MAD. d.*, nr. 186, vr. 151a, 223a; *MAD. d.*, nr. 16298, s. 4, 6 (M); *MAD. d.*, nr. 6130, s. 356.

¹⁰⁵ BOA, *A. DVNS. MHM. d.*, nr. 25, hk. 1654, s. 166. Mesela şakirdlerden Mehmed b. Abdullah'ın hizmetine düzgün şekilde gelmediği tespit edildiğinden yerine mîrâhûr-ı sâninin tezkiresi üzerine 6 N. 988 (15.10.1580)'de Mehmed b. Hasan getirilmişti (*KK. d.*, nr. 239, s. 124).

¹⁰⁶ BOA, *KK. d.*, nr. 223, s. 83; *A. DVNS. MHM. d.*, nr. 25, hk. 653, s. 61.

olduğunda personele ikişer akçe terakkî verilirdi.¹⁰⁷ Personele timar tevcihleri kanun üzere yine mîrâhûr-ı sâninin bir tezkireyle teklifi üzerine gerçekleşirdi.¹⁰⁸ Yevmiyeye terakkî alınması durumunda tevcih edilen timarın gelirinde de artışa gidilirdi.¹⁰⁹ Şakirdlere ibtidadan tevcihat yapıldığında timarın geliri 2.000 akçe olurdu.¹¹⁰ Diğer taraftan, ihtiyaç hâlinde serrâcîn-i sânîden usta veya şakird olarak farklı birim ve görevlere geçilebilmekteydi. Bu çerçevede dönem içerisinde tespit edilebildiği kadarıyla serrâcîn-i hassa, dergâh-ı alî çavuşluğu, arabacıyân-ı hassa ve neccârân, voynuk çeribaşılığı, Kapıkulu Süvari Ocağı sipahi ile silahdar bölüğü ve Top Arabacıları Ocağı geçilen birim ve görevler arasındaydı.¹¹¹

Aşağıdaki Tablo 3'te serrâcîn-i sânî biriminde dönem içerisinde hizmet veren usta ve şakirdlerin sayıları ile aldıkları toplam yevmiye miktarları bulunmaktadır. Buna göre birimde personel sayısı usta 31-137 ve şakird de 8-165 kişi arasındadır. En az usta personel 972 (1565) Reşen'de ve en fazla 1008 (1600) Reşen, Lezez'de görev yapmıştır. Yine en az şakird sayısı 972 (1565) Reşen'de ve en fazla 1004 (1595-96) Masar, Recec, Reşen'de bulunmaktadır. Diğer taraftan, ödenen toplam yevmiye miktarları ustalarda 149-1760 ve şakirdlerde ise 8-272 akçe arasındadır. Ustalara en az yevmiye 972 (1565) Reşen'de ve en fazla 1008 (1600) Reşen'de ödenmiştir. Şakirdlere de en az yevmiye yine 972 (1565) Reşen'de ve en fazla 1004 (1595-96) Recec'de verilmiştir.

¹⁰⁷ BOA, *KK. d.*, nr. 214, s. 32.

¹⁰⁸ BOA, *KK. d.*, nr. 225, s. 33, 89, 135; BOA, *KK. d.*, nr. 236, s. 281; BOA, *KK. d.*, nr. 238, s. 25; *KK. d.*, nr. 242, s. 253; *A. DVNS. MHM. d.*, nr. 25, hk. 2864, s. 312.

¹⁰⁹ BOA, *KK. d.*, nr. 239, s. 236; *A. DVNS. MHM. d.*, nr. 25, hk. 778, s. 71.

¹¹⁰ BOA, *KK. d.*, nr. 225, s. 229.

¹¹¹ BOA, *KK. d.*, nr. 212, s. 77; *KK. d.*, nr. 214, s. 32; BOA, *KK. d.*, nr. 223, s. 102; *KK. d.*, nr. 239, s. 123; *MAD. d.*, nr. 16300, s. 202, 234, 264, 294; *MAD. d.*, nr. 6130, s. 61, 63, 205, 360, 525; *MAD. d.*, nr. 186, vr. 223a; *MAD. d.*, nr. 186, vr. 149b, 150b; *A. DVNS. MHM. d.*, nr. 4, hk. 980, s. 96; *A. DVNS. MHM. d.*, nr. 8, hk. 370, s. 32.

Tablo 3. Serrâcîn-i Sâni Usta ve Şakirdlerinin Sayıları ve Yevmiyeleri

Yevmiye Dönemi	Usta Sayısı	Şakird Sayısı	Toplam Personel Sayısı	Usta Yevmiye Toplamı (Akçe)	Şakird Yevmiye Toplamı (Akçe)
972 (1565) Reşen ¹¹²	31	8	39	149	8
974 (1566-67) ¹¹³	81	69	150	785,5	170,5
1000 (1591) Masar ¹¹⁴	120	120	240	1.336	129
1000 (1591- 1592) Recec ¹¹⁵	121	121	242	1.338,5	131
1000 (1592) Reşen ¹¹⁶	122	122	244	1.363	129
1000 (1592) Lezez ¹¹⁷	123	128	251	1.353,5	131
1001 (1593) Lezez ¹¹⁸	123	131	254	1.398,5	137
1003 (1594) Masar ¹¹⁹	124	133	257	1.454,5	132

¹¹² BOA, *D. PYM. d.*, nr. 35115, s. 42-43.¹¹³ BOA, *TS.MA. d.*, nr. 9999, vr. 14a-16a.¹¹⁴ BOA, *MAD. d.*, nr. 16300, s. 197-202.¹¹⁵ BOA, *MAD. d.*, nr. 16300, s. 229-234.¹¹⁶ BOA, *MAD. d.*, nr. 16300, s. 261-266.¹¹⁷ BOA, *MAD. d.*, nr. 16300, s. 293-298.¹¹⁸ BOA, *MAD. d.*, nr. 16298, s. 4-6.

1003 (1594-95) Receç ¹²⁰	126	132	258	1.452,5	138
1003 (1595) Reşen ¹²¹	127	130	257	1.542	201
1003 (1595) Lezez ¹²²	129	162	291	1.573,5	266,5
1004 (1595) Masar ¹²³	131	165	296	1.590,5	269,5
1004 (1595-96) Receç ¹²⁴	132	165	297	1.634,5	272
1004 (1596) Reşen ¹²⁵	134	165	299	1.635	263
1004 (1596) Lezez ¹²⁶	85	115	200	962	180
1008 (1599) Masar ¹²⁷	133	164	299	1.713,5	216,5
1008	136	164	300	1.724	202,5

¹¹⁹ BOA, *MAD. d.*, nr. 6130, s. 58-64.

¹²⁰ BOA, *MAD. d.*, nr. 6130, s. 202-206.

¹²¹ BOA, *MAD. d.*, nr. 6130, s. 356-362.

¹²² BOA, *MAD. d.*, nr. 6130, s. 524-531.

¹²³ BOA, *MAD. d.*, nr. 186, vr. 63b-67a.

¹²⁴ BOA, *MAD. d.*, nr. 186, vr. 149b-153a.

¹²⁵ BOA, *MAD. d.*, nr. 186, vr. 221b-224a.

¹²⁶ BOA, *MAD. d.*, nr. 186, vr. 311b-315a.

¹²⁷ BOA, *MAD. d.*, nr. 7163, s. 116-123.

(1599-1600) Recc ¹²⁸					
1008 (1600) Reşen ¹²⁹	137	164	301	1.760	210
1008 (1600) Lezez ¹³⁰	137	164	301	1.744,5	209,5

Serrâcîn-i sâni zümresinin idarî yöneticisi kethüda-i sâni veya kethüda-i küçek denilen bir görevli idi. Kethüda-i sâni görevine teşkilât içerisinde silsile-i merâtip üzere terfi olunurdu. Bu göreve Büyük Âhûr'daki rahtvân-ı haslıktan geçiş yapıldı.¹³¹ Mesela 6 Ca. 1004 (7.01.1596)'te Kethüda Ali Top Arabacı Ocağı'na geçtiğinde yerine 57 akçe yevmiye alan Rahtvân-ı has Yusuf Avlonya tayin edilmişti.¹³² Aşağıdaki Tablo 4'te dönem içerisinde serrâcîn-i sâni biriminde kethüdalık görevini üstlenen kişilerin adları ve aldıkları günlük yevmiyeler verilmiştir. Tablodan da anlaşılacağı üzere dönem içerisinde yedi farklı kişinin bu görevi yaptığı anlaşılmaktadır. Bunların adı Mehmed, Mustafa b. İshak, Mustafa, Mustafa b. Ali, Ali, Yusuf Avlonya ve Mehmed b. Hüseyin'dir. Kethüdaların dönem içerisinde aldıkları günlük yevmiyeler 20-66,5 akçe arasındadır. Günlük yevmiye en az 972 (1565) Reşen'de Mehmed'e ve en fazla 1008 (1600) Lezez'de Mehmed b. Hüseyin'e ödenmiştir.

Tablo 4. Serrâcîn-i Sâni Kethüdalarının Adları, Yevmiyeleri ve Birimleri

¹²⁸ BOA, *MAD. d.*, nr. 7163, s. 281-289.

¹²⁹ BOA, *MAD. d.*, nr. 7163, s. 436-443.

¹³⁰ BOA, *MAD. d.*, nr. 7163, s. 640-647.

¹³¹ BOA, *KK. d.*, nr. 218, s. 159-160; *KK. d.*, nr. 234, s. 110.

¹³² BOA, *MAD. d.*, nr. 186, vr. 149b.

Yevmiye Dönemi	Adı	Yevmiyesi (Akçe)	Birimi
972 (1565) Reşen ¹³³	Mehmed	20	Cemâat
974 (1566-67) ¹³⁴	Mehmed	28	Bölük
1000 (1591-1592) Masar, Recec, Reşen, Lezez ¹³⁵	Mustafa b. İshak		Bölük
1001 (1593) Lezez ¹³⁶	Mustafa	47	Bölük
1003 (1594) Masar ¹³⁷	Mustafa b. Ali	45,5	Bölük
1003 (1594-95) Recec ¹³⁸	Mustafa b. Ali	46	Bölük
1003 (1595) Reşen ¹³⁹	Mustafa b. Ali	50	Bölük
1003 (1595) Lezez/ 1004 (1595) Masar, Recec ¹⁴⁰	Ali	21	Bölük
1004 (1596) Reşen, Lezez ¹⁴¹	Yusuf Avlonya	57	Bölük
1008 (1599-1600) Masar, Recec ¹⁴²	Mehmed b. Hüseyin	64,5	Bölük

¹³³ BOA, *D. PYM. d.*, nr. 35115, s. 42.

¹³⁴ BOA, *TS.MA. d.*, nr. 9999, vr. 14a.

¹³⁵ BOA, *MAD. d.*, nr. 16300, s. 197, 229, 261, 293.

¹³⁶ BOA, *MAD. d.*, nr. 16298, s. 4.

¹³⁷ BOA, *MAD. d.*, nr. 6130, s. 58.

¹³⁸ BOA, *MAD. d.*, nr. 6130, s. 202.

¹³⁹ BOA, *MAD. d.*, nr. 6130, s. 356.

¹⁴⁰ BOA, *MAD. d.*, nr. 6130, s. 524; *MAD. d.*, nr. 186, vr. 63b, 149b.

¹⁴¹ BOA, *MAD. d.*, nr. 186, vr. 221b, 311b.

1008 (1600) Reşen ¹⁴³	Mehmed Hüseyin	b.	66	Bölük
1008 (1600) Lezez ¹⁴⁴	Mehmed Hüseyin	b.	66,5	Bölük

Sonuç

Topkapı Sarayı'nın 883 senesinde inşasıyla birlikte padişahların hayvanlarını barındırdığı ahırlar ve bunların idaresiyle ilgilenen İstabl-ı Âmire teşkilâtının da kaynaklarda zikredildiği görülmektedir. Tespit edilebildiği üzere teşkilâtın bu tarihlerde mütevazi bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde teşkilâtın bölükleri içerisinde sâyişân, na'l ve sakayân ve arabacıyân, harbendegân, eşekciyân, şütürbânân-ı mâde, şütürbânân-ı ner ve şütürbânân-ı lök ile birlikte serrâcîn bölüğü de yer almaktadır. Osmanlı Devleti'nin topraklarının genişlemesi teşkilâtın işlevinin yoğunlaşmasına, personel sayılarının artmasına ve bölüklerde birtakım değişikliklere neden olmuştur. Özellikle teşkilâtın Büyük ve Küçük Âhûr şeklinde iki kısma ayrılması farklı bölüklerin ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Mîrâhûr-ı evvel ve mîrâhûr-ı sâninin idaresi altında bulunan personel içerisinde serrâcların bağlı olduğu birimler de yer almaktadır. Her iki âmirin idaresindeki en büyük mevcuda sahip birimi serrâclar oluşturmaktadır.

Koşum takımlarının imâlinden sorumlu serrâcların maharetlerine göre farklı alanlarda ustalaştıkları incelenen dönemin kaynaklarından anlaşılmaktadır. Büyük Âhûr'a bağlı serrâclar, serrâcîn-i hassa veya birinci serrâclar; mîrâhûr-ı saniye bağlı olanlar serrâcîn-i bargir, serrâcîn-i bargirân-ı tavîle veya ikinci serrâclar olarak zikredilirdi. Serrâcîn-i hassa zümresinin usta cemâat ve bölüklerine nefer alımlarında öncelik usta-çırak ilişkisi içerisinde yetiştirilen şakirdlere verilirdi. Personel, silsile-i merâtîp üzere birimdeki üst düzey yöneticiliklere getirilebilirdi. Hassa serrâclar, koşum takımlarının

¹⁴² BOA, *MAD. d.*, nr. 7163, s. 116, 281.

¹⁴³ BOA, *MAD. d.*, nr. 7163, s. 436.

¹⁴⁴ BOA, *MAD. d.*, nr. 7163, s. 640.

imalinin yanı sıra arpa, saman temini, hassa çayırların biçilmesi ve ambarlara nezareti gibi çeşitli görevlerle vazifelendirilirdi. İncelenen dönemde serrâcîn-i hassanın usta personel mevcudu 11-294 ve şakird sayısı 3-437 kişi arasında değişmekteydi. Küçük Âhûr'a bağlı serrâcîn-i sâni de 16. yüzyıl ortalarından itibaren kaynaklarda yer almaktaydı. Bu birime nefer alımında çoğunluğun teşkilât içinden ve serrâc şakirdliğinden geldiği görülmekteydi. İkinci serrâcların sayısı 31-137 ve şakirdleri de 8-165 kişi arasındaydı. Her iki serrâc birimine alınan neferlerin en önemli özelliği serrâcılık üzerine yetişen kimselerden olmalarıydı. Genellikle vefat ve terfi hallerinde münhal kadrolara yetişen personel getirilmekteydi. Usta bölüklerine şakirdlikten geçişlerde 5 akçe yevmiye alınırken, teşkilât içi atamalar veya hariçten gelindiğinde daha önceki yevmiyesi esas alınmaktaydı. Kıdemleri veya yararlı hizmetlerde bulunma, seferdeki hizmetleri terakkî nedenleri arasında bulunmaktaydı.

Serrâcîn-i hassa zümresinin âmiri olan kethüda-i has, özellikle 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hassa serrâcların ilk bölüğünün yöneticiliğini de yapmaya başlamıştı. Serrâcîn-i hassa zümresinin yönetici kısmında emin-i cev, rahtvân-ı has, kürsîdâr ve seroda yer almaktaydı. Bîrûn ricâlinden olan emin-i cev, barış ve sefer sırasında sorumlulukları bulunmaktaydı. Padişahın koşum takımlarına rahtvân-ı hassa nezâret etmekteydi. Kürsîdâr, İstabl-ı Âmire'de padişaha mahsus kırmızı çuka ve kadife kaplı *keürsî-i hümayûn* adı verilen iskemleyi hazırlayıp getirmekle görevliydi. Serrâcîn-i sâni bölüğünün de idarî yöneticisi kethüda-i sâniydi.

KAYNAKLAR

Arşiv Kaynakları

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi Başkanlığı
(BOA)

Defterler

- Bâb-ı Âsafî Divan-ı Hümayûn Sicilleri Mühimme Kalemî Defterleri
(*A. DVNS. MHM. d.*), nr. 1, nr. 4; nr. 8; nr. 25; nr. 37.

-Bâb-1 Defterî Başmuhasebe Kalemî Defterleri (*D. BŞM. d.*), nr. 65; nr. 110.

- Bâb-1 Defterî Piyade Mukabelesi Kalemî Defterleri (*D. PYM. d.*), nr. 35115.

-Bâb-1 Defterî Süvari Mukabelesi Kalemî Defterleri (*D. SVM. d.*), nr. 36070.

-Kamil Kepeçi Tasnifi Defterleri (*KK. d.*), nr. 67; nr. 212; nr. 213; nr. 214; nr. 215; nr. 216; nr. 218; nr. 220; nr. 221; nr. 222; nr. 223; nr. 224; nr. 225; nr. 232; nr. 233; nr. 234; nr. 235; nr. 236; nr. 237; nr. 238; nr. 239; nr. 242; nr. 253; nr. 7154.

-Maliyeden Müdevver Defterler (*MAD. d.*), nr. 23, nr. 186; nr. 188; nr. 190; nr. 233; nr. 2775; nr. 6130; nr. 7163; nr. 7534; nr. 16298; nr. 16300; nr. 17870.

-Topkapı Sarayı Defterler (*TS.MA. d.*), nr. 156; nr. 2921-1; nr. 9999; nr. 10005-1.

Kitap ve Makaleler

7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976/ 1567-1569), I, yay. haz. Hacı Osman Yıldırım-Vahdettin Atik-Murat Cebecioğlu-Hasan Çağlar-Mustafa Serin-Osman Uslu-Numan Yekeler, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı yay., Ankara 1998.

12 Numaralı Mühimme Defteri (978-979/1570-1572) <Özet-Transkripsiyon ve İndeks> I, yay. haz. Hacı Osman Yıldırım.

AFYONCU, Erhan, “Mevâcib”, *TDVİA*, XXIX, s. 418-420.

AHMED REFİK, “Fatih Devrine Ait Vesikalar”, *TOEM*, 49/62, (1335-1337), s. 1-58.

AHISHALI, Recep, “Terakkî”, *TDVİA*, XL, s. 479-481.

AYDIN, Bilgin, “Osmanlı İmparatorluğu’nda İlk Mukayeseli İstatistik Faaliyetleri ve Kanunî Dönemine Ait Bir Mevâcib Defteri”, *Yücel Dağlı Anısına*, Turkuaz yay., İstanbul 2011, s. 53-78.

AYVERDİ, İlhan, *Asırlar Boyu Târihî Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2010.

BARKAN, Ömer Lûtî, “974-975 (M. 1567-1568) Malî Yılına Âit Bir Osmanlı Bütçesi”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, XIX/1-4, (1957-1958), s. 277-392.

AYN ALİ EFENDİ, *Risâle-i Vazîfe-Horân ve Merâtib-i Bendegân-ı Âl-i Osmân*, (nşr. Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tablilleri* içerisinde), IX, Osmanlı Araştırmaları Vakfı yay., İstanbul 1996.

DİNGEÇ, Emine, *Osmanlı Sarayında At*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı yay., Ankara 2020.

DÖŞEMETAŞ, Ömer, *27 Numaralı Mühimme Defteri'nin Özet, Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (1-140)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2014.

GÖK, Abbas, *62 Numaralı Mühimme Defteri'nin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi (s. 135-271)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2021.

İNALCIK, Halil, “Gönüllü”, *EF*, II, s. 1120-1121.

İPŞİRLİ, Mehmet, “Arpa Emini”, *TDVİA*, III, s. 392.

KARABULUT, Fatih, *1556-1157 (H. 963-964) Taribli Divan-ı Hümayûn Ruûs Defteri (s.126-243) Metin-Değerlendirme-Dizin*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2015.

KARAMANLI NİŞANCI MEHMED PAŞA, “Osmanlı Sultanları Tarihi”, *Osmanlı Tarihleri*, I, çev. Konyalı İbrahim Hakkı, Türkiye yay., İstanbul 1949.

KAYA, Kenan, *11 Numaralı Mühimme Defteri'nin (H. 978-986/1570-1578) Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bahçeşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019.

KOÇU, Reşad Ekrem, “Arpa Emni, Arpa Emniyeti”, *İstanbul Ansiklopedisi*, II, s. 1053-1054.

NECİPOĞLU, Gülru, *15. ve 16. Yüzyılda Topkapı Sarayı Mimarı, Tören ve İktidar*, çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi yay.

ÖZCAN, Abdülkadir, “Gönüllü”, *TDVİA*, XIV, s. 152-154.

_____, “İstabl”, *TDVİA*, XIX, s. 203-206.

PAKALIN, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I, II, III, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1983.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, TTK Yay., Ankara 1988.

YAZICI, Murat, *39 Numaralı Mühimme Defteri'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi (s. 119-240)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2013.

YEŞİLBAŞ, Tayfun, *2 Numaralı Mühimme Defteri (963/1555) Değerlendirme-Transkripsiyon (1-102)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019.

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun Tarihi

The History of Duha Koca Oglu Deli Dumrul Boyu

Dursun Can EYÜBOĞLU*

Öz

Dede Korkut Kitabı'ndaki beşinci boy Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'dur. Dede Korkut'taki Deli Dumrul tipinde en eskisi tarihin derinliklerine uzanan birçok tarihi-destani-efsanevi-mitolojik tabaka bulunmaktadır. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nda tarihi-coğrafi-edebi-kültürel olarak başlıca iki tabaka bulunmaktadır: Alt Tabaka ve Üst Tabaka. Alt Tabaka En Eski Devirler Tabakası, İskit/Saka-Hun-Kanglı-Usun Tabakası, Göktürk-Türgiş Tabakası, Oğuz Tabakası'ndan oluşmaktadır. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun Sümer anlatılarıyla olan benzerlikleri bu boyun tarihin derinliklerine uzanan tarihi-destani-efsanevi-mitolojik köklerinin olduğunu göstermektedir. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu ile Sümer Destanı İnanna ve Dumuzi ile Gılgamış Destanı arasında bir ilişki vardır. Dede Korkut'taki en eski anlatılardan biri olan Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu, binlerce yıllık eski Türk mitolojisinin ve inanışlarının efsaneleşmiş bir yansımasıdır. Anlatının alt tabakasında; Kamlık/Şamanlık, Şamanizm, Kamların/Şamanların kötü ruhlarla mücadelesi yer almaktadır. Dede Korkut'taki Deli Dumrul'un Azrail ile olan mücadelesi Kamların/Şamanların kötü ruhlarla olan mücadelesinin bir yansımasıdır. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun kökeni mitolojiktir, ancak tarihi süreç içerisinde, Türk tarihine paralel olarak, bir destanlaşma ve tarihileşme sürecine girmiş, kısmen tarihi kahramanları da bünyesine katarak, büyük oranda mitolojik, kısmen destani-tarihi bir görünüm de kazanmıştır. Anlatıya hayvancı toplum-tarımcı toplum arasındaki mücadele de yansımıştır. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun antik Grek/Yunan anlatılarıyla olan benzerlikleri bu boyun tarihin derinliklerine uzanan tarihi-destani-efsanevi-mitolojik köklerinin olduğunu göstermektedir. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu ile Grek destanı *Alkestis* arasında bir ilişki vardır. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun İskit/Saka-Hun-Kanglı-Usun dönemine uzanan bir alt tabakası vardır. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun Göktürk-Türgiş

* Araştırmacı Yazar, Şair. Türkiye-İstanbul. Email: dursuncaneyuboglu@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4163-0976>.

dönemine uzanan bir alt tabakası vardır. Dede Korkut'taki birçok destanda bu tabaka oldukça belirgindir. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun bir alt tabakası Oğuz dönemiyle ilgilidir. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun Makav adlı bir Türkmenistan varyantının olması, destanda Karadağ'ın geçmesi, birçok Türk topluluklarında destanın varyantlarının görülmesi, bu boyun tarihi köklerinin Oğuzlar'ın Orta Asya'da buldukları 10.-11. yüzyıllardan daha eski bir tarihe ait olduğunu göstermektedir. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun en üst tabakası sonraki dönemlerle ilgilidir. Eski Türklerin ve en eski atalarının Kamlık/Şamanizm inanışlarından, kültür ve medeniyetinden İslam inanışlarına, kültür ve medeniyetine geçişleri ve bu süreçte yaşanan bazı değişimler ve dönüşümler, bunların insan yaşamına, inanışlarına, anlatılara ve tiplere etkileri, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'na yansımış ve bu anlatının üst tabakasının şekillenmesinde etkili olmuştur. Bu çalışmada Dede Korkut'taki Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun tarihi incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut, Deli Dumrul, Duha Koca, Dumuzi, Toğrul.

Abstract

The fifth epic in the Book of Dede Korkut is Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu. There are many historical-epic-legendary-mythological layers, the oldest of which goes deep into history, in the type of Deli Dumrul in Dede Korkut. There are two main historical-geographical-literary-cultural layers in Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu: the Lower Layer and the Upper Layer. The Lower Layer consists of the Oldest Periods Layer, the Scythian/Saka-Xiongnu-Kangju-Wusun Layer, the Gokturk-Turgesh Layer, the Oghuz Layer. The similarities of Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu with the Sumerian narratives show that this epic has historical-epic-legendary-mythological roots that go deep into history. There is a relationship between Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu and the Sumerian epic Inanna and Dumuzi and the epic of Gilgamesh. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu, one of the oldest narratives in Dede Korkut, is a legendary reflection of thousands of years old ancient Turkish mythology and beliefs. At the bottom layer of the narrative; Kamlık/Shamanism, the struggle of Kams/Shamans with evil spirits. The struggle of Deli Dumrul with the Azrael in Dede Korkut is a reflection of the struggle of Kams/Shamans with evil spirits. The origin of Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu is mythological, but in the historical process, parallel to Turkish history, it has entered an epic and historicization process, and it has gained a largely mythological, partially epic-historical appearance by incorporating partially historical heroes. The struggle between animistic society and agricultural society is also reflected in the narrative. The similarities of Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu with the ancient Greek narratives show that this epic has historical-epic-legendary-mythological roots that go deep into history.

There is a relationship between Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu and the Greek epic Alkestis. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu has a lower layer dating back to the Scythian/Saka-Xiongnu-Kangju-Wusun period. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu has a lower layer dating back to the Gokturk-Turgesh period. This layer is quite evident in many epics in Dede Korkut. A lower layer of the Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu is related to the Oghuz period. The existence of a Turkmenistan variant called Makav of the Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu, Karadag is mentioned in the epic, variants of the epic are seen in many Turkish communities, the historical roots of this epic are before the 10th-11th centuries, when the Oghuzs were in Central Asia. The uppermost layer of the Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu is related to the later periods. The transition of the ancient Turks and their oldest ancestors from Kamlik/Shamanism beliefs, culture and civilization to Islamic beliefs, culture and civilization, and some changes and transformations experienced in this process, their effects on human life, beliefs, narratives and types were reflected in the Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu and it has been instrumental in shaping the top layer of this narrative. In this study, the history of Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu in Dede Korkut was examined.

Keywords: Dede Korkut, Deli Dumrul, Duha Koca, Dumuzi, Togrul.

Giriş

Süleyman Kazmaz'a göre, destanlarda insanın sınır ve ölçü tanımayan hayal gücünden kaynaklanan bir dünya canlandırılır; insan destan dünyasında dilediği gibi yaşar ama gerçeğe döndüğü zaman da içini hayali gerçekleştirmek için bir özlem kaplar, fakat yaşanan dünya ölçü ve kurallarla doludur, kişinin gücü ve olanakları sınırlıdır. Bu nedenle insan, hayalindeki dünyayı madde dünyasına aktaramaz ancak bu yöneliştende yakasını kurtaramaz, sadece içindeki dünyayı destana dönüştürür, Tanrı gücünden, gizli ve hayali varlıklardan yararlanarak, madde dünyasının ölçüleriyle açıklanamayan rastlantılar kurarak hayallerini dolaylı olarak yaşamak imkanını bulur (Kazmaz, 2000: 245).

Dede Korkut Kitabı'nda hikâyelere *boy* denilmektedir. *Boy* sözcüğü *destan* sözcüğünün Türkçe karşılığıdır. Hikâyelere içindekiler bakımından ise *Oğuzname* denilmiştir (Ergin, 1989: 30). Bugün Dede Korkut Kitabı'nın bilinen iki nüshası vardır; bu nüshalardan biri 19. yüzyılın başlarında Dresden'de, diğeri ise 20. yüzyılın ortalarında Vatikan'da bulunmuştur. Dede Korkut üzerindeki çalışmalar genellikle Dresden nüshasına dayanmaktadır (Ergin, 1989: 56). Dede Korkut Kitabı'nın, *Dresden* nüshası on iki, *Vatikan* nüshası altı hikâyeyi içermektedir (Ergin, 1964: Ön Söz). 2019 yılında Dede Korkut'un yeni bir el yazması bulunmuştur (Ekici, 2019: 9-14). Bu el yazması bulunduğu bölgenin adıyla, *Türkmenşabra/Günbed* el yazması olarak bilinmektedir.

Dede Korkut Hikâyeleri genel olarak bir takım mücadelelerin destanlarıdır. Bu mücadelelerden ikisi Oğuzların kendi aralarında geçer ki, birinde (Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu) mücadele bir beyin oğlu ile kendi adamları arasında, ötekinde (İç Oğuz Dış Oğuz Ası Olup Beyrek Öldüğü Boy) ise İç Oğuz ile Dış (Taş) Oğuz (Üç Ok-Boz Ok) arasında geçmektedir. İki hikâyede ise mücadele tabiat ve insan üstü kuvvetlere karşıdır. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nda Delü Dumrul Azrail'in karşısına çıkarken, Basat Tepegöz'ü Öldürdüğü Boy'da ise Basat, Depegöz adındaki devî öldürür. Bunların dışında kalan sekiz hikâyede mücadele Oğuz beyleri ile kuzeydeki ve batıdaki düşmanlar arasındadır (Ergin, 1989: 26).

Dede Korkut Kitabı'ndaki on iki hikâyeden üçünde, yani Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu ve Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu'nda, olaylar sahnesinde yalnız kahramanlar ve onların yakınları, yani aileleri ve yoldaşları vardır. Diğer hikâyelerde ise sahnede kahramanla birlikte, adları ve sanları belli, siyasi mevkileri değişmeyen bir beyler topluluğu görülmektedir ve sahne kalabalık, dekor daha zengindir. Hikâyelerin her birinin kahramanı, bu ad ve sanları belli, siyasi mevkileri değişmeyen beylerden biridir (Sümer, 1972: 387-388).

Dede Korkut Kitabı'ndaki beşinci boy Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'dur. Bu çalışmamızda Dede Korkut'taki Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun tarihini inceleyeceğiz.

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun Tarihi

Dede Korkut Kitabı'ndaki bütün Dede Korkut Boyları'nda olduğu gibi Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nda da tarihi-coğrafî-edebi-kültürel olarak başlıca iki tabaka bulunmaktadır: *Alt Tabaka* ve *Üst Tabaka*. Alt Tabaka oldukça kalın olup, bu tabakayı 1) *En Eski Devirler Tabakası*, 2) *İskit/Saka-Hun-Kanglı-Usun Tabakası*, 3) *Göktürk-Türgiş Tabakası*, 4) *Oğuz Tabakası* başlıkları altında inceleyeceğiz. Alt Tabakaya ait diğer değerlendirmeleri ise 5) *Diğer Değerlendirmeler* başlığı altında inceleyeceğiz. Üst Tabaka oldukça ince olup, bu tabakayı 6) *Üst Tabaka* başlığı altında inceleyeceğiz.

1) Alt Tabaka: En Eski Devirler Tabakası

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun Sümer anlatılarıyla olan benzerlikleri bu boyun tarihin derinliklerine uzanan tarihi-destani-efsanevi-mitolojik köklerinin olduğunu göstermektedir.

Tofik (Tevfik) Hacıyev, Arif Acalov, Celal Beydili gibi araştırmacılar Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'ndaki *Dumrul* ile Sümer Tanrısı *Dumuzi* arasında bir ilişki görmektedir (Sultanzade, 2010: 480).

Celal Beydili'nin belirttiğine göre, ölüp-dirilme düşüncesi çoğu sistemlerde büyük yer tutmaktadır. Onunla ilgili inanışların neredeyse hepsinde lme mahkm edilmiş olanın canı ötekiyle değiştirilir. Bu inanışı aktaran daha eski metinlerde ise bazen kadının yerine kocası yeraltına götürülür. Sümer metinlerinde adı *Dumrul* ile aynı kökten olan *Dumuzi* de doğanın ve insanların ölüp dirilmesini sembolize etmektedir. İki dünya arasındaki ilişki, bir dünyadan ötekine gidip gelme, özellikle de şahşalı bir tören sırasında, şamanın parçalanarak öldürülmesi ve ardından tekrar dirilmesi, şamanizm inanışının başlıca düşüncesidir. Zaman zaman ölüp dirilme doğadaki tazeliği sağladığı için, yaşam kendi yolunda devam eder, hayat durmaz ve bolluk olur. *Dumrul* adıyla ilgili efsanelerin mitolojik anlamının arkasında, şaman efsanelerindeki şamanın ölümle mücadelesi, ölen kişinin canı yerine hayvan kurban edilmesi vb. düşünceler bulunmaktadır. Türk halklarının mit, efsane, hikâye ve destanlarında, gündelik yaşamda devam eden bu düzenli ölüp-dirilme inanışı Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nda da korunmuştur. Mitolojik mantığa gre, yaşlı olan biri, artık neslin artışını temin etmeye yeterli değildir. Dumrul yerine yaşlı ana-babasının değil, yarının can vermesi de böyle açıklanabilir. Kahramanın babasının adı, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nda *Duha Koca*, Kumuk versiyonunda *Aduku*, Digenis Akrit'te *Duka* şeklinde dir. Selçukname'de ise kahramanın babasının adı *Tokuş Koca*, kendi adı *Toğrul* olarak kaydedilmiştir. Bu adların her ikisi de, bu gruba ait olan *tobum* sözcüğü gibi, doğmak kökündendir. Sümerce'de "*Doğum Evi*" demek olan *Duku* için de aynı açıklama geçerlidir. Sümerce'deki *Dumuzi* adı ise yine aynı anlam dairesine dahil olup, "*hayat yaratan, nesil ve evlat veren*" anlamında kullanılmıştır. Bu ad Artım İlahesi ile ilgili olup, Azerbaycan Türkçesi'ndeki *tam* ve *tomurcuk* sözcükleriyle aynı köktendir. Bu ilişki, Dumrul motifinin, üreme ve bereketin koruyucusu olduğu düşüncesine de açıklık getirmektedir. Deli Dumrul'un Azrail'le verdiği savaş, Ural Batır'ın eceli yenip *Dirilik Sınyu*'nu bulmak için verdiği mücadelenin ve Korkut'un, ebedi ve ölümsüz düşünülen suya sığınmasının paralelidir (Beydili, 2005: 179-180).

Vügar Sultanzade'ye göre, Dumrul ve Duha Koca adları ile Dumuzi adı arasında bir ilişki sezilmektedir. Sümer mitinde Dumuzi, altı aylık sreler boyunca kız kardeşi Geştinanna ile dönüşümlü olarak yer yüzüne gelir, Dumuzi'nin gelişi tabiatı, baharı, yazı simgeler (Sultanzade, 2010: 480) Dumuzi ve Dumrul'un adının kökeni "*hayat kaynağı, nesil veren*" anlamına sahip Do(m) sözcüğü ile ilişkilendirilmektedir. Dumrul'un adı, Toğrul (Toğ-urul=Doç-urul) ve Tomruk (Tom-uruk), Tomurcuk kelimeleriyle

açıklanmaya çalışılmaktadır (Hacıyev, 1984: 130'dan aktaran Sultanzade, 2010: 480). Vügar Sultanzade'ye göre, Dumuzi'nin diğer adı *Ama-Uşumgal* yani Ejderha oğlu idi. *Duba* da Eski İran dilinde ejderha demek olan *Aji Dabaka* ile, bu adın ikinci kısmı *Daba* ile ilgilidir. Deli Dumrul'un Duha Koca oğlu olması, Dumuzi'nin *Ejderha oğlu* olarak adlandırılmasının mitolojik-sembolik bir yansımasıdır (Sultanzade, 2010: 480-481).

Vügar Sultanzade'nin dile getirdiğine göre, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu ile Sümer Destanı *İnanna ve Dumuzi* arasında çok sayıda benzer kısım ve motifler vardır: 1) Ölüm meleği (ölüm iblisleri) ile mücadele: Dede Korkut'ta Deli Dumrul, Azrail ile savaşır. Sümer mitinde de Dumuzi, galla olarak adlandırılan ölüm iblislerinden kurtulmaya çalışır. 2) Cana karşılık can arama: Dede Korkut'ta Allahü Teala, başka bir can bulması karşılığında Deli Dumrul'un canını bağışlar, Deli Dumrul da bu amaçla kendi yakınlarından can ister. Sümer mitinde de Dumuzi ve İnanna benzer şartlarla karşılaşır. Mitin önemli bir kısmı, kendi canını kurtarmak için İnanna'nın aktif bir şekilde başka can aramasının tasvirine ayrılmıştır. 3) Kahramanın uğruna bir bayan yakınının canını feda etmeye hazır olması: Deli Dumrul'un yerine eşi, Dumuzi'nin yerine kız kardeşi kendi canını vermek ister. 4) Canın bağışlanması ve belli bir süre için ölümden kurtulma: Dede Korkut'ta Allahü Teala, Deli Dumrul'un ve eşinin canını bağışlar ve onlara yüz kırk yıl ömür verir. Sümer mitinde Dumuzi ve kız kardeşi her yıl altı aylığına dönüşümlü olarak yer altı dünyadan kurtulurlar. 5) Kara şiven motifi: Deli Dumrul Boyu'nda köprünün yamacının kenarına konan bir obada bir yiğit ölmüş, üzerine kara şiven olduğu belirtilmiştir. Dumuzi de dini matemlerin bir sembolü ve ölümlü tanrılar içinde en ünlüsüdür. 6) Cilt değiştirme motifi: Deli Dumrul Boyu'nda Azrail, Deli Dumrul'un baskısından kurtulmak için güvercine dönüşmüştür. Dumuzi ise yer altı dünyanın ölüm iblislerinin elinden kurtulmaya çalışır ve Utu adlı güneş tanrısının yardımıyla birkaç defa bir hayvana dönüşür. 7) *Yazıcıoğlu Selçuknamesi*'nde özellikleri ile Deli Dumrul'u andıran Tokuş Koca oğlu Toğrul Sultan "*salkum salkum don giyen*" olarak tarif edilmiştir. Dumuzi de görünüş itibarıyla salkım şeklinde elbise içinde tasvir edilmiştir. 8) *Yazıcıoğlu Selçuknamesi*'nde özellikleri ile Deli Dumrul'u andıran Tokuş Koca oğlu Toğrul Sultan'ın adındaki *Sultan* sözcüğü ile Dumuzi'yi niteleyen sıfatlardan olan ve *hükümdar*, *sultan* anlamına gelen *Mulu* sözcüğü aynı anlamdadır, yani *Tuğrul Sultan* ve *Dumuzi Mulu (Sultan)* (Sultanzade, 2010: 480-482). Vügar Sultanzade'nin bu tespitleri oldukça değerli olup Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu ile Sümer Destanı *İnanna ve Dumuzi* arasında bir etkileşim

olduğunu göstermektedir. Byonce Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun tarihin derinliklerine uzanan köklerinin olduğu daha iyi anlaşılmaktadır.

Samuel Noah Kramer'e göre, Sümerlerin asıl yurtlarının neresi olduğu kesinlikten epey uzak olmakla birlikte, Enmerkar ve Lugalbanda çevresinde dönen bir kahramanlık öyküleri toplamına bakılırsa, grnse göre erken dönem Sümer hükümdarları, olasılıkla Hazar Denizi yakınında bir yerlerde bulunan *Aratta* adlı bir kent devletiyle olağandışı ölçüde yakın ve sıcak bir ilişki içinde olmuştur. Sümer dili eklemeli bir dil olup, belli bir ölçüde Ural-Altay dillerini anımsatmaktadır. Bu olgu ise *Aratta*'yla aynı genel alana işaret ediyor olabilir (Kramer, 2002: 64).

Vecihe Hatiboğlu'na göre, Güney Mezopotamya'daki Sümer uygarlığını, daha yukarılarda, Kuzey Mezopotamya'ya doğru yayılarak sürdüren, yaşatanlar *Gud*'lar, daha sonra da *Kas*'lardır. *Kas*'lardan iviyazılı tabletler kalmıştır. *Gud*'ların, özellikle *Kas*'ların dillerinin Türkçe oluşunun açıklanmasıyla, Sümerce sorunu da bütünüyle aydınlığa kavuşmuştur (Hatiboğlu, 1979: 29).

Ekrem Memiş'e göre, M.. 3500'lerde Güney Mezopotamya'ya gelerek burada köy kültürünü kent kültürüne dönüştüren Sümerlerin Orta Asya kökenli olduklarına artık şüphe kalmamıştır. Sümerler, Filolojik açıdan da Türkçe ile akraba bir dil konuşuyorlardı. Sümerler Türk bir kavimdi, mevcut bulgular, gerek filolojik, gerek antropolojik ve gerekse teolojik açıdan Sümerlerin Orta Asyalı Türklerden olduğuna şüphe yoktur. Sümerlerden kalan yazılı tabletler üzerinde yapılan filolojik incelemeler, bu kavmin dilinin, Türkçe gibi Ural-Altay dil grubuna mensup olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca, iskelet kalıntıları ve araştırmalar, Sümerlerin yuvarlak kafalı (brekisefal) bir kavim olduğunu ortaya çıkarmıştır ki, o dönemden kalan arkeolojik eserler üzerindeki tasvirler de bunu görmek mümkündür (Memiş, 2002: 435-450). Sümerlerin düz bir arazi yapısına sahip olan Mezopotamya'da yığma toprak tepeler oluşturarak, mabetlerini bu tepeler üzerine inşa etmeleri; sıcak bir iklimde yaşamalarına karşın, bir alışkanlığın devamı olarak koyun yönünden yapılmış elbiseler giymeleri, onların, iklimi sert ve yüksek bir memleketten, yani Orta Asya'dan geldiklerine işaret etmektedir (Memiş, 1995: 13'ten aktaran Memiş, 2002: 435-450).

İlhami Durmuş'a göre, Sumerliler Mezopotamya'nın yerli halkı olmayıp, buraya M.. 3500 yılları civarında dışarıdan gelmişlerdir. Sumerlilerin Mezopotamya'ya nereden geldikleri kesin olarak bilinmemekle birlikte, bu konuda bilim adamları tarafından birçok görüş ileri sürülmüştür. Bu görüşler arasında en önde gelen görüş, Sumerlilerin Mezopotamya'ya Orta Asya'daki Aral Gölü çevresinden geldikleridir. Bu görüşteki araştırmacılar, Sumerliler'in eski Türk topluluklarından biri veya Türklerle akraba bir kavim olduğunu düşünmektedirler. Sumerlilerin dilleri de bu görüşü desteklemektedir. Çünkü, Sumerce yapı bakımından Türkçe'nin de dahil olduğu *eklemeli* veya *bitişken* diller grubundadır. Çok sayıda Sumerce ve Türkçe kelimenin aynılığı ortaya konulmuştur. Arkeolojik

ve antropolojik belgeler de Sumerlilerin kimliğinin belirlenmesine katkı sağlayarak onların Türklüklerini desteklemektedir *Sumerliler, Subarlılar, Kutlar, Kaslar, Elamlılar, Hurriler, Urartuların* aynı kökten gelen kavimler oldukları artık bilim çevrelerinde kabul görmektedir. Onlara ait belgeler de dillerinin tıpkı Sumer dili gibi bitişken ve eklemeli bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Hatta dillerine ait kelimeler Türkçe kelimelerle karşılaştırılabilmektedir (Durmuş, 2018: 177). İlhami Durmuş'a göre, Sumerce belgelerde geçen Aral, Kafkas vb. tabirler de onların kuzeyden güneye geldiklerine işaret etmektedir. Hem arkeolojik veriler hem de yazılı kaynaklardaki bilgiler açık bir şekilde Sumerlilerin Türklerle bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır (Durmuş, 2018: 185-187).

Dicle-Fırat Vadisi'nin eski kentlerinin buldukları yerlerde yapılan arkeolojik kazılar, Sümer ve Akad adlarıyla bilinen bu bölgede, M.Ö. 4000 gibi eski bir tarihte Sümerler denen bir halkın yaşamakta olduğunu göstermiştir. Bazı araştırmacılar onlardan da önceki bir yerleşmenin izlerinin bulunduğunu dile getirirler de, Ur, Uruk ve Kiş gibi yerlerde yapılan kazılarda ortaya çıkarılmış olan gelişmiş bir uygarlığı Sümerlerin meydana getirdiği kesindir. Sümerlerin, deltaya Mezopotamya'nın kuzeydoğusundaki dağlık bölgeden geldikleri sanılmaktadır. Sümerlerin mitosları, onların, yeni yurtlarında karşılaştıklarından çok farklı bir ülkeden geldiklerini göstermektedir. Çiviyazısı olarak adlandırılan yazı biçimi Sümerlerin buluşu olduğu gibi, kentlerinin de karakteristik bir özelliğini oluşturan *ziggurat* adıyla anılan şaşırtıcı tapınak kuleleri de onlar kurmuştur. Sümerlerin dilleri *bitişken* diller türündendir (Hooke, 2015: 23-24). Alaeddin Şenel'e göre, Sümerlerin dilleri, tıpkı Türkçe gibi, bir *kök*'ün sonuna bir ya da birden çok ek ve takı eklenip bitleştirilerek yeni sözcükler türetilen bir dildi (Hooke, 2015: 24). Orta Asya'dan güney yolundan Ön Asya'ya tarih öncesi devirlerden başlayan göçler olmuştu. Buraya ilk göç ederek gelen Sümerler bir turani kavim olup, menşeleri Orta Asya'dır. Sümerler'in dillerinden günümüze ulaşan bazı kalıntılar, Türklerle akraba olduklarını göstermektedir. Yazı yaklaşık M.Ö. 3100 yıllarında Sümerler tarafından icat edilmiş, Mezopotamya'nın kuzeyine ve güneyine dalgalar halinde gelerek yerleşen Sami kökenli kavimler tarafından da geliştirilmiştir (Durmuş, 2017: 35-36, 42).

Samuel Noah Kramer'e göre, Sümer Kral Listesi'ne göre Lugalbanda'yı Dumuzi izlemiştir. Dumuzi, eskiçağ dünyasında derin bir iz bırakmış olan Sümer *kutsal evlilik ayini* ve *ölen tanrı* mitinde en önemli kişi haline gelmiştir. Kudüs kadınlarının M.Ö. 6. Yüzyılda hala onun ölümüne ağlamaları, peygamber Hezekiel'i dehşete düşürmüştü (Kramer, 2002: 67). Özcan Buze'ye göre, Kitabı Mukaddes'in Türkçe çevirisinde bu ayet

şöyledir: “Ve Rab evinin şimale doğru olan kapısının girilecek yerine beni getirdi; ve işte, Tammuz için ağlayan kadınlar orada oturmakta idiler” (Kramer, 2002: 67) Samuel Noah Kramer'e göre, Yahudi takviminin aylarından biri onun adını taşımakta olup, bu ayın yedinci günü tutulan oruç ve yakılan ağıtlar, büyük olasılıkla Sümer'in uzak geçmişine kadar uzanmaktadır. Daha sonraki dönemlerdeki Sümer teologlarının bu özgül ayın ve mitin başkahramanı olarak neden Dumuzi'yi seştikleri hala bilinmemektedir. Bu, en azından büyük ölçüde, Dumuzi'nin yaşarken hem insan hem de hükümdar olarak bıraktığı derin izler nedeniyle olmalıdır. Sümer Kral Listesi'ne göre Dumuzi'yi Gilgamiş izlemiştir (Kramer, 2002: 67-68).

Sümer mitolojisinde, İnanna ve Dumuzi'nin adları birkaç Sümer mitinde geçmektedir; Dumuzi ile İnanna Mitosu'nda (Hooke, 2015: 25-28), Dumuzi ile Enkimdu Mitosu'nda (Hooke, 2015: 43-44).

Samuel Henry Hooke'ye göre, Sümer mitolojisindeki Dumuzi ile İnanna Mitosu, öteden beri *İştar'ın yeraltı dünyasına inişi* adıyla bilinen ve bölük pörçük olarak bulunan bir mitostu. Samuel Noah Kramer'in büyük çabaları sonucunda bu mitos artık eksiksiz biçimi ortaya çıkarılmış olarak *Dumuzi ile İnanna Mitosu* adıyla bilinmektedir. *Dumuzi*, daha çok bilinen adıyla *Tammuz*'un Sümerce'deki biçimidir. *İnanna* da aynı şekilde, Sami dilindeki *İştar*'ın yani *göğün kraliçesi*'nin Sümercedeki karşılığıdır. Dumuzi, ölen, ilkbaharda yeniden doğan bitkilerle birlikte yeniden dirilen bitkiler dünyası tanrılarının önörneğidir (Hooke, 2015: 25).

Sümer mitolojisindeki *İnanna (İştar. Göğün kraliçesi)*'nin, yani gök tanrıçasının eşi olan Dumuzi'nin *ölüp dirilmesi*, yani ölüp dirilen bir tanrı olması dikkat çekicidir. Çünkü bu motif Kamlık/Şamanizm'de Kamlar/Şamanlar ile ilgili önemli bir motiftir. Dumuzi'nin Kamlık/Şamanizm ile ilgili olduğu açıktır. Dumuzi, Şamanizm'deki tanrılar panteonunun eski bir üyesi olsa gerektir. Örneğin; Kazak Kırgız baksıları (şamanları) ayinlerinde *ata-evliyalar* yanında *Ata Korkut evliya*'yı da yardıma çağırırlarken şöyle derler: “*Ölü desem ölü değil, diri desem diri değil, Ata Korkut evliya*” (İnan, 1972: 139'dan aktaran Özdemir, 2003: 27-28). Şakir İbrayev'e göre, *başka alem'e* veya başka bir ülkeye gitme veya oradaki cin ve perileri çağırma, ya da oradaki dişi (bazen erkek) ruhlarla karı-koca gibi yaşama (evlilik) Şamanizm'e has olaylar olup, bu durum Korkut Ata için de geçerlidir. Onun ulu bahşılarının yanında yer alması, başka alemle çok yakın ilişki kurması da bunu göstermektedir. Yaşadığı dönem insanları Korkut'u böyle değerlendiriyorlardı. Korkut, hayattayken öteki dünya ile, öldükten sonra da bu dünya ile ilişkide olan, “*ölü desen ölü değil, diri desen diri değil*”, iki alemin arasında bulunan bir aracı ve elçidir; o, hem yaşarken hem

öteki dünyada insanları türlü felaket, doğal afetlerin getirdiği toplu ölüm ve hastalıklardan koruyan bir koruyucudur (İbrayev, 2000b: 227, 234).

Sümer mitindeki Dumuzi'nin ölüp dirilmesi, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nda Deli Dumrul tipinde ve Kazakistan'daki Korkut efsanelerinde de görülmektedir: Fuzuli Bayat'a göre, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nda, Azrail'in yalnız Deli Dumrul'un gözüne görünmesi, kapıcının, çavuşun, Dumrul'la beraber eğlenenlerin, yani başka kimsenin Azrail'i görememesi, bir başka şaman deliliğinin; ruhları görme, onların meskenine gitme, onlarla konuşma ve pazarlık yapma ile aynı paradigmatik düzeydedir. *Ölüp dirilmenin*, aynı şekilde şamanın iki kez doğmasının geniş anlamda bir delilik süreci olduğu açıktır. Deli Dumrul da heybetli Azrail'i görmekle yeni bir delilik dönemini başlatmıştır ve bu dönem şamanın ölüp dirilmesinin epik varyantıdır. Can yerine can motifi, ölüp-dirilmenin epik varyantı olup şamanın öteki alemde ölen gencin ruhunu geri getirmesi ile örtüşmektedir (Bayat, 2016: 271). Fuzuli Bayat'a göre, Korkut'un ölümden kaçma çabasının temelinde, ebedi yaşam bulma fikri olsa da, Türk halk edebiyatında Korkut Ata ile ilgili bu motif, şamanın ölümle mücadelesinin bir başka türüdür. Aslında şamanın faaliyeti ölümle mücadeleye yönelmiş olup, şaman folkloründe, güçlü şamanların ölümle savaşı da bunu onaylamaktadır. Şaman öteki dünyanın temsilcisi olduğundan ölümün sırlarını bilen kişidir. Ölüp dirilen şamanlara inam, şaman efsanelerinde de görülmektedir. Sibiry'a'da ölüp dirilen şamanlarla ilgili törenler yapılıyordu. Şamanın ölüp yeniden dirilmesi sırta erme ögesini oluşturmaktadır. Şamanın ölümle savaşını veya ölüp dirilme mücadelesini Korkut değişik bir şekilde, kendisini savunma amacıyla yapmaktadır. Şaman ise bu mücadeleyi kendi için değil tayfasından herhangi birini kurtarmak amacıyla yerine getirir ve hastalık, ölüm getiren kötü ruhları yener. Dede Korkut Kitabı'nda Deli Dumrul'un Azrail ile kavgası da aynı mitolojik bilginin destan varyantıdır. Destan varyantı olduğu için de, Deli Dumrul Azrail'e yenilmiştir (Bayat, 2003: 8-9).

Samuel Henry Hooke'ye göre, Sümercedeki bu öykü, üç temel mitostan biridir. Sümerlerin yerleşmek üzere deltaya geldiklerinde bu mitosu da birlikte getirmiş olmaları olasılığı vardır, ancak mitos özgün biçiminden uzaklaşmıştır. Bunun olası bir nedeni, Sümerlerin deltaya inmeleri üzerine çobanlıktan tarımsal bir yaşam biçimine geçme süreci içinde bulunmaları olgusu olabilir. Ayinlerde Tammuz ve İştâr, sık sık erkek ve dişi çam (köknar) ağacı altında canlandırılırlar ki, çam, Dicle-Fırat deltasında bulunan bir ağaç olmayıp, Sümerlerin geldikleri dağlık bölgeye özgü bir türdür. Ayrıca, göklere yükselen *zigurat* yapıların Sümer tapınak mimarlığının bir özelliğini oluşturması da, aynı dağlık yöne bir gönderme olarak yorumlanmıştır. Bu durumda, mitosun özgün biçiminin, Sümerlerin deltaya yerleşmeleri üzerine benimsemek zorunda kaldıkları tarımsal yaşam biçiminden çok farklı yaşam koşulları içinde doğmuş olabileceği söylenebilir.

Hem Samilerin hem Sümerlerin, Amorit istilasından ve Sümerlerin sonunda Samilerce fethedilip içlerinde eritilişlerinden çok önceleri deltaya yerleşmiş bulduklarını gösteren kanıtlar vardır. Samilerin, çiviyazılarını ve dinleriyle mitolojilerinin öğelerinin çoğunu Sümerlerden aldıkları bilinmektedir. Bu olgular da, Asur-Babilonya döneminde Tammuz-İştar mitosunun karakterinde görölen değişikliğin bir başka nedeni olarak kabul edilebilir (Hooke, 2015: 28-29).

Samuel Henry Hooke'ye göre, Sümer mitolojisindeki *Dumuzi ile Enkimdu Mitosu*'nun bir yankısı İbrani *Kayin ile Habil* öyküsünde de görölmektedir. Sümer mitolojisindeki *Dumuzi ile Enkimdu Mitosu*, tarımcı ve çoban yaşam biçimleri arasındaki çok eskiye dayanan rekabetle ilgilidir. Mitosta bir koca seçmek üzere olan İnanna (İştar), seçimini çoban-tanrı Dumuzi (Tammuz) ile çiftçi-tanrı Enkimdu arasında yapacaktır. İnanna'nın erkek kardeşi güneş-tanrı Utu, Dumuzi'den yana olmuştur, ama İnanna'nın kendisi ise Enkimdu'yu yeğlemektedir. Dumuzi, koca olarak kendisini seçmesini önermiş ve Enkimdu'nun sunabileceği her şeye sahip olduğunu, hatta daha fazlasına da sahip olduğunu ileri sürmüştür. Enkimdu ise, Dumuzi'yi bu sevdadan vazgeçirmek için kendisine her türlü armağanlar vermeyi önermiş, ama Dumuzi, İnanna'yı alma kararlılığını sürdürmüş ve anlaşılın bu niyetini gerçekleştirmeyi başarmıştır. Çünkü, çeşitli mitoslarda Dumuzi, İnanna'nın kocası olarak gösterilmektedir (Hooke, 2015: 43-44). Samuel Henry Hooke'nin bu tespitleri, özellikle mitosun köklerinin tarımcı ve çoban yaşam biçimleri arasındaki çok eskiye dayanan rekabetle ilgili olduğu yönündeki tespiti oldukça değerlidir.

Sümer mitolojisindeki *Dumuzi ile Enkimdu Mitosu*'ndaki, çoban-tanrı Dumuzi (Tammuz) ile çiftçi-tanrı Enkimdu arasındaki rekabet, kökleri tarihin eski devirlerine uzanan tarımcılık-hayvancılık arasındaki değişimle ilgili olup, tarımcılıktan hayvancılığa geçiş döneminin bir yansıması olabilir. İlginçtir ki Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nda bununla ilgili olabilecek bazı bölümler vardır. Konar-göçer hayvancılığa dayalı geçime sahip Oğuz toplumdan olan Deli Dumrul'un (Sümer mitinde çoban-tanrı Dumuzi) tarımla ilgili bazı unsurları dile getirmesi, Sümer mitindeki İnanna'yı, kendisini seçmesi için, çiftçi-tanrı Enkimdu'nun verebileceklerini hatta daha fazlasını verebileceğini söyleyerek ikna etmeye çalışmasını hatırlatmaktadır.

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nda, Deli Dumrul, Azrail'e şöyle demektedir:

“Ol taglarımızda bağlarımız olur,

Ol bağların kara salkumlu üzümü olur,

Ol üzümü sıkarlar, al şerab olur,

Ol şerabdan içen esrük olur.

Şerabıydum, tuymadum” (Tezcan ve Boeschoten, 2001: 117).

Benzer bir bölüm, *şarap* motifi, Sümer mitinde de vardır. Sümer mitinde güneş-tanrısı Utu, kız kardeşi İnanna’ya şöyle demektedir:

“Ey kardeşim, çobanın her şeyi var,

Ey bakire İnanna, niye kabul etmiyorsun?

Yağ iyi, hurma-şarabı iyidir,

Çobanın elinin dokunduğu her şey parlar,

Ey İnanna, her şeyi olan Dumuzi ...” (Kramer, 1999: 179).

Sümer mitindeki çoban-tanrı Dumuzi’nin kendini tanıtmayı, dili ve üslubu Dede Korkut’taki alpların kendini tanıtmayı, dilini ve üslubunu anımsattığı gibi, hayvancılığa dayalı konar-göçer yaşam süren eski Türklerin yaşamını da yansıtmaktadır. Sümer mitinde Dumuzi şöyle demektedir:

“Çiftçinin benden fazla, çiftçinin benden fazla,

Çiftçinin benden fazla nesi var?

O bana kara giysisini verirse, ben de ona, çiftçiye, kara koyunumu veririm,

O bana ak giysisini verirse, ben de ona, çiftçiye, ak koyunumu veririm,

O bana ilk hurma-şarabını ikram ederse, ben de ona, çiftçiye, sarı sütümü ikram ederim,

O bana iyi hurma-şarabını ikram ederse, ben de ona, çiftçiye, kısım-sütümü ikram ederim,

O bana “yürek buran” hurma-şarabından ikram ederse, ben de ona, çiftçiye, köpüklü sütümden ikram ederim,

O bana sulu hurma-şarabından ikram ederse, ben de ona, çiftçiye, bitki-sütümden ikram ederim,

O bana iyi yemeklerini verirse, ben de ona, çiftçiye, nitirda-sütümü veririm,

O bana iyi ekmeğini verirse, ben de ona, çiftçiye, bal-peynirimi veririm,

*O bana küçük fasulyelerini verirse, ben de ona küçük peynirlerimi veririm;
Yiyebildiğinden çok, içebildiğinden çok,
Daha çok yağ ikram ederim ona, daha çok süt ikram ederim ona;
Benden fazla, çiftçinin benden fazla nesi var?"* (Kramer, 1999: 180).

Sümer mitindeki hayvancı toplum-tarımcı toplum arasındaki mücadele Dede Korkut'ta da yer almaktadır:

Fuzuli Bayat'ın yazdığına göre, Dede Korkut'taki Oğuz toplumunun takdim şekli konar-göçerlik olup, ilk baştan yerleşik çiftçi medeniyete karşıdır; Oğuz-yabancı, iyi-kötü, mert-namert, Müslüman-kafir zıtlığı da konar-göçerliğin yerleşikliğe münasebeti ekseninde mevcuttur; Oğuzlar, bütün taraflarıyla, bütün davranış kodlarıyla, bütün savaşlarıyla, manevi değerlerle ilişkileriyle tarihi yerleşik halklardan farklılık arzederler; Oğuzlarda milli psikolojik özellik konar-göçer şuurundan doğuyorsa, yerleşiklerde ise bitki yetiştiren, toprağı işleyen, çiftçilik yapan yerleşik kavimlerin dünya görüşü ön plana çıkmaktadır (Bayat, 2016b: 131-136). Yine Fuzuli Bayat'a göre, Oğuz Alp Erenlerinin kaleleri dağıtmaları, duvarları sökmeleri, ekin yerlerini otağa çevirmeleri ve Dede Korkut'un, dere-tepe kalmaya düz ola demesi, göçebe hayvancılığın yerini tarıma bırakmasından doğan korku sonucunda ortaya çıkmıştır (Bayat, 2000: 74).

Sümer mitindeki Dumuzi, kavgacı bir tiptir. Sakin, sakıngan bir tip gibi görünen çiftçi Enkimdu, kavgacı Dumuzi'yi yatıştırmaya çalışmıştır. Dumuzi, çiftçi ona her türden armağanlar hatta İnanna'yı bile vereceğine söz verene değin bir türlü sakinleşmez (Kramer, 1999: 179). Bu bakımdan Dumuzi, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nda, Deli Dumrul'un birçok davranışında görüldüğü üzere, kavgacı ve kibirli bir tip olan, adı üzerinde, Deli Dumrul ile benzeşmektedir.

Aynur Gezenfergızı'nun belirttiğine göre, Sümer ve Türk mitolojisinde pek çok ortak imge vardır: KısıklıLilla ile neredeyse tüm Türk halklarının folklorunda görülen Albastı; Enkidu ile Kumuk yır kahramanı Minküllü; Bilgamiş (Gılgamiş) ile Dede Korkut destan kahramanı Deli Dumrul ve Kumuk yır kahramanı Cavat bey sayılabilir. Bilgamiş (Gılgamiş) Destanı'nda, Bilgamiş (Gılgamiş), diyar diyar gezip ölümsüzlüğü arar ve bunun nedenini, Tanrıların arasına giren, Tanrıların toplantısında dünyaya gelen atası Utnapiştim'den ölüm ve hayatı soracağı olarak açıklar. Bilgamiş, ölümü kimin getirdiğini bilmek ister ve ona karşı savaşır. Yakın dostu

Enkidu'nun bile ölmesi onu korkutur ve ölümsüzlüğü aramaya çıkar. Onun ölümsüzlüğü araması, elde edilmesi isteği, başkaları içindir. Yani, kahraman başka yiğitlerin ölmemesi için ölümsüzlük arar ve onu bulur (Gezenfergızı, 2016: 652-654).

Dünyanın en eski destanlarından biri M.Ö. 1800 dolaylarında eski Babilce yazılmış olan *Gılgamış Destanı*'dir. 3000 mısradan oluşan bu destanda Gılgamış ile arkadaşı Engidu ölümsüzlüğü ararlar (Kaplan, 1979'dan aktaran Bang ve Rahmeti, 2012: 22).

Samuel Noah Kramer'e göre, Sümer Kral Listesi'ne göre Dumuzi'yi Gılgamış izlemiştir. Gılgamış'ın eylemleri ona, o kadar yaygın bir ün sağlamıştı ki, Sümer mit ve efsanesinin en büyük kahramanı olmuştur. Gılgamış ve eylemlerini öven şüirler yalnızca Sümerce değil, Batı Asya'da konuşulan öteki önemli dillerin çoğunda da yüzyıllar boyunca tekrar tekrar yazılmıştır. Gılgamış, serüvenci ve cesur olmakla birlikte, insanlığın ün, şan ve ölümsüzlük peşindeki nafile, fakat bitmez tükenmez koşusunu simgeleyen trajik bir karakterdir. Gılgamış, eskiçağ dünyasında öyle eşsiz bir kahraman örneği olmuştur ki, bazen günümüz araştırmacılarınca gerçek bir insan ve hükümdardan çok efsanevi bir kişi olarak kabul edilmektedir. Elimizde onunla ilgili olarak kendi döneminden kalma hiçbir kayıt yoktur fakat Ereğ'te yürütölen kazıların kimi kayıtları er geç ortaya çıkaracağına dair bazı umutlar vardır. 1955 yılında, çoktan beri bilinen Tummal yazıtının ilk on satırı gün yüzüne çıkarak Gılgamış ve çağına yepyeni bir ışık tutmuştur (Kramer, 2002: 68).

Samuel Henry Hooke'ye göre, Akad mitolojisinde önemli bir kişilik, Gılgamış Destanı'na göre ise üçte ikisi tanrı, üçte biri insan olan Gılgamış, aynı zamanda Sümer mitolojisinin bir kahramanıdır. *Üç Sümer metninde* Gılgamış ile ilgili epizotların anlatımları vardır. Sümer kral-listelerinde ise, Gılgamış, Sümer tarih hesaplamasına göre Tufan'dan sonra Sümer'i yönetmiş ikinci hanedan sayılan *Ereğ (Uruk)* hanedanının beşinci kralı olarak görünmektedir. *The Ancient Near Eastern Texts* içinde bulunan Gılgamış ile ilgili metinlerin *Gılgamış ile Agga* adını taşıyan birinci metin, erken dönem Sümer kent devletlerinin birbirleri üzerinde egemenlik kurma amaçlı çatışmalarını yansıtmaktadır. Bu metinde, Ereğ kralı Gılgamış ile Tufan'dan sonraki birinci hanedan olan Kiş hanedanının son kralı Agga arasındaki çatışmanın öyküsü yer almaktadır. Şiir, Agga'nın (başkaldıran?) Ereğ kentinden kendisine boyun eğmesini istediğini, Gılgamış'ın bu isteğe karşı direndiğini, Agga'nın Ereğ kentini işgalini ve iki kralın sonuçta uzlaşmalarını

anlatıyor görünmektedir. Bu metin Gılgamış kişiliğinin Sümer kaynaklarından alınmış olduğunu gösteren bir kanıttır (Hooke, 2015: 44-45). Sümerlerdeki *Gılgamış*'ın başında bulunduğu *Erek (Uruk)* hanedanının adının Dede Korkut'taki *Egrek*'in adını anımsattığını da ayrıca belirtelim. *Kış* adı da eski Türkçe'de *insan* (kişioğlu/insanoğlu) demek olan ve bugün de kullanılan *kişi* sözcüğünü çağrıştırmaktadır.

Samuel Henry Hooke'ye göre, *The Ancient Near Eastern Texts* içinde *Gılgamış ve Diriler Ülkesi* diye adlandırılan ikinci metnin konusu, çoğu Yakınoğu mitolojisinin temelini oluşturan bir motif olan ölümsüzlük ardında koşmadır. Bu metinde, ölümün insanı her yerde yakalayabilmesi gerçeği karşısında bunalan ve kendisinin de onun elinden kurtulamayacağını bilincine varan Gılgamış, *Diriler Ülkesi* denen ülkeyi aramaya karar vermiştir. Onun dostu ve hizmetçisi Enkidu, kendisine, bu serüvene girişmeden önce, güneş-tanrı Utu'ya danışmasını öğütlemiştir. Utu ilkin, böyle bir serüvenin tehlikelerinden söz ederek Gılgamış'ı uarmak istemiş, ama daha sonra, yedi dağı aşmasında ve dev Huvava'nın oturduğu sedir ormanı olduğu anlaşılan hedefine ulaşmasında, ona yardımcı olmuştur. Gılgamış ve Enkidu, yaptıkları hazırlık niteliğindeki bazı işlerden sonra, devin kafasını kesmişlerdir (Hooke, 2015: 45-46). Bu metin, devle mücadele edildiğinde ilk akla gelen Basat Tepegöz'ü Öldürdüğu Boy'u çağrıştırmaktadır. Üstelik bu devin yaşadığı yer ormanlık bir alandır ki, akla kökleri tarihin derinliklerine uzanan Tepegöz anlatılarının yaygın olduğu Orta Asya-Güney Sibiryâ bölgesini getirmektedir. Hatta 2019 yılında keşfedilen *Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürdüğu Boy* olarak adlandırılan Dede Korkut anlatısını da akla getirmektedir.

Samuel Henry Hooke'ye göre, *The Ancient Near Eastern Texts* içinde *Gılgamış'ın Ölümü* adlı üçüncü metin, ölüm konusunu ve ölümsüzlüğe kavuşma çabasını daha da geliştirerek işlemiştir. Bu metinde, Gılgamış, bir düş görmüş ve düşü tanrı Enlil tarafından, tanrıların insanlara ölümsüzlüğu esirgedikleri, ama kendisine ün, zenginlik ve savaşta başarı bağışladıkları biçiminde yorumlamış biri olarak gösterilmiştir. Şiirin ikinci bölümünde ölenin ardından yapılan bir ritüel anlatılır görünmektedir. Metinde Gılgamış'ın öldüğu yolunda açık olmayan bir değinişte bulunuluyor gibidir ve metin, onu övgülere boğan bir şarkıyla bitmektedir (Hooke, 2015: 46-47). Buradaki tanrıların insandan ölümsüzlüğu esirgemeleri ancak buna karşın insanlara ün, zenginlik, başarı bağışlamaları, anlatıdaki *ün* motifi dikkat çekicidir. Çünkü Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nda da aynı *ün* motifi

vardır; destanın hemen başında Deli Dumrul, ününün Rum'a, Şam'a gitmesini istemektedir.

Sümerlerin ünlü *Gılgamış Destanı*'ndaki ölümsüzlüğü arayan Gılgamış ile Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'ndaki ölüme kafa tutan Deli Dumrul arasındaki benzerlik açıktır. Hatta buradaki *Gılgamış* ile *Enkidu*, yukarıda gördüğümüz Sümer mitindeki *Dumuzi* ve *Enkimdu*'yu hatırlatmaktadır. *Dumuzi* ile *Gılgamış*'ın işlevleri ve *Enkidu* ile *Enkimdu* adları arasındaki benzerlik de açıktır.

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu ile Sümer destanı/efsanesi arasındaki benzerlik bu destanın Sümerlerden geldiğini göstermemekle birlikte, aralarındaki birçok paralellik ve ortak motifler, bu iki anlatının aynı kökten beslenmiş olabileceklerine işaret ediyor olabilir. Büyük olasılıkla Sümer destanı/efsanesi, Dede Korkut'taki Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun tespit edilmiş en eski varyantıdır. Çünkü iki anlatıdaki, ayrıntılardaki birçok ortaklık, tesadüf olamayacak türdendir ve iki anlatı arasındaki geçmişteki bir etkileşime işaret etmektedir. Sümerlerin Türklerle akraba bir kavim oldukları, sonradan Mezopotamya bölgesine gelmiş oldukları, dillerinde Türkçe'yle aynı ve benzer çok sayıda sözcüğün olduğu birçok araştırmacı tarafından dile getirilmiştir. Bunlar, Sümerlerin Türklerin bulunduğu topraklardan Mezopotamya'ya göç ettiklerini ve aynı kökten, kültürden beslendiklerini gösterebilir. Eski devirlerdeki toplumlar ve kültürler arasındaki bağlar ve ilişkiler sanıldığından çok daha derin olabilir. Tarihin karanlık devirleriyle ilgili araştırılması ve ortaya konulması gereken çok sayıda konu ve ilişki vardır. Gelecekte ortaya çıkacak yeni kaynaklar ve yapılacak araştırmalarla Türk tarihinin ve Dünya tarihinin karanlıkta kalmış birçok konusu ve ilişkisi aydınlığa kavuşabilir (Eyüboğlu, 2022: 70-71).

Tarihi süreç içerisinde önce inanışlar ortaya çıkmış, inanışlar mitolojileri oluşturmuş, sonra mitolojiler destanlara/hikâyelere/efsanelere/masallara ve onlar da bugünkü romanlara, tiyatro/sinema/tv/film senaryolarına evrilmiştir. Bütün bunlar insanın, düşüncelerin, değerlerin, kurumların geçirdiği evrim süreci ile ilgilidir ve birbiriyle ilişkilidir. Nasıl ki tarihi süreç içerisinde, önce diller ortaya çıkmaya başlamış; dil sayısı çoğalmış, çeşitlenmiş; daha sonra, konuşanı azalan birçok farklı diller ortadan kalkarak, az sayıda dilin (ör: İngilizce, Fransızca, İspanyolca, Rusça, Türkçe vb.) egemenliğine girmişler ve dil sayısında bir azalma olmuş ise, aynı durum eski insanların inanışlarında da geçerli olmuştur. Tarihi süreç içerisinde insanlar; önce çevrelerindeki dağlara,

tepelere, ırmaklara, ağaçlara tapınmış; çok sayıda inanışlar ortaya çıkmış, çeşitlenmiş; daha sonra bu inanışların gelişmesiyle ve sistemleşmesiyle birlikte çok tanrılı dinler ortaya çıkmış (ör: Sümer, Hitit inanışları vb.); daha sonra iletişimin (ör: yazı vb.) ve ulaşımın (ör: at, deve vb.) gelişmesiyle, kültürler arasındaki etkileşimin artmasıyla birlikte, çok tanrılı dinler tek tanrılı dinlere evrilmiş, tek tanrılı dinler ortaya çıkmış (ör: Musevilik, Hristiyanlık, İslamiyet vb.); bu süreç içerisinde eski devirlerdeki, inanışlardaki kimi tanrılar/ilahlar ise, yeni dinlerin egemenliğine girerek, yeni inanışların; destan, hikâye, efsane, masal, mit, menkıbe vb. anlatı türlerinin; kahramanlarına, tiplerine bürünmüşlerdir. Dede Korkut'taki bazı kahramanların, özellikle *Korkut*, *Dumrul*, *Basat*, *Arıç* gibi tiplerin tarihi-destani-efsanevi-mitolojik alt tabakaları bu durumun bir yansımasıdır. Bu kişiler, bugünkü veya yakın dönemlerdeki kaynaklarda destan veya efsane kahramanları olarak geçiyor olsa da, tarihin eski devirlerine gidildikçe farklı türlerde var olmuşlardır ve tarihin derinliklerinde, çok tanrılı dönemlerde yaşamış eski Türklerin atalarının tanrılarıdır/ilahlarıdır. Sümer tanrısı *Dumuzi*'nin Türkler arasındaki varyantı, işlene işlene Dede Korkut'taki *Dumrul*'a evrilmiştir. Sümerler ile Türkler ve *Dumuzi* ile *Dumrul* arasındaki tesadüf olamayacak kadar yakın benzerlikler bunu açıkça göstermektedir. Sadece Dede Korkut kişileri değil, diğer birçok destanlardaki, mitolojilerdeki, mitlerdeki, efsanelerdeki, hikâyelerdeki, masallardaki kimi kişiler için de aynı durum geçerlidir. Çok tanrılı inanışlardan tek tanrılı inanışlara geçiş sürecinde, Türklerin İslamiyet'e geçişleriyle birlikte, *Dumrul*, tek tanrı olan *Allah*'a boyun eğmek zorunda kalmış ve diğer birçok eski tanrılar/ilahlar gibi, ölümlü insanlar arasındaki yerini almıştır, ancak yine de *Dumrul*'a yüz kırk yıl gibi, normal bir insan için oldukça uzun ve neredeyse olanaksız sayılabilecek, bir ömür verilerek, eski inanışlar ile yeni inanışlar uyumlu bir şekilde harmanlanarak kaynaşmıştır.

Bunların her biri ayrı birer araştırma konusu olup daha birçok kaynağın ve verinin değerlendirilmesi gerekmektedir. Biz burada, tıpkı diğer eser ve çalışmalarımızda olduğu gibi, gelecekte yapılacak yeni araştırmaların ve keşiflerin önünü açmak için, yeri geldikçe bazı olasılıkları da dile getiriyoruz ve gelecekte incelenmesi gereken araştırma alanlarını işaret ediyoruz.

Ettore Rossi'ye göre, Tepegöz Hikâyesi ve Deli Dumrul çok göze batan arkaik karakterler taşımaktadır (Rossi, 1952: 29'dan aktaran Gökyay, 1973: XLVIII). Orhan Şaik Gökyay'ın eserinde belirttiğine göre, Deli

Dumrul Hikâyesi, Dede Korkut Kitabı'ndaki mitolojik karakter taşıyan iki hikâyeden biridir (Gökyay, 1973: CLVII).

Bahaeddin Ögel'in eserinde dediğine göre, Topkapı Sarayı *Oğuznamesi*'ndeki Toğrul Koca bölümü, Deli Dumrul'un özelliklerine uymaktadır. Buradaki Toğrul Sultan, Dede Korkut'taki gibi, saf bir kişi olarak gösterilmeyip, kendisi *Ulu Sultan budağı*'dır. Buradaki *Altın köprü* motifi ise, bu destanın Dede Korkut metninden önceki anlatılışlarının çok daha muhteşem olduğunu göstermektedir. Toğrul Sultan ile Deli Dumrul destanlarının, eski mitolojik köklere dayanan, çok daha önceleri de bulunmalıydı (Ögel, 1995: 71-72). Bahaeddin Ögel'in bu tespitleri önemli olup, destanın oldukça eskiye uzanan mitolojik köklerini dile getirmektedir. *Altın köprü* motifinin Dede Korkut metninden önceki anlatılışlarının çok daha muhteşem oluşu da anlatının uzun süre halk hafızasında ve dilinde işlenerek birçok değişikliğe maruz kaldığını göstermektedir.

Bahaeddin Ögel'e göre, Topkapı Sarayı'ndaki *Oğuzname*'deki Tokuş Koca oğlu Tuğrul Sultan ile Duha Koca oğlu Deli Dumrul aynı kahramandır. Ahmet Bican Ercilasun da bu görüşe katılmaktadır (Ögel, 1995: 40-41, 51; Ercilasun, 1998: 15). Ahmet Bican Ercilasun'a göre, esasında *Toğrul* ve *Domrul* sözleri aynı kelimenin, *tonrul* kelimesinin fonetik değişmeye uğramış şekilleridir. Alkıştaki "*altın köprü yapan*" ve "*Azrayil'le savaş kılan*" nitelermeleri de bunu açıkça göstermektedir. Kahramanın adındaki *sultan* unvanından, vasıfları arasındaki "*ulu sultan budağı*" sözlerinden ve yaptığı köprünün *altın* oluşundan hareketle, Bahaeddin Ögel'in dile getirdiği gibi, onun "*ermiş ve soylu bir kişi*" olduğu anlaşılmaktadır. Hikâyeler ve kahramanları, Türklerin İslam öncesine ait olup, İslami dönemlerde velileştirilmiş kişiler ise İslam öncesinin kamlarıdır. Bu alkışta Toğrul Sultan (Deli Dumrul), bir veli gibi sunulmuştur, yani İslam öncesi dönemin kamıdır; kahraman için söylenen "*Salkum salkum don giyen*" ifadesi de saçaklı elbiseleriyle bir şamanı canlandırmaktadır (Ercilasun, 1998: 13-16).

Ahmet Bican Ercilasun'un yazdığına göre, tarihte Deli Dumrul veya Toğrul adlı bir kahraman yaşamıştır ve onun asıl kişiliği, bir kuru çayın üzerine köprü yaptırıp geçenden otuz üç akça, geçmeyenden döve döve kırk akça almasıyla ortaya çıkıyordu ki, bu davranışı sebebiyle *Deli* lakabını almıştı. Böyle bir kahraman İbn Fazlan Seyahatnamesi'nde görülmektedir; 5000 kişilik kervanı tek başına durduran ve onlardan ekmek almadan geçmelerine izin vermeyen Oğuz yiğidi ile kuru çaya köprü kurup geçenden otuz üç, geçmeyenden döve döve kırk akça alan Deli Dumrul arasında şaşırtıcı bir benzerlik vardır. Bu yiğit Deli Dumrul olmasa da, bu olay, İslam öncesi Oğuz toplumunda Deli Dumrul'a benzer kahramanların varlığını

göstermektedir. Oğuzlar arasında yaşamış böyle bir kahramana Korkut Ata'nın *ölümden kaçma* motifi de yüklenmiş, böylece Deli Dumrul Hikâyesi ortaya çıkmıştır (Ercilasun, 1998: 15-16).

Ahmet Bican Ercilasun, Deli Dumrul'un ölümden kaçışı ile Kazak Türkleri arasında anlatılan Korkut Ata'nın ölümden kaçışını karşılaştırmış, iki anlatı arasında fark olsa da, ölümden kaçma motifinin ikisinde de ortak olduğunu, bu motifin Korkut'tan Dumrul'a veya Dumrul'dan Korkut'a aktarılmış olabileceğini söylemiş, daha açık bir ifadeyle bu motifin aslında Korkut Ata'ya ait olduğu sonucuna varmıştır. Ahmet Bican Ercilasun'a göre, ölümden kaçan asıl kişi Korkut Ata olup, onun kam veya veli kişiliği, bu alkıştaki nitelermelerle ve Azrail'den kaçma motifiyile Deli Dumrul'a aktarılmıştır. Başka bir ifadeyle, aslında Korkut Ata'ya ait olan *ölümden kaçma* motifi, Dede Korkut Kitabı'nda Deli Dumrul (Toğrul) adlı bir başka kahramana aktarılmıştır. Bu hikâye ve kahramanları, Türklerin eski dinlerine mensup olduğu dönemde ortaya çıkmıştır. Türklerin eski dini önderleri, kamları, İslami dönemlerde velileştirilmiş kişiler haline gelmiştir. Kazak Türklerindeki Korkut Ata efsanesinin içinde Azrail de bulunan bir varyantı da bulunmaktadır ki, Azrail'le Korkut'u karşılaştıran bu rivayet, Deli Dumrul ile Korkut Ata efsanesini birleştirmeyi daha da haklı kılmaktadır (Ercilasun, 1998: 13-16).

Fuzuli Bayat'ın dile getirdiğine göre, ölümden kaçma ve ölümlle mücadele motifi Dede Korkut Kitabı'nda Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nda kalmış olup, Korkut'un ölümden kaçması hakkındaki efsanenin bir başka şeklidir. Deli Dumrul'la ilgili efsanede *can yerine can vermek* motifi ön plana çıkmıştır. Bazı araştırmacılar, Deli Dumrul Boyu'ndaki süjetin Trabzon'da geniş yayılmış Yunan efsanesi Digenis Akritast ile aynileştirip, ozanların Yunan olayını Oğuzname şeklinde nazıma çektiydiklerini bildirseler ve delil olarak da Yunanlarda Duka kavminin olması ve Dumrul'un da Duha Koca oğlu Deli Dumrul olarak adlandırılmasını ileri sürseler de, esas mesele adlardaki ve olaylardaki benzerlik değildir; önemli olan, ölüm meleği Azrail ile mücadele eden kahraman hakkındaki efsanenin diğer Türk halkları arasında da geniş yayılmasıdır ki, bu delil, bu motifin Türklerde bağımsız bir şekilde ortaya çıktığını ortaya koymaktadır. Ayrıca, şamanların ölümlle veya öteki alemin hâkimi ile savaşması, bu savaşta şamanın ölen adamın canının yerine hayvan canı kurban vererek ölüyü diriltmesi vs. Dumrul ile ilgili efsanelerin mitolojik kökenini oluşturmaktadır (Bayat, 2003: 26).

Yine Fuzuli Bayat'a göre, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu, her bakımdan Dede Korkut kahramanlarından ve her bakımdan Dede Korkut Oğuznameleri'nden ayrılmaktadır. Deli Dumrul, Oğuz alperenleri içinde sanki yalnızdır, ayrı bir toplumun veya ayrı bir zamanın kahramanı gibidir. Destan kahramanının talihe, kadere, ölüme tabi olmak istememesi ve olağanüstü mitolojik güçlerle mücadelesi, hatta arkaik destanlarda, savaş meydanında onlara karşı zafer kazanması, epik bir hadisedir ve kökeni

açısından Türk mitolojisinde yaygın olan ve efsane, masal, destan varyantlarında görülen baba-oğul mücadelesinin bir şeklidir. Belki de bu yüzden, Oğuzname epik geleneğinde Deli Dumrul babasının canını istemiştir (Bayat, 2016: 264-272).

Ayşen Sina'ya göre, Şamanist ve anaerikil Türk toplumunun, mutlak bir maneviyatçı ve ataerikil bir kültür geleneğine dayanan İslam dini ile karşılaşarak, çok tanrılı bir mitolojiden tek tanrılı İslam dinine geçişi, özellikle erken dönemlerde zorlama sentezlerin oluşum ortamı olmuş, kültür çatışmasının sıkıntısı kahramanların davranış motiflerinde ve destanın konusunda çok katmanlı yorumlara yol açmıştır. Deli Dumrul Boyu'nda Azrail'in, Türk'ün yeraltı tanrısı Erlik Han'a benzemesi de bu şekilde açıklanabilir (Sina, 2004: 228). Ayşen Sina'nın bu tespitleri dikkat çekici ve önemlidir. Emel Esin'e göre, Altın-köl Yazıtı'ndaki "*Bizni (bizji) Erklig adırtı (ayırdı)*" (Klyastornıy'dan aktaran Esin, 1978: 91) ibaresinde, *Erklig*, ölüm ilahı olmaktadır. Budist Türkçe metinlerde de, Hint mitolojisindeki yer-altı, ölüm ve zaman mabudu Yama'nın adı *Erklig kan (Kuvvetli Han)* olarak tercüme ediliyordu (Esin, 1978: 91). Hatta burada belirtelim ki, Dede Korkut'ta Azrail veya ölüm ilahı Erlik ile dövüşen tek kahraman Deli Dumrul olmayabilir: Yaşar Çoruhlu'ya göre, inanışa göre, Altay şamanları yeraltı yolculuğu sırasında ormanlar, yüksek dağlar, bozkır ve çorak arazileri geçer, sonra bir delik vasıtasıyla yeraltı dünyasına gider, sonunda şaman, azgın bir boğa gibi böğüren yeraltı dünyasının efendisi *Erlik* karşısına gelerek onunla mücadele eder. Bu mücadele, Dede Korkut'ta Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'ndaki Boğaç Han'ın boğayla olan mücadelesini hatırlatmaktadır (Çoruhlu, 2015: 83). Bu bakımdan belkide Boğaç Han da Azrail veya ölüm ilahı Erlik ile mücadele etmiş bir kahraman olabilir. Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda da, destanın mitolojik köklerinde ve en alt tabakalarında, Kamların/Şamanların yeraltı dünyasının efendisi Erlik ile mücadelesi yer alıyordur.

Dede Korkut Destanları'nın anlatıcısı Korkut, bir kam/şaman olduğundan ve ozanlık geleneğinin tarihi kökleri Kamlık/Şamanlık ile kesiştiğinden, Dede Korkut'taki birçok boyda olduğu gibi, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nda da Kamlık/Şamanlık ile ilgili unsurların bulunması son derece doğaldır. Örneğin; Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da, olacak gelişmeleri önceden rüyasında gören ve bu rüyayı kendisi yorumlayarak önceden önlem alan Karacuk Çoban'ın mistik yönü oldukça güçlüdür. Karacuk Çoban'ın bu mistik yönü, eski Türk kamlarını/şamanlarını anımsatmaktadır (Eyüboğlu, 2021: 152). Tarihi süreç içerisinde toplumda yaşanan değişimler destanları da etkilemiş, destanların alt tabakası ile üst tabakası arasında bazı çelişkiler ortaya çıkmış, bu

değişimler tiplere de yansımıştır (Eyüboğlu, 2021b: 90). Bu değişim ve dönüşüm Deli Dumrul tipinde açık bir şekilde görölmektedir.

Nesrin Feyzioğlu'na göre, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu, hemen hemen Şaman Türk'ün ölüm karşısındaki yeni duruşu üzerine kurulmuş olup, en yüksek duygularından biri yiğitlik olan şamana, Tanrı ve Tanrı'nın sonsuz gücünü ve bu güç aracılığı ile insanoğlunun sonluluğunu göstermek için, adının önüne *deli* sıfatının yerleştireildiği Dumrul aracılığıyla bir simge verilmiştir (Feyzioğlu, 2004: 53). Vügar Sultanzade'ye göre, Bayındır Han ve Salur Kazan'dan bahsedilmeyen Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu, Kan Turalı boyu hariç, Dede Korkut Kitabı'ndaki diğer boylardan ayrılmakta ve daha eski mitolojik köklere sahip olduğu görölmektedir (Sultanzade, 2010: 480).

Öznur Özdarıcı'nın bahsettiğine göre, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nda, Deli Dumrul, Azrail ile karşılaşana kadar yeryüzünde kendi bileğini bükecek, onu zor durumda bırakacak bir şeyin varlığına inanmayan, kendine ve gücüne güvenen gözü pek bir yapıya sahiptir. Deli Dumrul, başlangıçta Allah ve Azrail hakkında herhangi bir bilgisi olmayan bir insandır. Azrail'in henüz canını aldığı bir grupla karşılaşan Deli Dumrul, al kanatlı Azrail'e meydan okumuş, dolayısıyla Allah'a baş kaldırmıştır. Deli Dumrul, kaba bir insan tipinden, İslami olanın ikame edilmesiyle birlikte adalet, hak vs. duygular içinde daha yumuşak bir mizaca doğru evrilen bir insan profilini oluşturmaktadır (Özdarıcı, 2011: 376-380).

Salahaddin Bekki'nin söylediğine göre, *Maaday-Kara Destanı'nın* başkahramanı Kögüdey-Mergen'in yeraltı dünyasına götürölmüş insanların ruhlarını kurtarmak için çıktığı yolculuk ile Deli Dumrul'un, ölen yahşi yiğidin canını kurtarmak için Azrail'le giriştii mücadele aynı amaca yönelik olup, Deli Dumrul'un bu davranışı, Erlik tarafından yeraltına kaçırılan insanları kurtarmak için şamanlar tarafından verilen mücadeleye çok yakındır. Şamanlar, birtakım hediyeler ve kurbanlar sunarak Erlik'i memnun edip bazı ruhları onun elinden kurtarabilmektedir (Bekki, 2016: 279).

Bu bakımdan Deli Dumrul'un Şamanik özellikleri daha belirgin olmaktadır. Hatta burada kuru bir derenin üzerine yapılmış köprü motifinin seçilmesi de aslında tesadüf değildir. Bilindiği gibi Şamanistik inanışlarda akarsuların başı, ortası ve sonu ile ağaçların kökü, gövdesi ve dalları; yeraltı, yeryüzü ve gökyüzü olmak üzere dünyanın üç farklı katmanını temsil etmektedir. Deli Dumrul'un kurumuş bir akarsuyun üzerine köprü kurmasının derin mitolojik katmanları da bununla ilgili olmalıdır. Deli Dumrul'un üzerine köprü kurduğu bu kuru çayın da derin mitolojik anlamları olmalıdır. Hatta bu köprünün Topkapı Sarayı'ndaki *Oğuzname*'de

altın köprü olarak geçmesinin de farklı sembolik anlamları olmalıdır. Büyük olasılıkla tarihi süreç içerisinde, din değişimine de bağlı olarak, bu derin mitolojik anlamlar unutulmuş, sonrasında sadece adları kalarak anlatıya yansımıştır. Dede Korkut Kitabı'nın yazıya geçirildiği dönemde, yani 15.-16. yüzyıldaki ozanların, binlerce yıl öncesinden gelen önemli bazı Şamanistik sembolik unsurları ve anlamları bildikleri şüphelidir. Çünkü eğer o dönemde bu unsurların anlamları anlatıcılar tarafından iyice biliniyor olsa idi, ozanlar anlatıda bu unsurlara daha fazla yer vererek, onları daha çok önemseyerek, daha ayrıntılı işlerlerdi (Eyüboğlu, 2022: 78).

Birçok araştırmacı Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun Şamanistik ve mitolojik köklerine vurgu yapmıştır. Bu durum bu anlatının Türklerin henüz İslamiyet'e geçmediği bir dönemde ortaya çıktığının bir yansımasıdır. Bu nedenle anlatının kökünün, Türk boylarının birçoğunun İslamiyet'e geçtikleri 10.-11. yüzyıllardan daha önceki bir döneme uzandığı görülmektedir. Dede Korkut'ta önemli bir yere sahip olan Deli Dumrul tipinde en eskisi tarihin derinliklerine uzanan birçok tarihi-destani-efsanevi-mitolojik tabaka bulunmaktadır:

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu ile Basat Tepegöz'ü Öldürdüğü Boy, Dede Korkut'ta tarihi en eski anlatılardır. Bu iki anlatının kökeni mitolojiktir. Bu iki anlatı mitolojiye ve inanışlara dayanmaktadır, ancak tarihi süreç içerisinde, Türk tarihine paralel olarak, bir destanlaşma ve tarihleşme sürecine girmiş, kısmen tarihi kahramanları da bünyesine katarak, *büyük oranda mitolojik, kısmen destani-tarihi* bir görünüm de kazanmışlardır, ancak bu sonraki dönemlerin bir ürünüdür. Tarihin derinliklerinden gelen bu iki *mit/efsane*, tarihi süreç içerisinde, Kamlardan/Şamanlardan ozanlık geleneğinin ve destan geleneğinin ortaya çıkmasıyla birlikte, bir destanlaşma ve tarihleşme sürecine girmiş, Dede Korkut destan dairesine dahil olmuş, Dede Korkut'un dil ve üslubundan geçmiş, daha sonra da hikâyeleştiği bir sırada tespit edilerek Dede Korkut Kitabı'na yansımıştır (Eyüboğlu, 2022: 71).

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun, Türk tarihinin, tarihin derinliklerine, binlerce yıl öncesine, yaklaşık olarak M.Ö. 3.- M.Ö. 2. binli yıllara, hatta çok daha eski devirlere uzanan bir alt tabakası vardır. Bu destanın alt tabakasında; Kamlık/Şamanlık, Şamanizm, Kamların/Şamanların kötü ruhlarla mücadelesi yer almaktadır (Eyüboğlu, 2022: 71).

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu, kökeni binlerce yıl öncesine dayanan eski Türk mitolojisinin ve inanışlarının bir yansımasıdır (Eyüboğlu, 2019: 313-314). V. Diyosegi ile F. A. Satlayev, Altaylılar'ın arasında Kumanlar'dan birinci kam ile yeraltı ruhlarının önderi Ecel Tanrısı Erlik'in arasındaki mücadele ile ilgili bir

efsaneyi kaydetmiştir ki, bu efsaneye göre, başlangıçta c alemin ortancası olan yeryüzünde yaşayan Erlik, yukarıdaki lgen (lgen) Tanrı'nın günahkar saydığı ve saymadığı herkesi, insanların hepsini yok etmeye başlayınca, o zaman Birinci (lk) Kam, Erlik'i ortanca alemde kovmuş, fakat insanlar ölmeye devam edince, bunun zerine Birinci (lk) Kam, Erlik'i yok etmeye karar vermiş ve onu yenmiş. Bu efsaneye göre ilk büyük bahşının insanlara ecel getiren Erlik'i yeraltı aleme kovması büyük bir kahramanlıktır ve lm Tanrısı Erlik ile birebir diyalogda bulunabilen tek bahşıdır (Alekseyev, 1984: 57'den aktaran İbrayev, 2000: 219). Burada görülen lk Kam ile Ecel Tanrısı Erlik arasındaki mücadele, Deli Dumrul-Azrail ve Dede Korkut-Azrail arasında da görülmektedir ki, oldukça eski bir tarihten geldiği anlaşılan bu anlatıların Türklerin eski mitoloji ve inanışlarından, Kamlık'tan/şamanizm'den beri anlatıla geldiği açıktır. Binlerce yıllık eski Türk mitolojisi ve inanışlarının bir yansımaları olan ve kökleri binlerce yıl öncesine dayanan Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nda, Deli Dumrul'un, ecel meleği Azrail ile olan mücadelesi, aslında eski Türklerin manevi önderi olan Kam'ın/şaman'ın, Erlik, lm meleği, kötü ruhlar ile olan mücadelesi olup, hikâyede Deli Dumrul'un Azrail'e yenilmesi, sonraki dönemde hikâyede İslami unsurların etkisinin bir yansımalarıdır (Eyüboğlu, 2019: 314).

Korkut Ata'nın ölümden kaçması efsanesi, Kazak Türkleri'nde ve Türkmenler arasında canlı bir şekilde yaşamasına rağmen, Anadolu-Azerbaycan coğrafyasında yazıya geirilmif olan Dede Korkut Kitabı'nda görülmemektedir. Tarihin eski devirlerinden, binlerce yıl öncesinden gelen Kamların/şamanların ölümle mücadelesi, ölümü uzaklaştırmaya çalışmalarıyla ilgili inanış ve efsaneler, Sümer metinlerine yansıdağı gibi, aynı zamanda adı bilinen en eski Kamlardan/şamanlardan biri olan Korkut Ata'nın adı etrafında daireleşmiş, bunlar Türkmen ve Kazak varyantlarına yansımış, ancak Anadolu-Azerbaycan yöresinde, üst tabakada, ihtimal adının *tuğrul/doğan* kuşuna benzemesinin de etkisiyle, başka bir tarihi kişiye, Selçuklu Devleti'nin kurucusu Tuğrul Bey'e uyarlanmış, onun hatıralarıyla karıştırılmış veya onun adı etrafında daireleşmiş, böylece onun yiğitliğine, mertliğine işaret edilmeye çalışılmıştır. Bu nedenle Dede Korkut Kitabı'nda Deli Dumrul Boyu bulunurken, Korkut Ata'nın ölümden kaçması efsanesi yer almamaktadır. Dede Korkut Hikâyeleri'nin eski Türklerin en parlak dönemlerinin ve eski Türk hükümdar ve alplarının tarihi bir yansımaları olduğunu dile getirmiştik (Eyüboğlu, 2019: 315).

Dede Korkut'taki en eski anlatılardan biri olan Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu, binlerce yıllık kadim eski Türk inanışlarının efsaneleşmiş bir yansımalarıdır. Eski Türk inanışında, manevi önderler, din adamları, Kamlar/şamanlar, çeşitli ayinler, törenler, dualar ve hareketlerle kötü ruhları kovmaya çalışırlardı. Dede Korkut'taki Deli Dumrul'un Azrail ile olan mücadelesi de aslında bu Kamların/şamanların kötü ruhlarla olan mücadelesinin bir yansımalarıdır. Eski Türk inanışına göre her yerde ruhlar vardı. Eski Türkler kötü

ruhlarla mücadele konusuna önem vermişlerdir. Hatta bir yabancı ziyaretçi geldiği zaman önce kötü ruhlardan arındırdıkları ve bunu da belli ritüel ve uygulamalarla gerçekleştirdikleri anlaşılmaktadır (Eyüboğlu, 2022: 80). Tarihi kaynaklarda bunların çeşitli örnekleri vardır:

Çu'larda, ok atarak kötü ruhları kovma geleneği olduğu gibi, ok atarak ve ateş yakarak, kötü ruhları kovma töreni 5.-6. yüzyıllarda Çinlilerin T'ie-le ve Kao-ch'e dediği ve yüksek tekerlekli kağnılarla göç eden Türk boylarında da kaydedilmiştir (Esin, 2001, 174-175). 568 yılında, Göktürkler döneminde, Bizans'ta imparator II. Justinus'un Kilikia'lı Zemarkhos'un başkanlığında bir elçilik heyeti Batı Göktürkleri'ni ziyaret etmek amacıyla yola çıkmış, bu heyet Batı Göktürkleri hükümdarı İstemi Yabgu'yu ziyaret etmişti. Burada eski Türklerin kötü ruhları kovmak için yaptıkları bazı ritüel ve uygulamalar görülmektedir:

"Bunlar pagan papazlar, yani "mecuslar"dı. Beraberlerinde getirdikleri eşyayı yıkıktan sonra hemen garip okuyup üflemlerine başlamışlardı. Çaludan ateş yakmışlar ve Kök Türk diliyle Bizans'lılarca anlaşılmaZ birtakım saçma şeyler homurdanarak, zillerle, trampetlerle deşetli bir abenk tertibetmişlerdi. Sonra güürültü güttükçe artmış ve nihayet kötü ruhları oradan kovalamak için, yanmakta olan dalları firdolayı geçdirirken çalgınca tepinip haykırışmağa başlamışlardı. Kök Türklerle Sogdların, hepsinin de şeytanları kovalanmıştı, lâkin bu garip törenden Bizans'lılar da yakalarını kurtaramadılar. Ayrı bir saygı alâmeti olarak Zemarkhos'u Kök Türkler kendileri ateşten geçirdiler" (Ligeti, 1986: 64).

Kötü ruhları kovmak için ateşten geçirmek ritüeli Orta Asya'da oldukça yaygındı. Daha sonraki dönemlerde de bu ritüel çeşitli kaynaklara yansımıştır. Örneğin; 16 Nisan 1245 tarihinde Avrupa'da Lyon'dan Papa IV. İnnocentius tarafından Tatarlara (Moğollar) elçi olarak gönderilen ve 1246'da Batu'yu ziyaret eden Plano de Carpini de bu ritüellere uymuştu:

"Batu'nun karargahına vardıklarında elçilik üyelerini iki ateş arasından geçirdiler. Papazlar her ne kadar buna itiraz ettilerse de sonunda, Tatarlara göre her türlü kötü niyetlerden temizlenmek ve belki beraberlerinde getirmiş oldukları zehirlerin tesirini gidermek maksadıyla yapılan bu garip arzuyu yerine getirmek zorunda kaldılar" (Ligeti, 1986: 94).

Eski Türklerde, Gök-Türklerde ve Orta Asya halkları arasında kötü ruhlarla mücadelenin bir yansıması olarak görülen kötü ruhlardan arındırmak amacıyla ateşin ortasından geçirmek ritüelinin kalıntıları, yaklaşık bin beş yüz yıl sonra, bugün Anadolu'da görülmeye devam etmektedir (Eyüboğlu, 2022: 81). Örneğin; Balıkesir ve Bergama yörelerinde, salgın hastalıklardan korunmak için, evcil hayvanlar sahiplerinin eşliğinde bir ateşin yanından geçirilir. Bu ateş, iki çıplak erkek tarafından iki odun parçasının birbirine sürtülmesiyle yakılmak zorundadır ve aynı ateşle, bu sırada sönen ocak ateşi tekrar tutuşturulur. Benzer bir ritüel, Toroslar bölgesinde, bir atın satın alınması veya bir ahırın yapımında da uygulanır; hayvanlar iki yanında da ateş yakılmış ahır kapısından içeri sürülür (Boratav, 2012: 34). Eski

Türklerde, Gök-Türkler'de görülen kötü ruhlardan arındırmak inanişinin kökleri de binlerce yıl öncesine uzanıyor olsa gerektir.

Türkler arasında kötü ruhlardan arındırmak, korunmak inanişisi o kadar yaygındır ki, günümüzde birçok uygulamanın altında da bu inanişin yattığı düşünülebilir. Türkler arasında yaygın olan *naşar* inanişisi ve *naşarlıklar*, olumsuz etkilerden, kötü ruhlardan korunmaya yönelik bir inaniştir. Bugün de Anadolu'da halk arasında yaygın olan *kuşun dökme* adeti de olumsuz etkilerden, kötü ruhların olumsuz etkilerinden korunmaya yöneliktir. Hayatı boyunca birçok kişinin doğumunda görev alan bir halk ebesi, binlerce yıl öncesinden gelen kimi halk inanişilerinin ve uygulamalarının tecrübesine sahip, birçok insana birçok konuda yardımcı olmuş türlü halk bilgilerinin taşıyıcısı, bir halk bilgisi olarak rahmetli babaannem Ayşe Demircan (Eyüboğlu) (1923-1999), birçok kimselere ve birçok kez de bana kuşun dökümüştür. Araştırmacılara yardımcı olacağını düşünerek birçok kez şahit olduğum bu kuşun dökme ritüelinin uygulanışından bahsetmek isterim: Önce ocakta küçük bir cezve içerisinde kuşun eritilir. Bu sırada kuşun dökülecek kişi yere çömelir ve başının üzerinde açılan büyük bir örtünün altına girer. Bakır bir kap su, başın üzerine serilen örtünün üzerinde mesafe olacak şekilde tutulur. Eritilen kuşun bu suya dökülür, bu sırada da çeşitli dualar okunur. Daha sonra bu kap bir masanın üzerine konur ve içinde türlü şekiller almış, soğumuş, küçük kuşun taneleri, tıpkı bir kahve falındaki şekillerin yorumlanması gibi, ele alınarak yorumlanır ve sonra atılmak üzere bir kaba konur. Daha sonra bu kapta kalan sudan birkaç yudum kuşun dökülen kişiye içirilir. En sonunda kuşun dökülen kişi, bu kapta kalan suya birçok kez parmaklarını değdirip çıkarır ve eliyle sudan azar azar çevreye, hatta çiçeklere vb. serper. *Kuşun dökme* ritüelindeki birçok ayrıntı; bakır bir kapta kuşunun dökülmesi, suda farklı şekil alan kuşun taneciklerinin yorumlanması, kapta kalan suyun içilmesi, bu sudan çevreye serilmesi vb. birçok ayrıntı eski Türklerin binlerce yıl öncesinden gelen köklü Kamlık/Şamanizm inanişileriyle ilgilidir.

Dede Korkut'ta, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nda görülen *can yerine can* motifinin izleri gerek Türk tarihinde gerekse de günümüz Türk halklarında görülmektedir:

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nda görülen *can yerine can* motifinin, Altay ve Kazak Türkleri'nden Türkiye-Azeri Türkleri'ne kadar geniş bir coğrafyada görüldüğü ve Orta Asya kökenli bir motif olduğu anlaşılmaktadır (Eyüboğlu, 2019: 314). Dede Korkut'ta, Deli Dumrul'un kendi canı için babasından ve anasından can dilemesinde görülen *can yerine can bulma* şeklindeki ölüm eğretilmesi, Türk tarihinde Hümayun için ölen Babür ile Moğol Ögedey için ölen Tuluy örneklerinde de görülmektedir (Sina, 2004: 230). *Can yerine can* motifi, Osmanlı devrindeki biyografi kaynaklarında da görülebilmektedir. Ganem Dede, ölümcül derecede hasta olan şeyhi İsmail Rusuhi'yi Ankaravi'nin iyileşip Mesnevi şerhini bitirebilmesini

sağlamak amacıyla, ölmek için dua ve niyazda bulunmuş ve akabinde vefatı üzerine şeyhi sıhhat bulmuştur (Tanyıldız, 2012: 49'dan aktaran Pehlivan, 2016: 1148). Kazakistan'da Korkut hakkındaki bir efsanede *can yerine can* motifi görülür. Bu efsaneye göre, Canalgış (Azrail), Korkut'un canını almak istediğinde, Korkut'un kız kardeşi araya girmiş ve Canalgış'a, "*Sen niçin Korkut'a mezar kazıyorsun? O, sana ne yaptı? Korkut'un mezarını kazma; can gerekli diyorsan, benimkini al!*" der." Aynı efsanenin bazı versiyonlarında, "*Korkut'un mezarını kazma*" diyenlerin arasında kırk kız da vardır (Margulan, 1983: 159'dan aktaran İbrayev, 2000b: 222-223). *Ay-Mangus* adlı bir Altay masalında da, tıpkı Deli Dumrul hikâyesinde olduğu gibi *cana can bulma* motifi sık sık geçmektedir. Bu masalda, melek şarkıcıların, masalın kahramanı olan oğlanın canı yerine kendilerini feda etmeleri, onu kurtarmıştır (Ögel, 1993: 324).

Şamanizmde hastaları iyileştirmek için yapılan en önemli törenlerden biri *göçürme ve çevirme* denilen törendir. Bu törende Şamanın yeteneğiyle bir hayvan hastanın etrafında dolaştırılıp hastaya musallat olan ruh bu hayvana aktarılır. 16. yüzyılda bu adet Müslüman Çağataylar arasında yaşıyordu ve Baburname'ye göre, Zahireddin Babur'un çok sevdiği oğlu Hümayun ağır hasta olunca, Babur Şah Hümayun'un etrafında dolaşmış, Hümayun iyileşmiş, Babur ise üç gün sonra ölmüştü. Günümüzde Kazak Türkleri, hastanın etrafında bir hayvanı dolaştırıp kurban ederler ve bu adete *aynalma (yani dolaşma)* derler. Kazak-Kırgızlar sevgilerini belirtmek için de "*aynalayın*" derler, yani "*etrafında dolaşayım, döneyim, kurban olayım*" demektir. Baştan çevirip sadaka vermek adeti İstanbul'da, nazar dokunarak hastalanan birinin başından tuz çevirerek ateşe atma adeti de Anadolu'nun çeşitli yerlerinde görülmüştür. Anadolu Oğuzlarında bu adetin biraz İslamleştirilmiş şekli Dede Korkut'ta görülmektedir. Hikâyede Salur Kazan, oğlu Uruz'u tutsaklıktan kurtardıktan sonra kırk evli kul (köle) ile kırk cariye oğlu başına çevirip azat eylemiştir (İnan, 1952: 29-30).

2) Alt Tabaka: İskit/Saka-Hun-Kanglı-Usun Tabakası

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun antik Grek/Yunan anlatılarıyla olan benzerlikleri bu boyun tarihin derinliklerine uzanan tarihi-destani-efsanevi-mitolojik köklerinin olduğunu göstermektedir. Öncelikle belirtelim ki, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun antik Grek/Yunan anlatılarıyla olan benzerlikleri İskit/Sakaların Greklerle olan etkileşimi sonucu ortaya çıkmış olabileceği gibi, Mezopotamya'da devlet kuran ve Türk kökenli veya Türklerle akraba olduğu düşünülen Sümer, Kut, Kuz vb. toplulukların, büyük olasılıkla Anadolu üzerinden Greklerle olan etkileşiminin de bir yansıması olabilir. Nitekim anlatılardaki bazı unsurlar, Grek anlatılarının Mezopotamya anlatılarıyla olan benzerlikleri, bu

etkileşimin İskit/Sakalar'dan çok daha önce olmuş olabileceğini de göstermektedir. Biz burada bu etkileşimi *İskit/Saka-Hun-Kangh-Usun Tabakası* olarak incelemekle birlikte, bu etkileşim aslında en alt tabaka olan *En Eski Devirler Tabakası*'na da ait olabilir. Bunu göz önünde bulundurmak gerekir. Gelecekte tarihin eski devirleriyle ilgili yeni kaynaklar ortaya çıktıkça ve yeni araştırmalar ve keşifler yapıldıkça, bu tabakaların sınırları çok daha kesin olarak belirlenebilir. Birçok Dede Korkut boyu gibi, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun da *İskit/Saka-Hun-Kangh-Usun* dönemine uzanan bir alt tabakası vardır.

Pertev Naili Boratav'ın belirttiğine göre, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nda, Dumrul'un karısı, kocasına duyduğu aşkı kanıtlamak için onun yerine ölmeyi kabul ederken, bu durum Euripides'in tragedyasında işlenen Alkestis konusu ile benzerdir (Boratav, 2012: 65). Walter Ruben, Euripides'in, Alkestis'in macerasıyla Deli Dumrul hikâyesi arasındaki benzerliği tesbit etmiş, bunları karşılaştırmış, bu konunun Bizanslılar yoluyla Dede Korkut Kitabı'na geçmiş olabileceğini belirtmiştir (Boratav, 1958: 32).

Suad Yakup Baydur'un dile getirdiğine göre, M.Ö. 5. yüzyılın eski Yunan draması, Evripides'in Alkestis'inin, Dede Korkut'un Deli Dumrul'u ile benzerliği hemen anlaşılmaktadır. Aralarındaki benzerlik, aynı motiflerin kullanılmasına dayanırken, ayrılık ise bu motiflerin işlenişine, kullanılmasına, ağırlık merkezinin kaydırılışına dayanmaktadır. Benzerliğin dayandığı ana motif; kocasının yaşaması için kadının kendi isteğiyle onun yerine ölmeyi kabullenmesi ve yaşlı ana babanın üzerlerine almadıkları bu fedakarlığın ödüllendirilerek genç karı kocanın daha uzun yıllar birlikte yaşamalarıdır. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu ile Alkestis arasında bazı farklılıklar vardır; Deli Dumrul, karısının evlenmesini, oğullarını öksüz bırakmamasını isterken, Alkestis ise, kocasından bir daha evlenmemesini, çocuklarını üvey ana eline bırakmamasını dileyerek ondan söz almıştır; Deli Dumrul'un iki oğlan çocuğu varken, Admetos ile Alkestis'in bir erkek, bir kız çocuğu vardır; Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu, kahramanın adı olan Deli Dumrul'u taşıyan, erkeğin dövüşlerini ön plana alan, adsız bırakılan kadını ise arka plana atan bir hikâyedir; Evripides'in draması ise, kadının adı olan Alkestis'i taşıyan, ağırlık merkezi kadının fedakarlığı olan bir dramadır. Evripides'in Alkestis'i ile Dede Korkut'un Deli Dumrul'u karşılaştırıldığında, Deli Dumrul'da Allah, Alkestis'te Parkaların ya da Apollon'un karşılığı olurken, kızıl kanatlı Azrail de kara kanatlı Thanatos'un

karşılığı olmaktadır. Deli Dumrul, Admetos ile Herakles'in rollerini yüklenmiştir (Baydur, 1951: 27-28).

Kamal Abdulla'nın belirttiğine göre, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu, kökleri derinlere uzanan boylardan biridir (Abdulla, 2015: 91). Kamal Abdulla, Yunan mitolojisinde Herakles, Admetos ile Deli Dumrul arasındaki benzerliğe dikkat çekmiştir: Ölüm tanrısı Thanatos, Thessalia kralı Admetos'un canını alacaktı, ancak merhamete gelip ona kendi canı yerine bir akrabasının canını kurban vermesi gerektiği şartını koymuştu. İlk akla gelen ana ve baba olsa da, ikisi de buna razı olmamış, Admetos ondan canını istemese de yalnızca karısı Alkestis kendi hayatını kocasının uğruna vermeye rıza göstermişti. Admetos, karısının üzüntüsünü çekiyordu. Herakles, Admetos'un konuğu iken onun bu sıkıntısını öğrenmiş, bunu kabullenmemiş, ölüm tanrısıyla mücadeleye girerek onu yenmiş ve Alkestis'i kurtarıp kocası Admetos'a geri getirmişti. Kamal Abdulla'ya göre, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu ile Yunan mitolojisindeki bu anlatıda, olayların özü ve mahiyeti aynı olup, ayrıntıları ve konuyla ilgili eklemeleri göz önünde bulundurmazsak, ölümle mücadele ve insanın kendi gücüne güvenmesi, hem Oğuz destanında, hem de Yunan destanında aynıdır. Ölümü yenen; Yunan anlatısında güç iken, Oğuz anlatısında yürek, sevgi ve duygudur. Anlatıda, daha derinde, gizli katta, ölümü yenebilmenin imkan dahilinde olduğu düşüncesi yatmaktadır. Yunan mitolojisindeki Herakles ile Admetos'un bu işlevini Dede Korkut'ta Deli Dumrul üstlenmiştir. Deli Dumrul, Herakles'i ve Admetos'u birleştiren bir tiptir; O, hem Herakles gibi Azrail'le, Thanatos'la mücadele ederken, hem de Admetos gibi babasına, annesine kendi yerine canlarını vermeyi teklif etmiştir, ancak Admetos, karısının yaptığı bu iyiliği kabul ederken, Deli Dumrul kabul etmeyerek Allah'a her ikisinin, hem kendinin hem de karısının canını alması için yalvarmıştır. Yunan mitolojisinde anne ve babanın akibeti hakkında birşey söylenmezken, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nda ise baba da, anne de cezalandırılmış, karı-koca yerine öbür dünyaya gönderilmiştir (Abdulla, 2015: 28-29, 271-274).

Ayşen Sina'nın kaydettiğine göre, M.Ö. 5. yüzyıl yazarlarından Euripides'in *Alkestis* adlı tragedyası ile Dede Korkut'un *Deli Dumrul'u* arasında çok sayıda benzerlik olduğu gibi, farklılıklar da bulunmaktadır. Benzerlikler aynı motiflerin kullanılmasına dayanırken, farklılıklar ise söz konusu motiflerin toplumsal yapıya göre ayrı ayrı anlamlar yüklenmesine dayanır. Ana temadaki benzerlik kocalarının yaşaması için kadınların kendi

istekleriyle onların yerine ölmeyi kabul etmeleri iken, en belirgin farklılık ise, aynı motifler işlenirken Euripides'in kadının fedakarlığına ağırlık vermesi, Dede Korkut'un ise erkeğin mücadelelerini ön plana almasıdır. İki eser arasındaki benzerliklerden biri de, her iki efsanede erkek kahramanların iyilik, cömertlik ve karılarına olan derin sevgi gibi duygularla dolu olmalarıdır. Admetos, karısının kendi yerine ölmesini istemez ve bu fedakarlıktan vazgeçmesini ister. Deli Dumrul da karısına sadece durumu anlatmıştır ve kendi yerine ölmesini asla istememiştir. Deli Dumrul ile Alkestis efsanelerinden, sonuç olarak, evrende kutsal bir düzen olduğu anlaşılır. İnsanlar aşırı kibir ve küstahlık sonucu günah işleyince, Tanrılar/Tanrı tarafından cezalandırılırlar, kutsal adalet ve düzen bunların karşılığını verecektir. Bunun için kutsal, tanrısal düzene inanmak gerekir. Bunlardan anlaşılıyor ki, evrensel bir konu, geçtiği toplum ya da çağa bağlı kalmaksızın, güncelliğini yitirmeden yaşamaya devam etmektedir (Sina, 2004: 225-233).

Ali Öztürk'e göre, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nda görülen Azrail'in can alması ve erkeğinin yerine karısının kendini feda etmesi, ana ve babanın canlarını vermemeleri hali M.Ö. 4. ve M.Ö. 3. yüzyıllarda Yunan tiyatro eserlerine konu olmuştur (Öztürk, 2012: 258).

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu ile Grek destanı *Alkestis* arasında bir ilişki vardır. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'ndaki Deli Dumrul ile Grek destanı *Alkestis*'teki Herakles ve Admetos benzeşmektedir.

İskitler ile antik Grekler (Yunanlılar) arasında yakın bir etkileşim olduğu anlaşılmaktadır. Hatta bu İskit-Yunan etkileşime dair bir örnek de verebiliriz: Herodotos (M.Ö. 490-M.Ö. 425'e doğru)'un *Tarib*'inde anlattığına göre, İskit hükümdarı Skyles'in annesi Yunanlı, babası İskitli idi. İskit hükümdarı Skyles, küçükken annesinden Yunan dili ve edebiyatı eğitimi almış ve Yunan kültürüne hayranmış. Hatta ordusuyla birlikte Borysthenes kenti yakınlarına gittiğinde, ordusunu dışarıda bırakır, kendisi kentin içine girer ve Yunan giysileri giyip kentin içinde dolanır ve onlar gibi yaşar ve yaklaşık bir ay veya daha fazla orada kalmış. Yunan tanrılarına onların geleneklerine göre ibadet edermiş. Sonra yine eski giysilerini giyer ve topraklarına geri dönermiş. Bu Yunan kentinde kendisine büyük bir ev yaptırmış ve Yunanlı bir kadınla evlenmiş. İskit hükümdarı Skyles, Yunanlıların çılgınlığın ve şarabın tanrısı Dionysos'a ibadet ediyormuş ve onun ritüellerini gerçekleştiriyormuş, ancak insanlara çılgınlıklar yaptıran bu tanrıyı ve ritüellerini kabu etmeyen İskitler, Dionysos'un ritüellerini

uyguladığını öğrenince ona karşı ayaklanmışlar. Sonunda İskitler'de Oktamasades başa geçmiş ve Skyles'i başını kestirerek öldürtmüş (Çeşmeli, 2016: 27). Böylece antik devirlerde İskitler ile Grekler (Yunanlılar) arasında yakın bir etkileşim olduğu daha iyi anlaşılmaktadır. Üstelik bir İskit hükümdarının bir Grek (Yunanlı) ile evlenerek ondan olan bir oğlunun tahta geçmesi, benzerleri daha sonra Hun (Hsiungnu), Göktürk ve sonraki Türk devletlerinde de görülen diğer ülke ve milletlerle yapılan evlilik ittifaklarını akla getirmektedir. Bütün bunlar eski devirlerde İskitler ile Grekler (Yunanlılar) arasında anlatıların, türlü mit, efsane ve destanların nasıl yayılmış olduğunun da daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır.

İskitler'in bir grubu *Daba* adını taşıyordu: B. G. Niebuhr, K. Neumann, A. D. Mordtmann, H. Kiepert, O. Franke, E. H. Minns, G. W. B. Huntingfor gibi çok sayıda batılı araştırmacı İskit-Sakaların Türk-Moğol olduğunu kabul ederken; Zeki Veki Togan, Emel Esin, Taner Tarhan, Yılmaz Öztuna, Salim Koca, Abdülhaluk Çay, İlhami Durmuş, Ahmet Bican Ercilasun gibi Türk araştırmacılar da İskit-Sakaların Türk olduğunu kabul etmişlerdir (Ercilasun, 2004: 43-44). M.Ö. 7-M.Ö. 5. yüzyıllar arasında, Sir Derya nehrinin ötesinde ve Isık göl civarında yaşayan halklar Yunan kaynaklarınca *Saka* olarak adlandırılmaktaydı (Ögel, 1984: 4). Pers kaynaklarından Xerxes Kitabesi'nde; *Daba*, *Saka haumavarga*, *Saka tigrakhauda* ve *Skudra* adları geçmektedir. Strabon (M.Ö. 63-M.S. 24)'a göre, Hazar Denizi civarında hüküm süren İskitler daha çok Dahalar'dı (Durmuş, 2017: 43, 50). Zeki Velidi Togan, antik dönem Grek yazarlarının eserlerinde geçen kabile adlarının pek çoğunun Türk uruğ adlarından oluştuğunu söyleyerek buradaki *Dabae* (*Dae*) adını *Adağy*, *Aday* ile eşleştirmiştir (Togan, 1981: 40-41). Biz Strabon (M.Ö. 63-M.S. 24)'da geçen *Daba* adının aynı zamanda Dede Korkut'taki Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun alt tabakası ile ilgili olduğunu belirtmiştik (Eyüboğlu, 2019: 329).

İran'ın Zerdüşt dininin kitabı olan *Avesta*'da Turan hakkında bilgiler vardır. Kitabın birçok yerinde İran-Turan savaşlarından bahsedilmektedir. *Avesta*'nın Yasna 46.12'de *Tur* olarak geçen kavim adı birçok yerde *Tura* olarak geçmektedir. Yasht. 13 (Fravardin Yasht 143)'de, *Airyā*, *Sairima*, *Saini*, *Tura* ve *Daba* adındaki topluluklardan söz edilmektedir. Yasef oğulları, Markwart'a göre Tura kavmi, Herodot'ta geçen Massagetlerle aynı halktır (Markwart, 1938: 8 ve Frye, 1966: 62'den aktaran Bahar, 1994: 241). Burada birçok İskit-Saka topluluklarının adı görülmektedir. *Daba* ve *Tura*, İskit-Saka topluluklarıdır. Buradaki *Daba* adı Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun alt tabakası ile ilgili olduğu gibi, buradaki *Tura* adı da Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu'nun alt tabakası ile ilgilidir. Böylece eski Türklerin binlerce yıllık tarihinin destani bir yansıması olan Dede Korkut Hikâyeleri'nin Milattan Önceki Türk kavimlerine dayanan alt tabakası da daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Selçuklu Devleti'nin kurucularının atası, bu devlete adını veren Selçuk'un babasının adı *Dukak*'di. Oğuz Türklerinin kumandanı olan Dukak'a *demir yaylı* lakabı verilmişti; cesurluğu, devlet işlerindeki yeteneği ile tanınmıştı (Köymen, 2016: 6-7). Zeki Velidi Togan'a göre, Oğuzlar'ın *Dubar* boyu, diğer bir adıyla *Düğer*'ler, Karakıpçaklarla birlikte Musul civarında yerleşmişlerdi ve Timur zamanında Re'sülayn taraflarına kadar yayılmışlardı. Eski Tuharlardan geldiği düşünölmektedir (Gökyay, 1973: CXIII). Sergey Pavlovich Tolstov'a göre, kadim *Sakai* boylarından *Augossoi* ve *Tobar* veya *Dukeres*'in adları Türklerden Oğuzlar ile *Düker* (*Düğer*)'lere geçmiştir (Esin, 1978: 27). Karakoyunluları oluşturan oymaklar arasında, Bayburt ve Erzurum çevresinde yaşayan *Dubarlı* (*Tokarlı*) boyu da vardı (Sümer, 2001: 434). Bilindiği gibi Dede Korkut'un üst tarihi tabakasında Akkoyunlu etkisi vardır. Burada belirtelim ki, Oğuzların Duharlı boyu Akkoyunluların hatırasında önemli bir yere sahiptir: 15. yüzyılın ikinci yarısında Akkoyunlu ravilerine dayanılarak yazılmış, resmi Akkoyunlu tarihi *Kitab-ı Diyarbekriyye*'ye göre, Duharlı boybeyisi Yusuf Beg, Trabzon Rum ordusu tarafından yenilip öldürölmüş, boy ve çocukları tutsak edilmiş, bunun üzerine Kutlu Beg Trabzon tekfurunun üzerine yürüyerek onu bozguna uğratarıp, Duharlıları kurtarmış ve tekfurun kızını tutsak etmişti (Sümer, 1959: 399). Günümüzde *Duba Türkleri* olarak bilinen bir Türk boyu da vardır (Eyüboğlu, 2019: 329). Büyük olasılıkla, İskit/Sakaların bir kolu olan *Duba*, Oğuzlar'ın *Dubar* boyu, Karakoyunluların *Dubarlı* boyu, günümüzdeki *Duba* Türkleri arasında tarihin eski devirlerine dayanan bir bağlantı olabilir ve bunlar aynı kavmin tarihi süreç içerisindeki devamlılığının bir yansıması olabilir. Tarihte büyük, güçlü devlet kuran boyların, hanedanların veya onlarla akraba toplulukların adlarının binlerce yıllık bir devamlılığının örnekleri çoktur. İlk defa Milattan Önceki Çin kaynaklarında adı geçen *Kırgızlar* bugün de aynı adı taşımaktadır; *Hunlar* Milattan Önce büyük bir devlet kurmuştur ki, *Kun* adı sonraki dönemlere ait birçok tarihi kaynaklarda geçmiştir; Milattan Önce devlet kuran *Sakaların*, *Kanglıların*, *Usunların/Vusunların* adı, tarihin neredeyse tüm dönemlerinde, hatta bugün bile Kazak, Kırgız gibi Türk halklarının arasında yaşamaya devam etmektedir. Bu konuda bazı örnekler verelim:

Günümüzde Rusya'ya bağlı Saha Cumhuriyeti'nde, diğer bir adıyla Yakutistan'da yaşayan *Saha* ya da *Saka* Türkleri, ana kitleden erken dönemde ayrıldıkları için Yaka Türkleri olarak da anılmaktadır (Taşağlı, 2017: 62-63). Yakutlar'dan, özellikle Lena vadilerinde yaşayanlar kendilerini Uranhay *Sakaları* (Orman *Sakaları*) olarak adlandırmaktadır (Durmuş, 2017: 87). Kırgızlar'ın *Sak* boyları Tanrı Dağ, Isık Göl, Son Köl bölgelerinde yerleşmişti ve günümüzde Kırgızlar arasında yer alan *Sak*'lar, çeşitli Kırgız boyları arasında yaşamaya devam etmektedir. Özellikle Buğu, Sar bağış, Solto, Saruu, Kuşçu, Basız, Cedigerler gibi kollar içerisinde yer almaktadırlar (Omorov, 2008: 52). *Kanglılar*, Kazak Ulu Cüzü'nü oluşturan boylardan

biridir. Kazak, Özbek ve Kırgız Türkleri arasındaki pek çok boy *Kanglı*larla ilgilidir (Yorulmaz, 2012: 15). Kırgız Secerelerine göre, Üç Kol'dan biri olan İçkilik (Merkez) Uruk içerisinde büyük bir kol *Kandı* (*Kanglı*, *Kanlı*) adını taşımaktadır. Bu kolun ise alt dalları şunlardır: Kara *Kandı*, Sarı *Kandı*, Umam *Kandı*, Çon Aka, Oroktamga, Üç-Ok, Karanayman, Alaşan, Türkmen, Uygur, Şaran (Omorov, 2008: 62). *Kanlı/Kanglı*, Buhara ile Talas arasında günümüz Özbekistan'ında da halen var olan Türk boyudur (Hazar, 2008: 28). *Usun*ların Batı Tanrı Dağları'nda bulunan torunları günümüzde dahi kendilerini Kırgız olarak adlandırmaktadır. Günümüzde Kazak Türkleri'nde, Büyük orda bünyesinde muhtemelen *Usum* boyunun bakiyeleri olan Sarı-*Uysun* kabilesi bulunmaktadır (Aristov, 2014: 34, 43-44). Eski *Usum* kabilesi Orta Asya'da meydana gelen etnogenez süreci sonunda Özbek halkının bileşimine sinmiş olup, 92 Özbek boyundan biri olan *Uysunlar* eski Türk kavmi olan *Usun*ların evlatlarıdır (Oh ve Joreyev, 2011: 152).

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun kökleri oldukça eskiye, tarihin en eski devirlerine, M.Ö. 3.-M.Ö. 2. binli yıllara, hatta çok daha eski devirlere uzanmakta olup, bu kahramanın babasının adı her dönemde anlatıların dilden dile, kuşaktan kuşağa aktarılması sırasında benzer kavim adlarıyla ilişkilendirilmiş, bu nedenle de kısmen değişikliklere uğramıştır. Bu bakımdan adı sadece Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nda geçen Duha Koca'nın, en üst tabakasında Karakoyunlu boylarından Duharlılar'ın; onun bir alt tabakasında Selçuklu Devleti'nin isim babası Selçuk Bey'in atası Dukak'ın; alt tabakasında İskit-Sakaların ve en alt tabakasında ise Sümerler'in çağdaşı olan Orta Asya'daki Türklerin atalarının hatıraları yer almaktadır. Böylece aynı hikâye, tarihin çeşitli dönemlerinde benzer unsurlardan etkilenerek gelişimine devam etmiş ve 15.-16. yüzyıllarda bir varyantı Dede Korkut Kitabı'nda Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu olarak yazıya geçirilmiştir (Eyüboğlu, 2019: 329).

3) Alt Tabaka: Göktürk-Türgiş Tabakası

Birçok Dede Korkut boyu gibi, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun da Göktürk-Türgiş dönemine uzanan bir alt tabakası vardır.

Vasilij Vladimiroviç Barthold (Barthold, 2004: 39), Fuad Köprülü (Köprülü, 1976: 13-14), Bahaeddin Ögel (Ögel, 1971: 57, 68), Faruk Sümer (Sümer, 1972: X, 24-25; Sümer, 2007: 325), Ahmet Bican Ercilasun (Ercilasun, 2002: 32; Ercilasun, 2015: 17), Ahmet Taşağıl (Taşağıl, 2013: 42; Taşağıl, 2015: 24-29), Hüseyin Salman (Salman, 1998: 85-86; Salman, 2002: 412-420) gibi önde gelen araştırmacılar ve daha çok sayıda araştırmacı, Batı

Göktürkleri'ni oluşturan *On-Oklar/Türgişler*'in, *Sir Derya Oğuzları*'nın ataları olduğu konusunda görüş birliği içerisinde dirler. Nitekim biz de aynı görüşte olduğumuzu belirtmiştik (Eyüboğlu, 2019: 103).

Orta Asya'da kuzey istikametinde Sir Derya (Seyhun) boyunca göç eden *on kabile* (On-Ok), 8. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar üç asır boyunca nüfus bakımından çoğalmış ve önce 11. yüzyılda 22 boy, daha sonra 14. yüzyılda 24 boya ulaşmıştır. Yazıtların ve Çin kaynaklarının *On-Okları* böylece 24 *Oğuz* boyu olarak ortaya çıkmıştır (Salman, 2002: 412-420). Batı Gök-Türk ülkesinde, yani Kırgızistan ve Kazakistan topraklarında 634'ten sonra *On Ok* organizasyonu ve boy gruplaşması ortaya çıkmış, bu organizasyon daha sonra *Türgiş* adını almış ve *Oğuzların* alt yapısını oluşturmuş, 766'dan sonra ise *Batı Oğuzları* diye tanınmıştır. Bunlar Selçuklu ve Osmanlı Devletlerini kuran *Oğuz Türkleri*'dir (Taşağlı, 2013: 42). Selçuklu ve Osmanlı devletlerini kurmuş olan, bugün Türkiye, Azerbaycan, Türkmenistan ve Balkan Türklerinin ve Kazak, Özbek, Kırgız, Karakalpak boyları içerisinde yer alan *Oğuz* topluluklarının ataları olan *Sir Derya Oğuz Yabđu Devleti*, kısaca *Sir Derya Oğuzları*, *Batı Gök-Türk* ve *Türgişlerin* devamıdır. Bu nedenle *Oğuzların* destanı hatıraları olan Dede Korkut Hikâyeleri'nin tarihini, *Batı Göktürklerinde-Türgişlerde* ve onların ataları olan *İskit/Saka*, *Hun*, *Kanlı/Kangar*, *Usun/Vusun*, *Batı Hunları* arasında aramak gereklidir (Eyüboğlu, 2019: 106-107).

Gerek Gök-Türk tarihi, gerekse de Oğuz tarihi konusunda önemli çalışmalar yapmış araştırmacılar, *Oğuzların* yüzyıllardır batıda *Sir Derya-Tanrı Dağları-Altaylar* bölgesinde yaşayan ve *Batı Göktürkleri*'ni oluşturan *On-Oklar*'dan geldiği konusunda görüş birliği içerisinde dir. *Türgişleri*' ve öncesinde *Batı Göktürkleri*'ni oluşturan *On-Ok* Türkleri ise, tarihin en eski zamanlarından beri bu bölgede yaşamakta olan *İskit/Saka*, *Hun*, *Kanlı/Kangar*, *Usun/Vusun*, *Batı Hunları* gibi Türk topluluklarının birleşmesiyle oluşmuş, tarihi süreç içerisinde doğu Türklerden yeni katılımlar da olmuş, Göktürkler döneminde *On-Ok/On kabile* ve *Türgişler* döneminde *Sarı Türgiş/Kara Türgiş* adlarıyla tanınmış, daha sonra ise yine doğu Türklerden de katılımlar olmuş, böylece tarihi süreç içerisinde bütün bu boylar *Oğuz* kabile federasyonu olarak birleşmiş, kaynaşmış ve *Sir Derya Oğuz Yabđu Devleti*'ni oluşturmuştur. Dede Korkut'taki Dirse Han oğlu Boğaç Han, Kanlı Koca oğlu Kan Turalı, Kazılık Koca oğlu Yigenek, Uşun Koca oğlu Segrek, hep bu tarihi dönemlerin ve kaynaşmaların bir yansımasıdır. *On-oklar/Türgişler*'in *Sarı ve Kara Türgişler* olarak adlandırılan beşer boydan oluşan ikili yapılanması Dede Korkut'a *İç Oğuz* ve *Dış Oğuz* olarak yansımıştır. *On-Oklar/Türgişler*, ilerleyen dönemlerde Doğu Türkleri'nden de gelen katılımlarla birlikte *Sir Derya Oğuz Yabđu Devleti*'ni ve 24 *Oğuz* boyunu oluşturmuşlardır. Dede Korkut'un tarihini tam olarak

değerlendirebilmek için *İskit/Saka-Hun-Kanglı/Kangar-Uzun-Batı Hunları*'ndan *Batı Göktürkleri*'ne-*Türgişler*'e, *Türgişler*'den *Oğuzlar*'a giden süreci anlamak önemlidir (Eyüboğlu, 2019: 102-103).

Ahmet Bican Ercilasun, birçok değerli çalışmasında Salur Kazan'ın tarihi kişiliğini Türgiş hükümdarı Su-lu Kağan (716-738) olarak tespit etmişti (Ercilasun, 2000: 158; Ercilasun, 2002: 33; Ercilasun, 2004: 126). Biz de Ahmet Bican Ercilasun'un bu önemli tespitlerine katılmış ve bazı eklemelerde bulunmuştuk (Eyüboğlu, 2019: 426-445). Dede Korkut'ta önemli bir yere sahip olan, destanın başkahramanı Salur Kazan/Kazan tipinde en eskisi tarihin derinliklerine uzanan birçok tarihi-destani-efsanevi-mitolojik tabaka bulunmaktadır. Dede Korkut'taki Salur Kazan/Kazan tipinin önemli bir tarihi tabakasının Kara Türgiş Devleti'nin kurucu hükümdarı Su-lu Kağan (716-738) ile ilgili olduğunu tespit etmiştik (Eyüboğlu, 2019: 444-445). Dede Korkut'ta önemli bir yere sahip olan, destandaki en üst yönetici olan Bayındır Han tipinde birçok tarihi-destani-efsanevi-mitolojik tabaka bulunmaktadır. Dede Korkut'taki Bayındır Han tipinin önemli bir tarihi tabakasının 2. (Doğu) Gök-Türk Devleti hükümdarı Bilge Kağan (716-734) ile ilgili olduğunu tespit etmiştik (Eyüboğlu, 2019: 273). Dede Korkut'un önemli bir tarihi tabakasının Göktürk-Türgiş dönemiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun sonunda Dede Korkut'un ortaya çıkararak boy boylayıp soy soylaması bu tabakayla ilgili görünmektedir. Büyük olasılıkla Dede Korkut bir ozan olarak Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'na bu tabakada dahil olmuştur. Ayrıca Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'ndaki eski Türk yaşamına ait bazı unsurlar bu tabakayla da ilgili olabilir.

4) Alt Tabaka: Oğuz Tabakası

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun bir alt tabakası Oğuz dönemiyle ilgilidir. Destanın Oğuz tabakasında; Oğuz etnikleşmesi gerçekleşmiş, Oğuz Eli, Oğuzlar vb. unsurlar yaygınlık kazanmış, destanın bu varyantı Oğuzlar arasında yayılmış ve bu destan bir Oğuz destanı haline gelmiştir.

Viktor Maksimoviç Jirmunskiy, Deli Dumrul'un Azrail ile yaptığı mücadelenin, Digenis Akrit'e dair Bizans efsanevi hikâyelerinin benzerliğine dikkat çekmiştir. Jirmunskiy'e göre, 10. yüzyılda ortaya çıkan Digenis'e ait menkıbeler, Anadolu ve Güney Kafkasya'nın farklı dil konuşan halkı arasında çok yaygındır. Domrul'un Anadolu ile ilgili olan münasebetleri, onun, Oğuz destanlarına, Yakın Doğu tarih devresinde dahil olduğunu

söylemek için bir delil teşkil etmektedir. Viktor Maksimoviç Jirmunskiy ayrıca, Kan Turalı Boyu'nun ilgili bulunduğu Trabzon'un Digenis menkıbesinin de yayılma merkezi olduğuna dikkat çekmiştir (Jirmunskiy, 1961: 616-617).

Yine Viktor Maksimoviç Jirmunskiy'e göre, Yazıcıoğlu Ali'nin *Kitab-ı Selçuk*'unda adı geçen Tokuş Koca'nın oğlu Tuğrul Sultan, Dede Korkut'taki Deli Domrul'dur ve Selçukluların temelini atan kahramanlardan biridir (Jirmunskiy, 1997: 80). Jirmunskiy'e göre, Tuğrul adının Dede Korkut Kitabı'ndaki Dumrul'un yerini alması, ilk Selçuklu sultanlarından birinin adının halk arasında yaşaması nedeniyle olmuştur (Gökyay, 1973: CLVII). Viktor Maksimoviç Jirmunskiy'in bu tespitleri değerlidir. Özellikle Tuğrul adının Dumrul'un yerini almasının ilk Selçuklu sultanlarından Tuğrul Bey ile ilişkilendirilmesi, anlatının tarihi üst tabakası ile ilgili olup, aslında anlatıyı Orta Asya ile de ilişkilendirmektedir. Çünkü Selçuklu Devleti'nin kurucuları Tuğrul Bey ve Çağrı Bey, Orta Asya'da yaşamışlardır, Selçuklu Devleti de Orta Asya'da kurulmuş bir Türk devletidir.

Orhan Şaik Gökyay'ın eserinde kaydettiğine göre, Deli Dumrul Hikâyesi, Dede Korkut Kitabı'ndaki mitolojik karakter taşıyan iki hikâyeden biridir. Bunlarda Hanlar Hanı Bayındır Han ve Alplar başı Salur Kazan'dan söz edilmemiştir. Menşei bakımından bu hikâye, Kanturalı hikâyesiyle birlikte, daha sonraki zamanların ürünüdür, sadece dış şekilleri bakımından "*Oğuzlar zamanı*"na ait destanlara katılmışlardır (Gökyay, 1973: CLVII).

Avelbek Konıratbayev'in çalışmasında dediğine göre, Dumrul'un adı, Kazak Türklerinde, Dospambet jıravın şiirinde Dombavıl olarak geçmekte olup, mezarı Jezkazgan'da bulunmaktadır. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'ndaki olaylar Sirderya bölgesinde meydana gelmiştir. Dumrul kavmi, bu dönemde Türkmenler arasında yaşıyorlardı ve onlara *Karadümür* deniliyordu. Kazaklardaki Kişi Jüz (Küçük Yüz)'ün Şömen kolunda *Karatamır* denilen bir boy vardır (Konıratbayev, 2000: 158-159).

Muammer Kemaloğlu'nun eserinde yazdığına göre, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun giriş bölümündeki anlatımlardan, kuruluş devri Selçuklular tarihine çok hakim olduğu görülen müellifin, Korkut Ata'nın yaşamış olduğu dönemi anlattığı Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'ndan sonra, Arslan Yabgu'ya bağlı olup, tutsaklığı sonrasında ondan umutlarını kestikleri gibi Çağrı ve Tuğrul beylerin emri altına da girmek istemeyen Yabgulu Oğuzlarının (Balhan/İrak Türkmenlerinin), Horasan'a geçmek için geldikleri *Ceyhun (Amu Derya)* üzerinde (muh. Amul, bugünkü Türkmenabat'da) yerleşik bir İpek Yolu Köprüsü başında, bölük bölük obalar halinde bekleşmelerini de destanlaştırdığı görülmektedir. Bu

destana konu yapılan tarihi olayın oluşum zamanının, Arslan b. Selçuk'a bağlı Yabgulu Oğuzlarının Horasan'a göçlerinin gerçekleştiği 1025 yılına karşılık geldiği, tarihi kimlikleri belirlenen destan kahramanlarının içerisinde buldukları *Oğuz-eli* (*Oğuz*)'nin ise anılan grubun bu göçe kadar yerleşik olarak kaldıkları, *Nur-ata* olduğu anlaşılmaktadır. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu, Yabgulu Oğuzlarının Horasan'a geçme istekleri üzerine, aynı zamanda Horasan Hacibliği görevini de yürütmesinden dolayı Hacib Arslan adıyla da tanınmakta olan Tus Valisi Arslan Cazib'in uygulanmasını istediği, ancak Sultan Mahmud'un acımasızca bularak reddettiği, akılsız gaddarlıktaki fikrinin konu teşkil ettiği bir destandır. Muammer Kemaloğlu, Delü Dumrul'un tarihi kimliğini Arslan Cazib olarak tespit etmiştir (Kemaloğlu, 2019: 38-43, 119).

Deli Dumrul'un babası *Duha Koca*'nın, Selçuklu Devleti'nin atası Selçuk/Selçük Bey'in babasının adı *Dukak*'dan gelmiş olabileceği dile getirilmiştir (Kitab-ı Dede Korkut, Bakü 1988: 262'den aktaran Amanoğlu, 1999: 54).

Selçuklu Devleti'nin kurucularının atası, bu devlete adını veren Selçuk'un babasının adı *Dukak*'dı. Oğuz Türklerinin kumandanı olan *Dukak*'a *demir yaylı* lakabı verilmişti; cesurluğu, devlet işlerindeki yeteneği ile tanınmıştı; Oğuz Yabgu Devleti'nin hükümdarı, yani Oğuz yabgusu önemli devlet işlerini ona danışmadan halletmezdi. 10. yüzyılın başında doğan Selçuk, 17-18 yaşına geldiğinde, babası *Dukak* ölmüştü. *Dukak*'ın ölümünden sonra oğlu Selçuk, Oğuz Devleti'nin Subaşı'sı, yani ordu kumandanı olmuştu. Selçuk ile hükümdarın arası açılınca, Hükümdarın kendisini ortadan kaldırmak istediğini öğrenen Selçuk ve yanındakiler, 935-940 yılı dolaylarında, güneydeki Cend'e göç etmişlerdi. Cend, İslam ülkeleri ile bir sınır bölgesiydi. Selçuk, Oğuz Devleti ile siyasi ilişkilerini kesmiş, onlarla savaşmaya başlamıştı. Selçuk, dört oğlundan biri olan Mikail'in yetim kalan oğulları Tuğrul Bey ve Çağrı Bey'e özel bir özen gösteriyor, onları ileride lider olacak şekilde yetiştiriyordu. Selçuk, 1007 yılı dolaylarında ölmüştü. 1040 yılında, Selçuklular ile Gazneliler arasında meydana gelen Dandanakan Savaşı'nı kazanan Selçuklular, Selçuklu Devleti'ni kurmuşlardı. Selçuklu Devleti'nin başında, tahta oturmak ve devleti temsil haklarına sahip olan Tuğrul Bey bulunuyordu (Köymen, 2016: 6-21, 29-34, 336, 355).

Deli Dumrul, çok eski, arkaik bir tiptir; Deli Dumrul, Tepegöz ile birlikte, Dede Korkut Hikâyeleri içerisindeki en eski iki hikâyeden biridir ve tarihi binlerce yıl öncesine, eski Türk kültür çevrelerine, hatta çok daha eskiye uzanmaktadır. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun kökleri, tarihin en eski devirlerine, M.Ö. 3.-M.Ö. 2. binli yıllara, hatta çok daha eski

devirlere uzanmaktadır. Dede Korkut Hikâyeleri'nin, Türk tarihinin çeşitli dönemlerine ait, Türk boy ve devletlerinin kuruluş, yükseliş ve yıkılışlarını yansıtan hikâyeler olduğunu belirtmiştik. Bu bakımdan gerek basit kurgusu ve çok işlenmiş yapısı ile, gerekse de konusu ile tarihin derinliklerinden, binlerce yıl öncesinden gelen bir anlatı olan Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu, kökeni binlerce yıl öncesinden gelen kamlık/şamanlık dünya görüşü ve inanışları ile ilgili olmakla birlikte, hikâyenin üst tabakasında Selçuklu Devleti'nin Tuğrul Bey ve Çağrı Bey tarafından kuruluşunun, Tuğrul Bey'in Selçuklu Devleti hükümdarı olmasının, aynı zamanda Türklerin Müslümanlaşmasının destani-hikâyevi bir yansıması yer almaktadır, ancak, hikâyenin üst tabakası zamanla Tuğrul Bey'e uyarlanmakla, onun hatırasıyla karışmakla birlikte, bu uyarlama ve karışma oldukça zayıf kalmıştır. Duha (Duka) Koca adında Selçuklu Devleti'nin atası Selçuk'un babası Dukak'ın, Dumrul (Toğrul) adında ise Selçuklu Devleti'nin kurucusu Tuğrul Bey'in hatırası bulunmaktadır. Aslında hikâyenin alt tabakasındaki en eski adlarda bu adlara yakın olmalıdır ki, ihtimal, Sümer metinlerindeki adların (Dumuzi vb.) benzerleridir. Aynı durum kahramanın babasının adı için de geçerlidir. Tarihin farklı dönemlerinde, kahramanın adı ve babasının adında bazı değişimler olmuş, bu adlar tarihi döneme göre kısmen değişerek varyantlaşmışlardır. Örneğin, tarihin farklı dönemlerinde, baba adı, Tohar, Dukak, Duha vb.; kahramanın adı, Dumuzi, Dumrul, Toğrul vb. şekillerde değişikliklere uğramış olabilir (Eyüboğlu, 2019: 316).

Her dönemde Deli Dumrul anlatısını dinleyenler, kahramanın ve babasının adını, kendilerinden birkaç asır önce yaşamış ve adlarını iyi bildikleri tarihi kişi veya kavimlerin adlarıyla ilişkilendirmişlerdir. Bu durum destanların karakteristik bir özelliğidir. Bu nedenle destanlarda birçok tabaka bulunmaktadır. Dede Korkut Kitabı'nın yazıya geçirildiği 15.-16. yüzyıla gelindiğinde ise kahramanın hatırası, birkaç asır önce yaşamış Tuğrul Bey/Tuğrul Sultan ile ilişkilendirilmiştir. Tuğrul Bey'in, bağlı olduğu devletten ayrılarak bağımsızlığını ilan etmiş bir devlet kurucusu olduğunu düşündüğümüzde, destanda Dumrul'un yanındaki Oğuz topluluğu ile kendi hükümlerliğini kurması arasında bir yakınlık vardır. Selçuklular, başkenti Sir Derya kıyılarında bulunan Yenikent olan Oğuz Yabgu Devleti'nden ayrılarak, ırmağın öteki tarafına geçerek, Cend'e yerleşerek bağımsız hareket etmeye başlamışlardı ki, bu durum destana, Dumrul'un ırmağın üzerinde köprü kurarak kendi hakimiyetini ilan etmesi şeklinde yansımıştır. Hikâyede Deli Dumrul, ününün Rum (Anadolu)'a, Şam (Suriye)'a yayılmasını istemektedir ki, bu coğrafya, Orta Asya'da ortaya çıkan Selçukluların, Tuğrul

ve Çağrı Bey'in zaferleri sonrası yayılmaya başladığı Selçuklu fetihlerinin coğrafyasıdır, ancak belirtmek gerekir ki, hikâyedeki bu üst tabaka oldukça ince olup neredeyse sadece bunlardan ibarettir (Eyüboğlu, 2019: 316-317).

5) Alt Tabaka: Diğer Değerlendirmeler

Bazı tarihi kaynaklarda *Deli Dumrul* hakkında bilgiler vardır. Topkapı Sarayı'ndaki Oğuzname'de, Tuğrul Sultan'a (veya Deli Dumrul'a) şöyle alkış edilmektedir: “*Selim oğlu Karaman'ı seviüp, Tanrı yaradan, ulu sultan budagı, altın köprü yapan, Azrayil'le savaş kılan, salkum salkum don gıyen, sakar atın oynadan, Tokuş Koca oğlu Tuğrul Sultan*” (Ögel, 1994: 125).

Ettore Rossi, Doğu-Anadolu'daki Türkmenler, Kafkaslılar ve Azerbaycanlılar arasında, bu epik-şövalyevi temlerin işlenmesinin daha eski bir zamanda başlamasının gerektiğini belirtmiş, bazı temlerin, mesela Tepegöz Hikâyesi'nin 13. yüzyılda bilindiğine, bu hikâye ve Deli Dumrul'un çok göze batan arkaik karakterler taşıdığına işaret etmiş, hikâyelerden bir kısmının daha eski devirlere ait olduğunu söylemiştir (Rossi, 1952: 29'dan aktaran Gökyay, 1973: XLVIII).

Faruk Sümer'in söylediğine göre, Deli Dumrul, bir kuru çayın üstüne kurduğu bir köprüden geçenlerden bileğinin gücüne güvenerek bac almakta, hatta köprüden geçmek isteyenleri dahi haraç almak için geçmeye zorlamaktadır ki, tarihi Deli Dumrul'un şahsiyeti bu olup, eldaşları arasındaki ünü ve hatıralarının yaşaması da buradan, yani köprüsü başında veya kendi topraklarından gelip geçenden haraç almasından gelmektedir. Aradan zaman geçince, Duha Koca'nın oğlunun hatırası muhayyilede işlenmiş, kendisinden başka yiğit alp bir kimsenin olmadığını sanan Deli Dumrul'un karşısına onun hakkından gelebilecek olan Azrail çıkarılmış ve böylece Deli Dumrul Destanı meydana gelmiştir. Faruk Sümer, Deli Dumrul ile ilgili bir benzetme de yapmıştır: İbn Fadlan, 921 yılında büyük bir kervanın arasında Oğuz yurdunu geçerken bir Oğuz önlerini kesmiş, ancak istediği verildikten sonra kervanın hareketine izin vermişti (Sümer, 1972: 388) Faruk Sümer'in bu tespitleri oldukça önemlidir.

Eski Türklerde Deli Dumrul tipindeki kişilerin bulunduğunu göstermesi bakımından burada *İbn Fadlan Seyahatnamesi*'ndeki bu bölümü aktarmayı yararlı bulunuyoruz. İbn Fadlan, 921 yılında (Haziran) Bağdat'tan yola çıkmış, 922 yılı ilkbaharında (Mart sonrası) Oğuzları ziyaret etmiş, Peçeneklere, Başgırtlara uğramış, 922 yılı yaza doğru (Mayıs) Bulgarları ziyaret etmişti. 922 yılında Mart sonrası ilkbaharda Üst-Yurt'taki Oğuzlar'a giden İbn Fadlan şöyle demiştir:

“*Ertesi günü yolda giderken Türklerden çirkin, pis, kalbi kara bir adam önümüze çıktı. Şiddetli yağmur yağıyordu. “Durun!” dedi. 3000 hayvan, 5000 adamdan meydana gelen koca kafile durdu. Ona “Biz Kuzerkin'in dostlarıyız” dedik. Gülmeye başladı. “Kuzerkin kim*

oluyor. Ben Kuzerkin'in sakalına pisleyeyim" dedi. Sonra "pekend" yani, "ekmek!" dedi. Ona birkaç parça ekmek verdim. Onları alınca "Geçin! Size acıdım" dedi" (Şeşen, 2010: 14).

İbn Fadlan Seyahatnamesi'ndeki, tek başına veya olasıdır ki gerisinde gizlenmiş birkaç adamlı, böyle büyük bir kafilenin önünü kesen bu kişinin bu davranışı Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'ndaki Deli Dumrul'u ve Dede Korkut'ta adının başında "Deli" unvanı bulunan birçok kişiyi de anımsatmaktadır. Bu kişinin böyle büyük bir kafileyi "Geçin! Size acıdım" diyerek göndermesi aslında kabalığın ve kibrin bir yansımasıdır ki, bu bakımdan Azrail ile mücadele öncesindeki Deli Dumrul'un kabalığını ve kibirini de anımsatmaktadır. Sonradan Azrail ile karşılaşan kibirli Deli Dumrul zamanla erdemli Deli Dumrul'a dönüşmüştür.

Bazı tarihi kaynaklarda, birbirlerine karşı oldukça saygılı olan göçebelerin yabancılara karşı kibirli olduklarını belirten bu davranış şekli hakkında bilgiler de vardır: 1245 yılında Papa IV. Innocentius tarafından Moğollara (o dönemde Tatar adıyla da tanınıyorlardı) gönderilen elçiler arasında Plano de Carpini de vardı. Plano de Carpini, şöyle demiştir:

"Dünyada Tatar kadar saygı bilir bir kavim daha yoktur. Tatarlarda inzibat, büyüklere karşı itaat o derecedir ki, bizim kesiş sınıfımız bile onlardan örnek alabilirler. Aralarında kavgaya çekiş nadir şeydir, dövüş ve hele adam öldürme hiç görülmez. Hırsızlığı buy edinmiş kimselerden burada korkulmaz, saraylarını, hazine arabalarını hiçbir zaman kitlemeğe lüzum yoktur ... Fakat yabancı kavimlerle karşılaşınca bütün bu iyi vasıflar derhal kaybolur. Başkalarına karşı kibirli ve azametlidirler, en fakir, en kötü bir Moğol bile kendini her hangi bir yabancından üstün tutar, isterse o yabancı bir hükümdar olsun. Birkaç defa adı geçmiş olan Rus büyük prensi Yaroslav, birbirleri arasında o kadar saygı bilen Moğol kölelerinin kendisini nasıl hiçe saydıklarını pek çok defa hayretle görmüştür: kaç kere hiç pervasız onu arkada bırakarak başyere otururlar, kendisi de arkada siner kalmış. Yabancıya karşı hiçbir doğru ve samimi sözleri yoktur" (Ligeti, 1986: 105-106).

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun *Makav* adlı bir Türkmenistan varyantının olması, bu boyun tarihi köklerinin Oğuzlar'ın, Hazar'ın batısına, Anadolu-Azerbaycan'a göçlerinden daha önceye, henüz Orta Asya'da buldukları 10.-11. yüzyıllardan daha eski bir tarihe ait olduğunu göstermektedir:

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun Türkmenistan'da *Makav* adlı bir varyantı vardır (Erdem, 1998: 72-73; Erdem, 2005: 161). İsa Özkan'a göre, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun, Azerbaycan'da rivayetine rastlanılmamasına rağmen, Hazar ötesinde sözlü geleneğe Türkmen rivayetinin yaşıyor olması, Deli Dumrul'un, destanın hemen başında şöhretinin Rum'a, Şam'a gitmesini istemesi, diğer Dede Korkut boyları gibi, bu boyun da Türkistan'da ortaya çıktığını ve Anadolu ve Azerbaycan'a gelen Oğuzların sözlü ve yazılı geleneğinde buraya

taşınmış olduğunu göstermektedir. Deli Dumrul Destanı'nın tamamıyla Türk halkının muhayyilesinden doğmuş olduğu rahatlıkla söylenebilir (Özkan, 1997: 273).

Ahmet Pirverdioğlu'na göre, Türkmen mitolojisindeki Burkut Baba'nın Deli Dumrul'la bazı benzerlikleri vardır. Burkut Baba; bazı rivayetlerde Allah'la tartışır; diğerinde ihtiyar bir çiftin ölen tek oğlunun dirilmesi için Allah'a başvurur, ret cevabı alınca da gökyüzüne uçarak Azrail'in elindeki yedi veya binlerce ruhun bulunduğu şişeyi kırar (Pirverdioğlu, 2000: 298). Avelbek Konıratbayev, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun *Alangasar Alp* (Saf Yiğit) efsanesine benzediğini söylemiş, Dumrul'un karısının fedakarlığını ise dünya destanlarında olmayan bir davranış olarak belirtmiştir (Konıratbayev, 2000: 159). Aynur Gezenfergızı'na göre, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nda Deli Dumrul'un ölüm meleği Azrail ile olan münasebeti, Kumuk folklorundaki *Cavat Bey Destanı* (*Cavat By Yım*) ile neredeyse aynıdır (Gezenfergızı, 2016: 652-653).

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nda geçen *Kara Dağ*'ın/*Kara Dağlar*'ın adı bu boyun tarihini Oğuzlar'ın Anadolu-Azerbaycan'a göçlerinden daha önceye, henüz Orta Asya'da buldukları 10.-11. yüzyıllardan daha eski bir tarihe götürmektedir:

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu da dahil olmak üzere Dede Korkut Kitabı'nda *Kara Dağ*'ın/*Kara Dağlar*'ın adı on bir boyda geçmektedir (Gökyay, 1973: 236). Dede Korkut Kitabı'nda (Gökyay, 1973: 335) bu dağların adı, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy ve Kam Böri'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu'nda *Karacuk* olarak da geçmektedir. Dede Korkut'ta adı geçen *Karadağ*/*Karacuk*, Türklerin/Oğuzların anayurdu Orta Asya'da, Sir Derya boylarında uzanan *Karadağlar* (*Karataw*)'dır: Kaşgarlı Mahmud'un Oğuz şehri olarak belirttiği *Karacuk*, esere göre hem Fârâb şehrinin hem de Oğuz ülkesinin adıydı (Sümer, 1972: 34, 38). Aybek ed-Devadari (ö:1336), 1310 yılında tamamladığı, içerisinde *Ulu Han Ata Bitiği*'nin özetini verdiği *Dürerü't-Tican ve Gurerü Tevarihü'z-Zaman* adlı eserinde Türkler arasındaki *Kara Dağ* hakkındaki birçok rivayeti aktarmıştır. Buna göre Türklerin atası Ulu Ay Ata ve Ulu Ay Ana, Ulu *Kara Dağ*'daki büyük bir mağarada yaşam bulmuş ve onlardan zamanla Türkler türemiştir (Demir, 2017: 73-89). Timur'un zafarnamelerinde bu dağın adı geçmektedir. Bu kayıda göre *Karacuk*, engin bozkıra hakim bir mevkiyeydi ve bozkır oradan gözetleniyordu. Timur ikinci defa Toktamış üzerine giderken buradan geçmişti. *Şecere-i Terakime*'deki Türkmen rivayetleri arasında Oğuzların yurdu olarak *Kazğurd* ile birlikte *Karacuk*'tan bahsedilmiştir (Sümer, 1972: 35). Günümüzde Kazakistan'da Sir Derya Irmağı'na paralel bir şekilde uzanan *Kara Tav* sıradağları Dede Korkut'taki "*karşı yatan Kara dağ*" yahut *Karacuk Dağ*'dır (Togan'dan aktaran

Gökyay, 1973: CIII-CIV). Dede Korkut'ta geçen *Karacuk* adı ile Oğuzlar'ın Sir-Derya boylarındaki ünlü sıradağları kastedilmiştir (Sümer, 1972: 384). Kazakistan'da Sir Derya'ya paralel bir şekilde uzanan *Karatav/Karadağlar*, Dede Korkut'taki ünlü *Kara Dağlar/Karacuk*'dur (Eyüboğlu, 2019: 430). Dede Korkut'taki Karacuk Çoban'ın adındaki *Karacuk*, Orta Asya'da Sir Derya boyunca uzanan Oğuzların ünlü Karadağlar'ı ile ilgilidir. Karadağlar'ın bulunduğu Sir Derya bölgesi, Korkut efsanelerinde dünyanın merkezi olarak geçmektedir. Karadağlar, eski Türklerin Ulu Han Ata Bitiği kitabında ilk insanların, Türklerin atalarının ortaya çıktığı bölge olarak geçmektedir. Karadağlar/Karacuk bölgesinin Oğuzların/Türklerin hatıralarında önemli bir yeri vardır (Eyüboğlu, 2021: 139). Dede Korkut'ta on bir boyda adı geçen *Karadağ/Karacuk*, Türklerin/Oğuzların anayurdu Orta Asya'da, Sir Derya boylarında uzanan ünlü *Karadağlar (Karatav)*'dir.

6) Üst Tabaka

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun en üst tabakası sonraki dönemlerle ilgilidir.

Mehmet Bilgin Saydam, mitoloji konusu üzerinde durmuş, İslamiyet öncesi Türk inancı ve dünya görüşünü irdelemiş, Deli Dumrul'u "*anacıl eylemlilik ile ata erki arasında sıkışmışlığın kahramanı*" olarak nitelendirmiş, "*anacıl yönelimden babacıl yönelime bir bilinç sıçrayışı denemesi*" olarak incelemiştir (Karadağ, 2004: 108). Mehmet Bilgin Saydam'a göre, Animist-Şamanist eski Türk topluluklarının, tek tanrılı bir din olan İslam'ın inanç dizgesi ve zorlayıcı gücüyle karşılaşırken yaşadığı geçiş sürecinin izlerini, Dede Dumrul'un şahsında irdelemek mümkündür (Saydam, 1997: 9'dan aktaran Sina, 2004: 228).

Ayşen Sina'ya göre, Şamanist ve anaerkil Türk toplumunun, mutlak bir maneviyatçı ve ataerkil bir kültür geleneğine dayanan İslam dini ile karşılaşarak, çok tanrılı bir mitolojiden tek tanrılı İslam dinine geçişi, özellikle erken dönemlerde zorlama sentezlerin oluşum ortamı olmuş, kültür çatışmasının sıkıntısı kahramanların davranış motiflerinde ve destanın konusunda çok katmanlı yorumlara yol açmıştır. Deli Dumrul Boyu'nda Azrail'in, Türk'ün yeraltı tanrısı Erlik Han'a benzemesi de bu şekilde açıklanabilir (Sina, 2004: 228). Öznur Özdarıcı'ya göre, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nda, Dede Korkut Hikâyeleri'nde olduğu gibi, İslam öncesi ve İslami dönem olmak üzere iki farklı dönem, iki ayrı dünya algısı bir arada bulunmaktadır (Özdarıcı, 2011: 379).

Ahmet Özgür Güvenç'in bahsettiğine göre, Deli Dumrul Boyu'nda, Dumrul, Allah'ın varlığından haberdardır, o yalnızca Azrail'in kim olduğunu bilmemektedir ki, bu da Türklerin İslamiyet'e geçiş sürecini akla getirmektedir. İronik tarafı ise Müslüman olmasına rağmen ölüm meleği Azrail'i tanımıyor olmasıdır (Güvenç, 2015: 141). Erhan Solmaz'a göre, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nda, anlatılan zaman, çok net olmamakla birlikte, Azrail'e başkaldırmanın görülmesi, din algısındaki ikilemden yola çıkarak, Türklerin İslamiyet'i kabul ettikleri ilk yıllar olmalıdır. Bunun nedeni anlatıdaki din algısındaki ikilemdir. Azrail'e başkaldırma bunun en açık ifadesidir. Olayın gerçekleşme zamanı ise birkaç gündür (Solmaz, 2016: 1239).

Eski Türklerin inanışları arkeolojik buluntulara ve çeşitli kaynaklara yansıdığı gibi, bu konuda birçok araştırmacı tarafından da önemli çalışmalar yapılmıştır. Vasiliy Vladimiroviç Barthold (Barthold, 2004: 17), Wilhelm Radloff (Radloff, 1956: 3; Radloff, 2012: 15), Yusuf Ziya Yörükan (Yörükan, 2014: 11), Abdülkadir İnan (İnan, 1976: 8; İnan, 1986: 1), Jean Paul Roux (Roux, 2011: 116-117), Peter Benjamin Golden (Golden, 2012: 21), Yaşar Çoruhlu (Çoruhlu, 2015: 17), Fuzuli Bayat (Bayat, 2006: 21) gibi çok sayıda önde gelen araştırmacı, eski Türklerin din ve inanışlarını *Şamanizm (Kamlık/Şamanlık)* olarak nitelendirmişlerdir. Eski Türkler *Kamlık/Şamanizm* inanışlarına, kültür ve medeniyetine sahiptirler.

Eski Türklerin ve en eski atalarının; yaşadıkları coğrafyanın ve yaşamın bir ürünü olarak ortaya çıkan; tarihin derinliklerine ve eski çağlara uzanan; Natürizm, Animizm ve Totemizm ile harmanlanmış; atalar, gök, yer, dağ, ağaç, su, ateş vb. kütlerinin önemli bir yer tuttuğu; büyü, kehanet, fal vb. unsurların yer aldığı; tanrılar panteonunun bulunduğu; binlerce yıllık bir geçmişe sahip; Kamlık/Şamanizm inanışlarından, kültür ve medeniyetinden; aralarında ortaklıklar olmakla birlikte çok sayıda farklılığın olduğu; farklı bir coğrafya ve yaşamın ürünü olan; İslam inanışlarına, kültür ve medeniyetine geçişleri ve bu süreçte yaşanan bazı değişimler ve dönüşümler, bunların insan yaşamına, inanışlarına, anlatılara ve tiplere etkileri, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'na yansımış ve bu anlatının üst tabakasının şekillenmesinde etkili olmuştur. Eski Türklerin yüzyıllar boyu süren ve hatta günümüzde bile devam eden, kimi zaman sancılı kimi zaman daha kolay gerçekleşen, tarihte ve günümüzdeki Türk toplumlarında farklı oranlarda ve etkilerde gerçekleşen, iki farklı kültür ve medeniyet arasındaki bu dönüşüm süreci, sadece bu anlatı değil, az veya çok, bütün Dede Korkut Boyları'nın üst tabakasının şekillenmesinde etkili olmuştur (Eyüboğlu, 2022: 77).

Deli Dumrul Hikâyesi'nin alt tabakasında, binlerce yıllık eski Türk mitolojisi ve inanışlarından izler yer almakta, üst tabakasında, Şamanist Oğuz Türklerinin İslamiyet'e geçiş sürecinde düşünce ve inanışlarındaki değişimin yansımaları görülmektedir (Eyüboğlu, 2019: 317).

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nda, eski Türklerin ölüm hakkındaki mevcut inanışları ile Müslümanlaşan Türklerin ölüm hakkındaki yeni inanışlarının bir çatışmaya girdiği, sonrasında bu iki inanışın uyumlu bir şekilde harmanlandığı görülmektedir. Deli Dumrul, bir taraftan ölümü kabul etmiştir, ancak bir taraftan da yüz kırk yıl gibi sıradan bir insan için oldukça uzun bir ömür ile ödüllendirilerek, bir anlamda ölümsüzlüğü de bulmuştur. Böylece anlatıda ölüme ve ölümsüzlüğe yönelik iki inanış harmanlanmıştır. Böylece Deli Dumrul, eski Türkler ile Müslümanlaşan Türklerin inanışlarını, yani iki inanışı da bünyesinde barındıran bir kahraman haline gelmiştir (Eyüboğlu, 2022: 77).

Sonuç

Dede Korkut'taki Deli Dumrul tipinde en eskisi tarihin derinliklerine uzanan birçok tarihi-destani-efsanevi-mitolojik tabaka bulunmaktadır. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nda tarihi-coğrafi-edebi-kültürel olarak başlıca iki tabaka bulunmaktadır: *Alt Tabaka* ve *Üst Tabaka*. Alt tabaka *En Eski Devirler Tabakası*, *İskit/Saka-Hun-Kanglı-Usun Tabakası*, *Göktürk-Türgiş Tabakası*, *Oğuz Tabakası*'ndan oluşmaktadır.

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun antik dönem Sümer anlatılarıyla olan benzerlikleri boyun tarihin derinliklerine uzanan tarihi-destani-efsanevi-mitolojik köklerinin olduğunu göstermektedir.

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu ile Sümer Destanı *İnanna ve Dumuzi* ile *Gılgamış Destanı* arasında yakın bir ilişki olduğu görülmektedir. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu ile Sümer Destanı *İnanna ve Dumuzi* arasında bir etkileşim olmuştur. Sümerlerin *Dumuzi ile Enkimdu Mitosu*'ndaki çoban-tanrı Dumuzi (Tammuz) ile çiftçi-tanrı Enkimdu arasındaki rekabet, kökleri tarihin eski devirlerine uzanan tarımcılık-hayvancılık arasındaki değişimle ilgilidir ve Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'ndaki bazı bölümler bununla ilgili olabilir. Dumuzi birçok açıdan Deli Dumrul ile benzerdir. Sümerlerin *Gılgamış Destanı*'ndaki Gılgamış ile Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'ndaki Deli Dumrul benzeşmektedir. *Gılgamış* ile *Enkimdu*, yine Sümer mitindeki *Dumuzi* ve *Enkimdu*'yu anımsatmaktadır.

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun, Türk tarihinin, tarihin derinliklerine, binlerce yıl öncesine uzanan bir alt tabakası vardır. Bu destanın alt tabakasında; Kamlık/Şamanlık, Şamanizm, Kamların/Şamanların kötü ruhlarla mücadelesi yer almaktadır. Deli Dumrul'un Şamanik özellikleri belirgindir. Dede Korkut'taki en eski anlatılardan biri olan bu boy, binlerce yıllık kadim eski Türk mitolojisinin ve inanışlarının efsaneleşmiş bir yansımasıdır. Dede Korkut'taki Deli Dumrul'un Azrail ile olan mücadelesi Kamların/Şamanların kötü ruhlarla olan mücadelesinin bir yansımasıdır. Bu boyun Şamanistik ve mitolojik kökleri vardır. Deli Dumrul'un Şamanistik özellikleri belirgindir. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun kökeni mitolojiktir, anlatı mitolojiye ve inanışlara dayanmaktadır, ancak tarihi süreç içerisinde, Türk tarihine paralel olarak, bir destanlaşma ve tarihileşme sürecine girmiş, kısmen tarihi kahramanları da bünyesine katarak, *büyük oranda mitolojik, kısmen destani-tarihi* bir görünüm de kazanmıştır. Tarihin derinliklerinden gelen *mit/efsane*, tarihi süreç içerisinde bir destanlaşma ve tarihileşme sürecine girmiş, Dede Korkut destan dairesine dahil olmuş, hikâyeleştiği bir sırada tespit edilerek Dede Korkut Kitabı'na yansımıştır. Deli Dumrul ile Azrail arasında görülen mücadele, İlk Kam ile Ecel Tanrısı Erlik ve Dede Korkut ile Azrail arasında da görülmektedir.

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun antik Grek/Yunan anlatılarıyla olan benzerlikleri bu boyun tarihin derinliklerine uzanan tarihi-destani-efsanevi-mitolojik köklerinin olduğunu göstermektedir. Bu durum İskit/Sakaların Greklerle olan etkileşimi veya Mezopotamya'da devlet kuran Sümer, Kut, Kuz gibi toplulukların Anadolu üzerinden Greklerle olan etkileşiminin bir sonucu olabilir. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'ndaki Deli Dumrul ile Grek destanı *Alkestis*'teki Herakles ve Admetos benzeşmektedir. Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun *İskit/Saka-Hun-Kangh-Usun* dönemine uzanan bir alt tabakası vardır.

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun Göktürk-Türgiş dönemine uzanan bir alt tabakası vardır.

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun bir alt tabakası Oğuz dönemiyle ilgilidir. Destanın Oğuz tabakasında; Oğuz etnikleşmesi gerçekleşmiş, Oğuz Eli, Oğuzlar vb. unsurlar yaygınlık kazanmış, anlatının bu varyantı Oğuzlar arasında yayılmış, bunun sonucunda da bu destan bir Oğuz destanı haline gelmiştir. Anlatının bazı varyantlarında Dumrul adının yerini Tuğrul'un alması, anlatıda geçen Rum, Şam gibi yer adları Selçuklularla ilgili bazı yansımalarıdır.

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun *Makav* adlı bir Türkmenistan varyantının olması, destanda geçen yer adları, birçok Türk topluluklarında destanın

varyantlarının görölmesi, bu boyun tarihi köklerinin Oğuzlar'ın henüz Orta Asya'da buldukları 10.-11. yüzyıllardan daha eski bir tarihe ait olduğunu göstermektedir.

Eski Türklerde Deli Dumrul tipinde kişiler vardı. Bunlar bazı tarihi kaynaklara da yansımıştır. Tarihin farklı dönemlerinde anlatıdaki baba adı Tohar, Dukak, Duha vb.; kahramanın adı Dumuzi, Dumrul, Toğrul vb. şekillerde değişikliklere uğramış olabilir.

Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'nun en üst tabakası sonraki dönemlerle ilgilidir. Eski Türklerin ve en eski atalarının Kamlık/Şamanizm inanışlarından, kültür ve medeniyetinden İslam inanışlarına, kültür ve medeniyetine geçişleri ve bu süreçte yaşanan bazı değişimler ve dönüşümler, bunların insan yaşamına, inanışlarına, anlatılara ve tiplere etkileri, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyu'na yansımış ve bu anlatının üst tabakasının şekillenmesinde etkili olmuştur.

Kaynakça

Abdulla, Kamal (2015). *Mitten Yazıya veya Gizli Dede Korkut*. Akt. Ali Duymaz. İstanbul: Ötügen Neşriyat.

Amanoğlu, Ebulfez Kulu (1999). "Kişi Adlarında Eski İnançların İzleri: Dede Korkut", *Atatürk Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 11, s. 53-59.

Aristov, Nikolay Aleksandroviç (2014). *Türk Halklarının Etnik Yapısı*. İstanbul: Selenge Yayınları.

Bahar, Hasan (1994). "Türkistan'ın Coğrafi Konumu ve İlkçağ Kaynaklarına Göre Tarihi", *Selçuk Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S. 1, s. 233-244.

Bang, W. ve Rahmeti, G. R. (2012). *Oğuz Kağan Destanı*. Haz. Nurer Uğurlu. İstanbul: Örgün Yayınevi.

Barthold, Vasiliy Vladimiroviç (2004). *Orta Asya Türk Tarihi -Dersleri-*. Ankara: Çağlar Yayınları.

Bayat, Fuzuli (2000). "Dede Korkut Kitabı'nda Devletçilik", *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni (Ankara, 19-21 Ekim 1999) Bildirileri*, haz. Alev Kahya Birgül ve Aysu Şimşek Canpolat. Ankara: AKM Yayınları. s. 63-75.

Bayat, Fuzuli (2003). *Korkut Ata: Mitolojiden Gerçekliğe Dede Korkut*. Ankara: Karam.

Bayat, Fuzuli (2006). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Bayat, Fuzuli (2016). “Dede Korkut Delilerinin Etnopsiko-Sembolizmi”, III. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi “Dede Korkut ve Türk Dünyası” (Çeşme-İzmir, 19-23 Ekim 2015) *Bildiriler Kitabı*, 1. cilt, edit. Metin Ekici vd. İzmir: Ege Üniversitesi. s. 263-274.

Bayat, Fuzuli (2016b). *Mitten Tarihe, Sözcüden Yazıya Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Baydur, Suad Yakup (1951). “Evrripides’in Alkestis’i - Dede Korkut’un Deli Dumrul’u”, *Türk Dili*, S. 1, s. 27-28.

Bekki, Salahaddin (2016). “Dedem Korkut Kitabı ile Altay Destanı Maaday-Kara Arasındaki Tarihi-Genetik Bağ”, III. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi “Dede Korkut ve Türk Dünyası” (Çeşme-İzmir, 19-23 Ekim 2015) *Bildiriler Kitabı*, 1. cilt, edit. Metin Ekici vd. İzmir: Ege Üniversitesi. s. 275-284.

Beydili, Celal. (2005). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*, çev. Eren Ercan. Ankara: Yurt Kitap Yayın.

Boratav, Pertev Naili (1958). “Dede Korkut Hikâyelerindeki Tarihi Olaylar ve Kitabın Telif Tarihi”, *Türkiyat Mecmuası*, C. XIII, S. 48, s. 31-62.

Boratav, Pertev Naili (2012). *Türk Mitolojisi / Oğuzların - Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi*. Çev. Recep Özbay. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Çeşmeli, İbrahim (2016). *İskitler, Hunlar ve Göktürkler’de Din ve Sanat*. İstanbul: Cinius Yayınları.

Çoruhlu, Yaşar (2015). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Demir, Necati (2017). *Ulu Han Ata Bitigi - Türklerin En Eski Destanı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Durmuş, İlhami (2017). *İskitler*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Durmuş, İlhami (2018). “Sumerlilerin Kökeni ve Kültürü”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 5 (17 Ek), s. 177-200.

Ekici, Metin (2019). *Dede Korkut Kitabı Türkistan/Türkmen Sabra Nüshası, Soylamalar Ve 13. Boy, Salur Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi*,

Orijinal Metin (Tipkibasım), Transkripsiyon, Aktarma. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Ercilasun, Ahmet Bican (1998). "Deli Dumrul İle Kazakların Korkut Atası Arasında Bir Mukayese", *Millî Folklor*, S. 37, s. 13-16.

Ercilasun, Ahmet Bican (2000). "Dede Korkut'taki Olayların Zamanı", *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni (Ankara, 19-21 Ekim 1999) Bildirileri*, haz. Alev Kahya Birgül ve Aysu Şimşek Canpolat. Ankara: AKM Yayınları. s. 157-160.

Ercilasun, Ahmet Bican (2002). "Salur Kazan Kimdir?", *Millî Folklor*, S. 56, s. 22-33.

Ercilasun, Ahmet Bican (2004). *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Ercilasun, Ahmet Bican (2015). "Oğuz Adının Etimolojisi", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Oğuzlar / Dilleri, Tarihleri ve Kültürleri 5. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu (Ankara, 21-23 Mayıs 2014) Bildirileri*, edit. Tufan Gündüz ve Mikail Cengiz. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları. s. 15-20.

Erdem, Melek (1998). *Dede Korkut Türkmenistan Varyantları*. Yayınlanmamış doktora tezi. Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Erdem, Melek (2005). "Dede Korkut Destanlarının Türkmenistan Varyantının Yazma Nüshalarla İlişkisi Üzerine", *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, S. 4 (Aralık 2005), s. 158-188.

Ergin, Muharrem (1964). *Dede Korkut Kitabı / Metin - Sözlük*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Ergin, Muharrem (1989). *Dede Korkut Kitabı I. / Giriş - Metin - Faksimile*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi.

Esin, Emel (1978). *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslama Giriş*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.

Esin, Emel (2001). *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Eyüboğlu, Dursun Can (2019). *Korkut*. İstanbul: Cinius Yayınları.

Eyüboğlu, Dursun Can (2021). Dede Korkut'taki Karacuk Çoban. *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi*, 5 (2), 134-179.

Eyüboğlu, Dursun Can (2021b). Dede Korkut'taki Boğazca Fatma. *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 4 (7), 90-116.

Eyüboğlu, Dursun Can (2022). Dede Korkut'taki Deli Dumrul. *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademik Araştırmalar Dergisi*, 6 (1), 64-86.

Feyzioğlu, Nesrin (2004). “Dede Korkut Hikâyeleri’nden Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Hikâyesi ile Basat’ın Tepegöz’ü Öldürdüğü Hikâyeye Simge ve İmgeler Bakımından Bir Yaklaşım”, *Atatürk Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 2, s. 51-60.

Gezenfergızı, Aynur (2016). “Oğuz Destanı “Kitabı Dede Korkut”un İzleri Kıpçak Kökenli Kumuklar’ın Yırlarında ve Sümer Metinlerinde”, *III. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi “Dede Korkut ve Türk Dünyası” (Çeşme-İzmir, 19-23 Ekim 2015) Bildiriler Kitabı*, 2. cilt, edit. Metin Ekici vd. İzmir: Ege Üniversitesi. s. 651-656.

Golden, Peter Benjamin (2012). *Türk Halkları Tarihine Giriş*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Gökyay, Orhan Şaik (1973). *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Başbakanlık Kültür Müşterşarlığı Kültür Yayınları.

Güvenç, Ahmet Özgür (2015). “Deli Dumrul’un Yeniden Yazım Sürecindeki Değersel Dönüşümü”, *Düşünce Hayatımızda ve Kültürümüzde Dede Korkut Uluslararası Sempozyumu (Bayburt, 21-22 Mayıs 2015) Tebliğler*, edit. Fatih Yalçın ve Kürşad Kara. Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları. s. 135-146.

Hatiboğlu, Vecihe (1979). “Türk Tarihinin Başlangıcı”, *Ankara Üniversitesi Türkoloji Dergisi*, C. 8, S. 1, s. 29-52.

Hazar, Mehmet (2008). “Artukoğulları Zamanında Dede Korkut Kitabı’ndaki Kişi Adları”, *Turkish Studies*, Volume 3/1, s. 22-33.

Hooke, Samuel Henry (2015). *Ortadoğu Mitolojisi*. Çev. Alaeddin Şenel. Ankara: İmge Kitabevi.

İbrayev, Şâkir (2000). “Şaman Korkut”, *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni (Ankara, 19-21 Ekim 1999) Bildirileri*, haz. Alev Kahya Birgül ve Aysu Şimşek Canpolat. Ankara: AKM Yayınları. s. 215-219.

İbrayev, Şâkir (2000b). “Korkut ve Şamanizm”, akt. Dinara Düseybayeva, *Kazakistan'da Dede Korkut*, haz. Abdimalik Nısanbayev vd. Ankara: AKM Yayınları. s. 197-281.

İnan, Abdülkadir (1952). “Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 4, s. 19-30.

İnan, Abdülkadir (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

İnan, Abdülkadir (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Jirmunskiy, Viktor Maksimoviç (1961). “Kitabı Korkud” ve Oğuz Destanı Geleneği”, çev. İsmail Kaynak, *Türk Tarih Kurumu Belleten*, S. 100, s. 609-629.

Jirmunskiy, Viktor Maksimoviç (1997). “Dede Korkut Kitabına Girmeyen Hikâyeler”, çev. C. Kanaşayeva, *Millî Folklor*, S. 36, s. 77-81.

Karadağ, Metin (2004). *Türk Halk Edebiyatı Anlatı Türleri*. Ankara: Ürün Yayınları.

Kazmaz, Süleyman (2000). “Yönetim ve Toplum Düzeni Açısından Dede Korkut”, *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni (Ankara, 19-21 Ekim 1999) Bildirileri*, haz. Alev Kahya Birgül ve Aysu Şimşek Canpolat. Ankara: AKM Yayınları. s. 245-257.

Kemaloğlu, Muammer (2019). *Dede Korkut (Destan İçre Tarihi)*. Ankara: Raf Kitabevi.

Konıratbayev, Avelbek (2000). “Korkut Ata Hakkında”, akt. Dinara Düseybayeva, *Kazakistan'da Dede Korkut*, haz. Abdimalik Nısanbayev vd. Ankara: AKM Yayınları. s. 147-182.

Köprülü, Fuat (1976). *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Köymen, Mehmet Altay (2016). *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, 1. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Kramer, Samuel Noah (1999). *Sümer Mitolojisi*. Çev. Hamide Koyukan. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

Kramer, Samuel Noah (2002). *Sümerler (Tarihleri, Kültürleri ve Karakterleri)*. Çev. Özcan Buze. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

Ligeti, Louis (1986). *Bilinmeyen İç Asya*. Çev. Sadrettin Karatay. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Memiş, Ekrem (2002). “Ortadoğu’da Türklerin Varlığı Tartışmaları”, *Türkler*, edit. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, C. 1. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. s. 435-450.

Oh, Eunkyung ve Joreyev, Mamatqul (2011). "Alpamış Destanında Baysın Kelimesinden Görünen Kurt Totemi", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Güz (15), s. 149-157.

Omorov, Timurlan (2008). *Kırgız Şecerelerine Göre Türk Boyları*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Ögel, Bahaeddin (1971). *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, 1. Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Ögel, Bahaeddin (1984). İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Ögel, Bahaeddin (1993). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, I. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Ögel, Bahaeddin (1994). “Dede Korkut Kitabı’nın Eski ve Yazılı Kaynakları Hakkında (Topkapı Sarayındaki Oğuz Destanı Parçaları ile Karşılaştırma)”, I. Sovyet-Türk Kollokyumu, Bakü, 1-8 Temmuz 1988; *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 1988, TDK Yay., Ankara, 1994, s. 113-128.

Ögel, Bahaeddin (1995). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, II. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Özdarıcı, Öznur (2011). “Anlatı Tekniği Açısından “Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Destanı”nı Bir Çözümleme Denemesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 16, s. 371-380.

Özdemir, Hasan (2003). “Dede Korkut’un Kişiliği ile İlgili Efsaneler”, *Türkoloji Dergisi*, S. 16/2, s. 23-33.

Özkan, İsa (1997). “Türkmenistan’dan Derlenmiş Dede Korkut Boyları”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 1995, TDK Yay., Ankara, 1997, s. 263-314.

Öztürk, Ali (2012). *Çağlar İçinde Türk Destanları*. İstanbul: Pozitif Yayınları.

Pehlivan, Gürol (2016). “Dede Korkut Kitabı'nın Vatikan Nüshasında Niçin Altı Destan Vardır?”, III. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi “Dede Korkut ve Türk Dünyası” (Çeşme-İzmir, 19-23 Ekim 2015) Bildiriler Kitabı, 3. cilt, edit. Metin Ekici vd. İzmir: Ege Üniversitesi. s. 1141-1152.

Pirverdioglu, Ahmet (2000). “Dede Korkut ve Şamanizm”, Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni (Ankara, 19-21 Ekim 1999) Bildirileri, haz. Alev Kahya Birgül ve Aysu Şimşek Canpolat. Ankara: AKM Yayınları. s. 293-299.

Radloff, Wilhelm (1956). *Sibirya'dan II (Aus Sibirien)*. Çev. Ahmet Temir. İstanbul: Maarif Basımevi.

Radloff, Wilhelm (2012). “Şamanlık”, *Türklük ve Şamanlık*, edit. Ö. Andaç Uğurlu, çev. A. Temir, T. Andaç, N. Uğurlu. İstanbul: Örgün Yayınevi. s. 13-103.

Roux, Jean-Paul (2011). *Eski Türk Mitolojisi*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Salman, Hüseyin (1998). *Türgişler*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Salman, Hüseyin (2002). “Türgişler”, *Türkler*, edit. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, C. 2. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. s. 412-420.

Sina, Ayşen (2004). “Alkestis ve Deli Dumrul”, *Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, S. 36, s. 225-235.

Solmaz, Erhan (2016). “Geleneğin Güncellenmesi Bağlamında “Duha Koca Oğlu Deli Dumrul” Hikâyesiyle “Deli Dumrul Kurtlar Kuşlar Âleminde” ve “Hop Dedik: Deli Dumrul” Adlı Sinema Filmlerinin Karşılaştırılması Üzerine Bir Deneme”, III. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi “Dede Korkut ve Türk Dünyası” (Çeşme-İzmir, 19-23 Ekim 2015) Bildiriler Kitabı, 3. cilt, edit. Metin Ekici vd. İzmir: Ege Üniversitesi. s. 1233-1243.

Sultanzade, Vügar (2010). “Domrul Adının Kökeni Ve Deli Domrul Boyunda Bazı Motiflerin Kaynağı Üzerine”, *Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Folklor İnstitutu-KKTC Doğu Akdeniz Üniversitesi, Türk Epik Ənənəsində Dastan “Ortaq Türk Keçmişindən Ortaq Türk Gələcəyinə” VI Uluslararası Folklor Konfransının (Bakı, 25-26 Noyabr 2010) Materialları*. Bakı. s. 480-483.

Sümer, Faruk (1959). “Oğuzlar’a Ait Destani Mahiyette Eserler”, *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XVII/3-4, s. 359-455.

Sümer, Faruk (1972). *Oğuzlar / (Türkmenler) Taripleri - Boy Teşkilatı - Destanları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.

Sümer, Faruk (2001). “Karakoyunlular”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt: 24, s. 434-438.

Sümer, Faruk (2007). “Oğuzlar”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, cilt: 33, s. 325-330.

Şeşen, Ramazan (2010). *İbn Fadlan Seyahatnamesi ve Eklere*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Taşagül, Ahmet (2013). *Kök Tengri’nin Çocukları (Avrasya Bozkırlarında İslâm Öncesi Türk Tarihi)*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık.

Taşagül, Ahmet (2015). “Oğuzların Tarih Sahnesine Çıkışı Hakkında”, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Oğuzlar / Dilleri, Taripleri ve Kültürleri 5. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu (Ankara, 21-23 Mayıs 2014) Bildirileri*, edit. Tufan Gündüz ve Mikail Cengiz. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları. s. 21-30.

Taşagül, Ahmet (2017). *Gökbörü’nün İzinde / Kadim Türklerin Topraklarında*. İstanbul: Kronik Kitap.

Tezcan, Semih ve Boeschoten, Hendrik (2001). *Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Togan, Zeki Velidi (1981). *Umumi Türk Tarihinine Giriş*. İstanbul: Enderun Kitabevi.

Yorulmaz, Osman (2012). *Geçmişten Günümüze Kanlı Türkleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Yörükkan, Yusuf Ziya (2014). *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

David Hume'un Algı Anlayışı ve Nedensellik Eleştirisi

David Hume's Concept of Perception and Criticism of Causation

Enes KARAKOÇ*

Öz

David Hume, felsefenin empirist geleneğindeki en dikkate değer figürlerden biri olarak geniş bir kabul görür. Onun eserleri, özellikle nedensellik üzerine gerçekleştirdiği kapsamlı analizlerle, bilgi ve inanç sistemlerimizin altında yatan temelleri derinlemesine sorgular. Hume, bilginin kaynağı olarak deneyime büyük bir önem atfederken, aynı zamanda yalnızca akıl yoluyla elde edilebilecek kesin ve mutlak bilginin var olabileceği fikrini reddeder. Bu çalışma, Hume'un algı teorisinin yanı sıra nedensellik sorununa yönelik eleştirilerini kapsamlı bir şekilde ele alır. Hume, izlenimler ve fikirler arasındaki keskin ayrımı tanımlayarak, tüm zihinsel içeriklerin deneyimden kaynaklandığını öne sürer. Nedensellik ilkesine yönelik eleştirileri aracılığıyla, nesnelere ve olaylar arasındaki ilişkileri anlamamızdaki alışkanlığın ve sürekli bağdaşıklıkla temel rolünü vurgular. Bu makale, Hume'un empirist yaklaşımını ve şüphecilikini detaylı bir şekilde analiz eder. Hume'un nedensellik üzerine yürüttüğü tartışmaların, hem mantıksal hem de empirik bir temele dayanmadığını, bu nedenle nedensellik konusundaki anlayışımızın esas olarak alışkanlık ve gelenekten kaynaklandığını ileri sürer. Hume'un felsefesi, modern bilimsel ve felsefi düşünce üzerinde derin bir etki bırakmıştır, nedensellik, bilgi ve algı üzerine yaptığı çalışmalarla epistemolojik ve metafizik alanlarda önemli soruları gündeme getirmiştir. Bu çalışma, Hume'un felsefesinin çeşitli yönlerini aydınlatmayı amaçlayarak, onun düşüncelerinin günümüzdeki tartışmalara nasıl ışık tuttuğunu ve felsefi düşüncenin gelişimine katkıda bulunduğunu göstermeye çalışır.

Anahtar kelimeler: David Hume, Empirizm, Nedensellik, Algı Teorisi, Şüphecilik

Abstract

The enlightenment philosopher David Hume is universally acknowledged as the most important bulwark of the empiricist way of thinking back in the day. His

* Kocaeli Üniversitesi/ Fen Edebiyat Fakültesi/ Felsefe Bölümü/ Yüksek Lisans; Email: eneskarakoc812@gmail.com; Orcid: 0009-0007-4289-8110

works eloquently problematize the orchestrations of our knowledge and belief system, in general, through investigating the issue of causality. According to Hume, true knowledge can only derive from experience, and the classical empiricists' idea that only reason provides sufficient and certain knowledge is erroneous. Examining Hume's doctrine of perception that encompasses his objections concerning the problem of causality is an objective of this study through the clear distinction set by Hume between impressions and ideas it, finally, stands for the fact that all mental states are built up on experience. Cause-and-effect is the chief scaffold on which classical science rests. However, the constant conjunction of objects and events is really the foundation of the relationships that are discernible. The item you have in your hand gives an all-round holistic study of Hume's empiricism and skepticism. It pinpoints the absence of any logical or empirical grounds in Hume's analysis of causality causing a shift from an explanative mode to a descriptive one, which implies that our beliefs about causality are mainly embedded in habits and traditions. The influence of Hume's philosophy runs deep in contemporary scientific and philosophical theory, imposing essential inquiries in epistemology and metaphysics through his research in causality, knowledge and perception. This contribution aims to illuminate some points from Hume's thinking, showing how his thoughts form the basis for current debates and developing consistency in philosophy today.

Keywords: David Hume, Empiricism, Causality, Theory of Perception, Skepticism

Giriş

Sofistlerin ileri sürdüğü ve şüpheciler tarafından savunulan, insan zihninin kesin ve kuşkusuz bilgiye erişim yetisine sahip olup olmadığı konusundaki antik sorun, modern felsefede güçlü bir biçimde yeniden gündeme gelmiştir. Kıta rasyonalistleri ve İngiliz empiristleri bu konuyu ele almışlardır. Bilgi edinmenin mümkün olmadığını öne sürenler arasında Sofistler yer almaktadır. Örneğin, Gorgias üç önermeyle şu tezleri savunur: "1) Hiçbir şey yoktur. 2) Eğer bir şey var olsaydı bile, bu insan tarafından bilinemezdi. 3) Ve eğer bir şey bilinebilseydi bile, bu başkalarına aktarılamazdı"¹. Gorgias'ın bu argümanları, felsefede birçok tartışmaya ve karşı görüşe neden olmuştur. Sofistler ve şüphecilere karşın, rasyonalistler ve empiristler, kesin ve kuşkusuz bilginin elde edilebileceğini kabul etmişlerdir. Ancak, bu tür bir bilginin kaynağı konusunda büyük bir anlaşmazlık

¹ Joseph Owens, *A History of Ancient Western Philosophy* (New Jersey: Prentice-Hall, 1959) s.160

yaşamışlardır. Rasyonalistlere göre aklın kendisi, kesin ve geçerli bilginin kaynağıydı; empiristlere göre ise, bilginin kaynağı deneyimdi. Bu kapsamda, "bu tartışmanın, bilgimiz, fikirlerimiz ve genel olarak düşüncelerimizin, deneyimle mi yoksa akılla mı ilişkili olduğuna dair olduğunu; her iki okulun da bu olası bilgi ve fikir kaynaklarına farklı derecelerde önem atfettiği" belirtilmiştir². 17. yüzyılın sonlarında fizik bilimlerindeki ilerlemeler, insanın, karşılaştığı her soruna, hatta etik meselelere dahi cevap verebileceğini düşünmesine yol açtı. Böylece, empirik düşünceye sahip İngiliz filozoflarının bilimsel metodolojiyi benimsemesi, felsefenin bilgi iddiasını desteklemek adına yeni olanaklar sunmuştur. İngiliz Kraliyet Akademisi, bilim adamları ve filozoflardan oluşan bir grup, İngiliz empirizmine önemli bir destek sağlamıştır. Dönemin önde gelen İngiliz empiristleri arasında Bacon, Hobbes, Boyles, Locke, Newton, Berkeley ve Hume yer almaktadır. Rasyonalistlerin aksine, empiristler, özellikle duyuşal deneyimin, fikirlerin oluşumunda deneyim ve kanıtların önemli rolünü vurgulamaktadır. Onlara göre, geleneksel bilgi ve doğuştan gelen fikirler, geçmiş duyuşal deneyimlerden türemiştir. John Locke, *İnsan Anlayışı Üzerine Bir Deneme* adlı eserinde, zihnin doğuştan boş bir levha (tabula rasa) olduğunu ve doğuştan gelen fikirlerin olmadığını, Aristoteles'ten etkilenerek ampirik terimlerle ifade etmektedir. George Berkeley, maddenin varlığını reddederek empirizmin bize sadece fikirlerimizin var olduğunu öğrettiğini savunurken, David Hume, bilimsel düşüncenin sınırlarını vurgulayarak insan doğası üzerine bir felsefe geliştirmiş ve duyuşal aracılığıyla algılananların bilginin temelini oluşturduğunu ısrarla vurgulamıştır. Algılama ve nedensellik, David Hume'un epistemolojisinde merkezi kavramlardır. Hume, kesin bilginin ancak deneyim yoluyla elde edilebileceğine inanmaktadır. Locke ve Berkeley gibi Hume da, her şeyin anlaşılabilir olduğu - her zihinsel nesne - doğrudan ya da dolaylı olarak deneyimden kaynaklandığı ve deneyimlerin içeriğinin, geçmiş deneyimlere dayanarak eklenen her şeyden arındırıldığında, saf, yorumsuz bir duyum olduğu görüşündedir. Locke ve Berkeley'den farklı olarak, zihinsel içeriklerimiz hakkında konuşurken bazı yeni kavramlar geliştirir: İzlenimler ve ideler. İlki yani izlenimler, yaşadığımız gerçek duyuşlarken, ikincisi ise geçmiş deneyimlere dayanarak zihin tarafından oluşturulan izlenimlerin kopyalarıdır. Bu nedenle, 'izlenimlere' getirilen kavramlar 'idelerdir' ve tümü önceki izlenimlerden türetilmiştir. Böylece, Hume, izlenimlerin ve fikirlerin, insan zihninin toplam içeriğini oluşturduğunu, empirist doktrin doğrultusunda savunmuştur. Nedensellik

² R. S. Woolhouse, *The Empiricists* (New York: Doubleday, 1988. s.1

meselesi, antik çağdan itibaren felsefeyi meşgul eden temel sorulardan biri olmuştur. Olaylar ve nesnelere sıklıkla uzak metafizik, sosyal-etik veya dini nedenlere atfedilmiştir. Bazı çağdaş araştırmacılar, örneğin Iwuagwu, iyi sosyal-etik davranışı, sağlam bir dini eğitimle ilişkilendirir³. Hume, nedensellik meselesine, böyle bir fikrin kökenini sorgulayarak yaklaşmaktadır. İdeler, izlenimlerin kopyalarıysa, nedensellik fikrini veren izlenimin ne olduğunu merak etmektedir. Sonuç olarak, nedensellik fikri, nesnelere arasındaki belirli ilişkileri deneyimlediğimizde zihinde oluşmaktadır. Bu çalışma, Hume'un algılama teorisinin epistemolojik özünü eleştirel bir bakış açısıyla incelemek için açıklayıcı ve analitik yöntemler kullanmıştır. Hume'un algılama hakkındaki argümanlarının eleştirel incelemesiyle birlikte, Hume'un nedensellik ilkesine yönelik itirazı da incelenmiştir. Burada, Hume'un nedensellik üzerine görüşleri ve neden-sonuç ilişkisi hakkındaki varsayımlarımıza yönelik eleştirileri analiz edilmiştir. Tartışma, David Hume'un hayatının kısa bir özetiyle başlar ve Hume'un algılama anlayışı ve nedensellik ilkesiyle ilgili sorunlara objektif bir değerlendirme sunmaktadır. Sonuç olarak, bu çalışma, Hume'un katı empirist yaklaşımını kabul ederek, bu tür bir empirist pozisyonun mantıksal bir sonucu olarak şüphecilğe yönelmesini belirtmektedir.

1.Hume'un Algı Teorisine Dair Epistemolojik Yaklaşımı

Stumpf ve Fieser'ın (2008) belirttiği üzere, Hume, " karmaşık sorular" üzerine yaşanan tartışmaların ve spekülasyonların yegâne çözüm yolunun, "insan anlayışının doğasını derinlemesine sorgulamak ve onun bu tür uzak ve karmaşık konulara uygun olmadığını tam bir analizle ortaya koymak" olduğunu öne sürer⁴. Hume'un etkinliğinden önce, soyut gerçekliğin mahiyeti üzerine pek çok anlaşmazlık, bu gerçekliğin yanlısı ve belirsiz doğası nedeniyle yaşanmıştır. Hume, bu gerçekliğin sorgulanmasına ve insan anlayışının doğasının araştırılmasına, insanın bu tür konuların gerçeklerini kavrayıp kavrayamayacağını anlamaya yönelik bir girişimde bulunmuştur. Bu endişeler, Hume'u epistemolojiye yönlendirmiştir. Empirist bir yaklaşıma bağlı kalarak Hume, zihinsel içeriklerin tamamının deneyimden kaynaklandığını savunmuştur. Hume, zihinde bulunan her şeyi tanımlamak

³ E. K. Iwuagwu, "A Philosophical Appraisal of Miracle in the Light of Its Multiple Claims in the Contemporary Nigerian Society," *Journal of Philosophy, Culture and Religion* 38 (2018): 64-72.s.69

⁴ Samuel E. Stumpf and James Fieser, *Philosophy, History and Readings* (New York: McGraw-Hill, 2008). s.246

için "algılar" terimini kullanmıştır. William Turner'ın (1903) ifadesiyle: "Hume'a göre zihinsel içerikler, zihnin kendisidir. Bu nedenle, onun zihin analizi esasen zihinsel içeriklerin ya da algıların bir envanteridir. Hume'un felsefesinde 'algı', bilinç durumu ile özdeşleşir ve bu terim, Descartes'ın 'düşünce' kavramı ile Locke ve Berkeley'in 'fikir' kavramı ile eşdeğerdir"⁵. Hume'a göre, zihinsel içerikler ya da algılar, duyular (duyusal izlenimler), tutkular ve duygular yoluyla elde edilen deneyimlerin doğrudan verileri olan izlenimler ve düşünme ile akıl yürütme sırasında bu izlenimlerin soluk görüntüleri ya da kopyaları olan fikirler olmak üzere iki kategoriye ayrılır. Hume "Eğer odamı incelersem, onun izlenimini elde ederim. Gözlerimi kapattığımda ve odamı düşündüğümde, oluşturduğum fikirler, hissettiğim izlenimlerin doğrudan temsilleridir; birinde bulunan her durum, diğerinde de mevcuttur... İdeler ve izlenimler her zaman birbirlerine karşılık gelir" demiştir⁶. Bu, Hume'un, tıpkı John Locke'un tüm bilgimizi "basit ideler" üzerine kurma arzusu gibi, kendisinin de izlenimlerden, yani deneyimin doğrudan verilerinden ideleri türetme niyetinde olduğunu göstermektedir. Hume'a göre izlenimlerimiz ve idelerimiz doğuştan mıdır sorusuna, "Eğer doğuştan, doğumumuzla eşzamanlı anlamına geliyorsa, bu tartışma anlamsızdır; ancak doğuştan, önceden var olan bir algıdan türetilmemiş ya da orijinal anlamına geliyorsa, tüm izlenimlerimizin doğuştan olduğunu ve fikirlerimizin olmadığını söyleyebiliriz" şeklinde cevap verir.⁷

Hume, izlenimler ve ideler arasındaki farklılığı vurgulayarak, izlenimlerin idelere kıyasla daha yoğun, daha parlak bir niteliğe sahip olduğunu belirtir. Onun açıklamasına göre, "Bu iki kavram arasındaki ayırt edici özellik, algıların zihnimiz üzerindeki etki kuvveti ve canlılığı ile, düşüncelerimize veya bilincimize nasıl ulaştıklarıdır. Zihnimizde en güçlü ve en yoğun bir şekilde yer bulan algılara izlenim demektediriz; bu bağlamda, duyguları, tutkuları ve duyularını, ruhumuzda ilk tecrübe edildikleri halleriyle anlıyoruz. İdeler ise, düşünme ve akıl yürütme süreçlerinde bu algıların daha soluk görüntülerini ifade eder; örneğin, şu anki tartışmadan tetiklenen algılar, doğrudan görsel ve dokunsal algılar ile doğrudan zevk veya rahatsızlık

⁵ William Turner, *History of Philosophy* (London: Ginn & Company Publishers, 1903). s. 519

⁶ David Hume, *A Treatise of Human Nature Vol.1*, ed. David F. Norton and Mary J. Norton (Oxford: Clarendon Press, 1739). s. 1.1.1.p.8

⁷ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding and Other Writings*, ed. Stephen Buckle (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 1751. s.22

hissettirenler haricinde"⁸. Bu ayrımı yapmasına rağmen Hume, idelerin izlenimlerimize ne kadar benzediğini ve bazen izlenimlerimizin, idelerden ayırt edilemeyecek kadar zayıf ve soluk olabildiğini kabul eder. "Uykuda, ateşli bir haldeyken, delilikte veya ruhun yoğun duygusal hallerinde, idelerimiz izlenimlerimize yakınlaşabilir; diğer taraftan, bazen izlenimlerimiz öylesine soluk ve zayıf olabilir ki, onları idelerden ayırt edemeyiz"⁹. Bu gözlemlerle birlikte, Hume, izlenimlerin idelerden daha yoğun olduğu genel kuralının hâlâ geçerli olduğunu ısrarla ifade etmektedir. "En yoğun düşünce bile, en soluk duyuma göre daha düşüktür"¹⁰. İdelerin, izlenimlerin kopyaları veya görüntüleri olduğu düşünüldüğünde, bu iki kavram arasında bir fark olması mantıklıdır; aslı ile onun görüntüsü aynı olamaz. Algı tartışmasını daha da ileriye taşıyan Hume, basit ve karmaşık algılar arasında bir ayrım yapar ve bu ayrım, izlenimler ve ideler bağlamında da geçerlidir. Böylelikle, tıpkı basit ve karmaşık izlenimlerimiz olduğu gibi, basit ve karmaşık idelerimiz de mevcuttur. Hume'a göre, basit ideler daima basit izlenimlere karşılık gelirken, karmaşık ideler her zaman karmaşık izlenimlere karşılık gelmemektedir. Bir insan mavi bir lekeyi algıladığında, basit bir izlenim edinir ve bu lekenin düşüncesi, basit bir ideyi oluşturur. Ancak, bir insan yüksek bir binanın balkonunda durup yakındaki bir havaalanına baktığında, pistin, kontrol kulelerinin, yerdeki uçakların, havaalanı binalarının vb. oluşturduğu karmaşık bir izlenim edinmektedir. Daha sonra, bu kişi havaalanını düşündüğünde, önceki karmaşık havaalanı izlenimiyle bir dereceye kadar uyumlu karmaşık bir ideye sahip olmaktadır. Ancak, bazen karmaşık idelerin, karmaşık izlenimleri olmayabilir. Bir örnek verilecek olursa eğer Hume'a göre, altın kaplama ve yakuttan duvarları olan bir "Yeni Kudüs" şehri gibi, hiç deneyimlemediği bir nesneyi hayal edebileceğini ifade etmektedir.¹¹ Bu örnek, karmaşık bir idenin, karmaşık izlenime dayanmadığı bir durumu temsil etmektedir. Yine de Hume, basit idelerin her durumda basit izlenimlere karşılık geldiğini ısrarla vurgulamaktadır. "Herhangi bir istisna olmaksızın, her basit idenin, ona benzer bir basit izlenime sahip olduğunu ve her basit izlenimin de karşılık gelen bir idesi olduğunu iddia ediyorum" şeklinde belirtmektedir¹². Hume, izlenimlerin genel olarak idelerden önce geldiğini savunur, bu da izlenimlerin ideler için epistemolojik bir temel oluşturduğu sonucuna çıkmaktadır.

⁸ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1:7.

⁹ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1:7.

¹⁰ Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding and Other Writings*, s.17.

¹¹ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1:8.

¹² Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1:8.

İzlenimler olmadan idelerin mümkün olmayacağı, çünkü idelerin varlığının izlenimlerimize bağlı olduğu kabul edilmektedir. Bir idenin basit bir izlenimin kopyası olarak görülmesi durumunda, her bir ide için öncül olarak bir izlenimin mevcut olması gerekmektedir. Bununla birlikte, Hume, hiçbir izlenimi olmayan bir ideyi tasavvur edebilmeyi, hayal gücünün gücüyle mümkün olan bir istisna olarak dile getirir¹³. Ayrıca, Hume, izlenimlerden doğrudan türetilmeyen ancak önceki fikirlerden kaynaklanan idelerle, "ikincil ideler" oluşturabileceğimizi savunmaktadır. Hume, izlenimleri iki kategoriye ayırır: duyum izlenimleri ve yansıma izlenimleri. Duyum izlenimleri, "bilinmeyen nedenlerle ruhta ortaya çıkan" izlenimlerken, yansıma izlenimleri esas olarak idelerden türetilir.¹⁴

Hume, bir empirist olarak, bilginin akıl yoluyla elde edilebileceği fikrini reddetmektedir. Deneyimden elde edilen bilgilerin dünyayı anlamamızda temel olduğunu öne sürerek, dünyaya dair bilgilerimizin akıl yoluyla değil, deneyimden kaynaklandığı sonucuna varmaktadır. Bu çerçevede, Hume aklın, sadece zihnimizdeki fikirler arasındaki ilişkiler üzerine bilgi sağlayabileceğini, ancak bu fikirlerle dış dünya arasında bir bağ kurma yetisine sahip olmadığını düşünmektedir. Akıl, zihinsel içeriklerimiz arasındaki ilişkileri çözümleyebilir, fakat bu içeriklerin dış dünya ile olan ilişkisini kuramaz. Hume'un izlenim ve ide teorisine yönelik eleştirilerden biri, düşünme süreciyle ilgilidir. Eğer tüm idelerimiz izlenimlere dayanıyorsa, düşünme eylemi veya zihnimizdeki idelerin örgütlenmesini nasıl açıklayabiliriz? İzlenimler düşünmeyi başlatabilir ancak düşünme süreci, mutlaka izlenimlere dayanmak zorunda değildir; bu, zihinsel bir faaliyet olarak, insanın varoluşsal meselelerine çözümler ararken gerçekleştirdiği bir işlemdir. Hume, düşünmenin izlenimlerden farklı bir zihinsel faaliyet olduğunu ve bu faaliyetin doğasını tam olarak açıklamamaktadır. Lawhead üzerinden ele alındığında, "Hume, ampirizmi bir uç noktaya taşıyarak, Locke ve Berkeley'in ampirizmin sonuçlarını işlerken gösterdiği tutarsızlıkları eleştirir¹⁵. Hume'a göre temel mesele şudur: Eğer bildiğimiz her şey deneyimlerimize dayanıyorsa, deneyimlerimizin ötesinde ne hakkında ve nasıl bilgi sahibi olabiliriz? Bu bağlamda, Hume ampirizmin sonuçlarının bizi şüphecilğe götürdüğünü, ampirizmin şüpheci bir kuşkuya yol açtığını ileri

¹³ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1:10.

¹⁴ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1:11.

¹⁵ William F. Lawhead, *The Philosophical Journey, An Interactive Approach*, 5th ed. (New York: McGraw-Hill, 2011). s.108

sürmektedir"¹⁶. Hume'un bu yaklaşımı, bilginin kaynağı ve sınırları hakkında derinlemesine bir sorgulamaya yol açar, böylece ampirizmin şüphecî bir bakış açısına nasıl evrildiğini gösterir.

2.İdelerin Birlikteliği

Hume, idelerin birbirleriyle nasıl ilişkili olduğunu incelerken, bellek ve hayal gücü olmak üzere iki önemli zihinsel yetiyi ele almaktadır. Bellek, izlenimlerin zihin tarafından yeniden canlandırılmasında, bir izlenimin ile bir idenin daha soluk niteliği arasında bir ara durum olarak işlev görür; hayal gücü ise, izlenimlerin daha soluk kopyalarını veya temsillerini, yani ideleri, yeniden üretir. Bellekte saklanan ideler ile hayal gücü tarafından üretilen ideler, izlenimler ve ideler arasındaki benzer bir ayırım olan canlılık derecelerine göre ayırt edilmektedir. Hume ayrıca, belleğin sadece basit ideleri saklamakla kalmayıp, aynı zamanda bu idelerin sırasını ve konumunu da muhafaza ettiğini; buna karşın hayal gücünün bu tür bir bağlamla sınırlı olmadığını belirtmiştir. Hayal gücü, basit ideleri keyfî bir şekilde bir araya getirebilir veya karmaşık ideleri basite indirgeyip sonra yeniden düzenlemektedir.¹⁷

Hume, idelerin bir araya getirilmesi konusunda, belleğin, ideler arasında hayal gücünde bulunmayan bir bütünlük sağladığını ileri sürmektedir. Ancak hayal gücünde, "bir idenin doğal olarak diğer bir ideyi çağrıştırdığı ve ideler arasındaki bazı birleştirici özellikler bulunmaktadır"¹⁸. Bu yeti, genellikle bazı genel birleştirme ilkelerine dayanarak işlemektedir. Hume, bu işleyişi "genellikle baskın olan, kişiye karmaşık bir yapı oluşturmak için hangi basit idelerin uygun olduğunu belirleyen hafif bir güç" olarak tanımlamaktadır.¹⁹ Hume, insanın belirli türdeki ideleri birleştirmeye yönelik, zorunlu olmamakla birlikte, içsel bir dürtüye sahip olduğunu ve bu dürtünün üç temel nitelikte - benzerlik, zaman veya mekânda yakınlık ve neden-sonuç ilişkisi - yönlendirildiğini düşünmektedir. Hume, ideler arasındaki bağlantıların bu üç nitelikte açıklanabileceğini öne sürer; örneğin, bir resim düşüncelerimizi

¹⁶ Lawhead, *The Philosophical Journey*, s. 108

¹⁷ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1:12.

¹⁸ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1:12.

¹⁹ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1:12-13.

otomatik olarak aslına yönlendirir (benzerlik); bir binanın bir odasından bahsedilmesi diğer odalar hakkında düşünmemize neden olur (yakınlık); ve bir yaralanma düşündüğümüzde, doğal olarak ardından gelen acıyı da düşünürüz (neden ve sonuç).

Hume, hayal gücünün ürettiği karmaşık ideleri iki kategoriye ayırır: birincisi, fantastik hayalleri temsil eden ideler, ikincisi, mantıklı akıl yürütmeyi yansıtan ideler. Fantastik hayaller kategorisi, örneğin bir altın dağ gibi, hayal gücünden doğan ve genellikle fantastik düşüncelerin, batıl inançların ve kötü felsefenin kökeni olan fikirleri içermektedir. Mantıklı akıl yürütmeyi temsil eden ideler ise, bir topun atıldıktan sonra izleyeceği yolu tahmin etmek gibi, anlayış veya akıl yoluyla elde edilir ve iki alt kategoriye ayrılır: birincisi, matematiksel ilişkiler gibi, düşüncenin kendi iç süreçleri ile keşfedilebilir ve fiziksel dünyadaki herhangi bir özelliğe bağlı olmayan ideler; ikincisi ise, "güneş yarın yine doğacak" gibi, fiziksel varlığı olan nesne veya durumları içeren idelerdir. Fieser tarafından belirtildiği üzere, fikirlerin ilişkileri ile fiziksel varlıklar arasındaki bu ayrım genellikle "Hume Çatalı" olarak bilinir ve Hume, bu kavramsal ayrımı, bilginin sağlam temeller üzerine kurulu ideleri ile temelsiz hayal ürünü ideler arasındaki farkı belirlemek amacıyla kullanmaktadır²⁰. Hume, bu ayrıma dayanarak, metafiziksel öğretilerin, içerdikleri sofistlik ve yanılsamalar nedeniyle reddedilmesi gerektiğini ve ünlü bir şekilde aşağılayarak bu tür öğretilerin "avevlere atılması" gerektiğini düşünmektedir.²¹

3.Hume'un Nedensellik Eleştirisi

Neden-sonuç ilişkisi, felsefe tarihinde filozofların dikkatini çeken esaslı bir sorundur. Çağdaş dinî düşünürler de, varlıkların eylemleri üzerine bu inancın yansımalarını dile getirmektedirler. Örneğin, Hristiyan teolojicistler, Hristiyanların yaşamlarının ve deneyimlerinin, İsa Mesih'in öğretilerini takip etme kararlarının doğrudan bir sonucu olduğunu kabul etmektedirler²². Stumpf ve Fieser'a göre, Hume, nedenselliğe yönelik orijinal ve etkili düşünceleriyle öne çıkmaktadır²³. Locke ve Berkeley'in aksine, Hume,

²⁰ James Fieser, "David Hume (1711 – 1776)," *Internet Encyclopedia of Philosophy*, accessed March 10, 2019, www.iep.utm.edu/hume.

²¹ Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 4.

²² C. N. Naseri, "Christian Identity in the First Letter of Peter: An Exegesis of 1Peter 2: 11," *Research on Humanities and Social Sciences* 6, no. 10 (2016): 114, 118.

²³ Stumpf and Fieser, *Philosophy, History and Readings*, 270.

nedensellik ilkesini temelden ele almaktadır. Berkeley, nesnelerdeki etkin nedenlerin bulunamayacağını ileri sürse de onun asıl amacı fenomenlerin nedenlerini araştırmaktır. Hume için nedenselliği araştırmak, maddeyi incelemekten daha önemlidir çünkü nedensel çıkarımın bilim ve insan yaşamı üzerindeki geniş etkisine inanmaktadır. Hume'un katkısı, ampirizmi tutarlı bir şekilde uygulayarak, insanların nedensellik anlayışına dair genel kabulleri sorgulamasında yatmaktadır. Hume, madde üzerine düşündüğü gibi nedensellik meselesini de ele alır ve nedensellik fikrinin hangi izlenimlerden kaynaklandığını sorgulamaktadır. Lawhead der ki, "Hume'a göre, çoğu yargımız neden ve sonuç anlayışımıza dayanır. Ancak olaylar arasındaki nedensel ilişkileri çıkarabilmemiz için indüksiyon ilkesine dayanmamız gerekmektedir. İndüksiyon ilkesi, 'geleceğin geçmişe benzer olacağı' fikrine dayanır ve doğanın tutarlılığına veya bugüne kadar geçerli olan doğa yasalarının gelecekte de geçerli olacağı inancına dayanır. Ancak doğanın tutarlılığını nasıl bilebiliriz?"²⁴ Hume, insanların neden olarak adlandırdıkları şeylerin hiçbirisinin nedensellik anlayışının kökeni olamayacağını iddia ederek, bu anlayışı nesnelere arasındaki özel ilişkilerden türettiğini savunmaktadır.²⁵ Hume'a göre, neden ve sonuç ilişkisi her zaman birbirine yakın, ya doğrudan ya da dolaylı olarak mekansal olarak bitişik durumdadır²⁶, ancak mekansal yakınlığın nedensel ilişki için yeterli bir temel olmadığını da belirtmektedir.²⁷ İkinci olarak ele aldığı ilişki, zamansal öncelik olup, bir nedenin etkisinden zamansal olarak önce gelmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ancak, Hume, yakınlık ve zamansal sıralamanın nedensellik için yeterli olmadığını, bu yüzden daha önemli bulduğu üçüncü bir ilişki türü olan zorunlu bağlantıyı tanıtmaya yönlendirmektedir. Bir nesnenin bir diğerine bitişik ve önce olması, onu otomatik olarak bir neden olarak tanımlamaz. Hume, nedensellik üzerine tartışmalarında özellikle zorunlu bağlantı konseptine odaklanır ve bu bağlantıyı, diğer iki temel ilişki olan yakınlık ve zamansal öncelikten çok daha önemli bulmaktadır.²⁸ Zorunlu bağlantı, Hume'un nedensellik analizinin merkezinde yer alır ve diğer iki ilişki, gözlem ve deneyim yoluyla doğrulanabilirken, zorunlu bağlantının kaynağı ve deneyimi sorgulanmaktadır. Hume, bu kapsamda, bir başlangıcı olan her şeyin niçin bir neden

²⁴ William F. Lawhead, *The Philosophical Journey, An Interactive Approach*, 5th ed. (New York: McGraw-Hill, 2011).s. 108

²⁵ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1.3.2. s.53.

²⁶ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1.3.2. s.54.

²⁷ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1.4.5. s.154.

²⁸ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1.3.2. s.55

gerektirdiğini zorunlu olarak kabul ettiğimizi ve belirli nedenlerin belirli etkilere sebep olması gerektiğine dair inancımızın ve bu çıkarımlarımızın doğasını sorgulamaktadır.²⁹ Hume'a göre, bir başlangıcı olan her şeyin bir nedeni olması gerektiği yargısı ne sezgisel olarak ne de rasyonel olarak temellendirilebilir; bu yüzden deneyime ve gözleme başvurulması gerekmektedir. Nedensel çıkarımların, nesnelere özlerine dair sezgisel bir bilgi olmadığını vurgular³⁰, bu nedenle bir nesnenin varlığı diğerinden sadece deneyim aracılığıyla çıkarabilmektedir.

Bu noktada Hume, iki nesne arasındaki sürekli ilişkilerin gözlem ve deneyiminden elde edilen sürekli bağdaşıklık fikrini öne sürmektedir. Örneğin, alev (A) ve ısı hissi (B) arasındaki ilişkinin sık sık gözlemlenmesi, A ve B nesnelere sürekli bir yakınlık ve sıralama düzeninde tekrar tekrar görüldüğünü hatırlatır, bunun sonucunda birini neden ve diğerini etki olarak adlandırırız ve bir nesnenin varlığını diğerinden çıkarırız³¹. Bu süreç, ne sezgisel olarak kesin ne de rasyonel olarak ispatlanabilir durumdadır. Doğanın düzeninde bir değişikliğin mümkün olması, bu ilkenin kesin olmadığını göstermektedir. Ancak, Hume, şüphecilik doğadaki üniformite ilkesini tamamen reddetmediğini, yalnızca nedensel çıkarımlarımıza olan inancımızın ne akıl yoluyla ne de sezgi yoluyla kesin olarak kanıtlanamayacağını göstermektedir. Hume, geleceğin geçmişe benzerliği varsayımının herhangi bir rasyonel argümana dayanmadığını, bunun yerine tamamen alışkanlık temelli olduğunu belirtmektedir. "Geleceğin geçmişe benzediği" kavrayışı, argümantatif bir temele sahip değil, sadece alışkanlığın bir ürünüdür ve bizi, geçmişte tanık olduğumuz nesne dizilerinin benzerlerini gelecekte de beklemeye yönlendirmektedir.³² Hume, yaşamın rehberinin akıl değil, alışkanlık olduğunu vurgulamakta ve alışkanlığın, her koşulda, geleceğin geçmişe uyum sağlayacağı varsayımını zihne aşladığını ifade etmektedir³³. Stroud ise, Hume'un şüphecilik, geleneksel olarak aklın rolünün reddedilmesinden kaynaklandığını, bu durumun antik şüphecilikle bir bağ

²⁹ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1.3.2. s.55

³⁰ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1.3.6. s.62-63

³¹ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1.3.6. s.61.

³² Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1.3.12. s.92.

³³ Hume, *An Abstract of a Book a Treatise of Human Nature*, 16. s.411.

kurmasına rağmen, insan doğası üzerine olumlu bir genel teori oluşturmanın bir parçası olduğunu belirtmektedir³⁴.

Hume'un, nedensel çıkarımları açıklama çabası içerisinde doğadaki üniformite ilkesine dayanarak sürekli bağdaşıklık fikrini ortaya koyması, zorunlu bağlantının hangi izlenimlerden türetildiği sorusunu çözememiştir. Sürekli bağdaşıklık, zorunlu bağlantının kendisini içermemekte, hatta sonsuz bir tekrarla bile. Nedensel dizilerin veya bağlantıların gözleminden zorunlu bağlantıyı çıkaramayız. Hume, zorunlu bağlantı kavramını reddetmeyerek, onu öznel bir kaynaktan, yani bir yansıma izleniminden çıkarma yoluna gitmiştir. Hume'a göre, yeterli sayıda benzer olayın gözlemlenmesi sonrasında, zihin bir nesneden onun alışlagelmiş eşlikçisine geçişte otomatik bir eğilim geliştirir. Bu eğilim, gereklik hissini doğurur ve yalnızca zihnin içsel bir izlenimi veya bir nesneden diğerine geçişteki kararlılığıdır. Bu süreçte, herhangi bir dışsal izlenime yer yoktur, sadece bir nesneden onun alışlagelmiş eşlikçisine geçiş eğilimini yaratan alışkanlık önem taşır³⁵. Hume'a göre, zorunlu bağlantı kavramı, alışkanlık ve birliktelikten kaynaklanan bir eğilimle ilişkilendirilebilir. Bu çerçevede, alışkanlık tarafından oluşturulan eğilim verilmişken; bu eğilimin yansıması olan bilinçteki imaj, zorunlu bağlantının fikrini temsil etmektedir. Hume, neden kavramını, hem felsefi bir ilişki hem de doğal bir ilişki çerçevesinde incelemektedir. Felsefi bir ilişki olarak nedeni, birbirine bitişik ve öncelikli nesnelere benzer nesnelere öncelik ve bitişiklik açısından benzer ilişkilerde bulunması şeklinde tanımlarken; doğal bir ilişki olarak nedeni, bir nesnenin diğerine bitişik ve önceden olması ve bu birlikteliğin, bir nesnenin fikrinin zihni diğerinin fikrini oluşturmaya, bir nesnenin izleniminin diğerinin daha canlı fikrini oluşturmaya yönlendirdiği bir durum olarak açıklamaktadır.³⁶ Hume, nedensellik kavramının, bitişiklik, ardışıklık ve sürekli bağdaşıklık gibi felsefi özellikleri içermesine rağmen, yalnızca fikirler arasında bir birlik oluşturduğu sürece, bir doğal ilişki olarak üzerinde akıl yürütülebileceğini veya çıkarımlarda bulunulabileceğini belirtmektedir.³⁷ Hume'un, her olayın ve varlığın bir nedeni olması gerektiği ve bir nedeni olmayan bir olay veya varlık fikrinin alışkanlık yoluyla engellendiği şeklindeki ilk soruya verdiği yanıt ile başlar. Özel nedenlerin özel etkilere zorunlu olarak sahip olmasıyla ilgili ikinci soruya ise, Hume psikolojik

³⁴ Barry Stroud, "Hume, David (1711–76)," in *A Companion to Epistemology, Second Edition*, ed. Jonathan Dancy, Ernest Sosa, and Matthias Steup (Oxford: Blackwell, 2010).s.422

³⁵ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1.3.14. s.111

³⁶ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1.3.14. s.114

³⁷ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1.3.6. s.65

bir yaklaşımla cevap verir; sürekli bağdaşıklıkla gözlemlenmesinin psikolojik etkisi, bu tür çıkarımların temelini oluşturur ve bu, empirik doğrulama yoluyla teyit edilebilecek bir durumdur, bu da Hume'un ampirist yaklaşımıyla uyumludur. Hume, nedensellik üzerine yaptığı analizin son bölümünde her başlangıcın belirli bir nesne ile zorunlu olarak birlikte olması gerektiği fikrinin metafiziksel bir zorunluluk oluşturmadığını ifade etmektedir. Bunu “böyle bir nesneyle her başlangıç varlığının birlikte olması gerektiği konusunda kesin bir zorunluluk olmadığını kolaylıkla hayal edebileceğimizi” belirterek dile getirmektedir.³⁸ Ancak, doğada herhangi bir şeyin veya olayın rastlantısal olarak var olmasının saçma olduğunu düşünerek, Hume, “nedensellik”e dair alışlagelmiş inancımızı, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme adlı eserinin, birinci soruşturmasında teyit etmektedir. Ona göre şansın, doğada gerçek bir güç olarak var olmadığı, yalnızca bir inkâr kelimesi olduğu ve doğanın hiçbir unsuruyla ilişkilendirilemeyeceği yaygın olarak kabul edilir; doğadaki her şeyin bir nedeni olduğu evrensel olarak kabul edilir.³⁹ Hume'un, herhangi bir olaya veya etkiye kazara bir statü atfetmeyi reddeden bu tutumu, uzun süreli dini inançlar, özellikle mucizelere yönelik inançlarla uyumludur. Din felsefesi alanında, çağdaş teoriler genellikle mucizeleri, dua aracılığıyla gerçekleşen tanrısal müdahalelerin etkileri olarak tanımlar ve gerçekliğini kesin bir şekilde onaylamaktadır. Iwuagwu gibi yazarlara göre, gerçekleşen ve her türlü doğal açıklamanın ötesinde olan kanıtlanmış gerçek mucizeler mevcuttur. Bu mucizelere, dua sonrası aniden, anlık ve tamamen iyileşen terminal hastalıklar örnek verilebilir.⁴⁰ Hume, nedensellik üzerine yaptığı detaylı analizin ve neden kavramının tanımının sonunda, bir başlangıcın varlığının her zaman belirli bir nesne ile ilişkili olması gerektiğine dair mutlak veya metafiziksel bir zorunluluk olmadığını ima eder.⁴¹ Buna rağmen, doğada rastlantısal olarak var olan herhangi bir şeyin veya olayın varlığının mantıksız olduğu görüşünü savunarak, nedensellik üzerine geleneksel inancımızı birinci soruşturmada pekiştirmektedir. Hume'a göre, şansın, doğada var olan gerçek bir güç olmadığı, sadece negatif bir kavram olduğu ve doğanın hiçbir unsuruyla ilişkilendirilemeyeceği genel olarak kabul edilen bir düşüncedir; böylece, herhangi bir şeyin neden olmaksızın var olamayacağı evrensel olarak kabul

³⁸ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1.3.14. s.115

³⁹ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 8.1.95. s.85

⁴⁰ E. K. Iwuagwu, “The Relationship Between Religion and Morality: On Whether the Multiplicity of Religious Denomination Have Impacted Positively on Socio-Ethical Behaviour,” *Global Journal of Arts, Humanities and Social Sciences* 6, no. 9 (2018): 71.

⁴¹ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1.3.14. s.116

edilen bir gerçektir⁴². Hume'un, ampirik olarak doğrulanabilir olaylara tesadüfi bir nitelik atfetmeyi reddetmesi, dini inanç sistemlerindeki mucizelere dair uzun süreli inançlarla uyumlu bir yaklaşım sergilemektedir. Din felsefesi alanındaki çağdaş görüşler, genellikle, mucizelerin dua aracılığıyla gerçekleşen ilahi müdahalelerin sonuçları olarak gerçekliğini net bir şekilde kabul eder. Iwuagwu tarafından belirtildiği üzere, tanrısal müdahaleler sonucu gerçekleştiği kanıtlanmış ve her türlü doğal açıklamanın ötesinde olan gerçek mucizelerin varlığı, çaresiz durumda olan terminal hastalıkların dua sonrası aniden, derhal ve tamamen iyileşmesi gibi olaylarla teyit edilmiştir⁴³.

4.Hume ve Malebranche'in Benzerliği

Antik şüphecilik ve Pierre Bayle gibi önemli Fransız şüphecinin yanı sıra, Hume'un nedensellik üzerine çalışmaları, özellikle zorunlu bağlantı konusu üzerinde Nicolas Malebranche'ın etkisinden büyük ölçüde yararlanmıştı. "Treatise on Human Nature" adlı eserinin ilk kitabında, Malebranche'dan özellikle iki kez bahsetmiştir⁴⁴. McCracken'a göre, Hume, nedensellik üzerine yazıları sırasında sadece Malebranche'ın "Gerçeğin Arayışı" eserini zihninde canlı tutmakla kalmamış, aynı zamanda ona danışmak amacıyla eseri yanında bulundurmıştır⁴⁵. Malebranche ve Hume'a göre, bir nedenin etkisini nasıl ürettiğine dair gücün tam olarak bilinmesi mümkün değildir.

Malebranche, sıkça Tanrı'nın sonsuz iradesi dışındaki herhangi bir varlığın gerçek bir neden olamayacağını savunmuştur. Bir nesnenin, başka bir nesneyle ne kadar sürekli birleştirilmiş olursa olsun, sadece ikincil bir neden veya Tanrı'nın - tek gerçek neden - etkisini gerçekleştirme için kullandığı araç olarak görülmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Malebranche'a göre, "Gerçek bir neden, zihnin onun ve etkisi arasında bir zorunlu bağlantı algıladığı bir nedendir" şeklinde gerçek bir nedene dair tanım yapmıştır⁴⁶. Bu argümanına rağmen, Malebranche, iki sınırlı varlık arasında böyle bir zorunlu

⁴² Hume, *A Treatise of Human Nature*, 8.1.95. s.85

⁴³ Iwuagwu, "The Relationship Between Religion and Morality," 71.

⁴⁴ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1.3.14. s.108/ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1.4.5. s.163

⁴⁵ Charles J. McCracken, *Malebranche and British Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1983).s.450

⁴⁶ Nicolas Malebranche, *The Search After Truth*, trans. Thomas M. Lennon and Paul J. Olscamp, with a commentary by Thomas M. Lennon (Columbus: Ohio State University Press, 1980).

bağlantının asla algılanamayacağını ısrarla ifade etmektedir. Ona göre, yalnızca Tanrı gerçek bir neden olabilir, çünkü Tanrı'nın bir şeyi istemesi ve istediği şeyin gerçekleşmemesi bir çelişki teşkil eder. Ancak, sınırlı bir varlığın istediği bir olayın gerçekleşmemesi çelişkili bir durum değildir.

Hume, insanların neden-sonuç ilişkisine dair yanılığını, Malebranche ile benzer bir şekilde açıklar; iki nesnenin deneyimlerde sürekli olarak bir araya gelmesi, zihinde bir alışkanlığın oluşmasına sebep olur ve bu, insanların bir nesneyi her gördüklerinde otomatik olarak diğerini beklemelerine yol açmaktadır. Bu durum, hayal gücünün bir sonucu olarak, iki nesne arasında zorunlu bir ilişki olduğu yanılığın düşürür ve insanlar, bir nesnenin diğerinin gerçek nedeni olduğuna inanmaya başlarlar. Malebranche'ın görüşlerine göre, bu alışkanlık, insanların bir topun hareket halindeyken başka bir topa çarptığında, çarpan topun gerçek bir neden olduğuna dair yanılığa düşmelerinin nedenidir.

Noonan tarafından belirtildiği üzere, Hume ve Malebranche arasındaki benzerlikler kayda değerdir.⁴⁷ Hume, Malebranche gibi, nedensellik kavramını tanımlarken var olması gereken bir zorunlu bağlantıyı vurgular; her iki düşünür de iki ayrı nesne arasında herhangi bir zorunlu bağlantının bulunamayacağını savunur, zira iki ayrı varlığın birinin var olup diğerinin olmamasının bir çelişki teşkil etmediğini öne sürerler; her iki filozof da, herhangi bir güç veya etken ilkenin nasıl işlediğini algılama imkanımızın olmadığını reddeder; sınırlı nesnelerin, örneğin iki bilardo topunun hareketleri gibi, zorunlu olarak birbiriyle bağlantılı olduğu yönünde evrensel bir yanlış inanca sahip olduğumuzu düşünürler; ve son olarak, bu yanılığın, deneyimlenen sürekli bağdaşıklıkların etkisi altındaki hayal gücünün bir sonucu olarak ortaya çıktığını ve zihnin sürekli bir araya getirilmiş nesnelere arasında bir zorunlu bağlantı olarak dışavurduğu bir beklenti alışkanlığı oluşturduğunu açıklarlar⁴⁸. Bu bağlamda, Hume'un orijinalitesi ve katı ampirist yaklaşımı konusunda şüphe olmasa da, özellikle Şüpheciler, Malebranche, Descartes, Spinoza, Locke ve Berkeley gibi önceki düşünürlerin etkisinden önemli ölçüde yararlandığı söylenebilir. Hume'un mirası, yalnızca ampirizmin mantıksal sonuçlarını ortaya çıkarmadaki keskinliğiyle değil, aynı

⁴⁷ Harold W. Noonan, *Routledge Philosophy Guidebook to Hume on Knowledge* (London: Routledge, 1999).s.25

⁴⁸ Noonan, *Hume on Knowledge*. s.26

zamanda rasyonel gerçekleri keşfetme ve bu kesin mantıksal çıkarımlar karşısında durma cesaretiyle de tanımlanır.

Sonuç

David Hume, ampirizmin en öne çıkan, cesaretli ve ilerlemeci temsilcilerinden biridir. Onun epistemoloji alanındaki sıkı ve tutarlı ampirist yaklaşımı, mantıksal yetkinliğiyle birleşerek, felsefi düşünceyi yeni bir düzeye taşımış ve felsefe pratiğinde öncü bir rol üstlenmiştir. Hume, deneyimi bilgi ve inancın temeli olarak kabul etme konusundaki kararlılığı ile, günlük yaşamda kabul edilen birçok inancı mantıksal olarak sorgulamıştır; madde, nedensellik, Tanrı, metafizik ve özdeşlik gibi kavramlar bu sorgulamanın odak noktası olmuştur. Bu durum, onu modern çağın en etkili şüphecilerinden biri yapmıştır. Hume için, şüphecilik, ampirik-mantıksal ilkelerin doğal bir sonucu olmanın yanı sıra, dogmatizm ve fanatizme karşı etkili bir antidot olarak görülmektedir⁴⁹. Hume, pek çok akademisyenin dile getirmekten kaçındığı konuları cesurca ele alarak, yasaklı kabul edilen alanlara girerek kesin ve kuşkusuz bilgiye ulaşma amacını gütmüştür; bu bilgi, duygusallıktan uzak ve dogma, gelenek ve adetlerin baskısından bağımsızdır. Epistemoloji alanında cesur bir katkı sunan Hume, eleştirilere maruz kalmış olsa da, Kant'ı ve sonraki pek çok düşünürü "dogmatik uykularından" uyandıran bir figür olarak kabul edilir. Hume'un argümanları, tutarlılığı ve kesin mantığı onları zorlayıcı ve bazen reddedilmesi güç kılar. Nedensellik üzerine yaptığı analiz, nedensellik ilkesinin bir reddi değil, bu inancın kökenine dair derinlemesine bir incelemedir; bu inceleme, ne deneyime ne de mantığa dayalıdır.

Hume'un tezi, temel inançlarımızın akıl yoluyla gösterilmesinin mümkün olmadığını ve bu inançların pratik açıdan anlamlı olmaları için rasyonel olarak ispatlanmasına gerek olmadığını savunur. Hume'a göre, akıl bizi soyut kavramlara yönlendirir ve ateşin sıcaklık hissi vereceğine olan inancımızın, soğukluk hissi vereceğine olan inançtan daha mantıklı olmadığını iddia eder. Hume'un epistemolojiye ve genel anlamıyla felsefeye yönelik radikal yaklaşımı, yeni bir perspektif açar. Detaylı argümanları ile, nedensellik ilkesinin ampirik olarak kanıtlanabileceği inancını net bir şekilde yıkmış ve aynı zamanda, inkarının herhangi bir mantıksal çelişki içermediği için mantıksal olarak doğrulanamayacağını ortaya koymuştur. Hume'a göre, nedensellik üzerine yapılan iddialar ve inançlar, yalnızca alışkanlık ve

⁴⁹ F. Copleston, *A History of Philosophy. Volume V: Modern Philosophy. The British Philosophers from Hobbes to Hume* (New York: Double Day, 1994).

geleneğin bir ürünü olarak, deneyimlerimiz ve çevremiz tarafından pekiştirilip dışavurulan nazik bir güce dayanır. Bu çalışma, David Hume'un, ampirist doktrini mantıksal sonuçlarına kadar savunmaya cesaret etmiş en tutarlı ampirist olduğunu teyit eder. Bu, zihinsel içerikler (algılar), fikirlerin birlikteliği ve nedensellik ilkesi hakkında sağlam temellere dayanan tartışmalarıyla gerçekleştirilir. Ayrıca, çalışma, Hume'un nedensellik üzerine olan eleştirilerinin, özellikle zorunlu bağlantı konusunda, ne mantıksal ne de ampirik olarak kanıtlanamayacağını ve yalnızca alışkanlık ve gelenekle varsayılabileceğini onaylar.

Kaynakça

Copleston, Frederick. *A History of Philosophy. Volume V: Modern Philosophy. The British Philosophers from Hobbes to Hume*. New York: Doubleday, 1994.

Fieser, James. "David Hume (1711 – 1776)." *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Accessed October 5, 2019. www.iep.utm.edu/hume.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature Vol.1.1739*. Edited by David F. Norton and Mary J. Norton. Oxford: Clarendon Press, 2007.

Hume, David. *An Abstract of a Book a Treatise of Human Nature*. 1740. Edited by David F. Norton and Mary J. Norton. Oxford: Clarendon Press, 2007.

Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding and Other Writings*. 1751. Edited by Stephen Buckle. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Iwuagwu, E. K. "A Philosophical Appraisal of Miracle in the Light of Its Multiple Claims in the Contemporary Nigerian Society." *Journal of Philosophy, Culture and Religion* 38 (2018): 64-72.

Iwuagwu, E. K. "The Relationship Between Religion and Morality: On Whether the Multiplicity of Religious Denomination Have Impacted Positively on Socio-Ethical Behaviour." *Global Journal of Arts, Humanities and Social Sciences* 6, no. 9 (2018): 42-53.

Lawhead, William F. *The Philosophical Journey, An Interactive Approach*. 5th ed. New York: McGraw-Hill, 2011.

McCracken, Charles J. *Malebranche and British Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1983.

Malebranche, Nicolas. *The Search After Truth*. Translated by Thomas M. Lennon and Paul J. Olscamp, with a commentary by Thomas M. Lennon. Columbus: Ohio State University Press, 1980.

Naseri, C. N. "Christian Identity in the First Letter of Peter: An Exegesis of 1Peter 2: 11." *Research on Humanities and Social Sciences* 6, no. 10 (2016): 114-119.

Noonan, Harold W. *Routledge Philosophy Guidebook to Hume on Knowledge*. London: Routledge, 1999.

Owens, Joseph. *A History of Ancient Western Philosophy*. New Jersey: Prentice-Hall, 1959.

Stroud, Barry. "Hume, David (1711–76)." In *A Companion to Epistemology*, Second Edition, edited by Jonathan Dancy, Ernest Sosa, and Matthias Steup, Oxford: Blackwell, 2010.

Stumpf, Samuel E., and James Fieser. *Philosophy, History and Readings*. New York: McGraw-Hill, 2008.

Stumpf, Samuel E., and James Fieser. *Socrates to Sartre and Beyond: A History of Philosophy*. New York: McGraw-Hill, 2003.

Turner, William. *History of Philosophy*. London: Ginn & Company Publishers, 1903.

Woolhouse, R. S. *The Empiricists*. New York: Doubleday, 1988.

ÇEVİRİ

Kral Aziz Ladislas, Kronikler, Efsaneler ve Mucizeler

King St. Ladislas, Chronicles, Legends and Miracles

LÁSZLÓ VESZPRÉMY*

Çeviren

Ebru Emine OĞUZ**

Öz

Macar kronik versiyonları ve Latin efsaneleri Kral Aziz Ladislas (1077–1095 hükümdar, 1192’de aziz ilan edilmiştir) figürü hakkında pek çok bilgi ortaya koymaktadır. Bahsi geçen kaynakların tümü, hayatta kalan göçebe geleneklerinin, Macar kraliyet sarayının şövalyelik fikirlerinin, Angevin sarayının Fransız haçlı geleneklerinin ve 1241–42’de Moğollara karşı verilen mücadele anılarının genişletilmiş ve eklemeler yapılmış versiyonlarıdır. Bu makale Birinci Haçlı Seferi’nin kurgusal lideri ve imparatorluk tahtının kurgusal halefi olmak gibi motiflerin bir kısmına odaklanmaktadır. Ayrıca efsaneler ve kronikler arasındaki metinsel farklılıklarla yüzleşmekte olan çalışmamız, hagiografik ve litürjik metinlerin onun putperestlere karşı verdiği mücadeleleri neden ihmal ettiği sorusuna da cevap vermeye çalışmaktadır.

Anahtar kelimeler: Macar tarihi, ortaçağ hagiografisi, kutsal krallar, saray kültürü, haçlı seferleri.

Abstract

Much can be read in the Hungarian chronicle versions and Latin legends about the figure of King St. Ladislas (reigned 1077–1095, canonized 1192), the most

* Prof. Dr., Pázmány Péter Catholic University, e-posta: veszpremlaszlo@gmail.com, Bu makale 2018 yılında Saeculum Christianum dergisinin XXV. Cildinde, 140-163 numaralı sayfa aralığında yayımlanmıştır.

** Dr., e-posta: ouzebru2000@gmail.com; Orcid: 0000-0002-1653-3325

popular saint in Hungary by the middle of the fourteenth century. These sources are all enlarged and interpolated representation of the elements of the surviving nomad traditions, the chivalric ideas of the Hungarian royal court, elements of the French crusader traditions of the Angevin court, the memory of the struggle against the Mongols in 1241–42. This paper focuses on some of these motifs, like becoming a fictive leader of the First crusade, and a fictive successor to the imperial throne. The paper confronts the textual differences between the legends and the chronicles and tries to answer the question why the hagiographic and liturgical texts neglect his fights against the heathen.

Keywords: Hungarian history, medieval hagiography, holy kings, courtly culture, crusades

Macar devlet otoritesinin temelleri on ikinci yüzyılın sonlarına yani Macar aziz krallarının kültlerine (Stephen, Ladislas ve Prens Emeric), özellikle de apostolik kral Stephen'ın Kilise ve devleti düzenlediği külte dayanmaktadır. Onun kült, gelenek ve kalıntıları Macar taç giyme tören ve kurallarının gelişiminde kilit bir rol oynamıştır. Üç kralın kültü, on üçüncü yüzyıldan itibaren Köln'deki üç bilgeye duyulan saygı modeli üzerine kutsallaştırılmış olup; bunlar, *Legenda Aurea*'nın¹ Macaristan'a ait ilâve bölüme dâhil edilen efsanelerdir. Bu süreçte dikkat çeken bir aşama ise Macar kraliyet azizlerinin kalıntıları Avrupa'nın önemli hac yerlerine dağıtılırken (Roma, Köln, Bari vb.), Anjoulu Louis'in 1367 yılında Aachen'de Macar şapelini kurması olmuştur. Hayatta kalan hazinelerle birlikte, Macar olmayanları özel ve yerel yorumlarla Macar tarihiyle tanıştıran dinî kitaplar da ele geçirilmiştir. Macaristan'da krala ilişkin efsanelerinin ulusal ve siyasî etkileri, kralın otoritesinin ve millî gururun temsiline katkıda bulunmuştur.

1077–1095 yılları arasında hüküm süren Kral Ladislas'a dair çeşitli bilgiler kronikler, efsaneler, litürjik okumalar ve dualar üzerinden elde edilmiştir². Bazı durumlarda üç çeşit kaynakta da benzer motifler göze

¹ G. Klaniczay, E. Madas, La Hongrie, in: Hagiographies: Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550, G. Philippart (ed.), Turnhout 1996; Vol. 2, s. 103-160; Gy. Poszler, Az Árpád-házi szent királyok a Magyar középkor századaiban. [The holy kings of the Árpád dynasty in the middle ages, Orta çağda Árpád hanedanının kutsal kralları]: Történelem - kép: szemelvények múlt és művészet kapcsolatából Magyarországon, Á. Mikó, K. Sinkó (edd.), Budapest 2000, s. 170-187.

² For the edition of *Legenda S. Ladislai regis*, in: *Scriptores rerum Hungaricarum*, I. Szentpétery (ed.), Vols. 1-2, Budapest 1937-1938 (further SRH) 2: s. 507–528, ayrıca I. Hajdú'nun son eleştirel baskısına bakınız, *Vita sancti Ladislai confessoris regis Hungariae*,

çarpmaktadır. Örneğin kaynaklar, aziz isminin etimolojisi konusunda bağlamdan da anlaşılacağı üzere ilk olarak Kronik'e dâhil edilen, daha sonra efsane ve ayinle ilgili derslere aktarılan nadir bir Yunanca retorik kavramından (*per peragogen*) bahsetmektedir. Benzer şekilde kralın boyu ve yapısı, içsel mükemmellik ve yönetim için uygunluğun tartışmasız işaretleri şeklinde ifade edilmiştir. Eğer Stephen'ın figürü ve kutsal taç ile taçlandırılması, *ius legitimum*'a dayalı olarak hükümetin devralınmasının temeli olarak hizmet ettiyse, Ladislav figürü *ius idoneitatis*, taht için uygunluk veya yetenek gibi bir otorite kaynağını tanıtmaktadır³. Bu gelenek kısmen de olsa elbette ki Aziz Stephen kaynaklarından müteşekkildir, zira Stephen'ın kralının aynası, *rex idoneus*'un yönetimine uygunluğu idealini tartışmaktadır ve bunun bazı unsurları Aziz Ladislav Efsanesinde de yer almaktadır.

Aziz Ladislav'ın boyutuna dair açıklamaların gerçek bir temele dayanıyor olması muhtemeldir, çünkü yaklaşık 1113'te Macaristan'a gelen Polonyalı Gallus Anonymus, ziyaretinin ertesinde şu ifadeyi kullanmıştır⁴: “Ladislav... dini bağlılığı kadar boyuyla da dikkat çeken biriydi.” Örneğin Londra Başpiskoposu Richardus (Fitznigel) gibi daha sonraki kaynaklar 1192 yılında onu aziz ilan eden Kral III. Béla (hükümdarlığı 1172–1196) için de aynı özelliklerin geçerli olduğunu ortaya koymaktadır. İlginç bir şekilde, Béla, Árpád Hanedanı'na mensup tek kraldır ve günümüze ulaşan iskeleti ise kralın gerçekten uzun boylu olduğunu kanıtlamaktadır. Bu durumdan gurur duyan Béla'nın saray kronik yazarı da: “Çünkü Álmos kendisi güzel yüzlü idi ama koyu renkliydi fakat büyük gözleri vardı; uzun boylu ve zayıf yapılı, gerçekten büyük elleri ve geniş parmakları vardı...” (4. Bölüm) şeklindeki ifadesiyle

“Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin” (Université de Copenhague) 77/2006, p. 36–66. For the complicated, and hotly debated borrowings between these sources see J. Gerics, *Legkorábbi Gesta-szerkesztéseink keletkezésrendjének problémái* [Problems of the order of creation of our earliest gesta-compositions], Budapest 1961 ; Idem, *Textbezüge zwischen den ungarischen Chroniken und die Sankt-Ladislav Legende*. „Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae“, 19/1973, s. 273-304.

³ Gy. Kristó, *Legitimitás és idoneitás. Adalékok Árpád-kori eszmetörténetünkhöz*. [Legitimacy and suitability. Contribution to our intellectual history in the age of the Árpáds, *Meşruiyet ve uygunluk. Árpádlar çağında entelektüel tarihimize katkı*], “Századok”, 108/1974, ss. 585–621.

⁴ Anonymus Gallus I.27, pp. 96–97: “Wladislaum, sicut eminentem corpore, sic affluentem pietate”.

tarikle ilgili bir bağlamda antik Macar liderlerini belirgin bir şekilde ona modellemiştir⁵.

Kral Béla'nın Bizans tahtının belirlenmiş varisi olarak gençliğinde Konstantinopolis'te eğitim aldığı, ilk eşinin Raynald of Châtillon'un kızı Agnes of Antioch (Antakyalı Agnes) ve ikinci eşinin İngiltere'nin Genç Kralı Henry'nin dul eşi olan Fransız Margaret olduğu bilinmektedir. Bizans imparatorunun evlat edinilmiş oğlu olarak, Kral Béla taht için savaşmak zorunda kalmış ve başlangıçta taç giyme çabasında başarısız olmuştur. Sonradan Bizans geçmişi telâfi edilmiş, ancak tahtın 'meşruiyeti'ne ek olarak, siyâsî programı da vurgulanan bir *idoneitas* olmaksızın yapamazdı⁶. Tabii ki, Kral Ladislas'ın azizleştirilmesinin nedeninin benzer görünüm olduğuna inanmak mümkün değildir. Bu daha ziyade Ladislas'ın ona ait kiliselerde ve onun tarafından kurulan veya bağışlanan manastırlarda, özellikle de Várad piskoposluğu (bugünkü Oradea, Romanya) veya St. Giles'e adanmış Balaton Gölü yakınındaki Somogyvár Benediktin manastırındaki yerel kültüdür. Gerçekten de onun ününün, mezarının ve Várad'daki kalıntılarının 12. yüzyılın sonlarına doğru büyük kalabalıkları cezbedtiğini gösteren kaynaklar bulunmaktadır, ancak ayın kaydının korunan parçalarının en erken 1205 yılına ait olduğu bilinmektedir⁷. Kral Béla'nın azizleştirme konusunda uzun vadeli hedefleri olduğu şüphesizdir ki bunu gösteren şey, Ladislas'ın *historia*'sının Aziz Victor silsilesinin Fransız modeli tarz ve müziğini takip etmesidir; Kral

⁵ K. Sólyom, 'Trois portraits du Moyen Age, "Études Finno-Ougriennes", 17/1982-83, s. 151; K. Szovák, The Image of the Ideal King in Twelfth-Century Hungary (Remarks on the Legend of St Ladislas): Kings and Kingship in Medieval Europe, Anne J. Duggan (ed.), London 1993, s. 255: "Erat enim ipse Almus facie decorus sed niger, et nigros habebat oculos sed magnos, statura longus et gracilis, manus vero habebat grossas et digitos prolixos."- about the ancient Hungarian duke, Álmos, the forfather of the Árpád dynasty.

⁶ K. Szovák, The Image of the Ideal King in Twelfth-Century Hungary (Remarks on the Legend of St Ladislas), in: Kings and Kingship in Medieval Europe, Anne J. Duggan (ed.), London 1993, ss. 241–264; G. Klaniczay Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe, Cambridge 2002, ss. 173–194.

⁷ L. Solymosi, Szent László király somogyvári sírjának legendája [The legend of the tomb of St Ladislas in Somogyvár, Somogyvár'daki Aziz Ladislas'ın mezarının efsanesi]: Magyar történettudomány az ezredfordulón. Glatz Ferenc 70. születésnapjára, L. Gecsényi, L. Izsák (edd.), Budapest 2011, ss. 125–142; Regestrum Varadiense 1903, R. Bartlett, Trial by Fire and Water: The Medieval Judicial Ordeal, Oxford 1986, ss. 128–129; K. Szovák, A váradi írásbeliség hagyományára [Literacy in the Chapter of Várad], in: Nagyvárad és Bihar a korai középkorban, A. Zsoldos (ed.), Nagyvárad (Oradea) 2014, ss. 129–146.

Ladislás ve Coloman gibi 11. yüzyıl krallarına ait yasaların Kral Béla'nın zamanlarında toplanmış olması mümkündür⁸.

Öte yandan çağdaş haçlı ruhu, Kral Ladislás kültünün 1190'ların yeniden canlanmasına katkıda bulunmuş olması mümkündür. Ünlü Kudüs Latin Krallığı'nın ilk hükümdarı Godfrey Bouillon'un gelmeden önce, birkaç haçlı ordusu ülke üzerinden geçtiği bilinmektedir. Bunların büyük bir kısmı farklı nedenlerle zorla sürülmüş veya hatta yok edilmiş olarak, Kral Coloman komutasındaki Macar kraliyet ordusuyla açık çatışmaya girmiştir⁹. Ladislás figürünün, tahtta Coloman'ın doğrudan öncüsü olmasıyla, ilk haçlı seferinin hazırlıklarıyla birleştirilmesi karmaşık bir hikâyeye ortaya çıkarmaktadır. Gerçekten de bu, çağdaşları ve modern bilim insanlarını etkileyen büyük bir başarıdır. 20. yüzyıl bilim adamlarının bazıları, Ladislás'ı bir haçlı olarak tanıtan tüm Orta Çağ kaynak türleri, kronikler, efsaneler ve vaazlar tarafından kabul edilen bu raporlara hala inanç sergilemektedir. Aslında kralın varsayılan haçlı rolü, Papa'ya gönderilen mektuplarda ve Ladislás'ın kutsal yaşamıyla ilgili resmî görüşmelerde ikna edici bir argüman olabilse de, ne yazık ki bu mektuplar günümüze ulaşmamıştır.

László Solymosi'nin son araştırma sonuçlarına göre, kanonlaştırma başvurusu 1188 ve 1189 yılı başlarında Kral Béla tarafından Roma'ya gönderilmiş ve olumlu cevabın ise yazılı olarak 1191 yılında Papa III. Celestine'den gelmiş olabileceği belirtilmektedir¹⁰. Bu dönemde Papa temsilcileri üç kez Macaristan'ı ziyaret etmiştir: Kardinallerden biri olan Theobaldus, Papa III. Urban'ın temsilcisi olarak 1186'nın sonlarında veya 1187'nin başlarında, Kardinal Gregory ise Papa III. Clement ve III.

⁸ L. Dobszay, Az ország patrónusainak liturgikus tisztelete a középkori zsolozsmában [Liturgical cult of the country's patron saints in the prayers, Dualarda ülkenin koruyucu azizlerinin ayinle ilgili kültü]: Magyar szentek tisztelete és ereklyéi [Hungarian saints' cult and relics], P. Cséfalvay, I. Kontsek (ed.), Esztergom 2000, pp. 99–100; G. Mikó, A "szent királyok törvényei". A kora Árpád–kori törvények fennmaradásának története. [The laws of the Holy Kings'. The history of the survival of laws from the early Árpád period] Századok 150/2016, ss. 319–340.

⁹ L. Veszprémy, The Military History of Hungary from the first Contacts with Europe until the Battle of Mohács, in: Illustrated Military History of Hungary, R. Hermann (ed.), Budapest 2012, ss. 23–24; J. France, Victory in the East. A Military History of the First Crusade, Cambridge 1994, ss. 90–95.

¹⁰ L. Solymosi, Szent László király sírja, kultusza és szentté avatása [The tomb of St Ladislás, his cult and his canonization, Aziz Ladislás'ın mezarı, kültü ve kanonlaştırılması]: Szent király, lovagkirály. A Szent László–herma és a koponyaereklye vizsgálatai, L. A. Kristóf, Z. Lukácsi, and L. Patonay (edd.), Győr 2017, ss. 29–35.

Celestine'in temsilcisi olarak 1189 Şubat ile 1190'nın Mayıs ayları ve daha sonra Ocak ve Kasım 1192 arasında iki kez ziyarette bulunmuştur. Macaristan'da kalışlarına ilişkin yasa acil hedefleri arasında haçlı seferlerinden veya kanonlaştırmadan bahsetmemektedir, ancak her ikisinin de en azından Kardinal Gregory durumunda, arka planda oldukları varsayılabilir. Bu tarihlerin, kanonizasyon sürecinin hızlı başarısının sırrını ortaya çıkarması muhtemeldir. 1187 yazında şehrin Balianlı İbelin tarafında Selâhaddin Eyyûbi'ye teslim edildiğinde, Hittin Muharebesi'nde Haçlıların trajik ve yıkıcı yenilgisi gerçekleşmiş, Kudüs'ün Müslüman kuşatması 2 Ekim'e kadar sürmüştür. Bu olaylar, özellikle de Kutsal Şehir'in düşüşü tüm Hristiyan dünyasını sarsmış ve ekim ayı sonuna kadar Papa VIII. Gregory, Kudüs'ün düşüşünden habersiz şekilde bir sonraki Haçlı seferinin resmî duyurusu olan “*Audita tremendi*” yi yayınlamıştır. Kutsal Topraklara olan rotanın Macaristan'dan geçmesi sebebiyle ülkenin askerî ve siyasî önemi derhal güçlenmiş; büyük olasılıkla Macar kralının varsayılan başvurusu da Roma'da olumlu bir karşılama bulmuştur. Ne yazık ki sadece Kral II. Henry ve Monteferrato uçbeyi tarafından gönderilen iki mektup hariç, hazırlıklarla ilgili hiçbir kaynak günümüze ulaşmamıştır¹¹. Alman İmparatoru I. Frederick Barbarossa'nın, Haçlı seferine katılma kararını 27 Mart 1188'de Mainz'de aldığı, mayısta Kutsal Topraklara ilk hareket eden kişi olduğu ve kısa sürede Macaristan'ın batı sınırlarını geçtiği açık bir şekilde belgelenmiştir. Onun devasa ordusu, Macar sarayı tarafından sıcak bir karşılama ile karşılanmış, kraliyet çifti ile imparator arasındaki hediyelerin değişimi çağdaşlarını etkilemiştir, ordu ise ihtiyaç duydukları her şeyi satın alma imkanına sahiptir¹². Hatta büyük bir Macar birliği Alman ordusuna katılmış, ancak öngörülen bir Batı-Bizans çatışması nedeniyle kısa sürede geri dönmüşlerdir. Kral Béla'nın bilinmeyen bir tarihte Haçlı seferine katıldığı ancak muhtemelen bir zamanlar tahtın varisi olarak seçildiği ve yakın aile bağlarına sahip olduğundan ötürü Bizans imparatorluğu üzerinden Kutsal Topraklara kişisel olarak yürümek gibi kasıtlı bir niyeti bulunmamaktadır. Muhtemelen bu haçlı seferi yemini,

¹¹ Codex diplomaticus II: ss. 245–246., ve ÁÚO I: ss. 83–84.

¹² S. Painter, *The Third Crusade*, in: *A History of the Crusades*, K. M. Setton (ed.), Philadelphia, 1962. For the sources see Arnoldus IV.8., and the so-called Ansbertus ad annum 1189. For the contemporary historiographical reception of the exchange of gifts see *Der 'Rithmus de expeditione Ierosolimitana' des sogenannten Haymarus Monachus Florentinus: ein Augenzeugenbericht über die Belagerung Akkons (1189–1191) während des dritten Kreuzzugs*, S. Falk (ed.), Florence 2006, p. 24, and *Kölner Königschronik*, MGH Script. rer. Germ. 18, Hannover 1880, s. 144.

kocasının ölümünden sonra ikinci eşi Capetli Margerete'e bir hac ziyareti yapma hususunda ilham kaynağı olmuş ve sonunda 1197'de orada ölmüştür.

Haçlı Kralı

Haçlı Kralı Ladislav'ın hikayesinde ilginç bir motif onun hayali haçlı seferi yeminiyle ilgilidir. Gelecek kuşakların işi burada oldukça kolaydır, çünkü her şeyden önce Kral Ladislav, Papa II. Urban'ın ilk haçlı seferini Clermont Konseyi'nde ilan etmesinden sadece birkaç ay önce, 1095'te ölmüştür ve bu da titizlikle hazırlanmış hikayeyi kurgu alanına kaydırmaktadır¹³.

"Bodrog'da Paskalya kutladığı bir sırada özellikle Frank kralının kardeşi William'ın yanı sıra Fransa, İspanya, İngiltere'den elçiler gelmiş ve onlar Tanrı'ya yapılan haksızlığın intikamını almak; kutsal şehri ile en kutsal mezarı Sarazenlerin elinden kurtarmaya ilişkin niyetlerini Ladislav'a açıklamışlardır. Bu nedenle şanlı kraldan onlara liderlik etmesi ve Hz. İsa'nın ordusunun komutanı olması için ricada bulunmuşlar; Kral ise bunu duyduğunda büyük bir sevinç duymuş, aynı bayramda Macar soylularından ayrılmış ve tüm Macaristan bundan dolayı üzülmüştür."

Elimizde bu hikayenin iki versiyonu mevcuttur, biri Ulusal Kronik'te, diğeri ise alıntılarını derslere dâhil edilen Efsane'de yer almaktadır. Daha inandırıcı versiyonu Fransız, Lorraine ve Alman prenslerinin elçilerinin - efsanenin iddia ettiği gibi prenslerin bizzat kendileri değil - Ladislav'a gelerek haçlı ordusunun komutanı olmasını istediğini söyleyen Kronik'te bulunmaktadır. Bu hikâyenin, muhtemelen 1187'den sonraki haçlı seferlerine olası ve beklenen Macar katkısını desteklemek amacıyla hizmet ettiği ve Kral Ladislav'ın hızlı azizliğinin arka planını ortaya koyduğu düşünülmektedir.

¹³ IC ch. 139, SRH 1: ss. 416–418.: „Cumque celebrasset Pasca Domini in Bodrog, ecce nuncii de Francia et de Hispania, de Anglia et Britania ad eum venerunt, et precipue de Wyllermo fratre regis Francorum, et ei omnipotentis Dei iniuriam se ulcisci manifestaverunt, et sanctam civitatem et sanctissimum sepulchrum de manu Sarracenorum liberare pensaverunt. Unde gloriosum regem rogaverunt, ut eis rector et gubernator in exercitu Iesu Christi existeret. Rex autem hoc audiens gavisus est gaudio magno, et in eadem festivitate a nobilibus Hungarie licentatus est, tristabaturque tota Hungaria propter eum.” Detaylar için bkz. L. Veszprémy, Dux et praeceptor Hierosolimitanorum. König Ladislaus (László) von Ungarn als imaginärer Kreuzritter, in: The Man of Many Devices Who Wandered Full Many Ways. Festschrift in Honor of János M. Bak, B. Nagy, M. Sebók (ed.), Budapest-New York 1999, ss. 470–477; G. Klaniczay, Holy Rulers a.g.e. ss. 186-188, see also Legenda S. Ladislai regis, ch. 7, SRH 2: ss. 521–522.

Haçlı seferi hikayesinin olası açıklamalarından biri, kronikçinin bir haçlı yemini etmiş olsa da ölümü onu bu yemini tutmaktan alıkoyan Kral III. Béla'ya övgüde bulunmak istemesidir. Benzer şekilde kaynaklarımıza göre Ladislas'ın ani ölümü, yeminini yerine getirmesini engellemiştir. 1162 yılında Büyük Karl'ın (Charlemagne) azizleştirilmesinin de kralın bir haçlı seferine liderlik etme kararına etkide bulunmuş olması mümkündür. 16. yüzyılda bir Franciscan vaiz olan Osvat (Oswaldus) Laskai, aynı niyeti Aziz Stephen'a da atfeden, muhtemelen Kral Ladislas'a dair yaygın hikayeden etkilenmiştir¹⁴.

Ladislas'ın Kudüs'e yaptığı hac ve Haçlı yemini liturjik ders için önem taşımaktadır zira kahramanın kutsallığını ve uygunluğunu kanıtlamakta olup; aynı zamanda da yüksek düzeyde kraliyet görkemini temsil etmektedir. Haçlı seferinin kurgusal hikayesinin, o zamana kadar Kral Ladislas'ın sözlü olarak yayılan popüler hikayelerinin yerini alması ya da dengelemesi amaçlanmış olabilir¹⁵.

Normanlar ile yapılan mücadelelerin popüler şekli, özellikle Macar-Angevin Efsanesi resimlerinde on dördüncü yüzyılda efsaneler dünyasına yaklaşmıştır. Kronik türünden farklı olan bu hikayeler, yüzyıllar boyunca Macar kiliselerindeki fresk tabloların temelini teşkil etmektedir (yaklaşık elli döngü). Hikayelerin bazı unsurları çok erken ortaya çıkmış olmalıdır, zira 1100'lerden sonra anlatılarda yer almayacak durumları ifade etmektedir. Öte yandan, Kronik'te, Efsane ve ayinle ilgili derslerde tekrarlanan bir bölüm vardır; bu bölüm, Ladislas'ın duası üzerine, hayvanların ordusunun yolu boyunca mucizevi bir şekilde ortaya çıkarak açlıktan kaçınmalarını sağladığı, Peçeneklere karşı yapılan mücadeleyi anlatmaktadır. Açıkçası bunun, yukarıda bahsedilen kahramanlık *gesta'sı* ile hiçbir ilgisi yoktur.

Ancak Kronik'teki haçlı seferinin hikayesi, Ladislas'ın “Alman” prensler tarafından Roma imparatoru olarak seçilme sürecini içeren geniş bir tarihsel

¹⁴ Gerhard Efsanesi'nin yazarı, Dalmaçya'nın Adriyatik kıyısından kraliyet sarayına davet edilen Aziz Gerhard'ın Macaristan'a gelişini açıklamak için benzer bir motifi, Kudüs'e yapılan hac ziyaretini öne sürdü. Gerhard Efsanesi'ne gelince, 1360'lara kadar (varsayılan son baskısına kadar) efsanenin genişletilmesi için yeterli zaman olduğundan, motif tarihleme sorunu yaratmaz, bkz. A. T. Jotischky, St Gerard of Csanád and the Carmelites: Apocryphal Sidelights on the First Crusade, in: Autour de la première croisade, M Balard (ed.), Paris 1996, ss. 143–155.

¹⁵ G. Klaniczay, Holy Rulers a.g.e. ss. 190–194.

perspektife yerleştirilmiştir. Bu onuru, doğal tevazu ve itidali nedeniyle reddetmiştir¹⁶:

“Bu nedenle Roma imparatorunun ölümü üzerine Alman prensleri, Romalı dukler, tüm baronlar ve soylular, tek yürek ve akıl ile ondan imparatorluk gücünü üstlenmesini istemişlerdir”.

Tabii ki bir Macar kralının imparator olarak seçilmesinin inanılmaz hikayesine dair farklı açıklamalar mevcuttur. III. Béla'nın, Manuel'in ölümünden sonra Bizans imparatoru olmaya çalıştığı öne sürülmekte, ancak bunun için 1090'lara ait herhangi bir kanıt bulunmamaktadır. Son çalışmalarda yaygın bir görüş ise 1215'te Kral II. Andrew'un, Kont II. Peter Courtenay'ın kızı, I. Baldwin ve I. Henry'nin kız kardeşleri Yolanda de Courtenay ile evlenmesi vasıtasıyla Latin imparatoru olmayı düşündüğü yönündedir. Fakat bu teori için gerçek kanıtlar eksiktir; sadece bir papalık mektubu buna işaret etmektedir¹⁷. İmparator olmak onun için ciddi bir seçenek olamazdı; en fazla ise yapacağı 1217-18 Haçlı seferi için nakliye gemilerini kiralamak için Venediklilere daha uygun koşullar elde etmek amacıyla bu olasılığı kullanmış olması mümkündür¹⁸. İşleri daha da karmaşık hale getirmek için, 1220–1221 yıllarında İmparator Robert de Courtenay, Macar sarayının aktif desteğiyle Macaristan üzerinden Konstantinopolis'e seyahat gerçekleştirmiştir¹⁹. Görünüşe göre Kral Andrew, kendisi imparator olmak yerine bilinçli bir şekilde Doğu'ya doğru yeni bir Macar etki alanı inşa etmiştir²⁰.

¹⁶ IC ch. 139, SRH 1: ss. 416–417: „Unde mortuo Romanorum imperatore duces et tetrarche Theutonicorum cunctique barones et optimates comuniter et concorditer rogaverunt ipsum, ut susciperet imperium.”

¹⁷ de oblato Orientis Imperio gratulatur: „quod universitas Latinorum...commorantium, ad te suos nuncios destinarent, in imperatorem Constantinopolitanum te, vel nobilem virum, Comitem Antissiodorensem, tuum socerum, electuros”, atf: A. Bárány II. András balkáni külpolitikája [The Balkans in the politics of King Andrew II], in: II. András és Székesfehérvár, T. Kerny, A. Smohay (ed.), Székesfehérvár 2013, s. 477.

¹⁸ S. Albrecht, Das griechische Projekt Andreas II, in: ΦΙΛΟΠΑΤΙΟΝ Spaziergang im kaiserlichen Garten. Beiträge zu Byzanz und seinen Nachbarn. Festschrift für Arne Effenberger zum 70. Geburtstag, Neslihan Asutay-Effenberger, and Falko Daim (ed.), Mainz 2012, ss. 257-272.

¹⁹ A. Bárány, King Andrew II of Hungary in Philippe Mouskés ‘Chronique rimée’, in : Byzance et l’Occident: rencontre de l’Est et de l’Ouest, E. Egedi-Kovács (ed.), Budapest 2013, ss. 27–45.

²⁰ A. Bárány, II. András balkáni külpolitikája a.g.e.

Ladislas Efsanesi'nde bir başka ilginç cümle de aslan ile kral arasındaki benzerliği okuyucuya göstererek, Aristoteles'in *Analytica priora*'sına²¹, ayrıca bazı varyasyonlarda ise Priamos figürü, imparatorluk gücüne atıfta bulunmaktadır²². Bu alıntı yine klasiktir ve Boethius tarafından Latince'ye çevrilen, Aristoteles'in 3. yüzyıla ait "Kategoriler"ine giriş olan Porphyrius'un *Isagoge*'sine kadar uzanmaktadır. Orijinal metinde "Priami" yerine "primum" veya "prima" (primum/prima/Priami quidem species digna imperio)'nın bulunması gibi küçük bir sorun, bir şekilde Euripides'in *Athenaeus* 13, 20 (7) oyununa geri döndürmektedir²³. Çeviri, "biçim, imparatorluk egemenliğinin ilk değeridir" veya "Priamos'un güzelliği, kraliyet/imparatorluk gücüne eşdeğerdir" şeklindeki söylemlere dayanmaktadır. Orta Çağ'da "Priami" şekli kabul görmüştür. Bu ifade Pier della Vigna (Petrus de Vineia, †1249) of Neaple²⁴, St. Thomas Aquin (†1274), Albert the Great (†1280)²⁵, Giles of Rome (†1316), William of Ockham (†1347), Nicholas of Lyra (†1349) tarafından yaygın hale getirilmiştir. "Priami" formunu ekleyen yazarın, aslan-metaforunun Aristoteles kaynağını tanıdığını ve bilerek "Priam"ı eklediğini söylemek çok olasıdır. Bazı efsane el yazmalarının yanı sıra bazı dua kitaplarında ve bir vaazda da benimsenmiştir, ancak bazı el yazmalarında "imparatorluk" kelimesi, Macaristan'ın bir krallık olduğunu hatırlatarak, "krallık tacı" (regio diademate dignum)²⁶ olarak değiştirilmiştir. Efsane'de imparatorluk seçimine dair hiçbir ipucu bulunmamaktadır. Priam ifadesi ve

²¹ secundum phisionomiam leonis magnas habens extremitates" K. Szovák, *The Image a.g.e.*, ss. 255–256., L. Minio-Paluello, *Aristoteles latinus*, III,1-4 baskısına atıfta bulunarak. Bruges-Paris 1962, s. 139, 191.

²² Eski literatürün genel özeti için bkz. Madas 2000. Aslan metaforunun çağdaş kullanımı için bkz. S. Spencer, 'Like a Raging Lion': Richard the Lionheart's Anger during the Third Crusade in Medieval and Modern Historiography, "The English Historical Review", Issue 556, 132/2017, ss. 523-527.

²³ Busse 1887, p. 28. (Priami), Boethius çev. Porphyrii *Isagoge*, L. Minio – Paluello (ed.), *Aristoteles Latinus* I, 6–7, Bruges–Paris 1966, s. 8.

²⁴ Fulvio Delle Donne, *Una disputa sulla nobiltà alla corte di Federico II di Svevia*, „Medioevo Romano” 23/1999, s. 17.

²⁵ Alberti Magni, *Opera omnia* vol. 7. *Politica*, A. Borgnet (ed.), Paris, 1891, Lib.I, cap.3.

²⁶ SRH 2: p. 517, Hajdú rec. III. 3.7, s. 46, Fodor, J. Adrienne, *László-legendák 15–16. századi magyarországi breviáriumokban* [St Ladislas's legends in 15th–16th c. breviaries in Hungary, Macaristan'daki 15-16. kısa kitaplarda Aziz Ladislas efsaneleri]: *Athleta patriae*, s. 65.; E. Madas, *Sermones de sancto Ladislao rege Hungariae: Középkori prédikációk Szent László királyról*. Debrecen, 2004. (Agatha; XV.), ss. 50-51.

Kronik'teki hayali imparatorluk seçimi hikayesi muhtemelen bir şekilde birbirini güçlendirmektedir.

Bu motifin eklenmesi tarihçinin bakış açısından mantıklı görünmektedir. Sadece Kronik, Ladislas'ın davranışının arka planını ortaya çıkarmaktadır. Bu, yasal kral Süleyman'a karşı isyanı veya daha doğrusu, şüpheli davranışının kalıcı bir gerekçesidir. İmparatorluk seçimi motifi onun dünyevî hırslarına karşı bir tezat nokta oluşturabilmektedir: Ladislas sadece Macar tahtını değil, aynı zamanda imparatorluk tahtını da reddetmektedir. Tarihçimiz böyle bir hikaye formüle eden tek kişi değildir: Kral II. Ottakar da "Annales Otakariani"ye (1271) göre imparatorluk seçimini reddederek benzer şekilde davranmıştır²⁷. Ladislas'ın imparator olarak seçilmesi daha sonra unutulmuştur, çünkü ilk bakışta tamamen hayalidir - o zamanlar Alman imparatorluk tahtında boşluk yoktur. Efsane ve ayine ilişkin dersler de bundan bahsetmemektedir, ancak Avusturyalı Jacob Unrest gibi on beşinci yüzyıl tarihçileri tarafından keşfedilmiş ve anlatılarına dâhil edilmiştir²⁸. Bu bölümün Efsane'den çıkarılması büyük olasılıkla söz konusu metnin Efsane yazarları tarafından kaynak şeklinde kullanılan erken dönem Kronik metninin bir parçası olmadığına dair bilimsel tartışmayla açıklanabilmektedir. Aksi olsaydı, kesinlikle Efsane'ye dahil edilirdi, çünkü bu, Macar kraliyet otoritesinin ve kutsal kralın mütevazılığının çarpıcı bir kanıtı olurdu.

Mogyoród Savaşı Çevresindeki Mucizeler

Mogyoród Savaşı çevresinde gerçekleşen mucizeler arasında önemli farklar bulunmaktadır. Aziz Ladislas efsanelerinde, pagan Kumanlar ve meşru kral Süleyman'a karşı yapılan mucizevî savaflara dair hiçbir kelime geçmemesi temel bir sorun durumundadır. Süleyman'a karşı ayaklanma niteliğindeki savaşın zorlayıcı olabileceği düşünülebilir, ancak neden efsaneler ve ayinler, paganlara karşı yapılan savaşları es geçmektedir?²⁹ Aynı zamanda efsanede ve ayinde yalnızca bir mucize mevcuttur, bu da yukarıda bahsedildiği gibi, aç ve zayıf ordu için güçlü duaları sonucunda beklenmedik bir şekilde ortaya

²⁷ F. Graus, Premysl Ottokar II. — sein Ruhm und sein Nachleben, „Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung”, 79/1971, s. 65.

²⁸ Unrest, s. 492, bazı çekincelerle “davon list man”den alıntı yapmıştır.

²⁹ G. Klaniczay A Szent László-kultusz kialakulása [The origins of the St Laduslas cult/un kökenleri], in: Nagyvárád és Bihar a korai középkorban, Attila Zsoldos (ed.), Nagyvárád (Oradea) 2014, ss. 21-39.

çıkan büyük bir sığır sürüsüdür³⁰. Şaşırtıcıdır ki Efsane bu savaşlardan hiç bahsetmemektedir ve Kronik, okuyucuyu Ladislas'ın cesur eylemleri hakkında daha fazla bilgi almak istemeleri halinde ise '*gesta Ladislai*'ye yönlendirmektedir: "Kutsal Ladislas tarafından halkına nasıl ve ne kadar çok iyilik yapıldığını bilmek isteyen kimse, onun eylemlerinin tam bir açıklamasını bulacaktır" (140. Bölüm)³¹. Bu nedenle bilginler, 'eylemler' (*gesta*) kelimesinin Efsane'ye mi yoksa diğer kronik versiyonlara mı atıfta bulunduğundan emin değildir³². Efsanede olmayan bu hikayelerin yokluğuna rağmen, erken on dördüncü yüzyılın Macar *Legenda aurea*'sının görsel versiyonu, bahsi geçen sahneleri betimlemektedir³³.

Ladislas'ın, mücadele ve savaşları uzun bir şekilde kaydedilen ilk kral olması ilginçtir. Aziz I. Stephen'in 1030'daki İmparator II. Conrad'a karşı kazandığı çığır açıcı zaferden hiç bahsedilmezken³⁴, Moğol istilasını sadece kısa ve tarihçi tarzında bir girişle sahipdir; II. Andrew'un Macar Haçlı Seferi, yine kralın Kutsal Topraklarda satın aldığı kalıntıları tanımlayan birkaç satırdan ibarettir. Şimdi Kronik'te bahsedilen mucizelere bir göz atalım: Kral Süleyman'a karşı verilen kararlı savaş 1074'te Mogyoród'da (bugünkü Budapeşte'ye yakın) yapılmıştır. Toplamda üç mucize, Tanrı'nın geleceğin isyankâr prensleri olan Ladislas ve kardeşi Géza'ya karşı lütfunu göstermektedir. Ladislas'ın bakış açısına göre bir melek, Géza'nın başına taç koymaktadır, ancak sadece Ladislas bu ilâhi sahneyi tanıyıp açıklayabilir³⁵.

³⁰ *Legenda Sancti Ladislai* regis, s. 519. 31 „Si quem autem scire delectat, quot et quanta bona genti sue beatus Ladizlaus fecit, de gestis eiusdem plenam poterit habere notitiam” SRH 1: s. 420.

³¹ „Si quem autem scire delectat, quot et quanta bona genti sue beatus Ladizlaus fecit, de gestis eiusdem plenam poterit habere notitiam” SRH 1: s. 420.

³² J. Gerics – E. Ladányi, Szent László „csodás” tettei krónikáinkban [The 'miraculous' deeds of St Ladislas in the chronicle, Tarihçe Aziz Ladislas'ın 'mucizevi' eylemleri]. „Magyar Könyvszemle”, 117/2001, ss. 20-31.

³³ Hungarian Angevin Legendary, ayrıca bkz. B. Zs. Szakács, *The Visual World of the Hungarian Angevin Legendary*. Budapest-New York, 2016.

³⁴ Bu savaşın Orta Yüksek Alman Kaiserchronik'te uzun bir bölümü var, bkz D. Bagi, – L. Veszprémy, *Udvari és populáris regiszter a 11–12. századi magyar és német krónikákbán. Korai magyar és német elbeszélő források érintkezési pontjai* [Courtly and popular register in Hungarian and German chronicles from the 11th and 12th c, 11. Ve 12. Yüzyıldan kalma Macar ve Alman kroniklerinde kibar ve popüler kayıt]. „Hadtörténelmi Közlemények”, 130/2017, ss. 699-718.

³⁵ IC ch. 120, SRH 1: s. 388. „Tunc beatus Ladizlaus subiunxit: Dum staremus hic in consilio, ecce angelus Domini descendit de celo portans coronam auream in manu sua, et

"Sonra kutsal Ladislas daha da ileri gitti: 'Burada konseyde dururken, işte Rab'bin bir meleği gökyüzünden altın bir taç taşıyarak indi ve onu başınıza koydu. Bundan kesinlikle zafer kazanılacağını ve Süleyman'ın mağlup bir sürgün olarak krallıktan kaçacağını ve tacın Rab tarafından size verileceğini biliyorum."

"Ladislas'ın kutsal seçkinliği, savaş sırasında efsanevî bir hayvanın görünümüyle ikinci kez doğrulanmıştır³⁶:

"Yüksek atında oturmuş, Dük Ladislas adamlarının önünde döndü ve onları cesaretlendirmek için konuştu. Mızrağıyla bir çalıya dokunduğunda, inanılmaz bir şekilde, en saf beyazda bir gelincik mızrağına oturdu ve sonra onun göğsüne koştu".

Zaferin ardından, efsanevî bir geyik görünümüyle eski ilâhî destek açıkça ortaya çıkmış ve bu, Vác'taki Aziz Meryem Kilisesi'nin temel efsanesi ile birleştirilmiştir³⁷.

"Vác yakınlarında durdukları bir noktada, şu an kutsal havari Petrus Kilisesi'nin bulunduğu yerde, boynuzlarında birçok mum yanmakta olan bir geyik görüldü. Hızla önlerinde koşmaya başladı ve şu an manastırın bulunduğu yerde durdu, hareket etmedi. Savaşçılar oklarını attıklarında, Tuna'ya atladı ve onu bir daha görmediler. Kutsal Ladislas bu manzarayı görünce dedi ki: "Gerçekten de bu bir geyik değil, Tanrı'nın bir meleğidir." Ve Kral Géza şöyle dedi: "Bana söyle, sevgili kardeşim, gördüğümüz geyiğin

inpressit capiti tuo, unde certus sum, quod nobis victoria donabitur et Salomon exul fugiet debellatus extra regnum."

³⁶ IC ch. 121, SRH 1: s. 390. „Dux autem Ladizlaus ante exercitum suum super arduum equm residens gratia exortandi suos et animandi in girum flexit abenas. Cumque tetigisset veprem lancea, quedam hermellina albissima mirum in modum lancee eius insedit et super ipsam discurrendo in sinum eius usque devenit.” Ermin sembolizmi için (cf. Isidore, Etym. 12.7) ejderha yılanını yenmek. Belirleyici bir andaki benzer bir sahne, Deacon Paul tarafından Historia Langobardorum adlı eserinde anlatılmıştır (6.55, MGH SSrerLang, s. 184).

³⁷ IC ch. 124. SRH 1: s. 394. „Et dum ibi starent iuxta Vaciam, ubi nunc est ecclesia Beati Petri apostoli, apparuit eis cervus habens cornua plena ardentibus candelis, cepitque fugere coram eis versus silvam et in loco, ubi nunc est monasterium, fixit pedes suos. Quem cum milites sagittarent, proiecit se in Danubium, et eum ultra non viderunt. Quo viso Beatus Ladizlaus ait: Vere non cervus, sed angelus Dei erat. Et dixit Geysa rex: Dic michi, dilecte frater, quid fieri volunt omnes candeles ardentes vise in cornibus cervi. Respondit Beatus Ladizlaus: Non sunt cornua, sed ale, non sunt candeles ardentes, sed penne fulgentes, pedes vero fixit, quia ibi locum demonstravit, ut ecclesiam Beate Virgini non alias, nisi hic edificari faceremus.”

boynuzlarında yanmakta olan tüm mumlar ne anlama geliyor?" Kutsal Ladislas şöyle cevap verdi: "Bunlar boynuzlar değil, kanatlar; bunlar yanmakta olan mumlar değil, parlayan tüyledir. Bu, bize Kutsal Bakire kilisesini onun ayaklarını bastığı yerden başka bir yerde inşa etmememiz gerektiğini göstermektedir".

Aziz Ladislas hikayelerine göre paganlara karşı savaşının yanı sıra, Ladislas'ın merhametli olduğunu kanıtlayan bir dizi mucizevî öge de mevcuttur. Tarihçinin Aziz Ladislas'ın eylemleriyle ilgili anlatımlarında, paganlara karşı mücadelesinin beraberinde ana tema, onun yasal olarak taçlandırılmış Kral Süleyman ile olan mücadelesidir. Buradaki birkaç mucizevî unsur Ladislas'ın itibarını kanıtlamaktadır. Birkaç yıl sonra -kardeşinin ölümünden sonra- Ladislas'ın kral olması ve Süleyman'ın yandaşlarıyla birlikte ülkenin batı sınırlarına, merkezinin Pressburg kalesi çevresine sürülmesiyle gerçek bir savaş olayı daha yaşanmıştır (bugünkü Bratislava, Slovakya). Süleyman'ın savaşçılarına Ladislas'tan neden korktukları sorulduğunda, Ladislas'ın başında çekilmiş kılıçlarla melekler gördüklerini anlatmışlar ve bu durum onları kralın yenilmezliğine ikna etmiştir. Bu hikaye Paulus Diaconus'a dayanmaktadır ve Macar tarih yazımında, özellikle Simon of Kéza'nın Kroniği'nde (yaklaşık 1280), Papa Leo ile Attila'nın buluşması hikayesi bağlamında bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Ladislas'ın hikayesinde korunan varyant, orijinale daha yakın ve Simon of Kéza'nın Kroniği'nden daha eski bir kaynağa dayanmaktadır³⁸.

Hikaye Orta Çağ'da pek çok kez anlatılan ve resmedilen Papa I. Leo ile Hun Hükümdarı Attila'nın Mincio nehrindeki buluşmasını hatırlatmaktadır³⁹.

³⁸ Simonis de Kéza *Gesta Hungarorum* (1999), ss. 61-63.

³⁹ IC ch. 129. SRH 1, ss. 401–402. „Dux autem Ladizlaus obsedit castrum Poson multis diebus. Milites vero Salomonis de castro exiebant et cum militibus Ladizlai decertabant. Salomon autem et Ladizlaus aliquando exiebant signa sua cambientes et velut milites pugnabant. Contigit autem, ut Ladizlaus in meridionali silentio ad castrum veniret. Vidit autem Salomon venientem, mutatis armis ignorabiliter exivit ad eum, sed nec eum Ladizlaus agnoscebat. Milites vero Salomonis super castra sedentes illos aspiciebant, putabatque Salomon illum esse servientem et propterea iverat decertare cum illo. Statimque cum ad eum venisset et faciem eius respexisset, vidit duos angelos super caput ipsius Ladizlai igneo gladio volantes et inimicos eius minantes. Quo viso Salomon fugit in castrum. Cui milites sui dixerunt: Domine, quid est hoc, quod vidimus? Numquam te a duobus vel a tribus fugere vidimus. Quid ergo nunc? Quibus ipse dixit: Noveritis, quod homines non fugissem, sed iste non est homo, quia protegunt eum igneo gladio. Quo audito mirabantur. Unde ipsum magis timere ceperunt.” Simon'un kroniği için bkz. Simon of Kéza ch. 17, ss. 60–63.

“Dük Ladislas, Pressburg kalesini kuşattı, ve Süleyman’ın savaşıları dışarı çıkıp Ladislas'ın savaşılarıyla savaştı. Bazen Süleyman ve Ladislas kendi arma takımlarını bir kenara bırakıp diğer savaşılar gibi dışarı çıkarlardı. Bir gün, öğle saatlerindeki sessizlikte Ladislas kaleye geldi ve Süleyman onu gördü. Kim olduğunu bilmeden karşısına çıktı ve Ladislas da onu tanıyamadı. Süleyman’ın savaşıları kale duvarlarından onları izliyordu ve Süleyman, Ladislas’ı sıradan bir savaşı sanarak onunla savaşımaya çıkmıştı. Ancak bir kez yanına gelip, yüzünü gördüğünde, Ladislas'ın başı üzerinde uçan iki melek ve düşmanlarını tehdit eden bir ateşli kılıç gördü. Bu manzarayla karşılaşan Süleyman hemen kaleye kaçtı. Savaşıları ona: "Efendim, bu gördüğümüz nedir? Sizi hiçbir zaman iki, hatta üç kişiden kaçarken görmedik. Peki şimdi neden?" Onlara şöyle cevap verdi: "İyi bilirsiniz ki ben adamlardan kaçmam, ancak o bir insan değil, çünkü onu ateşten bir kılıçla koruyorlar." Bunun üzerine hayret ettiler; ve ona karşı daha büyük bir korku hissetmeye başladılar”.

Bahsedilen hikaye pek çok açıdan da oldukça ilginçtir. Kral Ladislas, düşmanıya yüz yüze gelmek için zırh ve silahlarını bir askeriyle değiştirerek gizlice savaşımıştır. Bazı görüşlere göre gizlice savaşımak aslında şövalyelik değil, korkaklığın bir işareti olarak kabul edilmektedir. Ancak kralın davranışının amacı kaçmak değil, korkak düşmanını eyleme zorlamaktır; zira Süleyman, ondan korktuğu için kaçacaktır. Bu motif pek yaygın değildir; genellikle bir vassalın yaşamını kurtarmak için zırhını efendisiyle değiştirdiği durumlar daha yaygındır⁴⁰.

Son olarak kralın en sık anlatılan savaşı olan pagan Kumanlara karşı Kerlés Muharebesi’nde açıkça bir mucizeden bahsedilmese de, hikayenin tamamı mucizevidir⁴¹. Savaş ve kaçırılan bakireyi kurtarmak için Kuman binicisinin kovalanması son derece kanlıdır, ancak bu anlatı sahnesi veya daha çok savaş eylemleri serisi, düzinelerce Macar kilisesi duvarlarına dayanmaktadır. Bu hikayenin saray hayal dünyasında nasıl geliştiği ve nihayetinde neden hemen hemen ülke genelinde yayıldığı bir gizemdir. Efsane

⁴⁰ R. W. Jones, *Bloodied Banners, Martial Display on the Medieval Battlefield*. Woodbridge-Rochester, NY. 2010, pp. 25–26; O. De Laborderie, J. Robert Maddicott, and D. Carpenter, *The Last Hours of Simon de Montfort: A New Account*, “The English Historical Review”, 115/2000, s. 399.

⁴¹ T. Kerny, *Historia Sancti Ladislai. A kerlési ütközet ábrázolásairól* [Historia Sancti Ladislai. The iconography of the battle of Kerlés], in: *Történelem - kép: szemelvények múlt és művészet kapcsolatából Magyarországon*, Árpád Mikó, Katalin Sinkó (ed.), Budapest 2000, pp. 188–195. Ayrıntılar için bkz. Éva Szakálos’un bu ciltteki makalesi.

ve vaazlarda bahsedilmemekte, kronik el yazmaları ise 14. yüzyıla kadar ülkede geniş çapta dolaşmamaktaydı. Bu efsanevî hikayenin gelişimi konusunda farklı teoriler bulunmaktadır. Bazıları hikayenin -diğer mucizelerle birlikte – ayınle ilgili kaynaklarda eksik olduğu gerçeğine atıfta bulunarak, kroniklerin külliyatına geç eklenmesini savunmaktadır. Eğer kroniklerde yer alsaydı, 12. yüzyılın sonlarından itibaren efsanelere ve vaazlara dâhil edilirdi⁴². Diğerleri, bunlar özellikle kralın birini öldürmekle suçlanmasına neden olacakları için öncelikle ihmal edildiğini savunmaktadır. Ek olarak bu görüşü pekiştiren 15. yüzyıla ait bir kaynak, kralın kan dökme tutumunu inceleyen hayalî bir kutsanma süreci yeniden inşa etmektedir⁴³.

Eğer litürjik metinlerin yazarları için "hagiografik özgünlük"ün, "tarihsel gerçeklik"ten çok daha önemli olduğunu kabul edersek - ki Kornél Szovák yakın zamanda böyle formüle etmiştir⁴⁴ - tatmin edici bir cevap bulmak oldukça kolaydır. 10. ve 11. yüzyıldan benzer güzel bir örnek hatırlayabiliriz: Aziz Ulrich'in Efsanesi. O, Augsburg'un başkentini 955 Ağustos'undaki Augsburg savaşından önce neredeyse bir hafta boyunca saldıran putperest Macarlar'a karşı savunan Augsburg piskoposudur (923-973). Kişisel olarak kimseyi öldürmemiştir, ancak aktif olarak savaşlara katılmış, savunmayı düzenlemiş, ön saflardaki savaşçıları cesaretlendirmiş ve Alman zaferinde önemli bir figür haline gelmiştir. Onun efsanesi 982 ile 993 yılları arasında Augsburg Valisi olan Gerhard tarafından, bu efsaneyle özetlenen yerel kültürünün, resmî olarak kutsanan ilk aziz olarak papa tarafından onaylanmasıyla yazılmıştır. Yazar, Gerhard bir görgü tanığıdır ve Augsburg savaşının heyecanlı ve mükemmel bir özetini sunmuştur⁴⁵. Ancak şaşırtıcı bir şekilde, 1020 ile 1040 arasında Reichenau manastırının başrahibi Berno, kutsal piskoposun hayatını gözden geçirmiş ve onu yalnızca dua eden, düşünen bir kişiye dönüştürmüştür: savaşlardan kan, vahşet olmadan,

⁴² G. Klaniczay A Szent László-kultusz, a.g.e.; bu yazıda önceki analizimi biraz değiştirdim, bkz. L. Veszprémy, The Birth of a Structured Literacy in Medieval Hungary, in: The Development of Literate Mentalities in East Central Europe, A. Adamska, M. Mostert (ed.), Turnhout 2004, pp. 161-181.

⁴³ B. Kertész, Megjegyzések Szent László kanonizációjához [Remarks about the canonization of St LadislavAziz Ladislav'ın kanonlaştırılmasına ilişkin açıklamalar], „Magyar Könyvszemle”, 122/2006, ss. 297-314.

⁴⁴ K. Szovák, László-legendák. A csodás történetek háttére [St Ladislav legends. The background of miraculous stories, Aziz Ladislav efsaneleri. Mucizevi hikayelerin arka planı], “Rubicon”, 27/2017: 9, ss. 37-41.

⁴⁵ Gerhard of Augsburg, I.12., ss. 193-203.

Augsburg'un savunmasından ise yalnızca tesadüfen bahsedilmiştir⁴⁶. Efsanelerin sonraki versiyonlarında Macarlar ve savaşın kendisi bile ortadan kaybolmuş, yetini Attila ve Hunlar almıştır. Nihayet 15. yüzyılda Hümanist tarihçiler, 1456 Ausburg tarihinin (Cronographia Augustensium) yazarı olan Sigismund Meisterlin'in orijinal, "tarihsel olarak özgün" versiyonunu ilk örnek olarak keşfetmişlerdir⁴⁷.

Ladislás ve Kuman süvari arasındaki kanlı savaşa ilişkin duvar resimlerinin standart bir konu haline gelmesi gerçekten şaşırtıcıdır. Boyalı seriler ile yazılı hikayeler arasında küçük farklar mevcuttur, bu da hikayelerin paralel ve bağımsız bir şekilde geliştiğini göstermektedir⁴⁸. Bu konudaki ikonografik ve etnografik kökenler son yıllarda Macar bilim adamları arasında şiddetli bir şekilde tartışılmıştır⁴⁹. Kimileri antik bir pagan geleneğin geç bir canlanması olduğunu savunarak, bu savaşın "iyi, yardım eden" ile "kötü, zararlı" güçler arasındaki mücadeleyi simgeliyor olabileceğini öne sürmüştür. Aslında bozkırda yapılmış bazı sanatsal oymalar, güreş ve dövüş figürleriyle gerçekten duvar resimlerimize çok benzemektedir. Öte yandan bazıları ise kaçırılan kadınların kurtarılmasına odaklanan Minnesänger el yazmalarındaki şövalye illüstrasyonlarına bakılması gerektiğini öne sürmektedir. Haçlı ruhuyla sıkı bağlantı içinde olan pagan dünyasına karşı mücadele, bu açıdan şövalyenin Hristiyan, aziz dünyasını kişileştirdiği başka bir açıklama alanı açmaktadır. Son zamanlarda sanat tarihçisi Zsombor Jékely, bu konuya

⁴⁶ D. Blume, D., Bern von Reichenau (1008–1048): Abt, Gelehrter, Biograph. Ein Lebensbild mit Werkverzeichnis sowie Edition und Übersetzung von Berns Vita S. Uodalrici, in: Vorträge und Forschungen, Sonderband 52, Ostfildern 2008, ss. 195–264.

⁴⁷ A. Hammer, Interferences between Hagiography and Historiography: Bishop Ulrich of Augsburg and Emperor Henry I, in: Special Issue Section: Sovereigns and Saints. Narrative Modes of Constructing Rulership and Sainthood in Latin and German (Rhyme) Chronicles of the High and the Late Middle Ages, "Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik" 70/2013, Issue 1, ss. 179–194.

⁴⁸ Bakınız B. Zs. Szakács, Between Chronicle and Legend: Image Cycles of St Ladislás in Fourteenth-Century Hungarian Manuscripts, in: The Medieval Chronicle IV, E. Kooper (ed.), Amsterdam – New York, ss. 149–175.

⁴⁹ Pagan geleneklerinin lehine L. Vargyas, Honfoglalás-előtti hagyományok Szent László legendájában [Nomadic tradition in the legend of St Ladislás, Aziz Ladislás efsanesindeki göçebe geleneği]: Mezey, Athleta patriae, p. 11–18., for the supposed western influences A. Vizkelety, Nomádkori hagyományok, vagy udvari-lovagi toposzok? Észrevételek Szent László és a leányrabló kun epikai és képzőművészeti ábrázolásaihoz [Nomadic traditions or courtly-chevaleresque models, Göçebe gelenekler veya saraylı-chevaleresk modeller]. „Irodalomtörténeti Közlemények“, 85/1981, ss. 253–275.

adanmış bir makaleyi düzenlemiş ve İtalyan Angevin saray sanatının olası bir etkisine işaret etmiştir. Bilindiği gibi Angevinler, Kral IV. Ladislas'ın (Kuman) ölümünden yani 1290'dan itibaren kendilerini Macar tahtının varisleri olarak kabul etmişlerdir. Bu nedenle, SS Stephen, Ladislas ve Emeric'in Macar Kutsal Krallarının edebî ve resimsel geleneğini benimsemişler; Napoli'deki fresklerde Macaristan'a olan iddialarını desteklemişlerdir. Sonunda ilk Macar Angevin kralı I. Charles 1301'de tahtta hak iddia ederek, Macaristan'a girmiş ve uzun bir iç savaşın ardından 1320'lerde gücünü pekiştirmiştir. İtalyan Angevin sarayında Efsane, Fransız haçlı sanatının ışığında yorumlanmış ve bu da Macar duvar resimlerini etkilemiş olabilmektedir, ilk kez 1317 civarında Kakaslomnic Kilisesi'nde (Veľká Lomnica, Slovakya) rastlanan eserler de tesadüf değildir⁵⁰. Bu noktada 1330'da Macaristan kralı I. Charles ve oğlu Prens Andrew'ın Napoli'ye gerçekleştirdikleri seyahat vesilesiyle yapılmış zengin şekilde aydınlatılmış bir yaşam öyküsü koleksiyonu olan (altı kütüphane koleksiyonuna dağılmış parçalar halinde bulunan) söz konusu Macar-Angevin Efsanesi'ne atıfta bulunmam gerekiyor. Muhtemelen, 1330'da İtalya'nın Napoli kentine yapılan I. Charles ve oğlu Prens Andrew'un seyahati vesilesiyle oluşturulmuştur⁵¹. Yüzlerce resim arasında Aziz Ladislas efsanesini, haçlı seferi ve Kerlés savaşı bölümlerini içeren, neredeyse metinsiz, sadece altyazılarla bulunan çok sayıda resim bulunabilmektedir. Ladislas adı soylular arasında en popüler olanlardan birine aittir ve 13. yüzyılda en çok kullanılan beşinci erkek Hristiyan adı haline gelmiştir⁵².

Bununla birlikte, Macar ortaçağında ilginç bir özellik, ülkede herhangi bir yerel Haçlı gelenek gelişmemesi olmuştur. İlk üç Haçlı ordusu (toplamda 1001'in birlikleriyle dört), ülke üzerinden yürümüş; bazı Macar birlikleri

⁵⁰ Benzer örnekler için bkz. H. Wolter-von dem Knesebeck, *Mittelbare Partizipation am Kreuzzug. Nord- und mitteldeutsche Bildzeugnisse nach dem Fall Jerusalems 1187*, „Das Mittelalter“de, 21/2016 Hattin savaşına gönderme yapan ‘Elisabeth Psalter’, muzaffer Aziz Margaret figürü ve Braunschweig katedralindeki Kutsal Haç efsanesini tasvir eden duvar resimleri yer almaktadır.

⁵¹ S. M. Newton, Tomaso da Modena, Simone Martini, Hungarians and St Martin in Fourteenth-Century Italy. “*Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*”, 43/1980, ss. 234-238., faks baskısı için bkz. Macar Angevin Efsanesi. Daha ayrıntılı analiz için bkz. B. Zs. Szakács, *The Visual World a.g.e.*

⁵² M. Slíz, *Cults of Saints and Naming in Medieval Hungary*, in *Byzance et l'Occident: rencontre de l'Est et de l'Ouest*, E. Egedi-Kovács (ed.), Budapest, ss. 236-237.

üçüncü Haçlı Seferi'ne kısa bir süre katılmış ve gerçek bir Macar Haçlı girişimi 1217'de bizzat Kral II. Andrew tarafından başlatılmıştır⁵³.

İlham veren bir diğer husus ise Moğolların, Kuman süvarisinin figürünü kana susamış Moğol süvarilerinin anılarıyla zenginleştirerek, 1241-1242 yılları arasında ülkeyi yok etmeleri olabilirdi. Ancak pagan savaşçının etnik kökeninin pek bir önemi yoktur, çünkü 1068'deki tarihî akıncılar muhtemelen Kuman (Kıpçak-Kuman) değildi – o zamanlar Karpat havzasından çok uzaktaydılar- ama belki de Oğuzlar gibi başka göçebe halklardı. İsmi bilinmeyen bir yazar yaklaşık 1220'de (bölümler 8-10, s. 21-9) ayrıca (dokuzuncu yüzyılda Macarlara katıldığı iddia edilen) bazı göçebe insanlardan anakronik bir şekilde Kuman olarak söz etmiştir. Kumanlar, 13. yüzyılda Macaristan'da hareketli bir tarih yaşamış; bu yüzyılın ilk on yılında Güney Transilvanya sınırında Töton Tarikatı ile karşılaşmış, ardından 1220'lerde Tuna'nın aşağısında -en azından yüzeysel olarak- Hristiyanlaştırılmış ve Macar derebeyleri haline gelmiş; Moğol istilasından önce ve sonra birkaç kez ülkeye girip, çıkmışlardır. Ülkede yerleşmelerinden sonra, yerli Macarlar ile yerleşik haklar verilen göçmen Kumanlar arasında zaman zaman kanlı çatışmalar yaşanmış, ancak hafif süvariler kraliyet sarayının en önemli askerî müttfikî haline gelmiştir. Öte yandan bu bölümde "Cuni" olarak adlandırılan Kumanların adı gibi bazı anakronistik ve arkaik ifadeler de bulunmaktadır. Eskiden Bakire'nin babasının Várad piskoposu olarak adlandırılması da kanon hukukunun piskoposların evliliğini onaylamadığı bir dönemin kalıntısı şeklinde açıklanmıştır. Bu tartışmayla ilgili olarak bu olasılığı sadece sözlü hikaye anlatıcısının bir edebî ifadesi olma ihtimalini göz önünde bulundurarak dışlamak doğru olmaz. Bakirenin kimliği okuyucular için önemlidir; bazıları ona isim vermiş, bazıları ise Macar-Angevin Efsanesi'nde olduğu gibi onu Azize Meryem ile özdeşleştirmiştir⁵⁴.

Moha Muharabe'sinden sonra felaketle sonuçlanan savaşta Kral IV. Béla, ülkenin dört bir yanından kovalanmış ve nihayet Adriyatik Denizi'nde Trau Adası'nda (Trogir, Hırvatistan) sığınak bulmuştur. Trau'ya giden yolda, Clissa Kalesi'nde (Klis, Hırvatistan), Ocak 1242'de prenses Margaret, kraliyet ebeveynleri tarafından Moğollar'a karşı Tanrı'nın yardımını isteme yemini

⁵³ For the crusade of Andrew II bkz. J. R. Sweeny, Hungary in the Crusades, 1169-1218, "The International History Review" 3/1981, ss. 467-481; L. Veszprémy, The Crusade of Andrew II, King of Hungary, 1217-1218. "Jacobus", 13-14/2002, ss. 87-110.

⁵⁴ The identification of the maiden with St Mary is questioned by B. Zs. Szakács Between Chronicle and Legend, a.g.e.

olarak, Tanrı'ya sunulmak amacıyla dünyaya gelmiştir. Gelecekte bir Dominiken rahibesi olarak, 1943'te resmî şekilde azize ilan edildiyse de, kutsal yaşamı nedeniyle saygı görmüştür. Margaret'in 13. yüzyıl efsanesi, 1250 civarındaki Macar tarihî kültürü hakkında bazı ilginç bilgiler barındırmaktadır. Azize Margaret efsanesine göre rahibe prenses, Macar tarihine olan ilgisiyle harekete geçerek sık sık azizlerin efsane ve hikayelerini incelemiştir⁵⁵.

"Çoğu zaman önceki liderlerin hayatlarını düşünüp diğerleriyle tartışır, bunlar: Macaristan'ın ilk kralı ve elçisi, halkını putperestlikten döndüren Kutsal I. Stephen; hayat hikayesinde (*gestis'te*) anlatıldığı gibi saflığını yaşamı boyunca koruyan Kutsal Emeric'in iffeti; Macarların (*ut scriptum Ungarorum*) iddialarına göre şanlı bir şekilde hükmeden ve özellikle doğudan saldıran putperestlere karşı savaşan Kral Aziz Ladislas'dır."

Bu satırlar 13. yüzyılın ortalarına kadar – Margaret 1270'te öldü – ulusal kronik metninin Kral Ladislas'ın hikayesini içerdiğini muhtemel kılmaktadır. Macar Latin kronik ağacı çoğu 14. yüzyıl öncesi versiyonun kaybolması nedeniyle karmaşıktır. Maalesef kaybolan 'ilk' Macar *Gesta*'nın (*'Urgesta'*) tarihi ve içeriği kesin olarak netleştirilememiş olup; hala şiddetle tartışılmaktadır⁵⁶. Görünüşe göre Ladislas hikayeleri, şu anki formda kaybolan en eski kronik versiyonuna eklenmemiştir. Ladislas'ın saltanatından kaynaklanan çağdaş tarihî notlara dair izler bulunmaktadır, ancak mevcut bölümlerde o kadar karışıktır ki, 1100'lerden sonra radikal bir yeniden yazımın gerçekleşmiş

⁵⁵ 'Revolvebat crebrius secum et conferebat cum aliis interdum progenitorum suorum vitam et vite sanctitatem beati scilicet Stephani primi regis et apostoli Ungarorum, cuius fidem et catholicae fidei predicationem, qua suam convertit gentem ab ydolorum cultura, ecclesia narrat vulgarica; beati Henrici filii eiusdem sancti Stephani regis santissimam virginitatem,ut in eius gestis habetur, . . . ; sancti quoque Ladislai regis, qui gloriosa regni gubernatione et defensione adversus invasores, maxime insultus paganorum partium orientalium, ut scriptum continet Ungarorum. ...' (Vita beatae Margarite, ch. 12, also edited by Gombos 1937–1938, 3: 2012–13., SRH 2. rev. ed. 1999., ss. 685-709).

⁵⁶ N. Kersken, *Geschichtsschreibung im Europa der "nationes."* Nationalgeschichtliche Gesamtdarstellungen im Mittelalter. Cologne, Weimar, Vienna 1995; K. Szovák, *L'historiographie hongroise a l'époque arpadienne*, in: *Les hongrois et l'Europe: conquete et intégration*, S. Csernus – K. Korompay (ed.), Paris-Szeged 1999, ss. 375–384; D. Bagi, *Problematik der ältesten Schichten der ungarischen Chronikkomposition des 14. Jh. Im Lichte der ungarischen Geschichtsforschung der letzten Jahrzehnte – einige ausgewählte Problemstellen*, „*Quaestiones Mediae Aevi Novae*“ 12/2007, ss. 128–147; G. Thoroczkay, *Die Legendenliteratur und Geschichtsschreibung Ungarns bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, „*Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*“, 118/2016, ss. 217–248.

olması muhtemel görünmektedir. Modern bilim adamları, çoğunlukla 14. yüzyıl ortalarına tarihlenen iki el yazmasına dayanarak ulusal kroniğin Orta Çağ metin formunu yeniden inşa etmeye çalışmıştır. Bu yeniden yapılandırılmış Kronik genellikle 'Ulusal Kronik' veya '14. Yüzyıl Kronik Kompozisyonu' (*Chronici Hungarici compositio*) olarak adlandırılmaktadır ve ilk kez 1938'de yayımlanmıştır⁵⁷. Bu el yazmalarının en eski tarihli 1358 tarihli 'Resimli Kronik' (IC) (Budapeşte, Széchényi Ulusal Kütüphane, Clm. 404., önceden Viyana'da bulunuyordu) olmasına rağmen, Macar tarihine ait Hristiyan başlangıçlarından Ladislas hikayelerini içeren en eski yazılı anıları muhafaza edilmiştir. Margaret efsanesi temel alındığında, Tavşanlar Adası'ndaki rahibelerin (bugün Budapeşte'deki Margitsziget), muhtemelen kendilerine böyle bir kronik el yazmasına erişimleri olduğu ve bunun muhtemelen kendilerine sesli olarak okunduğu sonucuna varılabilmektedir.

Her ne kadar Anonymus' un Gesta'sı (c. 1220) arasında yakın bir metinsel ilişki olsa da, bu eser neredeyse çağdaş bir nüsha olarak hayatta kalmıştır (Budapeşte, Széchényi Ulusal Kütüphanesi, Clm. 403.) ve Kézalı Simon'un Gesta'sı (c. 1282) ve National Chronicle, Chronicle'ın kayıp ilk versiyonlarının yeniden inşası sürecinde çok az yardım sağlamıştır. Neyse ki IC'nin Kerlés savaşı ile ilgili bölümünde Anonymus tarafından çok benzer bir biçimde tekrarlanan bir cümle vardır. János Bak, IC'nin gelecek baskısında önereceği hususta haklı ise IC, Anonymus için bir model görevi görmüş, cümleyi IC'den ödünç almış, dolayısıyla da Kerlés'in hikayesi zaten 1220'lere kadar kroniğin bir parçası durumunda olmuştur. Bahsedilen ifadeler ise şunlardır⁵⁸ :

İsimsiz yazar (Anonymous notary) ch. 8.

Third phase “Almus dux et sui milites persequentes Ruthenos et Cumanos usque ad civitatem Kyeve et tona capita Cumanorum Almi ducis milites mactabant tanquam crudas cucurbitas...

“Dük Álmos ve savaşçıları, Ruthenler ve Kumanları Kiev şehrine kadar kovaladı, Dük Álmos'un savaşçıları Kumanların tıpkı taze birer su kabağına benzeyen traşlı kafalarını kırdı”.

IC, ch. 102. second phase

⁵⁷ SRH 1: ss. 217–506.

⁵⁸ For the translations see the volumes of CEMT, CEU Press.

“Quos Hungari celerius persequentes acutissimos gladios suos et sitibundos in sanguinibus Cunorum inebriaverunt. Capita quippe Cumanorum noviter rasa, tamquam cucurbitas ad maturitatem nondum bene perductas, gladiatorum ictibus disciderunt.”

“Macarlar, hızlı bir takip gerçekleştirerek keskin kılıçlarıyla Kumanların kanıyla sarhoş oldular. Kılıç darbeleriyle, Kumanların henüz traş edilmiş başlarını olgunlaşmamış su kabağı gibi kestiler...”

Bible, Deut. 32:42

First phase ...inebriabo sagittas meas sanguine et gladius meus devorabit carnes de cruore occisorum et de captivitate nudati inimicorum capitis.

“Oklarımı kanla sarhoş edeceğim, ve kılıcım eti yiyip bitirecek; Öldürülenlerin ve esirlerin kanıyla, Düşmanın liderlerinin başından...”

Önceden, IC'nin 121. bölümü ile Anonymus 39. bölümünün benzer ifadelerini karşılaştırdık ve IC'nin, Anonymus için bir model olarak hizmet ettiği sonucuna vardık. Bu durum, yazarın Aziz Ladislas hakkındaki bölümlerden keyif duyduğu ve ifadeleri buradan kolayca ödünç aldığını doğrulamaktadır⁵⁹.

Kronik varyantlarının oluşumuna paralel olarak 1100'lerden sonra başlayan, Ladislas'ın kanonlaştırılmasından sonra geniş ölçüde yayılan ve sonunda Macaristan'ın her yerindeki duvar resimleriyle belgelenen "matière de Hongrie" olarak adlandırılan Ladislas'ın kaba bir döngüsünün var olduğu ikna edici görünmektedir. Hikâyenin özü, Kral Süleyman ile prensler Géza ve Ladislas'ın 1063 ile 1074 arasındaki dönemde, her zaman birbirlerine karşı değil, genellikle birlikte saldıran kâfir Kumanlara veya o dönemde Bizans yönetimindeki Belgrad kalesine karşı olan mücadeleleridir. Aynı zamanda bu bölümlerin her anı, kral ile prensler arasında gizli bir rekabetle, entrikalarla veya – tam tersine- efsanevî Cesur Opos veya Kral Süleyman'ın yanında yer alan ispán Vid gibi tebaalarının ve danışmanlarının cesaretiyle iç içe geçmiştir. Bugün okuduğumuz metin saray edebiyat geleneğinden, Charlemagne döngüsünden, “Historia Roderici”den, “Historia scholastica”dan ve bazı

⁵⁹ L. Veszprémy Korhúség és forrásérték a magyar Krónika egyes fejezeteiben [Historicity and authenticity in some chapters of the Hungarian chronicle, Macar kroniğinin bazı bölümlerinde tarihsellik ve özgünlük]: Arcana Tabularii. Tanulmányok Solymosi László tiszteletére, A. Bárány, K. Szóvák, G. Dreska (edd.), Vols. 1-2, Budapest-Debrecen, 2014, ss. 809–824.

kronik bölümlerden kanon hukuku ve teolojik tartışmalarla zenginleştirilmiş güçlü bir etki altındadır.

Süleyman ve Ladislas: Karmaşık Bir İlişki

Süleyman ve Ladislas sadece düşman değildir, "kötü" ve "iyi" tarafı temsil etmemektedir⁶⁰. Daha çok Tanrı'nın gücünü, O'nun iradesini nasıl açığa çıkardığını ve gerçek Hristiyan siyasi erdemleri insanlar için nasıl ortaya koyduğunu göstermektedirler. Gregoriyanizm teorisi 12. yüzyılın sonunda halen etkisini sürdürmeye devam etmiştir, bunun kısmî nedeni ise en önemli papalık belgelerinin hukukî el kitapları ve mektup koleksiyonlarına eklenmiş olmasıdır. Papalık kanonistleri, kral ve krallıkların geleneksel kutsallığından sonsuza dek ayrılmış olup; ancak taht adaylarının uygunluğuna, meşruiyet ve mirasa karşı "idoneitas"a vurgu yapmışlardır. Uygunluğun içeriği VII. Gregory'nin mektuplarında net bir şekilde formüle edilmiştir, bunlar: temel Hristiyan erdemlerini takip etmek ve papalara saygı duymaktır. Bu nedenle IC'nin 133. bölümünde Ladislas, Süleyman'ı tanrısal yasaya uymaya ikna etmeye çalışmıştır. Öte yandan papalık mektupları, Ladislas'ın en önemli erdeminin alçakgönüllülüğü (humilitas) oluşunun nedenini açıklamaya yardımcı olmaktadır. Sergilediği davranış aynı zamanda siyasî hırslarını saklaması gereken Alman kralı Rheinfeldli Rudolf (Ladislas'ın kayınpederi) ile çarpıcı bir paralellik taşımaktadır. Aynı nedenlerden dolayı Géza ve Ladislas, ülkenin soyluları tarafından açıkça Macar tacını kabul etmeye zorlanmıştır. Öncelikle Ladislas, yasal kralın adaletine saygı göstermek için kendisini taçlandırmamış bir klasik "rex retiens", "isteksiz kral" örneğidir⁶¹. IC'de törende iki melek yardımcı olmaktadır. Bir diğer örnek ise Hırvatistan'ı, fethettikten sonra zaferini hemen kız kardeşine, eski Hırvat kralının dul eşine sunmasıdır.

Ladislas'ın gerçekten de mucizelerle desteklenmesi gerekiyordu, çünkü metnin editörü kralın ölümü (1095) ile kanonlaştırılmasını (1192), kısmen kronik kompozisyonun çeşitli aşamalarından dolayı, tekrar tekrar Süleyman'ın yanında yer alarak, kraliyet verasetine ilişkin gizli bir meşru görüşle Süleyman

⁶⁰ G. Klaniczay, The Ambivalent Model of Solomon for Royal Sainthood and Royal Wisdom, in: The Biblical Models of Power and Law- Les modèles bibliques du pouvoir et du droit Papers of the International Conference, I. Biliarsky, R. Păun (ed.), Bucharest, 2005, ss. 75-92.

⁶¹ B. Weiler, The 'rex retiens' and the Medieval Ideal of Kingship, ca. 900-ca. 1250, „Viator” 31/2000, ss. 1-42.

ile Ladislas arasındaki mücadeleyi anlatmaktadır. Metinde, Ladislas'ın ona karşı kazandığı zaferden sonra Süleyman'ın kaderine yapılan atıflar da dâhil olmak üzere bunun birçok işareti vardır (1082). Alman kaynakları Süleyman'ın 1087'de bir askerî macerada hayatını kaybettiğini iddia etmekte olup; bu da onun karısı Judith'in bir sonraki yıl Polonya kralı I. Władysław Herman ile evlendiği gerçeğiyle desteklenmektedir. Bunun aksine Süleyman yanlış tarihçi onu canlı tutarak, Alexis efsanesinde olduğu gibi dindar bir keşişe dönüştürmüş, adeta Ladislas'ın yasa dışı adımlarını telafi etmiştir⁶². Tarihçinin iddiasına göre Süleyman'ın karısı ölümüne kadar ona sadık kalmış ve tekrar evlenmemiştir. Tarihçinin yorumu başarılı olmuştur, çünkü tövbekâr ve Aziz Süleyman'ın günümüze kadar gelen ayinle ilgili dersleri mevcuttur ve onun yerel kültürünün 15. yüzyılın sonlarından itibaren Istria Yarımadasındaki Pula'da, özellikle de barok dönemde, parlak bir şekilde ortaya çıkmasının sonrasında mezarı hala bir turistik cazibe merkezi durumundadır⁶³. Hikaye, 1206'dan sonra yazılan *Vita Haroldi* ile çok benzerdir; bu eserde dindar Harold Godwinson'un 1066'daki gerçek ölümünden sonra hac yolculuğu yaptığından bahsedilmektedir, böylece fiziksel varlığıyla Normanları yasadışı fetihleriyle hatırlatmaktadır; ayrıca Chester'daki hayali mezarı etrafında kendiliğinden bir kült oluşmuştur⁶⁴. Neyse ki Süleyman'ın hikayesinin bazı özellikleri, Cosmas⁶⁵ tarafından tanımlanan Moravyalı prens Svatopluk'un (ö. 894) hikayesi ile benzerdir ve eğer hikaye Macaristan'da gerçekten hayatta kalmayı başardığıysa, bir yüzyıl sonra Macar Süleyman'ın geleneği adına tarih yazımına ilişkin bir model sunabilirdi.

Yaşamının Ardından

Diğer taraftan kral ve hükümdarın askerlik hizmetinde gerçekleştirilen kahramanlıkların ve bunların ödülleri, on üçüncü yüzyıldan itibaren kendi ülkelerindeki yüzlerce berattaki sözde “anlatılar” kısmında yaygınlaştığını

⁶² SRH 1: ss. 410–411, IC ch. 136.

⁶³ T. Kerny, Salamon magyar király ábrázolásairól (14–19. század), in: Romantikus kastély: tanulmányok Komárik Dénes tiszteletére [On the iconography of King Solomon, 14th-19th c., 14. ve 19. yüzyıllarda Kral Süleyman'ın ikonografisi üzerine, 14-19]: Studies in honour of Dénes Komárik, F. Vadas (ed.), Budapest 2004, ss. 33–51.

⁶⁴ P. G. Schmidt, Veritas naufragatur. Das Leben und die Taten König Harolds von England nach 1066, in: Fälschungen in Mittelalter, Vol. 1. Hannover 1988, ss. 189–204. (MGH Schriften 33/1).

⁶⁵ Cosmas Pragensis (1980), ss. 32-34.

bilmektediriz⁶⁶. Bu durum aynı zamanda kralın ülkeyi silahlarla savunma yeteneğine sahip olması gerektiği anlamına gelmektedir ve ona bu yükümlülüğü getiren şey de Aziz Ladislas'ın birkaç yüzyıl önce yaptığı gibi on üçüncü yüzyılda yapılan taç giyme yeminidir. Bir yanda kralın askerî erdemleri ve uygunluğu, diğer yandan soylu tebaasının bireysel refahı ve iyiliği birbiriyle karşılıklı olarak ilişkilidir ve hem Kronik hem de Efsane'de bir şövalye bir kral figürünün ortaya çıkmasını teşvik etmiştir.

Cesur ve cömert bir savaşçı olarak betimlenen, her zaman silah ve zırh içinde resmedilen Kral Ladislas, Orta Çağ boyunca Macar hükümdarlarının ideali olarak kalmıştır. Kral Matthias'ın saltanatı sırasında (1458–1490) basılan Macar tarihi kroniği, 1488 tarihli John of Thurocz'un Kroniği'nde, St Ladislas'ın cesur eylemlerine bir tam sayfa ayrılmış olması tesadüf değildir, bu da iki hükümdar arasında bir benzerlik olduğunu göstermektedir⁶⁷. Matthias'ın saltanatı boyunca, özellikle 1460'larda, kral bizzat kâfirlere, yani Osmanlılara karşı savaşmış ve tüm Avrupa'da kalıcı olarak 'Hristiyan inancının savunucusu' unvanını talep etmiştir.

Son zamanlarda Ladislas hikayesi ile Chrétien de Troyes'un "Lancelot" hikayesi arasında olası bir bağlantı teorisi ortaya çıkmıştır⁶⁸. Her ne kadar Ladislas'ın belirgin Macar versiyonu kulağa çok benzer gelse de, Macar hikayelerinin Batı edebiyatının motiflerinden oluşturulduğu ve bunun tersinin geçerli olmadığı tartışılmaz görünmektedir. Elbette Kral Béla'nın elçilerinin Paris'te bu efsanevî kral hakkında hikayeler anlatmış olmaları göz ardı edilmemekte, ancak Fransız destanının Macar izleri Ladislas'ın değil, Kral Béla'nın figürünü korumaktadır⁶⁹.

Aslında 15. yüzyılda Anjoulu René'nin hizmetinde olan Fransız din adamı Antoine de La Sale (1385/1386–1460/1461), "Şövalye Jean de Saintré'nin Tarihi" adlı eserinde, Macarların ve Sarazenlerin hayalî bir savaş sahnelerini anlatırken, Macar savaş çılgınlığını "Saint Lancelot! Saint Lancelot!" olarak belirtmiştir. O dönemde onların savaş çılgınlıklarının yaygın olarak

⁶⁶ E. Mályusz, *La chancelleire royale et la rédaction de chroniques dans la Hongrie médiévale*, „Le Moyen Age”, 71/1968, ss. 59–70.

⁶⁷ Ladislas is depicted on the front page of the Thurocz chronicle.

⁶⁸ Stephen L. Pow (Calgary, Canada), *László to Lancelot. Hungarian Kings, Arthurian Knights*, lecture, 14 September 2017, ELTE University, Budapest.

⁶⁹ E. Egedi-Kovács, *Le souvenir de Béla-Alexis dans la littérature française du XIIe siècle*, in: *Byzanz und das Abendland: Begegnungen zwischen Ost und West*, E. Juhász (ed.), Budapest, 2013, ss. 161–177.

bilinmesi kesindir ve diğer tarihî kaynaklar tarafından "Saint Ladislas" olarak belirtilmektedir - "szent László" olarak telaffuz edilmektedir.

Sonuç

IC'nin göreceli olarak en büyük yüzdeyi, yani tüm bölümlerin beşte birini, sözde "Gesta Ladislai" olarak adlandırılan Ladislas'ın hikayesine adanması tesadüf değildir. On dördüncü yüzyılın ortalarında Macaristan'da en popüler aziz haline gelen Ladislas figürünün etrafında⁷⁰, hayatta kalan göçebe geleneklerinin unsurları, Macar kraliyet sarayının şövalyelik fikirleri, Angevin sarayının Fransız haçlı gelenekleri ve 1241-42'deki Moğol mücadelesinin anıları yoğunlaşmıştır. Oğlu Emeric için yazılan Aziz Stephan'ın Öğütleri, Orta Çağ'da Kral'ın aynası olarak alınıp, Macar 'Corpus iuris'in ilk kitabı olarak listelenmişse, o zaman Ladislas'ın Efsanesi de aynı takdiri hak etmiştir. Ladislas yaşamı boyunca savaşçı kral olarak hareket etmiştir, ancak krallığa ilişkin Gregoryen fikirleri çok iyi bilinmektedir. Sıkça alıntılanan sözleriyle, 1091'de Monte Cassino başrahibine yazdığı ve sık sık alıntılanan sözlerinde şunu kabul etmektedir: "Suçluyum, çünkü en ciddi suçlar olmadan dünyevî gücü kullanmak imkansızdır"⁷¹. Bu her zaman için geçerli bir uyarıdır.

Kaynakça

Admonitiones Sancti Stephani (1988) (*Libellus de institutione morum*), ed. József Balogh, in: SRH 2: pp. 611–628. Translated into English by János Bak, and James Ross Sweeney, "New Hungarian Quarterly" 29 Nr. 112, p. 98–105.

ÁÚO. Árpádkori Új Okmánytár (1860) [*Collection of charters from the Árpád Age*], ed. Gusztáv Wenzel. Vols. I–XII. Budapest, 1860–1874.

Hungarian Angevin Legendar (1978) *Węgierskie legendarium Andegaweńskie*. Wydanie faksymile, opracował, regesty legend zestawił, całość do druku przygotował Ferenc Levárdy. Wrocław, Budapest.

⁷⁰ E. Marosi, Der Heilige Ladislaus als ungarischer Nationalheiliger. Bemerkungen zu seiner Ikonographie im 14-15. Jahrhundert, "Acta Historiae Artium Hungariae", 33/1987, ss. 211–256; Idem, Between East and West. Medieval Representations of Saint Ladislas, King of Hungary, "The Hungarian Quarterly", 36/1995, ss. 102–110.

⁷¹ "Quamvis peccator existam, quum cura terrene dignitatis absque grauissimis non potest promoveri criminibus". *Diplomata Hungariae antiquissima. Accedunt epistolae et acta ad historiam Hungariae pertinentia*. I. Ab anno 1000 usque ad annum 1131, Ed. Gy. Györffy. Budapest, 1992, s. 272, nr. 91.

Anonymus. *Anonymi Bele regis notarii Gesta Hungarorum* (2010) Anonymus, Notary of King Béla, The Deeds of the Hungarians, in: Anonymus and Master Roger, ed. and trans. Martyn Rady and László Veszprémy, et al. Budapest-New York, (Central European Medieval Texts).

Ansbertus. A. Chroust (2010) *Quellen zur Geschichte des Kreuzzuges Kaiser Friedrichs I. (Historia de expeditione Friderici imperatoris et quidam alii rerum gestarum fontes eiusdem expeditionis)*. MGH. Script. rer. Germ. N. S. 5. Berlin, 1928, pp. 1–115., see also *The Crusade of Frederick Barbarossa. The History of Expedition of the Emperor Frederick and Related Texts*, ed. Graham A. Loud. *Crusade Texts in Translation*. 19. Farnham,, p. 48–57.

Arnoldus Arnoldi (1868) *Chronica Slavorum*, ed J. M. Lappenberg. MGH. Script. rer. Germ. 14. Berolini.

Busse 1887. *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium*, ed. Adolfus Busse. Berlin, 1887.

Cosmas Pragensis Chronica (2018) *Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag*, ed. B. Bretholz. MGH SS Nova series 2. Munich, 1980. New edition in print: *Cosmas of Prague, Chronica Bohemorum. The Chronicle of the Czechs*, Petra Multova and Martyn Rady, trans. J. M. Bak and Pavlina Rychetrová. Budapest-New York.

DHA. Diplomata Hungariae antiquissima (1992) *Accedunt epistolae et acta ad historiam Hungariae pertinentia. I. Ab anno 1000 usque ad annum 1131*, ed. György Györffy. Budapestini.

Fodor, J. Adrienne (1980) *László-legendák 15–16. Századi magyarországi breviáriumokban [St Ladislav's legends in 15th–16th c. Breviaries in Hungary]*, in: *Athleta patriae*, p. 57–72.

Gallus Anonymus (2003) [“Gallus Anonymus,”] *Gesta principum Polonorum, The Deeds of the Princes of the Poles*, ed. And trans. Paul Knoll and Frank Schaer, with a preface by Tom Bisson. Budapest-New York, (Central European Medieval Texts 3).

Gerhard von Augsburg (1993), *Vita Sancti Uodalrici: die älteste Lebensbeschreibung des heiligen Ulrich*, lateinisch-deutsch, mit der Kanonisationsurkunde von 993, ed. W. Berschin – A. Häse. Editiones Heidelbergenses, 24, Heidelberg, 1993.

Gombos, Ferenc Albin (2005-2011) (ed.), *Catalogus fontium historiae Hungariae aeo ducum et regum ex stirpe Arpad descendentium ab anno Christi DCCC usque ad annum MCCC.* Vols. 1-3. Budapest, 1937–1938. (reprinted Budapest, 2005-2011).

Hajdú, István (2006), *Vita sancti Ladislai confessoris regis Hungariae*, “Cahiers de l’Institut du Moyen-Âge Grec et Latin”, (Université de Copenhague) 77, p. 36–66.

Heilige Könige (1976) *Die heiligen Könige* (Legenden und Mahnungen aus der Arpadenzeit), ed. And trans. Thomas Bogayay, János Bak, Gabriel Silagi. Vienna, Cologne, Graz.

IC (Illuminated Chronicle). *Chronici Hungarici compositio*, ed. Domanovszky, Sándor. In SRH 1: pp. 217-504. Facsimile edition of the Illuminated Chronicle by Dezső Dercsényi. Budapest, 1964. German and English translations Budapest, 1961, 1969. Facsimile edition of the Chronicle of Buda, ed. Erzsébet Soltész. Budapest, 1973.

Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum Sive Originum Libri XX (2006) Ed. Wallace Lindsay, London, 1911. For the complete translation see *The Etymologies of Isidore of Seville*. Ed. And transl. Stephen A Barney etc. (Cambridge).

Legenda S. Ladislai regis (2017), ed. Emma Bartoniek, in: SRH 2: pp. 507-528. Translated into German by János Bak, in: *Die heiligen Könige*, pp. 147–165. Forthcoming English translation: *Sanctitas Principum: Sancti Reges, Duces, Episcopi et Abbates Europae Centralis* (Saec. XI-XIII) – *The Sanctity of the Leaders: Holy Kings, Princes, Bishops, and Abbots from Central Europe* (Eleventh to Thirteenth Centuries), ed. Gábor Klaniczay, Budapest. (Central European Medieval Texts 7.)

Madas, Edit (2004) *Sermones de sancto Ladislao rege Hungariae: Középkori prédikációk Szent László királyról*, Debrecen (Agatha; XV.).

Porphyrii Isagoge, (1966) ed. L. Minio – Paluello. Aristoteles Latinus I, 6–7. Bruges–Paris.

Regesta regum stirpis Arpadianae critico-diplomatica (1923-1987) *Az Árpád-házi királyok okleveleinek kritikai jegyzéke*. Vols.1-2 (1-4), ed. Imre Szentpétery, and Iván Borsa. Budapest.

Regestrum Varadinense examinum ferri candentis ordine chronologico digestum (2009), descripta effigie editionis a. 1550 illustratum sumptibusque Capituli Varadinensis, ed. János Karácsonyi, Samu Borovszky. Budapest, 1903. (Revised ed. By L. Solymosi, and K. Szovák, Budapest: Arcanum, CD ROM).

Simon of Kéza (=Kézai) The Deeds of the Hungarians: Gesta Hungarorum (1999), ed. And trans. László Veszprémy and Frank Schaer. Budapest – New York, 1999. (Central European Medieval Texts 1).

SRH. Scriptores rerum Hungaricarum, (1937-1938) ed. Imre Szentpétery, Vols. 1-2. Budapest: (updated reprint with a bibliography: Budapest, 1999, ed. Szovák, Kornél – László Veszprémy).

Johannes de Thurocz (1988), *Chronica Hungarorum*, Commentarii, ed. Elemér Mályusz and Iulius (Gyula) Kristó. Vols. 1-2. Budapest, 1988. (Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum, NS 8-9.)

Jakob Unrests (1974) *Ungarische Chronik*, ed. Adolf Armbruster. “Revue Roumaine d’histoire”, 13, p. 473-508.

Vita beatae Margarithae de Hungaria Ordinis Predicatorum (2017), ed. Kornél Boehle. Budapest, 1937. (Recently edited by Kornél Szovák in *SRH* rev. ed. 1999., 2: p. 685-709., with an English translation *Legenda Vetus, Acta Processus Canonizationis et Miracula Sanctae Margarithae de Hungaria. The Oldest Legend, Acts of the Canonization Process and Miracles of Saint Margaret of Hungary*, ed. Ildikó Csepregi, Gábor Klaniczay, and Bence Péterfi. Central European Medieval Texts Series, vol. 8, Budapest).

Araştırmalar

Albrecht, Stefan (2012), *Das griechische Projekt Andreas II. „Hadtörténelmi Közlemények”* 126/2013, p. 440–460.(also in: *ΦΙΛΟΠΑΤΙΟΝ Spaziergang im kaiserlichen Garten. Beiträge zu Byzanz und seinen Nachbarn. Festschrift für Arne Effenberger zum 70. Geburtstag*, ed. Neslihan Asutay-Effenberger, and Falko Daim., Mainz, 2012, p. 257-272.)

Athleta patriae. Szent László tanulmányok [Studies on St Ladislav], ed. László Mezey. Budapest, 1980.

Bagi, Dániel, (2007), *Problematik der ältesten Schichten der ungarischen Chronikkomposition des 14. Jh. Im Lichte der ungarischen*

Geschichtsforschung der letzten Jahrzehnte – einige ausgewählte Problemstellen, „*Quaestiones Medii Aevi Novae*“ 12, p. 128–147.

Bagi-Veszprémy - Bagi, Dániel – László Veszprémy, (2017), Udvari és populáris regiszter a 11–12. századi magyar és német krónikákban. Korai magyar és német elbeszélő források érintkezési pontjai [Courtly and popular register in Hungarian and German chronicles from the 11th and 12th c.]. „*Hadtörténelmi Közlemények*”, 130, p. 699–718.

Bárány, Attila, (2013), King Andrew II of Hungary in Philippe Mouskés ‘*Chronique rimée*’, in : *Byzance et l'Occident: rencontre de l'Est et de l'Ouest*, ed. Emese Egedi-Kovács, Budapest, p. 27–45.

Idem, II. András balkáni külpolitikája [The Balkans in the politics of King Andrew II] (2013), in: II. András és Székesfehérvár, ed. Terézia Kerny - András Smohay. Székesfehérvár, p. 129–173.

Bartlett, Robert, (1986) *Trial by Fire and Water: The Medieval Judicial Ordeal*, Oxford.

Blume, D., Bern von Reichenau (1008–1048): Abt, Gelehrter, Biograph (2008), Ein Lebensbild mit Werkverzeichnis sowie Edition und Übersetzung von Berns Vita S. Uodalrici, in: *Vorträge und Forschungen, Sonderband 52, Ostfildern*, p. 195–264.

De Laborerie, Olivier, John Robert Maddicott, and David Carpenter, (2000), The Last Hours of Simon de Montfort: A New Account. “*The English Historical Review*”, 115/2000, p. 378–412.

Fulvio Delle Donne, (1999), Una disputa sulla nobiltà alla corte di Federico II di Svevia. „*Medioevo Romano*” 23, p. 3–20.

Dobszay, László, (2000), Az ország patrónusainak liturgikus tisztelete a középkori zsolozsmában [Liturgical cult of the country's patron saints in the prayers], in: *Magyar szentek tisztelete és ereklyéi [Hungarian saints' cult and relics]*, ed. Pál Cséfalvay - Ildikó Kontsek. Esztergom, p. 96–106.

Egedi-Kovács, (2013), Emese, Le souvenir de Béla-Alexis dans la littérature française du XIIe siècle, in: *Byzanz und das Abendland: Begegnungen zwischen Ost und West*, ed. Erika Juhász. Budapest, p. 161–177.

France, John, (1994), *Victory in the East. A Military History of the First Crusade*, Cambridge,

Gerics, József, Legkorábbi (1961) *Gesta-szerkesztéseink keletkezésrendjének problémái* [*Problems of the order of creation of our earliest gesta-compositions*], Budapest.

Idem (1973), Textbezüge zwischen den ungarischen Chroniken und die Sankt-Ladislaus Legende. „Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae“, 19, p. 273-304.

Gerics, József – Erzsébet Ladányi, Szent László (2001), „csodás” tettei krónikáinkban [The ‘miraculous’ deeds of St Ladislas in the chronicle]. „Magyar Könyvszemle”, 117, p. 20-31.

Graus, František (1971), Premysl Ottokar II. — sein Ruhm und sein Nachleben, „Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung”, 79, p. 57–110.

Hammer, Andreas, (2013) Interferences between Hagiography and Historiography: Bishop Ulrich of Augsburg and Emperor Henry I, in: Special Issue Section: Sovereigns and Saints. Narrative Modes of Constructing Rulership and Sainthood in Latin and German (Rhyme) Chronicles of the High and the Late Middle Ages. “Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik” 70, Issue 1, p. 179–194.

Jékely, Zsombor, (2015), Narrative Structure of the Painted Cycle of a Hungarian Holy Ruler: The Legend of St Ladislas. “Hortus Artium Medievalium”, 21, p. 62–75.

Jones, Robert W., (2010), *Bloodied Banners, Martial Display on the Medieval Battlefield*, Woodbridge-Rochester, NY.

Kerny, Terézia, (2000), *Historia Sancti Ladislai. A kerlési ütközet ábrázolásairól* [Historia Sancti Ladislai. The iconography of the battle of Kerlés], in: Történelem - kép: szemelvények múlt és művészet kapcsolatából Magyarország, ed. Árpád Mikó, Katalin Sinkó. Budapest, p. 188–195.

Idem, Salamon magyar király ábrázolásairól (14–19. század), in: Romantikus kastély: tanulmányok Komárik Dénes tiszteletére [On the iconography of King Solomon, 14th-19th c., in: Studies in honour of Dénes Komárik], ed. Ferenc Vadas. Budapest, 2004, p. 33–51.

Kersken, Norbert, (1995), *Geschichtsschreibung im Europa der “nationes.” Nationalgeschichtliche Gesamtdarstellungen im Mittelalter*, Cologne, Weimar, Vienna.

Kertész, Balázs, Megjegyzések Szent László (2006), *kanonizációjához* [Remarks about the canonization of St Ladislas]. „Magyar Könyvszemle”, 122, p. 297-314.

Klaniczay, Gábor (1994), *Königliche und dynastische Heiligkeit in Ungarn*, in: *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter*, ed. Jürgen Petersohn. Sigmaringen, p. 343–361.

Idem, La noblesse et le culte des saints dynastiques sous les rois Angevins, in: *La noblesse dans les territoires angevins à la fin du Moyen Âge. Actes du colloque international d'Angers-Saumur, 1998*, Roma, 2000 (Collection de l'École française de Rome, 275), p. 511-526.

Idem: Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe. Cambridge, 2002. Idem, The Ambivalent Model of Solomon for Royal Sainthood and Royal Wisdom, in: *The Biblical Models of Power and Law- Les modèles bibliques du pouvoir et du droit Papers of the International Conference*, ed. Ivan Biliarsky, Radu Păun. Bucharest, 2005, p. 75-92.

Idem, A Szent László-kultusz kialakulása [The origins of the St Ladislas cult], in: *Nagyvárad és Bihar a korai középkorban*, ed. Attila Zsoldos. Nagyvárad (Oradea), 2014, p. 7–39.

Klaniczay, Gábor - Edit Madas, La Hongrie, in Philippart, Guy. (ed.), *Hagiographies: Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*. Turnhout, 1996. Vol. 2, pp., p. 103-160.

Kristó, Gyula, (1974) Legitimitás és idoneitás. Adalékok Árpád-kori eszmetörténetünkhöz. [Legitimacy and suitability. Contribution to our intellectual history in the age of the Árpáds], „Századok”, 108, p. 585–621.

Madas, Edit, (2000), ‘Species Priami digna est imperio’. Les enseignements d'un sermon du XIIIème siècle sur Saint Ladislas. “Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae”, 40, p. 311–319.

Mályusz, Elemér, (1968) La chancelleire royale et la rédaction de chroniques dans la Hongrie médiévale. „Le Moyen Age”, 71, p. 59–70.

Marosi, Ernő, Der Heilige Ladislaus als ungarischer Nationalheiliger. Bemerkungen zu seiner Ikonographie im 14-15. Jahrhundert. “Acta Historiae Artium Hungaricae”, 33/1987, p. 211–256.

Idem, *Between East and West. Medieval Representations of Saint Ladislav, King of Hungary*. "The Hungarian Quarterly", 36/1995, p. 102–110.

Mikó, Gábor, (2016), A "szent királyok törvényei". A kora Árpád-kori törvények fennmaradásának története. [‘The laws of the Holy Kings’. The history of the survival of laws from the early Árpád period] *Századok* 150, p. 319-340.

Miladinov, Marina, (2008), *Eremitism in Central Europe between East and West (Eleventh Century)*, Zagreb.

Newton, Stella Mary, Tomaso da Modena, Simone Martini, (1980), Hungarians and St. Martin in Fourteenth-Century Italy. "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", 43, p. 234-238.

Painter, Sidney (1962), *The Third Crusade, in: A History of the Crusades*. Ed.: Kenneth M. Setton. Philadelphia.

Poszler, Györgyi, (2000), Az Árpád-házi szent királyok a Magyar középkor századaiban.[The holy kings of the Árpád dynasty in the middle ages] in: *Történelem - kép: szemelvények múlt és művészet kapcsolatából Magyarországon*, ed. Árpád Mikó, Katalin Sinkó. Budapest, p. 170-187.

Schmidt, Paul Gerhard, (1988), Veritas naufragatur. Das Leben und die Taten König Harolds von England nach 1066, in: *Fälschungen in Mittelalter*. Vol. 1. Hannover, p. 189–204. (MGH *Schriftren* 33/1).

Slíz, Mariann, *Cults of Saints and Naming in Medieval Hungary, in Byzance et l'Occident: rencontre de l'Est et de l'Ouest*, ed. Emese Egedi-Kovács, Budapest, p. 233–242.

Smail, R. C., (1956), *The Crusading Warfare (1097–1163)*, Cambridge, 1956.

Solymosi, László, Szent László (2011), király somogyvári sírjának legendája [The legend of the tomb of St Ladislav in Somogyvár], in: *Magyar történettudomány az ezredfordulón*. Glatz Ferenc 70. születésnapjára, ed. Lajos Gecsényi, Lajos Izsák. Budapest, p. 125–142.

Solymosi, László, 'Szent László, (2017), király sírja, kultusza és szentté avatása' (The tomb of St Ladislav, his cult and his canonization), in: *Szent király, lovagkirály. A Szent László--herma és a koponyaereklye*

vizsgálatai, ed. Lilla Alida Kristóf, Zoltán Lukácsi, and Lajos Patonay. Győr, p. 16–41.

Sólyom, Károly, (1982-83), Trois portraits du Moyen Age, “Études Finno-Ougriennes”, 17, p. 147-94.

Spencer, Stephen, (2017), ‘Like a Raging Lion’: Richard the Lionheart’s Anger during the Third Crusade in Medieval and Modern Historiography. “The English Historical Review”, Issue 556, 132, p. 495–532.

James R. Sweeny, (1981), Hungary in the Crusades, 1169-1218. “The International History Review”, 3, p. 467–481.

Szakács, Béla Zsolt, Between Chronicle and Legend: Image Cycles of St Ladislas in Fourteenth-Century Hungarian Manuscripts, in: The Medieval Chronicle IV, ed. Erik Kooper. Amsterdam – New York, p. 149–175.

Idem, The Visual World of the Hungarian Angevin Legendary. Budapest-New York, 2016.

Szovák, Kornél, (1993), The Image of the Ideal King in Twelfth-Century Hungary (Remarks on the Legend of St Ladislas), in: Kings and Kingship in Medieval Europe, ed. Anne J. Duggan. London, p. 241–264.

Idem, L’historiographie hongroise a l’époque arpadienne, in: Les hongrois et l’Europe: conquete et intégration, ed. Sándor Csernus, – Klára Korompay. Paris-Szeged, 1999, p. 375–384.

Idem, A váradi írásbeliség hagyománya [Literacy in the Chapter of Várad], in: Zsoldos Attila (szerk.) Nagyvárad és Bihar a korai középkorban. Nagyvárad (Oradea), 2014, p. 129–146.

Idem, László-legendák. A csodás történetek háttere. “Rubicon”, 27/2017: 9, p. 41-45.

Thoroczkay Gábor (2016), Die Legendenliteratur und Geschichtsschreibung Ungarns bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts. “Bullettino dell’istituto Storico Italiano per il Medio Evo”, 118, p. 217–248.

Vargyas, Lajos, Honfoglalás-előtti hagyományok Szent László legendájában [Nomadic tradition in the legend of St Ladislas], in: Mezey, Athleta patriae, pp. 11–18.

Veszprémy, László (1999), *Dux et praeceptor Hierosolimitanorum. König Ladislaus (László) von Ungarn als imaginärer Kreuzritter*, in: *The Man of Many Devices Who Wandered Full Many Ways. Festschrift in Honor of János M. Bak*, ed. Balázs Nagy, Marcel Sebők. Budapest-New York, 1999, p. 470–477.

Idem, *The Crusade of Andrew II, King of Hungary, 1217-1218. "Jacobus"*, 13-14/2002, p. 87-110.

Idem, *The Birth of a Structured Literacy in Medieval Hungary*, in: *The Development of Literate Mentalities in East Central Europe*, ed. Anna Adamska-Marco Mostert. Turnhout, 2004, p. 161-181.

Idem, *The Military History of Hungary from the first Contacts with Europe until the Battle of Mohács*, in: *Illustrated Military History of Hungary*, ed. Róbert Hermann. Budapest, 2012, p. 13–62.

Idem, *Korhűség és forrásérték a magyar Krónika egyes fejezeteiben [Historicity and authenticity in some chapters of the Hungarian chronicle]*, in: *Arcana Tabularii. Tanulmányok Solymosi László tiszteletére*, ed. Attila Bárány– Kornél Szovák– Gábor Dreska. Vols. 1-2. Budapest-Debrecen, 2014, p. 809–824.

Vizkelety, András (1981), *Nomádkori hagyományok, vagy udvari-lovagi toposzok? Észrevételek Szent László és a leányrabló kun epikai és képzőművészeti ábrázolásaihoz [Nomadic traditions or courtly-chevaleresque models, Remarks about the narrative and figurative representations of St Ladislas and the Cuman raider]*. „Irodalomtörténeti Közlemények“, 85, p. 253–275.

Weiler, Björn (2000), *The 'rex renitens' and the Medieval Ideal of Kingship, ca. 900-ca. 1250. „Viator“* 31, p. 1–42.

Harald Wolter-von dem Knesebeck (2016), *Mittelbare Partizipation am Kreuzzug. Nord- und mitteldeutsche Bildzeugnisse nach dem Fall Jerusalems 1187. „Das Mittelalter“*, 21, p. 61–82.

GÖRÜNTÜ SUNUMU

Türkmen Türkçesinde Kan Sözcüğünün Kavramsallaşması

Conceptualization of the Word Blood in Turkmen Turkish

*Savaş ŞAHİN**

Öz

Tıp literatüründe damarların içinden akan ve insana hayat veren kırmızı bir sıvı olarak tanımlanan kan, Türk kültüründe de birçok çalışmaya konu olmuştur. Sosyal dilbilimin araştırma alanlarından biri de dilin toplumdaki toplumsal katmanlar ile ilişkisini incelemektir. Uzun bir süreç içerisinde duygu ve düşüncesiyle kan bağı oluşturan insan topluluğu kültürel değerlerini dille aktarır. Kültür hafızasından ve dil imbiğinden geçen kalıp sözler; atasözleri, deyimler gibi dil vasıtalarıyla kültür malzemesi ile hayat bulur. Kan sözcüğü de insanlar arasındaki soy bağına ifade etmesinin yanında mitolojilerde ve semavi dinlerde yaratılışta, ölümden; çeşitli inanç sistemlerinde ritüellerin ana teması olmuştur. Türk kültüründe üzüntü, korku, eziyet gibi olumsuz duygu durumları kanla ilişkilendirilmiş, bu duyguları ifade etmede kan sözcüğü kullanılmıştır. Kimi dinî törenlerde kan akıtmak kutsal sayılmış; bu uygulamanın Tanrıya yakın olma, günahlardan arınma aracı olarak görüldüğüne inanılmıştır. Birçok kültürde “kan” a birbirinden farklı veya benzer farklı sembolik anlamlar yüklenmiştir. Kültürel semboller anlamsal olarak değişime uğramış, zenginleşmiş veya yok olmuştur. Kan, Türk kültüründe eskiden beri önemli bir kültür sembolüdür. Kültürel semboller, kültüre ait değerlerin gelecek nesillere değişmeden aktarılmasında çok önemli bir yere sahiptir. Türkmen Türkçesinde de kan sözcüğü çeşitli insan tiplerini, korku, üzüntü gibi çeşitli duyguları ifade etmiştir. Bu çalışmada medeniyetlerin bir kültür sembolü olarak kullandığı “kan” sözcüğünün Türkmen kültüründe nasıl sembolleştirildiği, deyimlerde nasıl metaforlaştığı gösterilmiş; kan sözcüğünün deyimlerde kazandığı ve ifade ettiği anlamlar üzerinde durulmuştur.

Anahtar Sözcükler: *Kan, kültür, deyim, Türkmen Türkçesi*

* Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Ana Bilim Dalı; savassahin@akdeniz.edu.tr; Orcid: 0000-0003-4462-9006

Abstract

Blood, defined in the medical literature as a red liquid that flows through the veins and gives life to people, has also been the subject of many studies in Turkish culture. One of the research areas of social linguistics is to examine the relationship between language and social layers in society. The human community, which has blood bonds over a long period of time and has formed emotions and thoughts, expresses its cultural values through language. Formulaic words are passed through cultural memory and language comprehension; they come to life with cultural material through language such as proverbs and idioms. In addition to expressing the lineage bond between people, the word blood also refers to creation and death in mythologies and heavenly religions. It has been the main theme of rituals in various belief systems. In Turkic culture, negative emotions such as sadness, fear, and torment are associated with blood, and the word blood is used to express these emotions. Shedding blood was considered sacred in some religious ceremonies, and it was believed that this practice was seen as a means of getting closer to God and purifying sins. In many cultures, "blood" has different or similar symbolic meanings. Cultural symbols have changed semantically, become enriched, or disappeared. Blood has been an important cultural symbol in Turkic culture for a long time. Cultural symbols have a very important role in transferring cultural values to future generations unchanged. In Turkmen Turkish, the word blood refers to various types of people and various emotions, such as fear and sadness. In this study, it is shown how the word "kan" (blood), which is used as a cultural symbol by civilizations, is symbolized in Turkmen culture and how it becomes a metaphor in idioms, and the meanings that the word blood acquires and expresses in idioms are emphasized.

Key Words: *Blood, culture, idiom, Turkmen Turkish*

Giriş

Kan, insanın vücuduna yayılan yaşam gücünün taşıyıcısıdır, yaşam verir ve enerji yayar. Yenilenemeyen, geri dönüştürülebilir bir kaynaktır (Gennep, 1981: 26-28). Kanın ikili bir sembolü vardır: Biri hayat ve can veren mucize bir sıvı, diğeri şiddet sonucu ortaya çıkan ve can alan bir sıvı. Yani kan; ya can vermeye yarayan ya da can almaya yol açan bir sıvıdır.

“Kültür, sembollerde cisimleşen anlamların tarihsel olarak aktarılmış bir modelidir.” (Geertz, 1973: 89). Erken modern Avrupa'daki kan temaları, büyücülük ve büyücülük inancının ayrılmaz bir parçasıdır. Kan, şeytan ve müttefikleri arasındaki en önemli aracı oluşturmuştur. Geç Orta Çağ

Avrupası'nda Yahudilere yönelik ritüel cinayet suçlamalarında da kan sembolünü odak noktası hâline gelmiştir (Matteoni, 2009: 12-29).

Orta Çağ Avrupası'ndaki inanışa göre kan hem cadıların hem de doğaüstü varlıkların yaşam gücü olarak ihtiyaç duyduğu bir maddeydi. Ruhun aracı olarak kan ve özellikle bu bağlamda Hıristiyan kanı, şeytanın veya periler gibi insan olmayan yaratıkların her şeyden çok arzuladığı şeydi. Eserleri 17. yüzyılda yeniden basılan 13. yüzyıl filozofu Roger Bacon, yaşlanmaya karşı etkili tek ilacın kanın zenginliği ya da yoksulluğu olduğunu ileri sürmüştür (Matteoni, 2009: 108-110).

Kan sözcüğü, çeşitli bilim dallarına ait sözlüklerde tanımlanmıştır. Türkçe Sözlük'te kan sözcüğünün ilk anlamı "Atardamar ve toplardamarların içinde dolaşarak hücrelerde özümleme, yadımlama görevlerini sağlayan plazma ve yuvarlardan oluşmuş kırmızı renkli sıvı." (TDK 2011: 1292) şeklinde açıklanmıştır. Dünya inançları sözlüğünde kan; "Güç ve canlılık verici, kötülüklerden arıtıcı olduğuna inanılan sıvı." şeklinde tanımlanır ve tüm kültürlerde kanın olumlu ve büyümlü bir etkisi olduğu ifade edilir (Hançerlioğlu, 2010: 238). İlkel toplumlarda, kanın hayatın kaynağı ve taşıyıcısı olarak kabul edildiği görülür. Kanın ait olduğu bedenden çıkmasıyla ruhu da beraberinde götürdüğüne inanılırdı. Dolayısıyla ruhun kanla özdeş olduğu ve bedenden ayrılan kanın ruhu hâlâ içinde taşıdığı düşünülürdü. Böylece kan-can-ruh özdeşliği biçiminde ifade edilen bir düşünce ortaya çıkmıştır (Bali, 2023: 645-646). Kültür, dil ve felsefe alanında da tanımlı yapılan kan sözcüğü kültürümüzde çok önemli bir yere sahiptir. "Kan kavramının Türk kültüründeki yerini destanlarda da görmek mümkündür. Türk destanlarına bakıldığında kan ile ilgili ilk motif kahramanın doğumu esnasında karşımıza çıkmaktadır." (Ögel, 1998: 500).

"Kavramlaştırmak "Bir şeyi, kavram durumuna getirmektir." Dil, kavramları kendi yapısı, algılaması ve anlatımıyla değişik yollardan değişik kavramlarla ilişki kurarak oluşturur. Örneğin, temel besin denince akla gelen ekmek sözcüğünün "nedenli bir adlandırma"yı örneklediğini, aslının < etmek olduğunu lehçelerdeki, Anadolu ağızlarındaki yaygınlığını, yeni anlamlar kazanarak "insanı geçindirecek iş, kazanç, hatta yaşam..." gibi yeni anlamlar kazandığını görürüz." (Uç, 2010: 252-253). Toplumun düşünce sistematığı, değer yargıları, dünyaya bakış açıları dildeki sözcüklerin kavramlaştırılarak yeni anlamlı sözcük ya da sözcük gruplarının türetilmesini sağlar.

Kan sözcüğü, Türkmen Türkçesinde de Türkiye Türkçesinde olduğu gibi Türkmen kültürünün bir motifi olmakla birlikte çeşitli duyguların sözcüklerle kavramsallaştırılmasında kullanılır. Kimi zaman birlikte kullanıldığı sözcük grubuyla bir duygu kavramına ad olur, kimi zaman da deyimleşerek bir duygu durumunu ifade eder. Modern Oğuz Türkçesinde deyimleştirme, sözlerin kendi anlamları dışında da kullanılarak bir veya birkaç sözcüğün ortaklaşa yeni bir anlamı yansıtmalarıdır. Benzetme, metafor, metonomi “mecazımürsel” ve somutlaştırma gibi yollarla deyimler meydana gelir.” (Erdem, 2009: 98). Türkmen Türkçesinde çok sayıda deyim metafor vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır. “Böyle deyimler söz dizimlerinin farklı kullanımının veya sözlerin farklı semantik ilişkilerde kullanımının normal özelliğe sahip olmasıyla meydana gelirler. Bunlar Türkmen Türkçesinde frazeolojik metaforlar olarak adlandırılır.” (Erdem, 2003: 108).

Çok anlamlı kelimelerde kelimenin kavram alanı oluşturulur. Bu kavram alanı içinde yer alan her bir kavramın anlamı, kelimenin anlamını belirlemede yardımcı olur ve anlam alanını meydana getirir. Metaforlu ifadeler, kelimenin anlam alanını meydana getirmede önemli rol üstlenirler. Anlam alanı dediğimiz ise bir kavramın çeşitli kullanım alanlarının ele alınması konusudur. Kelimelerin anlam alanı yine o kelimenin kavram alanı içerisinde yer alır (Kıran, 1986: 268). Türkmen Türkçesinde *gan* ile kurulan sözcük öbekleriyle çeşitli duygular, insanın fiziki durumu veya görüntüsü vb. ifade edilmiştir. Bu çalışmada; Türkmen Türkçesindeki *gan* “kan” sözcüğünün metaforik kullanımları gösterilmiş, kan sözcüğünün kazandığı ve ifade ettiği yeni anlamlar üzerinde durulmuştur. Çalışmamızdaki sözcük varlığı, Türkmenistan’da ve Türkiye’de yayınlanmış olan en eski ve en güncel Türkmençe sözlükler taranarak tespit edilmiştir. Taranan sözlüklerin listesi aşağıda belirtilmiştir. Kan sözcüğünün kavramlaşarak çeşitli anlamlar ifade ettiği sözcük ya da sözcük grupları şu şekilde sınıflandırılmıştır:

1. Fizik Olarak Dayanıklı, Sağlıklı ya da Güçsüz-Sağlıksız İnsan Tipini İfade Etmek

Kalpten çıkan kan vücudumuzun her yerini dolaştıktan sonra kalbe geri döner. Damarlar içindeki kanın damar duvarına yaptığı basıncın düzeyine göre de kan basıncı “tansiyon” ortaya çıkar. Tansiyonun düşüklüğü ya da yüksekliği insanın vücudunun rengine tesir eder. “Atasözleri ve deyimlerde kan, yüz veya yanakta rengiyle yer aldığı daha çok sağlıklı olma ve canlılık belirtisi olarak görülmektedir.” (Demir, 2016: 17). Türkmen kültüründe insanın vücudunda kanın olup olmaması veya vücutta görünür yerlerde

kırmızı rengin görüntüsü sağlığa ya da sağlıksızlığa işarettir. Türkmenler kanın vücut uzuvlarından çekilmesini *gaç-* fiiliyle; kanın uzuvlara gelerek sağlıklı görüldüğünü anlatmak için *gan* sözcüğüyle genellikle *yöre-*, *gel-* yardımcı fiillerini kullanarak sağlıklı veya sağlıksız görünümü ifade eden deyimler kullanmışlardır. Yüzünün, teninin rengi kırmızı olanlar sağlam, sağlıklı; yüzünde ve teninde (özellikle yanak ve yüz) kan olmayan insanlar ise zayıf, güçsüz, ten rengi soluk insanlardır:

etiñe-ganiña gel-: fizik bakımından iyi bir durumda olmak, dayanmak. (TDS, 1962: 139-140)

gan yöre-: güçlü, kuvvetli hâle gelmek. (TDS, 1962: 139-140)

ganiñ gaç-: rengi kaçmak, rengi atmak, benzi sararmak, yüzü solmak, beti benzi kireç kesilmek, bet beniz kalmamak. (TDDS, 2016: 385-386)

etine-ganına gel-: yüzüne kan gelmek, sağlığı yerine gelmek, iyileşmek, düzelmek, kilo almak. (TDS, 2016: 385-386)

yañaklarından gan damayın diy-: yanaklarından kan damlamak, çok sağlıklı olduğu benzinden anlaşılacak, sağlıklı görünmek. (TDDS, 2016: 385-386)

Türkmen Türkçesinde *gan* sözcüğüyle kurulan rengi, benzi solmuş, hâlsiz, güçsüz insan veya sağlıklı, etine dolgun insan görünüşünü ifade etmede kullanılan kavramlar şunlardır:

etli-ganlı: göze dolu görünen, etine dolgun. (TDFS, 1976:68-69)

ganı gaçık: rengi kaçmış, beti benzi soluk, benzi sarı, yüzü solgun, güçsüz, kuvvetsiz, dermansız. (TDFS, 1976:68-69)

ganı yerinde: sağlam, sağlıklı, kanlı canlı, vücut sağlığı yüzünden belli olan. (TDFS, 1976:68-69)

yüzüniñ ganı gaçık: rengi kaçmış, beti benzi soluk, benzi sarı, bet beniz kalmamış, beti benzi kireç kesilmiş, rengi atmış, benzi sararmış, yüzü solgun. (TDFS, 1976:68-69)

yüzüniñ gan-kokı yok: rengi kaçmış, beti benzi soluk, benzi sarı, bet beniz kalmamış, beti benzi kireç kesilmiş, rengi atmış, benzi sararmış, yüzü solgun. (TDFS, 1976:68-69)

gan-pet yok: bet beniz kalmamış, beti benzi kireç kesilmiş, rengi atmış, benzi sararmış, yüzü solgun. (TDFS, 1976:68-69)

2. Vücudun Bir Yerinde Kan Toplanması Sonucu Vücudun Renk Değişimini İfade Etmek

Vücutta kan akımı yavaşlayınca beyaz kan hücrelerinin birikmesiyle vücudun bazı yerlerinde iltihap, inflamasyon dediğimiz belirtiler ortaya çıkar. Vücutta kan birikmesiyle ortaya çıkan renk değişikliği Türkiye Türkçesinde göğermek diye adlandırılır. Türkmenler *gan öj-* “tende kan birikip göğermesi” fiilini hem “bir darbe sonucu vücudun belli bir yerinde kan toplanıp morarmak” anlamını hem de kanın yüzde toplanarak öfkelenen insan tipini ifade etmek için kullanır. Vücudun bir noktasında kan birikip vücutta renk değişimi olursa bunu *gan inme* “kan oturması” sözcük öbeğiyle ifade ederler.

3. Öfke Duygu Durumunu İfade Etmek

Duygu ile dilin ilişkisi, dış dünyanın hislerle algılanmasıyla zihnimizde oluşturduğumuz duygu durumlarının dilsel ifadelerle ortaya çıkmasıdır. Zihinde oluşan kavramlar dille ifade edilir. Sakinlik duygusu da kızgınlık ve öfke duygusu da birer duygu durumu olup bunların dille ifadesi zihinle duygu durumunun yorumlanmasıdır. Öfke; sık bir şekilde deneyimlenen hayal kırıklıklarından yoğun hiddete kadar farklı şiddet seviyeleri ve süreçleri içerebilen, içinde fizyolojik ve biyolojik değişimlerin de bulunabileceği normal bir duygu olarak tarif edilmektedir (Hollenhorst, 1998, akt. Yazıcı Çelebi, 2020: 2-3). Bedenen ve ruhsal bir sınırlılık neticesinde hissedilen öfke bireyin kırıldığıнын, işlerinin düzeninin bozulduğunun, haklarının elinden alındığının bir göstergesi sayılmıştır (Hacızade, 2012: 162). Metaforik bir anlam ifade eden kavramın da kavram alanı mevcuttur. Sözcüğün anlam alanı belirlenirken ilk önce sözcüğün temel anlamı bu temel esasında çeşitli kullanımları ile meydana gelen yan anlamlar belirlenir (Yunusoğlu, 2016: 59). Kavram alanı dar iken yani insan vücudundaki sıvı anlamına gelen kan, kazandığı yeni anlamlarla öfke duygu durumunu anlatır hâle gelmiştir.

“Türkmen Türkçesinde öfke ile ilgili ifadelerin çoğu deyimdir ve uyumlu bir zihni modeli yansıtmada çok çeşitli olarak görünürler: *ganı gıç-* “sinirlenmek”, *gabarı kellesine ur-* “öfkesi tepesine çıkmak”, *elleri sandıra-* “elleri titremek” vb. Öfkenin artması, öfkenin vücut üzerindeki tesirinin artmasıdır (Erdem, 2003: 57). *Öfke Sıcaktır* metaforunun katılara ve sıvılara uygulandığı yerler olmak üzere iki versiyonu vardır. Sıvılara uygulandığında öfke, kapsayıcıdaki bir sıvının harareti olur ve *öfke bir kapsayıcı içindeki sıvının sıcaklığıdır* metaforu ortaya çıkar. Öfke katılara uygulandığında ateş olur ve *öfke ateştir* metaforu ortaya çıkar. Böylece halk teorisindeki “kırmızılık”

kavramı dikkat çeker (Lakoff, 1987: 383). Öfke için en temel metafor hararet ile ortaya çıkar. *Öfke sıcaktır* metaforunun katılara ve sıvılara uygulandığı yerler olmak üzere iki versiyonu vardır. Sıvılara uygulandığında öfke, kapsayıcı bir sıvının harareti olur ve *öfke bir kapsayıcı içindeki sıvının sıcaklığıdır* metaforu ortaya çıkar. Katılara uygulandığında öfke, ateş olur ve *öfke ateştir* metaforu ortaya çıkar. Böylece halk teorisindeki kırmızılık dikkati çeker (Lakoff, 1987: 387).

Türkmen Türkçesinde herhangi bir edat kullanmaksızın yön kavramının metaforik kullanıldığı deyimler dikkat çekmektedir. *gamı gaç-*: “1. hastalık, korku veya heyecan yüzünden rengi atmak, benzi sararmak, yüzü solmak. 2. öfkelenmek, sinirlenmek.” (TDDS, 2016: 385), *ganıñı gaçır-* “küplere binmek, fena hâlde öfkelenmek” *ganımı gaçır-*: “bir şeye çok öfkelenmek, öfkeden yüzü bembeyaz olmak, kanı çekilmek” (TDDS, 2016: 386) deyimleri yön kavramının metaforik kullanıldığı deyimlerdir.

Ganı gızgım “öfkeli” (TDDS, 2016: 385-386) sözcük grubundaki *gızgım* sözcüğü “sıcak” temel anlamının yanı sıra “öfke” anlamında da kullanılmaktadır. Öfkeli insanın kanının ısınmasıyla *kan sıcaktır* şeklinde maddenin fonksiyonel özelliğine göre bir metafor meydana gelir. *Gızgım ganlılık* “kırgınlık, öfkelenme” sözcük grubunda (Kaynak kan Hedef sıcaklık) kanın sıcaklığı ifadesinde *kan sıcaktır* metaforu görülür. İnsanın öfkeli olması kanının sıcak olması şeklinde somutlaştırılmıştır. *Sıcak kanlı insan öfkelidir* metaforu ortaya çıkmaktadır.

Türkmen Türkçesinde kan adının hedef alandaki “kırgınlık ve öfke” kavramlarının üzerine şemalanması ile meydana gelen *ganımı gızdır-* “canını sıkmak, kızmasına sebep olmak, öfkelenmek”, *gamı gızgım* “ufak şeylere sinirlenen, çabuk kızan, öfkeli, sinirli”, *ganıñ gız-* “kızmak, öfkelenmek” vb. (TDDS, 2016: 385-386) deyimlerde *gız-* fiili sıcaklığı ifade eder. Bu deyimlerde öfke kavramının hararet ile ilgili olarak sıvılarla ilişkilendirilebilmektedir. *Kan bir sıvıdır* metaforunun yanı sıra *gız-* “ısınmak” vücudun bir bölümüne şemalanmış olmakta ve sıvı olan kanın ısınması da zihni olarak öfke ile ilişkilendirilebilir.

İnsanlar yorulduğunda moral gücü, maneviyatı ve fiziki gücü düştüğünde öfkelenir. Bu kötü durum urmak/inme kavramlarıyla ifade edilmektedir. Öfkelenmek kavramı kanın vücut organlarına hızla hareket etmesi ve vurmasıyla veya çökmesiyle, inmesiyle bedensel ve ruhsal olarak da bir değişim geçiririz. Bu *öfkelenmek vurmaktır* metaforu olarak aşağıya ya da yukarı doğru bir yön algılamasını gösterir. Türkmen Türkçesinde *gözge gan in-*

“1. hastalıktan gözün kızarması. 2. öfkelenmek.” ve *ganı kellesine ur-* “kan başına sıçramak, kan beynine çıkmak, çok öfkelenmek, hiddetlenmek, kendine hâkim olamayacak duruma gelmek.”, *ganı beynisine ur-* “kan beynine çıkmak, çok sinirlenmek, hiddetlenmek, kontrolü yitirmek”, *ganı yüzüne ur-* “kan beynine çıkmak, kan başına sıçramak, çok sinirlenmek, hiddetlenmek”, *ganı depesine (beynisine, kellesine) inmek / ur-* “çok öfkelenmek, sinirlenmek” (TDS, 1962: 140; TDDS, 2016: 385-386) öfkenin kan adı ile kurulmuş metafor örnekleridir.

4. Şiddet, Korku Duygu Durumunu İfade Etmek

“Bazı atasözleri ve deyimlerde kan “ölümü ve şiddeti” karşılamaktadır. Ölüm ve şiddet ise insanda tamamıyla acı, üzüntü, eziyet ve zulüm çağrışımlarını uyandırmaktadır. Sonuçta eğer biri öldürülüyorsa onun ölümlerinde çekmiş olduğu acılar, eziyetler ve o öldükten sonra yakınları arasındaki üzüntü, acı ve kanın olumsuz çağrışımlarını destekler niteliktedir. Bu nedenle kanın şiddet-ölüm ilişkisi sonucu kazanmış olduğu bir diğer anlamı ise acı, eziyet ve zulümdür. Vücuttan kan çıkması ya da çıkartılması tümüyle çekilen acıyı veya görülen eziyeti ifade eder.” (Demir, 2016: 27-28).

Türkmen Türkçesinde kan dökmek, eziyet etmek, yok etmek, öldürmek, can almak vb. olumsuz anlamlarda birçok deyim kullanıldığını görmekteyiz. “Kan gütme, feodal geleneğin etkisini sürdürdüğü toplumlarda namus, şeref gibi kavramlar üzerine temellendirilmiş ve bireylerin uyması noktasında zorunluluğun mevcut olduğu bir davranış biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlayışın hâkim olduğu toplumlarda kendisini belirli bir gruba ait hisseden kişi, kan gütme saiki ile hareket etmediği takdirde toplum nezdinde kabul görmemekte ve haysiyetten yoksun kabul edilmektedir.” (Bağlar, 2022: 43). Husumet nedeniyle birbirine düşman olan iki tarafın birlerine karşı zorbalık ve şiddete başvurusuyla bu eylemlerin sonu öldürme, yaralama vb. durumlarla sonuçlanabilmektedir. Türkmen Türkçesinde aşağıda tespit edebildiğimiz deyimler kan sözcüğüyle kurulmuş kan davası kavramlarına ait söz varlığıyla ilgilidir:

gan al-: Öldürülen kişi için karşı taraftan birini öldürmek, intikam almak, öç almak. (TDFS, 1976: 68-70)

gan algı : Kan davasında öç almak. Öldürülen kişi için karşı taraftan birini öldürme, intikam alma, intikam, öç. (TDS, 1962: 139-140)

ganı yerde galmazlık: Kan davasında öç almak. (TDFS, 1976: 68-70)

gan dök-: Kan dökmek, ölüme yol açmak, cana kıymak. (TDS, 1962: 139-140)

ganını geç- /öt-: Caninin suçunu bağışlamak, kan davası gütmeye niyetinde olmamak, kan davası gütmemek, öldürmekten vazgeçmek. (TDS, 1962: 139-140)

gan iç-: Haksız yere adam öldürmek, kan dökmek, cana kıymak, ölüme yol açmak. (TDFS, 1976: 68-70)

gan sor- / ganını sora-: Kan gütmek, kan dökerek öç almak istemek, öldürülen bir kimsenin öcünü almayı amaçlamak, öldürülen birinin canına karşılık can istemek. Kanını emmek, kan kusturmak, insafsızca sömürmek, çok çalıştırmak, fena hâlde eziyet etmek. (TDS, 1962: 139-140; TDDS, 2016: 385-386)

ganı soral-: Kanı saralmak. Canına karşılık can istemek. (TDS, 1962: 139-140; TDDS, 2016: 385-386)

Şiddet, insan var olduğundan beri insanlık için en büyük endişe ve korku kaynağı olmuştur. “Şiddet, günümüzde üzerinde en fazla konuşulan konulardan biri olmasına karşın tanımı en zor yapılabilen kavramlardan biridir. Bunun nedenini, doğal bir gerçeklik olan güç kullanımı ile şiddet arasındaki farkın bireysel ve kültürel faktörlere göre değişkenlik arz ediyor olmasında aramak mümkündür. Nitekim her sosyo-kültürel yapının kendine özgü bir medeniyet düşüncesi ve bu düşüncenin sözcüklere yansması olan bir dil kurgusu vardır (Çağlayan, 2018: 17). Türk kültüründe şiddetin eyleme dönüşüp bu eylemin sonucunda da insan vücudunda bir tahribata uğrayıp insanın kanının dökülmesi şiddetin en olumsuz sonuçlarından. Ölümle yaralanmayla sonuçlanan fiziki eylemler Türkmen Türkçesinde genellikle, *gan* “kan” sözcüğüyle kurulan deyimlerle anlatılmıştır:

ganına gal-: birini öldürmek, haksız yere öldürmek, cani olmak. (TDS, 1962: 140)

gan dök-: 1. ağlamak, eziyet çekmek 2. öldürmek, yaralamak. (TDS, 1962: 140)

gan döküşik: katliam, kılıçtan geçirme. (TDS, 1962: 140)

gan iç-: öldürmek, zulüm etmek. (TDS, 1962: 140)

gan saç-: kan dökmek. (TDS, 1962: 140)

gana gir-: birini öldürmek, haksız yere öldürmek, canı olmak. (TDS, 1962: 140)

gan çayka-: 1. savaşarak kan dökmek, can alıp can vermek 2. azap vermek, gün yüzü göstermemek, eziyet etmek. (TDS, 1962: 140)

gan saç-: savaşmak, savaşta kan dökmek. (TDS, 1962: 140)

ganına gal-: kanına girmek, birini öldürmek veya öldürtmek. (TDS, 1962: 140)

gılıcından gan dam-: kılıcından kan damlamak; kan dökmeye meyilli olmak, kavga ve savaş taraftarı olmak. (TDDS, 2016: 385-386)

gamasından gan dam-: kamasından kan damlamak; çok acımasız davranmak, zulmetmek, eziyet etmek. (TDDS, 2016: 385-386)

gana boya-: kana boyamak, kana bulamak, kan içinde bırakmak, kavga ederek veya savaşarak üstünü başını kan etmek. (TDS, 1962: 140)

ganını gotura derman et-: yok etmek, toz etmek, ortadan kaldırmak, öldürmek. (TDS, 1962: 140)

gana suvsa-: kana susamak, öldürme hırsı duymak, adam öldürmeyi veya kan dökmeyi istemek. (TDS, 1962: 140)

gan çayka-: 1. savaşıp topluca öldürmek, savaşta çok adam öldürmek. 2. sıkıntı vermek, huzursuz etmek. (TDS, 1962: 140)

ganda-pıçak bol- : kanlı bıçaklı olmak, araları kötü olmak, kavgalı olmak.

ganda pıçak boluş- birisine bıçakla saldırmak, kanlı bıçaklı olmak. (TDS, 1962: 140)

gan ısı gel-: 1. yüz kızartıcı bir suç işlemek, insanlık onuruna yakışmayan bir kabahat işlemek. 2. Kan dökülmesine yol açmak, topluca ölüme sebep olmak. 3. Bir işin sonunun ölümle sonuçlanacağı ihtimali bulunmak, bir işte ölüm riski olmak. (TDS, 1962: 140)

gana boya-: dövüp, vurup üstünü başını kan etmek. (TDDS, 2016: 385-386)

gana suvsa-: adam öldürmeyi, kan dökmeyi istemek. (TDDS, 2016: 385-386)

gan aglad-: kan ağlatmak, korku salmak, sindirmek, zulmetmek. (TDDS, 2016: 385-386)

gan gagşır-: kan kusturmak, çok eziyet etmek. (TDDS, 2016: 385-386)

gan gagır- / gan gus-: kan kusmak. (TDDS, 2016: 385-386)

gan gusdur-: eziyet etmek, horlamak, ağzından kan getirmek. (TDDS, 2016: 385-386)

gan yuwutdır-: eziyet etmek. (TDDS, 2016: 385-386)

gan yuwut-: kan kusmak, çok eziyet çekmek, zulüm görmek, kan ağlamak, büyük bir üzüntü içinde bulunmak, eziyet görmek. (TDS, 1962: 139-140; TDDS, 2016: 385-386)

burnuñdan ik yalı gan getirmek: burnundan fitil fitil getirmek, fena hâlde huzursuz etmek, çok eziyet etmek, hiç rahat vermemek. (TDS, 1962: 139-140; TDDS, 2016: 385-386)

5. Üzüntü, Ağlama, Sızlanma Duygu Durumunu İfade Etmek

Zihinsel süreçte algı, idrak ve irade ile döngüsel bir biçimde etkileşimde olan, kültürden kültüre ya da kişiden kişiye farklılıklar gösterebilecek düzeyde öznel olan, bir olay ya da durum karşısında geçirdiği ruhsal değişim olan duygu kavramının içerisinde üzüntü de yer alır. Üzüntü duygusu, dil bilim çalışmalarında psikolojik durum filleri başlığı altında olumsuz bir duygu fiili olarak ele alınmıştır (Kuban, 2020:60-62). Türkçedeki kalıp sözlerin büyük bir bölümü deyimleşmiş sözlerden “idioms” meydana gelir. Deyimleşmiş sözler, belirli dilbilgisi yapıları içerisinde bir araya gelerek birden çok sözcük ya da sözcük öbeğinin anlama kıvraklık ve akıcılık katmak için, mecazlı kullanışlarla yeni bir anlam oluşturacak şekilde kaynaşmasıyla oluşan söz öbekleridir (Korkmaz, 2007, s. 175). Türkmen Türkçesinde de *gan* sözcüğüyle birleşerek deyimleşen birleşik filler üzüntü duygusunu anlatmada kullanılır. “Türkmen Türkçesinde metaforlarda birçok kavram sistematik olarak listelenir. Her bir metafor iki farklı sistematik alana ait sözün kavram alanı içerisinde listelenmiş kavram sisteminin yeniden yapılanması ile meydana geldiğinden metaforik ifadede nesne, kavram alanındaki özelliklere dayanılarak nitelendirilmiş olur.” (Erdem, 2003: 72). Türkmen Türkçesinde *gan ağla-* “çok üzölmek, göz yaşı dökmek, sızlanmak, güçlük çekmek, zorluk görmek, zorluk görüp sızlanmak”, *gan ağlan-* “kan ağlamak, büyük bir üzüntü içinde bulunmak, bir şeyden dolayı derin üzüntü duymak”, *gan ağlat-* “üzmek, horlamak, eziyet etmek”, *gan dök-* “1. ağlamak, eziyet çekmek 2. öldürmek, yaralamak”; *gara bagrıñı gan et-* “ciğeri yanmak, çok acı duymak, sıkıntı çekmek, zulüm görmek”, *dideleri gan et-* “ağlamak, sızlanarak ağlamak”, *gan eñre-* “kan ağlamak, çok ağlamak, büyük bir

üzüntü içinde olmak, bir şeyden ya da birinden sızlanıp ağlamak” (TDS, 1962: 139-140; TDDS, 2016: 385-386; TTS, 1995:222; TDFS, 1976: 68-70) kavramları “kan” kavramı yardımıyla ve ağlarken göz yaşı dökme hareketi ile ilgili olarak kavramlaştırılmıştır.

6. Kan ve Düşünce İlişkisi

Türkiye Türkçesinde *ganına gir-* “birini aklında olmayan veya istemediği bir düşünceye, davranışa yönlendirme” anlamında kan ve düşünce ilişkisini ifade eden ve karşısındakinin düşüncesini negatif yönde değiştirmeye veya yönlendirmeye çalışmak anlamında olumsuz bir deyim kullanılır. Türkmen Türkçesinde düşünce ve kan ilişkisini ifade eden *ganına siň-* “düşüncesinde yer almak, aklında yer etmek” deyimini kullanılır. Yani bu deyim olumlu anlamda birini çok fazla ve sürekli düşünmeyi ifade eder.

Türkiye Türkçesinde coşkun ve heyecanlı olmayı; birine çabucak sevgi duymayı ifade eden *kanı kaynamak* deyimini Türkmen Türkçesinde *damarda gan gaynamak* “1. kanı kaynamak, yüreği parlamak, coşmak, heyecanlanmak. 2. ilham gelmek.” (TDFS, 1976: 68-70) şeklinde hareketli, heyecanlı olmak anlamıyla benzerlik gösterir. Bir şeyi çok istemek anlamında ise *gamı gayna-* “içi gitmek, bir şeyi yapmayı veya elde etmeyi çok istemek” (TDFS, 1976: 68-70) deyimini kullanılır ve bu anlamıyla Türkiye Türkçesinden farklıdır. Türkmenler bir şeyi çok fazla istemeyi ise *ganı at çapmak* “1. damarları ayağa kalkmak, güçlü istek duymak, çok arzulamak, iyice heveslenmek. 2. gücü artmak, güçlenmek.” deyimini ifade ederler. Dikkat edilirse her iki deyim de gayna- “kaynamak” ve çapmak “koşturmak” gibi hareketi ifade eden birer yardımcı fiille kurulmuştur.

7. Kan Sözcüğü ile Benzetme

Türkiye Türkçesinde bir sıvının ılık ya da sıcak olmasını ifade etmede kan sözcüğünü kullanırız: *tavşan kanı çay* “koyu kırmızı çay”, *kan gibi* “ılık veya sıcak” vb. Benzer şekilde Türkmen Türkçesinde *gan yalı* “ılık, kıpkızıl”; *gan yılısı bol-* “çay ve su gibi şeylerin sıcak olması” (TDS, 1962: 140) deyimleri kullanılır.

Sonuç

Türkmen Türkçesinde deyimlerde veya söz öbeklerinde kullanılan kan sözcüğünün ifade ettiği anlamları metaforik, dil-zihin ilişkisi bakımından incelemek mümkündür. Türkmen Türkçesinde korku, üzüntü, ölüm, hastalık gibi soyut veya somut kavramları karşılamada kullanılan kan sözcüğü mutluluğu ifade etmede kullanılmamıştır. Özellikle *gan* “kan” sözcüğüyle kurulan korku ve üzüntü ifade eden deyimlerin sayıca fazlalığı dikkat çekicidir. “Metafor idrak dil biliminde bir konuşma figürü olduğu gibi, zihni

bir süreç olarak da kabul edilebilir. Bir kavram alanından bir kavramın (model veya şemanın) diğer bir alandan bir kavram üzerine haritasının çıkarılması sürecidir.” (Palmer, 1996: 103-223). Kan sözcüğünün şemalandığı özellikle öfke ifadesinin metaforik kullanımları dikkat çekicidir. Türkmen Türkçesinde kan sözcüğü, hedef alandaki “kızgınlık ve öfke” kavramlarının üzerine şemalanması ile meydana gelmiş birçok deyim kullanılmaktadır. Kan sözcüğü, öfke duygusunu ifade etmekte kullanıldığı gibi korku, şiddet, intikam gibi birçok soyut kavramı ifade etmede de kullanılmıştır. İnsanın solgun veya sağlıklı olduğunu göstermek için de kan sözcüğünden faydalanılmıştır. Sıklıkla da üzüntü duygu durumunu ifade etmede kullanılan kan sözcüğünün metaforik kullanımları görülmektedir. Türkmen Türkçesinde *gan* “kan” sözcüğünün bir veya birden fazla sözcükle anlamca kaynaşıp deyimleşmesiyle eziyet ve zulüm görme veya zulmetme kavramları anlatılmıştır. Zulüm anlamlı bu deyimlerde bağır ve burun organ adları da sık kullanılmıştır. Burundan ve yürekte gelen kan, zulmün kişide yarattığı olumsuz duygunun ve fiziki tezahürünün bir sonucu olarak düşünülmüş olmalıdır. Gözünden kan gelen, kan kusan insan, eziyet gören insandır. Her dilin dünyayı algılayıp anlama, adlandırma ve kavramlaştırma özellikleri birbirinden farklıdır. Türkçenin anlam inceliklerini, türetme gücünü, yaratıcılığını göz önünde tuttuğumuzda bir sözcükten yani anlamlı sözcükler yaratmada ne kadar zengin olduğunu görebiliriz. Kan sözcüğünün hem Türkiye hem de Türkmen Türkçesinde ne kadar deyim, deyim aktarması, anlam genişlemesi ile ne kadar zengin bir kullanımının olduğu görülmektedir.

Taranan Eserler

TDS: Hamzayev, M. Y., Altayev, S., Açilova, G., Mesgudov, V. & Meretgeldiyev, A. (1962). *Türkmen Diliniň Sözlügi*. Türkmenistan SSR Ilımlar Akademiyası Dil Bilimi İnstitutı.

TDDS: Kıyasowa G., Geldimıradow A., Durduyew H. (2016), *Türkmen Diliniň Düşündirişli Sözlügi*, Aşgabat: Türkmen Döwlet Neşiryat Gulluğı.

TDFS: *Altayeva, S., (1976). Türkmen Diliniň Frazzeologik Sözlügi, Aşgabat: Ilm Neşiriyatı*

TTS: Tekin, T., Ölmez, M., Ceylan, E., Ölmez, Z. & Eker, S. (1995). *Türkmençe-Türkçe Sözlük I-II*. Simurg Yayınları.

Kaynakça

GEERTZ Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York: Basic Books.

- BAĞLAR, Yunus Emre (2022). Kan Gütme Saiki ile Kasten Öldürme, TAAD, 13(50), s. 41-78.
- BALİ, Aslı (2023). Türk Halk İnanışlarında Kan Sembolizmi, Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi, 8(2), 645-657.
- BARDAKOĞLU, Ali “Kan”, İslam’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, II, 527-529.
- ÇAĞLAYAN, Harun (2016). Müslüman Kültüründe Şiddet-Din İlişkisi, Şiddet ve Sosyal Travmalar. Samsun Valiliği, (Ed. Enver Sarı), Ankara:Hegem Yayınları.
- ÇETİN, Ö. (2012). Kültürlerarası din psikolojisi açısından kan sembolizmi, Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi, 2 (1), s. 107-142.
- DEMİR, G. K. (2016). Atasözleri ve deyimlerde “kan” kavramı. Türk Dünyası Dergisi, 41, 13-35.
- EMİROĞLU, K. - S. AYDIN (2009). Antropoloji Sözlüğü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları
- ERDEM, Melek (2009). Modern Oğuz Türkçesi Söz Varlığı “Türkiye, Azerbaycan ve Türkmen Standart Türleri Esasında”, Ankara: Grafiker Yayınları.
- ERDEM, Melek (2003). Türkmen Türkçesinde Metaforlar, Ankara: Köksav.
- GENNEP, Arnold Van (1981). I riti di passaggio. Torino: Bollati Boringhieri.
- GÜNER OĞUZ, Yasemin (2019). Kültürel Miras olarak Kan Sembolü, Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi Cilt : 7 Sayı : 16, S. 814 – 835.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan (2010), Dünya İnançları Sözlüğü, İstanbul, Remzi Kitabevi.
- HACIZADE, N. (2012). *Bilişsel Dilbilim Açısından Duyguların Dili*. Çizgi Kitabevi, Konya.
- HÖKELEKLİ Hayati, (1993), Din psikolojisi. Ankara: T.D.V. Yayınları.
- MATTEONI, Francesca (2009). Blood beliefs in early modern Europe, Submitted to the University of Hertfordshire for the degree of PhD. January, 2009
- KARABULUT Ferhat, KAZANLAR ÜRKMEZ Elanur (2021). “Kan Kardeşindeki “Kan” Sözcüğünün Kültürel Boyutu ve Kökeni Üzerine Bir Değerlendirme, Tübar, XLIX / 2021-Bahar.
- ÖGEL, Bahaddin (1998), Türk Mitolojisi, c. 1, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- PALMER, Garry B. (1996). Toward A Theory of Cultural Linguistics, University of Texas Press, Austin.

- KÖSE, S. (2021). “Kültür Aktarıcıları Ekseninde Kan Bağının İşlevi”. *Karadeniz Araştırmaları*. XVIII/69: 143-149.
- LAKOFF, George (1987). *Women, Fire and Dangerous Things What Categories Reveal about the Mind*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- LAKOFF, George; JOHNSON Mark (1980). *Metaphors We Live By*, Chicago and London.
- SEÇKİN, KUBAN (2020). *Eski Türkçe Metinlerinden Örneklerle Mental Fiil Teorisi*, Konya: Palet Yayınları.
- UÇ, TAYYİBE (2010). “Anadolu Ağzlarında Adlandırma ve Kavramlaştırma”. *I. Uluslararası Türk Dialektolojisi Çalıştayı, Türk Dilleri Araştırmaları*, s. 251-273.
- YAZICI Çelebi, G. (2020). “Öğretmen Adayları ile Polis Adaylarının Sürekli Öfke-Öfke İfade Tarzları ile Bağlanma Stillerinin İncelenmesi”. *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6(1): 1-18
-