

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

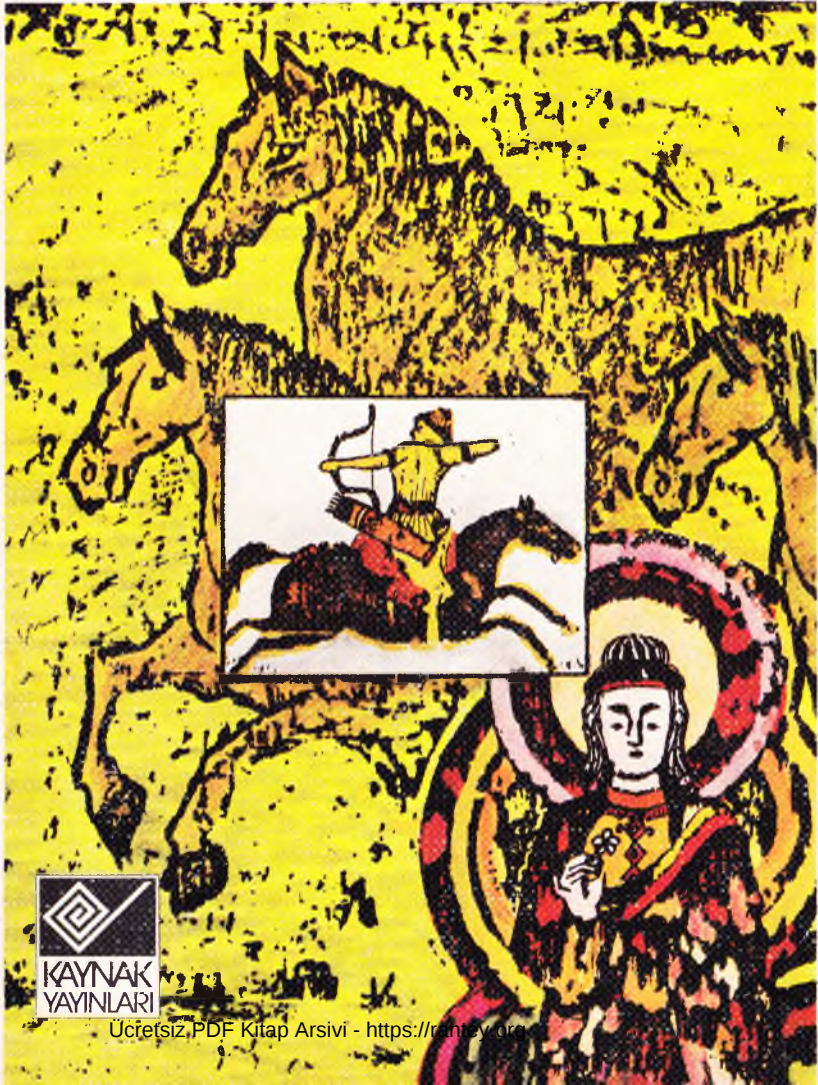
Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

ÜMİT HASSAN

Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler



Ümit Hassan
Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler

Bu kitabın yayın hakları
Sistem Ofset Matbaacılık Yayıncılık ve
Ticaret Limited Şirketi'nindir
Birinci Baskı Mart 1985
Kapak: Sungu Çapan
Kapak Baskı: Matbaa 70
Dizgi: Bilgiç Matbaası
Baskı: Gümüş Matbaası
KAYNAK YAYINLARI: 46



SİSTEM OFSET MATBAACILIK YAYINCILIK ve
TİCARET LİMİTED ŞİRKETİ
Nuruosmaniye Cad. 362 Cağaloğlu — İSTANBUL/5206627
Kodur Sok. 14/24 Karşıyaka - İZMİR/351401

ÜMİT HASSAN
**Eski Türk Toplumunu
Üzerine İncelemeler**

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ	11
ÖNSÖZ	13
Birinci Bölüm	
ESKİ TÜRKLERDE KABİLE ÖRGÜTLENMESİ :	
ABDÜLKADİR İNAN VE SADRI MAKSUDİ ARSAL ÜZERİNE	27
1. Kapsam	29
2. Anahanlık Kökeninin ve Kabile Örgütlenmesinin İncelenmesinde Metod Sorunları	31
3. Gens Örgütü ve Türkler	38
4. Türk Etnolojisini İlgilendiren Terimler Üzerine	43
İkinci Bölüm	
ÖRGÜT - İNANÇ İLİŞKİSİ AÇISINDAN ESKİ TÜRKLERDE ŞAMANLIK	49
I. SOMUT TARİHTE ŞAMANLIK	
A. GİRİŞ	
1. Köken ve Değişim	51
2. Göçebe Hayat Tarzı ve Şamanlık	53
B. TARİH ÖNCESİNDEN YAZILI TARİHE ŞAMANLIK	
1. Özet Gelişim	59
2. Tarihöncesi Temeli ve Uygarlık	65
II. TÜRKLERDE VE ASYA KANDAŞLIĞINDA ŞAMANİ İNANÇ SİSTEMİ	
A. GENEL NİTELİKLER	
1. Hayat Tarzının Kavimler Arası Genelliği	76
2. Şaman Tipleri	84
3. Anahanlık Kökeni	91
B. İNANÇLAR VE DEĞİŞİM	
1. Efsaneler	97
2. Yer ve Gözet Kavramları	102

C. KÜLTÜLER: ÖRGÜT KUTSALLIĞININ TEMELLERİ

1. Genel	107
2. Orman Kültü: İnanç Temeli ve Boyutları	109
3. Dağ Kültü: İnanç Temeli, Uzantıları ve Yönetime Açılış	120
D. ŞAMANİ KALINTILAR	
1. Geleneklerin Görenekleşmesi	126
2. Çağdaş Kalıntıların Tarihsel Anlamı	128
3. Örgüt Temeline Dayalı Bir Kalıntı: Rakı İçme Örneği	134

Üçüncü Bölüm

KABİLEDEN DEVLETE GEÇİŞTE TÖRE VE DEĞİŞİM 139

1. TÖR KAVRAMI TÖRENİN KÖKENLERİ	
A. TÖZ GENEL NİTELİĞİ	
1. İnanç-Örgüt İlişkisinin Kavram-Terimlerde Odaklaşması	141
2. Eski İnanç Sisteminin Değişik Biçimlerde Yeniden Canlanması	143
3. Değişim Boyutları	146
B. TÖZ VE TÖRE	
1. Totem-Kökenlilik	152
2. Babahanlığın Önşartları	156
3. Töre Ceddi Ala İle Soy Kültünün Örgütsel Sonuçları	159
4. Göçebe Fetihçiliğinin Simgel Değerleri	168

II. ALAMETLER VE URAN POTANSİYEL EYLEM VE EYLEM

A. ALAMETLER YÖNETİM TEKNİKLERİNİN TEMELLERİ

1. Eski Geleneklerden Yararlanma İnanç Sisteminin Yeni Formu	171
2. Ant ve Kergış Kandaşlık Töreninde Örgütsellik	173
3. Alp: Örgüt Kişisi-Savaş-İşi Uzmanı	179
4. Beçkem ve Tuğ: Kandaşlığın Askeri Alametleri	183

B. URAN'IN KLASİK ÖRNEĞİ: ŞIAR

1. Göçebelerde Eylem ve Parola: Şiar	191
2. Klasik Şiar: Arap Örneği	193

C. URAN: TÜRKLERDE ŞIAR

1. Töre ve Uran	197
2. Uran : Kabile Toplumunda Toplu Eylem Simgesi	201

Dördüncü Bölüm

KHAN BAŞTAN İTİBAREN DEVLET YÖNETİCİSİ Mİ, YOKSA KANDAŞLIĞIN ŞAMAN-LİDERİ Mİ, YOKSA KANDAŞLIK BAĞININ KENDİSİ Mİ?

1. DİLSEL ÖZELLİKLER VE KHAN'IN TEMELLERİ	
A. DİLSEL ÖZELLİKLERİN TEORİK BOYUTLARI	
1. Giriş	209
2. Lehçelerin Yayılma Tarzı ve Tasnifi	211
3. Metodolojik Konum	220
B. KHAN'IN TEMELLERİ	
1. Anahanlık Kökeni	222
2. Örgütsellik	224
3. Değişkenlik	227
II. KHAN'IN MAHİYETİ	
A. TEMEL GÖRÜNÜM	
1. Hayat Tarzı İlişkisi	231
2. Manevi Esas	234
B. BOYUTLAR	
1. Kültler ve Örgüt	237
2. Kavramsal Düzey	241
C. SOMUT TARİHTE KONFEDERATİF PLATFORM	247
III. ARAŞTIRMA VE YORUMLARDA KHAN	
A. UNVAN OLARAK SINIRLAMALAR	
1. Konum	254
2. Sırf Unvana İndirgeme (Shiratori)	256
3. Zamanca Tesbit (Laszlo)	259
B. FİLOLOJİ VE TARİH ARAŞTIRMALARINDA KHAN TERİMİ	
1. Konum	272
2. Çin Kaynaklarında Khan (Eberhard)	276
C. YÖNETİM VE KHAN	
1. Konum	286
2. Bir Tarih Çerçevesi (Ögel)	291
3. Shan-yü ve Khan	296
D. TARKHANDAN KHAN'A ÖRGÜTSEL GELİŞİM	
1. Tarkhan ve Kabile	303
2. Kandaş Birliklerden Devlete Geçiş Tartışması (Togan)	307
SONSÖZ	319
DERGİ İSİMLERİ KISALTMALARI	325
BİBLİYOGRAFYA	329

S U N U Ş

Eşim Süheylâ, uzun bir öyküsü olan bu çalışmanın her evresinde, inanılmaz direncini bana da sevgiyle aşılamaya çalıştı; yıllar boyu sabır ve anlayışla dinledi. Yapılabilen, sayesinde yapılmıştır.

Babam Faruk Hassan'ın maddî-manevî katkılarını ifâdeden âcizim. Uzakta ve her an yanıbaşımıdaydı, «Herşeyini kaybedebilirsin, maneviyatını asla!» şiârıyla.

Atilâ Türk, Sina Akşin, Yavuz Sabuncu, Fâzıl Sağlam, Şükrü Sina Gürel'in destek ve katkılarını şükranla anıyorum.

Bu emeğin gün yüzüne çıkmasını ve özgün metnin bu form içerisinde toparlanabilmesini sağlayan, çalışmanın bütünü için aslî önemi olan değerlendirmelerini esirgemeyen, metni —olabildiğince— ıslah edebilmem için çok önemli işaretlerde bulunan Halil Berktaş'a sonsuz teşekkür borçluyum.

Ü. H.

Ö N S Ö Z

Toplumsal hayatı nedensellik ilişkisi dışında kurgulamak ve böylelikle bilimsel düşünceyi perdelemek için birbirine çıkan iki yol var: Ya, toplumsal yasaların olmadığını, olamayacağını ve dolayısıyla aranmamak gerektiğini her çeşit bilinemezcilikle öne sürmek; ya da, bilimsel düşünceyi gizemleştirerek onu teleolojik cendrelere sıkıştırmaya koyulmak.

Bilim, gözlemlenen olaylardan hareket eder. Olayların basitten karmaşığa gidişini, karmaşıktan basite örgülenişini, ilişkileri esas alarak inceler. Toplumsal bilim, teknik gelişme ile doğa üzerindeki egemenlik savaşının sarmallığını izleyerek değişimi kavrar. Böylelikle, son tahlilde, bir insanlık ahlâkının doğuşuna hizmette bulunur.

İnsanlık Tarihi (tarihöncesi - öntarih - tarih kesintisizliği ve değişimi), basitten karmaşığa doğru gelişmiştir. Her somut gelişmenin Tarihsel anlamı, toplumun ilk örgütlenişle ilişkilidir.

Asıl olan, gelişim-değişim'dir; teori, bu gelişim-gelişim'in incelenmesinin sürekliliği ile oluşur. Herhangi bir olayı tanımlamak için geliştirilmiş olan ölçütler, önermelerin sınanmasıyla varılmış olan sonuçlardır; bu bakımdan teorik-metodolojik bir kapsam içerisinde yer alırlar. Ne var ki, ölçütler belirli bir anda sabittirler; bu kesitsel özellikleriyle teorinin ancak bir ifadesi olurlar. Teorinin zaman-mekânlar için geçerli olan, teorik olan, Bütünün, değişkenliğin bütünselliğidir.

hareket

Bu anlamda, bu çalışmamızda, ilk toplum örgütlenişinin tanımlanmasında iki ölçüt kullanmak durumundayız. Bunlardan birincisi, eşitlik / eşitsizlik; diğeri anahanelik / babahanelik (anaerklilik / ataerklilik) tır. İlk toplumsal örgütlenmenin, birinci ölçüt açısından, eşitlikçisınıfsızlık'tan başlayarak çözüldüğünü; ikinci ölçüt açısından da, anahanelik karakterlilikten babahaneliğe doğru olduğunu —yeniden— önerme olarak kabul ediyoruz.

Modern antropolojide, sınıfsız-eşitlikçi bir ilk örgütlenmenin varlığını dolaylı olarak reddetme eğilimi bulunuyor. Bu eğilim, çoğu halde, ilk gens örgütünün varlığını tarihöncesinin müphem bir geçmişinde, vahşet döneminden sonra «bir ara» yaşanmış, pek sınırlı bir «ömr»e sığdırmak şeklinde ortaya çıkıyor. Kan esasına bağlı yaşayan ve eylemde bulunan toplumu —fiilen— yok sayma zihniyeti, sonuçta, bir oluşumdan diğeri oluşuma geçiş'i, yani, gerçekliğin ta kendisi olan ilişki'yi ortadan kaldırmakla başbaşa kalıyor. Gerçekten de, toplumsal hayatın sınıflılık öncesi yaşadığı eşitlik (örgütlenme) ve katmanlılık (yönetim) dönemleri de, böylelikle, dolaylı olarak Tarihsel anlamından soyutlanmış oluyor. Yine böylelikle, aynı zamanda, sınıflı toplumun uygarlık'ı, gerilere doğru taşınmak isteniyor. Sınıflı toplum öncesinin hayat tarzı olan kandaşlığın ve onun değişmesinin ürünü olan uygarlıkla ilişkilerinin doğru olarak kavranması mümkün olmuyor. (Bu konuda, ayrıntılı örneklemeler için bkz.: «İlk Devlet Neye Yarar?», **Yapıt** (Dergisi), Sayı: 4, Nisan-Mayıs 1984.)

İlk toplum örgütlenişi ve kandaşlık konusundaki önermemizin gerisinde yatan teorik-metodolojik konumumuzu da açıklayacak bir ön-değerlendirme yapmalıyız.

Kandaş örgütlenme, üretimin ön-şartıdır. Ayrı ayrı veya karışık ve katışık biçimlerdeki bütün toplayıcılık, avcılık, devşiricilik-gelgeç tarım, çobanlık ve tarımın bütün aşamalarının (ve tabiatıyla sonrasının) teknik gelişkinliğinin araştırılmasına girişmenin de ön-şartı, «ilk kandaş örgütün ön-şart oluşu» keyfiyetinin anlaşılmasıdır. Bu in-

san faktörü, sadece bir başlangıç teşkil etmez; üretim aşamalarının tamamında da değiştirerek-değişerek işlevsellik gösterir. İnsandaki bu üretici gücün, tekniği taşıdığı unutulmazsa, geç zamanlara gelindikçe insanın niçin «kaybolmuş» gibi görüldüğü fakat tekniğin ön plana çıktığı kavranabilir. Özellikle sanayiinin gelişimiyle teknik üretici gücün insan üretici gücünü sayısız defa büyütmesi, insan eyleminin gücünü adeta saydamlaştırmıştır. Ancak, «başlangıç»a doğru dönlldükçe, insan'ın gücünün kökenleri daha iyi bir biçimde yakalanabilir.

Toplumsallık, başlangıçta, sırf beşerî gibi duran insanın kollektif aksiyonunun doğrultusunda meydana gelir. İlk kutsallıklar ve isim-simge'ler daha çok kendini-üretme etkisiyle vücut bulur. Kutsal isim-simge'ler, üretimin sistemleşmesiyle birlikte birer kandaş-örgüt adı olmaya başlarlar. Üretici güçler doğrultusundaki gelişmeler, «son kararı veren» teknik üretici gücün yönünde oluşurlar. Ancak, tarihöncesine, teknik'in çok sınırlı gelişim düzeyine doğru inildikçe insan'ın rolünün iyice belirginleştiği malûm. Kandaşlık ile örgütsellik'in ayırdedilmezliği kendini bu noktada ortaya koyuyor. Üretici güçlerin biçimlenmesi ve değişimi temeli hiç ihmâl edilmeksizin toplum işbölümleri gözlemlendiğinde, örgüt'ün nisbî olarak bağımsız bir görünüme bürünmesinin sebepleri anlaşılabilir-mektedir.

İlk kandaş-örgütlenme'nin, kandaşlık ile örgütlenme tanımlarına uygun bir ayrışmaya uğraması, zamanla gerçekleşecektir. Babanın (erkeğin) etkinliğini sosyal olarak pekiştirmesi ve örgütteki farklılaşma / katmanlaşma'nın belirgin hâle gelmesiyle, «örgüt», önce bir yarı-bağımsız görünüm kazanır. Örgüt içerisindeki birlikte eyleme geçme olayının gittikçe bir yönetim'e payanda olmaya başlaması, siyaset'in ön-şart'ını oluşturur. Örgüt, bu şekilde, bağımsız bir görünüme bürünür. Siyaset'e doğru yönelen gelişim de devlet için bir ön-şart'tır. Devlet'in vücut bulmasıyla birlikte bir devlet-içre-siyaset meydana gelecek, devletten ayrı bir siyaset mümkün ol-

mayacaktır. Demek ki, toplumdan (topluluklardaki hayat tarzının bütünselliğinden oluşan toplum'dan) doğan, toplumun bir biçimlenmesi olan örgüt'ün, toplum-üstü bir biçime erişmesi devlet'e varılmasıyla gerçekleşecektir.

Özetin özeti olarak belirtirsek, devlet'e yaklaşıldıkça, önceleri ayrılmaz bir bütün olan kandaşlık ve örgütlenme, ayrılmaya - hattâ, bir bakıma «ayırışma» ya başlar. Kandaşlığı sürdüren örgütlenme, onu ortadan kaldıracak gelişmenin tâ kendisi olur.

Kandaş örgütlerin tek tek çözülmelerinin araştırılması ile komünal hayatın değişme-parçalanma sürecinin soyut düzeyde algılanması, bir bütün oluşturur. Bu ilişki bir kez kavrandıktan sonra, kandaş-örgüt'ün bir'liğinden çıkan örgütün zamanla «ayırışma»sı (örgüt işleyişinin kamusalılıktan uzaklaşması) konusunun neden hep soyut düzeyde ele alınıyormuş gibi durduğu anlaşılır.

Modern antropolojide, sınıfsız-eşitlikçi bir ilk örgütlenmenin varlığını dolaylı olarak reddetme eğiliminden başka, anahanelik'in yaşanmışlığını ve önceliğini de reddetme eğilimi mevcut. Bu ikinci eğilim, daha açık, daha doğrudan bir biçimde kendini ortaya koyuyor.

Antropolojide, çok kabaca, iki tarz izlenebilir. Bunlardan ilki, antropolojinin hemen bütün dallarını sırf alan araştırmasına hasreden, disiplinlerini sadece veriler yığınağı hâline getiren her çeşit indirgeyici ve ampirisist yaklaşımlar kümesi. İkinci tarz antropolojik araştırma ve incelemeler ise, kendi içerisinde ikiye ayrılabilir. Bu ikinci tarzın ilk ayrımı, antropolojiye epistemolojik düzeyde yaklaşmak şeklinde beliriyor. İkinci ayrım ise, zaman zaman sözkonusu epistemolojik yaklaşımı içerdikten başka, bizzatihi antropolojinin varlığını, olup olmaması gerektiğini gündeme getiriyor.

Bu iki tarz antropolojinin ilk tarzı içerisinde anahanelik'in evrenselliğinin ve öncelikli oluşunun kabul edilmesi, zâten yaklaşımları gereği mümkün değil. İkinci tarz

antropolojide ise, anahanlığa reddiye çeşitli biçimlerde gerçekleştirilmekte.

Anahanlığa itirazlar, anahanlığın bir **erkinlik** olarak yaşanmışlığına karşı çıkmakla; toplumlarda görülen ana soy çizgisinin bir akrabalık sistemi olduğu, bu soy çizgisinin ana soy zinciri veya dayı soy zinciri gibi biçimlerinin tarihte kadının erkek üzerindeki erkinliği olarak yorumlanamayacağını söylemekle başlar. Buna, asıl can-alıcı nokta olarak, ana soy çizgili veya kadının belirgin bir astlığının bulunmadığı toplumların mevcut olmasının, ana soy çizgililiğin babahanlıktan önce yaşanmış olmasının bir kanıtı olarak yorumlanamayacağı itirazı eklenir. Demek ki, vülgarize edersek, itirazlar, ya «anahanlık yoktur» şeklindedir, ya da «anahanlık yoktur ama ana soy çizgililik ve hattâ kadının pek de ikincil olmadığı örgütlenmeler vardır, ancak bunlar öncelikli değildir; bazı yerde hep babahanlık olmuştur, bazı yerde her iki erkinlik aynı zamanda mevcut olmuştur, bazı yerlerde iç-içe geçmişlerdir» şeklindedir. (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz «Evrin Teorisi ve Anahanlık Tartışmaları», **A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, XXXIX - 1, 1984, ss. 157 - 165 ve «Anahanlık ve 'Modern' Antropolojinin çıkmazı : Godelier Örneği», **Yapıt**, Sayı : 2 Aralık - Ocak 1983, ss. 55 - 62.)

Anahanlık konusundaki teorik-metodolojik konumumuzu açıklamalıyız.

Totem, ilk cinsel yasakla başlamış ve bütünsel bir kutsallık yaratmıştır. Bu kutsallık, kutsal olmayan bir şeyin olamazlığını beraberinde getirmiş, her «olan»a kutsallık izâfe edilmiş; kadın-ana'nın erkinliği bu oluşum içerisinde vücut bulmuştur. Anahanlığın ilk ve öncelikli sayılması, örgütlenmelerin gelişim ve değişime uğraması anlamına gelir. Kanımızca, bundan başka bir oluşumu kurgulamaya çalışmak, son tahlilde, arızilik, tesadüfîlik, indirgeyicilik tutsaklığına doğru adım atmak demektir.

Anahanlık - babahanlık ilişkisi, ilk olarak, «öncelik» sorunu ile içiçe geçer. Komünal hayat, üretimin ön-şartı

olarak kendini teslim ettiğine göre, kadının erkinliğini, anahanlığı, bu doğal hayatın toplu eylemine uygun olarak düşünmek gerektir. Babahanlığın anahanlıktan daha önce belirmesi veya iki erkinliğin insanlık tarihinin ilk zamanlarından beri birlikte mevcut olmaları ihtimâli aynı doğrultuda sonuç verir; bu da, geriye dönük bir evrimi, bir tersine-evrimi kabul etmek demektir. Zira, anahanlığın (ya da, bir ân için, anahanlık kavramının gerçekliğini kabul etmeyenlerle beraber; ana soy çizgili ve kadının örgütleyici olarak bulunabildiği toplumun) babahanlıkla birlikte arızî olarak mevcudiyeti hâlini veya babahanlığı daha eski olarak kabul ettiğimizde, başlangıçtan itibaren karmaşık bir örgütlenmeden daha basit, doğaya daha yakın bir örgütlenmeye doğru gidildiğini varsaymamız gerekecektir. Böyle bir varsayım, toplumsal olanı tarihsel bakımdan ele almanın bütün imkân ve ilkelerini ortadan kaldırır, hattâ Tarih'i de!

Kuşakların doğal bağlarla birbirine bağlanması, başlangıçtan beri kandaşıyla cinsel ilişki kurma yasağı ve (Reich'in terimiyle) emek demokrasisi, ana soy çizgisi ve ana erkiyle birlikte görüldüğü için; anahanlığın öncelikli olduğunu yadsıma, bütün bu hususların yadsınması anlamına gelir. Oysa, bu yadsımaya rağmen «babahanlığın öncelikli olduğu» veya «anahanlık (ya da, yine, karşı-görüş alanının terimleriyle, ana soy çizgili ve kadının ast olmadığı toplum örneği) ile babahanlığın aynı gelişme evresinde arızî olarak birlikte mevcut olduğu» iddiasının sahipleri, aynı zamanda, eşitlikçi - dayanışmacı - doğaya yakın örgütlenmenin, kadının ast olmadığı ve hattâ üst olduğu toplumlarda klasik şekline daha uygun biçimde yaşandığını kabul edebilirler! «Mantıksal» olarak bu, herhalde, «erkeğin eşitlikçisi, erkeğin eşitlikçi olmayanından eskidir; kadının eşitlikçisi de, kadının eşitlikçi olmayanından eskidir» gibi bir formülle özetlenebilir.

Erk ölçütü açısından, «ilkel ve eşitlikçi hiçbir toplumda kadının erkeğe nazaran daha fazla güç sahibi olmuş bulunamayacağı» önermesine de (Godelier'de de gö-

rüldüğü üzere) sık rastlanabilmektedir. Bu önerme, anahanelik ve babahaneliğın Tarih-dışı olarak algılanmasını gösterir. Önermenin içerdii varsayım, «babahanelikte erkek kadını nasıl baskı altında tutuyorsa (ve yine, uygarlığın babahaneliğında erkek kadına nasıl tahakküm ediyorsa), anahaneliğın da yaşanmış olabilmesi için, aynen, kadının da erkek üzerinde baskı / zor / hüküm uygulamış olması gerekir» şeklinde özetlenebilir. Bu ise Tarihsel olgulardan sözederken Tarih-dışına düşmek demektir. Zira, anahanelik, babahaneliğın öncülü olarak kabul edilebilir; mekanik bir tersi olarak değil. Anahaneliğın yaşanmışlığına karşı çıkılırken, «anahanelik, babahanelik (gibi) değildir» sözde kanıtı ileri sürülmektedir, ki **tautology**'dir.

Sözünü ettiğimiz önermeye paralel anlamda, soy çizgisinin erk'i göstermediği, ana soy çizgisinin anahanelik sayılamayacağı öne sürülür. Bunun bütün dayanakları, belirli bir antropolojizm süzgecinden geçirilmiş sözde kanıtlardır. Özetle, ana soy çizgisinin anahanelikle örtüşmeyebileceği iddiası, çağdaş antropolojik gözlemlerin belirli bir yorumuna dayandırılır. Bu yorum, sürekli olarak, belirli bir yerde mevcut olan ana soy çizgisine rağmen, aynı yerde kadın'ın, «olması lâzım gelen mertebede olmadığı» teşhisine dayandırılır. Kadının, bu sözde «olması lâzım geldiği yer», yine, evet yine, (değişmiş, yeni, sonraki, bir diğer hayat tarzında oluşmuş bulunan bir ilişkinin eski, özgün ilişkinin yerine geçirilmesine dayanılarak) erkeğin kadın üzerindeki baskı veya tahakkümüne paralel olarak çıkarsanmaya çalışılır. Ana soy çizgisi ile anahanelik arasındaki ilişki konusundaki değerlendirmemizi mahfuz tutarak diyebiliriz ki, belirli bir zaman - mekânda (ve özellikle çağdaş, hâlihazırda yaşanan bir topluluk örneğinde) ana soy çizgisinin, anahaneliğın yeter şartı olarak görülmesi başka, tarihöncesinde klasik ve sistemli biçimde anahaneliğın izdüşümü olarak meydana gelmesi başka bir olaydır. Bu farkın, babahanelik «tarafıtar» larınca hipotetik olarak dikkate alınmış olması gerekirdi. Kı-

sacası, uygar / sınıflı toplum ölçüleri kavramsallaştırılmakta ve tarihöncesi - öntarih - tarih gelişiminin tahlilinde mutlak değerler olarak kullanılmaktadır.

Kadının **gens**'deki kendini - üretme ve üretim faaliyeti, kadın ile erkek arasında mekanik karşılaştırmalar yapılmasını engellemelidir. Kadın erkinliğinin vücut bulması biriciktir, öncüdür ve üretim - teknik'in gelişimiyle sarmallaşır; bu gelişiminin belli bir aşamasında doğan erkek erkinliğiyle açıklanamaz. (Burada, kısaca, anahamlığın değişik coğrafyalardaki formlar içerisinde değişik ve nisbî «donuş» lar yaşadığını ve hattâ bu açıdan, Ayhan Yaman'ın, «bütün kültür - din ve Sümer, Mısır vb. somut uygarlık platformları tarihinin, geniş ölçüde yeniden yazılması gerek»tiği görüşünü paylaştığımızı belirtelim.)

Babahanlığa hangi zaman mekân boyutunda rastlanırsa rastlansın, bu hâl, onun, kandaşlığın kökenine anahamlık kadar yakın olduğunu göstermez.

Bu konum içerisinde tek tek ampirik verilerin sergilenmesi cihetine gitmeyerek mevcut verilerin soyutlama yoluyla erıştirdiği teorik düzeyde hareket etmeye izin verilirse, doğrudan ampirik gözlemlere ilişkin tek bir değerlendirmemizi sunalım. Önce, varsayalım ki, belirli bir toplulukta, toplumsal ilişkinin (her biçim kandaş sosyallik; sihir yeteneğini devretme, bilgi iletme, topluluk birliği sağlama, üretimin örgütlenmesi, özetle her çeşit toplu eylem veya toplu eylem simgesi yaratma ve kullanma faaliyetinin) tümünü ya da, bilinebildiği kadarıyla, yaklaşık tümünü karşılayan bir söz olsun. Bu söz, aynı zamanda, ana veya babanın çocukla olan bağınyansıt-sın. Bu durumda, örneklersek, kandaşlık ilişkilerini kapsayan söz (örneğin, Trobriand adalarında «veiola») sadece ana-çocuk ilişkisini yansıtmaktadır. Fakat aynı söz, baba-çocuk ilişkisini karşılamamaktadır; baba ile çocuk «veiola» bağı taşımazlar. Bu, sadece, hâmileliğin nasıl oluştuğunun bilinemezliğiyle veya somut olarak tek tek babaların belirsizliğiyle açıklanabilir bir olay değildir. Babanın kimliğinin bilindiği topluluklarda, hem kandaş-

lık bağıını karşılayan, ve aynı zamanda, hem de, baba ile çocuk ilişkisini kapsayan tek bir sözün ana ile çocuk ilişkisini karşılamaması vârit değildir. Bu örnekmeye, babahanlık «tarafdar»ları, belki, ana cihetinden akrabalığın aslî ve daha eski olduğunu kabul ederek ve fakat bunun anahanlıkla ilgisinin bulunmadığını söyleyerek karşı çıkabilirler. Ne var ki, işte tam bu noktada, (o çok sevdikleri paralellikleri kurarak) anahanlıkla zorunlu bağlantısını inkâr ettikleri ana soy çizgisinin, (veya neyin,) nasıl olup ta, ana cihetinden ilişkiyi baba cihetinde ilişkiden daha ast bir mertebeye indiremediğini, yani, babalık bağı dile getirilirken analık bağıının söz konusu olmadığı bir durumun ortaya çıkamadığını izah etmelidirler!

Ekonomik üretim öncesinde insanı hayvandan farklı kılan temel faktörler arasında, çocuğun büyüme süresinin uzunluğu ön plâna çıkar. Bu sebeptir ki, daha «başlangıç»ta, topluluğun ilk örgütselliğini sağlama, bu örgütselliğin sürdürülmesi görevi kadına düşmüştür. Topluluğun alışkanlıkları, davranış biçimleri, giderek gelenekleri, kısacası eyleminin bütün formları, kültürün «rüşeym»i, kadınlar tarafından oluşturulmuş ve sonraki kuşaklara iletilmiştir. İlkel toplumun kesitsel varolma şartlarını sağlama olayı ile bu şartlar hakkındaki bilginin sonraki kuşaklara intikali tam anlamıyla içiçe geçmiştir. Bu da, anahanlığın biçimlenme ve yaşama sebeplerindendir. Anahanlığın doğuşu, üretim temelindeki gelişmesi, değişik formlara bürünmesi, «donma»sı, gerilemesi, gerilerken başka ikincil formlarla yeniden canlanması yönündeki ipuçlarını yakalamak, Tarihin kavranmasına çalışmak demektir.

Kan akrabalığı, çoğu zaman, baba tarafından akrabalık gibi gösterilmek istenirse de, esas itibariyle, ana tarafından akrabalıkla başlamış ve kamu vicdanında öyle yer etmiştir. Aynı şekilde, kan akrabalığı var imişçesine işleyen topluca eylem ve onu çevreleyen Tarih ortamı da, ana kökenliliğin bağrında biçimlenmiştir. Bu husus, somut zaman-mekânların incelenmesinde açıklayıcı bir ni-

telik gösterir. Örgütlenme ve sosyal değerlere, özellikle inanç sistemine ilişkin araştırmalarda da, yine sözkonusu hususun sağladığı teorik imkânlar sonuna kadar kullanılmalı, yeniden sınanmalı ve geliştirilmelidir.

Çok özet biçimde ifâde etmeye çalıştığımız metodolojik - teorik konum'un, bir «hipotez» olarak, Türklerin tarihinde yeniden sınanması, diğer bir deyişle, Türklerin örgütlenmesi gelişimine bu açıdan bakılıp bakılamayacağını araştırılması görevini benimsiyoruz. Bu bir uyarılma ve sınama girişimidir. Bu görevin, daha önceleri, başka yazarlarca, çok-boyutlu ölçütler çerçevesinde, değişik ve çok önemli çalışmalarla yerine getirildiğini hemen kaydetmeliyiz. Ne var ki, bizim vurguladığımız ölçütlerin yeniden sınanması gerekmektedir.

«Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler», dar anlamda bir iktisadî ve sosyal araştırma değildir. Perio-dizasyon postülatının içerdiği evrim-değişme anlayışına uygun bir yaklaşımda bulunmakla birlikte, bu yolla bir «yeniden tarih yazma» amacıyla hareket etmedik.

Bu çalışma, bir Siyaset Teorisi denemesidir. Bu bakımdan, öncelikle, siyaset teorisi anlayışının çoğu zaman yapıldığı üzere, devlet / siyasal sistem evresiyle ilişkili olarak sınırlandırılmasını aşmak gerektiğini ve daha evvelki evreleri de sosyal bilim ilkeleri doğrultusunda kapsayabileceğini (kapsaması gerektiğini), uygulamalı olarak göstermek eğilimindeyiz; buna bağlı olarak, siyasal teorinin, yine, fikir tarihinden daha ötelede, fikir tarihinin bazı öncüllerini de gösterebileceği, değerlendirme alanına alabileceğini düşünüyor ve uygulamalı olarak da göstermek istiyoruz.

Çalışmada, somut olarak, örgütlenme'ye, örgütlenmenin katmanlı bir toplum yoluyla yönetim'e dönüşmesine ve nihayet (devlet - içi) siyaset'e varmasına, (konu insan olduğuna göre, organik analogiye izin verilirse) Asya ve Türk kandaşlığı dolaşım sisteminde inanç sistemi «—» örgütlenme damarından giderek bir «katater» yapmak istiyoruz.

Yurdumuzda, özel sorunlar sebebiyle, «nev-i şahsına münhasır'cılık» yeniden boy atmaya başlamıştır. Bu eğilim, nihaî noktada, toplumların Tarihini araştırabilmenin metod ve ilkelerini çiğnemek pahasına geliştirilmektedir. Hattâ, birçok yazarın, böyle bir eğilim içerisinde olduklarının bilincine bile varmadan aynı doğrultuda hareket ettikleri söylenebilir. **Sui generis**'çi sosyal bilimciliğimiz, bazen de insanlık Tarihinin evrenselliğini, «herkes için belki, ama Türklerin tarihi için aslâ» parolasına sığdırmaktadır.

«Orijinallliğimiz» merakı, tutkuya dönüştükçe evrensellik içerisindeki gerçek orijinallliğimiz, özgüllüğümüz de, hasıraltı edilmiş olmaktadır. Gerçekten de, özenle vurgulayalım, Türkiye'yi tam bir maddî-manevî mutluluğa erdirmenin yolu, onun özgüllüklerinin bilimsel tesbitinden geçer; ama bu, Tarih yasalarını kavramaya ve bunun sağlayacağı teorik-metodolojik imkânları kullanmaya set çekmekle, hiçbir vakit gerçekleştirilemez.

Bu bağlamada, Atatürk döneminde yaratılan büyük imkânların sonradan nasıl kısa yoldan tıkanmasına çalışıldığına kısaca değinmeliyiz.

Akademik eserlere gitmeye gerek yok. Atatürk döneminin orta eğitim kitaplarına bakalım : (Somut olarak tek tek belirli nedensellik arayışlarının üzerinde durmayı bilimin takdir ve eleştirisine tabiatıyla kapamadan ve fakat asıl) Nedensellik arama fikrinin «Cumhuriyet'i yükseltecek nesiller» e nasıl verildiğini görebiliriz. Bu nedensellik ilişkisi kavrayışını yaratmaya çalışmanın arkasında beliren bir düşünce yok mudur? Vardır, belirtmekle yetinelim; bu bir çağdaş (kelimenin bütün yüklenimiyle) Cumhuriyetçiliktir. Halil Berktaş'ın deyişyle, «Tarihçiliğimizin (sonradan) kabaran saflarının büyük kısmı ise, ihtiyatlı bir yavanlığa gömüldü... tıkanmalar... kişisel mizaçlardan değil... yol gösterici teori konusunda düşülen bunalımdan doğ(du)... Bizce, bütün bu eğilimler, Cumhuriyetin esas ideolojisini değil, çıkarları Kemalist

Devrimin ana yönleriyle çatışan toplumsal güçlerin yerleşme ve restorasyon gayretlerini yansıtmaktadır.»

Şimdilerde ise, sistemli teori olmayışı, giderek, paradoksal biçimde, tasvirici tarihçiliğin de zararına işlemekte; modern indirgeyici görüşler çoğalmakta ya da klasik reaksiyoner yaklaşımlar hız kazanmaktadır.

Geçmişte de, bazı uzman tarihçilerin, Tarih'i zaman zaman kronolojik bir hiyerarşi içerisinde düşünmeleri; Tarihsel (tarihöncesi öntarih tarih'e ilişkin) anlam bakımından «geç yıllar»ın, «eski tarih» olmadığı gerçeğini vurgulamaktan kaçınmaları, özellikle Türk tarihinin dinamiklerini araştırma içinde büyük talihsizliklere sebep olmuştur. Proto-Türklerin pek çoğunun ve Türklerin hayat tarzının özellikleri, sistemli yazı aşamasına nisbeten geç girmeleri, Medeniyet (ler) le temaslarının bilhassa eskilere gidildikçe gelgeç ve -fetih / yağma ekonomisi dışında- sınırlı olması, onların **Tarihsel** anlam bakımından **eski**'nin ipuçlarını verdiklerini, en azından, çoğu zaman ilk bakışta kavranıldığından daha «eski» olduklarını bilince çıkarmakta güçlük çekildiğine tanık olunabilir. Türk Tarihinde izlenebilen, doğruluk - eşitlik - yiğitlik - vefalılık - yalan ve korku bilmezlik - sözünde durma gibi bir hayat tarzı içerisindeki önemli ve insanlığın «tez» ini oluşturan o «güzel» unsurların vurgulanması ikinci plâna bırakılırken toplumsal örgütlenmeler ve olayların sun'i bir şekilde «geriye» götürülmeye çalışılması, tek tek örnek verilmesini gereksiz kılacak derecede yaygın bir eğilimdir. Diyelim ki, bir Oğuz konfederatif kabile örgütünün, Osmanlılığa giden yoldaki önemli yeri, bir Göktürk Hakanlığının tarih içerisindeki yönetim ve hayli gelişkin siyaset potansiyeli açısından Tarihteki yeri vurgulanmak gerekirken, bu örgütlenmeler içerisindeki kurumsallaşmalar modern devletin işleyişine benzetilmeye çalışılmış; böyle davranılarak elde edildiği varsayılan «kazanç» pahasına, yalnız Türkler ve Türkiye için değil Asya ve Dünya için anlamlı olan ipuçlarının ardı bırakılmıştır.

Türklerin kurdukları ve devlet olduğuna hiç kimse-
nin şüphesi olmayan (Uygur, Karahanlı...) siyasal teşki-
lâtlarının öncesine varan gelişimi ve bu gelişmenin uzan-
dığı son aşamalardaki potansiyeli de araştırıyoruz.

Göstermeye çalıştık ki, belli bir aşamada, diyelim ki
X - XI. yüzyıla gelindiğinde, o tarihsel anda gözleendiği şek-
liyle, artık devlet - siyaset formasyonuna bağlanmış bu-
lunan terimlerin geriye doğru izlenmesi gerekir. Bu iz-
leyiş sonucunda, görülüyor ki, bu terimler aslında hiç de
siyasete ve hattâ yönetime ilişkin terimler olarak ortaya
çıkışmış değildir; bunların ardında, kandaş toplumun ve
üstelik anahanlığın sosyal işlevleriyle yüklü uzun bir geç-
miş yatmaktadır. Tersten söyleyecek olursak, diğer kavim-
ler gibi Orta Asya Türklerinin de anahanlık — baba-
hanlık — babahanlığın değişik formları gelişimini hayat
tarzındaki değişmelerin zorunlu bir sonucu olarak yaşa-
dığını, bu evrelerdeki geçişlerin kollektif inanç boyutla-
rının görelî özerkliğine taşıdıklarını, bu görelî özerkliğinin
göçebe ve yarı-göçebe çoban ve fetih-yağma savaş-ışine
sahip topluluklarda aldığı özgül formların dikkate alınma-
sının açıklayıcı olabileceğini, göstermeye çalıştık.

Kısaca ; insanlık tarihinin insan üretici gücünün be-
lirgin üstünlüğü döneminde, anahanlıktan babahanlığa
geçiş ve hayat tarzları arasındaki ilişkinin gelişmesi, kan-
daşlığın aşılması yolundaki gelişime paralellik göster-
mektedir.

Bu model dışında hiçbir hipotez, ne terim-unvanla-
rın ardında yatan anlam katmanlarını, ne de bunların var-
lığını açıklayabilmektedir.

Şimdi; öncelikle, bir «Giriş» çerçevesinde İnan ve
Arsal'ın evrensellik içerisinde Türklerin yerine ilişkin
yaklaşımlarını; sonra, örgütlenmenin şamanîlik'e yansı-
ma ve onunla etkileşim biçimlerini; daha sonra «töre»
kavramını ve onun etrafında gelişen diğer oluşum ve bi-
çimlenmeleri; ve nihayet, -sanımız 'bilinmeyen serüven'i
ilk kez bütünüyle değerlendirilmeye çalışılan- «khan»
terim / unvanını yakından görebiliriz.

Birinci Bölüm :

ESKİ TÜRKLERDE KABİLE ÖRGÜTLENMESİ :

ABDÜLKADİR İNAN VE

SADRİ MAKSUDÎ ARSAL ÜZERİNE

1. Kapsam

Türklerin örgütlenmelerinin kökenini araştırmaya, iki bilim adamının üç emeğinin gözden geçirilmesinden hareketle girişmek mümkündür. Hacım itibariyle küçük olan bu üç eserin öncelikle ele alacağımız ilk ikisi, «tesadüf» ki, hemen aynı zamanda kaleme alınmış ve tebliğ edilmiştir. İkisi de 1948 tarihli dir.

Sözkonusu etüdlerden birincisi, Abdülkadir İnan'ındır ve «Göçebe Türk Boylarında Evlâtlık Müesseseleriyle İlgili Gelenekler»¹ adını taşıyan bir makaledir. Diğer, Sadri Maksudî Arsal'ın bir bildirisidir. Şu başlığı taşır: «Eski Türk'lerdeki soy-oymak teşkilâtının istinat ettiği esaslarla Kadîm Yunanlıların genos-fratria teşkilâtında ve Kadîm Romalıların gens-curia teşkilâtında hâkim olan esasların ayniyetine dair.»²

Profesör Abdülkadir İnan ve Ordinaryüs Profesör Sadri Maksudî Arsal'ın değerlendirmeleri, kandaş toplumun bütünselliğine iki ayrı cihetten bakışı içermektedir. «Akl-ı küll»de birleştirilirlerse, spesifik olarak Türk kandaşlığının kavranılmasının temel noktaları sergilenmiş olur. Ancak, şunu da hemen kaydedelim ki İnan'ın makalesi, değerlendirmeye yöneldiği hususlar iti-

¹ DTCFD, VI, 3 (1948,) ss. 127-137.

² IV. Türk Tarih Kongresi : Ankara 10-14 Kasım 1948. Kongreye Sunulan Tebliğler, T.T.K. Yay., Ankara 1952, ss. 109-121 («Tebliğ hakkında yapılan münakaşalar»: ss. 121-124).

bariyle, ayrıca açıklama gerektirmeyecek ölçüde net ve açıktır. Arsal'ın bildirisi de sarıh hükümler içermekle birlikte, bazı dayanakları bakımından yanlıştır, vuzuha kavuşturulmak gerektir. Bu açıklığın sağlanması, İnan'ın sözünü ettiğimiz ve öncelikle ele alacağımız etüdüyle, önemli ölçüde mümkün olabilmektedir. Bu sebeple, önce, «Anahanlık Kökeninin ve Kabile Örgütlenmesinin İncelenmesinde Metod Sorunları» başlığı altında İnan'ın makalesini ele alacağız ve bunu takiben de «Gens Örgütü ve Türkler» başlığıyla Arsal'ın bildirisine geçeceğiz. Arsal'ın bildirisinden sonra, İnan'ın bir diğer makalesi, «Türk Etnolojisini ilgilendiren Birkaç Kelime Terim Üzerine»³ gündeme gelmektedir. Hattâ öyle ki, 1948 Kongresinde Arsal'ın bildirisi üzerine yapılan tartışmalarda son sözü İnan almış ve sekiz yıl sonra yayınlayacağı kendi etüdüne âdeta bir girişte bulunmuştur; tartışmanın ve genel olarak konunun tabii uzantısı da budur.

Çalışmamızın «Genel Giriş» niteliği taşıyan bu bölümünde sözü ilke olarak başka yazarlara bırakmakla, birbiriyle ilişkili birkaç amacımız var. Öncelikle, bu kitabın alt-başlığında yer alan konulara, konu itibariyle yaklaşmış olacağız. Fakat aynı zamanda, bu konulara eğilmenin doğurduğu bazı metod sorunlarını da dolaylı olarak dile getireceğiz. Bu sorunlardan birine, «reel» olanın araştırılması sırasında ortaya çıkan ideolojik müdahalelere de bir girişte bulunmuş olacağız⁴.

TDAYE 1956, T.D.K. Yay., Ankara 1956, ss. 179-195.

Şunu da yeri gelmişken belirtmeliyiz ki, çalışmamızın tamamı boyunca, «reel» olanı araştırma gayreti, «reel» olduğu varsayılan olgular hakkındaki yargıların ve bu iki olayın birbirini tamamladığı ya da tamamlamadığı konusundaki yargıların nasıl örtüştüğünü (ya da özel görünümlere büründüğünü) izleme çabası içerisinde olacağız. Tabiatıyla, bu çaba, en azından belirli bir teorik konumu gerektirir.

2. Anahanlık Kökeninin ve Kabile Örgütlenmesinin İncelenmesinde Metod Sorunları

Abdülkadir İnan, evlâtlık kurumunun kökenlerini açığa çıkartmak amacıyla kaleme aldığı 1948 makalesinde, göçebe Türk boylarının bazı temel özelliklerini de ortaya koyuyor. Bunu gerçekleştirirken de, kandaş toplulukların örgütlenmelerine ilişkin incelemelerde gündeme gelen temel metod sorunlarına değinmektedir.

İnan, oymaklarda korunmakta olan çok «mahrem» geleneklere nüfuz etmenin fevkalâde zor olduğunu belirtmektedir. Yakutların örgütlenmesi hakkında Seroşevski tarafından kaleme alınan eserin (**Yakutlar**) bir zamanlar önemli kaynak sayıldığını hatırlatan İnan, bu eserin yayınlanmasından 18 yıl geçtikten sonra, Seroşevski'nin verdiği bilgilerin çoğunun yanlış olduğunun İonov tarafından ortaya konulmuş bulunduğunu kaydediyor⁵.

Etnografya ve folklora ilişkin bilgilerin yanlış aktarılmasındaki en önemli sebeplerden biri, göçebe kavimlerden yetişen aydınların tutumundan kaynaklanır. Aydınlar, «... bugünkü cemiyetlerin ahlâk telâkkilerine aykırı olan örf ve gelenekleri tesbit etmekten çekinirler; ırkdaşlarının 'gülünç' veya 'gayri ahlâkî' âdetlerini yabancılara bildirmeye 'millî duygu'ları mani oluyor. Meselâ Grodekov'un muhbirlerinden biri ('Sırderya Eyaleti Kırgızları ve Kara-Kırgızlar', sahife 98) **sexual hospitalite** hakkında sorulan suale 'böyle şey olmak değil, düşünülemez bile' demiştir. (Grodekov'dan naklen Alfred Hudson, **Kazak Social Structure**, New Haven 1938, s. 48). Çokan Velihanov, Kazak-Kırgız ve Kara-Kırgızlar'ın örf ve âdetlerinden bahsederken Kara-Kırgızlar'ın her türlü 'uygunsuz' geleneklerini tesbit ettiği hâlde, kendi kabilesi olan Kazak-Kırgızlar'ın 'uygunsuz' âdetlerini açığa çıkartmaktan çekinmiştir. Meselâ, 'Kızoynak', 'Kurdaşlık hakkı', 'yenge ile küçük kayınbirader arasındaki münâ-

⁵ A. İnan, «Göçebe Türk Boylarında Evlâtlık Müesseseleriyle İlgili Gelenekler», ss. 127-128.

sebetler'den bahsetmiyor. Halbuki Velihanov'un Kara-Kırgızlar'da müşahade ettiği 'uygunsuz' âdetlerin hepsi Kazak-Kırgızlar'da da vardı. İşte bu millî veya kavmî gurrudan doğan 'hissiyet' birçok örf ve âdetlerin bütün çıplaklığı ile tesbit edilmesine mâni oluyor.»⁶

Bu ve benzeri davranışlar, bize göre de bilimsel çalışmanın önündeki engellerin en önemlilerindendir. Biz, İnan'ın üzerinde durduğu «hassas» konuların gözleme dayalı biçimde doğrudan açıklanması ve betimlenmesi gibi spesifik yönelimli araştırma yapmadığımız halde, ıspat araçlarımızı seçerken «dikkatli» olmamız gerekli görülmektedir. Yine de, itiraf etmek gerekir ki, sosyal bilim çerçevesinde ve siyasal teori alanındaki herhangi bir çalışmanın önündeki engeller, etnografya ve folklor malzemesinin toplanması ve kullanılmasında karşılaşılanlar kadar büyük değildir. Konunun bizim açımızdan önemli noktası, sadece belirli cinsel davranışların betimlenmesinden ötede, **genel kuramsal konum** açısından toplumsal örgütlenmenin eski biçiminden sözetmek sırasında ortaya çıkmaktadır. Mevcut düşünce kalıpları ve etik anlayışlarının, en genel teorik konumların dile getirilmesine nasıl engel olabildiğini, bilimsel konferans ve tartışmalarda bizzat ve defalarca gözlemledik. Örneğin, bir erkek şaman'ın kadınlığa öykünme biçimlerinden birini —tabiatıyla edep kuralları içerisinde— betimlemenin bile zor olduğu kabul edilmelidir. Oysa, belirli bir zaman ve mekânda şamanların bu ve benzeri davranışlarla «otorite» sahibi olmuş olduklarını açıklamaksızın, daha da uzak bir geçmişin örgütlenme biçimini ve dolayısıyla oradan başlayıp «siyaset»e varan yönetim tercihlerini tam anlamıyla açıklamak mümkün değildir.

Bu kabil engellerin en önemli sonuçlarından biri de, o uzak geçmişin gereğince açıklanamamasından ötürü,

⁶ İnan aynı, s. 128.

eksik veya güdümlü yorum ve değerlendirmelerin gereğince çürütülememesi şeklinde «tecelli» etmektedir. Hatta bu hâl, temel metodolojik konuların ele alınmasına bile sirayet edebilmektedir.

Bu noktada, İnan'ın değerlendirmesine harfiyen katılıyoruz:

«... Eski Türk ve Moğollar'ın içtimaî müesseseleri ve bu müesseselerin menşeleri hakkında birçok etüdler yapılmış ve türlü nazariyeler ortaya konulmuştur. Bu etüdlerin çoğunda metod bakımından iki türlü önemli aksaklık görülmektedir: 1) Tespit edilen gelenek ve âdetleri çok eski devirlerden beri değiştirilmeden muhafaza edilmiş gibi kabul etmek; 2) Bir içtimaî müessesenin tarihi ve menşei tetkik konusu olarak alındığı zaman, yalnız o müessese ile sıkı bağlı âdet ve geleneklere önem vererek, bu müessese ile çok eski devirlerde ilgisi olması muhtemel olan başka âdetleri, tetkik konusu çerçevesinden dışarı bırakmak.»⁷

Etnografyacılar da çoğunun tören ve geleneklerden ziyade kurumlardan doğan hukuk ilişkilerine önem vermeleri de, yanlışlıklara kapı açmak anlamına gelmektedir. Kurumların eski şeklinin ipuçlarını, sırf gelenek ola-

Aynı, s. 128. İnan, devamla, metod bakımından birinci nevi aksaklık örneklerinin birçok etüdde görülebileceğini, konuyla ilgili olan bir-iki örnek göstermekle yetineceğini kaydediyor. N. Haruzin ve Ahmet Caferoğlu'nun çalışmalarındaki metodu eleştiren İnan, çağdaş topluluklarda eski kurumların orijinal tipinin korunmuş olmayacağını belirtiyor. Yakutlarda bile geleneklerin orijinalitelerinin yaşamasına imkan olmadığını; bu arada, evlatlık kurumunun eski ve temel özelliklerinin değişerek yaşamış bulunabileceğini gösteriyor (s. 129). «Mâlum olan bir gerçektir ki 'en eski Türk hayat tarzını aynen muhafaza eden' bir Türk boyu mevcut değildir. Çoktan yıkılmış, dağılmış eski içtimaî müesseselerin ancak enkazlarını, geleneklerini az veya çok muhafaza etmiş Türk boyları bahis konusu olabilir. [Altını biz çizdik.] İnan, Yakutların kurumlarının da bütünü bakımından ayrıcalıklı bir yere sahip olmadığını, ancak şamanlık geleneklerinin buna istisna teşkil ettiğini vurgulamaktadır.

rak devam eden «içtimaî müstehase» hâlinde yaşayan unsurlara göre aramak gerektir⁸. Gerçekten de, bir evlâtlık (ya da «uşak») edinmede uygulanan pratikler belirli dönemlerin hemen bütün kandaş geleneklerinin kalıntılarından ihtiva ettiği gibi, daha önceki kaybolmuş/kaybettirilmiş kandaş örgüt öncüllerini de bu süreçte görmek veya uslamlamayla çıkarmak mümkün olabilmektedir.

Evlâtlık edinmede bütün eski şamanî unsurlar, yer yer değiştirilmiş ve babahanlığın töresine uygun hâle getirilmiş olmakla birlikte, anahanlık kalıntılarını içerir. Bugünkü anlamda «uşak» (sürekli yardımcı) edinmenin usulü bile yine kandaş geleneklere dayanır. Aslında, «uşak» kelimesi de bir değişim sonucunda bugünkü anlamını kazanmıştır. Eski Türklerde böyle bir kurum olmadığı, olmayacağı için bu kavramı karşılayacak kelime de bulunmaz. «Uşak» eski türkçede çocuk demektir. Örneğin çağdaş Kazak-Kırgızlar hizmetçi yerine «yiğit» kelimesini kullanırlar. Destanlardaki kahramanlara yardımcı olan kişiler, «kul» ve «köng»dür. Bazı lehçelerdeki «yalçı»nın çok sonraları meydana geldiği âşikârdır. Yeni anlamıyla uşaklık [bile], bir törenle oluşturulur. Uşak, kemikten yapılmış bıçağını çıkaracak, serçe parmağını kesecek, karyın ağacı kabuğuna damgasının resmini yapacaktır; ki bütün bunlar eski «anda/and» töreninin unsurlarıdır⁹.

⁸ Aynı, s. 129. İnan, spesifik olarak evlâtlık kurumunu incelediği müteakip sayfalarda, töre ve gelenekler içerisinde yer alan ve bunların geniş ölçüde yaratıcısı olan akrabalık ilişkilerini ele almaktadır. Çeşitli kandaş topluluklar, Türk boyları ve özellikle Kazak-Kırgızların bilinen geleneklerinin değerlendirilmesinde, kabile inanç sistemini dikkate alan bilgin, bu boyların totemcilik gelenekleri hesaba katılmadan ve geçim tarzlarının oluşumu gözetilmeden sonuca varılamayacağını göstermektedir (s. 130). Devamla, «**miras, şahsî mülk hakları gibi çok mütekâmil değişiklikler**» sonrasındaki hukukî telâkkilerin etkisinde kalındığında örgüte ilişkin gelişimlerin anlaşılamayacağı örneklerle anlatılmaktadır (s. 133; altını biz çizdik).

⁹ Bkz: Aynı, s. 134.

Kabile toplumu olmanın temel özelliklerini sürdüren boyların XIX. ve XX. yüzyıl törenleri, hayli eskinin bir devamı olarak gözüktür. Oysa, kronolojik olarak çok eski olan Uygurlar, hayat tarzının gelişimiyle ölçülebilen gerçek Tarihsel zaman bakımından pek yenidirler. Uygur **Devletinin** sosyal organizasyonunda evlâtlık edinme için tören yapıldığına dair bilgi mevcut değildir. «Her halde Uygur tüccarları için 'tören'den ziyade yazılı ve mühürlü senetler daha kıymetli olmuştur.»¹⁰

İnan, evlâtlık kurumunun temel sebebini ve Tarih (= tarihöncesi-öntarih-tarih kesintisizliği ve değişimi) içerisindeki oluşumunu değerlendirirken, kaçınılmaz sonucu bütün açıklığıyla belirtmektedir:

«Etnografya araştırmalarından edindiğimiz bilgilere dayanarak bu müessesenin çok eski devirlerde, ihtimal ki **ANAERKİ ÇAĞINDA**, meşrû sayılan 'döl alma' âdetinde ara[n]mak lazım geldiği kanaatindeyiz»¹¹.

¹⁰ İnan, aynı, s. 135. Orada bile, uşaklığı evlâtlık perdesi altında saklamak şeklinde, eski kabile övücü geleneğinin kalıntısını görmek mümkündür.

¹¹ Aynı, s. 135 (altını biz çizdik).

Göktürk efsânesinin kökenleriyle ilgili olarak Bahaeddin Ögel, çocukların annelerinin «soy adları» ile anıldığını naklediyor: Na Tu-liu'nun 10 tane karısı vardı. Bunların doğurdıkları erkek çocukların hepsi aile isimlerini annelerinin soylarından alıyorlardı. A-Shih-na ailesi, (Na-tu-liu'nun küçük karısının soyundan geliyordu...) Ögel, «Doğu Göktürkleri Hakkında Vesikalar ve Notlar», **TTKB**, XXI, 81 (1957), s. 87 : Chou-shu 50 —Vesikalar 1-3. rivayet.) Çinlilerin tesbit etmiş olduğu Göktürklerin cediti hakkındaki bu efsâneyi Ögel, «Efsânelerde Maderşahî (kognat) unsurlar» (aynı, s. 109) başlıklı paragrafta yorumlamakta ve bunun «çok eski maderşahî bir ananın izi mahiyetinde» görmektedir.

Moğollardaki «eski maderşahî kognat münasebetiyle bakiyesi» olan gelenekler için bkz: B.Y. Vladimirtsov, **Moğolların İçtimai Teşkilâtı**. —1934 nüshasından, rusçadan— çev.: Abdülkadir İnan, T.T.K. Yay., s. 78 vd. Oymakların tek bir büyük anneye bağlanması (emegen) (s. 75), müstakbel karısının evinde kalmak üzere «güveyliğe» gitme

Arap müelliflerinin verdikleri bilgiye göre, Cahiliyet döneminde «döl alma» geleneğinin bulunduğunu ve uygulamadan kesin sonuç alınabilmesinin koşullara bağlandığını görüyoruz¹². Eski avcı ve göçebe Orta Asya kavimlerinde bu âdetin mevcut bulunduğu ve daha XIX. yüzyılda Kazak-Kırgızlarda âdetin devam ettiği hakkında rivayetler vardır. Yakutların, zevcelerinin başka biriyle münasebetinden doğan çocuğu öz evlât olarak kabul etmeleri, kocası uzun müddet evinden ayrılan kadınların «gayri meşru» çocuklarını kendi evlâtları saymaları¹³, «döl alma» âdetinin meşru sayıldığı bir devirden kalma geleneklere dayanır.

«Döl alma» âdetinin eski Türk boylarında bulunduğunu ortaya koymak, Türk boylarının tarihe girme dö-

(s. 78), babası anılmayan ya da belli olmayan büyük kahramanlar (not 31), ana tarafından akrabalık teriminin karı tarafından akrabalık terimi oluşu (s. 78), akrabalık sistemi hakkındaki (törgün) inançların örgütsel yapıyla örtüşmesi (ss. 82-85), sadece birkaç örnektir.

¹² «Okyanus» müellifinin, döl alma âdetini açıklarken, bu âdeti «dinsiz»lere atfetmesi ve aynı âdetin Araplarda da bulunduğunu sü-kûla geçmesi hakkında bkz: İnan, aynı, ss. 135-136. Âdet, kandaşlığın en eski izleri bulunduğu, her yerde görülmekte; babahanlığın gelişkin Roma'sında dahi (medeniyet ahlâksızlıklarıyla ilgili olmayan) bu eski olay tesbit edilebilmektedir.

¹³ İnan, s. 136. Bkz.: A. Caferoğlu, «Türk Teamül Hukukunda Evlâtlık», THİTM, II (1932-1939), 1939, ss. 103-104. Evlât edinmede, çocukların da baş koruyucusu olan büyük dişi kutsallık Umay'ın himâyesi, kadın şamanların törenleri için bkz.: Caferoğlu, aynı, ss. 102-103 not 10. Eski kandaş gelenekleri konu alan birçok etüdde, evrensel yâni Tarih bakımından gelişimi içeren ve fakat kalıntı olarak ancak bazı yerlerde sürebilmiş kandaş özelliklerin «mahallî» olarak damgalanmak talihsizliğine uğradığını görebiliyoruz. Bkz. Aynı, s. 113 (Kırgızlarda evlâtlık.) Üstelik, aynı örnekler yorumlandıklarında, bu kez, geç dönemlerde ortaya çıkmış unsurların ön plana geçirilmesiyle evrensellikleri de gölgelenmiş olmaktadır («Evlâtlığın yabancı vasfını sürdürmesi»; s. 114.)

nemlerindeki esaslı vasıflarının bu âdetlerin yürürlüğünü yansıttığı anlamına gelmeyeceği gibi, bu âdetin sadece belirli kavimlerde bulunduğu şeklindeki bilim-dışı sözleri de kesinlikle dâvet etmez. Olay, babahanlığın çok öncesinin kalıntılarının yansıması olarak düşünülmeli; «ortaklaşa 'aile'» mefhumunun bir yönü olarak değerlendirilmelidir. Nitekim, Dede Korkut hikâyelerinden birinde, Salur Kazan'la birlikte Abhazlar'a tutsak düşen Oğuz çobanı, Oğuz Meliki'ne «Mere kâfir... döl almak istersen kara gözlü kızın varsa götür, Kazan'a ver!» diyerek olayın «kâfir»likle bağdaştığını söylüyor ve bu destanın oluşması zamanlarında bile âdetin uzak durulacak şey olduğunu belirtiyor. Yine, âdet, babahanlığın aile anlayışındaki Türk kadınlarının, İnan'ın deyişiyle, «afifliği ve namusluluğu» ile de ilişkili değildir¹⁴. Daha şamanlıktan ayrılmamış olan Oğuz boylarından bahseden İbn Fadlan, Oğuz kadınlarının örtünmedikleri hâlde iffetli olduklarını söylüyor¹⁵. Yine, Göktürk gelenek-göreneklerinden bahseden Çin vakanüvisleri «meşru olmayan» ilişkilerde ölüm cezasına gidebilen cezalandırmaları¹⁶ kaydetmektedirler. Doğruluğuna şüphe bulunmayan bu haberler, «ataerki ailesinin en mütekâmil safhasında bulunan ha-

¹⁴ Aynı, s. 136.

¹⁵ Aynı, s. 136: A.Z. Velidi Togan, *Ibn Fadlan's Reisebericht*, metin s. 11, terc. s. 21, ek paragraf 21, a.

¹⁶ «Ceza» yerine özellikle «cezalandırma» olayını vurgulayalım. Kandaş toplumunda, bir kabile mensubunun eyleminin sorumluluğunu bütün topluluk taşır. Kişi'nin gerek toplum töresi dışı davranışında mensub olduğu topluluğa karşı durumu, gerekse diğer bir topluluğa karşı davranışı, topluluk veya toplulukların bütününe ilgilendirir. Yazılı ceza olmadığı gibi, ceza fikri öncelik taşımaz; önemli olan, «yasak» kavramıdır. Bu bakımdan uygarlıktaki «ödetme»ye benzer. Göktürklerdeki uygulama, töre'nin, toplumun gidişine uygun olarak, yorum farklılıklarına uğradığı bir dönemi simgeler. Zamanla, bu yorumlar, törenin derinden derine değişimine yol açacaktır. Konunun genel kapsamı itibarıyla tartışılması ve sonraki «medenî» normlarla ilişkisi için bkz: Ümit Hassan, «Ölüm Cezası Sorunu, *SBFD*, XXVII, 1 (1972); özellikle ss. 85-86.

kan ve yabguların karargâhları çevresinde —zamana göre kültür merkezlerinde— bulunan boylara aittir. Bu çevrede bulunan boylar asaletli boylar olup 'ilin sağrısı' ('memleketin belkemiği') sayılmışlardır ki, bunlar 'döl alma' gibi ilkel âdetleri çok eski devirlerde bırakmışlardır... Fakat ormanlık ve dağlık bölgelerde ilkel yaşama şartlarını henüz değiştiremeyen bazı oymaklar son devirlere kadar çok eski geleneklerin izlerini muhafaza etmişlerdir.»¹⁷

3. Gens Örgütü ve Türkler

Sadri Maksudî Arsal'ın etüdündeki «doğru»lar, temel bir eksiklik ve dolayısıyla yanlışlıktan hareketle inşâ edilmektedir. Arsal'a nazaran, «Soy-Oymak teşkilâtı merkezî hâkimiyete istinat eden 'Devlet'ler teşekkülün-

«Törü» kelimesi «örgüt kuralları» anlamını ifâde ettiği gibi «adalet» anlamında da kullanılmıştır. «Töre» dışında «adalet» olarak belirtilebilecek ayrı bir kavramın gelişmesi, hayli geç dönemlerin ürünüdür. Devletin yerleşiklik niteliğiyle uygarlık kurumlarını geliştirilmesi, örgütsellik dışında bağımsız bir «adalet» kavramının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Uygur ve Karahanlılar bu gelişmenin öncüsüdürler. Göktürkler öncesinde, Göktürklerde ve sonrası yarı-yerleşiklikte töre, bütün kural ve uygulamaları kapsar. Hattâ, XIII. yüzyıl Cengiz gelişiminde bile —«adalet» bir yana— «yasa» ile «töre» birbiri yerine kullanılmıştır. Bu durum, bütün değişimlere rağmen —ve bu değişimlerle birlikte— kandaş toplum bütünselliğinin uzun süre korunmuş olduğunu gösterir. Toplumdaki katmanlaşmanın artması halinde bile, bu katmanlaşma dolayısıyla «üst» olanlar, bu üst olmaları gelişimine payanda olarak kandaş gelenekleri sürdürmek zorunda kalmışlardır.

¹⁷ İnan, aynı, ss. 136-137.

Abdülkadir İnan'ın bir başka etüdü de geleneklerin kökenlerini gösteren verilerle doludur: «Kazak-Kırgızlar'da 'Yeğenlik Hakkı' ve 'Konuk Aşı' Meseleleri», **THTD**, 1 (1941-1942), Ankara 1944 (İstanbul Cumhuriyet Matbaası), ss. 27-36. Özellikle «yeğenlik hakkı»nın incelenmesi bakımından fevkalâde önemli olan bu çalışmada İnan, içerdten evlenilmezlik (egzogami) dairesi ile evlenilebilirliğin başladığı

den önceki bir içtimaî ve siyasî kuruluş safhasıdır.»¹⁸ «Merkezî hâkimiyet» kavramını «**hüküm**»e dayanarak düzenleme olarak alırsak ve «siyasî» nitelemesini de geniş anlamda kabul edersek (ki cümlede böyle bir anlam vardır), bilginin yargısına katılmamak mümkün değildir.

«Aileleri baba riyasetine, akrabalık kan birliğine kurulmuş bütün milletlerin siyasî ve medenî inkişafında soy - oymak teşkilâtının çok mühim rolü vardır.»¹⁹ Bu yargıdaki genel anlama da katılıyoruz. Ancak bazı hususların açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Bir kere, «aileleri baba riyasetine [göre] kurulmuş» olmayan toplulukların millet seviyesine gelmiş olmaları ihtimâli Tarih'e ay-

dış birimi ele alarak konuya eğilmektedir. (Bkz: ss. 34-35.) «Yeğen» kelimesine hemen bütün Türk lehçelerinde (yeğen, yegen, yeyen, ci-hen, ciyen, sien) ve Moğolcada (cığa) rastlanılmaktadır. Yeğenlerin dayılarının malından üç defa «çalma» hakkı vardır (Kazak-Kırgızlarda) ve buna kimse itiraz edemez. Yeğen, anasının kabilesinin düğününde, aş'ında (ölüler anısına verilen yoğ ziyafeti), kırmızı bayramında, babasının kabilesinin haiz olduğu mevki (orun) ve pay (ülüş) haklarından daha fazlasını talep edebilir. Olay, anahanlık kalıntılarına paralel ana soy zinciri (çizgisi) gelişiminin değiştirilmiş ve töreleştirilmiş biçiminden başka şey değildir. Hatta öyle ki, anahanlığın, toplayıcılık ve küçük boyutlu avcılıktan sonraki gelişkin avcılıkta ve hayvan ehlileştirilmesiyle başlayan gerileme döneminin hatırası, babahanlıkla çakışır ve yeğenin sözkonusu edilen «çalma» hakkı, sadece av konusunda sınırlanır. Dayının mesleği avcılık ise av köpeği ve eşyası çalınamaz. Yeğen bunları çalarsa bile, iade etmeğe mecburdur; ayrıca bir ceza verileceğine dair kayda rastlanmıyor. Zaten, «yol» (töre yol'u) bilen yeğen bunlara dokunmaz. Konuklara yemek vermek, ikram ya da misafirperverlik değil, töre gereğidir. (Bkz: s. 36.) «Konuk/konak aş'ı» ve «konuk yatağı» töreye göre herkesin ortak hakkıdır. Bu işte özel mülkiyet bahse konu olamaz. Zira, bu hak sadece yemek yemek ve yatmak ile sınırlı değildir; hayvanlarına ot ve yem almak da hak'ka dahildir. Vermeyen, misafir tarafından dava edilebilir. Ceza olarak alınan «ayıp», misafirin mensup olduğu örgüte devredilir.

¹⁸ «Eski Türk'lerdeki Soy-Irmak Teşkilâtı (...), s. 109.

¹⁹ Aynı yerde.

kırı düşer. Bütün **milletlerin** sosyal düzeninde baba riyaseti vardır. Arsal'ın cümlesi, bütün milletlerin bu sosyal gelişmeyle oluşmuş bulunduğu keyfiyetini içeriyorsa, yargı doğrudur. Ancak, cümlelerin tamamını dikkate alınca, «soy-oymak teşkilâtının mühim rolü» olabilmesi için, «ailelerin («aile»yi şimdilik kandaş toplum ünitesi olarak alıyoruz) baba riyaseti»ne bağlı olmaları zorunluğu doğuyorsa, bu yargı izaha muhtaçtır. Zira, eğer, baba erk'i öncesinde ana erk'inin hiç mevcut olmadığı kastediliyorsa ve sözkonusu yargının böyle bir anahanelik dönemi yaşamamış kabilelere inhisar ettirilmesi sözkonusuysa, yargının bir anlamı kalmaz. Öte yandan kaydetmek gerekir ki, değişik milletlerin geçmiş tarihinde, «baba riyaseti»ne ulaşmadan **önce**, cümlede ifâde edildiği gibi «siyasî ve medenî» bir «inkişaf»ın belirmesi mümkün değildir. Tabiatıyla, babahanlık «medenî inkışaf»ta rol oynadığı kadar, bundan önce ve buna giden yolda kabile toplumunun gelişmesinde rol oynamıştır²⁰.

Arsal'ın sözleriyle, «Son yüz yıl içinde yapılan araştırmalar isbat etti ki bütün Avrupa milletleri merkezileşmiş hâkimiyetten ibaret olan devletler teşkilinden önce bir kabileler ittihadı (**Confédération de tribus**) devri geçirmişlerdir.»²¹ Kabileler ve kabileler birliğine giden yolda sosyal örgütün küçük ünitelerine kadim Yunanlıların **Genos**, Romalıların **Gens**, Germanlerin **Sippe**, eski Türklerin **Urug** dediklerini belirten Arsal²², bu birlikleri

²⁰ Nitekim, terminolojiye katılmamakla beraber, kastedilenin bu olduğunun daha sonra (s. 110'daki Maine'e atıfta) anlaşıldığını söyleyebiliriz.

²¹ Aynı yerde

²² Arsalın s. 109'daki bu sunuşunda, belki de tebliğin tesbiti ya da kısaltılması aşamasında olacak, müphem bir taraf vardır. **Gens**'in temel birim olarak görülmesi ile kabileler birliği arasında zamansal bir ilişki varmış gibi bir —yanlış— anlamaya sebebiyet verebilen anlatımın arızî olduğu, sonradan anlaşılmaktadır.

«soy» kelimesiyle ifade edeceğini kaydetmektedir²³. Tebliğci devamla, «Bizim eski Türkler ve eski Türk ananelerini iyi muhafaza etmiş olan bugünkü Türk kavimleri hakkındaki araştırmalarımız isbat etti ki bu soy-oymak şeklinde teşkilâtlanma ve bu teşkilâta hâkim olan esaslar Arî ırkına mensup Avrupa milletlerine mahsus olmayıp, Türk kavimlerinde de görülmüş hadise ve esaslardır» diyor. **Gens** örgütünün evrenselliğini vurgulayacak bir tartışmaya girmeden, katıldığımızı belirtelim. Arsal'ı, konunun evrenselliğine götürmeyen nokta, çoban-göçebe kavimlerin medeniyetler üzerine yürümesine ilişkin kısıtlı bir literatürle yetinmesinden kaynaklanmaktadır.

Arsal, **genos-gens** (Grek-Roma) terimlendirmesinden başlayarak buna soy dedikten sonra, **fratria-curia** (oymak) ve **file-tribus** (ok=oymaklar ittihadı) sıralamasını belirtmektedir. Maine, Fustel de Coulanges²⁴, A. Jarde, Th. Mommsen gibi belirli bazı kaynaklara dayanarak geliştirilen bu tasnifin içerdiği Tarihsel gerçeklik, ne yazık ki, asıl önemli olan **gens** örgütünün niteliğinin açıklığa kavuşturulmasında kaybolup gitmektedir²⁵. Zira, «Gens müşterek bir babadan neş'et ettiklerini iddia eden ferd ve aileler topluluğudur»²⁶ sözü Tarih-dışıdır. **Gens'in in-**

²³ Arsal, (s. 110 not 2'de) şu açıklamayı yapmaktadır: «İzaha hacet yoktur ki, bizim için kelimenin ehemmiyeti yoktur. Soy yerine urug veya oğuş, oymak yerine boy demek de mümkündür.» (Arsal, bu açıklamayı yaptığında, «fratri» karşılığı «oymak» kelimesini kullanacağını belirtmiş bulunmaktadır.)

²⁴ Bu bilgilerin kendi düşünce tarzları konusunda genel bir değerlendirme ve dolayısıyla muhtemel etkileri konusunda bkz: E.E. Evans-Pritchard, **Theories of Primitive Religion**, O.O.P. 1972, ss. 50-51.

²⁵ Bkz: ve krş: Ziya Gökalp, **Türk Medeniyeti Tarihi - İslâmiyetten Evvel Türk Medeniyeti**, (1925,) Kültür Bakanlığı Yayınları 1976, s. 169. Düşünür, Türk ili'nin içtimai bünyesini anlamak için, Türk teşkilâtını eski Yunanlılarla Romalıların «medine» teşkilâtı ile karşılaştırmayı önermektedir: «İl (Medine) = la cité, Öz (aşiret) = la tribu, boy (kahile) = la phratrie, sop = les gens, soy = la parentéle...»

²⁶ Aynı, s. 113.

san topluluğu olması demek, onun **ana** tarafından akrabalıkla ortaya çıkmasına bağlıdır. Ve **gens**'in «aile»lerin **birleşmesiyle** hiçbir ilgisi yoktur. Aرسال'in etüdündeki «doğru»ların temel bir eksiklik ve dolayısıyla yanlışlıktan hareketle inşa edilmiş olduğunu söylerken, bunu kast ediyorduk.

Bizim için ilgi çekici olan husus, memleketimiz akademik çevresi içerisinde ilk kez bir araştırmacının «milletlerin **devlet** safhasından önceki devirlerinde»²⁷ ne olduğunu sistemleştirme ihtiyacı duymuş olmasıdır²⁸. Nitekim Aرسال, «Yunanlılarda Soy-Oymak Teşkilâtı». «Romalılarda Soy-Oymak Teşkilâtı» ve «Kadim Cermenlerde Soy Teşkilâtı»nı özetledikten sonra, «Eski Türklerde Soy-Oymak Teşkilâtı»na²⁹ geçmektedir. Burada, eski Türk-

²⁷ Aرسال, kendi eseri **Türk Tarihi ve Hukuk** (I)'a atıflarda bulunmaktadır (İstanbul, İsmail Akgün Matbaası, 1947). Yazarın, **Orta Asya Türk Tarihinin Ana Hatları**'nı —daha doğrusu bu eserinin müsveddelerini— göremedik. S.M. Aرسال'ın basılmış eserlerinin listesi için, bkz: **TK**, V, 53, s. 344.

²⁸ «Eski Türklerde Soy-Oymak Teşkilâtı (...)», ss. 116-121.

²⁹ Aرسال, Türk kavimlerinin «soy-oymak» örgütünü kanıtlayan verileri sergileyerek Tarih devletle başlamadığını göstermekte ve fakat bu sefer de babahanlıkla başlatmaktadır (bkz: **Aynı**, s. 121). Tebliğden sonra yapılmış olan tartışmalar içerisinde, hâliyle, bizim için Abdülkadir İnan'ın açıklaması dikkate değer olmaktadır: «Eski Türk teşkilâtında soy, oymak vs. birbirleri ifade eden terimleri tasnif tecrübesi rahmetli Z. Gökalp tarafından yapıldı. Gerek onun ve gerekse S.M. Aرسال'ın tasnifi ve bu tasnif için kullandıkları terimler çok karışıktır. Türklerin boy teşkilâtını ifade eden boy, ulus, il, oğuş (Yakutça us), oba, ok vs. gibi terimler XI. asırda (Mahmud Kâşgari'de) bile ittiradlı değildir. Meselâ boy bir yerde kabile, bir yerde kavim, bir yerde nas diye tercüme edilmiştir. 'Boy' kelimesine 'kabile' dediği gibi 'Oba'ya da kabile diyor. Bir yerde Yıva kabile, diğer bir yerde batın ile karşılanıyor. Tasnifler ancak muayyen bir asır yahut iki üç asır için yapılabilir. Bir asırda oymak yahut soy dediğimiz zümre iki-üç sonra büyük kabile hattâ kavim olur, yeni oymaklar türer.» İnanın konuşmasının ilk bölümü budur.

lerdeki soy, oymak, ok biçiminde örgütlenmenin Grek - Roma örgütlerine denk düştüğü açıklanıyor. Bundan sonra söz sırası, kelime anlamında da, mecazî anlamda da yine İnan'dadır.

4. «Türk Etnolojisini İlgilendiren Terimler Üzerine»

Başlığımızda da sadık kaldığımız ikinci önemli makalesinde³⁰ İnan, kökenleri itibariyle kandaş örgüte ilişkin terimler niteliğindeki bazı temel kelimeleri açıklamaktadır. Bunlar, «budun», «uluş-ulus», «oguş», «urug», «oba», «boy», «bukun», «bag», «soy», «il», «omak-oymak-aymak», «ocak, ağıl, arıs», «töbe, töbö», «yasa-yasag», «töre-türe»dir. Ancak bu kelimeler doğrudan incelenen ve paragraf başlığı halinde belirtilmiş bulunan terimlerdir. Bu kelimeleri incelerken ele alınan ve haklarında dolaylı olarak bilgi verilen aynı nitelikteki kelimeler, yukarıda sıraladıklarımızla birlikte 100'ü bulmaktadır³¹.

«Urug» kelimesi hakkındaki bilgiler toparlandığında³², kelimenin, kan akrabalığına dayalı grubu belirlemek

İkinci bölümü ise çok kısadır: «Prof. S.M. Arsal'ın ortaya koyduğu bu mesele Türk etnolojisi bakımından önemlidir. Çalışılması gereken konudur.» (s. 124) Görülüyor ki, İnan'ın konuşmasının ilk bölümü, Arsal'ın bildirisi ile ancak dolaylı ilgisi olan bir konuya ayrılmıştır; teknik bir açıklama yapılmaktadır. Ne var ki, bu teknik açıklamanın ardında çok dolaylı bir yorum, bir suskunluk da yok değildir. Hattâ, İnan'ın bu teknik açıklamasının «Bir asırda...» şeklinde başlayan son cümlesi, İnan'ın kendi söylediklerinin iç bütünlüğüyle de «ittiradlı» değildir. Zira, bir küçük ünitenin birleşerek büyümesi ile orijinal örgütselliğin gelişmesi birbirine —bilerek mi?— karıştırılmaktadır. «İkinci bölüm» diye vurguladığımız son iki cümle ise, akademik nezaketin ötesinde, çok önemli bir zorunluluğu belirtmektedir.

³⁰ TDAYE 1956 ss. 179-195.

Bkz: İnan, aynı, ss. 194-195.

³² Yazıtlar, Divan-ı Lûgat-it Türk, bazı lehçelerdeki kullanımlar için bkz: Aynı, ss. 182-183.

için kullanılmış olduğu anlaşılmaktadır. Bu kelime nesil, nesep, soy, kabile anlamlarında kullanılmıştır. Fakat eski metinlerde ve anlamca eskiye yönelik betimlemelerde «tohum» anlamına gelmektedir. «Urug(ğ)» ile «tarıg(ğ)»ın aynı anlamı verir hâle geldikleri de anlaşılmaktadır.

«Ok» kelimesi eski Türk yazıtlarında boy, soy anlamında kullanılmıştır. Altay Türkçesinde «uk», menşe, soy, kabile anlamındadır. Oğuzların «Bozok» ve «Üçok» kol adlarının da gösterdiği üzere, soy'a dair kelimelerle örgüt'e dair kelimeler aynı kavrama doğru birleşmektedirler³³.

Kâşgarlı Mahmut'a göre «oba» Oğuzcadır ve kabile demektir. Yine biliyoruz ki, Altaylarda şamanî törenlerin yapıldığı tepelere «oba» denir. Doğu Türk lehçelerinde «oba-obo» adı verilen yapma tepelerde «cedd»ler ve eski kahramanlar anılır. Oba'nın sonraları yaygın şekilde örgüt birimini karşıladığı ve Osmanlı Türkçesine de böyle geçmiş olduğu mâlumdur. Kelimenin çoban geçim tarzına ilişkin spesifik karşılıklarının sonradan bir anlam daralmasıyla oluştuğu anlaşılmaktadır³⁴. Görülüyor ki, tek bir kelimede, kandaş hayat tarzının hem zaman itibariyle gelişim ve değişimini hem de örgütsellik itibariyle, geçim tarzı, inanç sistemi, örgüt birimleri unsurları bakımından örtüşmesini izlemek mümkün olabilmektedir.

Sözkonusu kandaş hayat tarzı bütünselliği, **istisnasız** bütün diğer kelimelerin kavramsal özelliklerinde de takip edilebilmektedir. Budun'un «bukun»la eşanlamlı oluşu ve bukun'un geniş-topluluk, kavimsel topluluk anlamını almadan önce «ulus'u oymağı olan kişi» ya da «nesil» anlamlarına gelmesi³⁵; boy'un hem kısım, hem kabile, hem de kavim anlamına gelmesi, giderek belirli bir örgüt birimini karşılaması³⁶; yine, soy kelimesinin de hemen he-

³³ Bkz: Aynı, ss. 183-184.

³⁴ Bkz: Aynı, s. 184.

³⁵ Aynı, s. 185.

³⁶ Ramstadt ve Orkun için bkz: Aynı, s. 185 ve not 5.

men aynı özelliklere sahip olması³⁷; «il» kelimesinin kökeninde taşıdığı «barış» anlamı itibariyle terim olarak «devlet» anlamını almasında bir çeşit «zorunlu sosyal barış» anlamsal geçişinin bulunma ihtimâli; oymak kelimesinin de kabile anlamı yaygın olmakla beraber bazı yerlerde ve bu arada Moğolcada daha küçük birimler ve «klan» karşılığı kullanılması³⁸; «ocak»ın soy, aile anlamında olması ve «ağıl» kelimesinin eski devirlerde kabilenin «küçük bir bölümü» anlamına gelmesi; yine «ağıl» ın **Buretçe, Moğolca, Yakutça, Çuvaşça, Yenisey-Altay Türk lehçeleri, Kıpçak** zümresi lehçelerinin hepsinde küçük söyleyişi olması³⁹ aynı doğrultudaki sayısız örnekten sadece birkaçıdır⁴⁰.

«Oğuş» ve «Uluş» kelimeleri üzerinde biraz daha fazla duralım.

«Oguş» kelimesinin bir kandaşlık-akrabalık terimi olduğu bilinir. Kül Tegin yazıtında hakan'ın hitabında da yeralan «... oguşım»⁴¹ kelimesinin anlamı araştırıldığında soy, hısım, oymak, aşiret vb. karşılıklarını görürüz⁴². Kelimenin kökeni konusunda tam bir vuzuh bulunmamakta iken, yine İnan'ın dikkate değer sonuçlar getiren

³⁷ Aynı, s. 186.

³⁸ Aynı, s. 188.

³⁹ Aynı, s. 189.

⁴⁰ İnan'ın, örgüt birimlerini hep aynı terimlerle karşılamanın mümkün ol(a)madığına ilişkin düşüncelerini biliyoruz. «Kâşgarlı Mahmut Arap ve Türk dil ve ensap ilimlerinde zamanın en büyük bilgini olduğu halde Türklerin ensap terimlerini, Arap'larda olduğu gibi izah etmemiştir. Meselâ şöyle bir terminoloji yapabilirdi: Budun (kavim) boy (şuub), oguş (kabile), oba (fasıla), urug ('imare), bukun (batım) kapkazaş (fahz). Bunu sırf bir misal olarak yazıyorum...» (Aynı, s. 190.) İnan, Ziya Gökalp'in tasnifine de dikkati çekmektedir.

⁴¹ Bkz: İnan, aynı, ss. 181-182.

⁴² Kâşgarlı Mahmut'un kullanımı ve R. Hulûsi, H.N. Orkun, B. Atalay'ın karşılıkları için bkz: İnan, aynı yerde.

bir açıklamasıyla karşılaşılıyor⁴³. Yaşayan Türk lehçelerinin hiçbirinde terime «oguş» şeklinde rastlanmıyor. Ancak, Yakutçadaki «ûs» sözünden hareket edilince köken konusuna bir açıklık getirilmiş oluyor.

«Ûs», Yakutçada yaygın bir isim-terim. Yakutlar'ın eski kabile örgütlenmelerinde bu kelime, evlenme yasasının geçerli olduğu egzogami dairesinin çizdiği birlik anlamında. Yakutlarda «ağa usa» (baba oguşu) içerisinde birkaç «ije usa» (ana oguşu) bulunur. Öte yandan, «oguş» un «oguş→ovuş→uuş→uus» gelişimini izlemiş olduğu anlaşıyor.

İşte bu aşamada, «ûs» kelimesinin araştırılması çok önemli bir noktada odaklaşmaktadır.

İnan, ûs'un takip edilebilen geçmişte «ağa usa»yı karşıladığını öne sürüyor. Ancak, ûs (uus) eğer «oguş» ise, o zaman «ağa usa»nın içerisinde yeralan birkaç «ije usa» yani ana oguşu da oguş'tur; —ve deyim yerindeyse, adı üzerinde— ûs'tur. Eğer, örgün örgütte içerden evlenmenin yasak olduğu daire «ije usa» idiyse, bütün kandaş gelişim ve evrimin açıklanmasına önemli bir adım atılmış olmaktadır. Çünkü, bu hâlde, «ije usa» içerisinde evlenmek yasakken, «ağa usa» içerisinde evlenmek mümkündür. Belirli bir gens'in temel niteliği de bu başlangıçtaki «ije usa» olmak gerektir. «Bazı gens'lerin egzogam bazılarının endogam olması» görüşü ile «belirli en küçük birimde, gens'te, içerden evlenilmez, birimler arasında evlenilir» görüşü arasındaki ezeli tartışmaya, Yakutlar yoluyla önemli bir tanık getirilmiş olunmaktadır. Ana cihetinden akrabalığın ilk yasak olması, «ije usa»nın varlığıyla destek görmektedir. Nitekim, kaydettiğimiz üzere, birkaç «ana» dairesi bir «baba» dairesi (adıyla) tanımlanmaktadır⁴⁴.

⁴³ Bkz: Aynı, s. 182.

⁴⁴ En dar egzogami dairesi için bkz: Ahmet Caferoğlu, «Altay Türkleri», TK, 23 (1964), s. 49.

Örgütlenmenin gelişimindeki kandaşlık izinin takip edilmesi bakımından en temel bir birim olan üs-oguş'un, zamanla ilk anlamı gözden kaçırıldıkça sonradan nasıl daha «genelleştirildiği» ve «büyük» ya da «geniş» birimler için kullanılan isimlerle karşılaşmağa çalışıldığı da böylece görülmektedir.

Bu vesile ile kısaca kaydedelim ki, sosyal örgütlenmeye ilişkin sergilemesinde Vladimirtsov, «eski» Moğol toplumunun esas unsurunu oymak (**obog**=**obokh**)da, «yani 'kan akrabalarının kendine mahsus birliği'»nde buluyor⁴⁵.

Abdülkadir İnan'ın «ulus» kelimesi üzerine kaydettiği notlar⁴⁶ kelimeye yalnızca etimolojik bir açıklık getirmekle kalmamakta; Türklerin kabile örgütlenmesi hakkında yeni yorum imkânları sağlayacak kadar önemli veriler içermektedir. İnan'a göre, «ulus» kelimesi çoğu kişinin sandığı gibi Moğolca bir kelime/terim değildir. Eski Türkçede kent ve karye anlamına gelen «uluş» kelimesi Moğol istilâsından sonra «ş/s» değişimiyle «ulus» biçiminde yayılmıştır ve halk, kavim, millet —ve hattâ, siyasal örgüt: devlet— anlamlarını karşılamıştır.

«Ulus» kelimesine ilk kez VIII. yüzyılda Kül Tegin bengütaşında (yazıt) rastlanıyor. Yazıtın kuzey yönünde cenaze törenine gelenlerden bahsedilirken, «... kün batısındaki Sogd, Bereçker, Bukarak Ulusta Men Sengün, Ogul Tarkan kelti» denilmektedir. V. Thomsen'in

⁴⁵ Moğolların İçtimai Teşkilâtı, çev. A. İnan, T.T.K. Yay., Ankara 1944, s. 74; bkz: not 1. Kelime, eski **obag** şeklinden gelmiştir; etimoloji bakımından aynı anlama gelen **omag**, **omak**, **obak**, **oba** kelimeleriyle «kardeş»tir. Vladimirtsov, Reşideddin'e gönderiyor. «Eski» örgütün, kronolojik (takvimsel) zaman bakımından pek «yeni» olduğunu kaydedelim; incelenen dönem XI. - XIII. yüzyıllardır.

«Yasun» («kemik») ve «obuğ» ilişkisi için bkz: Ahmet Temir, «Türk-Moğol İmparatorluğu Devrinde Sosyal ve Askerî Teşkilât», TK, X, 118, s. 1192. Kemik'in «obağ» içerisinde «aile»ye dönüştüğü görülmektedir.

⁴⁶ İnan, «Türk Etnolojisi (...)», ss. 180-181.

«stamm»⁴⁷ olarak çevirdiği «ulus» kelimesi Türkçede çoğu zaman yanlış olarak «millet» ile karşılanır. Kaşgarlı Mahmut «uluş» kelimesini yerleşme birimi olarak düşünmüş; Yusuf Has Hacıp ise Kutadgu Bilig’de «uluş»u kent anlamında kullanmış ve çoğu yerde «uluş kend» şeklinde yazmıştır. «İl uluş» da denmektedir.

Bu durumda, «Moğolca ulus mu, Türkçe uluş/ulus mu» tartışmasından ziyade, Türkçe «uluş/ulus»un bir «soy/birlik» anlamından «kent»e doğru gelişen bir anlam değişikliği —daha doğrusu, uzantısı— içerisinde olması önem kazanmaktadır. Kandaş kökenli göçebeliliğin yerleşmeye başlaması, oturukluğa geçmesi, kendini koruma aksiyonundan uzaklaşarak tam bir teslimiyetçiliğe düşmesi anlamına gelmez. Her yerde olduğu gibi Asya’daki ilk yerleşiklik birimleri, tarım ekonomisi yolunda biçimlenen, ticaret olayı ile «katışık ilişkiler» dönüşümüne uğrayan ve yönetimin de siyasete doğru uzandığı fakat hâlâ birçok temel özellikleri itibariyle kandaşlık geleneklerini sürdüren kentlerdir.

Şu aşamada bizim özellikle dikkatimizi çeken husus, kandaşlığın, terimler yoluyla izdüşümü görülen ve ekonomi değişikliğinde [bile] süren tarihöncesi gelenekleri kalıtımı ve kalıntılarıdır.

Kalıntılar için, öncelikle inanç sistemi incelenmelidir.

⁴⁷ **İnan**, aynı, s. 180: Thomsen, ZDMG, NF, III, 1924, s. 156. Kanımızca, «stamm»ın kabile karşılığı kullanılmış bulunmasından ötede; ilk, ilk-sel, ilk’den gelen, ced, köken-birlik, soy vd. karşılıklarından oluşan anlam bütünlüğü de düşünülmelidir.

İkinci Bölüm :

ÖRGÜT-İNANÇ İLİŞKİSİ AÇISINDAN
ESKİ TÜRKLERDE ŞAMANLIK

I. SOMUT TARİHTE ŞAMANLIK

A. GİRİŞ

1. Köken ve Değişim

Şamanlığın eski kandaş toplum inancı olduğu ve *gens* kaynağına dayandığı anlaşılmaktadır. Uygarlığın Güney Asya'da başgöstermesinden önce, güney coğrafyasının şamanî kültürlerinin uygarlık *din*lerinin oluşumundaki etkisi de ortaya çıkmaktadır¹. Tabiatıyla, şamanî unsurlar, uygarlık platformunda biçim değiştirerek kalabilmişler, zamanla motifler düzeyine inmişlerdir.

Buda dininin esasen şamanî kökenli olduğu hakkında daha XI. yüzyılda El Birunî tarafından ortaya atılan görüş,

Şamanlığın eski Çin kültürü üzerinde nasıl bir etkisi olduğu, Çin kaynaklarından anlaşılmaktadır. Bu konuda Old, Franke, Schmidt ve Zelenin araştırmalar yapmışlardır. (Bkz: Buluç, «Şamanizm», *İslâm Ansiklopedisi*.) Sonraları, Hunların akınları ve zaman zaman Çin'e egemen olmaları, kültürel etki yollarını —bir ölçüde— açık tutmuştur.

* Bu alt başlık «Tarihöncesinden Tarihe Şamanlık» adıyla SBDF, C.: XXXVIII. S.: 1-4 (1983), Ankara 1984'de yayınlanmıştır. Çalışmanın daha önce yayınlanan tek bölümü budur.

çağımızda W. Ruben'in incelemeleriyle tasdik edilmiştir². El Birunî³, Çin ve Hind budizmini Tokuzoğuzların şamanlığı ile birleştirmiş ve «insanlar edyanın zuhurundan ve Budasf'in hurucundan önce hep şamanî idiler ve arzın şarkî kısımlarını işgal ediyorlardı, nethen'lere taparlardı; Hind, Çin ve Tokuzoğuzlarda bunların bakiyeleri vardır» demiştir.

Gerçekten de, şamanî Asya'nın tarihöncesi özellikleri, uygarlaşan Hind ve Çin'e bir «ilk» ortam olmuş; uygarlık potasında gelişen yeni ve gerçek dinler sözkonusu uygarlıkların genel ve özgül yapılarını yansıtır bir hüviyete bürünmüş ve zamanla kandaşlık-uygarlık ilişkileri içerisinde yeni inanç sızmaları gerçekleşmiştir. Kandaşlık-uygarlık inanç alışverişlerinde çoğu zaman unutilan

² Z.V. Togan, **Umumî Türk Tarihine Giriş**, s. 14.

Budizmin kökeninin şamanlıkta aranması gerektiği konusundaki W. Ruben'in etüdünün, birçok unsur ve yorumları bakımından tekrar gündeme getirilmesi gerekir. («Budizmin Menşei ve Özü-Über Ursprung und Wesen des Buddhismus», **DTCFD**, I, 5 —1943—, ss. 115-131.) Ruben'in üzerinde özenle durduğu husus, Aryalıların Ganj vadisinde Aryalı olmayan halkla karışmasından öncesinin araştırılması gereğidir. Aryalı olmayan Hind ilkellerindeki şamanî unsurların, Asya, Avrupa ve Amerika(lar) şamanlıklarıyla büyük benzerlikler, hattâ ayrıntılarında aynılıklar gösterdiğini belirten Ruben, Hind coğrafyasının en eski bir kültür tabakasının şamanî olduğu görüşündedir. Yazar, bu şamanlığın taşıyıcıları olarak, «mezolitik avcılarla yeni taş çağı çobanları»nı göstermektedir (s. 117). Ruben, etnografik kanıtlar (ss. 117-116), mitolojik elemanların tahlili (ss. 118-121), teknik elemanların (özellikle demir) gözden geçirilmesi ve üretim tarzına bakarak (s. 122), ve yine inanç sisteminin mukayeseli tahliliyle, Budizmin temelde şamanî kökenli olduğunu göstermektedir. Ruben'e nazaran, Buda, pek eski şamanlığın unsurlarından yararlanarak zıt menfaatli sosyal kesimler arasında ortak bir platform yaratma çabasına girişmiştir. Etüdün bizi özellikle ilgilendiren yönü, «Budizm kökenli şamanlık» gibi ciddi olmaktan uzak, fakat buna rağmen revaç bulabilmiş görüşlere temelden karşı çıkmasıdır.

³ Togan'ın tesbit etmiş olduğu bir **al-Âthar al-baqiaya** yazması; bkz: Togan, **aynı**, s. 14 not 26 (s. 385).

ama hele Asya için çok daha açık biçimde izlenebilecek olan olay, uygarlığın ilk meydana gelişi sırasındaki kandaşlık inançlarının silinememiş izleridir.

El Birunî'nin, insanların önce hep şamanî oldukları; «arzın şarkî kısımlarını işgal ettikleri», yani inanç sistemlerinin belirgin kökeninin Asya'da aranması lâzım geldiği; uygarlık platformunun kandaşlığı etkilemesinden önce «asl» olarak kandaş toplulukların bulunduğu, hep şamanî olunduğuna dâir yargısını kaleme alışı, çağdaş araştırmacı ve «düşünür»lerin birçoğunun anlatımından çok daha sarihtir. İlginçtir ki, El Birunî'nin büyük bir açıklıkla belirtmiş olduğu hususları, şimdi biz yeniden kanıtlama çabasında olacağız.

2. Göçebe Hayat Tarzı ve Şamanlık

Şamanlık⁴, kandaş toplumun örgütselliğini açıklayan sosyal bir temeldir. Diğer bir ifade ile, örgütsellik ile onun kutsallık planındaki yansıması olan şamanlık, karşılıklı

«Şamanizm» yerine, terim olarak «şamanlık» (ya da bir süreç-kavram'ı özellikle vurgulamak gerektiğinde «şamanîlik») demenin daha doğru olduğu söylenebilir. «Şamanlık» ve «şamanîlik»i inanç sisteminin belirli —uzun— bir evresini karşılamak için kullanmayı tercih etmemiz, birtakım saf anlamda dil gerekçeleri sebebiyle değil. Terim, «şamanizm» biçiminde kullanıldığında, Türkçede, şamanlık sisteminin iradî olduğu, toplumsal ya da bireysel «seçim» dolayısıyla meydana geldiği ya da kişi'nin alternatifler arasında şamanîliği seçebilmesi keyfiyetini çağrıştırabileceğinden, «şamanizm»i kullanmak istemiyoruz. «İzm»in bir «oluş»tan çok felsefî temeli, iradî olarak seçilmiş bir inancı akla getirmesi ihtimali, bizi terimin «şamanizm» biçimini kullanmamaya sevketti. Kollektif eylem süreciyle toplum bütünselliğinin sağlandığı kandaşlık için, uygarlık döneminin ideolojik araçlarını çağrıştıran terimlerden mümkün olduğu kadar kaçınmak gerekir. Hemen belirtelim, konu üzerindeki çalışmaların pek büyük bir bölümü «şamanizm»i kullanmaktadır. «Şamanîlik»i de iki sebeble yeğlemekteyiz. Birincisi, yukarda belirttiğimiz üzere, bir süreç-kavram gerektiğinde; ikincisi, «şamanlık» dediğimizde, inanç sistemi ile kişi olarak şamanın uygulamalarının (işlerinin) karıştı-

ve kaçınılmaz bir ilişki içerisinde. Şamanlığın işleyişi yoluyla sürdürülen birliktelik ve kollektif eylem, toplumsal örgütlülüğün dayanağı olduğu gibi, bu örgütlülüğün sağladığı gelenek-görenek platformu da, şamanlığın işlevselliğini sürdürmesini mümkün kılmıştır⁵.

Şamanlık olayı, kandaş toplumların açıklanması ve kavranmasında çok boyutlu bir işlevselliğe sahiptir. Hatta öyle ki, kandaş toplum bir bakıma şamanlıkla ve şamanlığın kökeniyle örtüştüğü için, sözkonusu işlevsellik, birçok hayati teorik problemin çözümlenmesinde ve —nihayette— çözülmesinde rol oynayacaktır⁶.

Şamanlık, dünyanın çeşitli yerlerinde ve değişik zamanlarda ayrı görünümlere bürünmüştür. Asıl olan, bu

rılması ihtimali belirlediği zaman, Şamanlığın içeriği ve işlevselliği genel olarak saptırılmadığında, «şamanizm» terimine sırf itibari olarak yer verilmesine itiraz etmek istemiyoruz. Ancak, bu noktadaki açıklamayı yapmak durumunda kalışımız da terim konusunda fazla hassasiyet gösterdiğimiz şeklinde yorumlanmamalı. Nitekim, «şamanizm» in «gizli doktrin» olarak tanımlanışına dahi tanık olabilmekteyiz. (Bkz: Muhadere Nabi Özerdim, «Çin Dininin Menşei Meselesi ve Dini İnançlar», TTKB, XXVI, 101 —1962—, s. 79-119.) Gerçi burada, Türk Tunguz ve Moğollarla ilgisi bakımından Çin dininin kökeninde şamaniliğin bulunup bulunmadığı tartışılmaktadır ve dolayısıyla denilebilir ki, şamanilik Çin'de boy göstermiş olsaydı, o zaman belki bir «doktrin»e dönüşebilirdi. Ama kaydetmek gerekir ki, böyle bir durumda, hele geç dönemlerde, mevcuttur denilecek inancın kandaş toplumun inanç sistemindeki özgün işlevselliği ile hiçbir alâkası kalmamış olacaktır.

⁵ Şamanlığın açıkça insan üretici gücünün boyutlarından birini oluşturduğunu izlemenin zorluğu, kaynak eserlerdeki metodolojik yetersizlikten, hattâ zaman zaman verilerin âdeta sistemli denilebilecek biçimde çarpıtılmasından doğmaktadır. Defalarca vurguladığımız üzere, gelişim'i zamanca «tesbit» etmekten kurtulamayan açıklamalar, Tarihsel (ve antropolojik) zaman hiyerarşisi ile kronolojiyi karıştırmakta, böylece olaylar hiyerarşisini altüst etmekte, somut tarih içerisindeki gelişim ve değişimin izlenmesini engellemektedir.

⁶ Şamanlık'ın «Türk» olarak adlandırılan kavimler öncesinden başlayarak sosyal örgütlenme içerisinde oynadığı rolü, örgütlenme-

biçimlerin gerisinde yatan oluşumu kavramaktır. Bu noktada, hemen belirtilmesi gereken bir temel olay gündeme gelmekte. Şamanlık, ilk oluşumunu yaşadıkdan sonra, kandaş topluluklara «kandaş toplum» denilebilmesini mümkün kılan ortak özelliklerin yaşanmasından sonra, «etki» altında kalmaya mahkûm olmuştur. Diğer bir deyişle, ilk uygarlıklar başgösterdikten sonra, bu uygarlıklardaki inançların şamanlığı etkilemesi imkânı ortaya çıkmıştır. Hernekadar, uygarlıkların inanç biçimlerinin de **kökeninde** yine kandaş toplum inanç sistemi bulunursa da, uygarlıkların yaşamış oldukları uzun gelişme ve köklü değişim, onların inanç biçimlerini dünyada sürüp giden kandaş inançlarla temelden farklı bir hâle getirmiştir. Şimdiye kadar yapılan bilimsel çalışmaların çok önemli bir bölümü, hattâ «kahir ekseriyeti», uygarlıkların «medenileşme» sırasında geçirdikleri değişime dâirdir. Özellikle disiplinler-arası işbirliği ürünü olan çalışmalarda, bu işbirliği ister tek kişinin çalışmalarında birleşmiş olsun, isterse gerçekten ayrı kişiler biraraya gelmiş olsunlar, tarihöncesine giden yoldaki araştırmaların çoğu uygarlıklar coğrafyasında yürütülmüştür. Gerçekten de, bu durum, Irak yöresi ilk medeniyetleri için de, Mısır, Hind ve Çin için de geçerlidir. İlgi alanı özellikle Asya olarak darlaştırılınca, tabiatıyla Hind ve Çin sözkonusu olmaktadır. Uygarlık öncesi ilkel-barbar-kandaş toplulukların hayat tarzına ilişkin kalıntıların birçoğunun tarih bilgisine intikali, uygarlıklar kurulduktan sonra ger-

nin hem bir parçası hem de bir yönüyle itici gücü olması keyfiyetini teorik bir bütünsellik içerisinde incelemeyi hedef alan herhangi bir araştırma görmedik; varsa, olanlara ulaşamadık. Özellikle yüzyılımızdaki Batı literatüründe —ifâdemizin bilincinde olarak söyleyelim— böyle bir kavrayışa hemen hiç rastlanmaz. Sözkonusu incelemelerin sayıca önemli bir bölümünün belirli olgular üzerinde durmakla yetinmiş olmaları, kapsamlı çalışmaların ise Tarih bakışıyla hareket etmiş olmamaları ve ayrıca siyaset bilimcilerinin konuya ancak «değinmeler» düzeyinde ilişmiş bulunmaları, eksikliğin başlıca sebepleri arasında zikredilebilir.

çekleşmiştir. Böylece, kalıntılarda katışık ilişkiler hâkim gibi gözüktür.

Bu bakımdan hangi unsurların ne ölçüde «saf» kandaşlık kökenli olduğunun araştırılması, bir dizi teorik ve pratik problemin üstesinden gelinmesine bağlıdır. Bu bilinen zorluklar, konu bir inanç sistemi olduğunda, büsbütün girift ve karmaşık bir hâl almaktadır.

Şamanlığın en basit bir görünümünde bile kandaş toplumun en eski izlerinin tesbit edilebileceği de doğrudur. Bu «kolaylık» ile yukarıda kısaca özetlediğimiz «zorluk»ların, aynı olayın kavranmasındaki bilimsel çabanın alanını oluşturduğu söylenebilir. Zira, öncelikle halledilmesi gereken konu, metodolojik ve teorik düzeydedir. Kandaş toplum kalıntılarından yola çıkılarak «kandaş toplum»a «varılabileceği»ni söylemek tabii ki mümkün. Ancak teorik birikim, böyle hassas bir konuda, teorinin canlılığı unutulmaksızın kullanılmalıdır. Bu canlılık da, ancak, ampirik kapsam içerisindeki bulgu ve verilerin sürekli değerlendirilmesiyle ayakta tutulabilir. Bu değerlendirmenin yine teorik bütünselliğe «dönmesi» yönündeki zihni çaba da, yine bilim alanını oluşturmaktadır.

Şamanlığın sıradan bir kalıntısında bile «en eski»nin izlerinin görülebilmesi, mevcut teorik bilgimize dayanarak yaptığımız soyutlamalar sayesinde mümkün olabilmekte. Ancak, inanç sistemi-örgütlenme ilişkisi açısından bir değerlendirmeye girebilmek için, kandaşlığa sonradan sızmış etkilerin teşhis edilmesi şarttır. Oysa, kandaşlık kendi iç gelişimiyle de değişmekte, ilkel demokrasiyi değiştirerek ve bozarak yeni formlara ulaşmaktadır. Bu formlar, kabaca, uygar topluma benzer nitelikler göstermektedir. Tabiatıyla, uygarlıklar da bu arada boş durmamakta ve temasa geldiklerinde, bu temasın niteliği ölçüsünde kandaş toplulukları etkilemektedirler. İç gelişme ve değişme, «iç dinamik», dış etkiler, «dış dinamik» olarak adlandırılabilir. Demek ki, belirli bir kandaş topluluğun belirli bir gelişme evresine bakıldığında, bu diğın, içerisinde bulunduğu —uygarlık kökenli— katışık

namikler karmaşası mütalâa edilecektir. Ama kandaşlığın, içerisinde bulunduğu —uygarlık kökenli— katışık ilişkilerden «ayıklanarak» düşünülmesinin handikapları bu kadar da değildir.

En önemli handikap, kent düzeyine çıkmış —Morgan terminolojisiyle, «Yukarı Barbarlık» düzeyindeki— topluluklarda çok yumuşamış olarak vardır. Bu en önemli handikap, —ısrarla vurguluyoruz— kendisini bütün engelleyici yönleriyle, kentlilik ve sistemli yerleşiklik **öncesinde** gösterir. Göçebe hayat tarzının ve ondan önceki tarzların incelenmesinde ortaya çıkan bir husustur bu. Anlatım kolaylığı sağlayabilmek üzere sentetik biçimde açıklarsak, göçebe (ve avcı) hayat tarzlarının incelenmesindeki engeli üç noktaya ayrıştırabiliriz. Bir kere, (öncesini de hesaba katarak kavramlaştırıyoruz) «göçebe» hayat tarzı, sonraki hayat tarzlarının aslıdır. İster kent yoluyla uygarlığa geçiş düşünölsün, ister göçebelikten doğrudan uygarlığa geçiş dikkate alınsın, veri topluluklardaki «önceki» ya da «daha önceki» hayat tarzı göçebeliktir; göçebe-çoban ekonomisinin platformu aşılarak yeni aşamalara varılmıştır. (Hemen kaydedelim: Tabii ki, uygarlığa geçen ayrı ayrı toplulukların bazıları için uygarlıkla katışık ilişkiler az, bazılarında da böyle katışık ilişkiler çok olmuştur.) İkincisi, «göçebe» hayat tarzı oynak ilişkilere dayalıdır. Çok seri bir insan üretici gücü; değişken coğrafya üretici gücünün temellendirdiği bir hayat, yaşanmıştır. Teknik üretici gücün en küçük bir zıplaması insanın toplu eylemini kat ve kat büyötmüş; ancak «eski» dönemlerde, teknik güç farkı az olduğunda, belirli bir topluluğun ilerlemesinde insan gücü çok önemli rol oynamıştır. Üçüncüsü, özellikle «göçebe» topluluklarda «iç dinamik» ile «dış dinamik» kategorileri sadece tanımlayıcı düzeyde bir anlam ifade edebilirler. Bu kavramların açıklayıcı düzeyde bir işlevsellik göstermesi mümkün değildir. Kullanılabilmeleri birçok ön-tanımı gerektirir. Zira, bir fetih-yağma ekonomisinde, bir savaş-işi'nde, yaşanan olayın «iç» ve «dış» ayırımına uğratıl-

ması yoluyla sağlam adımlar atılması mümkün olamaz. Önceleri, kabilelerarası sistemli kan davaları, bununla içiçe geçen otlak kazanma çabası ve erkin olmaya dayanan hayat tarzı; sonraları, uygarlıklar üzerine yönelen akınlar, hep bir temel hayat tarzının işleyiş biçimleridir. Saldıran topluluk kandaş bir hayat tarzı içerisinde olduğu içindir ki, «dışarı»ya yönelmiştir. «Dışarı»ya yöneldiği içindir ki «içeri»deki üretimini ve kendi kendisinin üretimini, kısacası hayatını sürdürebilmektedir. Bu hayat tarzı da, gerekli olduğunda ve gerekli olduğuna inandığında, o topluluğu yine «dışarı»ya sevketmektedir. Böylelikle «korunma» ve «saldırma», «kendini üretme» ve «üretme», «savaş» ve «barış», «yaşam» ve «ölüm» içiçe geçmekte; özellikle de «eylem» ve «inanç» örtüşmektedir. Tabiatıyla bu örtüşme, kandaş topluluğun «saf»lığı oranında pekişmektedir. Kandaş toplum insanına uygarlık değerleriyle yaklaşmak, yanılığlara kapı açmak demektir. Bazı sanayi toplumlarında özellikle antropologların dile getirmeye çalıştıkları açmazların başında yer alan ve «antropoloji paradoksu» adını yakıştırabileceğimiz husus, uygarlık öncüllü yaklaşımlarda kendini göstermektedir. Dolayısıyla, yukarıda sentetik biçimde üç ayrı unsur hâlinde belirttiğimiz, aslında temelde bütünleşen kandaş hayat tarzı, «göçebelik» (asıl göçebelik ve öncesi) evresinin kendi gelişim-değişiminin en canlı momentlerinin yakalanmasını gerektirmektedir. Örgütlenme'nin eylem-inanç bütünlüğü biçiminde tecelli ettiği (dışa vurduğu), yine o kollektif eylem yoluyla bir örgütlülük'ün (örgütlenme'nin) yaşandığı hayat tarzı, bu özellikleri itibariyle izlenmelidir.

Göçebe toplulukların, ayrı ayrı yaşadıkları vakit bile ortak özellikleri itibariyle bir «toplum» biçimi göstermeleri açısından mutlaka incelenmesi gereken coğrafya, Asya'dır. Kandaşlık hayat ve geçim tarzının eylemini bilim alanında «görebilme»nin yolu, hayat tarzının bütünselliğinin yansıdığı «inanç sistemi»nden geçmektedir. Bu da, şamanlığın incelenmesini gündeme getirmektedir.

Teorik birikimin yeni değerlere açık tutulabilmesi için Tarih gerçeğliğinin araştırılması gerekiyor. Bu gereklilik, sadece teorik düzeyde değil, bununla bağımlı olarak metodolojik düzeyde de ortaya çıkmakta. Kısacası, şamanlığın kökeni ve esası itibariyle kandaş inanç sistemi olduğunu kanıtlamak gerekiyor. Bunun için de, şamanlığın somut tarih araştırmaları bakımından ele alınması lâzım gelir.

B. TARİHÖNCESİNDEN YAZILI TARİHE ŞAMANLIK

1. Özet Gelişim

Somut tarihteki gelişimin incelenmesi, en eski «saf» şamanlığın, Kuzey-Orta Asya coğrafyasında beliren şamanlık olduğunu göstermektedir. Orta Asya Türk-Moğollarındaki ve Kuzeydoğu Sibirya halkındaki şamanlığın da, beraberce, sözünü ettiğimiz en eski bir «ilk» şamanlığın ürünleri olduğu anlaşılmaktadır.

Şamanlıkta uygulanan «teknik»lerin ve bu çerçevede geliştirilen yorumların değerlendirilmesi, şamanlığın esaslı birtakım etkilere çok açık olmuş bulunduğunu ortaya koymaktadır. Ne var ki, şamanlığın maruz bulunduğu bu etkilerin kökenleri, nereden ve hangi yollarla geldikleri, meydana getirdikleri değişimler, vb. açıklandığında, ilk şamanlığın varlığı, tarihöncesinde uygarlık etkilerinden masun ve âzade olarak yaşanmışlığı, ispat edilebilmektedir. Belki birçok araştırmacı, kökeni ve ilk izleri bu kadar geri götürülen bir şamanlığa «şamanlık» yerine «sihir kültlerinin ilk biçimleri» denmesinin daha yerinde olacağını söyleyebilir. Ne var ki Asya coğrafyasındaki bu ilk inanç-davranış biçimleri, kendilerine «ilk şamanlık» denmesini doğrulayacak şekilde şamanlık içerisinde yer alırlar; şamanlığın oluşumunu meydana getirirler ve onunla içiçe geçerler.

Önce, vardığımız sonucu; şamanlığın ilk meydana gelmesinden başlayarak hangi dış etkilere potansiyel olarak açık olmuş bulunduğunu geniş tarih dilimleri halinde belirtmeliyiz. Bu dilimler, uygarlığın yayılma alanları itibariyle oluşmuş bulunduklarından, birer zaman-mekân boyutudurlar. Ancak, hemen tekrar vurgulamalıyız ki, sözkonusu tarih dilimlerinin etkileri, kandaşlığın kendi içsel gelişiminde «kabul ettiği» etkiler olabilmektedir. Yoksa, herhangi bir «temas» sonucunda kandaş toplulukların etki altında kaldığı, inanç sistemlerinin bu etkilere uygun olarak değiştiği, kandaşlık inanç sistemince özüm-lenerek ve değiştirilerek «rezonans»a girilebilir hale getirilmeden bu dış etkilerin şamanlığı sarabildiği düşünülemez.

İlk büyük dönem, şamanlığın saf halini, kandaş toplumun doğrudan gelişimini gösterir. Bu dönemde, Eliade'nin bize çok çekici gelmeyen terimiyle, bir «Üstün Yarıdan —ya da Yaradılış—» inancı vardır. Bunu biz, inanç açısından, saf «kutsallık inancı» dönemi olarak adlandırmaya eğilim gösteriyoruz. Bu dönem, her şeyin kutsal sayılabildiği, toplulukların ve dolayısıyla toplum biçimindeki hayat tarzının «alt» ve «üst» ayırımına uğramadığı dönemdir. Bunu takip eden dönem, Orta ve Kuzey Asya'da, genel olarak, cedd kültünün, kutsal ve yarı kutsal figürlerin meydana geldiği bir evredir. Bu ikinci büyük dönemde yol alındıkça, «yeraltına gitme», «kötü 'ruh'larla mücadele», «şamanın vecd ve cezbe halinde' 'ruh'larla

7 Şamanlığın esasının bir nevi «cezbe» (ve «vecd», istigrak») haline dayandırılması, sihirsel tekniğin biçimlenmesiyle ilgili olarak haklılık payı taşır. Ancak, inanç sisteminin maddî temellerinden soyutlanarak bir çeşit gizeme uğratılmaya çalışılmasında, cezbe hali «teorisyen»leri baş rolü oynarlar. «Asabî-marazî» «istidat» teorisi Ohlmarks'a dayanır. Şamanlığın temel tekniğini bir nevi cezbe hali teşkil etmekle birlikte, her cezbe halinin şamanlık sayılamayacağını öne sürülmesi (bkz: Sâdettin Buluç, «Şaman», İslâm Ansiklopedisi, /s. 321/), Ohlmarks'm teorisini yumuşatmıştır. Oysa, şamanlığın

buluşması» gibi göstergeler; toplumdaki babahanlık gelişimi doğrultusunda «yerüstü-yeraltı», «ak-kara» ayırımları sistemleşmeye başlar.

Bu ikinci dönemdeki gelişime ek olarak, dış etkiler, Tarihsel olarak uygarlık etkileri başgösterir. Kısaca ve

«esas»ını bir kez, bir çeşit cezbe haline bağlayarak onu Tarihsel şartlarından soyutladıktan sonra serdedilen, «her cezbe halinin şamanlık sayılamayacağı» görüşü, bir tâvizden öteye geçememektedir. Şamanlığın içerisinde yer aldığı ilk coğrafya, bu üretici güç yanlış değerlendirildiğinde, kavranabilir olmaktan çıkar. Önce, şamanlık, sadece —ve sadece— bir coğrafya ürünü imişçesine sunulduğunda; soğugun, uzun gecelerin yalnızlığının ve hattâ vitaminsizliğin (Eliade, *Shamanism*, s. 24) ürünü gibi gösterildiğinde, «marazî köken teorisi» temellendirilmiş sayılmaktadır. Oysa, evrensel boyutlu şamanlık sadece coğrafya ile, hele coğrafyaya birincil yer yererek açıklanamaz. Şamanlık, ancak, coğrafya ile birlikte ele alınabilir. Bu ve benzeri teorilerin hemen akla gelebilecek sözde varsayımlarını açıklamak dahi gereksizdir: Ohlmarks'ın; Krivoshapkin, Bogoraz, Vita-shevsky ve Czaplica (bkz: Eliade, *Shamanism*, s. 24) ve diğerlerine (Briklonsky, Jochelson için bkz: Buluç, «Şaman», /s.321/) dayanarak böyle bir teoriyi geliştirmesi, kendi kullandığı temel kanıtlarla sarsılmaktadır. Ohlmarks'a nazaran, Yakut, Koryak Yukagir ve Tunguz kabileler topluluklarında, «meryak ve menerik denilen ve daha ziyade kadınların yakalandığı salgın halindeki asabî hastalıklarla şaman namzedlerinin mesleğe davet olundukları zaman geçirdikleri nöbetler arasında büyük bir benzerlik» (Buluç, aynı) göze çarpmaktadır. «Arktik isteri teorisi»ni kurarken kadın ögesinin temellendirdiği bir bilgiyi esas almak ve fakat «hastalık»ı kadın-erkek herkes için geçerli saymak, kendi kanıtını ciddiye almamak demektir. Halbuki, işin paradoksal yönü, kanıtın gerçekten dikkate değer oluşudur. Bir hastalık «atfetme»nin kökeninde, aslında Tarihsel bir gerçeklik olabileceğini, topluluk derdi-kişisel hastalık'la başedebilmenin totem kutsallığıyla kaynaşmayı mümkün kılacak bir «olağanüstü»yü çağrıştırdığını belirtelim. «Olağan» ile «olağanüstü»nün keşiştiği yerde anahanlık kökenine bakmak gerekir; durum burada da kadın olayında odaklaşmaktadır. Kısacası, geliştirilen herhangi bir teorinin, anahanlık faktörünü ihmal ettiğinde, dayanaklarından kendi kendisini nasıl yoksun bıraktığını vurgulamakla yetinelim.

itibarî bir tanımlamaya rağbet edilirse, «Güney'den gelen etkiler» olarak ifade edilen bu etkiler de, kendi içerisinde kademelenmektedirler. Bu anlamda, en eski «etki»lerin ilkinin —gerçekten birinci, somut tarihteki ilk— uygarlığa sahne olan Mezopotamya kaynaklı olduğu bellidir. Bunu takip eden etki, İran coğrafyası kaynaklıdır. Diğer bir deyişle, uygarlığın İran'daki gelişimiyle vücut bulan inanç unsurlarının şamanlığa «sızma» çabaları bahse konu olur. En «geç» etki yolları ise, Budizm ve Lamaizm kökenlidir.

Birçok araştırmacıların onyıllar boyu süren etüdleri için mâzur görülse bile, çağdaş araştırmacılar için hiç de öyle addedilemeyecek husus, şamanlığın doğrudan Güney **kökenli** sayılmasıdır. Hattâ, bu sözde kökenin Budizm ve Lamaizm olduğunu iddia etmek, «en son» etkilerin «ilk» vücut buluş yerine geçirilmesi demektir⁸. Ta-

⁸ Ohlmarks'ın, Orta Asya kabilelerinin Kuzey'e göçleri sonrasında şamanî olduklarını kabul etmesiyle açılan yolda, Gahs ve W. Schmidt şamaniliğin çok eskiden Güney'in «maderşâhî kültürlerinden neş'et ederek» kuzeye intikal etmiş olduğunu öne sürerler. (S. Buluç, «Şaman», İslâm Ansiklopedisi, [ss. 321-322].) Böylece; Ohlmarks'ın, şamaniliğin kökeninin «kuzey»de aranması gerektiğine dâir teorisinin anahanelik temelini yok sayması eğilimine karşı, Gahs ve onun fikirlerini benimseyen Schmidt tarafından, şamaniliğin «kuzey»de gelişmiş ve fakat buralarda gözüken anahanelik belirtilerinin aslında «güney»den taşınmış bulunduğu öne sürülmüş olunur.

Bunu dahi tartışılabilir kabul etmek mümkün olabilirdi; ne var ki, «Güney menşei» teorikilerinden Shirokogoroff, Güney'den Kuzey'e naklolunan etkilerin —Güney'de— Budizm kökenli olduğu düşüncesindedir. Sergei M. Shirokogoroff (Shirokogorov)un etüdleri, «General Theory of Shamanism among the Tungus» (JRAS, LIV, ss. 246-249) ve «Nothorn Tungus Migrations in the Far East» (JRAS, LVII, ss. 123-183), sırasıyla 1923 ve 1926'da yayınlanmıştır. Öte yandan Alexander Gahs'ın 1926'da başlayan yayını 1928 ve 1930'da devam etmiştir. Görülüyor ki, şamanlığın bir din olduğunu kabul etmeye yatkın olan Ohlmarks'ın «Kuzey» kökenliliğe dayanan görüşünde anahanelik kaale alınmamakta; şamanlığın kültürel önemine büyük yer veren Gahs ise «Güney» kökenliliğe taraftardır fakat Güneyin mat-

rih gerçekliğini altüst eden bu kabil yaklaşımlar, sırf takvimsel zaman kolaylığı ile ifâde edersek, yuvarlak bir değerlendirmeye 30 000 yıllık bir oynamaya sebebiyet vermektedirler.

Takdir edilir ki, bu oynamanın en vahim yönü, **kandaş** bir oluşumun yerine **uygarlık**'ın geçirilmesidir. Böylelikle, uygarlık öncesini uygarlık döneminin takip ettiği vakıası açıkça yok sayılmasa da, somut tarih araştırmalarının içerisinde çıkılmaz bir hâle getirilmesi yoluyla, dolaylı biçimde, aynı yok sayma zihniyeti egemen kılınmış olmaktadır. Çünkü, şamanîlik Hind kökenli olarak gösterilmek istenildiğinde, inanç sistem(ler)inin kökeninin uygarlık olduğu intibai verilmiş olacaktır. En azından, bu kabil yaklaşımlardaki verilerin Tarih ve mantık açısından eleştirilmeden kabulü hâlinde, belirli bir zaman-mekân incelendiğinde, bu boyutun «öncesi» ve «sonrası»nın ayırdedilebilmesi imkânsızlaşmaktadır.

Etkilerin ve —etkilerin gerçekten az olmasını ve kandaş toplumca «kabul edilebilir» olanlarının sızmış olduğunu dikkate alırsak— **potansiyel etki odaklarının** zamanca daha erken harekete geçmiş olanları gündeme getirildikçe, bir bakıma, kandaş-ilkel hayat tarzı ile uygarlık arasındaki temel Tarih farkının gözden kaçırılmasına meydan verilmesi ihtimâli daha da çoğalmaktadır. Budizm ve Lamaizm'in şamanlığın kökeninde bulunduğu yönündeki güdümlü⁹ ve saptırıcı iddiaların yerine daha eski etki odakları geçirilince, «tehlike daha da büyüyor. Bu açıdan ifâde edersek, Hind'den önce İran vardır. Bu kez, şamanlığın kökeninde İran'ın yer aldığı iddiası ortaya

riarkalizm temelini öne sürer. Shirokogoroff ise, Gahs'la aynı dönemde, Güney kökenliliği Budizme bağlar (ki çalışmamız boyunca bunu nasıl Tarih —ve gerçek— dışı bir spekülasyon olduğunu göreceğiz). Halbuki, Ohlmarks'a göre, şamanlığın «cezbe» hâli ilk olarak Kuzey'de yeşerebilmiştir.

⁹ Köprülü'ye nazaran, XII. yüzyılda bile Türk-İslâm âleminin serhad mntıkalarında yaşayan Türk boylarına sızan budist unsurlar

çıkır. Ve aynı doğrultuda geriye gidildikçe, asıl kökenin Mezopotamya olduğu iddia edilir. Uygarlık dizisi halklarının birer —zaman zaman önemli— etki odağı olmaksızın çıkarılarak, âdeta kandaş inanç sisteminin kökeninde yer almış olabileceği gibi bir iddia, ya da ilk uygarlık meydana geldikten sonra saf kandaşlık bulunamayacağı gibi bir tasarlama, veya —en azından— uygarlık bir kez bir yerde başgösterdikten sonra etki alanının genişlemesiyle ilkel topluluklarda kandaş hayat tarzının esaslı özelliklerinin bir daha hiç egemen olamamış bulunduğu gibi bir faraziye, Tarih dinamiğini sâbit kılmak demektir. Bu bakımdan, kendi içerisinde toplumsal katmanlaşmayı erken yaşamış ve özel şartları dolayısıyla ilk medeniyeti yaratmış olan Mezopotamya, ilkel topluluklara ihraç ettiği mitos unsurlarının —o mitosların önemli bölümünün kendi katmanlaşmasının sancılarını aktardığı da çoğu kez hesaba katılmaksızın— ön plâna çıkarılması ve dolayısıyla dünyanın sair kısımlarını etkilemesinin belirleyici olduğunun söylenilmesiyle, Tarih'in neredeyse «milâdî» durumuna getirilmeye çalışılır.

Böylece, ilkel toplumdaki geriye kalan, ya sadece arkeoloji-antropoloji ampirisizmine konu teşkil eden bir alandır, ya da, olsa olsa, sırf teknik elemanların üzerinde yükselen bir soyut «sihir» kültürünün konu alındığı teknolojik determinizm «teori»sidir.

Şamanlığın somut tarih bakımından «ilk» oluşunu, tarihöncesindeki saf şamanlıktan başlayarak özet bir kademelendirme ile göstermiş bulunuyoruz. Şimdi, vardığımız sonucun Tarihsel unsurları itibarıyla nasıl örgütlenmiş olduğunu açıklamaya geçebiliriz¹⁰.

«bozkır nüfuzunun hâkim nüfuzunu sarsacak bir ehemmiyette değildir.» (M. Fuad Köprülü, «Uran Kabilesi», s. 239.)

¹⁰ Bu alt başlıktaki veriler, aksi gösterilmedikçe, Mircea Eliade *Shamanism : Techniques of Ecstasy*, tr. Willard R. Trask. Bollingden Series, 2. print., Princeton Univ. Press, 1974, ss. 495-507'den (Orijinal ilk baskı: *Le Chamanisme et les techniques archaïques de*

2. Tarihöncesi Temeli ve Uygarlık

Türk kavimleri, şamanlarına genellikle **kam** (gam, ham-kham-) derler. Altay'dan başlayarak 10'un üzerinde şivede kam adı kullanılır. Moğollardaki biçim **kami'** dir. Moğollar, Buryatlar ve Kalmuklar erkek şamanlarına **bö, böge**; Yakutlar —yer yer— **oyun**; Çuvaşlar **yum**; Kırgız-Kazaklar **bakşı, baksı** derler. Yakut ve Altaylılar kadın şaman için Moğol asıllı **udugan (utagan, ubahan, ıduan)** tâbirini kullanırlar. Yakutçada esas olarak **kamla (hamla -khamla-)** «kamlık etmek» anlamındadır¹¹. Anlaşılan, kamusal işlevsellik sözkonusu olduğunda, Yakutçada da «kam» deyişi kullanılmıştır¹².

Tunguzca **şaman**'ın Türkçe ve Moğolcadaki **kam (gam)**'la fonetik olarak aynı olduğu; arkaik Türkçedeki «k»nın diğer dillerde (Mançu, Tunguz, Moğol dillerinde) değişmesi sonucunda farklı biçimlerinin gelişmiş bulun-

l'extase) alınmış bulunmaktadır. Eliade'nin yaklaşımı, şamanlığın «teknik»lerine dayanarak Tarih içerisindeki en eski —tarihöncesi— izlerinin «yakalanması» ve böylelikle elde edilen bulguların sistematizasyonundan oluşmaktadır. Bu yaklaşım, saf şamanlığın sonradan almış olduğu etkilerin ayıklanabilmesi, böylece ilk şamanlığın gösterilmesi ve bu ilk şamanlığın temel bazı niteliklerinin —bütün «dış» etkilere rağmen— kandaş hayat tarzında aslı bir unsur olarak yaşayabilmiş olmasının bir ispat vasıtası olmaktadır. Şamanlığın başlangıçta hangi örgütlenme düzeyi ile aynılaştığı (tam olarak tedahül ettiği, örtüştüğü) ve zamanla değişim süreci boyunca hangi örgütlenme düzeyleriyle mütekabiliyet halinde olduğu; bundan «geç» dönemlerin «örgütlenme→yönetim (yönetme)→siyaset» süreci için hangi anlamlı sonuçların çıkarılabileceği, tabiatıyla, asıl konumuzdur. Ancak, Tarihin ana gelişim ilişkilerinin soyut düzeyde kavranabilirliklerini, kanuniyetlerini araştırmadan önce, somut tarih bakımından, şamanlığın «ilk» ve eski, dolayısıyla «açıklayıcı» olduğunu gösterebilmeliyiz.

¹¹ Bkz: S. Buluç, «Şaman», *İslâm Ansiklopedisi*.

¹² Yakutların kutsallığı ve «tanrı»ları, nitelikleri itibariyle, İnan'ın deyişiyle «ödev ve görevleriyle», Altay kutsallığından ve «tanrı»larından farksızdır. (İnan, *Şamanizm*, s. 41.)

duğu yönündeki J. Németh ve B. Laufer'in tezleri¹³, daha önce bütün XIX. yüzyıl şarkiyatçılarına egemen olmuş teze karşı çıkıyordu. Eski tez, «şaman» kelimesinin Pali dilindeki *şamana*'dan ve Sanskrit'deki *sramana*'nın da Çince *şa-men*'den oluşmuş bulunduğunu kabul ediyordu. Ne var ki, G.J. Ramstedt'in, Németh'in fonetik esaslı tezinin geçerli olmadığını göstermesinden sonra, Tokharca *şamane* (budist rahip), Sogdca *smn* (=şaman) kelimelerinin «keşf» edilişi, Hind kökenliliğe dâir eski teoriyi diriltmiş oldu¹⁴. Sırf lengüistik vasıtalarla kurulmaya çalışılan (ve lengüistik yanlışları da barındıran) bu teori, etnografik ve tarihsel verilerden kaçınıyordu. Sırf dil bakımından ise, şaman'ın zaten «coşku» yüklenimli olduğu açıklanmıştı¹⁵.

Shirokogoroff'un saman-şaman kelimesinin 'Tunguz diline yabancı olduğunu göstermesi, paradoksal biçimde, şamanlığın gerçek kökeninin —sonradan— anlaşılmasına doğru önemli bir adım atılmasını sağlayacaktır¹⁶. Shiro-

¹³ Bkz: Eliade, aynı, s. 495; Laufer'in, «Origin of the Word Shaman» (AA, XIX (1917), ss. 390-395), o zamana kadarki gelişimi özetlemektedir. Bkz: Jean-Paul Roux, «Le Nom du chaman dans les textes turco-mongols», *Anthropos*, L III, 1-2 (1958), ss. 133-142.

¹⁴ F.Schlegel, K. Donner, N. Poppe gibi araştırmacılar Sanskrit'deki *sramana*'dan hareketle, «Kuzey» kökenli bir oluşumu Hind'e bağlama çabasına öncülük etmişlerdir. Shirokogoroff ve Minorof'un Tunguzlardaki şamanlığı Budizm etkisine bağlaması (bkz: «Sramana-Shaman: Etymology of the Word 'Shaman'», *JRAS*, LV (1924), ss. 105-130) da bu arada gelişir.

¹⁵ Banzarov şaman kelimesinin Mançuca *saman*'dan geldiğini (Mançuca *samaambi*, Moğolca *sam-eromy*: sıçramak, dövünmek... Mançuca *samdambi*: oynamak); Nioradze de, bütün bu kelimelerin «coşku, heyecan» ifade ettiğini ve şaman'ın «coşku taşıyan —kişi—» anlamını karşıladığını açıklamıştır. (Bkz: S. Buluç, «Şaman», [s. 310]; Nioradze, *Der Schamanismus bei den sibirischen völkern*, Stuttgart 1925.) Aslında daha önce Laufer de («Origin of the Word Shaman», *American Anthropologist*, XIX (1917), ss. 361-371) şaman veya *saman*'ın Budizm'den alınmış olamayacağını açıklamış bulunmaktaydı.

¹⁶ Burada bu etkiyi vurguluyoruz. Yoksa, «şaman»ın dil açı-

kogoroff, Tunguz şamanlığındaki Budizm-Lamaizm etkisini vurgulamıştır. Bu arada, Tunguzlardaki birçok «ruh» adının Moğol ve Mançulardan alınmış olduğu, onların da bunu Lamaistlerden almış olduğu iddia edilmektedir. «Güney» etkisi dışında Tunguzların Yakutlardan da etkilenmiş olduğu ortaya konmuştur. Shirokogoroff'un «Güney» etkisine kanıt olarak gösterdiği hususlar arasında «yılan» (bazı hallerde boa yılanı) ve «davul» yer alır. Bu etnologa göre, Tunguz şamanının Tunguz tören giysisinde görünen yılan, bu ulusun inançları arasında yer almadığı gibi, bu giysinin olduğu yerlerde sürünge dahi bulunmamaktadır. Yazar, «davul»un ise, Lamaist dinsel müziklerinde aslı bir yeri olduğu düşünüldüğünde, bunun da «Güney» menşe'li olduğunun anlaşılacağını belirtmiştir. Böylelikle Shirokogoroff, Tunguz şamanlığının kökeninde sosyal sisteme bağlı olduğunu, animistik «felsefe»nin psikolojisini taşıdığını belirtmekle birlikte, diğer birçok önemli yönleriyle Budizm'in Kuzey Asya'nın etnik gruplarına yayılması sonucu oluştuğunu söylemiş oluyor.

«Güney» etkilerinin Tunguz şamanlığını sardığı kabul edilebilir olmakla birlikte, Tunguz şamanlığı —bile— Budizm tarafından yaratılmış değildir. Burada, «bile» vurgulamasını Tunguz şamanlığının «Güney»den en çok et-

sından tahlilinde —belirttiğimiz üzere— kollektif eylemin simgeleştiği bir «Coşku hâli» ön plana çıkmaktadır. Bu coşku halinin törensel boyutlardaki form'u «vecd» hâli olarak değerlendirilmektedir. Tabiatıyla, vecd hâlinin en kalıcı biçimleri, Kuzey coğrafyası ile beslenmiştir. Bu bakımdan, Shirokogoroff'un üzerinde durduğu ve kısaca açıklayacağımız hususlar, Tunguzların inançlarındaki katışıklığı gösterir. Şamanlığı Güney kökenine bağlamak isteyen yazarların, bu arada özellikle Shirokogoroff'un temel başvuruları da Tunguzlar üzerindedir.

S.M. Shirokogoroff, «General Theory of Shamanism among the Tungus» —1923—; «Northern Tungus Migrations in the Far East» —1926—; **Psychomental Complex of the Tungus** —1935— için bkz: Eliade, **Shamanism**, ss. 17-18; 110-113, 149, 165, 172, 236-244, 496.

kilinen şamanlık olması bakımından yapmaktayız. Çünkü, görüleceği üzere, diğer şamanîlik biçimleri Tunguzlar gibi ve o ölçüde açık etkilere sahne olmamışlardır. Budizm etkisi öncesinde Tunguzlardaki «Buga» kültü, yani «göksel 'tanrı'»ya geçiş kültü, bu yörelerdeki Budizm etkisinin «geç» ve sonradan oluşmuş bir etki olduğunu kanıtlar¹⁷. Kaldı ki, Tunguzlardaki kutsallık biçimleri ve mitosların «evrensel»liği gibi temel hususlar, şamanlığın «etkiler-öncesi» oluşumunu açıkça göstermektedir.

Buryat ve Yakutların Tunguzlara etkisi, kendi etkilennemelerinin bir sonucudur. Bu bakımdan, belirli bir etki mekanizmasını göstermek, diyelim ki Tunguzların belirli bir simgeciliği Buryatlardan alarak kabul etmiş olduklarını göstermek, bunu Buryatlardan daha önce edinmiş oldukları gerçeğini ihmâl etmekle sonuçlanmamalıdır. Simgesel değerleri bakımından evrensel addedilmek lâzım gelen bazı mitoslar için durum böyledir. Tunguzların şamanlığının değişmiş olmasının, en azından katışık unsurları içermesinin sebebi, «evrensel» mitosların «sızma»sı değil, işte asıl bu sefer gerçekten Güney'in etkisidir.

Güney'in uygarlık-nitelikli etkilerinin Asya şamanlığı bakımından rolünü doğrudan ele almadan önce, şamanlığın özel niteliğine, şamanlığın karakteristik yapısına bakmak gerektir. Şamanî olan, «ruh»ların şaman ta-

¹⁷ Şamanlığın Aryahılar'dan (Aryenler) önce Orta Asya etkisiyle Kuzey Hindistan'a yayılmış olması hakkında, bkz: W. Ruben, **Buddhistlik ve Şamanlık**, C.H.P. Konferanslar Serisi, Ankara 1939. Ruben, «Budizmanın Menşei ve Özü - Über Ursprung und Wesen des Buddhismus», **DTCFD**, I, 5 (1943), ss. 115-131. İlk —erken— Budizm ve Taoizmin şamanlıkla ilişkili görünmesi, Budizmin devlet dini ve halk dini oluşu ikileminin anlamı, zamanla Çin'de «gentry»ye hitap etmeye başlaması, Taoizmin eski Çin kültlerinin devamı oluşu konularında, bkz: Wolfram Eberhard, «Toba Devrinde (385-550) B.dhist Kilisesinin Ekonomik Önemi», **DTCFD**, IV (1946), ss. 297-307. Bkz: ve krş: Muhaddere N. Özerdim, «Chou'lar ve Bu Devirde Türklerden Gelen 'Gök Dini'», **TTKB**, XXVII, 135 (1963), ss. 1-3; özellikle s. 3.

rafından vecd (cezbe, istigrak) hâline geçmesi ve böylelikle «kutsal»la buluşmasıdır. Bu «teknik», topluluk örgütselliğinde yatan bütünlüğün simgesel olarak kutsallığa yönelmesine de uygun düşer. Yozlaşmış bazı çağdaş «şaman» uygulamaları bir yana bırakılırsa, kamusal bir işlevsellik gösteren şamanın vecd hâli, kamunun toplu eyleminin simgesel düzeyde kutsallık potasına erişmesi, onunla «hem-âheng» olması demektir. Şaman, ak-kara ayırımının filizlenmesini takip eden çeşitli zaman-mekân boyutlarında geçerli tekniklere uygun olarak, vecd hâlinde «yükselebilir» ya da «yeraltına doğru» yola çıkabilir. «Ruh»ları canlandırmak, «ruh»larla bütünleşmek, «ruh»larca «sahip olunmak», zaman içerisinde yaygınlaşmış ve değişik mekânlarda evrenselleşmiş bir olaydır. Şaman, «ruh»larla ilişkiye geçer, fakat ruhlarla ilişkiye geçmek şamanlığı oluşturan aslî bir unsur, bir şamanî olay değildir. Bu açıdan bakıldığında, Tunguz şamanlığının zamanımızda büründüğü biçim, şamanîliğin klasik biçimi değildir ve ayrıca, saf hâlinden gelen yolda —şamanlığın mahiyeti bakımından— anlamlı bir durak meydana getirmez. Zira, Tunguzlarda, şamanlığın kökeninde bulunan «kutsal olanla temasa geçme»nin tâlî ve fakat «ruh»lara «hayatîyet» kazandırmanın aslî işi olarak benimsenmesi sözkonusudur. Bu hâl, kaydettiğimiz üzere, Tunguz şamanlığının, özellikle çağdaş Tunguz şamanlığının görmüş bulunduğu yoğun etkilerin bir sonucudur. Böyle bir etkilenme sürecini mümkün kılan da, kandaş toplulukların bir kez katışık ilişkiler içerisine girmiş ve bu ilişkiler dolayısıyla kendi bünyelerine uygun düşmeyen dış etkilerden masun kalabilme özelliklerinin zayıflamış bulunması keyfiyetidir. Öyleyse, şamanlıkta netleşen bir inanç sistemi tablosunun **gens**'in bağrından çıkmış olduğu gerçeğini perdelemek isteyen bütün yazarların başvurmakta özellikle tereddüt göstermedikleri Tunguz şamanizmi, kadim Kuzey-Orta Asya şamanlığının katışık, karışık, melezlenmiş ve «çözülmüş» bir biçiminden başka şey değildir.

Budizm'in (Lamaizm'in) Tunguzlar üzerindeki etkisi, zamanla belirleyici bir düzeye erişmiştir. Buryat ve Moğollar üzerindeki etkisi de yer yer bir ölçüde kalıcı olabilmektedir. Hind —ve zaman ve derece farkıyla Çin¹⁸— sistemlerinin, mitoloji, kozmoloji ve dinî ideolojiler yoluyla Türk, Moğol ve Buryatlar'a etkide bulunmuş ve etkilerin özellikle VII. - VIII. yüzyıllardan itibaren yoğunlaşmış olduğu, üzerinde çok durulmuş ve kanıtlandırılmış bir vakıadır. Güney'in Orta Asya üzerindeki etkisinde, en çok tesir icra eden, Budizm yoludur. Ancak, bu noktada, şu husus özenle vurgulanmalıdır: Hind, Orta ve Kuzey Asya'ya varan ve sızan ne ilk, ne de tek etki zeminidir. Asıl etki, uygarlık öncesinin gerçek etkisidir. Söz konusu olan, Güney'in tarihsel etkileri değil, bütün bir tarihöncesinin hayat tarzından gelen inanç sisteminin «etnolojik» anlamdaki yayılışıdır. Kaldı ki, bu bütünsel anlamdaki «kültür»ün oynak ortamı demek olan kandaş hayat tarzı ile Güneyin etkileri arasındaki evrede yer alan bir diğer temel mitos kaynağı da Mezopotamya'dır.

Mezopotamya ve Hind-İran etkilerinin mitolojik ve kozmolojik düzeyde Orta Asya ve Sibiry'a kadar uzanmış olduğunu biliyoruz. İran'ın Asya'daki etkisi ve ayrıca Çin ile Hellenistik Doğu arasındaki ilişkiler yoluyla Asya'nın etkilenmesi olaylarını zikretmekle yetinelim. Kısacası, Asya, belirli gelişme evrelerinde Çin ve Roma'dan etkilenmiştir. Şamanlığın yakın zamana kadar süren biçimleri ve ek unsurları (davul, giysiler) ilk bakışta, Güneyin katkılarının ürünü olarak gözükürler. Ancak, kökeni, özü, yapısı bakımından ve bütün olarak kavra-

¹⁸ Güneyin iç-ilişkileri; Hind'de Buda, Çin'de Lao-tse ve Konfüçyüs'ün kıyaslanması; Konfüçyüs'ün düşünceleri ile Gök kültü arasındaki ilişki; Konfüçyüs'ün fikirleri ile Taoizmin yaklaşması karşısında —üzerinde gereğince durulmayan— Mo Ti'nin «ilk sosyalist» düşüncesi ve M.Ö. II. yüzyıldan itibaren Çin'de Konfüçyüs düşüncesinin zaferi süreci konularında, bkz: Wolfram Eberhard «Eski Çin Felsefesinin Esasları»; DTCFD, II, 1 (1943), s. 273.

nıldığında, şamanlığın Güney ve Batının etkileriyle yaratılmış ve oluşmuş bulunduğunu, Tarihsel mahiyeti itibariyle bu etkilere bağlanabileceğini söylemek, kesinlikle mümkün değildir.

Şamanlık inanç sistemi, kökeni ve temel özellikleriyle, tek tek kandaş topluluklar bakımından ve hayat tarzı olarak kandaş toplum bakımından **arkaik** bir asla dayanır; dünya gelişimi bakımından **tarihöncesi**'ne aittir; yeryüzünde hiçbir uygarlığın (medeniyet, hazâret) mevcut olmadığı dönemin ürünüdür ve **societas**'la bütünleşir. Hattâ, şamanlığın oluşum serüveni, takvimsel zaman bakımından, uygarlığın doğuşundan (Mezopotamya-Sümer) en az 20 000 ilâ 25 000 yıl öncesinde başlar.

Orta Asya şamanlığı, bütün ilkel toplulukların inançlarıyla aynı temellere dayanan; uyguladığı «teknik»ler itibariyle Kuzey Amerika, Güney Amerika, Avustralya ve dünyanın bütün yörelerine yayılmış ilkel-kandaş topluluklardaki pratiklerle örtüşen; özel olarak **coğrafya** üretici gücü doğrultusunda oluşmuş bulunan; **avcılığın** geçim tarzıyla köklenmiş; gelişimi itibariyle avcılığın manevî mirasını devralmış olan Asya **göçebeliliğinin** ayrılmaz bir tamamlayıcısı olmuş; kandaşlığın **toplu eylemini** simgeleştirerek bir **Tarih** gücü hâline getirmiş temel inanç sistemidir. Somut Tarih bakımından Asya şamanlığının en net izi, Sibiryâ avcılığında izlenebilir.

Birçok araştırmacı, paleolitik dönem avcılarının inanç sistemlerindeki şamanî unsurları ortaya koymuş bulunmaktadır. Horst Kirchner, Lascaux'daki ünlü mağara resminin şamanî vecd hâlinden başka şey olamayacağını açıklamaktadır. Aynı yazar, tarihöncesi dönemlere ait —ve çok uzun süre ne oldukları bir türlü anlaşılamayan— esrârengiz sopaların da davul sopası (tokmağı) olduğunu göstermiş bulunmaktadır¹⁹ Böylece, tarihöncesi sihir-

¹⁹ Eliade, aynı, s. 503: Kirchner, «Ein archaologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus»; **Anthropos**, XL VII (1952), s. 271 vd.. A. Gahs, W. Koppers, R. Rahmann için bkz: Eliade, s. 502, not 23.

cilerinin, Sibiryâ şamanlarınkine benzer davulları, Güney etkisinden çok önceleri, hattâ uygarlık anlamında bir Güneyin oluşmasından on binlerce yıl önce kullanmış oldukları anlaşılmaktadır²⁰.

K.J. Narr'ın, şamaniliğin kökeni ve «kronolojisi»ne ilişkin önemli bir çalışması vardır²¹. Narr'a göre, paleolitik avcılığın şamaniliği önce gelir. Bu hâl, Kuzey Asya avcıları için de geçerlidir. Narr, «Venüs heykelcikleri»nin paleolitik avcı inançlarını etkilemiş olduğu fakat paleolitik «gelenek»ini «inkıta»a uğratmadığı kanısındadır.

Böyle bir «inkıta»nın zâten sözkonusu olamayacağı üzerinde durmamız gerekir. Uygarlık öncesinin en eski dönemlerinde, toplulukların sistemli olarak benimseymeceği «nesne»lerin kültürün aslî bir yönü olması mümkün değildir²². Aksi yönde bir arkeolojik-etnolojik kanıtın varlığı tartışılmamıştır. Anlaşılan Narr, Venüs heykelciklerini sadece birer verimlilik-bereketlilik simgesi olarak görmek istediğinden, böyle bir şerh düşmek gereğini hissetmektedir. Böylece, Narr, aslında, çok önemli bir açıklamayı kanıtlandırmak cihetine gitmiş bulunuyor. Bu da, şamaniliğin kökeninin insanlık Tarihinin

²⁰ Eliade, s. 503: Karl J. Narr, «Barenzeremoniell und Schamanismus in der Alteren Steinzeit Auropas»; *Saeculum*, X (1959), ss. 233-272.

²¹ H. Findeisen ve K.J. Narr'ın çalışmaları için, Eliade'nin bibliyografyasına bakılabilir; bkz: Franz Hancar, «The Eurasian Animal Style and the Altai Complex»; *Artibus Asiae*, XV (1952), ss. 171-194.

²² Çin'in ve dolayısıyla uygarlığın ürünü sayılan bazı kültür ve özel olarak inanç unsurlarının, aslında çok önceleri, yerli Neolitik kültürler vasıtasıyla Orta Asya'dan Çin coğrafyasına geçmiş oldukları anlaşılmaktadır. Bu, Çin ve Güney'deki uygarlık öncesi kültürlerin kökeninde, bu coğrafyaya doğru yayılmış kültürlerin bulunduğunu göstermektedir. İnanç sistemlerinin astral bir karakter göstermeye başladığı dönemlerin uygarlık öncesinde geliştiği düşünüldüğünde, bazı «göksel» unsurların Güney dinlerince kendi potalarında eritilmiş olmalarına rağmen, motifler hâlinde «ayıklanabilir» olduğu

derinliklerinde olduğunu göstermektedir. Ancak Narr, ilk izleri itibariyle on binlerce yıl önceye çıkabilen bu geçmiş'in en çok son on bin yılında gözükebilen ve temel avcılık-şamanlık gelişimine bu safhada katılan, yani yazarın kendisince «dış unsur» olarak görülmek istenen heykelciklerin, gelişmenin kesintisizliğini ıspatlamada bir eksiklik yaratabileceğini düşünmüş olmalıdır. Oysa, genellikle erkinlik yönü perdelenerek «doğurgan kadın» imajıyla betimlenen bu heykellerin etkisi, sırf verimlilik olarak da ortaya konulsa, bu, zaten, mevcut bulunan anahanlığa denk düşebilen bir oluşumun gerçekliğini ortadan kaldırmaz. Anlatım kolaylığı sağlayabilmek için vülgarize ederek diyebiliriz ki, gelişen bir paleolitik dönemin artık neolitiğe açılan görüntülerinde, bir yerdeki «heykelsizlik» diğer yerdeki «heykel»le beslenmişse, bu, heykelsiz yerin anahanlık dışında olduğunu göstermez; tam tersine, heykelsiz yerdeki anahanlık, heykellerde biçimlenmiş anahanlıkta kendi imgesini bulur. Öte yandan, bizatihî heykellerin anahanlıkla ilişkili olmadığı düşünülemez. Sözkonusu kadın-ana heykelcikleri birçok yazar tarafından genellikle dar anlamda bir iktisadiyat, bir teknik-üretim süreci düzeyinde ele alınmakta ve yorumların yüzeyselliğine bu yaklaşım sebep olmaktadır. Oysa, insanın kendini üretimi ile üretim, birbirleri itibariyle gerçekleşirler. Üretimin varolabilmesi ile kendini üretebilmenin sarmallığı, kendini üretmenin gerçekliği açısından kavranıldığında, kendini üretme, üretimin önşartı olarak belirir. Bu ba-

anlaşılmaktadır. Bu bakımdan Çin'in ve Güney'in, uygarlaşmalarından sonra ihraç ettikleri inanç unsurları içerisinde, kandaşların «tanıdıkları» motifleri yeniden benimsemeleri sözkonusu olabilir. Bkz: Muhaddere N. Özerdim, «Chou'lar ve Bu Devirde Türklerden Gelen 'Gök Dini'»; **TTKB**, XXVII, 105 (1963), ss. 1-23, özellikle 1-5. Bkz: ve krş: M.N. Özerdim, «Çin Dininin Menşei Meselesi ve Dini İnançlar»; **TTKB**, XXVI, 101 (1962), ss. 79-119; «Bazı Çin Kaynaklarına Göre Bugün Çin Türkistan'ında Yaşayan Halklardan Moğolların Örf ve Âdetleri», **DTCFD**, IX, 3 (1951), ss. 215-220; «The Poems of the Turkish People Who Ruled in Northern China in 4-5 th Centuries A.D.»; **TTKB**, XXII, 86 (1958), ss. 261-295.

kımdan, Tarih'teki (şu ânda, tarihöncesindeki) **doğurganlığı, salt bereketlilik** olarak yorumlamak, **indirgeyici maddecilik'in, teknik** (birçok yazarın terimiyle, «teknolojik») **determinizmin** ve giderek **mekanikliğ**in bir kez daha tezahürü demektir. Anahanlığı, babahanlık ölçütleriyle kavrama (araçların kimin elinde durduğunu gösteren 'fotoğraf'la Tarih'i sözümona açıklama), bir önceki cümlemizdeki tanımları haklı kılar.

Narr'ın, tarihöncesinin somut gelişimlerine ilişkin değerlendirmesine dönelim. Narr'ın vardığı sonuçlara göre, Avrupa paleolitiğinde (en az M.Ö. 30 000 yılları; başlangıç olarak M.Ö. 50 000 —?— yıllarında) bulunan hayvan kafatası ve kemikleri, tören (âyin) «sunu»larıdır. Kemiklerinin unlarından hayvanların devrevî olarak hayata döndüğü inancıyla oluşan sihir-inanç'ın, muhtemelen aynı zamanlara denk düşen ve aynı âyinlerle vücut bulan bir biçiminin, Asya ve Kuzey Amerika'nın ayı törenlerinin kökeni olduğu anlaşılmaktadır. Bu gelişmeden bir süre sonra, tahminen M.Ö. 25 000'lerde Avrupa'da, kuş simgeleriyle, koruyucu «ruh»uyla (kutsallık anlamında; tek tek «ruh»larla değil) ve «vecd hâli»yle (Lascaux), şamanlığın kanıtları mevcuttur²³. Bu bulguların şamanlığın «ilk» görünüşleri olduğunu kabul edelim. Aslında, plastik dışa-vurumları kullanmayan insanların «kutsallık»ı-

²³ Babahanlığın «ezeli» oluşu sonucunu vermeye yönelik bir şamanlık yorumu için A. Şenel okunabilir; «[Ata kültürünün] koruyucuları, geliştiricileri ve yayıcıları olarak, avcılık ve toplayıcılık döneminin erkek sihirci sanatçıları, geniş anlamıyla şamanlara dönüşmüş olmalı. Şaman giysilerindeki kadınlık işaretleri ve bazı çağdaş avcı ve çoban topluluklarda kadın şamanların da bulunmaları; çoban toplulukların, çiftçi topluluklarda dinsel işlerde önemli bir yeri olan kadın din adamlarına öykünmelerinin bir ürünü olabilir.» (İlkel Topluluktan Uygar Topluma Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi, S.B.F. Yay., Ankara 1982, s. 172.) Şenel, devamla, «Şamanlığın Hint, Çin, İran gibi ilk uygarlıklarla İskitler'de (geçiş toplumlarında) ve günümüz Türk, Moğol, Tunguz, Lap, Samoyet, Koryak, Eskimo, Mançu, Kuzey Çin ve Afrika

nın, «ilk» şamanlık terimiyle özetlediğimiz gelişimden de önce yaşanmış olabileceği düşünülebilir. Her hâlükârda, şamanlığın antik tarih kökenli olduğu bellidir.

Özetle, Orta ve Kuzey Asya'daki şamaniliğin «teknik»lerine bakılarak²⁴, birincil-asıl-ilk inanç sistemi olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada, hayat tarzını ve topluluğun eylemini şamanın «yüklenme»si ve bunu «taşımak» için de vecd hâline geçmesi gerçeğini vurgulamak gerektir²⁵.

Eliade, örgütün mahiyetini, anahanlığı (lâfzen de belirtirerek; **matriarchy**) sihir-din kompleksiyle bir sayıyor. Ancak, kutsallığı tecritli bir biçimde ele alma ve «bağımsızlaştırma» kaygısıyla²⁶ anahanlığı daha dar ve belirli bir evre'nin ürünü olarak göstermeyi, en azından bunu imâ etmeyi tercih ediyor.

yerlileri gibi çoban topluluklarda görülüşü... onun avcılık ve toplayıcılık döneminin sihirsiz düşüncesinin, tarımcı toplumların dinsel düşüncesinden etkilenmesiyle doğduğu görüşünü desteklemektedir» diyor. (Aynı yerde, not 155).

²⁴ Tekrar edelim, sırf Tarihsel veriler bakımından bu bir kanıtlama yoludur. Yoksa, bu belirli kanıtlama (tekniklere bakış) olmasa dahi, değişimin bütünsel olarak kavranması, şamanlığın antik kökenli olduğunu gösterir.

²⁵ Eliade'nin, kendine özgü bir yorumla kutsallığı âdeta Tarih dışına «taşırma» eğiliminin, yer yer üslûbuna sinmiş olduğunu kaydedelim. Vecd hâlinin bir ıspat vasıtası olarak uygarlığa özgü dinsel motiflerin «ayıklanabilmesi»ni ve bu yolla doğru tesbitlerin yapılabilmesini mümkün kılan özelliği bu vecd hâlini Tarih gelişiminden bağımsız ve soyut bir «insanlık hâli» gibi gözükmesine kapı aralayan üslûbu, Eliade'nin tek-tanrılı dindarlığa yönelikliği nedeniyle benimsemiş olduğunu akla getiriyor.

²⁶ Nitekim, yazar, «yükseklik», «yukarıdaki» ve zamanla ortaya çıkan «gök» kavramlarını, ilkelerde mevcut olduğunu öne sürdüğü «yaratma-yaradan» kavramlarıyla birleştirmek eğilimiyle, bu birleşikliğin oluşumu ile anahanlık arasına müphem bir zaman farkı koyuyor. Eliade'ye nazaran, ilkelerdeki «yukarıda, yüksekte» kavramı, kültlere bağlı olarak, zamanla, daha «dinamik», daha «tanınabilir» hâle gelmiştir. Büyük «tanrıça»lar, bereket tanrıları, «ruh»lar böylece oluşmuştur. Bu konuda bkz: Eliade, aynı, s. 505.

II. TÜRKLERDE VE ASYA KANDAŞLIĞINDA ŞAMANİ İNANÇ SİSTEMİ

A. GENEL NİTELİKLER

1. Hayat Tarzının Kavimler-Arası Genelliği

M.Ö. bin yıllarında²⁷ bile, göçebelerin belirli bir bölümünü diğer ilk atlı göçebelerden ayırarak Türklerin «ata»ları saymak, mevcut antropolojik bilgilerin ışığında mümkün gözükmemektedir. Mongoloid denilebilecek ırkın Doğu Asya'dan Batı ve Kuzey Asya'ya yayılmış olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, en kuzey bölgelerde eüropeoid denilebilecek —bugünkü eüropeoidlerden daha genişçe yüzlü fakat diğer özellikleri itibariyle Avrupalılara benzer— bir ırk, Sibirya'da Kam (Yenisey) ve Ertiş (İrtiş) ırmakları kıyılarında yaşamıştı. M.Ö. 2000-1200 yılları arasındaki Afanasiev ve Andronov kültürlerinin, bu ırka mensup boylarca vücuda getirildiği bilinmektedir. Bunların Doğu kökenli mongoloidlerle karışmasından, M.Ö. 1200-700 yıllarında Karasuk kültürü oluşmuştu. Bu kültür mensubu boyların Türk ve Kırgızların ataları olduğu, bugünün hâkim görüşüdür²⁸. İranlı ve Hindli boy-

²⁷ Paleolitik ve Neolitik çağlar hakkında bilgi verdikten sonra, özellikle M.Ö. üç bin yıllarından başlayarak Orta Asya Tarihi ve bu Tarih içerisinde Türkler hakkında sistematik bilgi veren ve çözümlemeler yapan eserler arasında, şunlar bilhassa zikredilmelidir: A. Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, Cild I: *En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar*, Halk Kitabevi, İstanbul 1946; Bahaeddin Ögel, *İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi: Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre*, T.T.K. Yay., Ankara 1962; Emel Esin, *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş (Türk Kültürü El-Kitabı, II. Cild I/b'den Ayrı Basım)*, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Mat., 1978. Ayrıca bkz: Emel Esin, «Millî Kültür Tarihi Safhalarına Bakış», *İİFD* 1977, ss. 237-293'den Ayrı Basım.

²⁸ E. Esin, *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*, s. 3.

ların Asya'nın diğer taraflarına yönelmeleri ve buradaki ırklarla karışmaya başlaması M.Ö. 1000 yıllarında başlar.

Türk kavimlerinin hayat tarzına, özellikle örgütlenme↔inanç sistemi ilişkisi açısından siyasetin kökenine işaret edecek odakların seçimi sırasında, Türklerin ceddini spesifik olarak ayırmaya çalışmak maddî veriler itibariyle hemen hemen imkânsız olduğu gibi, böyle bir çabanın bizim yöneldiğimiz hedefler bakımından açıklayıcı bir yönü de yoktur. Belli ki, toplayıcı-avcılıkta göçebelğe geçiş evresindekiler ve göçebe Asya kültürleri, tabiat şartlarının zorlamaları, göçler ve savaşlarla, birbirleriyle karışan, örtüşen, ayrılan ve tekrar karışan bir topluluk hayatı sürdürmüşlerdir²⁹.

Örgütlenmenin her alanında göçebe-çoban kavimler etkileşiminin örnekleri görülür. Meselâ, Arimasp→Masa-ge→İssedon→İskit→Kimmer'lerin birbiri üzerindeki baskısı, Herodotos kanalıyla öğrendiğimiz eski kavimler zin-

²⁹ E.D. Phillips'in *The Royal Hordes: Nomad Peoples of the Steppes* (London 1965) adlı eserinin kronoloji cetvelinin esas alınması ve özellikle Türklerle ilgili bölümlerin genişletilmesiyle hazırlanan açıklamalı kronoloji için, bkz: Taner Tarhan, «Bozkır Medeniyetlerinin Kısa Kronolojisi», TD, 24 (1970), ss. 17-32. «M.Ö. 4000-2000: Bozkırlarda Göçebe Toplulukların Yayılması»; «M.Ö. 1500-1000: Atlı Göçebeliliğin Başlaması»; «M.Ö. 1000-500: Batı Bozkırlarında Atlı Göçebeliliğin Tam Olarak Gelişmesi» (bu başlıkta, Sarmat→İskit→Kimmer'lerin —birinciden başlayarak birbirleri üzerine baskısı şeklinde oluşan— göçleri, özet olarak izlenebilmektedir); «M.Ö. 500- M.S. I. Yüzyıl başı: Doğu Bozkırlarında Yaşayan, İndo-Avrupalı Olmayan Kavimlerde Atlı Göçebeliliğin Tam Olarak Gelişmesi»; «M.S. I. Yüzyıl başı-500: Bozkırlarda İndo-Avrupalıların Son Safhaları ve Mançurya'dan Macaristan'a Kadar Uzanan Geniş Sahadaki Altay Göçebelerinin Hâkimiyeti» başlıkları altında, özlü bir kronoloji verilmiş, Phillips'in me hazlarına başka kaynaklar eklenmiştir. F. Hancar, A.M. Tallgren, E.H. Minns, T. Suliminski, K. Jettmar, G. Borokova, D. Carter, E.A. Golomstok, B.A. Litvinskii, S.I. Kaposhine, M. Rostovtzeff, F. Altheim, J. Harmatta ve konunun diğer uzmanlarının çalışmaları için, aynı etüde bakılabilir.

cirini oluřturur³⁰. Federasyonların kabileleri etkilemeleri, özellikle bu zincirleme gidiş içerisinde gerçekleşir. Kabilelerden birinin öncülüğünde kurulacak federasyon —kavimsel bağları ne olursa olsun— daha önceki federasyonlardan edinilmiş kültürel ve yönetim'e ilişkin unsurları kullanabilecek duruma gelmiş olur³¹. Tarihteki İskit→Hun→Türk→Moğol etkileşimi, başlangıçtan itibaren ilk üç kavimde etnik «geçiş»lerin de söz konusu olduğu düşünöldüğünde, daha da önemli bir örnek olarak gösterilebilir.

Türk kavimlerinin hayat tarzında görölen «sıçrama»ları gereğince değerlendirebilmek için, spesifik olarak İskit ve Hsiung-nu'lar³² dikkate alınmak lâzım gelir.

³⁰ Bkz: Abdölkadir İnan, «Urartu Yazıtında ve Romalı Plinius'un Tarihinde 'Türk' Adı Var mı?» (P.N. Uşakhov'un, «Urartuların İ.Ö. IX-VII Yüzyıllarda Yaptıkları Seferlere Dair» [Vestnik Drevnoy İstorii] etüdü hakkında). TTKB, XII., 45 (1948), s. 278.

³¹ René Grousset'nin derlediği veriler ve kurduğu bazı bağlantılar dikkate alınmalıdır: **Bozkır İmparatorluğu - Attila/Cengiz Han/Timur**, ev: M. Reşat Uzman, Ötüken Ya., İstanbul 1980. (L'Empire des steppes. Attila, Gengis-Khan, Tamerlan, Payot —Bibliothèque historique— Paris 1939. Bkz: «L'Empire... [başlangıç]», ev: Peyami Erman, TDED, I, 1 —1946—, ss. 48-52 ve «Moğol İmparatorluğu Mukaddimesi», Önsöz ve ev.: P. Erman, TDED, I, 3-4 —1946—, ss. 196-202. Kimmerler (s. 22 vd.) ve özellikle İskitlerin (s. 24 vd), adlarını sonra duyuracak olan kavim ve kabile topluluklarıyla kültürel ilişkilerine temas edilmiştir. Örneğin bir «üzengi» konusunun gündeme getirilmesi ve üzeninin, icadından sonra, direkt temaslar sonucu göçebe atlılar arasında yayılması; İskitlerin kullandığı üzeninin, Hunlarda eski dönemlerden beri kullanılması ve yine M.Ö. Altaylarda görölmesi (s. 26, not 11), vurgulanmış olan hususlar arasında yer almaktadır. (Bu dönemde Roma ve Yunan'da üzen-i gö-rölmemektedir.)

³² «Hsiung-nu» yazılır; «s» teaffuz sırasında okunmaz, sadece «h»ya bir hafiflik verir [Giles-Wade transkripsiyonu]. «Hsiüng-nü» de yazılmaktadır. Krş: T'ang Chi, «Türk Tarihine Âid Çin Kaynakları», TED, 2 (1971), s. 182 not 7. Kelimenin kökenine ışık tutabilecek notlar için bkz: Aynı, ss. 182, 182 not 7, 189 not II, 195, 198 not 36.

İskitlerin genel nitelikleri³³, Orta Asya ve hattâ Doğu Avrupa'yı bir bütün olarak düşünmek³⁴ gereği çerçevesinde önem kazanmaktadır. İskitlerin şamanî bir inanç sistemine sahip olmaları, göçebeler-arası etkileşimin bir çeşit katalizörü gözüktür³⁵.

³³ İskitler üzerine yapılan araştırmalar, bibliyografik bir çalışma gerektirecek derecede çok ve çeşitlidir. Betimsel özellikleri ve bölüm bibliyografyaları (referans sistemi kullanılmıyor) itibariyle Tamara Talbot Rice'in çalışması dikkati çekmektedir: **The Scythians**, London 1961. İskitlerin âdeta bir kavimler yelpazesi oluşturmuş olabileceğini destekleyen açıklamalara da yer vermiş olması, eserin özellikleri arasında zikredilmelidir. Eserin bir özetini içeren «kitabiyat» için bkz: Taner Tarhan, **TD**, XVII, 22 (1967) —1968— ss. 202-207.

Sakalar ve Masagetlerin köken olarak Türk olmaları yönünde bir görüş için bkz: Togan, **Umumi Türk Tarihine Giriş**, s. 23 vd. Bu görüşün yanısıra, özellikle Masagetlerin çok belirgin anahanlık kalıntıları itibariyle dikkate alınarak Tarih bütünlüğü içerisinde tartışılması düşünülmelidir.

³⁴ Bkz: Abdülkadir İnan, **Şamanizm**, s. 1.

³⁵ «İskitler ile Göktürkler, Hunlar ve Oğuzlar arasında inkâr edilemeyen benzerlik...» yargısıyla sonuçlanan incelemesinde, Taner Tarhan («İskitlerin Dinî İnanç ve Âdetleri», **TD**, 23 —1969—, ss. 145-170), kaçınılmaz olarak Herodotos'a ağırlık tanıyan bir yaklaşımla, İskitlerin inanç sistemi hakkında sistematik bilgiler vermektedir. Ne yazık ki, Tarhan'ın verilerini bazı durumlarda aynı sonuçları çıkaracak şekilde okuyamıyoruz. İskit Ana Tanrıçası'ndan söz edilirken, Tanrıça'nın «anaerkillik» karşısındaki durumunun bir cümle içerisinde gündeme getirilmesi, leyh ve aleyhine bir muhakeme getirilmeksizin yine aynı cümlede yargıya varılmasını (s. 150), pek zengin işaretlelerin gözden kaçırılması olarak görüyoruz. Tarhan, şamanların genel nitelikleri, erkekliği gelişmemiş Enareler hakkında da bilgi veriyor (s. 156-157). Altay şamanlığında buna benzer arazın mevcudiyeti, Buluç'a da gönderme yapılarak teyid edilmektedir (s. 157 not 42). And ve kankardeşlik törenleri (s. 158-159), evrensel nitelikteki diğer ortaklıklar bir yana, Hsiung-nu'larda ve Ural-Altaylarda tam bir benzerlik göstermektedir. Yine, içki içmenin dinsel bir «fonksiyon»u olması (ss. 159-160) ve «kımız'ın İskitlerin temel içkisi olması, daha M.Ö. 500'lerde, Greklerde, «ölçüsüz şarap içmek» anlamında

Asya'da M.Ö. III. ile M.S. II. yüzyıllar arasına ait kurganlardaki kalıntılar, kavimler-arası kültür ortaklığının bazı tanıklarını barındırmışlardır. Yine, Milâdın I. yüzyılına ait Talas kurgan-katakombalarının, Hun³⁶ mezar-

«İskitçe içmek» deyiminin geçmesi ilgi çekmektedir. Defin törenlerine ilişkin motiflerin (s. 164 vd.) de Hun-Türk kültüründe aynen korunduğunu görüyoruz.

İskitler ve Hunları aralarındaki ilişki i'bariyle de değerlendiren çeşitli eserler arasında, W.M. Mc Govern'ın kitabı öncelikle belirtilebilir: «The Early Empires of Central Asia —A Study of the Scythians and the Huns and the Part they Played in World History with Special Reference to the Chinese Sources—, The University of North Carolina Press, 1939. Kezâ, İskit←→Hun ilişkisi ve Hunların İskitlere öykünmesi konusunda, bkz: C.D. Gordon, The Age of Attila: Fifth-Century Byzantium and the Barbarians, The University of Michigan Press, 1960, ss. 57-58.

³⁶ Pulat Otkan sayesinde, Hunlar hakkındaki önemli bir araştırmayı güzel bir özetten takip edebiliyoruz. Nisbeten kısa olmasına karşılık, konuyla ilgilenenler için eserin en önemli bazı bölümlerini net olarak yansıtmaları bakımından, bu özet çok yararlıdır: «UCHIDA Gimpu, Kita Ajia Shi Kenkyu: Kyô-do Hen (Kuzey Asya Araştırmaları: Hsiung-nu'lar bölümü), Dôbôsyô, Kyôto 1975 (Japonca)», TTKB, XLIII, 171 ss. 643-648. Gimpû Uchida'nın yirminin üzerindeki yazısı, Hsiung-nu'lar konusu bir cilt, Hsien-pei, Jou-jan. T'u-chüeh konuları bir ciltte olmak üzere toplam iki ciltte toplanmıştır. Eserin, gerek Asya'nın genel tarihi itibariyle sosyal-siyasal gelişimlerin açıklanmasına, gerekse Hun - Türk ilişkilerine ışık tutacak bilgileri içerdiği anlaşılmaktadır. Konuyu uzmanlarına bırakarak, bizim için çok önemli bazı noktaları aktarmak istiyoruz. Öncelikle belirtmek gerekir ki, «Hsiung-nu» ile «Han»un aynı şey olduğu tam anlamıyla kesinlik kazanmıştır. Ancak, (daha önce de birçok bilginin ileri sürmüş olduğu üzere) Hsien-yün ya da Hsün-yü ile Hsiung-nu'nun aynı şeyler olduğu kanıtlanamamaktadır. İkinci dikkate değer nokta, Hsiung-nu kelimesinin kökeni ile ilgili görüşlerin tartışılmasında ortaya çıkmaktadır. Bu noktada ortaya atılan görüşlerin irdelenmesi, yine, önemli açıklamaları beraberinde getirecek niteliktedir. J. Klaproth'un «Hsiung-nu» adını atalara bağlaması «Ch'unwei» ata ile ilişkili görmesi, konu hakkındaki varsayımlardan biridir. Yazarın,

ları olduğu anlaşılmıştır. Katakombaları kazmak için kullanılan kazmaların, bugün Kazakların kullandığı malze-

makalesinde, bunun dışında, Schmidt'in Moğolcadaki «kurt» anlamına gelen «tschino» ve benzeri kelimelerle bağlantı kurması; F. Erdman'ın, Türkçedeki «on» ile kurduğu bağlantıdan hareket etmesi ve yine W. Tomaschek'in «ön», «öna»ya dayanarak geliştirdiği varsayım gözden geçirilmektedir. Fakat, özellikle «hun» kelimesi ile «insan» anlamı arasındaki bağlantıyı ele alan görüşlerin bir arada mütalâa edilmeleri dikkati çekmektedir. Klaproth'un, Uygarcada «инсан» anlamına gelen «houm», «khoum», «koum» ile; W.G. Vasiliyevski'nin ve Fang Chuang-hsien'in, Moğolcada «insan» anlamına gelen «kuhun» ile; Shiratori'nin Moğolcanın Halha lehçesinde «insan» anlamına gelen «kung» ve Buryat lehçesindeki «kung», «kun», «khung» ile; L. Bazin'in, Türkçedeki «kun» ile «Hsiung-nu» ve «hun» kelimeleri arasındaki bağlantılardan hareket ederek geliştirdikleri görüşlerin aynı yerde ve birbirleriyle ilişkilendirilerek incelenmesi, çok öğretici olmalıdır. (Bu arada, tek tek kabilelere mensubiyetin üzerine çıkılmasında en önemli bir aşama olan Hun egemenliğinde, çeşitli kavimlere mensup kabilelerin sözkonusu gelişmeyi bir genellik ve hattâ evrensellik olarak düşünmüş olmaları, böylece de konfederatif bünyenin içinde yönetimce «erime» karşısında yine o örgüt bütünselliğinin üyelerini «insan» olarak nitelemeleri ve bunu dillerine aktarmaları ve sonra da bu kelimenin kalıcı olması mümkün değil midir? Yine, kandaş insanların, kandaşlığı geçici olarak ve zorla da olsa birleştirenleri ortak bir simgelemeyle benimsemiş olmaları mümkün değil midir? Ve, uygarlık kandaşlığı «barbar» olarak yarı-insan şeklinde nitelemişse, kandaşın da uygar'ı «istisnai-insan» olarak görüp, asıl evrensel ve «insan» olanın kandaşlar olduğunu düşünmesi mümkün olamaz mı? Kaydetmek isteriz.)

Aynı esere göre, Hsiungnu adı, bir ülke veya ulus adı dışında iki yerde geçmektedir. Bunlardan biri «Hsiung-nu Irmağı», diğeri de «Hsiung-nu derisi»dir. Buna göre, Hsiung-nu adı ya bu ırmak adından, ya da Hsiung-nu adı verilen bir hayvandan gelmektedir. Mevcut bilgilerimizle bu ihtimâli tartışacak durumda değiliz. Ancak şu kadarını belirtebiliriz ki, böyle bir ad alma şekli kandaş özelliklere pek uygundur ve hele canlı toteme öykünme yoluyla bir hayvanın simgeleştirilmesi de imkân dahilindedir. Özetten takip edebildiğimiz kadarıyla Hunların ekonomik ve sosyal hayatına ilişkin derleme ve değerlendirmeler de öğretici olmalıdır. Eserin daha sonraki bir

meye benzediği anlaşılmaktadır. Yine Kırgızlardaki beşiklerin örneği bu mezarlarda bulunmuştur. Çin'de, M.Ö. II. yüzyıl ürünü gibi gözüken kumaşları saklamış olan mezarlardaki kalıntılar, şamanlık ilkelerinin ortaklığı konusunda bilgi edinilmesine yardımcı olmaktadır. Hun mezarlarından çıkan şamanî nitelikteki kalıntılar, Altay ve Yakut şamanlığında yaşamış —ve yaşayan— unsurlardır³⁷. Eski dönemlerin proto-Türk, proto-Moğol ve Hun ilişkisi ile, Türk-Moğol etkileşimi konusundaki tarihsel ve etnografik literatür, yaklaşımları ne olursa olsun, kan-
daş hayat tarzının ortak niteliğini sergilemektedir³⁸.

bölümünde Hsiung-nuların ırkları ve tiplerinin özellikleri üzerinde durulduğunu öğreniyoruz. Daha önce yapılmış araştırmaları ele alan yazar, Hsiung-nuların mongoloid oldukları tezine karşı Caucosoid ırktan olduklarını ileri sürenleri desteklediğini belirtmektedir. Önemli olan nokta, Hsiung-nu'ların Caucas tipinde olmaları hâlinde, bu tipin İskitlerle ilişkisinin de hesaba katılması gereğinde ortaya çıkmaktadır. (Bir Hsiung-nu heykelinin İskit tipine benzemesi yolunda bkz.: s. 646.) Avrupa'daki Hunların Hsiung-nular olması da kesinlik kazanmaktadır. Avrupa Hunlarının daha mongoloid görünümü, Doğu'da kalanların beyaz olması karşısında, Batı'ya göç sırasında Moğol unsurlarla karışım tezi ortaya atılmaktadır.

³⁷ Bu ve diğer önemli kazı-araştırma ürünleri ve özellikle A.N. Bernstam'ın katkıları için bkz: Abdülkadir İnan, «Türkistan'da ve Altaylar'da Son Yıllarda Yapılan Arkeoloji Araştırmaları», **TTKB**, XII, 45 (1948), ss. 274-277. Yine, A. İnan, «Altay Dağlarında Bulunan Eski Türk Mezarları», **TTKB**, XI, 43 (1947), ss. 569-570; ve «İkinci Pazırık Kurganı», **TTKB**, XVI, 61 (1952), ss. 137-139. Kezâ, İnan, «Orta Asya'da Muğkale Hafriyatında Bulunan Vesikalar [hakkında]» (*Soğdiyskiy Sbornik*, Leningrad 1934'den), **TTKB**, VII, 28 (1943), ss. 615-619. Geç dönemlere kadar sürecek olan gelenekler için, bkz: P. Tomka, «Horse Burials Among the Burial Rites of the Turks and Mongols», **CAJ**, XIV, 1-4 (1970), ss. 195-227.

³⁸ Bkz: Cevdet Gökalp, *Çin Kaynaklarına Göre Shih-Wei Kabileleri (Proto Moğollar Üzerinde Bir Etüd Denemesi)*, Atatürk Üniversitesi Yay., Ankara (basım yeri), 1973. W. Eberhard, «Şato Türklerinin Kültür Tarihine Dair Notlar», **TTKB**, XI, 41 (1947), ss. 15-26. Eberhard, «Sülâleler Nasıl Kurulurdu? Çin Tarihinin Bir Problemi».

Hunların Türk-öncesi kavimler içerisinde Türk kavimlerinin hayat tarzının öncülü, hattâ ırksal-kavimsel bir ilişkiyle Türklerle bağlantılı olmalarının kuvvetle ihtimal dahilinde gözükmesi, Türklerin inançlarının kökeninde totemciliğin bulunmasını bir eksiklik gibi yorumlamak eğiliminde olan bazı bilim adamlarının, Hun inanç sisteminde «tek tanrılı bir gök dini» arama gereğini duymalarına yol açmıştır. Ögel, «Tek Tanrı'ya inanan bir kavimde totem aramak biraz güçtür» dedikten hemen sonra, «Bunlar [totemik unsurlar] olsa olsa eski Hun inanç ve efsanelerinin bir kalıntısı olabilirlerdi» demektedir³⁹. Böylelikle «eski Hun inançları» soyutlanarak ve duralatılarak (tecrit ve tesbit edilerek) ele alınmakta, «Hun inancı» olmaktan çıkarılmaktadır. Hun inançlarının totemik bir yapıya sahip olması keyfiyeti bir yana

çev. İkbâl Berk, DTCFD, III, 4 (1945), ss. 361-370. Eberhard, «Çin Kaynaklarına Göre Türkler ve Komşularında Spor», çev. Nimet Tuğluoğlu, Ülkü, XV, 87 (1940), ss. 209-215. J. Tamura, «The Legend of the Origin of the Mongols and Problems Concerning Their Migration», AAS, 24 (1973), ss. 1-19. Bahaeddin Ögel, «Sekellerin Ataları Hakkında (Sikil, Esgil Boyları)», TTKB, IX, 36 (1945) ss. 469-483. B. Ögel, «Büyük Hun Devletinin Kuruluşundan Önce Kuzey Çin'in Etnolojisi Hakkında», DTCFD, VII (1949), ss. 663-679. B. Ögel, «İlk Töles Boyları: Ugur, Ting-Ling ve Kao-çeler», TTKB, XII, 48 (1948), ss. 795-891. K. Pao, «Family and Kinship Structure of Khorchin Mongols», CAJ, IX, 3,4 (1964), ss. 277-312. J. - P. Roux, «Le Nom du chaman dans les textes turco-mongols», Anthropos, LIII, 1-2 (1958), ss. 133-142. Faruk Sümer, «Oğuzlara Ait Destanî Mahiyette Eserler», DTCFD, XVII, 3-4 (1960), ss. 359-455. H. Ecsedy, «Trade —and— War Relations Between the Turks and China in the Second Half of the 6 th Century», AO, XXI, 1-2 (1968), ss. 181-224. Ecsedy, «Tribe and Tribal Society in the 6th Century Turk Empire», AO, XXV, 1-3 (1972), ss. 245-262. Jean Deny, «L'Expansion des Turcs en Asie», 1939, (En terre d'Islam'dan ayrı basım,) ss. 191-215. A.M. Athar, «Towards an Interpretation of the Mughal Empire», JRAS, 1 (1978), ss. 38-49.

³⁹ Bahaeddin Ögel, İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre—, T.T.K. Yay., Ankara 1962, s. 55.

bırakılsa dahi, inançların gelişimini en azından zaman bakımından tesbite uğratmanın, araştırmalardan çıkarılabilecek sonuçların güvenilirliğini tartışma konusu yapılacak ve çoğu halde de kabul edilemeyecek bir düzeye indirdiğini bir kez daha belirtmeliyiz. Nitekim, «Göktürkler totemist olmadıkları hâlde, kendi aralarında bir kurt efsanesine inanıyorlar ve kurt başını da millî bir arma olarak taşıyorlardı»⁴⁰ yargısı da, öncelikle, totemci kökene sahip olmayı bir kusur sayma eğiliminin mevcut bulunduğunu kanıtlamaktadır⁴¹. Ayrıca, bu yargı, kendi içerisinde, bir inanç sisteminin kökeni dikkate alınmaksızın o inancın açıklanamayacağını da açıkça göstermektedir.

2. Şaman Tip(ler)i

İşbölümü öncesindeki (Morgan'ın «ilkel sürü» dediği) toplulukta filizlenen şamanlık, biraz sonraki kabilesel kandaş toplumlarda meydana gelen işbölümüne uygun ve paralel olarak gelişir ve değişir. İşbölümünün çeşitli alanlardaki biçimlenmesinin ve kamusalılık doğrultusunda işlemesinin de sosyal payandası olur. Bu demektir ki, top-

⁴⁰ Ögel, aynı, s. 55.

⁴¹ Türklerin İslâm öncesinde tek tanrı fikrine ulaşmış oldukları sonucuna varan tez'in savunulması yönünde tipik bir açıklama için bkz: Osman Turan, «Önsöz», (Kerimüddin Mahmud:) *Müsâmet ül-Ahbâr*, T.T.K. Yay., Ankara 1944, s. 5. Öte yandan, İbn Fadlan'ın nakilleri çok değişik görünüşleri haber vermektedir. Meselâ, Oğuzlardan biri İbn Fadlan'a Tanrının karısı olup olmadığını sormuş, müellif bu soru üzerine bir hayli tövbe ve istiğfar etmiş ve Oğuz da aynı şeyi yapmış. Faruk Sümer, «X. Yüzyılda Oğuzlar», *DTCFD*, XVI, 3-4 (1958), s. 140; A.Z.V. Togan, *İbn Fadlan's reisebericht*, Leipzig 1939, (metin:) s. 11. Sümer (aynı, s. 139), X. yüzyılın birinci yarısında Oğuzların, Uygurlar hariç, diğer Türk elleri gibi kendi «kavmî-dinî» inançlarını koruduklarını belirtir. Bu inançların, «tek tanrılılık»la ilişkisinde ısrarlı olmak, belki de, bir ölçüde, «göksel» kutsallığın kasıtlı bir yorumuyla oluşmaktadır denilebilir.

lum kutsallığının bütünlüğü içerisinde, bu bütünlükten doğan ve onun eylem planında sürmesini sağlayan inanç sistemi, geçerliliğini işbölümünün evrelerinde gösterir. Şaman da, bütünlüğü devam ettiren bir uzmanlaşma ürünü olarak görünür⁴².

Şamanlık, işbölümünün bir biçimine hayatiyet kazandırırken, kabile üyeliğinin olağan işlerini de sürdürür. Kadın ya da erkek şaman, herşeyden önce kabile üyesidir. Kutsallığın gerektirdiği kamusal işlere zamanlarının tamamını ayırmazlar. Hattâ, görevlerini dikkate aldığımızda, şamanların çalışmalarının küçük bir bölümünü toplum kutsallığının gerektirdiği işlere ayırdıklarını söylemek yanlış olmayacaktır⁴³.

Altay kam'ı (şamanı), kurban edilen at ruhuna, Bay Ülgen'in katına kadar refakat eder. Kurbanı şaman sunar. Yapılan iş, şamanın kamusal görevidir. Burada, «kurban merasimi yöneten rahip» olayı kesinlikle sözkonusu değildir. Hsiung-nu, Tukue gibi Türkler-öncesi sayılan kavimlerin at kurban etme törenlerinde, toplum-dışına (ve üstüne) doğru sivrilen şaman bulmak mümkün

⁴² Nitekim, genel yorumuna ve şamanlığın niteliklerinin açıklanmasına katılmamakla birlikte, Radcliffe-Brown'un şamanlık için «dünyanın en eski mesleği» dediğini kaydedelim. Tabii ki, buradaki meslek'i, «meslek» olarak almak gerektir. Bkz: «Introduction», *African Political Systems*, (eds.) M. Fortes - E.E. Evans-Pritchard, Oxford University Press, London 1940, s. xxi.

⁴³ Kandaş toplumun şamanı, uygarlığın rahip'i değildir. Toplum bütünlüğünün sürdürülmesi ile görevli şamanın, toplumda farklılaşmanın itici güçlerinden başlıcası «rahiplik» mesleğiyle ilgisi yoktur. «Şaman doğulur, olunmaz» (bkz: White, *Evolution*, s. 193) dense yeridir. Gerçekten de, şamanın «doğaçtan gelen» birtakım «sihirselsel» tekniklerle mücehhez olması varsayımı biryana bırakılırsa, parçalanmış-farklılaşmış toplumun bir kurumunda yetiştirilen rahip'le kesinlikle karıştırılmaması lâzım gelir. Ancak, geç dönem şamanlık biçimlerinde şamanın bazı törenlerde görev almamasına bakılarak onun «sınırlı görevli» addedilmesine yol açan değerlendirmelere de rağbet edilemez. (Krş: Eliade, *Shamanism*, ss. 181, 183.)

değildir. Şamanilik, bu temel yönüyle de, değişik topluluklarda ortak ilke ve görünümlere sahiptir.

Şamanlığın «ilk» biçimlenişlerinden birine sahne olduğu kuvvetle muhtemel bulunan Yakut şamanlığında şaman, Yakutların temel bereket tapıncını oluşturan «tanrıça» Ayısıt'a yönelmenin yollarını bilir. Bu şamanlar özel görevli şamanlardır; «yaz şamanı» ya da «ak şaman» adını alırlar⁴⁴. Ayısıt, bilindiği üzere, sadece üretim'in ya-

⁴⁴ Eliade, *Shamanism*, s. 80 not 35: Wenceslas Sieroszewski, «Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes», *RHR*, XLVI (1902), ss. 336-337. Buradaki «ak şaman»daki «ak», şaman'ın sahip olduğu özel görev dolayısıyla onu onurlandıran bir sıfat olsa gerektir; ak şaman-kara şaman ayrımındaki «ak şaman» olarak düşünülmemelidir. Yakutlarda şamanlar görevleri ve becerileri bakımından sıralanırlar. Bu sıralama görevleri itibariyle «ilk» derecedeki şamanlar, «orta» derecedeki şamanlar ve «büyük» şamanlar şeklindedir. Eliade (aynı, s. 185 not 17), bu ayrımın nitelikte bir fark anlamına gelmediğini, aslında farkın bazı uzmanlaşmış kurban rahipleri ile şamanlar arasında olabileceğini bilmesine rağmen, Yakutlarda bir «kara» şaman izinin bulunmayışı sorununun es geçmektedir. Bu husus, Yakutların kandaşlığın çok eski izlerini taşıdıkları ve taşımış oldukları düşünüldüğünde, hayli önem taşır. Zamanımızdan yüz yıl kadar önce yapılmış bulunan bir araştırmada, Yakutlarda şamanların ak-kara farklılaşmasına uğradığından söz edilmemektedir; gerek yer-altındaki, gerekse yukarı «âlem»deki «ruh»larla buluşan şaman, aynı kişidir. (S. Buluç, «Şaman» [s. 313]: N. Pripuzov, «Svedeniya dlya izuçeniya şamastva yakutov okr.ga», izves, vost. Sibir. Otd. Geog. Obşç., İrkutsk, XV, 3-4 —1885—.) Ancak, bu hâli, Yakutlarda şamanlığın hiçbir ayırma, farklılaşmaya uğramaması olarak almak, yanlış olur. Yakut şamanlarında da «fark» vardır, fakat bu fark, babahanlığın içten içe geliştirdiği tipik katmanlaşmaya denk düşmektedir. Bkz: Aşağıda, not 49. Yakutların izlerinin belirli bir örgütsel bütünlük içerisinde eski Kuzey Orta-Asya dönemlerine kadar takip edilebilmesi ve Kuzey'e göçlerinden sonra da toplumsal örgütlenmelerinin coğrafya temeli sebebiyle hayli tecrite uğradığı dikkate alınırsa, bu örgütlenmede, geç dönemlerde bile alışılmış ak-kara ayrımının bulunmaması, çalışmamızın bütünündeki görüşler için önemli bir temel olmaktadır. Ayrıca, burada bir hususu belirt-

ratisı değil, kendini-üretme'nin, soyu sürdürmenin, çocuk sahibi olmanın da yaratıcısıdır. Yine Ayısı, sadece «soyu sürdürme tanrıçası» olarak düşünülmelidir: o, beşerî özelliklerin, iyiliğin, insanın varoluşunun da kollayıcısıdır⁴⁵.

Orta ve Kuzey Asya'daki inanç sisteminin gelişimi —zaman boyutundaki hareketliliği ve değişimi— çoğu hâlde gereğince dikkate alınmadığı için, doğrudan inanç sisteminin niteliği ve bu sistemin denk düştüğü sosyal örgütlenme hakkında eksik ve yanlış yargılara varılabildiğini kaydetmiştik. Bu duruma ilişkin karakteristik bir yorum, ak ve kara şamanlar yoluyla «ruhsal» dünyanın ikili bir görünüm arzettiği ve aynı ikilik'in sosyal örgütlenmeye de yansıdığı şeklinde ortaya çıkmaktadır⁴⁶. Aslında bu ve bu kabil yorumlar, gerek metodolojik plânda ve gerekse gerçekliğin doğrudan saptırılmasıyla ilgili olarak, bir yanlışlıklar tragedyası oluştururlar.

mek istiyoruz: M.Ö. 2 binlerde başlamış olduğu kabul edilen Aryen istilâları karşısında proto-Türk kavimlerin özellikle hangi coğrafi alanlar itibariyle etkilendiğini bilebilsek, bazı ek ipuçları yakalayabileceğimizi umud edebiliriz.

⁴⁵ Eliade, aynı, s. 80 not 35; krş: Gustave Rank, «Lapp Female Deities of the Madder-Akka Group», SS, VI (1955), s. 7 vd.

⁴⁶ Bkz: Eliade, *Shamanism*, s. 184 vd. Eliade, ak ve kara şamanları düalistik bir mitolojinin unsurları olarak almakta; ancak bu ikili ayrımın onun temel özelliği imiş gibi vurgulamakta ve sosyal örgütlenmenin de bu düalizme paralel olarak oluştuğuna Lawrence Krader'ı tanık göstermektedir. Eliade, aynı, s. 186 not 24: Krader, «Buryat Religion and Society», s. 338 vd.) Oysa, Krader, özellikle inanç-toplum ilişkisinde tam bir açıklığa sahip olmamakla birlikte, verdiği örneklerde hangi zaman kesitinde «olduğunu» belirtir ve belirli dönemin betimlemelerinden hemen genellemelere ulaşmak kolaylığından kendisini uzak tutar. (Bu arada kaydetmekle yetinelim Krader'in görüşleri hakkındaki genel değerlendirmemize giriş niteliğinde olan bir notumuz için bkz: *Yapıt* (Dergisi), 4, 1904, ss. 95 - 97, dipnot 35.) İkilik'in gelenekleşmesi konusunda ayrıca bkz; B.D. Shimkin., «A Sketch of the Ket, or Yenisei 'Ostyak'» *Ethnos*, IV (1939), ss. 147 - 176.

Bir kere, ak ve kara şamanlar, ezelden ebede değişmezlik simgesi değildirler. Ak-kara ayırımı, toplumdaki katmanlaşmaya uygun olarak belirmiştir. Ak ve kara şamanların «eskiden» beri mevcut olduğu düşünülemez. Ayrıca, şamanlığın «yeni» aşamalarına gelindikçe, sözkonusu ak-kara şaman ayrılığının önemi de kaybolmaya başlar.

İkincisi, ak-kara şamanların varoldukları ve bu ayırımın önem taşıdığı dönemde dahi, şamanlığın işlevleri gözönüne alındığında, örgütsel gelişimin uzantısı şeklinde oluşan bu ikiliğin bir —ezeli— mitoloji düalizmi mertebesine ulaşmış bulunduğunu ihsas etmek ve neredeyse «ikrar»da bulunmak, tamamiyle yanlıştır.

Üçüncüsü, inanç sistemi ile örgütlenme ilişkisi bakımından, tabii ki ilişkiye konu olan oluşumlar arasında bir genel paralellik, ilişkinin başlaması aşamasına doğru geriye dönüldükçe, ayniyete yakınlaşan bir içiçelik sözkonusudur. Ancak, inanç sistemini bu ilişkinin **temelinde** gösterme endişesi, bilim dışı yorumlara kapı aralama gayretlerine zemin hazırlayabilir, öyle de olmaktadır⁴⁷.

Bütün bu hususların uzantısı olarak, dördüncü yanlışlık, somut tarih itibariyle ıspat vasıtalarının çok dikkatli bir biçimde kullanılması hâlinde dahi, zaman'ın «tesbit» edilmesi mekanikliğinden kurtulunamaması sebebiyle meydana gelmektedir.

Ak şaman-kara şaman farkının zaman içerisinde olduğu açıktır. İnanç sistemlerine ilişkin bütün kalıntılar, «başlangıçtan beri» ak ve kara şamanların bulunduğu iddiasını, ya da çoğu kez yapıldığı üzere, aksinin sarıh biçimde ortaya konmamasını⁴⁸, yanlışlamaktadır. Ak-

⁴⁷ Bkz: Eliade, aynı, «The Shaman as Psychopomp» ve «Shamanism in Central and North Asia» başlıkları, ss. 205-214, 215-258.

⁴⁸ Bkz: Eliade, *Shamanism*, ss. 182-183. Eliade, Garma Sandschejew'e («Weltanschauung und Schamanismus des Alaren-Buriaten», *Anthropos*, XXVII-XXVIII, 1927-1928 [çeşitli ss.lara]) atıfla, şamanlığın başlangıcında sadece ak şamanlığın olduğunu belirtmekte ve fakat bunun önemine işaret etmediği gibi, bu yolda herhangi bir tartışmaya kapı aralayacak mütalâadan özenle kaçınmaktadır.

kara şaman ikiliğinin ortaya çıktığı yerlerde, geçmişe bakıldığında, tek bir şaman (tipi) olduğu, bunun da ak şaman biçiminde ortaya çıktığı izlenebilmektedir⁴⁹.

Neticede, eski Türk-Moğol inanç sistemini şamanlık olarak vasıflandırmak mümkündür.

Abdülkadir İnan, eski Türk dini için «şamanizm» teriminin itibarî olarak kullanılabileceğini belirtmekteyse de, eserinin bütünü Türklerde «eski» ve dolayısıyla köken olanın tamamıyla şamanlık temelinde örgülendiğine dâirdir ve bunu ıspatlamaya yöneliktir. İnan'ın, Türk

⁴⁹ Yakutların «eski»yi temsil ettikleri düşünüldüğünde, Altaylılar hakkında bilinenler, çoğu hâlde, nisbeten daha «sonra»ki geçiş dönemlerini açıklar. Bu açıdan bakıldığında, Altaylar'da ak kamlık yapan şamanların yanı sıra, birçok kam'ın her iki şamanlığı birden sürdürebilmesi, en eski kandaşlığın, yalnızca «ak»ın bulunduğu dönemlerin değişime uğradığı bir aşamanın ürünüdür. Ancak, bu gelişme, kökeni itibarıyla, henüz «ak» ile «kara»nın sistemli bir hâl almasından ve babahanlığın kesin galebesinden önceki bir döneme denk düşer. İlginç olan nokta, böyle, kökeni itibarıyla nisbeten eski bir gelişmenin ürünü olan inanç sistemi formunun, yakın zamanlara kadar sürmüş olmasıdır. Yakutların bu özelliğinden hareket edilince, Türk tarihçiliği ve fikir tarihi bakımından bir noktayı belirtme zorunluğu doğmaktadır. Ziya Gökalp'le ilgili bu nokta, bildiğimiz kadarıyla, gereğince ifâde edilmiş değildir. Ziya Gökalp'in Türk tarihinin temel özelliklerini açıkladığı eserlerinde (özellikle, **Türk Töresi ve Türk Medeniyeti Tarihi**'nde) çoğu hâlde Yakutları hareket noktası olarak benimsemesi, kısmen elindeki verilerin gereği, —asıl önemlisi— kısmen de, bu verilere dayanarak bir mantıksal soyutlama ve geriye yürümenin ürünüdür. Yakut şamanlar da işlevleri bakımından ak/kara ayırımına benzer şekilde «ayı ayı-ni» ve «ebezi oyun»lara ayrılırlar. İkinciler yeraltıyla, «kötü ruh»larla ilişki kurarlar. Ne var ki, bu ayırıma rağmen, Yakut şamanlığının «eski»liğini gösteren belirtiler, W. Sieroszewski'nin Yakut şamanlarını güçlerine göre tasnif edişinde özellikle göze batar. (Bkz: Eliade, *Shamanism*, s. 185 not 17.) Bu ayırımdaki ölçütler «cebbe-istigrak-vecd»e giden yoldaki hüner ve hasta iyileştirmedeki ehliyeti göstermektedir. Yine, Yakut şamanının (oyun) özellikleri beşerî mükemmellik gerektirir. Bkz: aynı, ss. 29-30.

inançlarındaki bazı «geç» dönem gelişmelerinin «ilk» şamanlıktan farkını gözeterek ve bilim-dışı bazı «engelleme»lere takılmamak kaygısıyla böyle bir girişi tercih ettiği anlaşılmaktadır. İnan, Türk kavimlerinin gelenek ve inançlarının kökenini araştırırken İskit ve Hun (H'ying-nu) devirlerinin derinliklerine kadar inmeyi, geniş bir coğrafya temelini dikkate almayı gerekli görmekte; son devir Altaylılar ve Yakutlarda gözlemlenen kültlerin başlangıçtan beri devam ettiğini ifâde etmektedir. Ancak, İnan, Altay ve Yakut şamanlığının bütün hâlinde eski Türk dini olarak kabul edilemeyeceğini, eski Türk dininin Altay ve Yakut şamanlığının bulunduğu safhayı **gerilerde** bırakmış olması dolayısıyla, «şamanizm»in itibarı olarak kullanılabileceğini belirtmektedir: Eski Türkler şüphesiz ki şamanist idiler... Fakat... «Avcılık ve iptidai ziraatle dar bir sahada yaşayan küçük boylar[ın] dünya görüşleri ve dinî telâkkileriyle büyük göçebe hakanlıklar kuran... Ulusun dünya gözüyle dinî telâkkilerinin aynı seviyede olmasına imkân yoktur.»⁵⁰ Gerçekten de, şamanlığın değişime uğramış gelişkin «tengri» (gök) inancı biçimi ile şamanlığın ilk, «saf» biçiminin aynı seviyede olması beklenemez. Ancak, bu hâl, örneğin bir Göktürklerin tengri anlayışının esaslarından da anlaşıldığı üzere, «eski» şamanlık ile büyük hakanlıklar döneminin inanç sistemi arasında, —çoğu vakit gösterilmek istendiğinin tersine—, hem toplum↔inanç sistemi ilişkisi bakımından temelli bir farklılık arzetmemekte ve hem de, öncelikle, daha sonraki inanç formlarının kesintisizce şamanlık üzerinde yükselmiş olduğu gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır⁵¹. Temel-

⁵⁰ İnan, Şamanizm, ss. 1-2.

⁵¹ Türklerde ve diğer bazı Asyalı kavimlerde «tengri» (gök) sözüyle simgelenen inanca sahip olunduğu dönemlerdeki inanç sisteminin şamanî esaslara dayandığını gösterecek pek çok materyal vardır. Bu verilerin sadece sergilenmesi dahi başlıbaşına hacimli bir etüdün boyutlarını zorlayabilir. İlk ağızda bkz: V.M. Mikhaïlovski, «Shamanism in Siberia and European Russia», tr. Oliver Wardrop, JRAI, XXIV (1894), ss. 130 vd.; Waldemar Jochelson, The

de çoban-göçebe ve fetihçi ulusların, çobanlığa geçtikleri uzun dönemlerde, avcı inanç sistemlerini değiştirerek benimsemeleri olayı yatmaktadır⁵².

3. Anahanlık Kökeni

Şamanlık anahanlığa dayanır. Şamanlık, ana «hukuk»una dayalı kan örgütünün babahanlık tarafından değişime uğratıldığı gelişim boyunca varolmuş; kökenleri itibariyle anahanlığın silinememiş izlerini taşıyan ve zaman içerisinde hep babahanlık kalıbına dökülmeye çalışılmış bir inanç sistemidir. Geç örneklerinde, hattâ çağdaş kalıntılarında bile anahanlık kökenli temellerinin tam anlamıyla değiş(tirile)memiş olması, şamanlığın ana erkli toplum ile baba erkli toplum arasında da yer alan ve baba erkli toplum içerisinde değişime uğrayarak süren bir uzlaşma sistemi olarak kabul edilmesini mümkün kılar. «Uzlaşma», evrimin dinamizmi boyunca ele alındığında anlam kazanır. Yoksa, erken şamanlık ile, temel

Yakut, American Museum of Natural History Anthropological Papers XXXIII, New York 1933, s. 107 vd.; Lawrance Krader, «Buryat Religion and Society», **SJA**, X, 3 (1954), s. 322 vd.; (özellikle bkz:) Jean-Paul Roux, «Tangri: Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques», **RHR**, CXLIX (1956) ss. 49 vd. s. 197 vd.; **CL** (1956) s. 27 vd., s. 173 vd.,

⁵² «Takriben M.Ö. 2500 yıllarında Çin'de, tek bir devlet ve tek bir uygarlık şekli görülmeden önce, ayrı ayrı yerli kültürlerin ve çeşitli halkların yaşadığını görüyoruz. Tesbit edilen bu 6 yerli kültürden birisi kuzey-batı yani, proto-Türk kültürüdür. Bu bir avcı kültürdür ki, sonradan çoban kültürü olmuştur.» Muhaddere N. Özerdim, «Chou'lar ve Bu Devirde Türklerden Gelen 'Gök Dini',» **TTKB**, XXVII, 105 (1963), s. 3.

Eberhard'ın, «[Çin] Devlet[i] patriarkal olarak tanzim edilmiş asil ailelerden, yani yine patriyarkal olan müstevli derebeylerinden müteşekkildi. Bunların idaresi altında halk vardı. Fakat hiç olmazsa Çin'in büyük bir kısmı patriyarkal olmayıp herhalde matriarkaldı, ve böylece yüksek tabakadan bariz bir şekilde ayrılmış bulunuyordu» kaydını bu noktada aktarmakla yetiniyoruz. («Eski Çin Felsefesinin Esasları», **DTCFD**, II, 1 (1943), s. 267.)

özellikleri değişime uğratılmış ve örgütselliğin hem ürünü olma hem de onun sürdürülmesiyle maya rolü oynama özelliğini kaybetmeye yüz tutmuş şamanlık, tabiatıyla bir tutulamaz⁵³.

Şamanlığın özellikle Asya ve Amerika'daki görünümü pek açık olarak izlenebilmektedir. Öte yandan bu temel inanç sisteminin —değişik formlarının— evrenselliği hâlâ tartışılmaktadır⁵⁴.

Kökeni itibariyle şamanlık, insanoğlunun cinsel yasaklarla «manevî» («tinsel») bir yapıya kavuştuğu, ilk yüceltim'e (**sublimation**) uğradığı dönemlerde vücut bulan; 'kutsallık-içinde-varolma' terimiyle karşılanabilecek kandaş hayat tarzının totemlerle simgelenen inanç sistemidir.

Şamanlığın anahanlık kökenli, hattâ daha doğru bir ifade ile anahanlıkla örtüşen bir sistem olduğu, konunun

⁵³ Bu genellememizin mekanik bir yorumu içerdiği düşünülmemelidir. Açıktır ki, belirli coğrafya üzerindeki göçebe esnekliğiyle, oynak ilişkileri hesaba katarak, belirli kavim(ler)in yaşamış olduğu gelişimi kastediyoruz. Tarih boyunca, belli bir kronolojik kesitte, şamanlığın işlevselliğinin «bitmiş» olduğunu söylemiyoruz. Bu, en azından Tarih gelişiminde düz bir evrim olduğunu iddia etmek olurdu. Somut tarihte görülmektedir ki, şamanlığın kamu (bütün; topluluğun bütünü) için durulmuş gibi görünen işlevselliği, «âniden» canlanmaktadır. Bu hâl, belirli bir kavim için geçerli olduğu gibi, bir toplum biçimini oluşturan benzeri kavimler için de geçerlidir. Diğer bir deyişle, Türkler için «durulmuş» görünen işlevsellik yeniden canlanabilmekte; ya da, örneğin Türkler için durulmuş olan işlevsellik —diyelim— altı yüzyıl sonra Moğollar için canalcı bir düzeye çıkmaktadır. Bu canlanışları her vakit şamanlığın «leyh»ine yorumlamak mümkün değildir. Zira, ilerde göreceğimiz üzere, kandaş toplumun eşitlikçiliğini ortadan kaldırmaya yönelik «teknik»lerin başlıcaları, yine o kandaşlığın kalıntılarından hareket edilerek oluşturulur.

⁵⁴ Aslında, şamaniliğin evrenselliği konusundaki bu ihtiyatlı ifâdemiz, şu ânda sırf doğrudan «şamanlık» terimi kullanıyor olmamıza verilmelidir. Totemik biçimlenmenin evrenselliğini tartışmıyoruz.

bu vechesiyle ilgilenmeyen ya da ilgilenmemekte fayda görenlerin dahi etüdlerine aktarmaktan geri kalmadıkları verilerle de kanıtlanmaktadır. İnan, «Bazı şamanistlere göre, en kuvvetli şamanlar kadın şamanlardır. Eski devirlerde şamanlığın kadınlara mahsus bir sanat olduğunu gösteren emareler vardır⁵⁵ derken ilk cümlesinde konuyu bir «hiyerarşi» sorunu gibi ele almakta, fakat hemen eklediği ikinci cümlesinde gerçeğe biraz yaklaşmaktadır. Ne var ki, bu ikinci cümlede dahi, dolaylı bir îmâ ile —icra edilen— «sanat»ın kadınlara mahsus olduğu ifâde edilmekle birlikte, erkeklerin başka erklere sahip bulunduğu izlenimi yaratılabilmektedir. Oysa en «eski devirler»de erk, esas itibariyle kadın kökenli olduğu için, şamanlar da kadındır. Erkeklerin de şaman olabilmesi fakat kadınlar kadar üstün düzeyde şaman olamamaları, daha «sonra»ki bir dönemi, bir geçiş dönemini gösterir. Ayrıca, yapılan «iş»in kendisi bir sanat değil, bir hayat tarzının, işbölümüyle gerçekleşen parçasıdır. Olsa olsa, şamanın uyguladığı teknikler, bir «sanat» olarak —gelecekler çerçevesinde— kendi yetenek ve bilgisine bağlanabilir⁵⁶.

İnan, yukarıda aktardığımız cümlelerinden sonra, şamanlığın anahanlık kökenli olduğunun delillerini sıralar: «Yakutlarda erkek şamanlar, özel cübbeleri bulunmadığı zaman, kadın entarisi ile ayin yaparlar. Özel şaman cübbesinin göğsünde kadın memelerini temsil eden yuvarlak madeni şeyler bulunur.»⁵⁷ Bundan başka, «umumiyetle şamanlar ve müslüman baksı'lar uzun saç bıra-

⁵⁵ İnan, *Şamanizm*, s. 89.

⁵⁶ İnan'ın tutumu, konuyu ele alan pek çok araştırmacının genel tavrına bir bakıma örnek teşkil ettiği için eleştiri konusu edilebilir. Yoksa, şamanlığın birçok bakımlardan açıklanması ve değerlendirilmesinde vazgeçilmez sayısız etüdün sahibi olarak İnan, sadece kaynaklarıyla bile, bu çalışma da dahil olmak üzere, konunun Türkiye'de ele alınabilmesini mümkün kılmıştır.

⁵⁷ İnan, *aynı*, s. 89.

kırlar.»⁵⁸ «Pederşahî (patriarcal) aile geleneklerine sını-
sıkı bağlı olan Kırgız-Kazak bakışlarının bile şamanî tö-
renlerde az çok kadın kılığına bürünmeyi tercih etmeleri,
Orta Asya islamlarında saç tıraş etmek müslümanlık alâ-
metlerinden biri sayıldığı hâlde, bazı baksıların bir tu-
tam da olsa uzun saç bırakmaları dikkate değer özellik-
lerdir.»⁵⁹ Gerçekten de, dikkate değer olan, bu nisbeten
geç dönemin Kırgız-Kazaklarında bile müslümanlığın yay-
gınlaşmaya başladığı, hattâ önemli ölçüde yaygınlık ka-
zandığı dönemde, anahan kökenli bir davranışla, geçmiş-
le bağlantı kurarak «otorite» sürdürebilme endişesinin
varoluşudur.⁶⁰

Yazar, kitabının «Şaman-Kam ve Hayatı» bölümünü
şu tek cümlelik yargı ile bitirmektedir: «Anlaşılan ipti-
dâî şamanizmde kadınların rolü büyük olmuştur.»⁶¹

Bu yargı kritik bir açıdan ele alındığında bir bakıma
konunun özetini teşkil eder. Yargının doğru olarak ka-
bul edilebilmesi için bazı noktaların açıklığa kavuşturul-
ması gerekir. Bahse konu cümleden çıkarılacak sonuç,
yalnızca ilkel şamanizmde kadınların önde gelmeleri, son-
radan ikinci plâna düşmeleri, «baştan beri» varolan bir
«mücadele»de önce «galip» sonra «mağlup» olmalarını
akla getirmemelidir. Önce anahanlık vardır, sonra da er-
keğin güç kazanması ve bunu toplum kurallarına geçir-
mesi olayı. Kadının yenilgisi bu Tarihsel gidiş içerisinde
kavranabilir. Yine aynı tek cümlelik yargıdan, benzeri

⁵⁸ Aynı, s. 89.

⁵⁹ Aynı, s. 90.

⁶⁰ Bu teşhisimiz bir yönetme tekniğine ilişkin. Yoksa, kalıntı-
ların mevcudiyetinin sebebi, tabiatıyla, bu teknikler olamaz. Asya
kandaşlığında, çağdaş topluma yaklaşıırken dahi anahanlık kalın-
tıları izlenebilmektedir. Moğol kabilesinde «maderşahî münasebet-
lerin bakiyesi âdetleri» konusundaki işaret için bkz: Muhaddere N.
Özerdim, «Bazı Çin Kaynaklarına Göre Bugün Çin Türkistan'ında
Yaşayan Halklardan Moğolların Örf ve Âdetleri», DTCFD, IX, 3
(1951), s. 219 not 10.

⁶¹ İnan, aynı, s. 90.

mantıkla, ilkel şamanlıkta «erkeklerin de rolü olduğu», ancak «kadınların rolü'nün büyük olduğu» da çıkarılamaz. Önceleri, bu kutsallık sistemi içerisinde, erkeğin rolü taraf olmakla sınırlıdır. Kadın ile erkek ikilemi içerisinde erkek bir «cins»dir. Diğer cins olan kadın erk sahibidir; erk, anahanlık'tır. Keza aynı yargıdan hareketle, kadının işlevinin ve mertebesinin «rol»ünün büyük olmasıyla anlaşılabilceği de söylenemez. Sözkonusu olan «iptidai şamanizmde kadınların rol» ü değildir. Kadınlara bir görev veren yoktur. Kadın, sistemin ana unsuru, topluluğun «ana»sıdır⁶². Özetle, «iptidai şamanizmde kadınların rolü büyük olmuştur», doğru; ama konunun «anlaşılan» bir olay sayılabilmesi yukarıdaki şartlara bağlıdır.

İskitlerin «öte-dünya» inançlarının bir parçası olarak belirli İskit erkeklerinin «kadın hastalığı»na uğramaları ve bazılarının kadınlığa dönüşmeleri, Heredotos tarafından nakledilen⁶³ bir efsaneye dayandırılır. Bu efsanenin

⁶² Somut kalıntılar itibariyle de, eski Pazırık devri mezarlarında açıkça ana hüviyetli yer «tanrıça»ları mevcuttur. Bkz: Emel Esin, **Türk Kültür Tarihi**, s. 98. Ayrıca bkz: A. İnönü, «İkinci Pazırık Kurganı», **TTKB**, XVI, 61 (1952), ss. 137-139. Rus arkeologu S.İ. Rudenko'nun 1927'de dikkatini çeken Altay dağları bölgesindeki Pazırık kurganı, aynı arkeolog tarafından 1929'da kazılmıştı. Bu ilk kazıda çıkarılan kültür maddeleri ve donmuş on at cesedi hayli ilgi toplamıştı. Civardaki birçok kurgandan birinde yapılan 1947 kazısını yine Rudenko yönetmiştir. Şu an için bizi ilgilendiren husus, M.Ö. V. yüzyıla uzanan bu kurganlar döneminde Altaylardaki bu kültürün köklerinin, İskit kültürü dünyasıyla sıkı sıkıya bağlı oluşudur. Bu kültürde Çin ile kültür ve ticaret ilişkilerini gösteren unsurlara rastlanılmamaktadır.

⁶³ Herodotos, **Herodot Tarihi**, çev: Müntekim Ökmen, sunan: Azra Erhat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1973, ss. 60-61. İsviçreli bilgin Karl Meulinin («Scythica», **Hermes**, LXX (1935), ss. 121-176'da) Sibiryalı ve Kuzey Amerikalı şamanların kadınlaşmalarını karşılaştırdığını (s. 127 vd.) ve Sibiryalı şamanların sihirsiz biçimde kadınlığa dönüşmeleri konusu üzerinde W.R. Halliday'ın de durmuş olduğunu kaydettiğini (s. 131 not 3) de, Eliade'den (**Şamanizm**, s. 395 ve s. 395 not 89) öğrenmekteyiz.

ilk inanç sistemi birikimlerine ait olduğu bellidir. Sibirya kökenli şaman törenlerinin eski Grek dünyası mitolojyasına bile bazı unsurlar halinde sinmiş olduğu —örneğin İskit mitolojisindeki ok'la simgelenen «sihirselsel uçuş»un Apollo'nun kişiliğinde yenilendiği⁶⁴— hatırlanırsa, bazı epik şiirlerin⁶⁵, hattâ bütün epik şiirin şamanî kökenli olabileceği ihtimali belirir. Keyfiyet, uzmanların üzerinde bağımsızca durmaları gereken bir konudur⁶⁶. İskit inançlarının —ki bu inançları yalnızca İskitlerin inançları olarak değil, İskitler aracılığıyla taşınan inançlar şeklinde de düşünmek gerekmektedir⁶⁷— eskiliği ve yaygın-

Erkekliği gelişmemiş Enare'lerin İskitlerde önemli «mekî» kazanması hakkında bkz: T. Tarhan, «İskitlerin Dinî İnanç ve Âdetleri», s. 157; R. Werner, *Aeriss der Geschichte Antiker Randkulturen*, München 1961, s. 136. «Tiz bir sesle konuşan ve kadın elbiseleri giyen bu şahıslar erkeklik uzvunun eğrilmesi ile kendini gösteren bir 'kadınlık hastalığı'ndan muzdariptirler.» (Tarhan, aynı, s. 157; Tarhan, Sadeddin Buluç'a atıfta bulunmaktadır.) «Bunlar Sibiryanın cinsiyet değiştirmiş Şamanları ile aynıdırlar.» (Bkz: Aynı E.H. Minns, *Scythians and Greeks I*, New York 1965; Cambridge 1913.)

⁶⁴ Apollo'nun asıl «yurdu»nun doğrudan Kuzeybatı Asya, belki de Sibirya olduğu konusunda bkz: W.K.C. Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, Boston 1955 (1. ed. 1950), s. 204.

⁶⁵ Prokonnesus'lu Aristeas'ın söylediği varsayılan «Arimaspeia» şiirinin şamanlıkla ilişkisi konusunda, bkz: E.D. Phillips, «The Legend of Aristeas: Fact and Fancy in Early Greek Notions of East Russia, Siberia and Inner Asia», *Art A*, XVIII, 2 (1955), ss. 176-177. Bu konuda bkz: Eliade, *Shamanism*, ss. 388-389.

⁶⁶ Bu konudaki mevcut çalışmalar daha ziyade mitolojik unsurların kökeni ile ilişkili belirli tekil sorunlar halinde ele alınmış bulunmaktadır. Bkz: Erwin Rohde, *Psyche: The Cult of Souls and Relief in Immortality among the Greeks*, tr. W.B. Hillis, New York 1925. E.R. Dodds, *The Greek and the Irrational*, Berkeley 1951.

⁶⁷ Ağaç kalıplar üzerine yontulan kabartmalı motiflerle yapılan levhalarda süslerin işleme tarzlarından biri «meyilli yontma tekniği» dir. Bu çeşit usullerle yapılan kabartmalar Arap dünyasında birdenbire ortaya çıkar ve Antik dünyada (Yunan ve Roma'da) tanınmayan

lığı dikkate alındığında, «kadınlaşma» sosyal bir araç görünümünü kazanmaktadır. Sözkonusu olan, yapay bir «kadınsallaşma» ya da kadınlığa öykünme değildir; sosyal işlevsellik gösteren bütünsel bir kadın-yerine-geçme, tarihöncesinin anahenlikle şekillenen kolektivitelerinde bir unsur olma yükümlülüğünü sürdürme çabasıdır.

B. İNANÇLAR VE DEĞİŞİM

1. Efsaneler

Türklerin kozmogonisinin uygarlık etkilerinden ayırdedilmesi ve ilk Asyaî oluşumların ortaya konulmasında zorluklarla karşılaşılır. Yine de, bazı temel unsurların izlenmesiyle tarihöncesi topluluklarından proto-Türklerle, onlardan Türklerle geçmiş olan kandaş inanç faktörleri belirlenebilmektedir.

Yaradılışa dair efsaneler, destanlar⁶⁸ içerisinde, genel uygarlık öncesine ait Asyaî⁶⁹ ve özel olarak proto-Türk olan unsurların ayırdedilmesi, kandaşlığın inanç sisteminin meydana gelişinin ipuçlarını verir. Göktürk yazıtlarındaki, «Yukarıda mavi gök, aşağıda yağız yer kılındığı

bu teknik İskit bronzlarında ve milâttan önceki yıllardan beri Altay yöresi eski Türk sanat eserlerinde gözükmemektedir. Bu tekniğin (Abbasi döneminde) Samana'da uygulandığı bilinmemektedir ve buraya Orta Asya'dan Türklerle getirilmiş olduğu konusunda bilginler müteffiktirler. (Ekrem Akurgal, «İslâm Sanatında Türklerin Rolü», II, 4 —194— ss.527-533.) Böylece, bu kalıntılar yoluyla hem İskitlerin tarihöncesinin birçok özel maddi formlarını «taşımış» olduklarını ve hem de İskit-Altay etkileşiminin bazı örneklerini öğreniyoruz. Yine, bkz: Celâl Esad Arseven, *Türk Sanatı*, Cem Yayınevi, İstanbul 1973, s. 11. (Bkz «Orta Asya» bölümü, ss. 9-20.)

⁶⁸ Türk destanları ve bir tasnif örneği için, bkz: Faruk K. Timurtaş, «Türk Destanları», s. 580.

⁶⁹ Bkz: Roux, «Elements chamaniques dans les textes pré-mongols», *Anthropos*, III, 1-2 (1958), ss. 440-456.

zaman ikisinin arasında kişioğlu yaradılmış» cümlesi; «Manas» destanındaki, «Yer yer olduğu zaman, su su olduğu zaman» mısraı, eski Türk kozmogonisinden kalmış izler ve hatıralardır⁷⁰. Kanımızca, «yeni» Manas destanındaki söyleyiş⁷¹, «eski»yle daha yakından ilişkilidir. «Yer yer olduğu, su su olduğu zaman» söyleyişi, insan topluluğunda cisimleşen, üretimin ön şartlarını ifade eder gibidir. Üstelik, yer ile yeraltı ve yer ile gök'ün farklılaşmasını içermez. Burada önemli bir noktanın açıklanması gerekir: Evrensel olarak, sihir kültlerinde eskiye gidildikçe, göksel unsurlar azalır. Paleolitik, «yersel» bir hayattır. Tarihöncesine gidildikçe, göksel unsurlar tamamıyla kaybolmaz fakat azalırlar. Üretimin biçim ve ölçüleri doğrultusunda, değişik zaman-mekânlarda Neolitik sıçramalar paralelinde göksel motifler artar. Önemli olan, gök'e ilişkin unsurlar arasındaki «fark»ın «farkına varılması» keyfiyetidir. İnsanoğlunun, yer-gök-yeraltı'yla simgeleştirdiği toplumsal farklılaşma ve giderek katmanlaşma, ilkel form anlayışıyla da olsa, ifade edilegelmiştir. Bir «gök»ten sözediş, sırf bu sebeple, toplumsal farkı simgelememiş olabilir. Topluluğun «gök»ü fark edişi başka şey, «gök»ün «yer»den ayrı olarak simgelenebileceğini fark edişi başka şeydir. Bu bakımdan, ilk simgeler ile «fark»ın simgeleneşinin karşılaştırılması yolunda çaba gösterilmelidir.

İslâma girişten sonra oluşturulmasına devam edilen Manas destanındaki söyleyişe nazaran, Göktürk yazıtında unsurların ele alınışı ve ifade edilişi yer yer daha «yeni» gözükür. Yalnız, bu yeni olma vasfı, eski'yi içermesine rağmen, bunu bir anlamda gözlerden ırak tutma endişesini de taşıdığı için yeni'dir. Sırf kozmogonik üslûb açısından bakıldığında, «yukarıda mavi gök aşağıda yağız yer kılındığı zaman» kişioğlunun yaratılmış olması, insanoğ-

⁷⁰ İnönü, **Şamanizm**, s. 13.

⁷¹ Bkz.: Z.V. Togan, «**Fundamenta** Kitabının İkinci Cildi Hakkında (**Philologiae Turcicae Fundamenta**, tom: II. Wiesbaden, 1964)», **TK**, IV 47 (1966), s. 1068.

lunu dünyanın biçimlenişine bağlayan bir anlayışı ortaya koyar. Oysa, burada bir farklılaşmanın simgeleştirilmesi gizlidir. Diyebiliriz ki, gök ile yer «kılındığında», kadın ve erkek varolmuşlardır. Oysa, «yukarıda» ve «aşağıda», kutlu sayılabilecek mavi ile —sonradan olumsuzlaşarak «kara»racak— yağız (renk), bir «fark»ı çağrıştırmaktadır. Anahanlıktaki **khanlık**, fark yaratmayı önleyici bir erktir, fark yaratmak üzere işlevsellik göstermez; fark, babahanlık marifetiyle, erkek erkiyle gelişir. Böylece, «gök ile yer» arasında «iki'sinin arasında» kalış, babahanlığın en eski'nin hatırasını silme savaşını simgeler. Zira, «eski»den yukarıda gök vardır aşağıda yer; ama kişiöglü ikisi arasında değil, yer'dedir. Nitekim, şamanlıkta da vecd haliyle göğe erişilir; ancak kamuca görevli kılınmış şaman (ya da sonraları ak şaman) hep yerdedir; sosyal «statü»süyle de, hayatıyla da, «ikisinin arası»ndan yola çıkmaz. Şaman'ın (erkek şamanın) «ikisi arası» olduğu, gök ile yer değil, erkek ile kadın'dır. Erkek şaman, kadın gibi olmalıdır ki, «sonra»ki gelişimleri örtbas edebilsin. Şaman, değişik zaman-mekânlarda değişik görevler yüklenmiştir. Ama, şamanı şaman yapan —ki Altaylarda bu büsbütün geçerlidir—, hastalıklarla savaşma görevidir. Kam'ın (şaman'ın), sosyal dert'le uğraşırken uyguladığı «teknik»ler ile bireyin, hastalık'ıyla mücadele ederken uyguladığı pratikler arasında, temelli bir fark görülmez. Dertli topluluk -kamu- ile hasta -birey- arasında ayırım yoktur; zira bireyin kişiliği, aynı adı gibi, topluluk parçasıdır, kamu tarafından şeyin sudan türediğini öne süren) felsefenin motifleriyle verilmiştir.

Altaylılara göre, yer yaratılmadan önce «su» vardı. W. Radloff tarafından tesbit edilen Altay efsanesi «yerdin pütkeni» (yerin yaradılışı), «Evvvelce ancak su vardı; yer, gök, ay ve güneş yoktu» diye başlar⁷². Bu yaradılış, uygarlık kozmogonilerinde kılık değiştiren yaradılış efsanelerinden «öz»ü itibariyle ayrılır. Kezâ, hilozoist (her-

⁷² İnan, aynı, s. 14. (Çeviri İnan'ındır; **Manas Destanı**, Başbakanlık Kültür Müs. Kültür Yay., İstanbul 1972.)

şeyin sudan türediğini öne süren) felsefenin motifleriyle de bağdaşmaz. «Önce su vardı» inancının her türlü bozuluşu ve yozlaşmasını yansıtan motif, eşitliğin —tabiatıyla, değişik niceliklerde ve dolayısıyla giderek zıplamalarla nitelikte— giderilmesine dairdir.

Verbitski tarafından tesbit edilen yaratılış efsanesi⁷³ ise, Radloff'un tesbit ettiği efsaneden hayli farklıdır. Ancak bu, temel unsurların ayırdedilebilmesine engel teşkil etmez. Önce deniz vardır; gök ve yer yoktur. Tanrı Ülgen (ya da Aakay, Kurbustan) denizin üzerinde uçar, konmak ister. Konabilmesi için nesne-dünya'nın yaratılması gereklidir. Birden **SU** içerisinden **AK ANA** çıkar ve Ülgen'e **buyruk** verir. Bu buyruk üzerine yer yaratılır, gök yaratılır. İnsanın kendini üretmesini mümkün kılan su, ana cismiyle erkinliğini gösterir. Ne var ki, efsaneyi aktaran babahanlık olduğu için, toplumda sivrilen «Ülgen» - erkek'in —sürü ve yağma gücüyle— **khanlaşması** gözden kaçırılır. Hele, göçebelikte —çaresiz— direnen Asya babahan kandaşlığı, soy çizgisini değiştirme mücadelesini «bas-kın» şeklinde yürüttüğünden, bu mücadelenin izlerini silmek için tek bir dünyanın, tek bir gelişmenin varlığını da reddeder. Efsaneye göre, «bizim» dünyamızdan başka 99 dünyanın varlığı anlaşılır. Dünyalarda yer ile yeraltı («cennet» ile «cehennem») gözüktür. En büyük **dünya**, **Han Kurbustan** tengere'dir. Bu âlemin yönetimini Ülgen, yarıdımıcılarından Mangızın Matmas Burkan'a vermiştir⁷⁴.

⁷³ İnan, aynı, s. 19 vd.: Verbitski, Altayskie inorodtzi, ss. 89-100.

⁷⁴ «Khan» (kan, han), sırf inançsal «han», dünyadaki yönetici han olacaktır. Tabii ki, aslında, dünya (yeryüzü) yöneticisi babahan-insan han, geçmişteki varlığını «kanıt»layarak kendisini kutsayacak ve toplum-üstü kişileşmesini «meşrû»laştıracaktır. Görülecektir ki, gerçek kamu örgütünden, kamu nâmına kamuyu yönetmeye geçiş, oradan da, kamu üzerinde yer alarak kamuyu yönlendirişle (siyaset) sonuçlanacaktır. Siyaseti yürütenler ihtiyaç duyduğu teknikleri kandaş toplum geleneğine dayandırmaya çalışacaklardır. «Riyaset» yerine «hüküm» geçtikçe, teknikler de daha yakın geçmişe doğru kaydırılabilecektir.

Açıkça görülüyor ki, AK ANA'nın yaradılmasını buyurduğu dünya, alelacele erkekleştirilmeye çalışılmaktadır. Oysa, daha Erlik ortalıkta bile yoktur. Babahanlık, yeraltının sorumluluğunu üstlenmek istememektedir. Ancak, çarnaçar, bu sorumluluğu kabullenmek durumunda kalır. Erlik'e Ülgen tarafından can verilir. Tamu'nun (cehen-nem) hayatıyet kazanmasına giden yolu erkek açmak durumunda kalır. Bundan sonra çeşitli «kişi»lerin yaratılmasına başlanır. Anahanlıktan babahanlığa, babahanlığa, babahanlıktan —tek tek— «kişi»nin sivrilmesine, «mükâfat» ve «mücazat»lı dünya haline gidiş, böyle anlatılır.

Göktürk⁷⁵ ve ilk Uygur yazıtlarında, «fikirleri şâirane ifade etmek» gerektiğinde, «iptidâî şamanizm»in⁷⁶ unsurlarına başvurulur. Bilge Hakan, anasının, çocuklarına karşı gösterdiği sevgi ve şefkatten bahsederken, onu şamanlığın koruyucu anası Umay'a benzetir; «Umay gibi anam» der⁷⁷.

⁷⁵ Türk yazıtları, ilk sistemli yazılar gibi, öncelikle ve aslen ticareti belgelemek amacına yönelik değillerdir; yönetimi (yönetmeyi), Tarih içre «meşrûlaştırmak» amacını anıtlattırırlar. Yazı ve «hurufat» öncelikle bunu sağlamak için uyarlanmıştır. Türk yazıtlarının «yazı biçimi —harfleri— konusundaki tartışmalar, Orhun harflerinin kökeni meselesi, dolaylı yoldan da olsa, yazı'yla «tanışma»nın bazı boyutlarını vermektedir. Yazının Türkler coğrafyasına dışarıdan getirilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Abdülkadir İnan şöyle diyor: «Türkistanda M.Ö. III - II. asırlarda ârâmî harflerin kullanılması Orhun harfleri hakkında Thomsen'in fikrini teyit eder mahiyettedir.» «Türk Kültürünü İlgilendiren Makale ve Eserlerin Bibliyografyası İçin Bazı Rusça Kaynaklar», TK, 88, s. 289 açıklama notu. Bu konuda (Harzem kültüründe eski Aramî kitabelerin bulunuşu hakkındaki Sovyet kaynakları için) bkz: Bahaeddin Ögel, «Ortaasya Türk Tarihi Hakkında Bazı Yeni Araştırmaların Tenkidi», DTCFD, XVII, 1-2 (1959), s. 271 not 31.

⁷⁶ Tırnak içerisine alınan sözler İnan'ın; aynı, ss. 26-27.

⁷⁷ «İptidâî şamanizmde 'gönderilen' (yani Tanrıya ve ruhlara kurban olarak gönderilen, salıverilen) anlamından başka bir şey ifade etmiyen 'ıduk' teriminin Gök Türk yazıtlarında 'mübarek, mu-

2. «Yer» ve «Gök» Kavrayışı

Eski Türkçedeki «tengri» kelimesi önce göze görünen gök'ü ve giderek tanrı'yı karşılar hâle gelmiştir. Türkler, gök (sema) maddî varlık olduğundan, «tengri»yi maddî varlık bilmişlerdir. Eski Türkçedeki «tengri» kelimesi, bugünkü çeşitli Türk lehçelerinde, her lehçenin fonetik özelliklerine göre, «tengri, tengere, tangrı, tanrı, tangara, ture» şekilleriyle söylenir⁷⁸. Bugünkü şamanî Türklerde «tengri» kelimesi eski anlamda, gök (sema) anlamında kullanılır. «Gök», mavi'dir; «tengri» ise gök (sema)⁷⁹. Ancak İslâm sonrasında ve İslâm'a giren Türklerde, «gök»ün sema anlamında kullanılması kesinlik kazanmıştır (tabîî, yer yer hâlâ «mavi» anlamında da kullanılarak); «tengri» ise «Allah»ı karşılamaya başlamıştır⁸⁰. Eski Türklerde ve çağdaş

kaddes anlamını aldığını görüyoruz (Türk tanrısı, Türk ıduk yer suyu). Budizm ve manihaizmin kabulünden sonra yazılan Türk-Uygur eserleriyle Gök Türk yazıtları mukayese edilirse şamanist Gök Türklerin dünya görüşü daha sağlam ve akla uygun (rasyonel) görülmektedir.» (Aynı, s. 27.)

⁷⁸ Aynı, s. 28. Bkz: Jean-Paul Roux, «Tangri: Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques», RHR, CXLIX (1956), ss. 49-82, 197-230; CL (1956), ss. 27-54, 173-231.

⁷⁹ Göktürkler, Gök Türkler'dir, yani, «Mavi» Türkler; astral-göksel Türkler değil. Alışılmış olduğu için, «Göktürkler» yazıyoruz. Bu noktada, konu dışına çıkmamak için belirtmekle yetinelim: memleketimizde, formel eğitimde, özellikle orta eğitimde, Türk geleneğine sahip çıkılması açısından Anadolu Türk uygarlığının spesifik anlamda kökenini meydana getiren Oğuzlar üzerinde yeterince durulduğu kanısında değiliz. Yazıtlar döneminden başlayarak, Göktürk-Oğuz savaşları sonrasındaki gelişmelere yer vermeyen orta eğitimi-miz, Asya kandaş hayatının önde gelen temsilcilerinden birini ihmâl ediyor demektir. Anadolu Türk devletlerinin kurucularının serüvenini Anadolu kapılarında başlatmak, yeterli sayılmamalıdır.

⁸⁰ İslâmdaki kesinlikle olmamakla birlikte, diğer «din»lere girişle de, benzeri bir gelişim olmuştur «Manihaist ve budistlere ait metinlerde 'tanrı' (tengri) adı Gök Türk metinlerindeki anlamıyla kullanılmakla beraber maddî varlık tasavvur edilen 'tengri' (gök, sema) ayırt edilmektedir, maddî varlık sayılan 'tengri' ekseriya 'kök

şamanî türklerde «tengri»=gök, «gök»=mavi olmakla birlikte, eski Türkçede «gök» (mavi) kelimesinin «tengri» (gök) kelimesinin sıfatı olarak kullanılması dikkate alındığında, metin okumalarında karışıklığa meydan verilmemiş olunur. («Gök tengri»=mavi gök.) «Tengri»nin zamanla «en büyük kutsallık» ve giderek «ruh» anlamını kazanmış olması, İslâm'la birlikte «Tanrı» anlamına gelmesine, bir bakıma semantik açıdan ortam hazırlamış sayılabilir.

Güneş-ana ile ay-baba⁸¹, ikisi de, «kötü»ye karşıdır. Şamanların bir görevi de, güneş ile ay'ın kazanmalarını «kolaylaştırmak»tır⁸². Yakutlara göre, güneş ve ay, ikisi de, «tanrı»dır ve ikiz kardeştir. Yine de, dikkat edilmelidir ki, şaman «cübbe» ve «külâh»ında güneş simgeleri bulunur⁸³.

Altaylarda sürmüş olan çağdaş şamanlıkta Ülgen en büyük tanrıdır⁸⁴. (Güney Altaylarda «Kuday» da denir.)

=gök' kelimesiyle ifade edilmektedir (üze on kat kök.)» (İnan, aynı, s. 27.)

⁸¹ «Kün ene» ve «ay ada» için bkz: S. Buluç, «Şamanizm» [s. 325].

⁸² İnan, aynı, s. 29. Şamanlığın katışık ilişkilerden esinlendiği bazı örnekler ve «şimşek» konusunda bkz: Aynı, s. 30. Uygurlar, yıldırımın düşmesini beğenirler, gök gürledikçe bağırıp çağırırlar, göğe doğru ok atarlar. Bir yıl sonra güz mevsiminde, atların iyi beslendiği sırada yıldırım düşen yere toplanırlar, bir koyun kesip oraya gömerler. Kadın şaman ilâhiler okur. Atlı erkekler, bu yerin çevresinde birkaç defa dönerler...

⁸³ Radloff, Şereşevskiy, Petri'den okuduğu ve Vladimirtsov'dan da dinlediğini nakleden Barthold, Altaylılarda güneş tapıcının çok eski olduğunu belirtiyor. Altaylılar kurban ettikleri atın başını doğuya çevirirler. Yakutistan'ın ücra yerlerinde evlerin kapıları mutlaka doğuya açılır, yine şamanî Buryatların kapıları doğuya karşı yapılır. Barthold, «Türklerde ve Moğollarda Defin Merasimi Meselesine Dair», çev: A. İnan, ss. 535-536.

⁸⁴ Sadeddin Buluç, Gök-tanrı'nın müşahhas bir varlık olarak tasarlanması dolayısıyla, mefhum bakımından herhangi bir karışıklığı önlemek için «Gök=tanrı» biçimde çağrılmayıp, başka adlarla anıl-

Ancak birçok şamanî kalıntıdan ve duadan anlaşılıyor ki, Kayrakan (Kayrahan: Kayrakhan), Ülgen'den de önce gelir. (Ülgen'in Kayrakan'ın oğlu olduğu söylenir.) Kayrakan'ın dikkati çeken yönü «iyi» ya da «kötü»lükle ilişkili tanımlanmayışıdır. Daha doğrusu, zaman içerisinde «iyi» nin Ülgen, «kötü»nün Erlik'le simgelenmiş olmasına karşılık, kam'lar Ülgen'e de Erlik'e de Kayrakan diye hitap edebilirler⁸⁵. «Kayra-khan»ın en eski canlı totem kalıntısı olduğu anlaşılıyor; Altaylılar, Ülgen yanısıra, aylara da «kayrahan» (büyük han) demektedirler⁸⁶.

Ülgen'in etimolojisi hakkında bazı varsayımlar öne sürülmüştür. Ancak konu halledilmiş değildir. Kırgız-Kazak lehçesinde «Ülken»in büyük ve ulu anlamında oluşu dikkati çekiyor. Yine ilginç bir husus, şamanlıklarda katışık unsurun pek çok olduğu Buryatlar'da «Ülgen»in «**anamız yağız yer**» anlamına gelmesi⁸⁷. Ülgen, çoluk-çocuk sahibidir; bunlar iyi tös'lerdendir. Ülgen'in kızları «ak kızlar»dır; özel ad taşımazlar. Ak kızlar, kam-şaman'a esin verirler. Ayrıca, iyi «ruh»lardan Yayık da kam'a rehberlik yapar; Yayık olmadan kam göge çıkamaz⁸⁸.

diğimi; Ülgen, Ulgen, Ülgön veya Bay Ülgen gibi adların da Gök-tanrının adları olduğunu belirtmektedir. («Şamanizm», **İslâm Ansiklopedisi** [s. 324].)

⁸⁵ Bkz: İnan, Şamanizm, s. 31. Bazı kamlara göre de, «Kayrakan» Ülgen değildir. Şaman duaları da kayrakan'ın tengri olmadığını gösteriyor. Ayrıca, âdeta «iyi» ve «kötü»nün de öncesinde oluşu, onun totemik özelliğini gösterir.

⁸⁶ İnan, aynı, ss. 31-32.

⁸⁷ Bâzı Altay halklarına göre, gök bir çadır şeklindedir. Yakutlar ise göğü üst-üste gerili bir çok deri tabakalarından müteşekkil olarak tasavvur ederler. (S. Buluç, «Şamanizm»: Gorohov, **Materialı**, s. 36.)

⁸⁸ «Altaylarda ve Yakutlarda ayı adı tabu sayılan kelimelerdendir; Yakutlar ayıya öbüge (büyük baba), tia toyono (dağ efendisi); Altaylılar da aba (baba), kayrahan (büyük han) derler... Yakutlar ayı kafası bulunmadığı zaman at kafası üzerine ant içerler.» (Abdülkadir İnan, «Eski Türklerde ve Folklorda Ant», s. 289.)

Şamanlıkta, efsane ve dualar izlendiğinde, tek tek ruh haline babahanlık döneminde getirildikleri anlaşılan, anakadınlık kutsallıkları vardır. Altaylılarda Umay, Ana Maygıl, Ak Ene; Yakutlarda Ayısıt, hep kadın kutsallık biçimleridir.

Altaylarda Umay kültü yaygındır⁸⁹. Bu kulte Yakutlarda da rastlanmaktadır. Yakut mitolojisindeki «İmı»nın Umay olduğu anlaşılır. Eski Umay'ın yerini Yakutlarda Ayısıt almıştır⁹⁰.

Umay adı, Göktürk yazıtlarında yer alır. Kültegin yapıtında Bilge Hakan, «Babam hakan öldüğü vakit küçük kardeşim Kül Tegin yedi yaşında idi. Umay gibi anam hatun sayesinde küçük kardeşim Kül Tegin er-kahraman adını aldı» der. Tonyukuk yazıtının 38. satırında «Tanrı, Umay ve kutsal yersu»nun Türklere yardım ettiğinden bahsedilir. Urga (Ulan Batur) çevresinde bulunan bir kiremitte «Kögmen Yer-su ve Umay hatun» sözleri okunmuştur⁹¹.

Etnografların verdiği bilgilere göre Yakut kadınları «son»a saygı gösterirler. İnan, Kırgız-Kazak kadınlarının da doğum sonrasında «son»u toplu halde giderek bir yere gömdüklerini kendisinin gözlemiş olduğunu bildirmektedir⁹². Yazar, Umay'ın kökeni üzerinde tartışmalar yapıldığını fakat ne olursa olsun bunun Türklerde bir kült olduğunu belirtmektedir.

⁸⁹ Umay ve onu unutturma gayretleri hakkında bkz: A. İnan, «Divanü Lügat-it Türk'de Şamanizme Ait kelimeler»; «Umay İlâhesi Hakkında», *Türkiyat Mecmuası*, II, 1926. Umay'ın ana karnındaki «eş» olduğu ve yorumu hakkında bkz: aynı, s. 295 not 17.

⁹⁰ Aynı, s. 35. Moğollardaki «Uma» (Umay —?—) kültü için bkz: Aynı, s. 36 not 38.

⁹¹ İnan, aynı, s. 36.

⁹² İnan, aynı, s. 36: Kaşgarlı Mahmut, açıkça, Umay, kadın doğduktan sonra çıkan «son»dur, demektedir. (Divanü'l-Lûgati 't-Türk, I, s. 111; Besim Atalay çevirisi, s. 127.) «Son»u gömme töreninin ayrıntıları için bkz: Aynı, s. 38: Yastremski, *Yakut Halk Edebiyatı Örnekleri*, ss. 198-199.

Ayısıt, yaratıcı «dişi» «ruh»lar arasında yer alır. Bunlardan bazıları insan cinsinin çocukları ve kadınlarını, bazıları da hayvan yavrularını ve dişi hayvanları korur. Ayısıtların temel görevi, «hayat unsurları»nı toplayıp birleştirmektir. Bu işe «kut» adı verilir. Kut, ana karnındaki çocuğa üflenince, çocuk «can»lanır. Yakutların inançlarına göre, Ayısıtlar kısarak suretinde inerler.

Altaylılarda Umay'dan başka Ana Maygıl ve Akene (Ak Ana) bulunur. Erkek tanrı Ülgen'in yaratma kudretini Ak Ana'dan aldığını belirtmiştik.

Kötülerin başı Erlik, tanrıdır. Altaylılarda Erlik, Yakutlarda Arsay Dolay'dır. Erlik, güçlü anlamındadır⁹³.

Şamanlıkta töz(tös)ler, tasvirler, özgün totemlerdir; zamanla form değiştirmişlerdir. Altaylılarda töz/töz, Yakutlarda tangara, Uranha'larda eren, Moğol-Buret'lerde ongon adını alırlar. Tös/töz, bugünkü şamanî Türk lehçelerinde, «asıl, kök, menşe» demektir. Eski Türk lehçelerinde de aynı anlamda kullanılmıştır.

Altaylılarda töz'ler cedd kültürünün bir kalıntısıdır. Şamaniler, «bu anamız tözü, bu babamız tözü» derler⁹⁴. Moğolların ölü tasvirlerini keçeden yaptıkları ve süsledikleri, tapınak niteliğindeki çadırdaki bir kadın şaman (oyun) bulunduğu kaydedilmiştir⁹⁵. Altaylıların tözlerinin çoğu bebeklerdir⁹⁶.

⁹³ Aynı, s. 39. Yakutların, —«iyi»— ayısıtlarından başka «abası» adlı «kötü»lük «ruh»ları da vardır. Altaylılar bunlara «kara neme» derler. Diğer «ruh»lar Altaylılarda «ie, iye, izi», Yakutlarda «iççi» dir. Bunlar «yer-su» kültürüyle ilişkilidirler. (Aynı, s. 41.)

⁹⁴ Moğolların ongon kültü üzerinde incelemeler yapan Moğol bilgini Dorji Banzarov'un, 1846 yılında Kazan Üniversitesinde savunduğu doktora tezinde (Çerneya vera: Kara Din) bu kültürün cedd kültürüne bağlı olduğunu öne sürmüş bulunduğunu öğreniyoruz: İnan, aynı, s. 43 (Banzarov, St. Petersburg, 1891, ss. 30-31.)

⁹⁵ İnan, aynı, s. 43; bkz: Divanü'l-Lûgati 't-Türk'te «kuzurçuk» (kugurçuk) kız çocuklarının oynadıkları bebettir; I, s. 501.

⁹⁶ İnan, aynı, s. 43: Rubruk Seyâhatnamesi, Malein terc., St. Petersburg 1911, s. 108.

Önemli olan husus, Altaylıların töz/tös kelimesini yalnız «put-fetiş»ler için kullanmamaları ve aynı zamanda, Ülgen ile Erlik gibi tanrı ve «ruh»lara da töz demeleridir. Bu da sonuncuların totem kökenli olduğunu gösterir. En eski avcı kültürleri kalıntıları, avcı kültürlerinin çoban kültürlerine dönüşmeleri, cedd kültürünün oluşması, tözlerin tanrılaşmaları ve giderek «ruh»ların belirmesi, görüldüğü gibi, üstüste tabakalanan kalıntılardır. Uygarlık etkilerinin bu tabakaların —temelinde bulunması değil— arasında yer yer girmiş olması, tabakaların elverişliliği ölçüsünde gerçekleşmiştir⁹⁷.

«Aba töz», şamanilerin çok saydığı tasvirlerden biridir. «Aba» (apu), eski Türk lehçelerinde cedd anlamındadır. Bütün eski Türk lehçelerinde, ayı'ya, gerçek adı olarak, «azıg» (ayıg, ayu, ayı) denildiği halde, bazı boylarda «aba», Yakutçada «ese, ebe, ebüge» denilmektedir.

C. KÜLTÜRLER ÖRGÜT KUTSALLIĞININ TEMELLERİ

1. Genel

«Yer-su»lar, Türk kandaş hayat tarzının inanç sistemine yansıyan en önemli göstergelerini oluştururlar. En sınırlı oymak-boy-kabile örgütünden en büyük federasyonlara kadar nicel ve nitel gelişmelerde «yer-su»lar «hayatîyet» gösterirler. Göçebe kandaş Türklerde, kutsallığın (kutluluğun) bir bütünsellik gösterdiği açıktır. İnanç sis-

Tabiatıyla, geç dönemlerde bu bir mücadele konusu olmuştur. XV. yüzyılda lamaizmin Moğollar arasına girmesi sonucunda lamaist rahipler özellikle ongon kültüne karşı mücadele etmişlerdir. Oyrat-Moğol hanlarının kurultayında ongonların yapılmasını yasaklamak üzere yasa çıkartılmıştır. Buna rağmen, XIX. yüzyıl sonlarına kadar Moğolların şamanlığı bırakmadığı gözlenmiştir. Lamaların Tibet'ten getirdikleri Buda inancı, açık siyasal destek görmesine rağmen başarı sağlayamamıştır. Altaylarda da Hristiyan sayılan bazı

teminin değişik unsurları, aslında o bütünlüğün tezahürleridir. Bunların arasında, «bölümlenmiş» ve mekanik anlamda «parça» olma niteliğini aşan unsur, yer-su'lardır.

Yer-su'ların kültler olarak tasnif edilmesi mümkündür⁹⁸. Yer-su'lar, adları üzerinde, yer ve su bulunan değişik mekânlardır. Bunlar öncelikle, tabiat'dır; yaşanacak ve geçim sağlanacak yerlerdir. Zamanla, âdeta tabiatın parçası haline gelen, tabiatı ikame eden «oba»lar da yer-su olmuşlardır.

Anohin, Altaylıların, yer-su'larm «gök» ve «yeraltı»ndan bağımsız ve ayrı ayrı olduklarına inandıklarını belirtir⁹⁹. Görülecektir ki bunun sebebi, sadece yer-su'ların «yer» oluşları değildir. Buna ilâveten, yer-su'larm insanların barınma-geçinme işiyle ilişkili olarak kutsallık kazandıkları dikkate alınmalıdır.

Yer-su'lar, bir anlamda hem tekil hem çoğul olarak düşünülmelidir. Zira, «yer-su» bir bütün olarak «e»dir, yani «sahip»tir. Orman, dağ, ırmak, göllerin adları yalnızca coğrafi isimler değildirler. Bu adlar o yerlerin sahiplerini, koruyucularını gösterir¹⁰⁰. Belirli bir dağ veya tepe, ırmak, göl, pınar, ağaç, hattâ kaya, yer-su olarak kabul edilir. İnan'a göre, «Dağlar, göller, ırmaklar («yer-

Altaylılarda, İsa ve Azizlerin yanında tös'ler bulunur. En ilginç: Yakutlara göre Meryem, bir ana ayısı'tır. (İnan, aynı, ss. 44-45.)

⁹⁸ Abdülkadir İnan, bu kültleri, «dağ», «oba» ve «ağaç ve orman kültleri olarak tasnif ediyor; Şamanizm, ss. 48-65. Bu alt başlıkta, bu zikrettiğimiz bölümden yararlandık. Aksini belirtmedikçe, verileri İnan'dan aldık. Tabiatıyla, yorumların sorumluluğu bize aittir.

⁹⁹ Buluç, «Şamanizm», İslâm Ansiklopedisi [s. 326]: A.V. Anohin, *Materialy po şamantstvu u altaytsev*, Sbornik Muzeya po Antropologii i Etnografii pri Akademii Nauk, Leningrad 1924, IV, 2, s. 15 vd. Eser türkçeye çevrilmiştir; A. İnan, «Altay Şamanlığına âit Maddeleler», *Ülkü*, 1940, 1941; XV, 85, 88, 89, 90; XVI, 81, 93, 95; XVII, 100. (İnan, Şamanizm, «Yer-Su Tanrıları» bölümünde Anohin'in eserini ve kendi çevirisini tasrih etmiyor.)

¹⁰⁰ Buluç, aynı.

su») hep canlı nesnelerdir. Takdis ettikleri Alaş, Tannau, Hangay, Altay dağları, Abakan, Kem (Yenisey), Katun, Bey, Sütgöl ırmak ve gölleri şamanistler için... konuşan, duyan, evlenen, çoluk, çocuk sahibi varlıklardır. Bir şamanistin dağlardan ve ırmaklardan bahsettiğini dinlerken bunun gözle görülen dağlardan ve sulardan mı, yoksa bu coğrafi isimleri taşıyan insan oğullarından mı bahsettiğini farketmek güçtür; ruh bizzat dağdır, dağ bizzat ruhtur. Şamanistlerin bu inanmalarında çok eski ve iptidai animizm¹⁰¹ devrinin hatıraları yaşamaktadır.»¹⁰²

Hemen belirtmek gerektir; Türklerde, animizmin şekillendiği dönemlerin öncesinin de, ilk işbölümlerinin öncesinin de «hatıra»ları mevcuttur. Açıktır ki, adları ve görevleri belli bir «ruh»lar dünyasının¹⁰³, sonra da tek tek «ruh»ların «kişilik» kazandığı dönemlerin öncesi de vardır.

En eski orman ve ağaç kültlerinin, mağaralara, dağlara ve her tür yer ve su'ya yayılması sonucunda oluşan kültür, kandaşlığın en büyük gelişkin örgütlerinde, siyasetin şekillenmesine kadar değişerek ve gelişerek devam etmiştir. Kurulan devletlerde de hüküm uygulanırken bu kültürün unsurlarından yararlanılmayacak değildir.

2. Orman Kültü : İnanç Temeli ve Boyutları

Orman kültü avcılıktaki en önemli kültürdür. Bu eski kültün, Göktürkler ve Uygurlar devrinde devam ettiğini ve Ötüken ormanlarının («Ötüken Yış») kutlu sayıldığını

¹⁰¹ **Animalist** görüş ile **animist** görüş arasındaki fark; birincinin tabiattaki her şeye bir canlılık vermesi, ikincisinin ise «ruh» faktörü üzerinde durması hakkında ve Tylor'un bu konudaki görüşlerinin gözden geçirilmesi için bkz: Sedat Veyis Örnek, «İlkelerde Dinsel Temel Kavramlara Genel Bir Bakış», **DTCFD**, XX, 3-4 (1962), s. 256.

¹⁰² İnan, **Şamanizm**, ss. 50-51.

¹⁰³ «İduk yir-suv» (mukaddes yer su), «kut» (kut verici kuvvet), «erklig» (kuvvet sahibi), «öz», «özüt» ve «yil» gibi tabirler, ve yer-su'un «ruh» olarak kavranması için, bkz: Emel Esin, **Türk Kültür Tarihi**, s. 91.

biliyoruz. Genel olarak orman kültü, zamanla eski önemini kaybetmiş; «orman tanrıları» «kötü ruh»lara dönüşmüştür. Belli ki, avcılık ve toplayıcılığın önemini kaybetmesi, avcılığın çobanlığa ek bir geçim yoluna ve giderek da sadece İdman-spor'a dönüşmesi; geçimin, geniş bozkırların çobanlığıyla ve savaş-işile, sonraları da tarımla sağlanır olması, orman kültürünün erimesine yol açmıştır. Ne var ki, **orman**, iki unsuru itibariyle çok sonralara, hattâ günümüze kadar gelmiştir. Bunlardan biri «Ötüken», diğeri de «ayı» kültürüdür.

Gordlevskiy tarafından tesbit edilen Karakoyunlu ormanı hakkındaki bilgiler¹⁰⁴ arasında «Karaoğlan» efsanesi özellikle dikkati çekmektedir. Şamanîliğe göre, ayı, orman «tanrı»sı - «ruh»u'nun simgesidir. Adı(nın söylenmesi) tabu'dur. Şamanî olanlar özellikle ormanlarda ayının adını ağızlarına almaktan korkarlar. Eski Kıpçaklar, ayıya «aba» (yani, «baba») demişlerdir. «Karaoğlan» (ve belki de «Kocaoğlan») adının da ayı adının tabu olduğu dönemlerden kalmış olmak gerektir. Öte yandan, avcılığın geçinme işi olarak devam ettiği yerlerde orman kültü gerilememiş, bütün canlılığı ile devam etmiştir¹⁰⁵. Yakut avcıları dokuz «nefer»

İnan, **Şamanizm**, ss. 62-63: V. Gordlevskiy, **Karakoyunlu**, Azerbaycan Tetkik ve Tettebbı Cem. Ahbarı, Baku 1927, No.: 4, ss. 5-13. İnan, Karakoyunlu alevî Türkmenler hakkındaki ve bunlardaki ağaç kültürüne dâir bilgileri nakletmektedir. Şah Ahmet'in (İran Makû Hanı olsa gerek) orman konusunda söylediklerine ilişkin bilgi için, aynı yere bakınız.

¹⁰⁵ Vladimirtsov, (Moğolların İçtimai Teşkilâtı, çev: A. İnan, T.T.K. Yay., Ankara 1944, s. 93 not 128) «Mâlum olduğu üzere, şamanlık 'orman' kavimlerinde daha iyi muhafaza ediliyordu» diyor. Bu notuna mesnet olan cümlelerinde ise (s. 92), «W. Barthold Moğolların küçük oğla verdikleri ruhanı ve onu babasının yanında bırakmak âdetini avcılık devrinin bakiyesi olarak kabul ediyor. Eski Moğollarda vaziyetin böyle olduğunu şı da teyit eder ki, o devrin Moğolları, hattâ göçebeleri bile avcılık hayatı ile çok sıkı bağlı bulunuyorlardı; göçebe avcıları vardı, bunlardan bir kısmı hakikî 'ormanlı' - avcı olarak kalmakta devam ediyordu, tarzı hayatları itibariyle 'ormanlı' kabile-

orman tanrırûhu bulunduğuna inanırlar. «Bay Bayanay», bir görüşe nazaran bu ruhların en büyüğü, bir diğerine göre de hepsinin birden adıdır. Yine, son zamanlara kadar avcılıkla geçinen Şor Türkleri, orman ruhlarına çok önem verirler. Bu ruhlar, avcılar avdan dönünceye kadar obada oyun, şakalaşma, eğlence yapılmasını istemezler; ancak, ilginçtir ki, başkalarının şakalaşmalarından hazzetmemekle beraber, kendilerine hikayeler, masallar anlatılmasından pek hoşlanırlar. «Hele müstehcen hikayeler pek hoşuna gider.»¹⁰⁶ Bundan ötürü, avcılar yanlarında bir usta hikayeci bulundururlar. Bu hikayeci avdan avcılar kadar hisse alır. A. İnan'la beraber, diyebiliriz ki, «Herhalde bu hikayeci orman ruhlarıyla iyi geçinmeyi sağlayan kam (şaman) 10-lünü ifa etmektedir.»¹⁰⁷

Orman kültüyle ilgili en önemli hususlardan biri, orman ruhuna her avcının kurban sunabilmesidir. Orman'da kam'ın aracılığına ihtiyaç yoktur. Görülüyor ki, orman kültü, en eski devrin, işbölümünün şamanları dahi yaratmadığı dönemin kalıntısıdır.

Karaoğlan efsanesinin gerisinde yatan ayı kültü, **tamamiyle anahanlık** kökenlidir. En eski, eski ve yeni kültürlerin herhangi birinde anahanlığın izlerini bulmak mümkündür. Sorun, bu kültürlerin unsur ve motifleriyle, ye-

lerle 'bozkırlı' kabileler arasında (hududunda bulunan kabileler de vardı. **Beki** müessesesinin [Vladimirtsov belirtiyor fakat açık değil; 'beki', ava ilk kez katılan çocukların başparmaklarının yağlanması olayı] de göçebelere avcılık hayatı devrinden kalmış bir müessese olduğu anlaşılmaktadır.»

¹⁰⁶ İnan, aynı, s. 63. Şamanlık, çağdaş uygar zihniyete nasıl gelse gelsin, realisttir. Bu hâl cinsel motifli törenlere de yansır. Gerek anahanlık kalıntısı motifler, gerekse babahanlığın oluşturduğu motiflerle gerçekleştirilen cinsel içerikli törenler vardır. At «kurban»ında erotik şarkıların refakat ettiği ve cinsel simgeler etrafında gerçekleştirilen tören için, bkz: M. Eliade, **Shamanism**, s. 79: D. Zelenin, «Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Tuerken», **XXIX Internationales Archiv für Ethnographie**, XXIX, 4-6 (1928), ss. 88-89, 91.

¹⁰⁷ İnan, aynı, s. 63.

niden ve değiştirilerek söylenmiş efsanelerdeki gizemı kaidirmaktadır. Birçok ahvalde, nisbeten yeni gibi görünen kültlerdeki anahanlık kökeninin açığa çıkartılması, eski kültlerin anahanlık kökeninin açığa çıkartılması kadar «kolay» olabilir. Öte yandan, en eski kültlerin, özellikle orman kültürünün dahi, en eski olması sebebiyle çok değişime uğramış olmasına karşılık ve ayrıca, anahanlık izlerini en çok onun taşıyor olması yüzünden en fazla değişikliğe uğratılmasına rağmen, anahanlık kökenli oldukları, günümüzde artık gösterilebilir¹⁰⁸.

¹⁰⁸ «... geyik cisim değiştirdiğı gibi, geyik ve kız teşbihi... veya geyiğın sevgiliye giden bir elçi oluşu ve geyiğın daima dişi oluşu Türk halk edebiyatının her sahasında görünmektedir.» Saadet Çağatay, «Türk Halk Edebiyatında Geyiğ Dair Bazı Motifler», TDAYB 1956, s. 166. (Altını biz çizdik.) Çağatay'ın etüdünde, geyik motifinin medeniyet platformuna intikalinden sonra aldığı formların yeniden halk edebiyatına giriş sürecine ağırlık verilmiştir. Bu arada özellikle Hind ve İran kaynaklarının dolaylı etkisi belirginleştirilmiştir. Ancak, geyiğın kandaş kökeni ve Hind-İran'da da yerli kültürler yoluyla vücut bulmuş olduğu dikkate alınarak takip edildiğinde, etüd, hem öğretici ve hem de çok canlı, sürükleyicidir. Gerçi etüdün hemen sonuna yakın (s. 176) geyiğın totemistik «telâkki» ile ilişkili olduğu belirtilmektedir; fakat geyiğın sadece «ana tarafından cedd» olarak görülmesinin anlamı, iki bakımdan, daha da netleştirilmelidir. «Cedd» kültü totem'in değişimiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Ve yine, «ana tarafından» cedd olduğunda, zâten baba tarafından cedd bulunmamaktadır. Baba tarafından cedd, efsane ve masalların —yeniden— söylenişinde eklenmiştir. Efsanevî baba olarak daima «yurtıcı» bir hayvan zikredildiğı doğru değildir. (A. Temir'den naklen verilen hususlar). Mutasavvıf velilerin cisim değiştirmeleri ilk totem hayvanlara doğrudur. Kaygusuz Abdal'ın nîri Abdal Musa geyik oluverir: Bektaş Veli şahin olur uçar gider (s. 168: F. Köprülü, İlk Mutasavvıflar, s. 360); bunlar tasavvufun cisim değiştirme olayına uvarlanmış motiflerdir. Geyikli Baba'nın geviğ binerek gezmesi hakkındaki menkıbe ve Altay kamlarının okudukları dualarda «bindiğim hayvan geyik, sığım» sözleri için, bkz: S. Çağatay, aynı, s. 168. Geyik motifinin Ziya Gökalp yoluyla tekrar canlanması ve «Alageyik»in tekrar halk arasında yayılması örneğı pek ilginçtir. A. Caferoğlu'nun (Doğru İllerimiz, s. 683; Çağatay, s. 169) belirttiğine

Bu noktada, bütün uygar yargılardan uzaklaşmak gerekir. Çünkü, canlı hayvanın ve hayvan simgelerinin eski avcılar ve zamanla değişerek sonraki kandaşlar için ne anlama geldiğini cisimleştirmek durumundayız. Totemizmin canlı hayvanı, gök, yer ve diğer mitolojik unsurlardan önce gelir. Bu «önce geliş» her iki anlamda da geçerlidir. Canlı hayvan totemizmi hem «önce» varolmuştur; hem de «sonra», yer-gök vb. kutsallaştığında, uzun süre, yine hayvan motiflerinden oluşan kültürler daha önemli kalmışlardır. Hattâ diyebiliriz ki, göçebe-çoban topluluklarında **gens**'lerin adları (şu ya da bu hayvan ismi) tesadüfi görünür. Ama, bu gens (kan) adlarının hayvanlardan seçilmesi olgusu, tesadüfi değildir. Yine, kabileler ve federasyonların belirli hayvanları kutlu görmesi, hep ilk hayat tarzlarının kalıntılarıdır.

Orman kültürü ve kültür içerisinde «ayı» odağının kandaşlar ve Türkler için bir kutsallık zemini olduğu konusunu işlerken, Mircea Eliade'nin bir yorumunu nakletmek istiyoruz. Eliade, **Shamanism**'inde ve diğer eserlerinde, yoğun ve sabırlı emeklerinin ürünlerini tam bir dürüstlikle yansıtır. Ancak yazar, elinde bulundurduğu geniş malzeme yığınına kullanırken, arada bir açıkça ve çoğu zaman bir alt seviyede, ne kadar ilkel olursa olsun evrendeki bütün kutsallığa ilişkin inançların temelinde bir çeşit «Yüce Varlık (Yaradan)» «inanc»ı veya «sezgi»si bulunmuş olduğu hissini okuyucuya yansıtmaya çalışır. Eliade, tahlillerinin bir yerinde, «Hayvanların Yüce Anası»nın göksel bir «Yüce Varlık» yerine geçtiğini belirtir ve ilave eder:

fakat bu sorun konumuzu aşar.»¹⁰⁹ Yazarın bilim sorumluluğu, «konusunun aşıldığı» noktada bile, doğru yorum yapmasını gerekli kılmaktadır: Eliade'ye nazaran hay-

göre, şiir «çocuhdum facıhdım» biçiminde söylenilmektedir. Çuvaşçadaki motifler (ss. 173-174), «emlemek» (halk ilaçları pratiği; «em» ve benzeri dışı kökenli kelimelerden kaynaklanıyor olmalı, emeget vb. gibi) ve eski Hun efsaneleri (ss. 174-176) ilgi çekicidir.

¹⁰⁹ Eliade, **Shamanism**, s. 81.

vanlar kültüyle birleşen «yüce analık», «kadım (**ancient**) anahanlığın (**matriarchy**) belirgin (**clear**) görüntüsüdür (**image**).»¹¹⁰ Hemen belirtmeliyiz ki, «hayvanların anası» inancı ile «ana olarak hayvan» inancı içiçe geçmiştir. Şamanlığın en yeni biçimlerine kadar yaşayan ve önemli işlevleri bulunan koruyucu (hami) «ruh»ların en eski anahanlık kökeni, vaktiyle insandan hayvana yansımış ve totemleşmiştir. Şamanlıkta genellikle **amagat** adı verilen bu dişi-koruyucular «Ötüken»¹¹¹ biçiminde en son Türk yönetimlerine kadar geleceklerdir. **Amagat** (emeget) bazan bir «kül»dür, bir bütünsel ruh olarak kavranılır¹¹². Bazan da kam'ın kendi amagat'ından sözedilir.

Türklerdeki önemli yeri yanı sıra, genel orman kültürü içinde «ayı» kültürü ve «ayı törenleri»nin «evrensel» olduğunu görüyoruz¹¹³. Bu evrensellik, açıkça avcılık kökenlidir. Bu avcılık kökeninin gizlediği anlam, sonraki kabile örgütü, federasyon yönetimi ve giderek devlet siyaseti tarafından dönüştürülerek kullanılacaktır. Bu kaydı düşerek, orman kültürü ve anahanlık meselesine dönelim.

Koruyucu «ruh»un bir genellik içerisinde gözüktüğü gibi, her kam'ın da bir hamisi olduğundan söz etmiştik. Nitekim, Altaylı kamlar, kendilerinin bir özel ruhu ya da ruhları bulunduğuna inanırlar. Altaylı kamlar bu özel ruha tös (töz), Yakut oyun'ları «ijakıl» (iyekıl/a/) derler. «İjakıl», «ana - hayvan» demektir. «Yakut oyun'ları 'ijakıl' (=ana-hayvan) yahut egemet, Türkistan ve Kırgız baksıları 'arvak' derler. Tös, emeget, 'arvak'; ataların yahut bü-

¹¹⁰ Eliade, aynı, s. 81. Yazar, bu konuda okuyucuya, A. Gahs, U. Holmberg (Harva) ve diğerlerinin eserlerine göndermektedir. Bkz: Aynı, not 36.

¹¹¹ Bilindiği gibi, «ötügen» de koruyucu ana olarak bir dişi ruhtur. Bkz: Eveline Lot-Falck, «À propos d'Atügen, déesse mongolle de la terre», **RHR**, ss. 195-196 (157-196).

¹¹² Ivor H.N. Evans, «Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang», **JRAI**, LX (1930), ss. 120-121.

¹¹³ Bkz: A. Irving Hallowell, «Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere», **AmerAnthro**, XXVIII (1926), s. 1 vd.

yük şamanlardan birinin koruyucu ruhudur. İnan, **Yakutların 'ijeknl' dedikleri izahı güç bir konudur**¹¹⁴ demektedir.

Gerçekten de, sözkonusu olgu bir tek tek ruhlar olayı mı, genel bir koruyucu ruh mu, kam-şamanların hamisi mi, bir «ana» ruh mu, «ana-hayvan»¹¹⁵ ya da «hayvan suretinde ana» mı, bir mitolojik hami hayvan mı, ölmüş şamanların ruhu mu, yoksa bir «can» mı, ya da bunlardan birkaçı mı, ya da hepsi mi, veya genel olarak töz mü, tözlerin hepsine dayanan koruyuculuk vasfı mı; çözmek veya çözümlemek ilk bakışta hiç de kolaya benzemez. Oysa, verilebilecek **genel** cevap olağanüstü basittir. «**Uygar mantık**», çoğu zaman itiraf etmese de, hayat tarzı ve örgütlenme ile kutsallık arasındaki ilişkiye bakarken, bu ilişkinin daha çok kutsallığa yansıyan formlarında, bu formları oluşturan unsurlar arasında bir **hiyerarşi** aramaktadır. Oysa hiyerarşili toplum mantığı, hiyerarşisiz toplumun mantığını kavramaya önemli engeller çıkartır. Kandaş toplumlarında, insanların «vahşet» döneminin mirasının da etkisiyle, katmanlaşma ve sivrilme olmadığı için, anahaneliğin sınıfsızlığı yaşandığından dolayı hiyerarşi yoktur. Ancak zamanla, babahanlık boyunca, hiyerarşik toplum inanç sistemine de yansımıştır. Fakat bu yansıma, genel olarak inanç sisteminin nisbî bağımsızlığı dolayısıyla, özel olarak toplumda sivrilene kişi ya da katmanın kendi sivrilmesini toplumun bütününe kabul ettirmek ve kendisini «meşrû» göstermek istemesinin bir sonucu olarak inanç sistemini imdada çağırması sebebiyle, karmaşık bir hal alır. İnanç sistemi de, gelişme boyunca zaten kademelendiği için, kutsallığa unsurları itibariyle bakıldığında ortaya çıkan manzara olabildiğince karmaşıktır. **Zor olan**, bunun

A. İnan, *Şamanizm*, s. 81.

Ana-hayvan olarak çeşitli hayvanlar görülebilir, ama özellikle ayı ve kuzeye çıkıldıkça ren geyiği çoğalmaktadır. Bu ana-hayvanlar her kavimde ortaya çıkarlar. Şamanların ren geyiği tüyleri olan çıplak kadınlarla karşılaşması hakkında bkz: Eliade, *Shamanism*, s. 41

kavranılmasıdır. Konu, özellikle, avcılığın en eski dönemlerinden kalma «**hayvan**» unsuru ile yine insanlığın en eski anahatlığından kalma «**ana**» unsurunun birleştiği noktada, büsbütün karmaşık ve izahı zor olarak ifade edilir.

Altaylarda ve Sibirya'da koruyucu ruhların büyük çoğunluğu hayvan biçimlerindedir. Bunlar arasında ayı, kurt, geyik, yabanî tavşan ve hemen her çeşit kuş (kartal, baykuş, kaz, karga vb.) yer alır. Ağaç, yer ruhları da vardır. Yaşam tarzı itibariyle eskiye dönük veya coğrafya itibariyle soyutlanmış yerlerde ayı ön plana çıkar.

Eliade'ye göre¹¹⁶, hayvan biçiminde tanınan ruhlar ile doğrudan şamanî koruyucu ruh ayrılmalıdır. Yazar, bunların farklı olduklarının Yakutlar örneğinde belirginleştiği kanısındadır. Eliade'ye nazaran, şamanların her birinin «**ié-kyla**»sı vardır. Bunlar «**hayvan ana**»dır. Hayvan koruyucuların mythsal imgeleridir. Güçlü şamanlara yardım eden ruhlar, boz ayı, «**elk**» (büyük geyik), boğa, tay ve kartaldır. Bunlar tercih edilir. Daha «**zayıf**» şamanların ije-kul'ı köpek olur, pek tercih edilmez¹¹⁷. Eliade'ye göre, **amagat** (emeget) tamamıyla ayrı bir varlıktır. Yakut şamanı, uzağı (çok uzakları) emegetleri vasıtasıyla görürler. Kutsallık açısından ruh olan emeget, şaman açısından bir can-ruhtur. İlginç olan, şaman cezbe halinden tam bir vecde ulaştığı zaman, kendisine hem yardımcı ruhu (ije kul) hem de emeget'i yardım eder¹¹⁸.

İnan'ın ije-kul'ı ele alışına dönelim. İnan'ın yorumu-

¹¹⁶ Eliade, aynı, 89-90.

İrş Abdülkadir İnan, «Yakut Şamanizmindeki İja Kul.» IM, X (1953), ss. 213-216.

¹¹⁸ *Shamanism*, s. 231 Hutton Webster'den Grönland şamanının (angakut) gücünün yardımcı ruhlarının sayısına bağlı olduğunu öğreniyoruz. (Magic : A Sociological Study, Stanford 1948, s. 231 not 36.) Yine, Eskimolarda, fok, köpekbalığı, ayı ve her çeşit dağ ruhunun yardımcı olduğunu öğreniyoruz. (Eliade, s. 90 not 68 Knud Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, tr. W. Worster, Copenhagen 1930, s. 113.)

na nazaran ije-kıl'ın kökenleri çok eski devirlere dayanır. Sonuçları bakımından konu önemli olduğu için aynen nakledelim; «Yakutların tasavvurlarına göre 'İje kıl' şamanın herhangi bir hayvanda tecessüm ettiği canıdır (oyun kuta). Şaman kendi canının bir hayvanda, kurtta, ayıda tecessüm ettiğine inanır... Ayı ile şamanın hayatı bağlıdır. 'İje kıl' ölürse şaman da ölür¹¹⁹. Bazan iki rakip şamanın 'İje kıl'ları kavga ederler; hattâ birbirini öldürürler. Yakutların 'ije kıl' hakkındaki tasavvur ve inançları çok eski 'ije kıl' hakkındaki tasavvur ve inançları çok eski bir devirden kalma olsa gerektir. Bu ije kıl eş-ruh'tur ki eski devirlerde yalnız kamlara mahsus olmayıp herkesin bir ije kıl'ı bulunduğu tasavvur edilmiştir. Mahmut Kâşgarî'nin 'çıvı' dediği ruhlar Yakutların 'ije kıl'ının bir varyasyonudur... [Kâşgarî anlatıyor:] Çıvı cinlerden bir bölüktür. Türkler şuna inanırlar ki: İki bölük birbiriyle çarpıştığı zaman bu ki bölüğün vilayetlerinde oturan cinler dahi kendi vilâyetinin halkını korumak için çarpışırlar. Cinlerin hangi tarafı yenerse onların yana çıktığı vilayet halkı da yener. Geceleri bu cinlerden hangisi kaçarsa onların bulunduğu vilâyetin hakanı da kaçır. Türk askerleri geceleyin cinlerin attıkları oklardan korunmak için çadırlarına saklanırlar. Bu Türkler arasında yaygındır, görülmektir. Kâşgarî'nin naklettiği bu efsanedeki her vilâyetin 'cin'leri o vilayette yaşayan insanların 'eş'leri olacaktır. Daha iptidaî devirlerde bunların 'ije kıl' gibi telakki edilmiş olduğunu tahmin edebiliriz.»¹²⁰

Kırgız-Kazak'lardaki «arvak»¹²¹ yine ije kıl'la eşanlamlıdır. Orta Türk Destanlarından Toktamış ile Edige

¹¹⁹ Göktürklerde ölümsüzlük kut'unun geyik'e bağlanması konusunda bkz : Emel Esin, *Türk Kültür Tarihi*, s. 95.

¹²⁰ İnan, *Şamanizm*, s. 81.

¹²¹ «Arvak»ın Arapça ruhi anlamına gelen ervah'ın Kırgızca söylenişiyile meydana geldiği ve yayılmasının sebebinin de eski Türkçedeki afsun anlamına gelen «arbag» kelimesine benzemesinden olduğu hakkında, bkz : İnan, *aynı*, s. 82 not 90.

destanında, bu Tarih kahramanlarının «arvak»ları vardır. Arvaklar'ın en eski dönemlerde hayvan cisminde oluşuklarına inanılmıştır.

Orhan Gazi'nin çağdaşı Geyikli Baba'nın geyiklerle beraber yürümesi ve geyiklere binmesi, Bektaş Veli'nin şahin kıyafetine girerek uçup gitmesi, Karaca Ahmet oğlu Hacı Doğrul'un doğan suretine girmesi, hep şamanlığın bu yönüyle ilgilidir. Özellikle Geyikli Baba'nın geyiğe binerek gezmesi motifi, hemen aynıyla kam dualarında vardır¹²².

Görüldüğü üzere, Eliade'nin emeget ile «yardımcı ruh»ları ayırması doğrudur; fakat bu ayırım ruhların belli belirsiz hiyerarşik bir yapıya girmelerinden sonraki forma dayanır. Aslında, «ruh»lardaki hayvansal içerik ile emegetin dişiliği, eski orman kültürünün hayvanlarında, özellikle Türk inançlarının dip köklerinde yer alan «ayı» (Kayra-khan) motifiyle ilişkilidir. Ormanın bütünü bir kült sayıldığı gibi bazı ağaçları da ayrıca kutlulanır. Şamanlığın en çok saydığı ağaç, kayın (huş) ağacıdır¹²³. Doğu Türkistan'ın müslüman kamları hastayı afsunla tedavi ederlerken yanlarında kayın ağacı bulundururlar. Altaylı, Sagay, Şor, Kaç, Televüt ve başka ulusların kamları kayın ağacı bulunmadan âyin yapamazlar. Bu ağaç yalnızca bir tören unsuru değil, kendisine tapınılan kutlu bir varlıktır. Kam davullarında kayın resmi bulunur.

Türk boylarının menşeleri hakkındaki efsanelerde ağaç önemli yer tutar. Uygur efsanesinde Uygur hakanlarının ağaçtan türemiş oldukları söylenir. Dede Korkut Kitabında da Basat «atam adını sorarsan kaba ağaç, anam

¹²² İnönü, aynı, s. 83; bkz. M. Fuat Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, ss. 60-63. Abdülbaki Gölpınarlı, **Yunus Emre**, s. 71.

¹²³ Türklerin kutlu ağaçları, özellikle sonradan «kayın» olarak adlandırılan «huş» ağacı (aslında 'kayın' adında başka bir ağaç daha vardır) hakkında, bkz: Kerim Yund, «Türklerin Kutlu Ağacı Kayın (Huş) Adı Üzerine», **TK, X**, 120 (1972), ss. 1260-1264.

adını sorarsan kağan arslın» diyor¹²⁴. Ağaç, en gelişkin babahanlıkta, babahanlık **Yönetim**'inin dayanaklarından olacaktır. Eski inanç sistemi unsurlarının, yine o eski inanç sisteminin tekabül etmiş olduğu eşitlikçi örgüt yapısını değiştirmek için kullanıldığı açıktır¹²⁵.

Moğollarda ve Altaylarda ateş ruhunun dişi olması¹²⁶, bu «ruh»tan yer yer «ot (od) ene (ana)» şeklinde bahsedilmesi¹²⁷, «kün ene» (güneş ana)nın yine «ana» olması¹²⁸, kamların kadın'a benzeyerek kendilerini saydırmaları gibi «saf» görünen inançlarla, orman kültürlerinin içerisinde yer alan hayvanlar ve bunlardan sonra kayra-khan olarak temayüz edecek orman canlısının bir ana-hayvan olarak belirmesi gibi avcılık geleneğine bağlı inanç motifleri¹²⁹; yine orman kökenli ağaç motiflerinin yer-su'laşması biçimindeki kutluluklar, ilk bakışta sırf inanç sistemi olarak yorumlanabilirler. Ama, Tarih içerisinde yine tengri Umay ana, Göktürk illerine saldıracak düşmanla başedecek temel güç olacaktır. Ve, gelecekte «Ergenekon» olacak Ötüken, aslında Moğolcadaki biçimiyle yer kutsallığını anlatan «Etügen»den başka şey değildir. Bu yer kutsallığı simgesi, bir «yer ilâhesi»dir¹³⁰.

¹²⁴ İnan, Şamanizm, ss. 64-65. Oğuz destanlarındaki ağaç motifi için bkz. : Aynı, s. 65 not 70.

¹²⁵ «Doğu, güneşin doğduğu yön olmak ciheti ile, zirveye, yani **yaruk** ilkesine müteveccih sayılırdı. Doğu'nun unsuru ağaç idi. Hun hükümdarı güneş doğarken bu yöne çevrilirdi. Türk kaganlarının otağı ise, Doğuya açılırdı. Batı, güneşin battığı yön olmak hasebi ile, (kararık) ilkesine müteveccihdi. Batının unsuru olan maden, Türklerde altın ve demir idi.» (Emel Esin, **Türk Kültürü Tarihi**, ss. 46-47; «ağaç» ve «demir»in altını biz çizdik.) Doğu'yu önemli kılan güneş'tir; Türklerde ise güneş, **kün ana**'dır. Güneş'in gök'teki varlığının yer'deki ağaç'la bağlantılı sayılması en eski orman kültürüne bağlanmalıdır.

¹²⁶ S. Buluç, «Şamanizm», s. 328.

¹²⁷ Buluç, aynı.

¹²⁸ Aynı, s. 325.

¹²⁹ Bkz. Aynı, s. 326.

¹³⁰ Andras Alföldi'nin «Ayl Kültü ve Avrasya'da Anahanlık

Orman kültüründen sonra dağ, manzara¹³¹ ve oba kültürleri ele alınmalıdır. Bunlardan dağ kültürü, değişik biçimlenmelerle de olsa hemen bütün eski kandaş topluluklarda gözüktür. Türklerde eski orman kültüründen sonra dağ kültürü de çok boyutlu bir işlevselliğe sahiptir.

3. Dağ Kültü: İnanç Temeli, Uzantıları ve Yönetim'e Açılış

Kamların dualarında görüyoruz ki, özellikle dağlardan söz edilirken, dağ'ın «ruh»u ile dağın somut varlık olarak kendisini ayırmak mümkün değildir. Zaten kamlar için de böyle bir fark arama endişesi söz konusu olamaz. «Şamanistlerin bu inanmalarında çok eski ve iptidai animizm devrinin hatıraları yaşamaktadır... Şaman dualarından açıkça anlaşılıyor ki şamanistler dağ ruhları bulunduğunu tasavvur etmekle beraber doğrudan doğruya ken-

(Matriarki)» başlıklı Macarca etüdünü (Közle-mények, L (1936), ss. 5-17) Eliade vasıtasıyla öğreniyoruz. (Shamanism, s. 459 not 122.) Alföldi, en eski avcılık kültürleriyle anahanlığın evrenselliğini tartışmaktadır. Yine, Biren Bonnerjea, «Hunting Superstitions of the American Aborigines» (IAE, XXXII, 3-6 -1934- ss. 167-184) makalesi ile evrenselliğin ipuçlarını vermektedir. Anahanlık kökenini dikkate alan bir yazar olan Franz Hancar'ın etüdlerine bakılabilir. Örneğin «The Eurasian Animal Style and the Altai Complex», *Artibus Asiae*, XV (1952), ss. 171-194. Kezâ, N.P. Dyrenkova, «Bear Worship among Turkish Tribes of Siberia», *Proceedings of the 23. International Congress of Americanists* (1928), New York 1930, ss. 411-440.

¹³¹ Asya coğrafyasının bir gereği olarak mağara kültürüne dağ kültürüyle birlikte rastlanır. Türkler hakkındaki «menşe» kayıtlarında Çinliler mağara unsuruna da yer verirler. Bkz : İnan, *Şamanizm*, s. 53. Aslında evrensel olarak mağara kültürünün eskiliği ve evrenselliği malûmdur. Paleolitik dönemin mağarası, ilk kültür ipuçlarının müzesi olmuştur. Türklerde bağımsız ve gelişkin bir mağara kültürüne rastlayamadık. «Mağara»nın mitoloji düzeyinde, dağın içinde olması motifine rastlanır ki, bunun Güney etkili bir motif olması muhtemeldir. Bkz : N.K. Chadwick, «Shamanism among the Tatars of Central Asia», *JRAI*, LXVI (1936), ss. 111-112.

disine de ibadet ediyorlar, onu canlı ve her şeyi duyan bir varlık tanırırlar.»¹³²

Bazı dağlar belirli kabilelerin «töz»ü sayılırlar. Böylece belli bir kabilenin menşei yine belirli bir dağa bağlanmış olur. Büyük kamların kudretlerinin kökeni de yine dağlara dayanır. Fakat asıl yaygın olan, kabilelerin atası olarak dağların anılmasıdır. Dağların babahanlıkla birlikte tabulaşmış olduğu çok açık bir şekilde görülmektedir. Kendi cedleri olan dağlardan sözedilmesi gerektiği zaman, belli oymak ya da kabilenin **kadınları**, o dağın adını anmazlar¹³³.

Kandaş örgütün büyümesi ve gelişmesiyle birlikte yer-su'ların bir anlamda genelleştiğini görüyoruz. Orhon yazıtlarından anlaşıldığı üzere, Göktürklerin «ıduk yer-su» olarak adlandırdıkları kutsal yer-su'yu bulunuyordu. İnan, «Eçümiz apamış tutmuş yer-sub» (atalarımızın idare ettiği yer-su) ile ifade ettikleri mefhumun, hem koruyucu ruhlar hem de «vatan» kültü olan yer-su olduğunu belirtmektedir. Bu vatan yer-su'yu Ötüken ve Budun İnli dağları ve ormanları temsil ediyordu. Kutsal yer-su ruhları Göktürklerin mukadderatını idare ediyordu. Yer-su'ların bu rolü Tonyukuk yazıtında açıkça görülmektedir. Göktürklerle saldıran düşmanları, tanrı Umay ve yer-su'ların yardımıyla gafil avlanarak basılmışlardır¹³⁴.

Bunların eski vatani olan (Yeni-si-şan veya Şan-din-şan sıradağlarındaki) Han-yoan dağı, Hunların her yıl Gök tengriye kurban kestikleri dağdı. Hunların bundan başka, Gan-tsuan-şan adındaki, Hundağı olarak anılan bir kutlu dağı daha vardı. Hundağı'nda kurban kesilerek and

¹³² İnan, Şamanizm, s. 51. Söz konusu duallar yakın dönemlerin dualarıdır. Kam, şöyle sesleniyor: «Bereketli sürülerimizin **Kut'**larını yaradan mukaddes Altayım, yer-su'yum! Üzülmeyelim, tanrı var, tasalanmayalım Altay var! 'Altayım' diye tapınıyoruz.» Kam «ayın»ı ne maksatla yaparsa yapsın, «dua» vee «ilâhî»lerinde Altay'a seslenir, yalvarır.

¹³³ İnan, aynı, s. 53.

¹³⁴ Aynı, s. 48.

içilirdi. Orta Asya'nın diğer kavimlerinde de Gök tengriye kurban kesilmesinin yüksek dağlarda yapıldığını Çin kaynakları haber vermektedir. Hunlardan başlayarak çağdaş şamanlığa uzanan şaman ayinlerinde dağ kültürünün hep ön planda olduğunu görüyoruz¹³⁵. Nitekim, Orta Asya dağlarının çoğu Türkçe ve Moğolca, «mübarek, mukaddes, büyük ata, büyük hakan anlamlarına gelen sıfatlarla zikrolunurlar. Meselâ, Han tanrı, Bayan-ula, Buztağ-ata, Bogdu-ula, Burkhan-ula, Othon-Tengere, Iduk Art, Kayrakan, Erdene Ula (Kuttağ) ve başkaları gibi.»¹³⁶

Boy ve oymakların kutlu dağları yanı sıra, kandaş örgütün büyümesi ve nitelik değiştirmesine paralel olarak, o birliğe giren ve kavimsel farklılıklar gösteren başka kabileler de dahil olmak üzere belirli kabileler topluluklarına ait genel ve ortak simgeli kültürlerin oluştuğunu görüyoruz. VII. yüzyılda bütün Türk boyları ve Göktürk egemenliğine giren yabancı boylar için geçerli bir kapsamlı kültür meydana geldiğini, daha doğrusu, canlandırıldığını izliyoruz. Bu kültür Ötüken dağı ve ormanları odağında belirginleşir. Bu olay, yönetimin erkinleşmesiyle, kudret kazanmasıyla birlikte ve aslında bunu sağlama doğrultusunda eski inanç sistemi unsurlarının yeniden nasıl canlandırıldıklarını gösterir. Eski kan gelenekleri, o gelenekleri ortadan kaldıracak ekonomik ve yönetsel platformun hazırlanmasında önemli rol oynayacaklardır¹³⁷.

¹³⁵ İnan, Şamanizm, b 49. Genel olarak «khan» kavramını irdelediğimiz «Khan» bölümünde, sözkonusu dağ kültürünün unsur ve tek tek motiflerinin «khan»ın gelişim ve değişimiyle bağlantısı ayrıntılı biçimde ortaya konacaktır.

¹³⁶ Yer yer rastlanan «kır», «altun kır» gibi ibâreler aslında dağ'dır; «kır» eski Türkçede dağ anlamına da geliyordu. (Bkz : E. Esin, Türk Kültür Tarihi, s. 95.)

¹³⁷ Tabiatıyla, gelenekler babahanlığın yer yer katı zorlamaları doğrultusunda değişerek devam ederler; ne var ki, kabileler düzeyinde sürüp giden birçok görenek eski genel nitelikteki geleneğin bir «parça»sı olarak muhafaza olunmuştur. Şamanlık kalıntıları ve

XII. yüzyılda Moğolları, dağları inanç sistemleri içerisinde yine yüksek tutarken görüyoruz. Temuçin (Cengiz Han) gençliğinde, Merkitlerin bir baskını sırasında Burkhan Haldun dağına sığınmış ve bu dağın yardımıyla kurtulmuş olduğunu anlatır: «Haldun Burkhan'ın yardımıyla, bir kırlangıcın hayatı gibi hayatım kurtuldu... Burkhan Haldun'a her sabah tapmalıyım, bunu neslim ve neslimin nesli böyle bilsin.» Temuçin bu sözlerle kuşağını boynuna ve külahını koynuna asarak güneşe döndü ve eliyle göğsüne vurarak güneşe karşı dokuz defa diz çöküp «tövbe ve istiğfar» etti¹³⁸.

bir rakı (aragı, arakı) içmenin törenselliğinde bu muhafaza ediliş izlenebilir. Bkz : Aşağıda, s. 134 vd.

¹³⁸ İnan, aynı, s. 52. Moğolların Gizli Tarihi, Ahmet Temir tercümesi, s. 103. Bu Moğol hikâyesine benzer bir rivayet Altay Türklerinde de tesbit edilmiştir. Moğollar tarafından takip edilen Altaylılar Karagay dağına sığınmışlar ve dağa kurban kesmişler. Birden, bu dağ ormanlarla kaplanmış, Moğollar yol bulamamışlar... (Aynı yerde.) Görülüyor ki, Cengiz, Haldun Burkhan'ın âdeta somut varlığına yakarmakta, şükran duymakta ve şükran duyduğunun bilinmesini istemektedir. Dağ'ın kendisi ile «ruh»unun birleşmesi ve hattâ bileşiminden de ötede, bir bakıma «tek»liği sözkonusudur. Temuçin'in Cengiz Han olduktan sonra anlattığı «olay», Cengiz'in belirli bir dağın kutsallığını duyuracak ve kabul ettirecek kadar güçlendiğini gösterir. Göktürklerden yaklaşık beş yüz yıl sonra Cengiz'in kutsallığa yaslanışının, ikili bir görünümü vardır. Göktürk bünyesinden çok daha karışık nitelikteki konfederasyonun birliğini sağlamak ve sürdürmek amacıyla Cengiz, eski gelenek üzerine yeni bir görenek inşa etmektedir. Tek bir dağın kutsanması Cengiz'in hem toplum üstünde sivriliğinin belirtisidir ve hem de kandaşlığının... Moğollardan kurtulmaya çalışan Altaylı Türkler örneğinde ise, dağ'ın fizik yapısı yine «fizik» bir değişime uğrar; ormanla kaplanır. Efsane motifi, tam bir «meta» - «fizik» yardıma bürünmez. Kanımızca, evrensel düzeyde, bütün efsanelerin yaratılma, daha doğrusu yeniden söylenme evresi konusunda fikir sahibi olmanın başlıca yollarından biri, kurtulan kahraman veya topluluğun tasvir edilen niteliğinden ziyade, kurtaran «güç»ün kökenine bakmaktan geçer. Zira, istisnaları olmakla

Oba kültü adı verilen kültün Türk ve Moğollarda çok yaygın olduğunu görüyoruz. Steplerde topraktan, dağ geçitlerinde taş yığınlarından yapılan sun'i tepeler (höyükler), oba adıyla anılırlar. Bunlar gerçek dağların yerini tutmak üzere yapılmışlardır. Oba kültünün başlıbaşına bir kült görünümüne bürünmesi, özellikle XVI. yüzyıldan başlayarak özellikle Urenha ve Moğollarda çok net olarak görünür. Lamaizmin etkisi altına giren ve siyasal yapı gereği şamanlıktan vazgeçmeleri istenen topluluklarda, obalar şamanlığı sürdürübilmenin bir vasıtası olmuşlardır. Bu bakımdan, çadırlar da yer yer oba sayılmışlar ve şamanî törenleri sürdürüebilmek için bir sığınak olmuşlardır.

Obalarda sürdürülen şamanî törenler ile bizatihi obaların niteliği arasında fark gözükebilir. Oba kültü denilince, oba ortamında sürdürülen eski inançlar anlaşılmalıdır. Obanın kendisinin kutsallığı, ancak sürdürülmesine imkan verdiği inanç törenlerine nisbetle oluşmuştur. Nitekim, Urenha'ların obaları, Altay ve Yenisey şamanlığındaki obalara ya da Kırgız-Kazak ve Nogayların toprak veya taş yığınından ibaret obalarına benzemez¹³⁹. Bu ikincilerin obaları, ifadeye çalıştığımız üzere, şamanlığın sürdürülmesi için bir ortam sağlamak üzere yapılmışlardır ama bunlar bile «Güney» etkileriyle oluşan bağımsız ve tecritli tapınaklar değildirler. Ancak, genel olarak bütün obalarda şamanî törenler yapılır¹⁴⁰.

birlikte, bizi bu genellemeye iten temel nokta, kurtarılanın toplumu değiştiren veya değiştirecek unsur olmasına karşılık, yardıma koşanın, geçmişten dayanak arama endişesiyle oluşturulduğunu tek tek örneklerinde de izlemiş olmamızdır.

¹³⁹ İnan, *Şamanizm*, s. 61.

¹⁴⁰ Altay ve Yenisey obalarının doğrudan Şamanî obaları esas itibariyle katışıksız tören yerleridir. Öte yandan lamaizm rahiplerinin yüzyıllardır mücadele ettikleri şamanlık varlığını bir bakıma açıkça sürdürmüştür: «... ibadete bazan lama da iştirak eder ve mukaddes kitaplarından ilâhiler okur. Şaman ise önce obayı üç defa dolaşır, kokulu otlar yakıp odanın etrafını tütsüler; ilâhiler okuyup dağlara, yer-su sahibi ayağa yalvarır; 'Büyük hakanım, merhamet

Tekrar vurgulamak gerekirse, resmen lamaist sayılan Urenha Tuba Türklerinin de eski şamanî geleneklerinden ayrılmadıkları bilinmektedir. Aslında, obaların mevcut olabildiğini de halkın ısrarına ve lamaların bunu kabule mecbur kalmalarına bağlamak gerekir¹⁴¹. Altay ve Yenisey'deki belli belirsiz ve kalıcı olamayan toprak -taş yükseltileri, dağ'ın manevî simgeleridir. Ortam uygun olduğunda bu yükseltilere zaten ihtiyaç duyulmamıştır. Bu bakımdan, obaların «tapmak» olarak farzedilmesi¹⁴², diğer bir deyişle, bütün kutsallığın yoğunlaştığı mahal olarak düşü-

et, yargıla! Gümüş oba, altın Tangnov dağı esirge, yargıla, bizi besle, koru!» diye dua eder.» (İnan, aynı, ss. 61-62.)

«Obo» kelimesinin eski devirlerde kabilenin tapınması için yapılmış teepe anlamına gelmesi, fakat bu kelimenin zamanla, Oğuzlarda belirli bir obo etrafında toplanan aile anlamını alması hakkında, bkz : Muhaddere N. Özerdim, «Bazı Çin Kaynaklarına Göre Bugün Çin Türkistan'ında Yaşayan Halklardan Moğolların Örf ve Âdetleri», DTCFD, IX, 3 (1951), s. 219 not 11.

¹⁴¹ İnan, aynı, s. 60.

¹⁴² «Türk Boylarıyla ilgili etnografya ve folklor araştırmalarına göre şamanizmde, başka dinlerde olduğu gibi yapı-tapınaklara raslanmamıştır. Mançu şamanistleri ancak Çin'de yerleştikten sonra tapınak kurmuşlardır. Şamanistler için bir dağ, bir pınar veya bir orman, tapınak hizmetini görmüştür. Bizim müellif (P. W. Denisov) ise Çuvaşlarda ve eski şamanist Bulgarlarda tapınak vazifesini gören etrafı çevrilmiş muayyen yerler bulunduğunu yazmakta ve : 'Bu tapınaklar arkeoloji araştırmalarıyla meydana çıkarılmıştır' demektedir. Herhalde bu Çuvaş 'tapınak'ları da Altaylıların mübarek Oba (kurgan), dağ ve eski Oğuzların kutlu pınarları gibi ayin yaptıkları ve kurban kestikleri yerlerdir. Bulgar Çuvaşlar ziraatçi ve yerleşik ulus oldukları için bu gibi kutlu saydıkları yerlerin etrafını çevirmiş ve bazı işaretler koymuş olacaktırlar.» Abdülkadir İnan, «P. W. Denisov, Religiozniye verovaniya Çuvaş, Çeboksar 1959 (hakkında kitabiyat)» TK, 1 (1962), s. 56. «Kurgan» kelimesinin anlamı ve kurganın özellikleri, Orhon Yazıtları'ndan itibaren «istihkâm» anlamını kazanması konusunda bkz : W. Barthold, «Türklerde ve Moğollarda Defin Merasimi Meselesine Dair», çev. Abdülkadir İnan, TTKB, XI, 43 (1947), s. 516.

nülmesi, «mabet ruhbanı»nın mevcudiyeti vb. sözkonusu edilemez¹⁴³.

D. ŞAMANİ KALINTILAR

1. Geleneklerin Görenekleşmesi

Genel anlamdaki Tarih geleneği, gelenek-görenekler halinde çoğullaşarak, birer gelenek kalıntısı halinde «dayanıklılık» kazanır. Sözkonusu dayanıklılığın gerisinde yatan özellikleri kısaca gözden geçirmemiz gerekmektedir.

Tarih geleneği düzeyinden «göreneksel kalıntı»ya dönüşen örneklerin¹⁴⁴ bile kökenine eğildiğimizde, kandaş top-

¹⁴³ İbrahim Kafesoğlu'nun «Eski Türk Dini» (TED, 3 -1972- ss. 134) adlı makalesi kitap formunda basılmıştır : Eski Türk Dini, (Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1980). Makale ile kitap son paragraf hariç aynıdır. Son paragrafta bir değerlendirme farklılığı görülmektedir. (Makale'deki) «Bozkır Türklüğü'nün inanç sistemi, Gök dininin amel (ibadet) şekilleri ve 'Tengrilik' adının verildiği tapınaklar hakkında maalesef bilgi sahibi değiliz» ifâdesi yerine, (Kitap'ta) «Asli Türk inancında puta tapıcılık olmadığı için, putları muhafaza ve tâzim maksadıyla yapılan (tapınaklar) inşâ âdeti de yoktu» denilmektedir. (Makale'deki) «Bu dinî temsil ve törenleri icra eden, umumiyetle Tengrili (g) dedikleri din adamlarından kurulu bir ruhban zümresinin mevcut olup olmadığını da bilmiyoruz. Bu hususta ne Çin, ne Batı kaynaklarında haber yoktur. Aslında da Bozkır Türk topluluğu, dinî temellere dayanan bir 'cemaat' olmaktan ziyade, siyasi karakter taşıyan bir sosyal yapıya sahipti» şeklindeki açıklama Kitap'tan kaldırılmış ve bunun yerine, sadece, «Eski Türklerin Gök Tanrı'ya ibadet usulleri hakkında da açık bilgi bulunmamaktadır» denilmiş bulunuyor. Görüldüğü gibi yazar, bütün insanlığın yaşadığı totemizm (puta tapıcılık) aşamasını Türklerin tanımadığı görüşündedir; ancak bunu makalesinde kesinlikle iddia edememişken, kitabında, esas fikrini daha net bir şekilde dile getirmiş bulunuyor.

¹⁴⁴ İnan kaydediyor «Umumiyetle ideoloji çok muhafazakârdır; istihsal tarzlarının tekâmül ve inkişaf cereyanını takip edemez. Bugünkü Şamanizmde ve kültür merkezlerinden uzak yerlerde (hatta kültür merkezlerinin yanbaşıda) ki halk tabakası içinde müstahase

lumun Tarih içerisinde oluşmuş bulunan bütünselliğinin ipuçlarını yakalamak mümkündür. Çağımızda, Anadolu'daki kültürde Türk, spesifik olarak Oğuz kalıntıları, net olarak ayırddedilebilmektedir¹⁴⁵. Mesela, bir yağmur duası örneğinde sözkonusu bütünselliğin unsurlarını görebiliyoruz. Bu unsurların oluşturduğu kutsallık platformu bilindiğinde, eski «yakarış»larla yeni «dua»lar arasındaki fark çok da büyük gözükmemektedir. Oğuz beğinin oğluna «yat ta-

halinde yaşayan öyle âdet ve inanmalar vardır ki, totemizm devrinin kalıntıları olduğunda şüphe yoktur. Meselâ vacip kurbanları süslemek İstanbul gibi kültür ve koyu islâm merkezlerinde bile devam edip duruyor ki, Altaylıların ruhlara sevdirmek için ızıklarını süslemelerinden ne farkı vardır?» («Zelenin, Sibiryâ'da Ongon Kültü [hakkında]», s. 315.)

¹⁴⁵ «Türk Kültüründeki... yapıcı ve ahenkçi kaabiliyet (le)... Bir Türk âdeti ile bir islâm âdeti aynı anda birbiri arkasına sahneden geçerler... Alevilerin âyin-i cem dedikleri toplantılarında ifa ettikleri mukaddes âyin ve ibadetleri... Burada Şamanizmle İslâmiyet o kadar güzel ve şahane yanyana getirilmiş olarak ifa ediliyor ki... Dağbaşlarına izafe edilen kudsiyet (e bağlı ollarak)... Sultan Abdal'ın 'Güzel Şah'a giden yolu Kösedag'dan geçiriyor... Sivaslı Halk Şairi Veysel Cehdi Kud, Süşehirli Halk Şairi Harun Çeçen, Sabri Er, Abdullah Kaymak... ilhamını dağ'dan alırlar. Aşık Sümmani'nin turnaları... Aşık Veysel'in Mukaddesat yolcularına konacak turnaları (nın dağ'dan kalkışları)...» Hasan Eroğlu, «Dağbaşı Abideleri ve Kösedag Şehitliği», TK, 113 (1972), ss. 279-284. Bkz H. Eroğlu, «Süşehri'ndeki Oğuz Damgaları ve Türk Boyları», TK, 123 (1973), ss. 141-147.

Türk şamanlığı kalıntılarının, mesçit, namaz, kâbe gibi islâmi unsurlarla bir arada ve içiçe olduğu destanlar konusunda, bkz : ve krş A. İnan, «Dağıstanlı Mehmet Efendi Osmanoglu ve Eseri. Doğumunun 120. Yıldönümü Dolayısıyla», TK, 10 (1963), ss. 32-35 (özellikle, Yasa yerine Şeriat'ın yerleştirilmesi mücadelesi için, s. 34). Aynı konunun, sözkonusu gelişimin unsurları arasındaki ilişki açısından ele alınması için bkz : İnan, «Yasa, Yöre-Yüre ve Şeriat», TK, I, 1 (1964), ss. 104-110; destan metinlerinin irdelenmesi açısından bkz : İnan, «Millî Destanlar Üzerine İncelemeeler ve Araştırmalar», TK, 7 (1963), ss. 24-27 ve TKA, XV, 1-2 (1976), ss. 33-38.

şı» hakkında soru sorulduğunda verdiği cevap, «yağmur yağdırma», «güneş-dağ» ilişkisi, tılsımın vahşi hayvan kökenli oluşu, vb. motiflerini içermektedir¹⁴⁶. Dikkate değer nokta, üretimi sağlayacak koşulların yaratılmasında, efsanenin Oğuz ceddini görevli kılmış olmasıdır. Üretimi «düzenleme» yükümlülüğü, Köprülü'nün deyişiyle «hükümdar»ın, doğru terimle kandaş başkan'ın üzerindedir. Örnek, üretim ↔ örgütlenme, üretici ↔ şef içiçeliğini net olarak ortaya koymaktadır.

2. Çağdaş Kalıntıların Tarihsel Anlamı

Şamanî devirden günümüze kadar ulaşmış davranışlar¹⁴⁷ yanısıra bazı kelimelerin de aslında birer şamanî te-

¹⁴⁶ M. F. Köprülüâde, «Eski Türklerde Dinî - Sıhrî Bir An'ane: Yat veya Yağmur Taşı», EFD, IV, 1925, s. 11. için, bkz: O. Acıpayamlı, «Yağmur, II», ss. 223-224.

¹⁴⁷Orhan Acıpayamlı'nın («Türkiye'de Yağmur Duası II», DTCFD, XXVII, 1-2 -1964-, s. 249) James George Frazier'in ünlü klasiği The Golden Bough'dan (London 1950 -New York 1935-, s. 70) naklettiği, Sırbistan'da çocuklar tarafından edilen yağmur duası sırasında söylenen şarkı örneği ve Acıpayamlı'nın Azarbaycan'da ve diğer yerlerdeki yakarış «şarkı»larında «Allah» adına rastlanılmamasına dâir yorumu (aynı, ss. 247-248, 249), dikkati çekmektedir. Yine, hastaların şifa bulması için yaptıkları işlemler sırasında, hocaların dinî bir esasa dayanıyormuş intibamı vermeye çalıştıkları uygulamaların İslâm'la hiçbir ilgisi yoktur. (Bkz: O. Acıpayamlı, «Türkiye Folklorunda Halk Hekimliği ve Özellikleri», DTCFD, XXVI, 1-2 -1969-, s. 3. Ayrıca bkz: Acıpayamlı, «Türkiye Folklorunun Bazı Özellikleri», aynı yerde, ss. 10-21 ve «Türkiye Folklorundan Örnekler I: Sarılık Hastalığı», aynı yerde, ss. 23-30.)

Şamanî kalıntıların topluluk-cemaat fikriyle kaynaşan çeşitli örnekleri için bkz: İbrahim Yasa, «Türkiye'de Halk Sağlığı Folkloru ve Bazı Meseleleri», SBFD, XVII, 3-4 (1963). Sedat Veyis Örnek, Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Bâtıl İnançların ve Eüyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki, Ankara 1966. Orhan Acıpayamlı, Türkiye'de Doğumlu, İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü,

rim-deyim oldukları anlaşılmaktadır. Özellikle bu kelimeler üzerine yapılan araştırmalar yoluyla şamanlık kalıntılarının biçimleri konusunda bilgi sahibi olmaktayız. Ana özellikleri itibariyle bakıldığında, artık çoğu görenek düzeyinde devam eden birçok uygulamanın aslında genel bir Tarih geleneğinin yaşayabilen parçaları oldukları anlaşılmaktadır. Gerçekten de, çağımızdaki çoğu halk pratikleri-

Erzurum 1961. O. Acıpayamlı, «Türkiye'de Yağmur Dırası (I)», DT-CFD, XXI, 1-2 (1963), ss. 1-39. Afif Evren, «Konya'da Ocaklar, Irvasalar, Tekkeler : I», TFA, II, 28 (1951). Ali Rıza Uysal, «Geçmiş Zamanlarda Halkın İnandığı Bazı Hurafeler» HBH (Halk Bilgisi Haberleri), X, 120 (1941). Ahmet Petekçi, «Bozkırda Güneş ve Ay Tutulması», TFA, II, 42 (1953).

Şamanlık ve şamanî kalıntıların çeşitli kökenleri için, bkz : Abdülkadir İnan, «Göçebe Türk Boylarında Evlâtlık Müesseseleriyle İlgili Gelenekler», DTCD, VI, 3 (1948), ss. 127-131. Abdülkadir İnan, «Divan-ü Lûgat-it Türk'de Şamanizme Ait Kelimeler», TK, 99-100 (1971), ss. 286-292, 293-297. Abdülkadir İnan, «Ab Samoiloviç : Altay Türklerinde Kadınlar Diline Mahsus Sözler (hakkında)», TM, IV (1934), ss. 303-305. I.V. Stebleva, «Towards the Problems of Complex Study of Ancient Turkic Culture», ST 4 (1974), ss. 25-30. M. Şakir Ülkütaşır, «Türklerde Adverme ile ilgili âdet ve inanmalar», TK, 10 (1963), ss. 7-12. M. Şakir Ülkütaşır, «Çeşitli Halk Gelenek ve İnançları üzerine Küçük Bir Araştırma», TFAY, 1976, ss. 305-328. S. Çağatay, «Altay Türklerinde Kıyamet Anlayışı», TD, VII (1977), ss. 1-12. F. Köprülü, «İslâm Sûfi Tarikatlarında Türk - Moğol Şamanlığının Te'siri», çev. : Yaşar Altan, İFD, XVIII (1970), ss. 141-152. Faruk Sümer, «Ağaç - Eriler», TTKB, XXVI, 103 (1962), ss. 521-528. H. Tanyu, «Türklerde Ağaçla İlgili İnançlar», TFAY - 1975, ss. 129-142. Osman Attilâ, «Devlet Beşiğimizin Gönül Sesi», TK, X, 109 (1971), ss. 49-54. M. Eröz, «Türk İçtimai Hayatında Totemizm İzleri», İTED, V, 1-4, 1973, ss. 289-300. M. Canpolat, «Divanü Lûgati't-Türk'te Şamanizm İzleri», TFAY, 1974, ss. 19-34. Kerim Yund, «Türklerin Kutlu Ağacı Kayın (Huş) Adı üzerine», TK, 120 (1972), ss. 1260-1264. A. Caferoğlu, «Azerbaycan ve Anadolu Folklorunda Saklanan İki Şaman Tanrısı», İFD, 1-4 (1956), ss. 65-75.

nin ilk bakışta ya şenlik¹⁴⁸ ya oyun¹⁴⁹ bazı acil ihtiyaçları karşılamak, hastalıkları¹⁵⁰ ya da olumsuzlukları yoketmek amacıyla uygulandıkları düşünülebilirse de, gerek şamanlığın ilk biçimleri konusunda ipuçları vermeleri açısından, gerek aynı bağlamda inanç sisteminin örgütlenme ve örgütsellik ile yakın ilişkisini göstermeleri bakımından ve gerekse, kalıcı olabilmiş bazı gelenek kalıntılarının çoğu halde «en eski»lerden unsurları barındırmaları gibi dikkate değer bir hususu meydana çıkarmaları yönünden, söz konusu halk pratiklerinden birkaç örneğe değinmek yarar sağlayacaktır.

Çocuk folklorundaki bazı şamanî unsurlar¹⁵¹, Tarih geleneginin değerlendirilmesi ve kanıtlandırılması düzeyin-

¹⁴⁸ Kırım Türklerinde, ilkbaharda belli bir günde köy meydanlarında ateş yakılıp saf tutulur, sırayla bir delikanlı bir kız ateşin üstünden sürekli atlarlar. Bir-iki saat süren bu âyin-oyun'a - yörede belirli bir anlamı olmayan - «şam atlamak» adı verilir. Ülküsal, Dobruca, ve Türkler, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayını, Ankara 1966, ss. 87 - 88. Yine Kırım Türklerinde Ramazan ayı «şenlik»leri baştan aşağı şamanî unsurlarla doludur. (Ülküsal, aynı, ss. 88-91.)

¹⁴⁹ Osman Attilâ işaret ediyor; «Şamanizmin devamı olan millî oyunlarımız; Bar, Halay, Sin Sin, Horon, Zeybek, Bengi... ve türkülerimiz...: Bu dağda Maral gezer / Zülfünü tarar gezer / Dağ bizim Maral bizim / Avcu burda ne gezer...» («Devlet Beşiğimizin Gönül Sesi», TK, 109 -1971-, s. 54.)

¹⁵⁰ «Ocaklı; Türk halkının hakiki dostları bunlardır. Her hastalığın ayrı bir ocağı vardır: Sıtma ocağı, kuduz ocağı, sarılık ocağı gibi. Ocak deyince akla, belirli bir hastalıkla uğraşan aile gelir... Fertlerine «ocaklı» adı verilmektedir... Ocaklı, tedavi etmek kudretini ailesinden «kan yoluyla alır.» Mehmet Halit Bayrı, «Nazar ve Nazarlık», TFAD, III, 70 (1955), s. 1107.

¹⁵¹ Bkz: Acıpayamlı, «Türkiye'de Yağmur Duası», DTCD, XXII, 3-4 (1964), s. 222 (vd.) A. Caferoğlu, «Anadolu ve Azerbaycan Çocuk Folklorunda Şamanizm Bakiyesi», Türklük, ss. 144-147.

de önem taşıyabilmektedir¹⁵². «Godu» ya da «kodu», çocukların tören-oyunlarında güneş veya ay anlamını taşımakta. Yine «kodu» («godu», «kudu», «kudı») veya «do-du» güneş-ay kökenli kutsallığı simgeleyen ve çocuklarla bütünleşebilen ruh anlamında. Yaşayan insanın esas ruhundan başka, kalıcı bir ruh olan «culazı» adlı ruh, çocuklarda sözkonusu «kodu» oluyor. Buraya kadar, kabaca, en eski şamanlıktan eski şamanlığa geçişin bazı motifleri olması muhtemel unsurlar sezinlenebilmektedir. Kutsallığın «ruh»a ilişkin olanla birarada olması, «ruh»un bir çeşit genellik niteliği göstermesi böyle bir yorum yapmamızı mümkün kılmaktadır. Yine de, «ruh» olayı esas olarak görece «yeni» şamanizme bağlanır. Nitekim, aynı çocuk folklorundaki şimdi özetleyeceğimiz unsurlar, zamanımıza kadar uzanan gelişimleri açısından dış etkilerle bezenmiş unsurlardır. Şöyle ki, şamanî inanca göre, ölen herhangi bir kızın ruhu mutlaka bir bebeğe dönüşür¹⁵³. Dolayısıyla,

¹⁵² Bebekler aslında töz'leri oluştururlar; totemik kökenlidirler. Tek tek «ruhsallaşma»ları sonraki dönemlerin kalıntısıdır. (Bkz : İnan, *Şamanizm*, s. 43.) Çuvaşların da en dikkati çeken kültlerinden biri «ırıh» yada «yırıh» kültüdür. Bu «ırıh» muhtelif ruhlar namına yapılan kukla (bebek suretleri)dir. «İrîh» töz ve ongon'un aynıdır. «İrîh» kelimesi eski Türkçedeki «ıduk», Altay Türklerinin «ızık» (iyik) kelimesinin Çuvaş fonetiğine göre aldığı şeklidir. Çuvaş şamanlığının belirli özelliği, islâmî unsurların çok bulunmasıdır. İyi «ruh»lardan birinin adı «Pismilla»dır. Bkz: Abdülkadir İnan, «P. W. Denisov, *Religiozniye verovaniya Çuvaş, Çeboksar 1959* (hakkında kitabiyat)», TK, I (1962), ss. 55-56.

¹⁵³ «Yağmur duası» terimi, yağmur yağdırmaya ilişkin pratiklerin genel adıdır. Asıl terimler, yağmur yağdırmaya ilişkin pratiklerde belirir. «Dua» sırasında «gelin, gelin gök, çomça gelin, eşik gelin etmek, kepçe gelin, çıllu kadın, kepçe kadın» gibi isim-terimler kullanılır. (Bkz : O Acıpayamlı, «Türkiye'de Yağmur Duası II», ss. 221-222.) Üretim koşullarını sağlamak için, demek ki, kadınsal-anasal bir kut gerekmektedir. Eski inanç motiflerinin tarımsal faaliyete de uyarlandıkları görülmektedir. Örneklerin de gösterdiği üzere, kadın, soyut dişi insan değildir : Gelin olan, doğurmanın ön koşulunu yerine getiren kadındır, ana'dır. «Kis Tangara»nın bebekliği Anadolu'da «ge-

küçük yaşta ölen kızların çizgileri, onu yaşatacak bir be-
beğin hatlarında tasvir edilmeye çalışılır. Bu noktada
gündeme gelen bebek, «Kis Tangara», **Yakut** kökenlidir
Kudî ruhu ile bu Kis Tangara aynı inancı temsil etmekte-
dirler. Zamanımızda, bu bebek, Anadolu'daki kalıntıya
benzer şekilde, Azerbaycan'da da bir **gelin** simgesidir. Bu
simgeler, Azerbaycan'da güneş, Anadolu'da ise yağmur
davetine mahsus birer kutsal-folklorik simge oluyorlar.

Hemen görüleceği üzere, birkaç husus ön plana çık-
maktadır. Önce, günümüz folklorunda yaşayan unsurlar-
nın izi adeta kesintisiz biçimde Yakutlara uzanmaktadır.
İkincisi, anahanlık kalıntıları çağdaş göreneklerde bile ya-
şayabilmektedir. Nakledilen olay, sıradan bir «bâsübâdel-
mevt» mitosu, bir «Hind» kalıntısı olmaktan ötede özel-
likler taşımaktadır. Küçük yaşta ölen kız çocuğa kutsal
simgeler vasıtasıyla ölmezlik kazandırılmakta ve bu yol-
la ona gelin olmuş gözüyle bakılabilmektedir. Kutsallığın
güneş ve ay kökenli olması hali ise, tarihöncesinin en eski
dönemlerinde oluşmuş olmasa bile, inanç sisteminin eski
formlarını gösterir. Bu kutsallık, sonuç olarak üretime dö-
nüktür, topluluk içindir, kollektif bir eylemin gerekliliği-
ni içerir; yağmur yağdırılacak ya da güneşin açması sağ-
lanacaktır. Kısa vadeli amaç tarıma dönük olsa bile, araç-
lar çok daha eskinindir. Üçüncüsü, anlaşılmaktadır ki,
anahanlık nasıl bir Tarih geleneği kalıntısı düzeyinde Ya-
kut örneğinde kendini gösterebilmişse, aynı «yaşayabilir-
lik», hem de «uzak»ta ve uygarlık platformunda çağımıza
kadar gelebilmektedir. Katmanların ve sınıfların nice de-
ğişimlere uğrattığı kandaşlık «hâtıra»sı, «bâki» kalanı ya-
şatıyor gibidir.

«Yat» veya «yad, yada» veya «yede»taşının zamanı-
mızdaki işlevi yağmur yağdırmakla ilişkili görüldüğünden

lin»leşmiştir. Nitekim, «Çömçe gelin» in «Ümmü-l-gays»a (Yağmur
Anası'na) bağlanması ve bu âdetin pratiğinde yer alan kadın kukla-
sının şaman töz'üne denk düşmesi hakkında bkz: (İnan,) Abdülkadir,
«Yağmur Duası, Çömçe Gelin», **HHH**, II, 14 (1930), s. 18. Her halde,
«gelinlik olmasa da «çullu kadın»lık mevcuttur.

ve yağmura ihtiyaç duyulması da genellikle tarımsal faaliyetleri çağrıştırdığından, «yad» taşının kökeni perdelenmiş olur. Oysa, bu yad taşı örneği, Asyaî kökenin hemen bütün unsurlarını taşır.

Birçok şamanî halklar rüzgarın hastalık getirdiğine inanırlar. Türkçe'de «yel» kelimesinin, «rüzgâr, cin, salgın hastalık» gibi anlamları olmasının sebebi de budur¹⁵⁴. Yakutlara göre, rüzgârlar dağlarda uyur ve herhangi bir gü-rültü ile uyanırlar¹⁵⁵. Buryatlara göre, ilk ve sonbaharda esen ve sıradan rüzgârlardan farklı «zada» adlı bir rüzgâr vardır. «Moğolistan'da rüzgâr, yağmur, kar ve don tevhit ettiğine inanılan bir taştan (zada, cada, yada) bahsedilir. Rivayete göre, bu taş dağlarda veya geyik, su kuşu, yılan gibi hayvanların başında veya bir öküzün karnında bulunur. Denildiğine göre, bu taştan daha çok avcılar faydalanır ve meselâ av hayvanının izini takip edebilmek için bununla kar yağdırır veya bir ırmağın sularını dondurup kolaylıkla bir yakadan bir yakaya geçmeyi sağlarlar... Yakutlarda bu sihirli taş «sata» denir. Altaylılara göre de «yada» taşı sayesinde havayı istenilen şekilde değiştirmek mümkündür¹⁵⁶. Bununla ilgili olarak onlarda havayı şu veya bu şekilde değiştirebilen «yadaçı»lardan bile bahsedilir... Nitekim eski Türkçe metinlerde «yağmur taşı» manasına gelen «yad», Divanül Lugat-it Türk'de «yat» olarak «muayyen taşlarla (yada taşı) yağmur ve kar yağdırmak için yapılan bir nevi kamlık», «yatçı», «yağmur yağdıran sihirbaz» demektir.»¹⁵⁷

¹⁵⁴ Buluç, «Şamanizm»; Buluç, Radloff ve Brockelmann'a göndermektedir; bkz: s. 327.

¹⁵⁵ Buluç, aynı.

¹⁵⁶ İbn el-Fakih Türklerde yada (yede) taşı ile yağmur yağdırmak «marifet»i olduğuna dair söylenen hikâyeleri, birçok tarihî şahsiyetlerin isimlerini de zikrederek nakletmiştir. Özellikle Oğuzlar, Tokuz-oğuzlar ve Karlıklarda bu yağmur yağdırma âdeti olduğu tasrih edilmiştir. Bkz: Zeki Velidi Togan, «İbn al-Fakih'in Türklere Ait Haberleri», TTKB, XII, 45 (1948), s. 15.

¹⁵⁷ Buluç, aynı, Buluç'un, Pallas, Potanin, Verbitsil ve Radloff'a atıfları için aynı yere bakınız.

Görüldüğü üzere, yad taşı kandaş toplumun hemen bütün geçmişinin izleri taşımaktadır. Daha da özel olarak yad taşı, insanların kendi varoluşlarıyla ilgilidir. Kendini üretmenin şartlarını yaratmak; kar'a, don'a ve hastalığa karşı korunmanın yollarını aramak, Tarih'in ön şartlarıdır. İlk saf sihir'in totem kökenli olduğu bilindiğinde, yad taşının da bilinen bütün Tarih kademelerinden geçmiş olduğu anlaşılmaktadır. Totemizmde, tek tek totem hayvanları şu veya bu kabile için kutsal olurken, öncelikle salt hayvan oldukları için kutsaldırlar. Tabuya geçiş süreci aşamasında, taş da, hem her yerde bulunabilir olmasının genelliğiyle ve hem de özel bir taş olarak her yerde bulunmanın ötesini simgelemesi dolayısıyla, yad taşı olmuşa benzer. Taş'ın bütünleştiği hayvanlardan bazıları «en eski» ye gider; bazı hayvanlara ise kutsallık sonradan yakıştırılmıştır. Yine, yad taşı, kendini üretebilmenin şartlarını sürdürmekle birlikte, en eski avcılığın yürütülmesi amacıyla yöneliktir. Dağ (ve muhtemelen daha eski orman), hayat ile ölümün birleştiği yerdir. Kutsal dağ, gens'in varlığıyla bütünleşir; kandaşlığın bütün boyutları onda yaşatılır. Avcılıktan sonra, çobanlıkta, yad taşı yine ortadadır... Ta, Ön Asya'ya gelen ve Batının Ortaçağını kapatacak güce önderlik yapacak olan son Oğuzlar, XX. yüzyıla uzanan serüvenlerinde, yad taşıyla —tarım ürünü için— yağmur yağdırırlar.

İlk yadçı, ilk kam'dır. Yad taşı, «her devirde Türk kamlarının ve büyük Türk Komutanlarının ellerinde bulunmuş[tur].»¹⁵⁸ Zira, «komut» veren «yönetim»ci, ilk kutsallığa dayanarak, kutsallıkla örtüşen ilk gens örgütünü kaldırma yolunda —eskiyi yeniden yaratarak ve ortadan kaldırarak— ilerleyecektir.

3. Örgüt Temeline Dayalı Bir Kalıntı : Rakı İçme Örneği

Tören ve şölenlerde han'ın sol ya da sağ yanından

¹⁵⁸ Bkz: İnan, Şamanizm, «Yada (Cada, Yat) Taşı ve Yağmur Tılsımları», s. 160. İnan (aynı, ss. 160-165), Yad taşı hakkında fevkalâde bir sergileme yapmıştır.

başlayarak oturma veya yanında durma, zaman içerisinde sosyal «rütbe»yle oranlı olarak belirli kurallara bağlanmıştır; daha «üst» olanların sol yanda bulunmaları gibi. Sol ve sağın simgeleşmesini sadece yönetime (örgütlenmeye) bağlı saymak, daha doğrusu bu simgeleşmenin kökenini de böylece kabul etmek, çoğu kez yapılan Tarih gelişimini anlamamak hatasına tekrar düşmek demektir. Öntarih ve özellikle tarihöncesi gelişimin ihmal edilmesi durumuyla, sol ve sağ bölümlenmesi konusunda da karşılaşırız. Nitekim, Güney Altaylılarda çok eskiden «meclis»e katılanların sol ve sağ bölümlenmesine uğraması, ilk olarak cinslere göre'dir¹⁵⁹. İşbölümünün sol-kadın ve sağ-erkek olarak yansması, babahanlığın gelişmesiyle birlikte sol-üst erkek, sağ-(nisbî) ast erkek biçimine dönüşmüştür.

Sol ve sağ sembolizmi konusunda hangi somut sosyal olguya bakılırsa bakılsın, kökeninde ilk büyük sosyal işbölümünün izlerini bulmamak mümkün değildir. Simgeler **gens**'e dıştan empoze edilen olgular değildir; **gens**'in bağrından çıkmış, değişime uğramış ve nihayet «statü» ifade eder bir mertebeye ulaşmış Tarih olaylarıdır.

Sözkonusu simgelerin Tarihsel anlamlarını açıklığa kavuşturmak için geleneklerin genel olarak gelişimini izlemek gerekir. Bu genelliğin, tek tek somutluklarla belirtilmesi de gerekmektedir. Bu bakımdan belirli bazı görenekler bir genel'e varılmasını, böylelikle simgelerin mantığını kavramamızı kolaylaştırıyor.

Altaylıların törensel içki içme göreneklerini ele alalım. Aşağıda vereceğimiz örnek rakı (arağı) içme göreneğidir. Ancak hemen belirtmeliyiz ki, rakı içme göreneği, kıımız içme gelenek-göreneğinin bir devamıdır; değişen görünüm, değişerek varolan asıl'ın, kandaş geleneğin kanıtından başka şey değildir¹⁶⁰. Altaylıların içkisinin kıımız ol-

¹⁵⁹ L.P. Potapov, «Göçebelerin İbtidai Ceemaat Hayatlarını Anlatan Çok Eski Bir Adet»; çev.: Rasime Uygun, **T Dili**, XI, 15 (1960), s. 80.

¹⁶⁰ Bkz : Yukarıda, not 35.

duğu malumdur. Eski kımız içme gelenek-göreneğinin sonradan rakıya tatbik edildiğini biliyoruz. Tang hanedanına ait bir Çin vekayi'namesinde, 552'de Altaylarda yaşayan Türklere dair bilgi¹⁶¹ bunu bir kez daha ispatlamaktadır.

Bu vekayi'nameye göre kımız sarhoş eden bir içkidir. Kımız içilirken Altaylılar şarkı söyleyerek yüzyüze dururlardı. Türkçe konuşan Altaylılar, VII. yüzyılda kımız içer ve çağdaş Altaylıların rakıyı törenle, birlikte içtikleri gibi, kımızı birbirlerine sunarlardı. Ortaçağın başlarına kadar kımız içilirken uyulan eski âdet ve usuller, sonraki ve hattâ çağdaş rakı içme törenlerinde korunmuştur¹⁶². Bu bakımdan aşağıda ele alınan «rakı» örneğinin araştırdığımız problem açısından dikkate değer özellikleri vardır; gelenek-göreneğin sürdürülmesinin açıklanması bakımından da değer taşımaktadır.

Rakı, kökeninde Umay kültüne bağlanır. Rakı içerken evin üstbaşı tarafına üç defa rakı saçılır ki, bu, «Anamız Umay tarafınadır.»¹⁶³

Altaylarda ekşi süttten yapılan rakının ortak bir toplantıyla içildiğini görüyoruz¹⁶⁴. Gerçekten de, akraba veya komşuluk bağı ile birbirine bağılı¹⁶⁵ kadın ve erkek, yaşlı ve genç, herkes ortaklaşa rakı içmek üzere toplanır. Bu ortak yarı-şölenin¹⁶⁶ pek çok kural ve ek göreneği vardır.

¹⁶¹ Potapov, aynı, s. 78: Iankinf, Sobraniye evedniy o narodah, obitavşih ve Sredney Azii, I, s. 271.

¹⁶² Potapov, aynı, s. 78.

¹⁶³ Bkz: İnan, Şamanizm, s. 35.

¹⁶⁴ Aynı, s. 74. Burada «ortak bir toplantıda» yerine «ortak bir toplantıyla» ifadesini özellikle vurguluyoruz. Rakı bir «toplantıda» değil, «toplantıyla» içilmektedir. Daha yakın zamanlara kadar Güney Altaylardaki hayvan üreticilerinin yazın birkaç gün ara ile devamlı şekilde rakı içtiklerini (s. 73), içtikleri sürece de bunu hergün sürdürdüklerini (s. 74) öğreniyoruz.

¹⁶⁵ Aynı, s. 74. Besbelli, kandaş ve kandaş imişçesine birbirine bağılı şeklinde de kabul edilebilir.

¹⁶⁶ Tabiatıyla, zamanımıza yaklaşan evreler için «yarı-şölen» diyoruz; yoksa, geleneği bakımından bu bir kandaş şöleninden başka şey değil.

Rakı hazırlanan mahalde ateş yakılır, demir'den bir kazan (tagan) konulur. İçki, ayrıntılı bazı işlemlerle bir kadın tarafından hazırlanır. Ateşe göre, sağda erkekler, solda kadınlar oturur. Toplantıya katılanlar, toprak zemin üzerine serili keçe parçası, «kayın ağacı kabuğu (kayın ağacı Umay Ana ile birlikte «inmiş»tir), tay postları üzerinde —daha birçok kandaşlık kökenli «şekil» şartının gereğini yerine getirerek— daire biçiminde otururlar. Rakı içmeye, ev sahibinin içkiyi tahta fincanla sol elinde tutması ve sağ eliyle ateşe bir miktar atması ve «mabud tasvirleri»ne biraz serpmesiyle başlanır¹⁶⁷.

Toplantılardaki —burada özetlenmesi bile gerçekten fazlaca yer tutacak olan— ayrıntılı kurallar arasında, özellikle bir konu daha da ayrıntılıdır. O da, ateşe ve ev sahibine ya da kapıya göre kimin sol veya sağda oturacağı, rakının hangi elle tutulup hangi elle dağıtılacağı konusudur. Bazı ahvâlde içkinin sol yandan bazan da sağ yandan dağıtıldığı görülür. Bu sağ ve sol tercihleri kesinlikle arızî olmamakta, belirli kurallara bağlanmaktadır. Bu da, açıktır ki, töre'nin, tören uygulamalarında zaman zaman anahanklık kalıntısı, zaman zaman da babahanlık gelişimi doğrultusunda canlanışdır. Sembolik değer açısından kımız'ın en «eski»yi, «saf» geleneği temsil ettiği düşünüldüğünde, Özbek hanlarının kımız içme törenlerinde sol taraftakilere öncelik tanınması¹⁶⁸ anlamlıdır. Üstelik Güney Altaylılarda kandaş geleneklerin özelliklerinin muhafaza edilmesine karşılık, Özbeklerdeki kımız içme törenlerinin saray-devlet adetleri ile kandaş özelliklerinden hayli uzaklaşmış bulunduğu dikkate alınmalıdır.

¹⁶⁷ Aynı, s. 74-75. Şu özetin özeti tasvirde dahi, Altaylıların kandaş toplum örgütlenmesinin yansıması sayılacak sembolik temel unsurlar gözükmemektedir ki, bazılarının altını çizmiş bulunuyoruz. Özellikle şamanî Altaylılarda ve müslüman Özbeklerde muhafaza edilmiş olan ilk kadehi ateşe serpmeye âdeti yerine, boza içilirken boza kâsesi önünde «Allayar» demek âdet olmuştur. Kelime «Allayar bolsın sanga» («Allah yardımcın olsun») dileğinin kısaltılmış hâlidir. (Aynı, s. 80.)

¹⁶⁸ Aynı, s. 80.

Her hâl ve kârda, Türk göçebelerinin **gens** kalıntılı ortak davranışının değışim süreci; her kımız, arayı ya da boza yudumunda gözlenebilmiştir.

Üçüncü Bölüm

KABİLEDEN DEVLETE GEÇİŞTE TÖRE VE DEĞİŞİMİ

I. TÖR KAVRAMI: TÖRE'NİN KÖKENLERİ

A. TÖZ : GENEL NİTELİĞİ

1. İnanç - Örgüt İlişkisinin Kavram - Terimlerde Odaklaşması

Orta Asya hayat tarzının, geçim tarzıyla ilişkili olarak kademelendiği görülmektedir. Bir geçim tarzından diğerine geçiş ya da belirli bir geçim tarzında değişim, mekanik olarak inanç sistemine hemen yansımadağı için, örgütlenme ↔ inanç sistemi ilişkisini her aşamada çok dikkatli irdelemek gerekiyor. Aslında geçim/hayat tarzının değişimi uzun vâdede mutlaka inanç sistemine yansıyacaktır. Ancak, sözkonusu yansımanın bir gecikme ile gerçekleşebilecek olması, zaman «kaymaları»na sebep olmaktadır. Bu bakımdan, maddî hayatın üretimi karşısında inanç sisteminin yer yer bağımsız gibi durması yanıltıcı olmamalıdır. Örgütlenmedeki kamusalılık (bütünsellik), kişiselilik lehine kayba uğradıkça ve tarihî gelişme evresi bakımından daha «yakın» zamanlara gelindikçe, «soylu» ların ve yöneticilerin uyguladıkları yönetim teknikleri gitgide gerçek siyaset aşamasındaki iktidar tekniklerini çağrıştırır bir görünüme bürünmektedir. Fakat, unutulmamalıdır ki, gerek kabileler arasında birlik sağlama düzeyinde, gerekse kabile birlikleri arasında birleşme sağlama düzeyinde, kandaş toplum geleneklerine sürekli «atıfta

bulunulması» gerekliliği vardır. Güçlü federasyon ve konfederasyonların civarlarındaki uygarlık coğrafyaları üzerine yürümeleri de kaçınılmaz olduğundan, son tahlilde, bu tür uygarlık-öncesi örgütlenmelerin en gelişkenlerinde bile, kollektif eylemin dinamizmini fetih-savaş-yağma doğrultusunda seferber etmek, arkalarındaki geleneğe yaslanmakla mümkün olabilmektedir.

Orta Asya kandaşlığında, örgütlenme-hayat tarzı'nın Tarih içerisinde kademelenmesi ile buna bağlı olarak, geniş bir mütekabiliyet çerçevesi içerisinde inançlarda değişim süreci yakalanabiliyor. Hayat tarzının belirli unsurlarının kavramlaşması, giderek «terim»leşmesi, o terim-kavramın hayat tarzının oluşumundaki işlevselliği ölçüsünde açıklayıcı olabilmektedir.

Tabiatıyla, reel oluşumların «eski»liği ölçüsünde, kavramın ilişkin olduğu Tarihsel zamanın (nitel gelişme düzeyinin kavranması, lengüistik ipuçlarının tek başlarına kanıt olma değerlerini zayıflatır. Bu sebeple, tarihöncesinin eskiliği ölçüsünde, dilsel kanıtların yerini, takip edilebildiği kadarıyla reel olaylar (sosyal fenomenler) almaktadır. Bu noktada, her kavramın —hangi dilsel karşılıkla ya da kelime ile karşılanmış olursa olsun— gelişimi ve zamanla bir ya da birkaç kelime ile «terim»leşmesi, o kavramın ilişkin olduğu Tarihsel zamanın (nite gelişme düzeyinin) belirlenmesini gerektirir. Kandaş hayat tarzına ilişkin herhangi bir terimin ele alınmasında, o terimin hangi sürecin bir somutlanması olduğu bir ölçüde açıklığa kavuşturulabilir. Öte yandan, kandaş toplumda, başlangıçta hayat tarzıyla tamamen örtüşen (tedahül eden) doğal örgütselliğin zamanla «yönetilir» hale geldiğini biliyoruz. «Yönetme»nin de zamanla siyaset'e sıçradığı ve devlet'in oluşum ve gelişimiyle bütünleştiğini de biliyoruz. Bu teorik görüşümüz doğrultusunda, son tahlilde «siyasal olan»ın kökenini araştırdık. Oynak ilişkilerden oluşmuş bulunan Asya ve Türk kandaşlığı, diyelim bu kandaşlığın göçebe dönemi, onun öncesinde, avcılığa bağlıyordu. Bu

bağın kalıntıları düzeyine yakalanmasında, karşımıza hep «kutsallık» çıktı. Örgüt ile inancın adeta üst üste yığılması, eskilere gidildikçe ayıredilmez hale geliyor; nisbeten yeni kalıntılarda ise, «eski»nin değişimle birlikte nasıl «yenileştiği», hele Türk topluluklarında babahanlığın kesin zaferinden sonra nasıl «yenileştirildiği» görülebiliyordu.

Gelişimin ana biçimleri bir kez kavranıldığında, bazı terimlerin gerçekten birer kavram oldukları ve birbirlerinin alanlarını keserek bir Tarih bütünlüğünü yansıttıkları izlenebilmektedir. Önce «tös/töz» kavramına yakından bakılması gerektiği; töş'ün, en eski totemlerin değişim sürecinden «töre»ye kadar gelişen bir gidişi simgelediği belirdi. Bunu, anlamca, potansiyel eylem (alâmetler) ve eylem anındaki parola (şiar) takip ediyordu. «Khan» kavramının temel bir odak olarak ele alınmak gereği de böylelikle ortaya çıkıyordu. Çağdaş dünyanın bazı devlet başkanlarında gözükecek kadar yaşamış olan bu kelimenin ilk oluşum süreci izlendiğinde, onun en eski toplum ilişkilerinin ürünü bir kavrama dayandığı anlaşıyordu.

2. Eski İnanç Sisteminin Değişik Biçimlerde

Yeniden Canlanması

«Tör» kelimesi, «töz»ün «r»li biçimidir. «Tör» ile «Töre» arasında etimolojik ve kavramsal birlik vardır. Burada, ilk totemik çağların simgesinden, geç kandaş toplumun kutsallığına giden bir kesintisizlik görüyoruz.

«Töz» ile «tör» kelimelerinin, değil aynı olduğu, ilişkili bulunduğu konusu dahi Türkiye literatüründe pek işlenmez¹. Oysa, «töz» ile «tör»ün aynılığı, bütün bir Tarih gelişimini açıklamaya kapı aralayacak, son derecede önemli bir olaydır. «Töre», geniş anlamda, Asya kandaşlığının kendi hayat tarzını kurallaştırması; spesifik olarak, Türk ve Moğolların tutmak zorunda oldukları «yol»dur. «Yol»un, «töre»den başka şey olmadığı, olmamak lazım geldiği,

¹ «... pek işlenmez» derken, yine de ihtiyatlı davranıyoruz. Zira, bildiğimiz kadarıyla, konu üzerinde - sözkonusu ayniyeti göstererek - durmuş olan tek yazar, Abdülkadir İnan'dır.

gerek efsanevî khan'lar, gerekse gerçek-kişi hakan'lar tarafından pek sık olarak öğütlenmiştir. Yalnız bu «birincil» kişiler değil, «soylu» olmayan her Türk ve Moğol da, töre'ye filen uymak yanı sıra, uymak gerektiğinden de söz ederek bir çeşit «manevî cihazlanma» içerisinde olmuşlardır.

Göreceğiz ki, kandaş hayat tarzının gereklerini yerine getirmek ve içerisinde bulunulan aşamanın sürekliliğini sağlamak için «töre»ye uymak gereklidir. Hemen belirtilmelidir ki, babahanlığın kesin zaferini elde etmesine paralel olarak, bir kesimin «soylulaşma»sı, ve yine, o kesim içerisinde «kişi»nin toplum üzerine tırmanarak yükselmesi söz konusu olmuştur. Göçebe kabile toplumundaki sivilrilmiş kişilerin, geç dönemlerde, adeta ağızlarından çıkan sözün «töre'ye uygun» sayılması, bu gelişimin bir sonucudur. Bu noktada, diyelim, toplum üzerinde yükselen bir hakan'ın verdiği buyruğun töre'ye uygun olmasa bile uygunmuş gibi karşılanması zorunluluğunun yaygın bir olay olduğunu söylemek istemiyoruz. Bu, hem yoruma açık bir durumdur ve hem de «töre'ye aykırılık» hali, kabul edilse bile, istisnâî bir olaydır. Önemli olan husus, töre'nin zaten kişi buyruklarının —belirli ölçülerde «Kurultay geleneği» dışına taşarak— ön plâna çıkmasına imkân verir hale getirilmiş olmasıdır. Yoksa, bir hakan'ın töre'yi zorlayarak buyruk vermiş olması beklenmez. Hakanların kandaş topluluk birimlerinin kendisini desteklemelerini temin etmesi, birimlerin toplu eylemini canlı tutması ve bunu özellikle savaşa kanalize etmesi, kendisinin «kutlu» sayılması ile mümkün olabilecektir². Bu husus, değişik

² «Kara budun», «kara» olunca, içinde «soyluluk» olmayan eski örgüt unutulmuş değildir. Seçim esasının mevcudiyetinin izleri de en son «kurultay»lara kadar devam etmiştir. Hakanın oğlunun hakan oluşunda sadece onay gerekmesi, seçim'in onay mertebesine indiğini gösterir; kabile toplumunun geçmişinde seçim olmadığını değil. Gök-türklerde «Soylular» belirginleştiği halde, «kagan ve katun»un **kara budun** tarafından «atandığını» bildiren Tariat yazıtı için, bkz: Emel Esin, **Türk Kültür Tarihi**, s. 88.

örneklerinde tekrar vurgulayacağımız üzere, zaten toplumun gidişine göre yavaş ilerleyen inanç sisteminin en eski boyutlarının **yeni bir form içerisinde** canlandırılmasını ve böylelikle unutulmamasını sağlamıştır.

«Tör» ile «töre»nin aynı köke dayandığına şüphe yoktur. Töre'nin tör'ün uzantısı olduğu keyfiyetinin doğrudan gösterilmiş olması bir yana, ayrı ayrı «tör» ve «töre» kelimelerinin çeşitli türevleri, söylenişleri itibariyle de birbiri içerisine geçmekte, çoğu örnekte de aynı olan söyleyiş biçimlerine dayanmaktadırlar. Bu bakımdan, «töz» veya «tös»ün «tör» üzerinden geçerek «töre»yle bütünleşmesi ile karşı karşıyayız. Biliyoruz ki, «ongon» kelimesi eski Türklerce meçhuldü; eski Türkler «ongon» kelimesi yerine, bugünkü Altay-Yenisey şamanî Türkleri gibi **tös-töz** kelimesini kullanırlardı, ki **menşe, esas, asıl** demektir. **Ongon** kelimesinin Türkler arasına sokulmasının Moğol istilasından sonra, bilhassa Reşid-üd-Dîn'in «Cami-it-Tevarih»i vasıtasıyla olduğu muhakkaktır. «Çuvaş'ların eski dinlerinden kalma **yereh** ve **töri** terimlerinin eski Türkçedeki **ıdık, ızık** ve **töz** terimlerinden başka bir şey olmadığını Zelenin de kaydetmiştir, ki şüphesiz haklıdır.»³

³ İnan, «Sibirya'da Ongon Kültü», **TTKB**, VI, 23-24 (1942), ss. 311-315. Abdülkadir İnan, Zelenin'in eserini D.K. Zelenin, **Kult ongonov v Sibire. Perejtki totemizma v ideologii sibirski inorodtsev : Sibirya'da Ongon Kültü, Sibirya Kavimlerinin İdeolojisinde Totemizm Kalıntıları**, Moskova - Leningrad 1936, - İlimler Akademisine bağlı Antropoloji, Arkeoloji ve Etnografya Enstitüsü Yayınlarından - şöyle tanıtıyor: «**Türk tefekkür tarihini çok yakından alâkadar eden şamanizm ve onun menşei mevzuuna dair son senelerde Sovyet bilginleri tarafından ilmi dergilerde çok önemli etüdler ve müstakil eserler neşredilmiştir. Sovyet folklorcuları, bu sahada çalışan bilginlerin önüne öyle çok ve yepyeni materyaller koymuşlardır ki, Radloff, Verbitsky, Katanov ve başkaları gibi türkologların topladıkları materyaller bunlara nazaran pek az görünür. Toplanan materyaller üzerine yapılan araştırma ve incelemelerin büyük bir kısmı Sovyetlerin resmi içtimaiyat ve tarih okulunun ileri sürdüğü basma kalıp nazariyelere göre yapılıyorsa da çok ciddi eserler de az değildir. Profesör D.K. Zelenin'in bahis konusu etmek istediğimiz Sibirya'da On-**

3. Değişimin Boyutları

«Tös» ya da «töz», Moğolların «ongon» diye adlandırdıkları totemlere Türklerin verdiği isimdir. Şamanlıktan kalan Yenisey ve Altay Türkleri «tös, töz», Yakutlar «ise-tangara, emeget» derler. Türklerin totem anlamında değişik kelimeler kullanmış olmalarına karşılık Moğollarda daha ziyade «ongon» yaygın bir kelime olarak belirir⁴ Türklerdeki en yaygın kelime «tös»tür⁵.

Altaylılarda her kabilenin «aru töz»ü vardır. Bu töz, çoğu halde, «cedd-i âlâ» sayılan dağ, hayvan ve efsanevi kişinin adını taşır; bazen de bir büyük kerametli kam'ın adından alınır. Altaylılarda somut-kutsallık'tan (totem'den) tabu'ya doğru gidişte, kutsal olan'a yeni bazı unsurlar eklenir. Bunlar daha çok soyut unsurlar olarak ortaya çıkarlar. Sonraları «ruhlar âlemi» ya da benzeri tanımlamalarla anılacak olan sözkonusu soyut-kutsallık, ikili bir ayırımla ele alınabilir: Töz'ler ve «yayağan neme»ler.

Tözler yaratık değillerdir, ezelden beri mevcutturlar. Yayağan neme'ler ise yaratılmış, sonradan varolmuş nesnelerdir. Tözler de ikiye ayrılır: Arutözler ve karatözler. Ülgen, arutöz; Erlik ise, kara tözdür⁶.

Töz, «başlangıç köken» yüklenimi taşıyan bir sözdür. «Söz»dür, diyoruz, çünkü töz, sıradan bir kelime olma vas-

gon Kültü (...) adlı kitabı bilhassa dikkate değer bir eserdir. Zelenin dinler ve muhtelif inanmaların tarihi ve menşelcri meseleleri üzerine yazdığı eserlerle tanınmıştır. Prof. Zelenin'in bu büyük eserinde... ongon meselesi (tetkik edilir).» (s. 311.)

⁴ «Ongon» kelimesinin Altay ve Aladağ lehçesinde dağ adı olarak mevcut bulunması hakkında, bkz: (İnan) Başkürdistanlı Abdülkadir, «(Ongon) ve (Tös) Kelimeleri Hakkında», TTAED, II (1934), s. 279 : Verlistski, Altay ve Aladağ Türk Lehçeleri Lûgatı, s. 221.

⁵ Altay şamanlığında Tös'e «çalu» da denilmektedir. Anohin'in kelimenin üzerinde durmuş olduğunu öğreniyoruz: A. İnan, «XIII. - XV. Yüzyıllarda Mısırdı Oğuz-Türkmen ve Kıpçak Lehçeleri ve «Halıs Türkçe», TDAYB 1953, s. 54, not 1.

⁶ İnan, «Ongon ve Tös», s. 280.

fım aşan ve anlamca «kut»un özü olmaya yaklaşan bir ana kelimedir. Töz, sadece dil açısından «ilk» anlamına gelecek bir içeriğe sahip olmakla kalmaz; bütün bir **totem** kökenli inanç sisteminin, bir kandaş kutsallığının oluşumu açısından da, olay olarak kendisi «başlangıç»ta yer alır. Hemen anlaşılacağı gibi, töz, ak-kara ayırımının önşartı olarak belirir. «Ak» ve «kara», ancak töz'e nispetle vardırılar. Aktöz ile karatöz'ün, töz'ün ayırımı uğramasıyla ortaya çıktığı bellidir. Toplumdaki ilk farklılaşmaya, anahanlığın babahanlığa dönüşümüne paralel olarak, kutsallık da ilk parçalanmasına uğramıştır. Sürünün ve savaş - işi'nin «sahib»i erkek, erkin olması süreci sonunda «han»lığını ilan edecektir.

Töz (ve aşağıda ele alacağımız, tözle ilgili «töre, törü») konusunda, tarihöncesi kaynaklarından başlayarak tarih malzemesinin **gelişimi** değerlendirilmedikçe; ayrıca, gelişimin belirli bir evresi, bir konağının içindeki çelişkili bütün anlaşılmadıkça, yanlış yargılara varılabilir: Töz kavramından yola çıkarak Türklerin babahanlık kökenli olduğu iddia edilebilir ya da anahanlık-babahanlık karışımı bir kökene sahip olduğu zannedilebilir. Örneğin, töz'ün (tarih içerisinde) yeni kullanımları araştırıldığında, görülecektir ki, tözlerini «yedi baba'dan kalma âdet» veya «babamız kutsal tözümüz Abukan [dağ] ımızın»⁷ şeklinde açıklayanlar olabilir.

Abakan ve Yezim dağlarına hitaben söylenen yakarışlarda, töz'ün, kaydettiğimiz üzere ilk totem biçimini aşan yüklenimleri vardır. Tös, inanç sistemindeki üstüste yığılmış tabakaları bünyesinde toplamış, en eski örgütün, anahanlık'ın **gens** örgütünün köken davranışından başlayarak, bütün gelişimleri, açık ya da kapalı adeta yansıtagelmiştir.

Tös, sonradan yüklendiği tabakaların birikimine rağmen, ilk ana soy çizgisini de saklamıştır:

⁷ İnan, «Ongun ve Tös»den Anuhin, **Materili po şamantvu Altayzer** (Altay Şamanlığına Dair Materyaller), s. 13.

Yetti öbökö başırıp kalgan
Aru tözibiz Abu-Kan
Yer böterde yayılıp kalgan tözibiz
Tayadalarım tayangan
(...)

Anadolu Türkçesiyle; «Yedi atamız baş vurmuş olan / Arı tözümüz Abakan (dağ) / Yer yaradıldığı zaman yaradılmış tözümüz / Dayı babalarım dayanmış (istinat etmiş)⁸.

Görüldüğü gibi, ilk totemlere, en eski avcılığa, sonradan cedd kültü eklenmiş, eklemlenmiştir. Ancak, ana soy çizgisi silinememiştir. Doğu Türk lehçelerinde **tay** ya da **tagay**, ana tarafından olan bütün akrabalar: Dayı baba, dayı ana, dayı ağa, dayı abla... gibi. Anadolu Türkçesinde «dayı»nın ananın ancak erkek kardeşi için kullanılması, ana soy çizgisi değişimine ve daha sonraki babahanlık gelişimlerine uygun olarak daralmış bir biçimi ifade eder⁹

Töz'ün «yedi **baba**»dan ve sadece insan-cedd'den kalmış olmadığını kesin olarak göstermek için, tarihöncesi gelişimini incelemek gerektir. Sözkonusu kalıntılar, nisbeten «geç» bir dönemde formüle edilmiştir. Olay, asıl anahanlıktan çok sonraki, anahanlık izlerinin silinmeye çalışıldığı geç dönem babahanlıktan kaynaklanmış olabilir. Hatta, olayı, siyaset'in sosyal örgütlenmeyi çok kesin bir şekilde etkilediği ve yeniden biçimlendirmeye koyulduğu dönemlerde «eski»yi «yeniden yaratarak» tamamıyla babahanlığa mal etme çabalarının bir ideolojik formu olarak tanımlamak, daha da yerinde olur¹⁰. Oysa, zannedilebilir

«İlâhî»nin tamamı ve Anadolu Türkçesi karşılığı için, bkz: İnan, **Şamanizm**, s. 44.

⁹ Yine de, «oğlan'ın dayı'ya çekmesi», kammızca, bir geçiş ve geçici uzlaşma döneminin son hatırası olmak gerektir.

¹⁰ Töz'ün yanısıra, kutsallıkla doğrudan ve dolaylı ilişkili diğer kelimelerin karşılıkları ve değişik anlamları da örgüt plânındaki değişimin belirtileri olabilmektedir. Meselâ, **Kutadgu Bilig**, devlete varan bir gelişimi ve Islâmî boyutun ilk biçimlenme-

ki, «başlangıç»tan beri anahanlık ile babahanlık birlikte var olagelmışlerdir, ya da cinsler arası erkinlik sorunu hiç olmamıştır. Örnek verirsek, kam -şaman-, gerek ana gerekse baba tarafından ecdadına «tözüm» diye hitap eder¹¹. Tabiatıyla, bu hitap tarzını yorumlarda esas almak da, yanıltıcı bir noktadan hareketle yanlış bir sonuca varmak olur. Bu, hiç olmazsa, tarihöncesinin gidişinde bir belirsizlik, bir arıziliğin egemen olduğu yolunda bir kanı uyan-dırabilecektir. Anahanlıktan babahanlığa uzanan uzun yol ve bu determine edilmiş gidiş hesaba katılmadıkça, hem sözkonusu «geçmiş» için yapılan soyutlamalar anlamsızlaşır, hem de Tarih'in bütünü içerisinde evrim ve ilerleme yok sayılır.

lerini kapsaması bakımından ve o ölçüde uyarıcı sayılabilecek bir kelime haznesine sahiptir. Bkz: A. Dilâçar, **Kutadgu Bilig İncelemesi**, T.D.K. Yay., Ankara 1972, ss. 80-141. Birkaç örnek verelim. «Töze / tüze» her biri, bütün (s. 80); «kamug» hepsi, bütün (s. 81); «yalnuk» insan (s. 83, 114); «tadu» insanın tabiatı (s. 114); «tör» odanın baş köşesi (s. 87, yüksek orun, s. 105); «orun» yer (s. 87); «il/el» eşik (s. 87); «koldaş» arkadaş (s. 90); «kıygan» sözünden dönen (s. 90); «bor» şarap, içki (s. 105); «kadaş» kardeş (s. 96; «idi» sahip, bey, Tanrı (s. 105); «kız» kız; değerli, pahalı, nadir şey (s. 105); «kızlık» değerlilik, nadirlik (s. 105); «yavuz» kötü (s. 105); «yas» zarar, ziyan (s. 96); «bayat» Tanrı (s. 95); «kor» zarar (s. 96); «uşmah» cennet (s. 106); «tamu» cehennem (s. 106); (toga» doğuştan (s. 106); «örün / ürün» ak (s. 105); «işsizlik» kötülük (s. 106); «savcı» savcı haber getiren -, Peygamber (s. 141); «ön» renk (s. 119) ve «tü» renk (s. 139); «tüzün/tözün» soylu (s. 105). Şu son «tözün»/örneğine değinmekle yetinirsek, diyebiliriz ki, eski kamusal kutsallığın babahanlık eliyle nasıl bir **katmanlılık** karşılığı hâline getirilmiş olduğu, lengüistik düzeyde dahi böylece izlenebilmektedir. Öte yandan, Töre'nin dil düzeeyindeki etkisi devam etmektedir: «İslâmın Allah terimi **Kutadgu Bilig**'de, 'Bismillâh' formülünün dışında, hiç geçmiyor, bunun yerine **Tanrı, Ugan, İdi, Bayat** terimleri, çok seyrek olarak da Arapça **Rab** kullanılmıştır; «Peygamber»e Türkçe olarak **Yalvaç**, «Dört Sahabe»ye de yine Türkçe **Tört Eş** denmiştir.» (Dilâçar, aynı, s. 152.)

¹¹ İnan, «Ongun ve Tös», s. 280.

Oysa, tös/töz, kökeni itibariyle totemiktir. Cedd kültü, ancak sonradan, ilk töslerle bütünleşmiştir. Önemli olan nokta, ilk totemlerin, cedd kültürünün onlara eklenmesine ve onları değiştirmesine imkan veren özelliğidir. Tabu, cedd-soy kültüyle mayalanmıştır.

Şimdi, köken, başlangıç, öz anlamını içeren Töz'ün, yani «başlangıç»ın başlangıcım araştırabiliriz.

Töz (tös), Altay ve Yenisey lehçelerinde öz (esas), her şeyin alt tarafı, kökü anlamında. Daha özel anlamları ise, kam'ın ruhu, ölen kam'ın can'ı, ruhu temsil eden tılsımlar; **Divan-ı Lugat-it Türk**'de asıl ve menşe' karşılıkları bulunuyor. Yine Uygur metinlerinde, asıl ve köken anlamına geliyor. Çağatay söyleyişinde «tüs» (tös), soy, nesep anlamında¹².

Şu anda birbiriyle bağıntılı iki önemli tesbit yapacak durumdayız.

Önce, soy/nesep ile köken/başlangıç ilişkisi: Görülüyor ki, «köken/başlangıç» (sözü) ile «soy/nesep» (sözü) yaygın Türkçe lehçelerinde —ve Altay birincil dil kökünde— aynı kelime ile anlatılmaktadır. Ya da tös, hem Tarihsel anlamda akrabalık, hem de başlangıç/köken demektir. «Başlangıç»ın totemi, tabu (sal bir) ced'de dönüşmüştür.

İkinci önemli tesbit, daha ince bir noktada; ruh ↔ can ilişkisinde odaklaşmaktadır. Aynı kelime hem ruh'tur, hem can'dır. İlk bakışta «ruh'un yeniden vücut bulması» gibi kolay açıklamalar kendini empoze edebilir. Fakat sorunun böylesi kolay açıklamaları aşan dikkate değer yönleri olduğu kanısındayız. İlk, «ölü'nün can'ı»nın ne olduğu anlaşılmalıdır. Ölü'nün can'ı olabilir. Çünkü ilk kandaşlıkta kutsal olmayan şey yoktur ya da her şey kutsaldır. Kutsallık her değişim sürecinde bir bütün olarak görünür, bir bütündür. Bu bütünlüğün bölünmesi, bölümlenmeye uğraması, yerüstü ile yer, gök ile yeraltı ayırımına denk düşer. Ancak her evrede, bölümlenmeler «meşrû»laştırılır.

¹² İnan, aynı, s. 282.

Yaşayan ile yaşamayan'ın aynılığı hayvanlarda, hayvan - ced'lerde, dağlarda bir ve tek olarak sürerken, ancak değişimle birlikte farklılaşma doğmuş, toplumdaki farklılaşma yere göğe yansımıştır. Ancak, dil yoluyla tanık buluyoruz ki, daha sonraki zamanlarda bile, yaşayan ile yaşamayan'ın kutsal kaynağı aynıdır; kandaşlık ile örgüt bütünselliğine dayanır, töz'de ifadesini bulur. Ölü'nün hem can'ı vardır, hem de ruh'u. Çünkü ölüm, ilk kutsal eşitlikte doğal bir olaydır; kaybolma değildir ve totemle simgeleşir. İlk soyutlukların meydana gelmesiyle tabulaşan inançlar, ölüm'ü farklı, hem doğa içinde hem doğa dışında bir konuma getirir. Can'ın hem ölüde hem yaşayanda «var» olabilmesi, gelişim ve değişimin izlenmesiyle, ancak böyle anlaşılabilir¹³.

¹³ Nitekim, **kut**, can'dır. Yakut şamanlığında, kamların canı gökteki kutlu ağacın («yık mas») dallarında biter. Kam anasının karnında iken bu ağaçtaki can (kut) yere inip müstakbel kamin vücuduna girer. Kavram olarak, (lengüistik değerler üzerinde duruyoruz) kut, can ve «ruh» içiçe geçmektedir. Aslında bu örnek, en eski kutsallığın zemini olan orman'ı, «ağaç» ile ve sonraki unsurlarla uyumlu kılmaktadır. (Ayısıtların «kut» yaparak ana karnındaki çocuğu üflemleri ve böylece çocuğa can vermeleri hatırlanmalıdır.) Yakutlarda, Altaylılarda ve Çağdaş Türk Şamanlığında «ana-kut» ve «kut» için, bkz: İnan, **Şamanizm**, s. 176 vd. Ruh ile can'ın birleşikliği «tın», «kut» ve «sür» («süne») ile sağlanmaktadır. «Süne»nin ancak insanda bulunmasına karşılık **kut**, herşeyde bulunur.

Arapların (bedevilerin) «Cinn» denilen gözle görülmez yaratıkların mevcudiyetine inanmış oldukları bilinir. Bu «cânn» (cinn'ler) denilen mahlûkatın Câhiliyye'nin inanç sistemindeki yeri ve kandaş örgütlenmenin kökenleriyle ilişkisi inceleme konusu olmalıdır. Totemik unsurların «tabu»laşmalarıyla değişen ve soyutlaşan ve fakat ilk özelliklerini kaybetmeyen, «lâtif cisimlerden ibâret» bu yaratıklar, babahanlığın koyulaşmasıyla, «ruh»lar âlemine göçürölmüşlerdir. Giderrek, Câhiliyye (dönemi)nin gerilerde kalmasıyla «Cân-ı cân» döneminde, ilk gens örgütünün inanç sisteminin kalıntıları da müphemleşmiştir.

1. Totem-Kökenlilik

Tözlerin kökeninin totemler olduğu birçok etnolog ve sosyolog tarafından öne sürülmüştür¹⁴. Bu yöndeki ilk fikirlerin geçen yüzyıla kadar uzandığını öğrenmekteyiz¹⁵. Ne var ki, gerçekleştirilmesi gereken, Zelenin'in yaptığı üzere «[Bütün maddî-sözel kalıntıları inceden inceye inceleyerek] tarihten önceki totemizm devrini nazarı olarak göz önüne getirmeğe (**reconstruire**) çalış[mak] ve bugün yaşayan birçok inanma ve adetlerin kökenini izah et[mektir].»¹⁶

Zelenin, terim olarak «ongon»u kullanmakla birlikte, hareket noktası olarak Yenisey ırmağı havzasında yaşayan Kızıl Türklerinin töz kültürünü alıyor. Bu kavmin tözleri hep zoo-morfik (hayvan şeklinde) olduğu için, en eskinin ipuçlarını vermektedir. İlkel insanın düşüncüsü, hastalığın belirli cins hayvandan gönderildiği merkezindedir. Bu bakımdan, o hayvan ile uyumlaşma, hastalığı önleyecektir. Dünyanın çeşitli kavimlerinde belli başlı hastalık-

¹⁴ Tös/töz kültürü hakkında Abdülkadir İnan'ın değerlendirmesini (Şamanizm, s. 45) vermek istiyoruz. İnan'ın çok ihtiyatlı ifâde ve uslûbu bir yana, asıl yorumu kayda değerdir : «Ongon (tös/töz) kültürünün... totemcilik devrinin bir hâtırası ve kalıntısı olduğu birçok etnograf'lar tarafından iddia edilmektedir. Ongon/töz'lerin çoğu hayvan tasvirleri veyahut hayvan adları taşıdıkları ve töz kelimesinin eski ve yeni Türk lehçelerinde 'esas, menşe, kök' anlamına gelmesi bu faraziyei kuvvetlendirmektedir. Türk ırkına mensup şamanistlerde çok yaygın olan töz'ler Tilek, Kozan (: tavşan), Aba (yani ayı), Bürküt (yani kartal), Tiyin (yani sincap-Sciurus vulgaris), As (yani kakım) ve bunlara benzer adlar taşıyan putlardır. Bunlardan başka büyük kamlar, kahramanlar, iyi ve kötü ruhlar namına yapılan putlar da vardır.»

¹⁵ Heutsma (1888) için bkz: İnan, aynı, s. 312 not 2.

¹⁶ İnan, aynı, s. 312. Bu alt başlıkta, bundan böyle, (aynı) s. 312 ve devamından yararlanıyoruz.

ların adlarının¹⁷ hayvan adlarıyla ifade edilmesi, bu dönemin hatırası olmak gerektir.

Totemizm kökeni konusunda Zelenin'in, F.B. Javons'un teorisini tercih ettiğini öğreniyoruz. Hayvan şeklindeki tözlerden sonra insan şeklindeki (antropomorfik) tözlerin kökenini açıklarken, Zelenin, totemin hayvan şeklinde cediti âlâ olarak kabul edilışinin geç dönemin ürünü olduğunu belirtmektedir¹⁸. Kanımızca, bu nokta hayli önem taşır. Çünkü, hayvanların cediti âlâ olarak kabulü, salt anahanlığın gerilemesinin bir sonucu olmasa bile, kesinlikle ilk saf totemin değışmesini gösterir¹⁹. Böylelikle, sonradan babahanlığın soy kültüre bağlanması ve «şimdiki» soyluyu erkek-baba'ya bağlayan efsane, destan ve menkıbelerin düzölmesi sırasında, soy kütüğü geriye doğru «gerçek soylu kişi → (bir diğeri) gerçek soylu kişi» biçiminde giderken, önce soyluluk izafe edilen «gerçeğe **benzer**» kişiler başgösterir; sonra giderek araya hayvan ve coğrafiya motifleri de karışır (bunlar gerçek hayvanlardır, insanların yanında bulunurlar, sülâle değillerdir) ve derken, en

¹⁷ Köstebek, tavuk karası, yılanık, şirpene vb., «Totemi emmek suretiyle çıkarmanın tehlikeli olduğu, yani hastalığın bulaştığı anlaşıldıktan sonra iptidaî insan totemin kendisine temas veya onu merasimle kurban etmekle ona hastalığı geri vermek çaresini bulmuştur. Ongon'lar yapılarak diri hayvan totemin vazifesini almasına rağmen halk tababetinde hastalığı hayvanlara nakletmek âdeti son zamanlara kadar devam etmiştir. Kesilen kurbanın yüreğini hastanın göğsüne koymak, hastaları hayvan derisine sarmak, köstebek hastalığına karşı köstebekle tedavi etmek ve sair buna benzer emlemeler hep iptidaî totemizm devrinin kalıntılarıdır.» (s. 313.) Tabii ki bunlardan bazıları, reel anlamda tedavi edicidir ve gözleme dayanır; sıcak deri ile bir çeşit «kompres» yapmak gibi.

¹⁸ Aynı, s. 313.

¹⁹ Bkz: A. İnan, «Moğolların Gizli Tarihi (S.A., Sokrovennoye Skazaniye -Yuan ao Bi-şi, I, Moskova-Leningrad 1941) [hakkında]», s. 122. Kaynakta, Cengiz Han'ın «hakiki ecdadı»ndan öncesi ayrıntılı olarak yer almaktadır. (Tabiatıyla özgün «Gizli Tarih»te gerçek kişiler de ayrıntılı olarak anlatılmış bulunmaktadır.)

yüksek ve eski cedd olarak hayvanlar belirir. Meselâ, Cengiz Han'ın büyükannesi Hoay Maral (Beyaz Geyik), büyükbabası Börtecino'dur (Bozkurt). Onlar da Tengrinin (göğün, semanın) iradesiyle doğmuşlardır. Tengri ise mutlaka bir ana'nın (Ak Ene, Ana Maygıl) buyruğu ile vücut bulmuştur. Son aşamadan önceki dağlar da zaten «anamız yersu»dur²⁰.

Zelenin'e göre, totem, yani belirli bir cinse ve nev'e mensup hayvanlar ve bitkiler, ilk önce kollektivitenin «ideolojik müttefiki» tasavvur edilmişti. Bu inanç «anlaşma» sının (belki de, «antlaşma» demek daha uygun düşer), tek maddeli olduğunu ve o maddenin de, yaşama-varolma-kendini üretme şartlarını sürdürme ile ilişkili bulunduğunu görüyoruz: Hayvanlar, topluluğu hastalıktan koruyacaklar; insan topluluğu da hayvanları koruyacaklardır²¹.

²⁰ İnan, «Kult Ongonov ve Sibire (hakkında)» s. 313.

²¹ Avcılık döneminde «doğal ölüm»ü yaşayacak kadar ömrü uzun kişiye herhâlde pek rastlanamazdı. Avcılar «savaş» ya da avda öldürülürdü. Zelenin'in kaydettiği üzere (İnan, aynı, s. 315), kadınlar avdan çekilip «yer»leştikten sonra, yaşlılık ölümlerini görmeye başlamışlardır. Zamanla, hastalıktan ölümün kötü bir töz'ün isteğine bağlı olarak gerçekleştiğine inanılmıştır. Kabile örgütünün hayat tarzında, «hastalık-yaşlılık» ölümü ile «savaş-av» ölümünden hangisinin onurlu ölüm olduğu tartışılmaya başlanmıştır. Kabile hayatında da rastlanabilen «yataкта» ölümün onursuz olduğu inancının, avcılık kalıntısı olduğu anlaşılmaktadır. Yataкта ölümün «menfur» sayılması, animistik inançlarda dayanak bulmuştur. Zararlı tözler, yaşlılık-hastalık ölümüne sebep oluyordu. Kabile hayatının gelişmesi, işbölümleri sonucu «bilgi» birikiminin hızla artması, tecrübeli yaşlıların kabile için çok yararlı hattâ en saygın kişiler olduğu kabul edilmeye başlandı ve bu da töreleşti. Kabileyi felâketten kurtaran yaşlıların zamanla en onurlu kişiler olmaları böylece gerçekleşmiş oldu. Ancak, hemen belirtmeliyiz ki, kabileyi kurtarmış olduğu farzedilen kişilerin «erkekleştirilme»si, inanç sisteminin babahanlaştırılmasında önemli bir dayanak olmuştur. Yaşlıların, büyük babaların «egemen»liğinde simgeleşen babahanlık, doğrudan kendi soyunu övmeden önce bir geçiş dönemini yaşamış/yaşatmıştır. Bu da, eski saf töz kültürünün değiştirilerek çeşitli ceddîâlâ biçimleri hâline getirilmesiyle gerçekleşmiştir.

Sibiryâ tözleri arasında, hayvan şeklinde olanlarından hiç birinin ceddî âlâ sayıldığı görülmemektedir. Bu eski devrin hatırası ancak folklorda iz bırakmıştır. Totemin cedd olarak tasavvurunun güney kavimlerinde uzun süre yaşamış olmasına karşılık kuzeydoğu kavimlerinde unutulmuş olmasını da Zelenin şöyle açıklamaktadır²²: Totemin ceddî âlâ sayılmasına sebep, avcı kollektivitesinin üyelerinin yırtıcı hayvanlar tarafından paralanarak öldürülmeleri olmuştur. İlkel kavrayışa göre, bu suretle ölen insanın ruhu o hayvanın içine giriyordu. Bunu Sibiryâ folkloru isbat etmektedir²³. Güney bölgelerinde (burada, Zelenin'in metodu açısından «güney»i itibarî olarak düşünmek ve «kuzey» olmayan hemen her coğrafya bölümlenmesini —derece derece— karşılıyor addetmek lazım gelir) yırtıcı hayvanlar çok olduğundan bu inanç devam edebilmiştir. Sibiryâ'da ve genellikle kuzeydoğu Asya ve Avrupa'da yırtıcı hayvan azdır. Ayı tehlikeli «canavar» değildir; avcılar sürü halindeki kurt ile pek erken başa çıkabilmiştir. Bundan dolayıdır ki, Zelenin'e göre, Sibiryâ'da totemin ceddî âlâ sayılması pek erken unutulmuştur.

Biz bu açıklamaya bazı eklemelerde bulunabiliriz. Bozkır kuşağının güney kavimlerinde, çobanlık-öncesi avcılık, görece daha fazla direndi. Oysa özellikle Asyaî mitolojiyi, kandaş gelenek kalıntılarını inceleyebildiğimiz kadarıyla, babahanlığın ilk «kalkışma»sı avcılık dönemleri sonundadır. Ancak, babahanlığın «galebe»si çobanlık ekonomisi dönemine rastlamaktadır.

²² Aynı, s. 313.

²³ «Ruh»sal inançların Afrika, Melanezya ve Polinezya'da cedd tapıcına dönüşmesine rağmen, Arktik Asya'da ve «tarım» yapımlarına rağmen totemik kalan topluluklarda bu dönüşümün niçin gerçekleşmediğini, Paul Radin cevaplayamamaktadır. Keza, genel olarak totem örgütü, cedd kültü ve katmanlaşma arasındaki ilişkinin Tarih dışına taşındığında, gözlemci antropolog'u nasıl tedirgin ettiğine bir örnek olarak, bkz: Radin, *Primitive Religion. Its Nature and Origin*, Dover Publications, New York 1957 (1. pub. 1937), s. 22.

2. Babahanlığın Önşartları

Kanımızca, babahanlığa bu geçişin önşartları kolay gelişmez. «Aşağı Avcılık» ile «Yukarı Avcılık» tanımlarının gerisinde yatan fark, babahanlık gelişiminin ön şartları şeklinde düşünülecek net ipuçları vermez²⁴. «Mızrak, kargı»nın icadı²⁵ gerçek bir devrimse de, kanımızca, av - «ev» ayırımının kesinliği yoluyla kadın'ı «madun» bırakmanın sebebi olmaz. Asıl, avlanan hayvanın öldürülme-ye(bile)rek «ev»e getirilmesi ve ehlileştirilmesi²⁶, anahanlığın değişiminin ön şartı olarak düşünülmelidir.

Kadın'ın toplayıcılığı ve gereğinde (av özelliğine uygun olarak) av'a iştiraki devam ederken, yine kadın, çocuğu ve bu çocuklar içerisinde geleceğin avcıları erkek çocukları büyötmeye devam eder²⁷. Ne zaman ki, hayvanlar ehlileşmeye ve «süröleşme»ye başlar, diyebiliriz ki işte o zaman, «ev» alanı (barınma mahalli) «mânen» —kadın aleyhine— bir ölçüde daralır. Erkek, sürünün yetiştiricisi ve sahib'i (sehabet: koruyuculuk) olur²⁸. Buna rağmen, anahanlık, değişik formlarda, özellikle kendini-öretme eylemindeki etkinliği yoluyla örgütlenmenin (ve hattâ yönetimin) çerçevesinin oluşmasına katkıda bulunmaya devam eder.

²⁴ Thomson'un kavramsallaştırmasının esasları, «toplayıcılık-avcılık» ile «avcılık-balıkçılık» ayırımı ve avcılık ile avcılığı takip eden dönemlerin —yaklaşık— Yukarı Paleolitik'ten başlayarak teknik görünümleri itibariyle sıralanışı için, bkz: George Thomson, *The Prehistoric Aegean*, ss. 33-34. Thomson, avcılığın spesifik coğrafya şartlarında farklı gelişimler göstereceğini kaydetmektedir.

²⁵ Bkz: Thomson, aynı, s. 42.

²⁶ Bkz: Aynı, s. 42.

²⁷ Simgeci düşünüşün kurallarının oluşmasında, özellikle av sırasındaki sessiz iletişimin büyük rolü olduğu belirtilmelidir. Bkz.: Şenel, *İlkel Topluluktan Uygar Topluma*, ss. 104-105.

²⁸ Ana soy çizgisinin, anadan kız'a, (sonra) ana'nın erkek kardeş'inden kız kardeş'in oğluna, (sonra) «kayınbaba»dan «damat»a, (sonra) baba soy çizgisine, baba'dan oğul'a dönüşümünün açıklanması ve formüle edilmesi için, bkz: G. Thomson, *Studies*, s. 155. Babahanlık kandaşlığında «ata» (lar)ın «erkek» olduğu ne kadar var-

«Mızrak» ile «sürü» arasında yer alan fakat sürüyle birlikte önemi devam edecek ve savaş-ışi açısından daha da artacak olan «ok»a da değinmek istiyoruz. Özellikle, ok'un sürü ekonomisi öncesinde başlayan rolünü ele almak gerektir. Ok'un icadı ve geliştirilmesi, kanımızca, uzaktan avlamayı mümkün kılması ile, çoban ekonomisinin sistemleşmesi öncesinde, ergin olmayan nüfusu nisbeten erken yaşta üretime sokarak, çocuğu ya da ilk-gençliği barınak mahallinden kopartmıştır²⁹. Bu, anahanlığı geriletmez; fakat hayvanların ehlileşmesine paralel olarak, babahanlığın önşartları hazırlanmış olur. Tabiatıyla, sonraki gelişmelerde ok aslı önemini koruyacak ve çobanlık yanısıra avcılığın devamını sağlayacaktır. Hattâ, coğrafya üretici gücünün sağladığı imkânlar ve kısıtlılıklar, av'ın birçok yerde vazgeçilmez bir önemi olmasını devam ettirecektir. «Ok», asıl savaş ekonomisindeki temel rolü ve babahanlığın boy atmasındaki yeri itibariyle, bu bağlam içerisinde düşünülmelidir. Şu kadarını belirtelim ki, soy çizgisinin değişmesi ve bu değişimin babahanlıkça hızlandırıl-gulanırsa vurgulansın, özellikle doğrudan inanç'a ilişkin bağlamda, «erkek» herhangi bir erkek (baba) değil, dayı'dır : Kazak-Kırgız baksı'larının (şaman) «ata» olarak dayı'ya (öz dayı'ya) seslenişi için, bkz: Abdülkadir İnan, Şamanizm, ss. 134, 139. Ata'nın dayı olarak bilinişi, yukarıda belirtilen gelişmenin ikinci aşamasının yadigârıdır.

²⁹ «Aile»nin kandaş birliğin aleyhine gelişmesi, avcı geleneğinin bu gelişim karşısında bir engel teşkil etmesi hakkında, bkz: Morton H. Fried, *The Evolution of Political Society, An Essay in Political Anthropology*, New York, Random House, 1967, s. 61 : Eleanor Leacock, *The Montagnais «Hunting Territory» and the Fur Trade*, Menasha, Wis.; American Association Memoir 78, 1954, s. 9.

³⁰ Asya'nın birçok yerindeki ve bu arada özellikle Kıpçak - Kuman boylarındaki «taş kadın» heykellerinin (Rus arkeoloji terimiyle: «kamennaya baba») uzun süre «balbal» (ölen yiğitin öldürmüş olduğu kişileri simgeleyen heykeller / taşlar) oldukları sanılmıştır. Sonraları, bu heykellerin balbal olmadıkları anlaşılmıştır. Sözkonusu heykellerin, töz'lerin geç dönem biçimlenmeleri doğrultusunda yapıldıkları ve töre'nin bir parçası oldukları düşünülmelidir. «Taş kadın» heykeline başkaca bir yaklaşımın açıklayıcı olabileceğini pek ihtimâl dahilinde görmüyoruz. Öte yandan, bizatihî balbal'ın ne olup

ması sürecinde, erkeğin sık sık ok simgelerine başvurmasını ne kadar mantıkî saysak, yeridir³⁰. Asya kandaşlığında ve Türklerde ok, birçok yerde, yaşayan en önemli birimin, örgüt ve örgütselliğin «ad»ı olacaktır³¹.

Totemin «yasak fikri»ne dönüşmesi yoluyla «tanrılaşma»sı, geç dönemlerde ve hatta Asya'daki siyasallaşma sürecinde yansımaları bulunan bir gelişimdir. Önce, adak-kurban görülür³².

ne olmadığı konusunda ayrı bir tartışma mevcuttur. Örneğin, İnan, *Şamanizm*'e eklediği «Önemli Bir Açıklama» da (2. baskı, 1972, s. 231), Orhon yazıtlarındaki «balbal» kelimesinin, yazıtların bulunduğu yıllarda zannedildiği gibi «yaz törenini yöneten bey», sonraları uzun süre sanıldığı üzere «öldürülen düşmanın adına dikilen heykel» olmadığını -arkeolog ve tarihçi L.A. Evtiyuchova ile L.R. Kızlasov'un çalışmalarıyla- anlaşılmış bulunduğunu kaydediyor. İlginçtir ki, İnan'ın, sözkonusu gelişmeyi henüz öğrenmeden önceki yorumu dahi ihtiyatlı (ve dolayısıyla başarılı) dır; bu «taş kadın» heykellerin ancak bir kısmının balbal olabileceğini düşünür. İnan, ayrıca, Genceli şair Nizâmî'nin, bu heykellerin birer tılsım olduğuna dâir sözlerini nakletmiştir (aynı, s. 179). Kıpçak halkı bu tılsımlara tapar ve okluğuna bir ok bırakır. Avcılık kökenli ok'un, çobanlığın en kalıcı simgelerine kadar taşınmış olduğu görülmektedir.

³¹ Asya kandaşlığında ve özellikle Türklerde ok'un örgüt birimlerinin tasnif edilmesinde ve adlandırılmasında önde gelen bir araç olduğu malûmdur. Kabilelerin, bu şekilde «ok»lara göre tasnife tâbi tutulmaları hakkında, bkz: Osman Turan, «Eski Türklerde Okun Hukukî bir Sembol Olarak Kullanılması», *TTKB*, IX, 34, s. 318. Ok'un şamanî rolü hakkında ve Oğuzlarda «temür yalğı»nın (demir yaylı) bir unvan oluşu, bu unvanın yaygınlaşması, ilig gibi eski unvanlarla karşılaştırılması için, bkz: Osman Turan, aynı, s. 311 ve s. 314.

Ok'un çeşitli yönleriyle ele alınışı hakkında, bkz: H. Ritter, «Ata Binmek, Ok Atmak», *TM*, IV (1934), ss. 45-47; M. C. Şehabeddin Tekindağ, «Eski Türk Ordularının Savaşlarda Tatbik Ettikleri Taktik ve Kullandıkları Silâhlar ve Bunlarla İlgili Eserler», *TK*, 34 (1965), ss. 766-768. W.E. Kaegi Jr. «The Contribution of Archery to the Turkish Conquest of Anatolia», *Speculum*, 39, 1 (1964), ss. 98-108. «Ok verme»nin secerelere girmesi dolayısıyla destanlaşmasına tipik bir örnek için, bkz: Tuncer Gülensoy, «Altan Topçı», *TTKB*, XXXVIII, 152 (1974), s. 919 ve not 8.

³² «Totem tanrı olunca, totemik tören kurban merasimine dönüşür.» Thomson, aynı, s. 51.

Zelenin'e göre³³, nezir (nezr) kurbanlar, ıdıklar, kurbanların kemiklerini kırmadan gömmek, yakmak, bazı parçalarını saklamak (meselâ **votivus**'ları), hep töz kültünün çeşitli dönemlerde ve kültür aşamalarında aldığı yeni biçimlerden başka bir şey değildir. İnan, **ıdı**k (ıduk, ızık, ıyık, ıtık, iyik) hakkında açıklamalarda bulunuyor. **Idık** kelimesi, çağdaş Altay-Yenisey şamanî Türklerinde «töz» veya «ruh» için salıverilen hayvandır; **ızık** ve **iyik** telaffuz olunur. **Idık**, «Kutlu ve mübarek olan her nesne; aslında sahibi için adak olarak salıverilen hayvandır. Sirtına yüklenmez, sütü sağılmaz ve yünü yolunmaz (kırkılmaz).»³⁴ **Iduk**'un «sahibi», eski devirlerde, adak adayan değil, bu hayvana binecek olan «ruh»tur. **Iduk**, «ıd-» kökünden «uk» ekiyle yapılan partisiptir; «salıverilen» demektir, asıl anlamı budur³⁵. Altay - Yenisey Türklerinden bu kelimenin eski anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır³⁶.

Görülüyor ki, diri totemin «töz» olması, töz kültünün sistemleşmesi, tek tek **ıdı**k(**ıdu**k)lar başgöstermesi, bunların yine tek tek «ruh»laşmaları, giderek babahanlığın yükselişine denk düşmektedir. Ve nihayet, «ıduk» terimi «kut-sal» (mübarek, mukaddes) anlamına gelecektir. Türk tanrısı, Tük ıdı k yer-su'yudur³⁷ **Iduk-kut**, insan «han»ı da tanımlayacaktır.

3. Tör(e): «Ceddi Âlâ» ile Soy Kültünün Örgütsel Sonuçları :

Töz kelimesinin «R»li biçimini alırsak, daha da önem-

³³ İnan, aynı, s. 314.

³⁴ Aynı, s. 314 not 3 Lûgat-it Türk, Besim Atalay tercümesinde cilt I, s. 63.

³⁵ İnan, aynı yerde : Lûgat-it Türk, I. s. 65.

³⁶ İnan, aynı yerde : Bkz: Radloff - Katanov, Proben IX ve Verbitski Altay Aladağ Türk Dili Sözlüğü. Tamamlayıcı bilgi için, İnan, Şamanizm, ss. 98 - 102'ye bakılmalıdır.

³⁷ İnan, Şamanizm, s. 27.

li sonuçlara yönelebiliriz³⁸. Abdülkadir İnan, dil açısından gerçekten çok değerli bir malzeme sunmaktadır. Ne var ki, bu veriler dizisinin —göreceğimiz üzere— İnan'ın bil-dirisini aşan bir anlamı vardır. Bu anlam, töz kelimesinin «Z»li şekliyle ilgili olarak söylediklerimizi doğrulamakta; özellikle «kabile» ile «köken» («komünal örgütleşme» ya da kısaca «komün» ile «başlangıç») kavramları arasındaki aynılığa varan ilişkiyi göstermektedir.

Töz, yine çeşitli lehçelerde çadırın ya da evin giriş/kapı karşısındaki onurlu yeridir. Altay ve Yenisey kabilelerinin kutsadıkları tözler, çadır ya da evin en onurlu yerine; «ceddi âlâ»ya ilişkin heykel ya da onun namına yapılan «put» —yakın zamanlara kadar— «tör» denilen yere konur. İnan'ın da belirttiği üzere, «pederşahî» devire, bu devrin özellikleri itibariyle yansıyan bazı dikkate değer tabular (gerek çadır içindek yasaklar, gerek çadırlar-arası yasaklar³⁹, **tör** kelimesinin **töz** kelimesiyle ve töz'ün «ceddi âlâ» kültüyle bütünleştiğini göstermektedir.

Önce, **tör**'den türeyen kelimelerin dökümünü sunalım⁴⁰:

1. **Törkün** (Kırgızcada kullanılan törkün ve bunun türevleri): Ailevî ilişkiler; örneğin, baba evini ziyaret eden kadın.

2. **Türkün**: (Daha eski zamanlarda) Tör-Töz'ün bulunduğu «tapınak» (anlamını ifade etmiştir).

3. **Törü, Töre**: (Tör kelimesi ceddi âlâ kültüyle ilgili töz ile bağlantılı olarak ele alındığında) —töre, törü— cedd'den kalma gelenek, görenek; «yasa» (anlamlarıyla bağlantılıdır).

³⁸ İfade, aynen İnan'ındır. Bkz: «Öngün ve Tös», s. 283.

³⁹ İnan, aynı, s. 283.

⁴⁰ Aynı, ss. 284-285; keza, Radloff'a göndermeler için aynı sayfalara bakınız. Dökümümüze aldığımız Yakutça kelimeler Pekarski'nin Rus - Yakut Lügatçesi'nden alınmıştır. (2) ve (3) numaralı veriler İnan'ın yorumlarını içermektedir.

4. **Töre** (Altay'da eski destanlarda): halk, kavim; belirlirli soya bağıli halk, kavim.

5. **Töremek** (Çeşitli lehçelerde): Halkolunmak-yaradılmak, meydana gelmek, bir kandaşlıktan gelmek.

6. **Töröngey** (Tilevüt'de): İlk yaradılan insan; töz-tör, ilk yaradılmışlık.

7. **Töröl** (Tilevüt ve diğler lehçelerde): Kabile, akra-ba; köken. Bir töz-tör'den gelenler (anlamında).

8. **Tür** (Uygur, Çağatay lehçelerinde ve diğler lehçelerde): Cins, nev'i, sima; kıyafet, renk.

Aşağıda görüleceğı üzere, tör'den türeyen kelimeler Yakut dilinde de, doğmak, köken, ceddi âlâ, soy, kabile, kavim anlamına gelirler⁴¹:

9. **Törüt**: (a) Doğurmak. (b) Ceddi âlâ (Törüt yerine çoğıu zaman «öbüge, ebege» kelimeleri de kullanılır). (c) Köken; kök, menşe (**tördüm, tördü** de denilir). (d) Kabile, kavim.

⁴¹ Yakutların, kuzeye göçmelerinden sonra özel coğrafya şartlarındaki tecritli hayatlarının, gerek gözlenebilir gelenek - görenekleri, gerek dil hazineleri, gerekse diğler maddî gelenek kalıntıları bakımından yakın zamana kadar tarihöncesinin eşsiz bir «laboratuvar»ını oluşturduğunu tekrar vurgulamamıza izin verilsin. Ayrıca, bkz: Mukayeseli Türk dili ve grameri araştırmalarının temeli olarak telâkki olunabilecek, O. Böhtligk'in **Yakut Bilimi Hakkında, Gramer. Metin ve Lûgat** adlı eseri ve genel olarak Yakutça hakkında, bkz: Ahmet Caferoğlu, «Sibirya Türkleri», **TK**, (1964), s. 46. Adverme hususunda da Yakutların en eski âdetlerini son zamanlara kadar korumaları konusunda, bkz: M. Şakir Ülkütaşır, «Türklerde Adverme ile İlgili Âdet İnanmalar», **TK**, 10 (1963), s. 8. Ayrıca özellikle belirtilmelidir ki, Yakut dili Türkçenin en eski ve ilk bağımsızlaşma kollarından biridir. Bu bakımdan Yakutça örneğıyle elde edilecek bilgilerin ayrı bir önemi vardır. Kelimelerin zaman içerisinde anlamların «kayma»larına uğraması, birkaç anlama birden gelmeye başlaması ve dış etkilerle yeni yüklenimler almaları gibi sebeplerle yanıltıcı olabilecek dil verileri, Yakutçada izlerinin bulunması hâlinde önemli ölçüde daha sağlıklı olarak ele alınabilirler. Halen mevcut olan Türk dili ve lehçelerinin kırkın üzerinde olduğu düşünöldüğünde keyfiyet daha da önemli olmaktadır. Bkz: L. Ligeti, «Çin Yazısıyle Yazılmış Barbar Glos-saları Meselesi», çev: H. Eren, **DTCFD**, IX, 3 (1951), s. 312.

Yukarıdaki döküm bizatihi kendi yorumunu getirmektedir, denilebilir. «Töremek»in «halkolunmak»; «töröngey»in yaradılmışlık; «tür»ün doğmak anlamını taşıması, meydana gelmek, varolmakla özetlenebilir. «Töre»nin gelenek-görenek, kurallar; yine «töre»nin belirli cedd'e bağlılık⁴²

⁴² Ziya Gökalp'in «Türk» sözünün kökenini «töre»de aramak eğiliminde olmasının (bkz: **Türk Töresi**, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976, ss. 13-14); en azından, böyle bir ihtimâli tartışma alanına getirmiş bulunmasının, hakettiği ilgiyi gördüğü maalesef kolaylıkla söylene-
mez. Bazı yazarlar Ziya Gökalp'in Türk - Töre ilişkisinden bahsetmiş olduğunu kaydetmekle yetinirler. Doğrudan etimolojik bağlam içerisinde, «Türk» kelimesinin «ilk» (farazî) meydana gelişi konusunda-
ki, artık genel kabul görmüş olan tez, bu kelimenin «güçlülük, kuvvet» kökenli olduğu doğrultusundadır. Bu etimolojik araştırma düzeyini uzmanlarına bıraktığımızda, Gökalp'in öne sürdüğü ilişkinin ilginçliğinin vurgulanması gerekir. Gökalp'in «Türk»ün dilsel kökeni konusundaki hipotezinin (Töre, törü + nispet eki = Törük; zamanla Türk) «doğru»luğunun tartışılması bir yana, kanımızca asıl önemli olan, bu hipotezin gündeme getirdiği araştırma boyutudur. Gerçekten de, «töre»li olma (törük) ile «güç»lü olma (türk) arasındaki dil ve ses benzerliği -etimoloji kayıplarını aşan bir şekilde- bunların anlamca kandaşlıktan kaynaklanan bir kavramsal bütünlük göstermiş olabileceklerini düşündürtse, yeridir. Aslında «Türk» adına birçok anlam yakıştırılmıştır. Bunları, «Türk Adının Eskiliği Bakımından Düşünceler» ve -doğrudan- «Türk Sözü'nün Anlamı» başlıklarında inceleyen Kayabalı ve Arslanoğlu'nun «envanter»i için, bkz: **TK Kara Kuvvetleri Özel Sayısı**, s. 3 vd. Bazı noktaları özetle nakledersek; Hammer'in Herodotus'un «Targita»larını yorumlaması, yine aynı kaynağa dayanarak Tomaschek'in İskit topraklarında yaşamış olan «Tyrake»leri yorumlaması, G. de Rialle, Plinus, P. Melo, F. V. Erdmann, V. ve St. Martin'in görüşleri, çeşitli İslâm kaynaklarındaki veriler, Türk adının eskiliği yönünden değerlendirilmiştir. Doğrudan «Türk Sözü'nün Anlamı» açısından da değişik bilgiler sergilenmektedir. Göktürk çağındaki Sui Şu adlı Çin kaynağına göre, T'u-Kue «miğfer» demektir ve Türkler adlarını Altayların eteklerindeki miğfere benzer bir dağdan almışlardır. De Guignes'den bu yana Batılı bazı tarihçiler, bu denemesini A. Vambéry yapmış ve «türemek» anlamına gelen «türe» ve «törü»den gelebileceğini düşünmüştür. W. Barthold ve Z. Gökalp'in verdikleri anlamlar birbirine yakındır ve aynı doğrultudadır. Ancak,

anlamında olması ile «töröl»ün bir-kökenlilik ve kabile anlamları, o kandaşlığı yürüten kuralların aynı kelimede birleşecek kadar «tek»leştiğini gösterir⁴³. Özetle, «ol»mayı mümkün kılan **kutsallık**, varoluşla özdeşleşen **kandaşlık**, yaşamayı örgüleyen **kurallar**, kesin bir bütünsellik göstermektedir.

Aslında tek bir kutsallık, toplumsal bütünlük, örgütlenme-inanç bileşimi ve bunların muharriki kollektif aksiyonla oluşan hayat tarzında, «kut», çeşitli **gens**'lere bağlı **totem**lerle simgelenir. Totemlerin çokluğu, inanç köke-

«Türk» adının değişik bir anlama geldiği, bazı Ortaçağ belgelerine dayandırılmaktadır, «Türk»ün Uygur dilinde «kuvvetli (güçlü)» anlamına gelmesinden yola çıkan F.W.K. Müller'in bu yöndeki fikri A. V. le Coq, V. Thomsen ve J. Németh tarafından savunulmuştur. Mevcut görüşlerin ilk savunucuları bu araştırmacılar olmuşlardır. Dil uzmanlığından çok uzaklarda bir kişi olarak, tarih sezgisiyle kaydedelim ki, babahanlığın, anahanlık kökenli inanca dayalı kandaşlık «töre»sini «güc»üyle değiştirmiş olabileceği keyfiyeti, akla aykırı gelmemektedir.

Bkz: Adile Ayda, «'Türk' Kelimesinin Menşei Hakkında Bir Nazarıye», **TTKB**, XL, 158 (1976), ss. 239-247. Ayrıca bkz: Abdülkadir İnan, «Urartı: Yazıtında ve Romalı Plinius Tarihinde 'Türk' Adı Var mıydı? (P. N. Uşakhov'un, «Urartuların İ.Ö. IX-VII Yüzyıllarda Yaptıkları Seferlere Dair (Vestnik Drevnoy İstorii) etüdü hakkında)», **TTKB**, XII, 45 (1948), ss. 277-278.

⁴³ Nitekim,

«Hanlar atası Oğuz Han söyledi
Böyle türe ü erkân eyledi
İşbu resmile vasiyet kıldı ol
Ta ola oğlanlarına türe yol»

denirken, Oğuz Han, hanlar atası, ilk babahanlığın türe-yol'unu gösterir. Geç zamanlara kadar kuşaktan kuşağa geçmiş öyle bir rivâyettir ki bu, Oğuz Han kişi görünümünden çıkar; töre'nin yol (kural, usul) olarak kalabilmesi için vazgeçilmez **gens**'ler birliği simgesi biçimine girer.

Yazıcıoğlu Ali'nin rivâyeti için, bkz: (İnan), Abdülkadir, «'Orun' ve 'Ülüş' Meselesi», **THİTM**, I (1931), s. 127 not 1 **Tavârih-i Âli Sel.**, III, s. 204.

inin ayrılığını değil aynılığını gösterir⁴⁴. Çünkü, Türkler örneğimizde açıkça izlendiği üzere bütün totemik unsur-

⁴⁴ Totemlerin çok oluşu, örgüt birimlerine bağlı olarak niceliksel bir olaydır. Klasik tek tek totemik unsurların yanısıra, totemizmin uzantısı tabu olmuş ortak kutsallık simgeleri de vardır. Bütün Türkler için anlam taşıyan, ancak şu veya bu federasyon/konfederasyon için daha uzun süre ön plânda kalan bazı kutsallık simgeleri, inanç sisteminde değişik işlevlere sahip olurlar. Örneğin «Yer-Su»ların simgelediği tapınç en belirgin biçimde Oğuzlarda izlenebilir. Oğuzlar nisbeten «geç» zamanlarda bile, inançları doğrultusunda, suya girmiyorlar, yabancıların da yıkanmalarına engel oluyorlardı. Zira, eskiden beri bütün Türk ellerinde sürüp giden köklü bir inanışa göre, su kutludur ve arıdır. Yıkanmak, arı ve kutlu olan suyu kirletmek ve böylece büyük bir «günah» işlemek demektir. Bu ise, uğursuzluğa ve felâkete sebep olur. Oğuzlarda, suya dalmak, felâket getirecek bir büyücülüktür. Suyu giren yabancıları engel olmak dışında, bunları cezalandırmak cihetine de gidilir. (Faruk Sümer, «X. Yüzyılda Oğuzlar», DTCFD, XVI, 3-4 -1958, ss. 141-142 A. Z. V. Togan, *İbn Fadlan's reisebericht*, Leipzig 1939, -metin- ss. 10, 12.) Oğuzlardaki töre'ye bağlılık, bütün biçimsel unsurları kapsar. İbn Fadlan'ın naklettiği üzere, Oğuzlar sakal ve bıyıklarını traş etmekte idiler. Buna karşılık, bütün Türkler gibi saçlarını kesmiyorlardı. XI. yüzyılda Ermeniler Oğuzları gördükleri zaman dikkatlerini onların uzun yayları ve saçları çekmişti. Faruk Sümer, «X. Yüzyılda Oğuzlar», aynı : d'Edesse, trad. E. Dulaurier, Paris, 1858, s. 41. Yine Oğuzların, İslâm'dan önce başka bir «din» kabul etmeyip şamanlığa sadık kalarak «vahdaniyetçi şamanizm» akîdelerini X. yüzyıla kadar korumuş bulundukları; Türklerin din değiştirmiş, fakat iman ve itikad değiştirmemiş oldukları doğrultusunda bir yorum için, bkz: İsmail Hami Danişmend, *Türklük ve Müslümanlık (Türk Irkı Niçin Müslüman olmuştur?)*, Okat Yayınevi, İstanbul 1959, s. 57. Budizmin kabul edilmemesi konusunda, bkz: Aynı, s. 60; İslâm'da cengâver kadınların bulunması, s. 76 vd. Krş: İnan, «Yeğenlik», s. 27 Torgay Bey'in «Âdet ve örf domuzun öz çocuğudur», biçimindeki sözleri dikkati çekmektedir. İnan'ın naklettiğine göre, Torgay Bey'in mensup olduğu Sırderya Kazak-Kırgızları şariat ahkâmına çok bağlıdılar.

lar, kökeni itibariyle aynı kandaş hayat tarzını tamamlamakta, bütünleştirmektedirler. Ancak, babahanlığın doğması, erkeğin erkinlik kazanmaya başlaması ve totemden tabuya geçişle birlikte, inanç sistemi bir ölçüde soyutlaşmıştır.

Bu gelişimle birlikte bir ölçüde yaygınlık kazanan «tengri» simgeleştirmesinin, bir tek-tanrılık «Tanrı»sı olmadığı, olamayacağı bellidir. Nitekim, «tengri» kelimesiyle bezenen inanç sistemi gelişimi, geç dönemlerde bile totemik geçmişle bağıntısız olamamıştır. Hattâ, kutsal tengri (gök) kavramı ceddi âlâ kültünden, ilk töz-tör'lerden bağımsızlaşamamıştır⁴⁵.

Oysa, Sarı Arka bozkırlarındaki Kazak-Kırgızlar geleneklerine çok bağlıdır ve şeriat ahkâmına pek aldırılmazlar; bu sebeple, Sırderya Kazak-Kırgızlarının düşüncelerine göre, «cahiliyet» devrinde yaşamaktadırlar.

⁴⁵ Başlangıçta «tengri»nin gök, «gök»ün ise mavi anlamında olduğu hatırlanmalıdır. Ancak, tabiatıyla, yer gök ayırımına paralel olarak tengri özel olarak kutsanmış olmaktadır. Babahanlık boyunca tengri'nin kutsallık'la kaynaşması kaçınılmaz olmuştur. Tengri'nin yine de ilk töz'ler inancından bağımsızlaşamamış olmasının kanıtları konusunda İnan'a başvuralım («Ong'un ve Tös», s. 285 ve s. 285 not 15) : «Yenisey kitabelerinde görülen 'Bel'in bir put 'töz' olduğu tahakkuk etmiştir. Bu kelime Elegeç kitabesinde 'Bel Tör' yazılmıştır ki, bugünkü Altay türkçesine çevrilirse 'Bel Töz' olur. Orhun kitabelerindeki 'Tör' kelimeleri de 'şerefli mevki' mânasından ziyade 'kabilenin panteonu' mânasını ifade etse gerektir.» «Yenisey kitabesinde 'Tengri Bel' sözü çok geçiyor. Meselâ bir kitabede : 'Atını Bel Tugan tutuk ben tengri Belimke belçisi ertimathı beg budunka beg ertin' yazılıdır.» Bu tesbitler, yazıtlar / bengütaşlar döneminde bile belirli bir tör'ün «tengri» olarak ifade edildiğini göstermektedir.

Türükoğlu: Gök-Alp'ın, «yazıt»lar hakkında çeşitli bilgiler veren ve özellikle «Türk = Türklük» kelimesi ile «bengütaş»lar üzerinde duran etüdü için, bkz: T. Gök-Alp, «Türük Bengü Taşları Üzerine İncelemeler : I», TK, XVII - 195, ss. 131-134; «...II», TK, XVII, 200-201-202, ss. 385-390, «...III : Bengü Taşlarda Geçen Budun Adları», TX, XVII, 203-204, ss. 261-272. «...Neng neng sabım erser benggü taşka urtum. Angar kötü biling Men benggü taş tokutdım...» («... Her

«En eski»nin kalıntılarından örnekler yansıttıkları konusunda şüphemiz olmaması gereken Yakutlar'da, tör'ün sadece «o anda» görünen niteliğini değil, bu niteliğin yaratıcısı olan kökeninin de belirtilerini açıkça izleyebiliyoruz.

Yakut dilinde «törüt» **doğurmak**; «törüppüt» **ana**, analar, ata anlamındadır. «Tör»ün kutsallık-köken-yaradılma-cedd- ilk insan-soy-kabile-gelenek-kural anlamlarını içermesi olgusu ile, en eski Yakut'un dilinde ve inancında «tör»ün «törüppüt» biçimiyle başlangıç olan cedit ve ana'yı yaşatması olgusu —biz birleştirmesek— kendisi birleşmektedir. «Kadın basit bir bereketlilik simgesidir, dolayısıyla bütün ana simgeleri, verimlilik kültürünün ve/veya ana soy çizgisinin varlığını göstermekten fazlasını ifade etmezler» yollu daraltıcı yorumların, anahanlığın bu yaşayan izini ortadan kaldırma çabaları, beyhude olmaktadır. Bu gibi bilinçli/bilinçsiz yorumlar, anahanlığın izini törpülemeye, insanlığın maddî kökenini oluşturan eşitlikçi-bütüncü hayat tarzının bir determinizm içerisinde insanlık gelişiminin «tez»ini oluşturduğu gerçeğini yok saymaya yöneliktir.

Kadına «bereket - doğurganlık» payesi vererek bununla yetinmek ve giderek bunu bir klişe-imaj haline getirmek, demek ki, «masum» görünüşünün ötesinde, bütün bir dünya gidişinin kavranmasıyla ilişkilidir. O bakımdan, ilkel toplumun eşitlikçi olması keyfiyeti dahi siyasal boyutlu bir olaydır; sosyal bilim ve siyasal teori'de hesaplaşması yapılmalıdır.

«Kam» ya da «ongon» kültü ile soy kültü arasındaki fark dikkate alındığında, «tös-tör» örneğimiz daha belir-

ne sözüm varsa ebedî taş vurdum. Ona bakarak bilin... Ben ebedî taş yonturdum...») (I/11; M. Ergin metni için bkz: T. Gök-Alp, aynı, s. 133. Ünlü olmayan bazı bengütaşlar için bkz: Emel Esin, **İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş** (Türk Kültürü El Kitabı, II. Cild 1/6'den Ayrı Basım), İstanbul, Edebiyat Fak. Matbaası, 1978, s. 110.

gin bir görünüm kazanmaktadır. Totem'den tabu'ya geçişle başlayan⁴⁶ ve tabunun gelişme/değişme sürecinde **sistemli** bir hal alan, soy çizgisinin bütün muhtevasının baba formuna dönüşmesiyle birlikte, babahanlık örgütünün dayanağı haline gelen «cedd» kültü ile «ilk» kam inancı, zamanla birbirlerinden ayırılmaz bir duruma gelmiş, getirilmiştir. Değişim, «ev»⁴⁷ ve «av»dan⁴⁸ «sürü» ve «savaş»a⁴⁹ kadar her alanda kendini gösterir.

Kandaş toplumun eşitlikçi hayat tarzını meydana getiren unsurların, katmanlaşmayı hızlandıracak «teknik»lerin hammaddesi haline getirilmesi⁵⁰, **gens**'den «devlet»e, örgütlenme'den siyaset'e giden yolun aşılmasındaki baş-

⁴⁶ Asya örneği için bkz: ve krş: Wilhelm Koppers, «Etnolojiye Dayanan Cihan Tarihinin Işığı Altında İlk Türklük ve İlk Indo-Germenlik», **TTKB**, V, 20 (1941), s. 463. «Totemizm» ve «maderşahi hukuk» konularında Koppers, güney-kökenli ve tarım çıkışlı bir anahanlık düşünmektedir (ss. 454 - 455). Şamanilik de aynı doğrultuda ele alınmaktadır (s. 357). «At», «maderşahi cemiyet nizamı» ve «Gök tanrısı» faktörlerinin Altay atlı çoban kültür kompleksinde buluşması, sanırız bir sonuç oluyor (s. 464).

⁴⁷ Zamanımıza uzanan görenek içeerisinde, Kırım Türklerinde (de) «evin en iyi yerine (törene)» saygınlık sırasıyla oturulur. Bkz: Müstecib Ülküsal, **Dobruca ve Türkler**, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1966, s. 84.

⁴⁸ «Türk Hayat ve Tarihinde 'Av Kültü'» başlıklı tebliğinde A. Caferoğlu (VII. Türk Tarih Kongresi), Altay Türk halklarının yaşarında avcılığın ekonomik önemi dolayısıyla bir çeşit dinsel kült hâline geldiğini belirtmiş bulunmaktadır. Av'ın esas olarak bir kabile sanatı olduğuna değinen Caferoğlu'nun tebliğinde, babahanlığın oluşumunu gösteren ipuçları yer almaktadır.

⁴⁹ «Kendilerine mahsus kabile teşkilâtlarıyla başlarındaki il-başı (Boy beyi)'ların idaresinde fütihat yapan gruplar»da, aynı gelişimin izleri bulunur. Bkz: Osman Turan, «Önsöz», (Kerimüddin Mahmud) **Müsâmeret ül-Ahbâr**, T.T.K. Yay., Ankara 1964, s. 14.

⁵⁰ «Töre, yol ve yordam bilmektir; alçak gönüllü kurumsuz olmayı da gerektirir.» Bkz: A. Dilâçar, **Kntadgu Bilig İncelemesi**, T.D.K. Yay., Ankara 1972, s. 121.

lıca araçları oluşturur⁵¹. Bu süreç Asya göçebeliğinde çok net görülür.

4. Göçebe Fetihçiliğinin Simgel Değerleri

Göçebe fetihçi «ruh»unun silinmesine çalışılan bir ortam ve dönemde, Uygurlarda, yeni hayat tarzının kabul edilmesi doğrultusunda çalışan iktidarın başvurduğu «teknik»ler dikkate değer niteliktedir. Kitlenin artık köylü ve şehirli, kısaca yerleşik kılınması yolundaki gayretler, şamanî Türklerin «sakinleştirilmesi»nden geçecektir. Ticaretin önde geldiği yeni hayatta, manihaist kâtipler de «arayolcu» ve «arabulucu» görevi üstlenirler. A.V. Gabain'in deyişiyle, «şu da kaydedilmelidir ki, bu manihaist kâtipler hiç çekinmeden Şaman ilahesi Ötüken'in ruhunu hürmetle zikrederler.»⁵² Başka bir deyişle, göçebe, şamanî Türkler, Manihaizmle kolay «rezonans» a girememişler; bu yüzden Manihaizm karşısında «eski», daha saf bir şekilde direnmiştir. Oysa, Türklerin fetih ekonomisi temelli hayat tarzları, kendisi Orta Barbarlık ile Yukarı Barbarlık arasında bir uzlaşmayı ifade eden İslâm'la «rezonans» a gelmelerinde kolaylık sağlayacaktır. Tabii ki, bu gelişim bir anda gerçekleşmez. Fakat bir kez İslâm'a geçiş yolu açıldığında, din yolunda fetih ve savaş Türkler için temel hedef olacak kadar büyüyecektir. Yeni din yeni şiârları hayatın amacı kılacaktır. Müslüman Türklerle şamanî ve

⁵¹ Araçların başlıbaşına bir anlam ifade etmeyeceği malûm. «Kandaş grup»u inceleme birimi olarak ele almak ve ilkel toplum'un temel niteliğini ilkel sosyalizm olarak görmek, hatta ortak mülkiyetin çözülmesini tahlil aracı şeklinde benimsemek, Tarih gerçekliğine yaklaşmak için yeterli değildir. Nitekim, bu özetlediğimiz unsurlara «sahip» olmak iddiasıyla yola çıkıp bir kavram ve metod kargaşasından kurtulamamanın bir örneği olarak bkz; Louis Baudin, A. *Socialist Empire; The Incas of Peru*, trans. Katherine Woods, D. van nostrand C. Inc., New York 1961, ss. 56-88, özellikle ss. 57, 60, 86.

⁵² A. v. Gabain, «Göktürklerin Tarihine Bir Bakış III», çev. S.Ç., DTCFD, VIII (1950), s. 378.

Budist Türklerin din namına yaptıkları savaşların da destanlaşmış olduğunu biliyoruz⁵³.

«Moğolca **ongon** kelimesinin Çağatayca ancak **arma** ve **damga** manasıyla alınmış olduğunu görüyoruz. İslâm kültürü çevresine girmiş olan Çağataylılar için Şamanî moğolların **ongon** teriminin mana değiştirmesi pek tabii idi.»⁵⁴ Ancak, şu da ilave edilmelidir ki, burada işin kelimenin devamlılığı yönü, yani belirli bir ünitenin ayırıcı nişanı, «remz»i ve o ünitenin mallarının belli olması için böyle totemik kökenli bir terimin seçilmiş olması da, o kadar tabiidir. Dolayısıyla, bir bakıma, kelimenin tam olarak «anlam değişikliği»ne uğramamış olduğu bile söylenebilir. Nitekim, aynı gerçeği İnan da ifade edecektir: «... Oğuz Han oğullarına her Boy'un nişanı olarak bir kuş ve hisse olarak hayvanın muayyen azasını tayin ediyor ki göçebe İmparatorluk devrinde eski klan ongonlarının **nişan**, **damga** ve kabilelerin mevkilerini, av ve ganimetler

⁵³ Bkz: Abdülkadir İnan, «Millî Destanlarımız Üzerine İnceleme ve Araştırmalar», TK 7. (1963), s. 25.

Yine, Türklerin dinî tarihçesi» ve «İslâm dini ve Türk töresi» konularında, bkz: Hikmet Tanyu, «Türkler Arasında Dinlerin Tarihçesi», Töre, 45 (1975), ss. 16-22. Tanyu, şamanlık («tengri - tanrı dini» denilmesinin doğru olacağı belirtiliyor) içine sızmaları dikkate almakla birlikte, daha çok, diğer «din»lerin bütünlükleri itibarıyla empoze edilmeleri üzerinde duruyor. Zerdüştlük, Budistlik ve Hristiyanlık'ın Orta Asya'da yayılmağa başlamaları ve zaman içerisinde Türklerin bu dinlerle temasa gelmeleri, ilk sistemli Budizm «taarruzunun» Toba Han devrindeki etkileri, sonraları Taoizmin gündeme gelmesi, Zerdüştlük etkileri, Manihaizm ve çeşitli etkileri özetleniyor (ss. 18-19). Tanyu'nun etüdünde, asıl dikkati çeken hususlar, Musevî Türklerin durumu hakkındaki kısa açıklama, şamanlığın yeniden canlanmasında Moğolların güçlenmesinin rolünün sarıh olarak belirtilmesi, İslâm sonrasında geç dönemlerde Kazak - Kırgızlardaki töre'nin sosyal ve yönetsel hayata egemen olması gibi bilgi ve teşhisler oluyor (ss. 20-22). Tanyu, İslâm - Töre ilişkisi konusunda, okuyucuyu daha ziyade Bahaeddin Ögel ve İ. H. Danişmend'e gönderiyor. (Bkz: B. Ögel, Türk Kültürünün Gelişme Çağları, 2 cilt, İstanbul 1971, I, ss. 94-104.)

⁵⁴ İnan, aynı, s. 311.

üzerindeki haklarını tayin eden kaynak vazifesi aldığını görüyoruz.»⁵⁵

Töz'ün sürü sahipliğinin nişan ve damga'sı haline gelmesi süreci, kutsallığın hayvan üretimli —ya da tarımsal üretim yapılsa bile, hayvan üretimi ağırlıklı— toplumlara etkisini gösteren gelişimlerin sadece biridir. Kollektif aksiyonun maddî bir güç oluşunun özellikle savaş-ışi'nde çok belirgin bir hal alması, yine kutsallık bütünlüğünden kaynaklanan «**uran**»ı (şîâr) yağma ekonomisine özgü gibi gösterir. Oysa, uran, cedd kültüyle değiştirilmiş eski totemik **gens** simgelerinin göçebe savaş ve fetihlerinde canlandırılışıdır. Kaldı ki, uran, barış zamanındaki törende, savaşta olduğu kadar önemli ve anlamlıdır. Dolayısıyla, Kollektif eylem ile «manevî ortam»ın kesiştiği bir dinamığın simgelenişi olarak uran'ı başlıbaşına incelememiz gerekmektedir.

Kül Tigin yazıtının şiarlaşmış ünlü seslenişi, bilindiğinin «sivrilme» şartlarını uyumlu kılma hedefine yönelik üzere Türk budununun yaşama şartları ile Türk hakanı-

⁵⁵ Aynı, s. 315.

Kabile / kandaşlık örgütünde, «**kamu**»sal (modern «**âmme**» değil; «**kamuğ**», -orta Farsça, sonra Moğolca, Türkçe- bütün, bütünsellik, hepsi, herkesi ve herşeyi kapsayan anlamında) simgelerin kişi adı gibi gözükmesi, son derecede önemli bir göstergedir. Oğuz Han'ın gerçek kişi değil de bir konfederasyon simgesi olduğu böylece anlaşılabilir. Bu durum, Oğuz'un kişi adı olarak kullanılmış bulunmasına engel teşkil etmez, çünkü totemlerin soy kültü ile değiştirilmesi, kamu-kişi ilişkisi ve akrabalık sistemi karmaşık bir biçimde işler geçer. Efsâne ve destanların ilk biçimlendirilişi ile kalıcı formlarını kazanması arasında bazan uzun süre geçtiği için de, soy'un ve şecere'nin anlatıldığı yerlerde «mantıksızlık» başlar, «unutkanlık» çoğalır. Nesri Tarihi buna tanıktır.

Kandaş toplumlar ve spesifik olarak Asya ve Türk Moğol kandaşlığı için açıklayıcı özellikler taşıyan «yeğen», eski metinlerde özel isim olarak geçer. «Eski metinlerde yeğen kelimesine has isim olarak tesadüf ettik»; bkz: İnan, «Yeğenlik», s. 34 not 24 : **Divan-ı Lûgat-it Türk**'de (Cilt I, s. 402) -«Yeğen» karşılığı- «**çıkan**» kelimesi vardır ki, özel isim olarak geçer.

tir. «Üze tengri basmasar, asra yir telinmeser, Türk budun, ilingin, törüingin kim artatdı, Türk budun... ökün.» (Yukarıda gök çökmedikçe, aşağıda yer delinmedikçe, Türk budunu senin ilini, töreni kim bozabildi? Türk budunu, 'kendine dön')^{55a} kandaşlığı çevreleyen uygarlığa, çoban-yağma ekonomisini eritecek yerleşikliğe direnci dile getirdiği gibi, gittikçe kutsanan yönetim erkinin çözülmesi amacını da gütmektedir.

II. ALAMETLER VE URAN: POTANSİYEL EYLEM VE EYLEM

A. ALÂMETLER: YÖNETİM «TEKNİK»LERİNİN TEMELLERİ

1. Eski Geleneklerden Yararlanma : İnanç Sisteminin Yeni Formu

Kandaşların, herşeyden önce **davrandıkları**; eylemle

^{55a} Bu son cümle üzerine Talât Tekin şu açıklamayı getirmektedir (*Tarih ve Toplum* dergisi. Sayı 6, ss. 386 - 387)

«Orhon kitabelerinde «Ey Türk, titre ve kendine dön!» diye çevrilebilecek herhangi bir cümle veya ibare yoktur. Bu şekilde yanlış tercüme edilen cümle, büyük bir ihtimalle, Bilge Kağan kitabesinin doğu yüzündeki türük bod(u)n rt.z ökün cümlesidir (satır 19). Burada rt.z (ince r ve ince t) harf dizisi okunamamıştır. Dizide z'den önce bir harflik bir boşluk bulunmaktadır. Burada z sanılan son harf ö/ü harfi olabilir. Bu doğru ise z'den önceki boşluğu geniz n'si ile doldurabiliriz. Böylece kelime (e)rt(i)ngü «çok, fazla, ziyadesiyle» olur. Bütün cümle de «Türk halkı, çok nedamet getir!» diye tercüme edilebilir.

«H. Namık Orkun söz konusu kelimeyi, Thomsen gibi, ert.z okumuş ve cümleyi «Ey, Türk kavmi, kendine dön!» diye çevirmiştir. (Eski Türk Yazıları, I, s. 40). Bu tercüme, doğal olarak yanlıştır. Ökünmek fiili «pişman olmak» anlamına gelir, «dönmek» değil. Kitabelerdeki bodus kelimesini «millet» diye çevirmek de yanlış olur. Eski Türkçe bodun'un anlamı «boyalar, kabileler, halktır. «Millet» kavramı, bilindiği gibi, çok yenidir.»

bütünleşerek yaşadıkları unutulmazsa, örgütlerinin kutsallığı ile hayat tarzlarının aksiyona dayanışının bir bütün oluşturduğu anlaşılır. Yine kandaşların, avcı hayat tarzından geçerek göçebe-çobanlığa ulaşmaları, uğradıkları bütün değişimlere rağmen kandaş hayat tarzını sürdürmeleri, yiyecek-giyecek-barınak üretiminde, yağma-fetih ekonomisinde, hep toplu eylemle cereyan eder.

Göçebelerdeki örgütlenme ve davranışın, avcılık dönemi kalıntılarının etkisinden tam kurtulduğu söylenemez. Gelişme, tekrar tekrar, eski inanç sistemi unsurlarının, geleneklerin, yeni ve üst düzeylerde ele alınarak değiştirilmesinde kendisini gösterir. Önceleri, yeni örgütlenme düzeyleri, eski örgütlenme düzeylerinin kalıntılarını tamamen küllendirmez. Ancak babahanlığın ve buna paralel olarak örgüt-içi kişi sivrilmesinin gerçekleşmesiyle birlikte, giderek «eşitler arasında birinci»nin salt «birinci» olmasıyla birlikte, eski gelenekler bir yönetim tekniği biçiminde iradî olarak da gündeme getirilirler. Örgütün kendi örgütselliği doğrultusunda eski'yi değiştirerek yaşaması ile, soylu muhariplerin ve hakan'ın bilinçli olarak eski gelenekleri kullanması, birçok ahvalde içiçe geçer. Han-hakan'ın eşitsizlik içerisinde birinci olmasına doğru gildikçe, siyaset'in ön biçimleri ortaya çıkınca, eski geleneklerden **yararlanma** olayı ayırdedilebilir hale gelir. İnanç sistemiyle form kazanan tarihî süreçler, böylelikle topluluğu ve daha üst düzeydeki birlikleri hem bir arada tutucu, hem de içlerinden bir kişi ve kesimi sivriltici işlevselliği aynı anda yürütürler. Bu ikili işlevselliği tek bir bütün halinde irdelemek gerektir; değişen fakat kandaşlık temelinde değişen toplum, bu bütüne, Türklerde «töre» adını verir.

«Töz» kutsallığının «tör» ve «töre»leşmesini gördük. Şimdi, töre'nin bazı örgütsel odaklardaki görünümünü gözden geçirmeliyiz. Bu odayların bazıları «potansiyel eylem» olarak belirirler. Bazıları da doğrudan eylemle örtüşürler. Tabii, barıştaki eylemsellik, savaşa oranla dur-

gun sanılabilir. Oysa, kollektif eylem barışta da bütün dinamizmiyle canlıdır, öyle tutulmak zorundadır.

Göçebelikte, en eski totem kutsallığının eritildiği dönemde, barış ve savaş eylemselliğini en iyi şîâr - «uran» kavramında yakalamak mümkündür. Şîâr olayına bu açıdan yaklaşacağız. Ancak, örgüt bütünlüğünü sürdürmek ve örgüt platformunu genişletmek amacına yönelik «potansiyel eylem»in simgel değerler kazanışına da bakmak gerekecektir. Gerek potansiyel eylemin gerekse doğrudan eylemin kendini gösterdiği simgel değerler, hep «alâmet»⁵⁶ biçiminde belirir.

2. Ant ve Kargış : Kandaşlık Töreninde Örgütsellik

Ant, esas itibariyle, örgüt bütünlüğünü sürdürmek ve genişletmek üzere hayat tarzının bağrında gelişmiş bir örgütsel davranıştır.

Asıl ve özgün biçimiyle «ant», tam bir kandaşlık törenidir: «En eski devirlerde ‘ant’ kelimesi bir yabancı ile kardeşleşme ve dostlaşmayı teyid için yapılan töreni ifade etmiştir; bugünkü anladığımız mefhumu ifadeye yarayan bir terim olarak kullanılması, çok sonraki devirlere aittir. Gerek tarih kayıtlarından ve gerek folklor materyallerinden pek açık olarak anlaşılmaktadır ki, eski devirlerde ‘suçlu’ ile ‘suçsuz’u, ‘gerçek’ ile ‘yalan’ı ayırdet-

⁵⁶ «Alâmet» (çoğul : alâmât) kelimesini en geniş anlamıyla, bütün işaret, nişan, iz anlamlarını kapsayacak biçimde kullanıyoruz. Özellikle **alem** (çoğul **a'lâm**) demiyoruz. İkinci kelime «bayrak, sancak, işaret vb.» gibi gelişkin unsurları karşıladığı için, biz daha genel anlam ve yüklenime sahip olan alâmet'i tercih ettik ve gerektiğinde «alâmetler» olarak çoğullastırdık. (Bu arada dikkate değer bir hususu kaydetmeliyiz. «Alem a'lâm» kelimesi de, Arapçadaki ilk oluşumu itibariyle ve kökenindeki yüklenimler bakımından, pekâlâ kullanılabilirdi. Zira, bu kelimenin karşıladığı, «(özel) isim, kabile başkanı, yüksek dağ, işaret (sınır işareti), bayrak, sancak vb.» kavramların iç bütünlüğü ve zaman içerisindeki oluşumu düşünüldüğünde, kelimenin Arap kandaşlığının değişim serüvenini yansıttığı anlaşılır.)

mek için 'tanrı yargısı'na müracaat edilirken ant içmemişler, fakat 'karganmışlar' yani kendi kendilerinin, evlatlarının, soyunun, sopunun üzerine tanrının lanetini (kargışını) çağırmışlardır.»⁵⁷

«Ant» kelimesinin karşıladığı asıl kavram, belirtildiği üzere kandaş kardeşlik törenidir. İki «yabancı» kardeşleşmeye ve dost olmaya karar verirlerse, kendi kandaşlarının önünde, kollarını keserek bir kaba (**ant ayağı**'na) kanlarını akıtırlar. Aralarına kılıç, ok veya başka bir silah koyarak bu kaptaki kana kırmızı, süt ya da şarap karıştırarak beraberce içerlerdi. Silah, at ya da kız kardeşlerini değiştirirler, «**antlı adaş**» olurlardı⁵⁸.

«Ant töreni» hakkında ilk bilgiyi Herodotos vermektedir. İskitler ant ederlerken kendilerini hafifçe yaralarlar, kanlarını bir kaba damlattıktan sonra silahlarını o kana batırırlar ve her iki taraf ant formüllerini tekrarlayarak o kaptan içerlerdi. M.S. II. yüzyılda yaşamış Samosat'lı Lukian, İskit Toksarid'i (Toxaris) şöyle konuşturuyor: «[İskitlerde] dost olarak biri seçildiği zaman, beraber yaşamağa, gerekirse biri başkası için ölmeğe büyük ant yapılır. Gerçekten de biz böyle yaparız; parmaklarımızı keserek kanımızı bir kaba akıttıktan sonra, kılıçlarımızın ucunu bu kana batırarak bu kaptan içeriz. Sonra bizi hiçbir şey ayıramaz.»⁵⁹

⁵⁷ A. İnan, «Eski Türklerde Folklor ve 'Ant'», **DTCFD**. VI, s. 285. (Altını biz çizdik.) İnan, «kargış»ın İslâm öncesi Arap yeminlerinden biri olduğunu belirtmektedir. Araplar buna «mübahale» ya da «ibtihâl» derlerdi. (Kur'an-ı Kerim'de zikredilir; bkz: Âl-i 'İmran sûresi 59. âyet.) Yine İnan'dan (aynı yerde), «İslavlarda yemin mânasını ifade eden 'klyatva' kelimesinin de aslında 'kargış' olduğunu öğrenmekteyiz. Yazar ilâve ediyor: «Bu inanma Arap'larda ve Türk'lerde olduğu gibi mayyenne bir kültür merhalesinde, başka kavimlerde de olmuştur.»

⁵⁸ İnan, aynı, ss. 285 - 286; Bkz: İnan, «Adaş ve Sağdış Kelimelerinin En Eski Anlamları», **TDB**, III, 1-3, ss. 41 - 45.

⁵⁹ İnan, aynı, s. 286 : V. V. Latışev, **İzvestiya drevnip aytorov o Kavkaze i o Yujnov Rossii** (Zapiski İmp. R. Arh. Ob. VII), s. 552. 552.

Asya'daki kandaş topluluklar içerisinde İskitlerin, Hunları ve Türkleri etkilemeleri her alanda gözükmektedir. Nitekim, İskitlerin «anda» törenlerinde görülen kan karıştırma unsuru, Türk boylarında Tarih boyunca devam etmiştir; hattâ Osmanlılar devrine ait edebiyatta «kan yalaşma» motifine rastlanılmaktadır.

Osmanlılarda, II. Bayazıt dönemi şairlerinden Mesihî'nin bir mersiyesinde aynı motifi görüyoruz⁶⁰:

Subhudem bir acep uğraş oldu

Her taraf lagze-i sabaş oldu

Dil paşa ile peykân-ı adu

Kan yalaştı ve kardaş oldu

Birinci Selim dönemi şairlerinden Ahî ise şöyle söylüyor⁶¹:

Okların can almağa tîrinle yoldaş oldular

Sinelerde kan yalaştılar karındaş oldular

Özellikle göçebeliklerin kabileler-arası ittifak ilişkilerinin kalıntılarında izlenebilen ve temelinde, «akrabalık» ile «akraba imişçesine birlik» arasındaki farkı kaldıran ant sayesinde, görülür ki, «... Esas olan, birlikte hareket etmenin ön koşullarının, potansiyelinin varolması ve bunun da kendisini sürekli olarak eylem biçiminde göstermesidir. Asabiyyetin çeşitleri olan doğrudan kandaşlık ile sonradan kandaşlık (kandaşlık varmış gibi hareket etmek) arasında uygulamada bir fark yoktur... Andlaşma... ile kurulan 'mükteseb' bağ, neseb assabiyyeti gibidir. İnsanlar sonradan kazandıkları kolektif aksiyon gücü sayesinde de akrabalar gibi hareket ederler... Dolayısıyla, asabiyyet bir kez varolduktan sonra, farklı köklerden kaynaklanmış olması, kollektif aksiyon gücünün niteliğini değiştirmez.»⁶²

⁶⁰ İnan, aynı, s. 286.

⁶¹ Ahî için bkz: İnan, s. 286 not 30 Necip Asım, *Türk Tarihi*, İstanbul (1316), ss. 60 - 61.

⁶² Ümit Hassan, *İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi*, ss. 201 - 202.

Henry Maine'nin akraba «mişçesine» davranmayı yorumlayışı konusunda, bkz: Lucy Mair, *Primitive Government*, s. 12.

Ant töreniyle gerçekleştirilen yeni kandaşlıklar yaratılması olayı, sonradan «kargış» formülleriyle desteklenmiş olmalıdır ki, zamanla kargış ile ant birbirlerine karışmış ve hattâ kargış yerine ant denilmeye başlanmıştır.

Babahanlığın eylemsel yönetim egemenliğiyle birlikte, kabile örgütleri arasındaki antlaşmalar, boyların başbuğları arasında fakat kabilelerin katılmasıyla yapıldı. Böylece tarafların kanları ve silahları birleşmiş olurdu. Kişiler arasındaki «antlı adaş»lıkla da, «göğüslerdeki canlar, ağızlardaki diller, gemlerdeki atlar, bohçalardaki giyimler», «bir (yani ortak) olan»⁶³ kişiler oluşturulurdu.

«Ant» kelimesi bütün Türklerde ortaktır. Özellikle ayrı bir Türkçe halkası meydana getiren Yakut ve Çuvaşlarda da —birçok temel kandaşlık teriminde olduğu gibi— yine ant kelimesi geçerlidir. Yakutçada ant, «andıgar»dır; Çuvaşçada da «andiçmek» karşılığı «antah»⁶⁴ kullanılır.

Yazılı tarihin «ant» hakkında verdiği bilgiler de nisbeten eskidir (M.Ö. I. yüzyıl). Hun hakanı Huhanye ile Çin elçileri arasındaki anlaşma münasebetiyle Çin vakânüvisleri, Hun adetleri çerçevesinde gerçekleştirilen «andiçme» törenini yansıtmaktadırlar⁶⁵.

VI. yüzyıla ait Avarlar hakanına isnad edilen bir ant töreni de, Bizans tarihçisi Menander tarafından kaydedilmiştir⁶⁶. Avar hakanı Bayan'ın yemininde, «ant» ile «kargış» motifleri içiçe geçmiştir. Ancak, asıl, bir kargış olarak yemin edildiği anlaşılmaktadır. Bayan, [sözümü tutmazsam] **dağlar** ve ormanlar başımıza yıkılsın» de-

⁶³ İnan, aynı, s. 286.

⁶⁴ Aynı, s. 279; Pekarski, *Yakut Sözlüğü*, s. 107; tercüme, s. 21 ve *Aşmarın, Çuvaş Dil Sözlüğü*, IV, s. 52.

⁶⁵ İnan, aynı, s. 279.

⁶⁶ Hüseyin Namık Orkun'un (*Türk Hukuku Tarihi*, I. Kısım, Adliye Vekilliği Neşri, Ankara 1935, s. 23) notu için, bkz: İnan, aynı, s. 280 not 3.

mektedir. Bu iki gelenek «ilk» biçimlenmelerinden sonra tekrar kaynaşmışlar, yer yer kaynaşmadan da bağımsızca sürmüşler; kökende ise, en eski dönemlerde her ikisi de aynı kandaş hayat tarzından doğmuşlardır. Bu bakımdan, İnan'ın «en eski dönemlerdeki ant içme'nin gerçek ant yani kardeşleşme olduğu», öte yandan sonradan ant adı verilen fakat aslında ant olmayıp «kargış sayılması gerektiği»ni belirttiği iki olaydan birincisini, «en eski dönemlerde ant» diye tanımlaması yerindedir. «Ant içme» (kanları karıştırarak içme ve kardeşleşme), «sözümde durmazsam bana (bize) lânet olsun» töreninden eski görünür. Tarihî gelişim açısından karganmışlığın da eski olduğu bellidir⁶⁷. İlk biçimlenişiyse kargış, basit bir «sözünde durma vaadi» olarak düşünülmemelidir. İlk kargış, bütünsel kutsallığın gereğini yerine getirme hâli olarak kabul edilebilir. Ancak katmanlılıkla birlikte, doğru söylememe hâlinin çoğalmasına paralel olarak, «yemin» formunu kazanmaya başlamış olabilir. Her iki töre'nin ve tören'in («töre»: kural; «tören»: töre'nin uygulanış biçimi), gerek ant'ın gerekse ant-kargış'ın⁶⁸, temelde sözünde dur-

⁶⁷ Etnografyacıların «ayı andı» adını verdikleri ant, motifleri itibariyle eski devirlere uzanır. Ancak, tabiatıyla, ayı'nın kutsallığı («Kayra-khan» oluşu) çerçevesinde gerçekleştirilen bu ant'ta «ayı» faktörü, bu hayvanın cediti âlâ kabul edildiği dönemleri gösterir; en eski totem dönemini değil. «Ayı andı», Altay, Yakut ve Salcak boylarında tesbit edilmiştir. Ant içecek Altaylı, ayı derisi üzerine oturmuş burun deliklerini öper. Altaylılar ayının canilere ceza verdiğine inanırlar. (İnan, aynı, s. 281.)

⁶⁸ Ant-kargış şeklinde terimleştirdiğimiz yemin anlamındaki ant olayına unsurları itibariyle baktığımızda, kandaş örgütün bütün gelişimini kademelenmiş bir biçimde izleyebiliyoruz. Antla ilişkili bir ana motif, demir'dir. Eski Türk gelenek ve göreneklerini iyi bilen Mahmud Kaşgarî, temür (demir) kelimesini açıklarken, «gök girsin kızıl çıksın» sözünü nakleder. (İnan, aynı, 280 - 281 Divan-ü Lûgat-it Türk, I, s. 302; Besim Atalay tercümesi, s. 362.) Türk ka-

mak amacına yönelmiş oldukları görülmektedir. Sözünde durmak, her iki halde de, kişi tercihiyle ilişkili değildir; bir hayat tarzının geliştirilmesi ve ona güç kazandırmak gayesiyle ortaya çıkar. Kabileler ve federasyonlar açısından, yapılan ittifaklarda da, yine, inanç sistemi ile örgütsellik ilişkisinden doğan dinamizmin, yönetim için, giderek siya-sallaşma için kullanılması söz konusu olur⁶⁹.

bileleri ve kabileler topluluklarının andıçmeleri ya da ahidleşmeleri sırasında söylenen bu söz, «sözümde durmazsam demir benden öcünü alsın» anlamındadır ve andıçerken önlerine konulan kılıç üzerine söylenir. XIV. yüzyıl bilgilerinden Ebu Hayyam'ın naklettikleri (Ahmet Caferoğlu'nun neşri metin için bkz: İnan, aynı, s. 281 not 7) de Türklerin yemin ederken söylediklerini içerir. XVIII. yüzyıldaki Kırgız - Kazaklarla Kalmuk - Torgavutlar arasındaki bir barış antlaşmasında, kara başlı koç kurban edilip eller kana batırılır. (İnan, aynı s. 281 not 8 : Kurban Ali Halidî, *Tevarih-i Hamse-i Şarkî*, Kazan 1911, s. 256.) Demircinin körüğü üzerine andıçme âdeti de tesbit edilmiştir. En çok silâhlar (genellikle demirden mâmul silâhlar) üzerine andıçılır. Andıçmek için dağlara tırmanılmasına da rastlanır. Yakutların ant törenlerinde de silâh üzerine ant yaygındır. Dikkati çeken nokta, Yakut antlarında, kandaşlığın hemen bütün motiflerine rastlanmasıdır. Yakutların bir ant formülünde, ateş motifi yanısıra ayı ya da aygır kafası motifi yer alır. Genç şaman adayları da yaşlı şamanların yönetiminde andıçerler.

⁶⁹ Bu, bütün kandaş topluluklar için geçerlidir. Meselâ Macarlarda, «Yedi Macar» yani yedi kabilenin başkanları, başbuğu seçerler ve sadakat andı içerlerdi. And içme, kanlarını bir çanakta karıştırma yoluyla gerçekleştirilirdi. Kan içme, kabileler-arası barışı ve dışı karşı ortak savunmayı da simgeliyordu. Göktürklerden sonra Hazar Hakanlığı IX. yüzyıl ortasında yıkıldığı zaman, yörede hemen hemen «egemen» olan «Macar» «ulus»unun başına, ulusun en kahraman kabilesi olan Macar kabilesi geçer ve bütün ulusa kendi adını verir. (F. Eckhart, *Macaristan Tarihi*, çev. İ. Kafesoğlu, T.T.K. Yay., Ankara 1949, ss. 8-9, 6.) Rasonyi'nin, «... teşkilâtları itibariyle Türk karakterli olan Macarlar» («Sekeller ve Adlarının Menşei», TK, X, 113 (1972), s. 290) sözünü, daha da genelleştirerek, «kandaş karakterli» okuyabiliriz. Aslında Macarların, zamanla tam

3. Alp : Örgüt Kişisi - Savaş-İşi Uzmanı

«Göktürk yazıtlarında 'bilge' ve alp olmak yanında 'erdem' sahibi olmak gerekmektedir. Alplik gibi 'erdem' de, aslen erlik ile ilgili bir değer ifadesi olmakla beraber, fazilet manasına geldiği de sanılmaktadır.»⁷⁰ Aslında, «er» kişinin «fazilet» sahibi de olmak gerektiği ve olduğu düşünüldüğünde, er olanın ayrıca «fazilet» sahibi olmak gerektiğinden bahsetmek, bir bakıma, gereksiz addedilebilir. «Erdem»in «fazilet» anlamını kazanması, zaten, «er»in kapsamındaki «doğruluk» niteliği dolayısıyladır. Hem «demokrat» ve hoşgörölü ve hem de «er» liğiyle yaşayan örgüt, bu özelliklerini tek bir nitelik olarak sentezleştirmiş bulunduğu için, alp ve alplik sözkonusudur; «er»lik ve «alp»lik örgütten kişiye yansır.

Alplik kurumunun örgütün genel özelliğinden doğup savaş-ışi doğrultusunda uzmanlık alanı haline gelmesi, kandaş toplumun sonraki gelişimine bağlanır. Nitekim, Ak Hunlarda, «kuşaklı» alplerin özel savaşçı birlikleri

bir feodalizme dönüşecek yapıları düşünüldüğünde, siyaset öncesinden siyaset'e gidişlerinin ön şartlarının incelenmesi de önemli sayılmalıdır. «Sekele» adı ve totemik kalıntılar için, bkz: Aynı, ss. 292 - 293. Kandaş toplulukların girdikleri dinlerin en hararetli müdafii, ve bu arada «Macarların Hristiyanlığa kalkan olmaları» konusunda, bkz: Şerafettin Turan, «Türk ve Millî Oluş», TK, 6 (1963), s. 10.

Öte yandan Dokuz Oğuzlar arasında ayrı bir Uygur oymağının bulunduğu yönündeki yorum ve belirli bir oymağın adını bir kabile ya da daha büyük bir «hegemonya»ya vermesi hâlinde, o boyun adını verdiği örgüt ile aynı hiyerarşı «rütbe»sinde bulunmayabileceği hakkında, bkz: B. Ögel, «Şine Usu Yazıtının Tarihî Önemi Kutluk Bilge, Külkagan ve Moyunçur», TTKB, XV (1951), ss. 377 - 378.

⁷⁰ Emel Esin, Türk Kültür Tarihi, s. 89.

oluşturmaları «and içme» yoluyla gerçekleştirilmiştir⁷¹. Bütün bir örgüt için geçerli olan ve dayanağını inanç sisteminde bulan and, babahanlığın savaş-ışi'nin özel birliğini sağlayan bir şart'a dönüşmüştür⁷².

Ögel'in Hunların «profesyonel muhariplerden müteşekkil bir camia» oldukları, «alp veya şövalye» kelimesinin onları en iyi ifade eden bir tabir olabileceği⁷³ yar-

⁷¹ Bkz: Esin, aynı, s. 89.

⁷² Alplik («Alp şahsiyeti») konusundaki temel -ve kapsamındaki birçok unsur itibariyle tek kaynak olarak, bkz: Emel Esin, «Alp Şahsiyetinin Türk San'atında Görünüşü», TK, 34 (1965), ss. 769 - 789; «Alp Şahsiyetinin Türk San'atında Görünüşü II Buddhist ve Manihai Türk San'atının Türkistandaki Eserlerinde Alp Şahsiyeti», TK, VI, 70 (1968), ss. 775 - 791 (803); Türk San'atında Alp Şahsiyetinin Görünüşü III. Bölüm: Hakanlı Türkleri», TK, VII, 82 (1969), ss. 770 - 794; «Türk San'atında Alp Şahsiyetinin Görünüşü IV. Bölüm: Selçuklu Devrinde Türkiye'de Yapılmış Üç Alp Tasviri», TK, VIII, 94 (1970), ss. 712 - 719. Gök Türk - Hun ilişkisi için, bkz: (Aynı) «I», ss. 771 - 772; Alp'in toplum katında «yücelmesi», «I», s. 775; And içme ve and içme törenindeki unsurlar itibariyle Hun Türk ilişkisi, «I», s. 776; değişik töz/ongunların değerlendirilmesi, «I», s. 788 not 7; «At»a ilişkin şamanî gelenekler, «I», ss. 778 - 779 not 8; Alp'in kendine özgü bir nişanı olmaya başlaması; Uygurlardaki duvar resimlerinde Göktürk motiflerinin tekrarlanması, «II», s. 785; İslâm'ın Orta Asya'da yayılma sebebi olarak getirdiği yeni cemiyet düzeninde sınıf farklarını ve rahipliği kaldırışı konusu, «III», s. 772; tuğ, tuğ ve davul, davul ve çingirakların asıldığı bir çemberden müteşekkil en eski (proto-Türk) askerî müzik şeklinin tekrarı «III», s. 774; en eski alp geleneklerinin geç dönemlerdeki tekrarları, «IV», s. 712 vd.; kandaş simgesi «börk»ün hükümdar başlığı olması... Börk için bkz: Emel Esin, «Bedük Börk The Iconography of Turkish Honorific Headgears», Proceedings of the IX. Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Naples 1970, ss. 21-138' den ayrı basım. Göktürk öncesi figüratif simgeler için bkz: Emel Esin, «Gök-Türklerin Ecdâdından Tsü-k'ü Mengsün (M. 367 - 433) Devrinde Sanat», TK, 99 - 100 (1971), ss. 314 - 334.

⁷³ Krş: B. Ögel, İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi - Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre-, T.T.K. Yay., Ankara 1962, s. 47.

gısına benzer düşüncelerin, hemen bütün Asya kandaşları için ileri sürüldüğüne rastlanır. Bu değerlendirmenin örgüt açısından açıklığa kavuşturulması gerekir. Sivrilmiş muhariplerin özel anlamda «alp» oldukları doğrudur. Bu özel durum alp (ilb) kurumunun, bilindiği kadarıyla, Hun kökenini gösterir. Dar anlamda «alp»in⁷⁴ çok özel meziyetleri; kahramanlığı, efsanevî doğuşkenliği malûmdur. Ama, sözkonusu yargının doğru olarak anlaşılabilmesi, Hun «camia»sının bütünüyle bir alp karakteri göstermiş olduğunun dikkate alınmasına bağlıdır. Kitleden ayrı bir «profesyonel muharipler» gücü, örgütlenmenin askerî nüvesi olmadığı gibi, böyle kitleden soyutlanmış ayrı bir güç de düşünülmemelidir. Sonraları, özellikle Türklerde, «alp» olarak adlandırılarak örgütçe onurlandırılmış kişilerin mevcudiyeti, asıl önemli olanı; muhariplerin tamamının kitlesel bir bağlam içerisinde adetâ «profesyonel» olmaları keyfiyetini ortadan kaldırmaz. Diğer bir anlatımla, tek tek sivrilmiş (ya da soylulukları itibariyle daha kolay sivrilmiş) alpler, özel bir alp karakteri olarak öne taşısalar da, açıklayıcı keyfiyet, camiadaki alplik ruhudur⁷⁵. Bu ruh, kandaşlık kolektif aksiyonunun «kişi»lerce de yürütülebileceği inancının gelenekleşmesi ve bu geleneğin soylu yiğitlerde somutlaşmasıdır. Tek tek alplerin sivrilmesini ilk başta mümkün

⁷⁴ «Alp» ve «Alp Yinanç» «unvan»ının önemi konusunda, bkz: F Köprülü, «Eski Türk Unvanlarına Ait Notlar», THİM, II (1932-1939), ss. 24-25 not 25.

⁷⁵ Bu da, yalnızca, askerî anlamda yiğitliği değil, kandaş doğruluğu içerir. «Edgü bilge kişig, edgü alp kişig»i «iyi ve akıllı kişiler, iyi ve yiğit kişiler» olarak düşünmek, alp'in genel niteliğine uygun düşer. Bkz: Julius Németh, «Hun Kitabelerinin İzahı», çev. Sâdettin Buluç, TDED, I, 1 (1946), s. 53. Alp'in başlangıçta, barış ve savaşı içeren aynı örgüt bütünselliğinin bir unsuru olduğu, «dilek ve sembol»lerinden de anlaşılır «Alp'in başlıca üçbüyük dilek ve sembolü vardı: 1. At; 2. Av doğanı veya kartalı; 3. Av köpeği.» (Bahaeddin Ögel, «Türklerde Kartal ve Kartal Arması», TK, X, 118 (1972), s. 1131.)

kılan da budur⁷⁶. Yazarın —aynı paragrafta yer verdiği— «Nitekim... Hunlar ancak Osmanlı Türkleri ile mukayese edilebilirler» görüşü de⁷⁷ kanımızı doğrular niteliktedir. İlginçtir: geç şamanîlik bile, «üstün insan'ın kutsallığı» gibi bir olaya prim vermez; «insan kutsallığının üstünlüğü»nden hareket eder. Kahramanların korkutularak kaçırıldığı vakidir. Hattâ, bazı kamlar kahramanları uşak gibi kullanırlar⁷⁸. Bütün bunlar, «alp» ve benzeri «yiğitlik» sıfatlarının⁷⁹ unvanlaşmaya başlamasının, ayrı bir «karakter» oluşturmalarının önemini azaltmaz.

Bilge Kağan, atası Bumin Kağanı övmek için, ona «alp imiş» demeyi yeter sayar. (Bkz: Emel Esin, **Türk Kültür Tarihi**, s. 88.) «Tengride Bulmuş İl tutmuş Alp Kültüğü Bilge Kagan» deyişi Kagan'ın unvanı olduğu gibi, Hatun'a da «Alp Bilge Hatun» denilmiştir. (Bkz: Bahaeddin Ögel, «Uygur Devletinin Teşekkülü ve Yükseliş Devri», **TTKB**, XIX, 23, s. 353.)

⁷⁷ Çin tarihi uzmanı Otto Franke'nin görüşü; Ögel, aynı yerde. Alplik, tek tek alplerin yiğitlik serüvenlerinin toplamı olarak değil, kabiledaki askerî ve demokratik bileşimin askerî yönü, fetih-yağma ekonomisini hayat tarzına yansımaları olarak düşünülmelidir. Gerçekten de, Osmanlı Türkleri, Osmanlılığın özellikle başlangıcında, konumları ve içerisinde bulundukları şartlar dolayısıyla, «alp töreli» olmanın itici gücünü çok geniş bir boyut içerisinde, İslâm Medeniyetini diriltecek ölçülerde, yeniden tarih sahnesine getirmişlerdir.

⁷⁸ Bkz: İnan, **Şamanizm**, s. 31.

«Alp» gibi «çapar» da, yiğit, savaşçı» anlamlarına gelir. Ne var ki, «çapul» kelimesinin bugün içerdiği anlam yüklenimi, «medenî»nin «kandaş»a bakış açısını gösterir. «Çapulcu, çapulculuk» gibi kelimelerin bir fetih ya da yağma eylemini objektif olarak yansıtmaktan ne kadar uzak düştüğü, düşürüldüğü açıktır. Savaş'ı kendi açısından «kaçınılmaz», hattâ «mâkul» gösteren uygarlık, kandaş'ın savaş-ış'ını «haksız» gösterecek, aşağılamaya çalışacaktır. Bu açıdan aynı «çapul» kelimesinin orijinal anlamına, Türk kandaşlığının ona kazandırdığı yüklenime bakmak gerekli olmaktadır. «Çap» tan gelen ve tıpkı «alp» kelimesi gibi «kahraman, savaşçı, atlı» anlamlarını ifâde eden «çapar» kelimesi, çeşitli Türk lehçelerinde «çapgun, çapar, çapavul...» biçimlerinde kendini gösterir. (F. Köprülü, «Eski Türk Unvanlarına Ait Notlar», **THİTM**, II (1932-

4. Beçkem ve Tuğ : Kandaşlığın Askerî Alâmetleri

Ant olayı ile ilgili tarih ve etnografya verilerinin, kandaşlık ve kandaşlığın siyaset'e açılan pencereleri konusunda genel olarak öğrettiklerinin yanı sıra, İskit-Hun - Türk kavimleri arasındaki ilişkiyi⁸⁰ de açığa çıkartmada

1939) -1939-, ss. 29-30 not 37.) Kökeni itibariyle yiğitlik ve bu yiğitliği oluşturan eylem anlamıyla doğmuş ve gelişmiş olan «çapul», tabiatı gereği uygarlık cephesinin aleyhine işlemiş; «tarih» yazarlar da bunu ödettirmek için olsa gerek, «çapgun»ı «çapulcu»ya dönüştürmüşlerdir. (Köprülü, «çapar» kelimesinin tarihsel bir terim mahiyetinde iki anlamı olduğu görüşündedir: «Çap»tan gelen «çapar» kelimesinin, kökeninde Hunların icad ettiği bir savaş âletine bağlı olduğuna, oysa «daire» anlamında «çap çav»dan gelen «çapar» kelimesinin ayrı bir terim oluşturduğunu belirtmektedir. Böylelikle, -hkan»dan kelimesinden başkaca bir köke dayanmış olabileceğini da kullanıldığını da öğreniyoruz. Bu terimdeki «khan»ın bilinen «khan -hkan»dan kelimesinin başkaca bir köke dayanmış olabileceğini kestiremedik. «Çapar» kelimesinin zamanla «çok koşan at, posta atı, süvari postacı» anlamlarını da kazanmış olması ve kökeninde «at atlı» anlamını taşıması, «khan»ın kutsal «at» ile bağdaştırılmasının sebebi olabilir.)

«Çap» ve «Çapul»un kahramanlık ifâde eden yüklenimleri karşısında, İbrahim Kafesoğlu'nun, «göçebelik»in kriterlerini çok dar tutmak gerektiği ve Türkler ile Oğuzların göçebe sayılamayacağı yolundaki temel görüşünün (Bkz: İ. Kafesoğlu, «Türk Fuhat Felsefesi ve Malazgirt Muharebesi», TED, 2 -1971-, ss. 1-16) bir ifâdesi olarak, «Step ikliminin zarurî kıldığı yaylak -kışlak hayatı... göçebelik demek olmadığı gibi, on binlerce kişilik kitlelerin... çetin hayat mücadelesi keyfe mayeşa yapılmış çapul saymak da doğru değildir» (İ. Kafesoğlu, «Osman Turan'ın Selçuklular Tarihi ve İslâm

Türk Medeniyeti Tarihi (Kitabiyat)», TD, XV, 20 -1965-, s. 184; «çapul»un altını biz çizdik» demesi, eski Türkçedeki yüklenimiyle hiç de «aşağılayıcı» bir yönü olmayan «çapul» sözünün, fetih - savaş ekonomisi anlatılırken, sonraki pejoratif anlamını kabullenen bir kullanım biçimi olarak gözükmektedir.

⁸⁰ Özetin özeti olarak belirtilirse, Güney-doğu Avrupa bozkırlarının büyük bir bölümünde M.Ö. XIII. yüzyıldan başlayarak Hind - Avrupalı göçebe Kimmerlerin, daha sonra M.Ö. VIII III. yüzyıl

sağladığı imkânları daha önce, özellikle «Eski Türklerde Şamanlık» Bölümünde hayat tarzının kavimler-arası genelliği konusunu tartışırken görmüştük. Özellikle İskit geleneginin, Asya göçebeliliğinin kendilerinden sonraki gelişmelerinin bazı genelliklerini temsil edişi, hemen her konuda dikkati çekmektedir.

İlk bakışta kandaş kabile toplumunun birimlerini ayırdedici alâmet(ler) gibi duran bazı simgelerin, aslında kollektivitenin potansiyel eylem gücünü gösterdiğini belirtmiştik. İskitler, bu tip ayırdedici ve böylece ayırdığı kabileler topluluğunu birleştirici rol oynayan simgeler konusunda —haklarında diğer eski büyük göçebe topluluklarına nazaran bir ölçüde daha fazla bilgi bulunduğu için— «öncülük» ederler. Savaş «alâmet»i konusunda da İskit örneği ön plana çıkmaktadır.

Arrian, Büyük İskender'in seferleri hakkında 166-168 yıllarında yazdığı **Anabasis**'de, İskit savaşçılarını anlatıyor: «İskitlerin savaş belgeleri ejderdir ki muayyen uzunluktaki sıriklar üzerinde dalgalanır... Atlar rahat durdukları zaman türlü renkteki paçavraların aşağıya sarkık bulundukları görülür. Harekete geldikleri zaman rüzgârın esmesiyle adları geçen yaratıklara [ejderlere] çok benzerler. Sür'atle hareket ettiklerinde ısıklık sesi çı-

larda İskitlerin bulunduğu hatırlanmalıdır. Aral gölü ile Sir-Derya kuzeyi arasında Sakalar; Çin'in kuzey-batı çevresinde M.Ö. II. yüzyılda Hind-Avrupa kökenli Toharlar; Karpatlar ile Sir-derya arasındaki düzlükte M.S. III. yüzyılda Sarmatlar bulunuyordu. Yine, Milâd'dan sonralardan başlayarak 370'e kadar Aral Gölü ile Kafkasya arasında Alanlar hâkimdiler. Bu bölgede bu tarihten itibaren Hun egemenliği başlayacaktır. Bkz: Hâmit Koşay, «Czeglédy Karoly: **Nomad nepek vandorlasa Napkelettöl Napnyugatig** = Göçebe Kavimlerin Doğu'dan Batı'ya göçleri, -Budapeşte 1969- (hakkında)», **TTKB**, XXXV, 20, 303-308, özellikle 304.) «Avrasya» teriminin Coğrafya ve Tarih bütünlüğünde en belirgin kavim yelpazesinin İskit adı altında gerçekleştiğini görüyoruz. Bu arada, İskitlerin «hâkim tabaka»sının Türkler olduğuna dâir Alföldi ve Togan'ın görüşleri tekrar kaydedilmelidir.

karırlar... Bunlar yalnız keyif veya düşmanları korkutmak için değil, fakat askerlerin birbirlerine saldırmamalarını da temin içindir.»⁸¹

Spesifik bir terim olarak **beçkem**, Mahmud Kaşgarî'ye göre, «alâmet»tir. Bu alâmet, yiğitlerin (muhipleri) savaş günlerinde «belge» olmak üzere takındıkları ipek parçası ve dağ sığırı kuyruğudur⁸². Oğuzlar buna **perçem** derler. Kaşgarî «beçkem»in atlara takıldığını belirtmez. Ne var ki, müslüman Karahanlı Türklerinin Budist Uygurlar üzerine saldırmalarını⁸³ tasvir eden bir şiirden, bunun tıpkı İskitlerde olduğu gibi atlara takıldığı anlaşılıyor. («Beçkem urup atlaka (atlara) / Uygurdaki tatlaka (tatlara) / Oğrı yavuz ıtlaka (itlere) / Kuşlar gibi uçtumuz»⁸⁴).

İnan, «ejder» motifini şöyle değerlendirmektedir: «Arrian'ın tavsifine göre İskit 'bekçem'i 'ejder' gibi imiş- Türklerin 'beçkem'i de ipek kumaşlardan ve dağ sığırı kuyruğundan ibaret olduğuna göre uzaktan 'yılan-ejder' gibi görünmüş olacaktır.» Önemli olan husus, Altaylı kam'ların törende giydikleri cübbede paçavralardan ve uzun ipliklerden yapılmış yılan-ejder simgelerinin bulunmasıdır. «Arrian'ın tavsif ettiği İskit beçkemi ile şamanın kötü ruhlara karşı zırh vazifesi gören cübbesi arasında bir benzerlik olup olmadığını kesin olarak iddia etmek mümkün değilse de Kaşgarî'nin haber verdiği 'beçkem'in İskit devrinden kalma bir gelenek olduğu muhakkaktır.»⁸⁵

⁸¹ Nakleden: Abdülkadir İnan, «Küçük Notlar 2 İskitlerin Savaş Belgesi ve IX. Yüzyıl Türklerinde Beçkem», TTKB, XIII, 49 (1949), ss. 150-151.

⁸² «Kutaz» denilen yabanî sığır kuyruğundan «tug» için, bkz: E. Esin, **Türk Kültür Tarihi**, s. 37.

⁸³ Karahanlı Uygur ilişkileri ve özellikle savaşları konusunda bkz: Tahsin Banguoğlu, «Kaşgarî'den Notlar I Uygurlar ve Uygurca Üzerine», TDAYB 1958, ss. 103 - 107.

⁸⁴ İnan, **aynı**, s. 150.

⁸⁵ **Aynı**, s. 150 - 151.

İnan'ın değerlendirmesinden sonra kısa bir açıklama yapmak istiyoruz.

«Yılan-ejder»in şamanlığa «Güney» etkisiyle sonradan girmesi ihtimali mevcuttur. Veya, önceleri bulunan bu motif, sonraları kaybolmuş ve yine daha sonra tekrar benimsenmiş olabilir. İskitler örneğine bakılırsa, ejder motifinin İskitlerden alınmış (veya tekrar kazanılmış) olması ihtimali de ortaya çıkmaktadır⁸⁶. Bu durum, çalışmamızın özellikle şamanlıkla ilgili bölümlerinde açıklamış bulunduğumuz, «kandaş toplumun uygarlıkla sistemli temaslarından ve yerleşmesinden önce benimsediği 'etki'lerin ancak kendi gelişme seviyesiyle orantılı olabileceği» yönündeki anlayışımıza uygun düşmektedir. Aslında, İskit şamanlığındaki ejder motifinin o zamanlarda yaygın olması ihtimali akla gelmektedir. Tabiatıyla, asıl önemli olan, hangi biçim veya motifi alırsa alsın beçkem'in kandaş dünyadaki evrenselliğidir.

Beçkem'in alâmet olarak uzun süre devam etmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu kabile alâmetinin kabile düzeyinde sürdürülmüş olmasına karşılık, kabileler birlik kurmaya başlayınca, örgüt federasyon düzeyine çıkınca, alâmetin de boyutlarının büyüdüğü görülmektedir. Yönetimin vücut bulması ve gelişmesi, alâmete de yansıyacaktır. Hattâ, bir federasyon bünyesinde ve egemenliğinde yaşayan tek tek kabileler de bu askerî simgelerini büyütme cihetine gidebileceklerdir. Yarı-yerleşiklikten yerleşikliğe ve kandaşlıktan uygarlık platformuna geçişle birlikte oluşacak devlet'te, askerî eylem gücü, artık ayrı bir terimle ifade edilmeye başlanacaktır.

Orhun ve Yenisey yazıtlarında «bayrak» kelimesine rastlanmamıştır. Göktürkler zamanında yaşayan ve onlara tâbi olan Kurikanlılara ait olduğu bilinen kaya resimlerindeki savaşçı atlıların ellerinde, dörtgen biçiminde,

⁸⁶ Yılan ve «ejder» remzleri konusunda aynı doğrultuda ilgi çekici bir tartışma için, bkz: Emel Esin, **Türk Kültür Tarihi**, ss. 36-37.

göndere dikey olarak bağlanmış, kumaştan yapılmış bir alâmet olduğu gözükmetedir. Bu alâmetin yanında üç çizgi görülüyor⁸⁷. Bu üç çizginin beçkem'in taşıdığı özelliklerin bir devamı, bir yeni biçimi olduğu düşünülebilir. Göktürk ve Uygur hakanlarının «bayrak (sancak)»ları hakkında, Çin kaynaklarının verdiği bilgiye göre, bu alâmetlerde altından yapılmış kurt başı yer almıştır⁸⁸. Türklerde kutsal kökenli başka motifler de simgel değerleri itibariyle yönetim platformuna aktarılmıştır⁸⁹.

Türk kaynaklarında «tuğ» terimi ilk kez VIII. yüz-

⁸⁷ Abdülkadir İnan, «Tuğ-Bayrak (Sancak)», TK, IV, 46 (1966), s. 871 : A.P. Odladnikov, «Kon i znamya na lenskih psanitsah», *Türkologičeskiy Sbornik*, I (1951), ss. 143-154. Emel Esin, «Burada açıkça bir ongun sözkonusudur. Çünkü 'böri' (kurt) nin Türk boylarının ekseriyetinin totem'i olduğu pek iyi bilinir» (*Türk Kültür Tarihi*, s. 37; altı metinde çizili) demektedir. Göktürk devrinde «böri» den türeyiş menkıbesinin tasvirlerindeki «ana» motifleri için, bkz: Esin, aynı, *Levha XXXVII*; ayrıca, böri başlı «bayrak» tasvirleri için, bkz: *Levha LVII*. Kurt maskesi giyen kamlar için bkz. : Esin, aynı, s. 98. Kamlarda maskenin işlevi bkz. Eliade, *Shamanism*, ss. 165-168; bkz. ve özellikle Gahs'ın değerlendirmeleri konusunda krş. S. Buluç, «Şamanizmin Menşei ve İnkişafı Hakkında», *TDED*, II, 3-4 (1948), ss. 275-238.

⁸⁸ İnan, aynı, s. 872.

⁸⁹ Türklerdeki «arma»lar arasında yer alan kartalın özel yerinin tartışılması için, bkz: Bahaeddin Ögel, «Türklerde Kartal ve Kartal Arması» TK, X, 118 (1972), ss. 1128-1146. Etüdde «Türklerde kartala saygı, eski bir din geleneği idi» (s. 1133); «Çift başlı kartalların en iyi açıklamalarını Yakut Türklerinin efsanelerinde buluyoruz» (ss. 1137-1138); «Türk şamanizminde, daha orijinal bir şekilde çizilmiş pek çok kartal resimleri de vardır» (s. 1141); «Türk dininde (kartal) mistik ve batıl bir anlam taşııyordu, günlük hayat ile ilgili ve insanlarla yaşayan bir motifti» (s. 1145); «Gerçi, Amerika Kızılderilileri ile Avustralya'nın en eski ve iptidai kavimlerinin zihinlerinde de kartal çok önemli bir yer tutardı. Fakat kartal, bir devlet sembolü olarak alındığı zaman durum tamamen değişir» (s. 1128) tesbit ve görüşlerinden hareket ederek, kartal'ın bir «hükümdarlık» sembolü haline gelişini incelenmektedir.

yılın ortalarında bir Uygur hakanının adına dikilen yazıtta yer almaktadır. Bu yazıtta, «üç tuğluğ Türk bodunu... Ozmuş Tigin Kan bolmuş» denilmekte (Şine-Usu yazıtı). Aynı yazıtta, tuğ taşıyan «ileri karakol» adamının gelişinden söz edilmektedir. Kaşgarlı Mahmud ise, XI. yüzyılda, tuğ kelimesini şöyle açıklamaktadır: «Tuğ. Sancak dokuz tuğluk han veya hakan herne kadar vilâyeti çok, payesi yüksek olursa olsun tuğ dokuzdan artık olamaz. Çünkü dokuz sayıyla uğurlanırlar. Bu tuğlar turuncu renkte ipekten veya kumaştan yapılır, bunu da uğur sayarlar.»⁹⁰

Rusların eski destanları olan «İgor Alayı» destanında Kıpçak Türklerinin kızıl bayrağından bahsedilmekte olduğunu öğreniyoruz⁹¹. Kaşgarlı Mahmud'un bir savaşı tasvir eden şiirden naklettiği parçaya göre, ilk Müslüman Türk devleti Karahanlıların savaş bayraklarının kızıl olduğu anlaşıyor: «Ağdı kızıl bayrak / Tuğdu kara toprak» (Yükseldi kızıl bayrak / Havalandı kara toprak) denilmektedir⁹². Kırgızların «Manas» destanında savaşlar

⁹⁰ Aynı, s. 871; Divan (...), III, s. 127. Bkz: Tuncer Gülensoy, «Türklerde Dokuz Sayısı», I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri IV (1976), ss. 111-121'den ayrı basım.

⁹¹ İnan, aynı, s. 873.

⁹² Aynı, s. 823. İnan, tuğların turuncu renkte olduğunu bildiğini, hakanın egemenlik sembolü tuğ ile savaşçıların harpte kullandıkları bayrak-tuğ'un renk bakımından farklı olabileceğini kaydetmektedir. İnan'ın kaydettiği bu ihtimâl doğru ise, **egemenlik** simgesinin daha eski sayılacak bir örgüt sembolüne, eski tuğ'a bağlı kalmış olması gerekir ki, bu da hakanın kutsallık motiflerine daha yakın bir alâmeti benimsemiş olduğunu gösterir. Bu da, bizim, yönetimde ve giderek siyasette sivrilene ve tekelleşene hakan'ın eski kutsallık simgelerinden güç aldığı, onlara yeni bir form vererek bir «iktidar tekniği» hammaddesi hâline getirdiği yolundaki görüşümüzü doğrulamış olur. Yok, eğer savaşçıların kullandığı tuğ ile hakanın kullandığı tuğ arasında bir fark yoksa, her ikisi de kırmızı ya da turuncu olabiliyorlarsa, hakanın kutsallık platformundan yararlandığı noktasındaki görüşümüz yine geçerli kalır. Hakan ancak

tasvir edilirken tuğ ve bayraktan sözedilen birçok beyite yer verilir. Bu beyitlerde, «Ak asaba kızıl tuğ», «Ala bayrak kızıl tuğ», «Boz alalı kızıl tuğ», «Kara başlı tuğ» sözleri geçmektedir. Buna göre kırmızı yine hâkim renktir, fakat değişik renkli tuğların, ya da değişik renkte motifi olan tuğ ve bayrakların zamanla başlamış olduğu anlaşılmaktadır. Kabile birliklerindeki gelişmelerin bazı alanlarda kabilelere de yansımış olduğu düşünülmelidir. Dikkati çeken bir nokta da, tuğ ve bayrak kelimeleri yanı sıra, «asaba» ve «celek» (yelek) kelimelerinin kullanılmış olmasıdır. Kırgız-Kazak destanlarından bayrağın mızrak uçlarına bağlandığı anlaşılmaktadır⁹³. Zamanla bayrakların da çeşitli renklerden olabildiğini görüyoruz. Meselâ, Orta Asya'da egemenlik kuran Kırgız Türklerinin bayraklarının yeşil kumaştan olduğu seyyahlar tarafından haber verilmiştir⁹⁴.

XIV. - XVII. yüzyıllarda Doğu Avrupa'da yaşayan Lehliler, Ukraynalılar ve Ruslar, Türk boylarının at kılından (kuyruğundan) yapılan tuğ ve bayraklarına «buncuk» demişler ve resmî belgelerine kaydetmişlerdir. Rus dili sözlüklerinde «boncuk» kelimesinin at boynuna asılan süsler anlamında olduğunu öğrenmekteyiz. Kaşgarlı da, «Monçuk» (boncuk) kelimesini aynı doğrultuda ılah etmekte ve at boynuna takılan süsleri, uğurlu nesneleri

tam anlamıyla **hüküm** sahibi olduktan, İbn Haldun'un İslâm siyasal teorisine kazandırmış olduğu terimle «istibdad» ve giderek «ferâğ» evresine geçtikten sonra, hükümdarlık simgeleri farklılaşır ve başka devletlere karşı egemenlik simgesi olduğu kadar, ülke içerisinde de «kalblere korku vermek» amacına yönelir. (Bkz: Hassan, İbn Haldun (...), ss. 282-283-290-291.)

⁹³ Veriler için bkz: İnan, aynı, s. 873. Tuğ'un esas olarak «tu» ya da «tuu» şeklinde yazılmış ve söylenmiş olduğunu belirtelim. Bu arada, kaydedilmelidir ki, Kazak destanlarında «bayrak» kelimesine rastlanmaz; hep «tuu» ve «çalav» (tuğ ve bayrak) geçer.

⁹⁴ Aynı, ss. 872-873 : W. Barthold, *Kırgızı* (istor oçerk), Frunze, 1927, s. 22.

zikretmektedir. Doğu Avrupalı kavimlerin, at'ın hayat tarzı içerisindeki özel önemini⁹⁵ bildikleri topluluklarda tuğları atların boyunlarına da asılmış durumda görmüş ve böylelikle tuğ ve bayrağa «boncuk» adını vermiş olmaları muhtemeldir⁹⁶. Tuğlar davul'a da takılır⁹⁷.

İslâm sonrasında bile eski tuğ törenlerinin sürdürüldüğü bilinmektedir. İnan'a göre, bu törenler cediti âlâ kültüne bağlanmalıdır⁹⁸. 1501 yılında, Müslüman kişiler olan Taşkent hükümdarı Mahmud Han ve kardeşi Ahmed Han, sefere çıkarlarken eski Türk geleneği ve şamanî adetlerine uygun bir tören yapmışlardır. İslâm kültür ve inançlarına bağlı Zahirreddin Babaur dayılarının yaptığı bu «ayin»i seyretmiş ve hatıralarına kaydetmiştir⁹⁹: «Han Taşkent'ten asker sevketti. Başkent ve Samsirek arasında sağ ve sol saflarını tanzim edip... tuğ açtılar. Han attan indi. Bir moğol dokuz tuğu hanın önünde dikip, bir öküzün bacak kemiğine bir uzun bez bağlayarak elinde tuttu ve üç parça uzun bezi tuğun kuyruğundan az aşağıya bağlayıp tuğ direğinin altından geçirdi... Han ve etrafında bulunanların hepsi tuğa kırmızı serpiyorlardı.

⁹⁵ Bkz; Rıza Çavdarlı, *İslamiyetten Evvel Türklerde Atın Ehemmiyet ve Tarihi*, Öğretmenler Gazetesi Yay., İstanbul, 1936; A. Caferoğlu, «Türk Onomastiğinde At Kültü; TM, X (1953), ss. 201-212; R.G. Akhmetyanov, «Some Names of Horses In the Tatar Language», ST, 2-3 (1975), ss. 69-76; Ş. Elçin, «Türklerde Atın Armağan Olması», TKE, I, 1 (1964), ss. 142 - 147.

⁹⁶ İnan, «Tuğ-Bayram (Sancak)», 874.

⁹⁷ Hattâ, «köbürge, kübrüğe» denilen ve askerî musikinin başlıca âleti olan davul'un kendisine de bazan «tuğ» denilmiştir. (Bkz: E. Esin, *Türk Kültür Tarihi*, s. 98.) Olay, bütünselliği içerisinde, tamamiyle şamanî niteliktedir. Türk askerî musikisinin kökenleri ve geleneklerle ilişkisi için, bkz; İsmail Kayabalı ve Cemender Arslanoğlu, TK, («Türk Kara Kuvvetleri Sayısı»), XI, 130 (1973), s. 131 vd.

⁹⁸ İnan, «Tuğ-Bayrak (Sancak)», s. 875.

⁹⁹ İnan, aynı, s. 875 : *Vekayii Babur*, Rahmatî tercümesi, s. 105.

Borular ve davullar durmadan çalıyordu...» Şamanî köken, askerîleşmiş, ordulaşmıştır¹⁰⁰.

Sözkonusu Taşkent örneği, bir devlet gelişiminin görüntüsüdür. Bu arada belirtilmelidir ki, diğer birçok ahvalde Türklerin devlet düzeni öncesinde gelişkin ordulara sahip olmaları ve buna göre örgütlenmeleri —Osmanlılığın doğuşu konusunda da aslî önemi bulunan— temel bir Tarih özelliğidir.

B. URAN'IN KLASİK ÖRNEĞİ ŞİÂR

1. Göçebelerde Eylem ve Parola: Şiâr

Aslında örgüt özelliklerini toplu eylemle kazanmış olan, fakat zamanımıza yansıyabilen bilgilerde ancak kesitler halinde izlenebilen kandaşlığı, eylem içerisinde yakalamak da gerektir.

Belirli bir kandaş «yasa» —bir töre— gereği nasıl eyleme geçildiği, yine o eylemin sonradan töre-yasa karşısında nasıl değerlendirildiği ve yorumlandığı gibi hu-

¹⁰⁰ Tarihteki Türk ordularının çeşitli kandaş özelliklerine ilişkin veriler için, bkz: Oktay Aslanapa, «Tarih Boyunca Türk Ordusuna Ait Tasvirler», TK, 118, ss. 1092-1095 (süvari maskeleri ve kökeni); Abdülkadir İnan, «Eski Kaynaklarda Türk Ordusu», TK, 22 (1964), ss. 115-128 («ordu» terimi, «sü» ve «çerig-çeri», «yoldaşını bırakıp kaçmama» ilkesi); Abdülkadir İnan, «Şark Klasik Edebiyatında Türkler ve Türk Ordusu» TK, 118, ss. 1106-1109 (özellikle el-Cahir'in Türklerin askerlik sanatı hakkında yazmış olduğu Risâle fi fazail-ül-etrak'ının özeti ve bu arada Hz. Ömer'in Türk ordularını tavsif edişi); Şehabeddin Tekindağ, «Eski Türk Ordularının Savaşlarda Tatbik Ettikleri Taktik ve Kullandıkları Silâhlar ve Bunlarla İlgili Eserler», TK, 34 (1965) ss. 766-767; Arslan Ergüç, «Dede Korkut Kitabı'nda Silâh: Silâh çeşitleri ve Silâhla İlgili Sözler Lügatçesi» TK, IV, 46 (1966), ss. 884-897; Ahmet Temir, «Eski Türk Yazıtlarında Savaş Tasvirleri», TK, 34 (1965), ss. 642-646 (Özellikle Tonyukuk'un Türk Oğuz savaşları münasebetiyle verdiği askerî öğütler).

suslar, hayat tarzı konusunda tabiatıyla çok açıklayıcı olurlar. Bununla beraber, **eylem**'e daha yaklaşmak, daha yakından bakmak, eylemselliği adeta «saf» haliyle izlemek mümkün müdür?

Söz konusu dinamizmi Tarih (tarihöncesi-öntarih-tarih) sahnesinde «yakalamak»; eylemi doğrudan düzenleyen, imkan dahiline sokan, kurallaştıran süreci değerlendirmekle mümkün olabilir. Toplu eylemi, eylem içerisinde değerlendirmenin başlıca yolu, onun şiârlaşmasından ve giderek «şiâr» kavramının bütünselliğinden geçer.

İbn Haldun'un teorik olarak gösterdiği üzere, **hasab** birliği, **qabila**'deki kan birliğine dayanmakla birlikte ondan fazla birşeydir; öte yandan, bu ortak davranış bütünlüğü, gene de kan birliği var imişçesine işleyen bir sosyal tavırla çevrelenmiştir. Kan bağı «var imişçesine» kendini gösteren birlik tavrı, salt «duygu» olarak betimlenebilecek bir olay değildir; **asabiyya**, denilebilir ki, eylemle oluşur: Kollektif üretim, kollektif savaş, özetle kollektif aksiyon biçiminde gerçekleşir.

Kandaş hayat tarzının üst evresi olarak nitelenebilecek «**kent**» yerleşiminde¹⁰¹ de uzantıları görülmekle birlikte, kandaş eylem'in özgün dinamizmi göçebelikte netleşir. Bu anlayıştan hareketle, İbn Haldun, kandaş özellikleri kaybolmamış sosyal/örgütsel/yönetimsel davranışları —göçebe— Araplarda ve Türklerde bulur¹⁰².

Arap göçebelerin teoriye konu olmuş bulunmaları, «şiâr» olayının incelenmesinde onlara «giriş» olma hakkını kazandırıyor. Şiâr olayı, Arap kandaş hayat tarzının konu itibarıyla spesifik fakat anlamca karakteristik bir yönüdür. Eylem → hayat tarzı → eylem süreci'nin işleyişini vurgulamak, dolayısıyla bu bütünselliğin özellikle şiâr olayında nasıl odaklaştığını gösterebilmek için yapı-

¹⁰¹ Bkz: Hassan, **İbn Haldun**, ss. 252-253.

¹⁰² Türklerin hayat tarzı konusunda veriler için bkz: İbn Haldun, **Mukaddime** (Ugan), cilt I, ss. 152-154, 174, 306-307, 379, 441, 468, 609; cilt II, s. 29, 37, 307 vd.

lacak tasvir, kandaşlığın genel niteliklerini açığa çıkartan önemli bir halka olmaktadır¹⁰³.

Goldziher, Arap kabile ünitesinin federasyon-konfederasyon boyutlarını da dikkate aldığı bir incelemeyle, kabile özgünlüğünü ve gelişimini izlemeye yarayacak verileri sergiler. Gerçekten, **hîlf (tahaluf)**¹⁰⁴ örgütü, özellikle göçebe örgütlenmesindeki evrensel eğilimleri de ortaya koymaktadır.

2. Klasik Şiâr: Arap Örneği

İslâm'ın belirmesine kadar Arap yarımadasındaki sosyal düzenin tasviri sözkonusu olduğunda, görürüz ki, gerek bizim bugün anladığımız manada, gerek medenî milletlerin herhangi devirde anladığı manâda siyasi bir nizam Arabistan'da meçhul olmakla kalmıyor, belki Ti-hame, Hicaz ve Necd gibi ülkelerle Arabistan'ı teşkil eden geniş bölgelerin biri de böyle birşey tanımıyor...du.»¹⁰⁵

Arapların çoğu göçebeydiler ve hazar'dan hoşlanmazlardı. Belirli bir sahada yaşamak ve yerleşmek istemezler; çoban ekonomisinin gereklerini yerine getirmeye çalışırlardı. Bu hayat tarzından başkaca bir hayatı benimsemeleri sözkonusu olamazdı¹⁰⁶. Göçebelik hayatının

¹⁰³ Ignaz Goldziher, **Muhammedanische Studien** (1888): **Muslim Studies**, ed. by S.M. Stern, trans. from the German by C.R. Barber and S.M. Stern, vol. I, Allen-Unwin, London 1947, ss. 65-66.

¹⁰⁴ Tabiat karşısındaki tavrın ortak özellikleri; örneğin fiziksel dayanıklılığın hayat tarzını meydana getiren temel bir öge oluşu ve bu yönden Türkler, Moğollar ve Bedeviler arasındaki benzerlikler konusunda, bkz: Ferdinand Lot, **The End of the Ancient World and the Beginnings of the Middle Ages**, Routledge-Kegan Paul, London 1966, s. 193 (İlk basım 1931).

¹⁰⁵ Mehmed Hüseyin Heykel, **Hazreti Muhammed Mustafa**, çev.: Ömer Rıza Doğrul, 2. basılış, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1948, s. 69.

¹⁰⁶ Ömer Rıza Doğrul'un Türkçesiyle, «... havsalarına sığdıramazlardı» M.H. Heykel, aynı, s. 70. Bu paragrafımızdaki tarihsel «gözlem»lerin hemen hepsini Heykel'den aktarıyoruz. «...» (tırnak işareti) içerisindekiler ise aynıyla alınmıştır. Yer yer altını biz çizdik.

her zaman-mekân'da temeli olan **kabile** örgütü doğrultusunda hayat tarzlarını sürdüren bu kandaşlar, uygarlık platformundaki anlamıyla «kanun»lara boyun eğmez; «medenî» kurallara uymaz; kişi namına, aile namına, **kabile** namına **mutlak hürriyet**'ten başka birşeyle yetinmezlerdi. «Hazeriler», düzen uğruna, toplum için hürriyetlerinden bir kısmını fedaya razı olurlar —razı olmak durumunda kalırlar—, «... hatta emniyet ve bolluk mukabilinde hürriyetlerini mutlak bir hükümdara devrederler.» Fakat göçebe refah ve istikrar peşinde değildir, bunlardan rahatsız bile olur. «Onun **bütün dileği HÜR olmak, bütün kabile fertleriyle EŞİT olmak, kabilesinin diğer kabilelerden geri olmadığını görmektir.**» Kandaş, «şeref» kurallarına bağlıdır; zillate asla boyun eğmez, bütün kuvvetiyle karşı gelir. Şayet gücü yetmezse yurdundan çekilir, hatta bütün Arap yarımadasını terkeder. Kabileler için muharebeden kolay şey yoktur. «Haysiyet, mertlik ve şeref» kuralları çerçevesinde hallolunamayan her ihtilaf, çatışmaya yol açar. Kabilelerin temel tavrı, cömertlik, cesaret, yardımseverlik, komşuseverlik, «zafer anında afv» gibi, göçebelik hayatında güçlü olan fakat medeniyetin gelişmesiyle zayıflayan davranışlarla betimlenebilir. Ekonomik sebeplerin yanı sıra, işte bu tavır dolayısıyla, Bizans da, İran da, Yemen'den başka bir Arap ülkesine göz dikmemiştir. Çünkü göçebelere ele geçirmek imkansızdı; boyunduruğa girmektense yurtlarından hicret etmeyi tercih ediyorlardı.»¹⁰⁷

Kandaş hayat tarzının yerleşikliğe geçilmiş olan üst evresinin birimi kent'te de, —özellikle ticaret sebebiyle, hazerilikle katışık ilişkiler düzeyine gelinmiş olmakla birlikte—, kandaş özellikler geniş ölçüde korunur. Kent'in bu niteliği, Arabistan'da kervan yollarında kurulan örneklerinde belirgin olmuştur: «Mekke, Medine ve Taif gibi şehirlerde... hakim olan ruh göçebelik ruhuydu.

¹⁰⁷ İslâm'ın doğuşu ve gelişmesi karşısında bedeviliğin tavrı konusunda, bkz: Goldziher, *Muslim Studies*, ss. 15-17.

Onun için bu şehirlerin hayatı, medenî bir hayat olmaktan ziyade, kabilelerin yaşayışını, ahlak ve adetlerini benimsemek, hürriyetlerine son derece düşkün olmak bakımlarından göçebelige yakındı.»¹⁰⁸

Bedeviliğin¹⁰⁹ doğal hayatla bütünleşen üretim-hayat tarzı¹¹⁰ içerisinde, davranışlarla belirlenen ve davranışların belirlediği kan birliği ve kan birliği fikri¹¹¹; —kabileler arasında amansız bir rekabet olmakla birlikte— kabile içi dayanışma ve —gerektiğinde— kabileler arası yardımlaşma¹¹² kaynaşma¹¹³ gibi, birbirleriyle bütünleşen unsurların çevrelediği eylem ve eylemin simgeleştiği şîar olayına, yakından bakabiliriz.

Nesep birliğinin, yerini, nesep birliği konusundaki varsayıma (nesep birliği olduğuna dair inancın, yerini, böyle bir birlik var imişçesine kendini gösteren eylem tarzıyla bütünleşmesi olayına) bırakması; kollektif aksiyonu dar anlamda kan akrabalığı eylemi olmaktan çıkartmıştır. Şîar olayını bu bütünsellik içerisinde ele almak gerektir.

Şîar, kabilenin ya da kabile-üstü federasyonların gelişimini yaratan faktörler arasında bulunan ve bu geliş-

¹⁰⁸ Heykel, **Hazreti Muhammed**, ss. 70-71, Heykel, kitabının Mekke ve Medine ile ilgili bölümlerinde bu kentlerin sözkonusu yönleri üzerinde tekrar durmaktadır; Bkz: s. 75 vd. Yine, Mekke ile Yesrib (Medine) hakkında, bkz: s. 33, s. 205.

¹⁰⁹ Geniş anlamda bedavet. Öyle ki, «Bedevilik hazerî hayatıdır ve bütün insanların hazerî hayat yaşamadan önce yaşadıkları ve geçirdikleri bir devredir» **Mukaddime** (Ugan), I, s. 308; (Rosenthal), I, s. 252.

¹¹⁰ Bkz: Goldziher, **Muslim Studies**, s. 29.

Bkz: Goldziher, **aynı**, ss. 45-46.

¹¹² Bkz: **Aynı**, s. 57. Goldziher, **mufâkhara** gibi davranış-örgütlenme geleneklerine değinmektedir. Kabileler arasında tertiplenen yarışmalarda şairlerin kendi kabilelerini övmeleri ve tarafların kahramanlarının döğüşmeleri (**mufâkhara**) yaygın bir gelenek olmuştur.

¹¹³ **Aynı**, s. 66.

mi «taşayan» faktör olarak, insan üretici gücünün belli bir somutlaşma nında oluşan bir eylem, hem de genel olarak eylem'in simgeleşmesidir.

Şiâr'ın temel işlevi, kabile üyeleri arasındaki birliği «tazelemek», ortak bir gayret ve cesaret güdüsü yaratmaktır. Şiâr, kabilenin «şanlı» geçmişi ve onur verici geleneklerinin simgesi sayılır. Dar anlamda, savaş ve mücadelenin en kızgın bir anında ya da çok tehlikeli bir durumda kabile atasının adını, kabileye ismini veren yiğitlik simgesini gayrete getirici ünlemlerle birlikte haykırmaya, şiâr denilir¹¹⁴.

Kabile üyesi, kabilenin şiârını bir yardım çağrısı olarak bağırdığında, en yakınındaki kandaşı ya da kandaşları, her ne hal içerisinde bulunurlarsa bulunsunlar derhal yardıma koşmak durumundadırlar¹¹⁵, koşacaklardır¹¹⁶.

¹¹⁴ İlginçtir; bu davranışın binlerce yıllık adı «şiâr»dır ve Türkiye'de de hâlâ öyledir. Zamanımızda Türkiye'de -ve tabii başka yerlerde- şiâr'ın darlaştırılmış biçimi gibi görünen «slogan» dikkatle incelendiğinde görülecektir ki, aslında bu klişeleştirilmiş, bir bakıma idrak-dışı gibi görünen zihinsel refleksin gerisinde, yeni plânlarda vücut bulmuş olan bir «birlik sağlama gayrete getirme : toplu eylemsellik» olayı yatmaktadır. Parçalanmış modern toplumlardaki slogan biçimleriyle tarihöncesinin şiârı arasındaki ilişki, başlı başına bir araştırma konusu olsa gerek. Kezâ, bir zamanlar revaçta olan «parola»nın sonraları kullanılmamaya başlanması, kelimenin sadece askerî yüklenimli biçiminin yaşamasına yol açmıştır. Sanıyorduk genç kuşaklar parola'nın şiâr'a çok yaklaşan hattâ bazı kulları bakımından şiâr'la aynı anlama gelen içeriğini kavramaya uzak düşmüşlerdir. Ayrıca «umde» gibi benzeri kavramlar üzerinde de düşünmek gerektir. Bkz: —aşağıda— not 131.

¹¹⁵ Bkz: Goldziher, *Muslim Studies*, s. 63 not. 2.

¹¹⁶ «Koşacaklardır»: bütünleşen iki anlamda. «Koşacaklardır» yani koşmaları beklenilir / gereklidir; «koşacaklardır» yani koşarlar. Çünkü kişi kandaştır, uygar kişi değildir; katışık ilişkilerden uzak olduğu: ölçüde de daha çok «koşma» zorunluluğu ile yaşar. Yalan-korku tanımayan kandaşın bildiği tek «hile», savaş hilesidir; o da zafere ulaştığı anda sona erer. Savaş ise, ya dolaylı üretimdir ya da

Bu davranış ortak tavrın yerleşmiş ve doğal biçimidir; fedakârlık sayılmaz. Şiâr, savaş çağrısı olduğunda harekete geçmek, yardım çağrısı olduğunda koşmak, onur verici bir haldir¹¹⁷. Şiâr, toplanmayı sağlamak üzere de işlevsellik gösterir; bu durumda kabilenin tüm üyelerinin hazır bulunması üstün övünç vesilesidir¹¹⁸.

C. URAN: TÜRLERDE ŞİÂR

1. Töre ve Uran

Uran'ın, ilk totemik kalıntı tös'lerle açık bir biçimde bağlantısı vardır. Örneğin, bir kartal yalnız bir «nişan» değil, ormanın koruyucusunu temsil eden bir tös/töz-ongun'dur. Bütün uranlar, açık/kapalı «töz'sel» bir nitelik gösterir¹¹⁹; ilk gens örgütünün kolektif aksiyon-

sistemli kan dâvası. Sistemli bir kan davası da, kendini üretmenin koşullarını dolaylı olarak sürdürmekten veya bu doğal tavrın zamanla gelenekleşen özel formundan başka şey değildir.

¹¹⁷ Goldziher, aynı, s. 63 not 5.

¹¹⁸ Goldziher, bu durumun geç devir şiirlerine kadar yansımış olduğunu kaydetmektedir. Bkz: aynı, s. 63 not 6.

¹¹⁹ Kutsallığı simgeleyen nesnelerin yeri «orun», eski tözlerle bağlantısı dolayısıyla, sözkonusu gelişimlerin bazı yönlerine ışık tutabilecek özelliklere sahiptir. «Orun» —» «Oran —» «Uran» arasındaki ses/seda geçişi bir yana bırakılsa dahi, «kutlu olan yer» ile «kutlu olan söz» arasındaki bağlantı açıktır: «XVII. yüzyılda Ebulgazi Bahadır Han'ın yazdığı 'Şecere-i Terâkime' de Oğuz Destanı'ndan bir kısımdır. Bunun esaslı Reşidüddin Tabi'ten alınmış olabilir, fakat bazı parçalarının Türkmen folklorundan alındığına şüphe yoktur. Bu kitabı istinsah eden Türkmen hecaları da asıl Ebulgazi Han nüshasında Türkmen rivayetlerini eklemişlerdir. Türk Dil Kurumunca yayınlanan Molla Karban Geldi Kayı nüshasındaki manzum parçalar ve baş tarafına eklenen 'Orunnâme' (Oğuz boylarının toplanılarda oturacakları yerleri ve savaş parolalarını tayin eden destan) bu cümledendir.» (Abdülkadir İnan, «Türk Destanlarına Genel Bir Bakış», TDAYB 1954, s. 193.) Reşidüddin'in çağının siyasal görünüş-

nuyla yürütülmüş avcılık ve sistemli üretimin «hatıra»sını taşır.

«Soylu»laşan göçebe kandaşlığı, en son konfederasyon boyutlarında uygarlıklar fetheder. Cengiz'in konfederasyon «siyaset»i, yönetimin Moğol asıllı olmasına karşılık, Türklerle «birlik»i kandaş gelenekler planında sağlamaya çalışır. «Cengiz name»ye göre Cengiz Han, on iki Türk boyuna «nişan» olarak birer kuş, damga, uran (savaş şîarı) ve ağaç «tayin etmiş»ti¹²⁰. Oğuzlar, çok uzun

münü de yetkin biçimde değerlendirme gayreti içerisinde bulunmuş olduğu (bkz: «Rashid al-Din's Conception of the State», GAJ XIV, 1.4 -1970-, ss. 148-162) dikkate alındığında, kandaşlık gelenekleri hakkında naklettiklerinin doğruluğu şüphe uyandırmamaktadır. Reşidüddin dışındaki kaynaklara da bakıldığında (Alâeddin Güveyni, Kirağos, Plano Karpini, Rubruk, Marko Polo ve diğerleri), Moğol istilâsından sonra yazılmış bulunan kaynaklarda şamanlığa ilişkin bilgiler çoğalmaktadır. (Bkz: A. İnan, Şamanizm, s. 11.) Cengiz Han'ın Moğolları ve onlara katılan kuzeyli Türk uluslarının şamanî olmaları, Reşidüddin'in en eski şamanlık egleneği kalıntılarından haberdar olması (bkz: İnan, aynı, s. 30), hattâ aynı müverrih vasıtasıyla «ongon» kelimesinin Osmanlı tarih edebiyatına geçmiş olması (Moğolların töz ile ıdık'ı ayırdetmemeleri ve her ikisine de ongon demeleri ve böylece bir bakıma şamanî kutsallığı en eski biçimine daha yakın olarak algılamaları dikkate alınırca, Osmanlı literatürüne ongon kelimesinin geçmiş olması, şamanî geçmiş konusunda değişik değerlendirmelere sebebiyet vermiştir) gibi hususlar gözönünde bulunduğunda, Oğuz destan(lar)ına sonradan eklenen rivayetler kadar Reşidüddin'in orijinal nakilleri de önem kazanmakta; orun (mevki) - uran (şîar) bütünlüğünün tözlerle bağlantılı oluşuna tanıklar bulunabilmektedir. Cami'-üt-tevarih bu bakımdan önem taşımaktadır. Uranlarla tözlerin aynılığı konusunda çeşitli örnekler için, bkz: İnan, aynı, ss. 46-47.

Oğuz Destanı'nda şöyle deniliyor «Kanlı kâfir ellerinden haraç alan Oğuz, haraç vermeyeni kıran Oğuz, ağayilde (ağıllarda), bulun (ganimet) süren Oğuz, evin barkın o da uran Oğuz.» (Yayınlayan?), «Oğuz Destanından Parça» (Topkapı Sarayı Kütüphanesinde mahfuz parça,) TTAED, II (1934), s. 243.

¹²⁰ A. İnan, Şamanizm, s. 47. (Kaynak «Cengizname» için, aynı yerde not 49'a bakınız.)

zamandır, «batı»ya yollanmışlardı. Kalan Oğuzlar için, uran «tayin» edilmesi ne kadar nahışsa, yine de tayin konusu ve biçimi tam kandaştı. Aslında, Reşidüddin'in naklettiği Oğuz menkıbesine göre, İrkıl Hoca Oğuz boy-larından her birine bir kuş «ongon» (tös) belirtmişti. Kı-sacası, en geç dönemin atamalı «tös»leri, siyasetleşen yö-netimin yine de kandaş motifler kullanmasının kaçınıl-mazlığını gösterir. Bu, sadece «yönetilmek» istenenin kan-daşlığı dolayısıyla değil, yönetenin bildiği başlıca iktidar tekniğinin de —bütün katışık ilişkilere ve hile'nin artık savaş alanından çıkarak yönetim katına ulaşmış olmasına rağmen— kandaş motifli olması dolayısıyla böyledir¹²¹. Türklerin ve genel olarak Asya kandaşlığının destanla-rında bu motiflerin değişik biçimlerine rastlanır¹²².

¹²¹ Oğuzların kandaşlık özelliklerini en çok muhafaza etmiş konfederasyon oldukları bir kez daha göze batıyor. Türklerin devlet-leşmelerinin üzerinden yüzyıllar geçmiş olmasına rağmen, onlar «dış etki»lerden olabildiğine uzaktırlar. Ve batıya son yönelen Oğuzlar, bu özellikleri dolayısıyla, İslâm'ın Osmanlı dirilişini yaratacaklar-dır.

¹²² Türkler kandaş motifleri çeşitli yollarla «hıfz» etmişlerdir. Şaman duaları ve ilâhileri geleneğinin zamanla «şiir»e dönüşmüş ol-duğu söylenebilir. Ayrıca, geç dönemlerde bile, değişik topluluklarda nesir'in «nazım»a dönüştürülme eğilimi görülmektedir. Destanların nesiller boyunca aktarılmasının yollarından biri de, onların şiirsel sayılabilecek deyişlerle söylenmiş olmasına bağlıdır. Bkz: A.T. Hatto, *Shamanism and Epic Poetry in Northern Asia*, London, Luzac and Co, 1970; yine, Hatto, «Kukotay and Bok Murun : A Comparison of Two Related Heroic Poems of the Kirgız», *BSOAS*, XXXII, 2 (ve) 2 (1969)' dan ayrı basım. (Destanları «nazımlaştırma» eğilimi özellikle Kı-rgızlarda izlenebilmektedir.) Kezâ, bkz: Nora K. Chadwick ve Victor Zhirmunsky, *Oral Epics of Central Asia*, (Cambridge Univ. Press, 1969), «Introduction». Şiir geleneğinin eski örnekleri konusunda bkz: Muhaddere N. Özerdim, «The Poems of the Turkish People Who Ruled in Northern China in 4-5 th Centuries A.D.», *TTKB*, XXII, 86 (1958), ss. 261-295. Yine, bkz: J. Benzing, «The Forest-Demon : A Tatar Poem of Gabdulla Tugaj», *BSOAS*, XII, I (1947). İlginç olan

Türk ve Moğol kabile(ler) örgütlenmesinde de, kandaş toplulukların kollektif eyleminin odaklaştığı şiâr olayı aslî önem taşır. Türklerde şiâr'ın karşılığı **uran**'dır.

Uran, Türk destanlarında derin iz bırakmıştır. Bu, «uranın kabile içtimai teşkilatındaki büyük ehemmiyeti»¹²³ sebebiyledir. Gerçekten de, değişikliklere uğramış olmakla birlikte, eski bir kandaşlık kalıntıları özetinden, bir Oğuz Han Destanı'ndan¹²⁴ en yakın tarihlere kadar, uran'lara rastlanabilir.

Türk boylarının eski kabile ve il örgütlerini ve sosyal ilişkilerini öğrenmek için ana kaynak, Kazak - Kırgızların kabile örgütlenmesidir¹²⁵; kabilenin kabilelere, üyelerin kabilelerine ve kabile üyelerine karşı «ahlâki» ve «hukukî» ilişkilerini belirleyen ve nesilden nesile sözlü olarak nakledilen «törü» ve «zang»lardır¹²⁶. Törü (törü), Kazak - Kırgız dilinde gelenek-görenek, karar, hüküm ve soylu («prens») anlamlarına gelir. «Zang», örfî hukuk anlamındadır¹²⁷.

nokta, Arap kandaşlığında daha spesifik anlamda mevcut olan şiir geleneğinin, Türklerde zaman içerisinde müzikle birleşecek olmasıdır. Bu da, şamanî geçmişin bir ölçüde canlı kalmasına bağlanmalıdır.

¹²³ Abdülkadir İnan, «Kazak Kırgızlarda 'Yeğenlik Hakkı' ve 'Konuk Aşı' Meseleleri», **THTD**, I (1941-1942) (1944), s. 29 not 9.

¹²⁴ İnan, «Yeğenlik», aynı yer : Bang ve R. Rahmeti, **Oğuz Kağan Destanı** :

«Kök böri bolsıngıl uran».

¹²⁵ Bkz: L. Rasonyi, **Dünya Tarihinde Türklük**, Ankara 1942, s. 217.

¹²⁶ İnan, aynı, s. 27. İnan'ın bu çok önemli makalesine esas olan tebliği, 4. 3. 1942 tarihinde Türk Hukuk Tarihi Enstitüsü'nde okunmuştur. İkinci bir dikkate değer nokta; İnan'ın, çeşitli gözlemler aktardığı asıl kaynaklarının, genellikle 1890'lardan 1920 başlarına kadarki süreyi kapsamakta oluşudur. Bu arada Abdülkadir İnan'ın kendi gözlemleri önemli bir yer tutmaktadır. Bu durum, Türk tarihçiliğinin bilimsel gerçeklere yaklaşması ve sonra uzaklaşması hakkında önemli ipuçlarını içermektedir.

¹²⁷ Aynı, s. 27 not 2.

Kazak-Kırgızlar, Moğolistan Altaylılarının bölgesinden Volga kıyılarına, Afganistan ve İran sınırlarından Tobol-İrtiş havzasına, Pamir'den Ural dağlarına kadar uzanan bir sahada yaşadıkları halde, tek bir lehçe ile konuşmaktadırlar; zang ve törelerinde fark yoktur¹²⁸.

2. Uran : Kabile Toplumunda Toplu Eylem Simgesi

Kazak-Kırgız örgütünün genel niteliklerine bakıldığında, belirli bazı unsurlar ön plana çıkar¹²⁹. Bu unsurlar içerisinde uran, örgütün vazgeçilmez bir eylem yaratıcısı ve simgesidir.

Kandaş —ya da, biçimlenmesinde kandaşlık kalıntılarının önemli rol oynadığı— çoğu örgütlerin, şîarlarını ya coğrafya üretici gücünü veya ata (ana-ata) adlarını simgeleştirerek meydana getirmiş bulundukları, hemen algılanabilir. Aslında, pasif nitelikli coğrafya ile aktif insan üretici güçlerinin bir tarih üretici gücü, yani bir gelenek temelinde bütünleşmesi tabiidir. Burada ihmâl edilmemesi gereken husus, sözkonusu ced kültünün, coğrafya üretici gücü ile, somutlarsak belirli coğrafi adlarla yakın-

¹²⁸ Aynı, s. 28. İnan, bu birlik'in birçok sebebi olduğunu kaydederek, «as» (ölü hâtırasına verilen şölen) ile çeşitli tören-şölenlerin sık sık yapılması gibi görenekleri saymaktadır. «Akın» denilen saz şairlerinin, «sen» ve «sal» denilen «centilmen şövalyeler»in (alp geleneğini sürdürmeye çalışan kişiler olsa gerek) bütün Kazakistan'ı durmadan dolaşarak kabilelere övgülerini terennüm etmeleri de, bu gelenek görenekler arasındadır. Yine yazarın zikrettiği sebepler arasında yer alan, «Güzel yaylaların, birbirinden çok uzak bulunan kabileler arasında müşterek bulunması» (altını biz çizdik), tarihöncesini bugüne bağlayan köprüdür. Kazak - Kırgızların en önemli yönü ve inceleme alanı olarak seçilmelerini kaçınılmaz kılan olgu, budur.

¹²⁹ «Uran», «tangba» (damga), «barımat», «ol» (yol) ve şecere ile ekzogami olayları gibi. (Bkz: İnan, aynı, ss. 29-34.) Bu ve benzeri unsurların, tabiatıyla, yalnızca Kazak - Kırgızlar için önem taşıdıkları söylenemez. Ancak, Kazak - Kırgızların özetlemiş bulduğumuz özellikleri dikkate alındığında, sözkonusu unsurlarda içerilen hususların nasıl işlev gösterdikleri daha belirgin olabilmektedir. Bu unsurlar kandaş kökenli topluluklarda çok uzun süreler için kalıcı olabilir.

dan ilişkili olduğu gerçeğidir. Nitekim, çoğu uranlar, coğrafya - kabile birleşimiyle oluşurlar. At yarışlarında bincilerin «uran çağırışı», Manas Destanında şöyle tasvir edilmiştir: «Bir at 'Kangay!' diye bağıyor, bir at 'Altay!' diye çağırıyor... Bir at 'Oyrat!', bir at da 'Kırgız!' diye uranını bildiriyor... Hâlâ 'Alaç'ı çağırın [görünmüyor]...»¹³⁰

Uran, kabile üyelerinin şîâr'ı, «parola»sıdır¹³¹. Her kabilenin kendine ait —ve özgü— uranı vardır. Örneğin, Nayman kabilesinin uranı «Kaptagay!»dır. Herhangi bir yerde biri «Kaptagay!» çağırırsa, her Nayman oğlu çağırının yardımına koşar¹³².

Her boy'un ve kabilenin kendine özgü uranı olduğu gibi, Kırgız-Kazakların tamamı için de ortak uran vardır. Bu uran, cedit âlâ'nın adından kaynaklanır. Kazak-Kırgızlarda uran, ortak ced «Alç»dan gelir. Hangi kabilenden olursa olsun bir Kazak-Kırgız, yabancı biriyle kavgaya çatışmaya girdiyse, «Alaç!» diye haykırarak saldırır. Bu uranı işiten her Kazak-Kırgız oğlunun yardıma koşması

¹³⁰ İnan, aynı, s. 29 not 8'den Radloff, Proben, V, s. 185.

Bu tür şiarlar kandaş kökenli topluluklarda çok uzun süreler için kalıcı olmakta, yerleşikliğe ve uygarlık düzenlemelerine karşı direnç göstermektedirler. Bkz: H. Eroğlu, «Şihrî'ndeki Oğuz Damgaları ve Türk Boyları», TK, XI, 123 (1973), ss. 141-147.

¹³¹ İnan, memleketimizde özellikle XX. yüzyılın ilk yarısı boyunca revaçta olan, sonraları gittikçe sönen «parola» kelimesini kullanıyor.

Şemseddin Sami, Kaamus ü Türki'de (sahife 778) Şîâr'ı şöyle açıklıyor: «Arabça. İsm-i müzekker. 1. Alâmet, nişan, eser : Şîâr-ül ef-râdın belli olmak için ihtiyar ettikleri nişan veya parola. 3. Vasf-ı ter-kibilerde bir şey'i hâiz veya bir sıfatla muttasıf manâsını ifâde eder : merhamet şîâr; merhametle mümtaz; muttasıf, şöhret şîâr. «Ayrıca, 1318 basımlı Osmanlı Lûgati (Kamusu) (s. 467) şöyle diyor : «Alâmet; âdet, medâr temyiz olsun âdet. Zafer - şîâr. Vasf terkiple-rinde bu iki manâdan her biri mülâhaza olunabilir : Tığ zafer-şîâr, Serdar-ı zafer - şîâr.»

İnan'ın «parola»sı, -kandaş toplum- «şîâr»ının aynıdır.

¹³² Bkz : İnan, aynı, s. 29.

zorunludur. Uranı işitip de gelmeyen¹³³ uruğdaşa herkes nefretle bakar, hatta o üye kabileden kođulur¹³⁴.

Kazak-Kırgızların kandaşlığından verilen örnekler, tarihöncesi gelenekleri kalıntılarının kendi gelişme, değişme ve hatta doğuş şartlarının açıklanmasında birer kanıt olabileceğini göstermektedir¹³⁵. Uran dışındaki, sözel olmayan kabilevî simgeler de aynı doğrultuda işlev göstermektedirler.

Uran'ın babahanlık ve babahanlığın cedd kültüyle biçimlenmiş olduğu söylenebilir. Özellikle savaş-işi, uranların bugün izlenen formlarının oluşumunda önemli rol oynamışlardır. Ne var ki, uranların da kökeninde totemik bünyenin ve anahanlık kalıntılarının ipuçlarını yakalayabilmek mümkün olabilmektedir.

¹³³ Bu durumu yakın zamanlar için düşünmek mümkündür. Böyle bir ihtimâlin söz konusu olması, kandaş topluluğun ya uygarlık platformu ortasında kalmış ya da en azından, katışık ilişkiler içerisinde hayli yol almış bulunması demektir.

¹³⁴ İnan, aynı, s. 29. Alevilikteki «yadlanma»nın en önemli kökeni konusundaki tarihsel izler, pek açık sanıyoruz.

¹³⁵ Dikkati çeken anlamlı bir noktayı belirtelim. Kazak - Kırgızlarda her kabilenin kendine özgü «damga»sı ve «en»i vardır. «Damga» atlara vurulur, mezar taşlarında ve yaylalardaki kayalarda da görülür. «En» ise atların kulaklarına kesmek suretiyle vurulan nişandır. Bakarî hayvanlar (küçük ve büyük baş sürü hayvanları) için kabile en'i zorunlu değildir. Oysa atlara kabile damga ve en'i mutlaka vurulur. Bunun ortak mülkiyetin kalıntısı ve belirtisi canlı bir kandaşlık geleneği olduğu aşikârdır. (Bkz: İnan, «Yeğenlik», s. 29.30.) Bakarî hayvanların yetiştirilmesi, daha doğrusu, dar anlamda çoban ekonomisinin sistemli sürü yetiştiriciliği, kandaş toplum gelişiminin bütünü düşünöğüğünde, «çok eski» sayılamaz.

Oğuz Han Destanı'ndan alınan (bkz: Yukarıda, dipnot 124), «Uran»a ilişkin deyişin bütünlüğü, iki dizyle oluşmaktadır

«Damga bizge bolsun buyan

Kök böri bolsıngıl uran»

(«Damga bize olsun uyan, gök böri olsun uran.») Damga'nın uran'la bütünlüşmesi, yine damga'nın sırf «teknik» bir işlevselliği aşan kandaşlık alâmeti oluşunu gösterir.

«Abak»ın Kazakların¹³⁶ ilk anası olduğu söylenir¹³⁷. Bu kadın-ana'dan 12 erkek çocuk dünyaya gelmiş ve Oniki Abak adını almıştır. Kazak Türklerinin de bunlardan türediğine inanılır. İslâmdan önce Kazakların savaş şiarının «Abak» olduğu bilinmektedir; bu uran son zamanlara kadar kullanılmıştır¹³⁸.

Uran olayının, kandaş örgütselliğinin en dinamik bir anındaki, tam eylemsellikteki görünümü olmasını vurguladık. Uranların tasnifi ve bu tasnife dayanılarak gelişim ve değişimlerinin incelenmesinin, çok anlamlı sonuçlar verebilecek bir bağımsız çaba olacağını belirtmeliyiz. Şimdi-den gösterebiliyoruz ki, örgütsellik'ten yönetim'e geçiş ve siyasallaşmanın başlaması süreci, şîâr olayının «büyül-teç» gibi kullanılmasıyla izlenebilmektedir. Aslında uran-şiar'ın, «başlangıç»taki tek tek toplulukların karmaşıklaşarak gelişmesi ve birleşmelere doğru ilerlemesi sürecinden tecritli ele alınması söz konusu değildir¹³⁹.

Kandaş toplumun ilk totemik bünyeli başlangıcından potansiyel bir askerî demokrasiye, siyasallaşma sürecinin belirgenleşmesine doğru uzanan binlerce ve binlerce yıllık gelişim, özel şartlar gereği, bir «kopma» ve sıçrama aşamasını oluşturan, Orta Asya kaynaklı son evrensel göçebe fetih girişimiyle sonuçlanır. Bu girişim, Cengiz Konfederasyonudur. Cengiz Konfederasyonunda da uran'ın —yeni ve değişici bir platformdaki— önemini gösteren kanıtlar

¹³⁶ Kazak Kırğızlar ile Kazaklar karıştırılmamalıdır. Bkz: L. Rasonyi, *Dünya Tarihinde Türklük*, Ankara 1942, s. 215.

¹³⁷ Abak'ın «İlk ana» oluşu ve Abak'tan türeyiş, savaşta bağırlılığı ve Kazakların genel örgütsel yapısı (özellikle ekzogami) konularında, bkz: Hızır Bek Gayretullah, «Kazak Türklerinde Kişi Adları», TK, 10 (1963), ss. 13-14.

¹³⁸ «Abak»ın, Kırım Türkçesinde, totemik bir kalıntı olduğunu öğreniyoruz: A. İnan, «XIII. XV. yüzyıllarda Mısır'da Oğuz - Türkmen ve Kıpçak Lehçeleri ve 'Halis Türkçe'», TDAYB 1953, s. 54.

¹³⁹ O kadar ki, kandaş topluluğun bütünselliği düşünüldüğünde «cin»lerin de uran'ının bulunuşunu olağan karşılamak gerektir; Bkz: İnan, *Şamanizm*, s. 134 (baksı dırası, 35. satır).

vardır. Mesela, «Çingizname» destanında, «uran, damga, ağaç, kuş» alâmetinin —doğrudan— Cengiz Han tarafından verildiği belirtilmektedir¹⁴⁰.

Moğol yönetimli Cengizlilerin önü sıra Önasya'ya gelen son Oğuzların, uç beyliğinden kuracakları İmparatorluğa kadar geçen sürede, İslâmlaşmış şiârlarının kandaşlıktaki itici gücünü kaybetmemiş olduğunu da belirtmeliyiz.

Özetle, göçebe-çoban kabile toplumunda, şiâr merceği, «değiştirilecek» kandaşlığın, bu değişimini mümkün kılacak «manevî» silahları yine kendi bünyesinden seçtiğini gösterir.

¹⁴⁰ Bkz: İnan, Yeğenlik (...), s. 29 not 9.

«Damga» konusunda Vladimirtsov'a da başvurulabilir. Ancak bu yazar hakkında bir ön kayıt koymalıyız. Vladimirtsov'un ünlü **Moğolların İçtimai Teşkilâtı** (çev. : Abdülkadir İnan, T.T.K. Yay., An-

1914) birçok yazar tarafından konusunun temel eseri sayılır.

Eser, Moğolların iktisadî ve sosyal hayatına dâir pek çok veriyi içerir. Vladimirtsov'un, tek bir veriyi sunarken bile «müdahale» etmeyeğine rastlanmaz. Yazık ki, sözkonusu müdahalelerin çok önemli bir bölümü, metod kargaşası sebebiyle, eserden yararlanabilmeyi tam bir sabır işi hâline getirmektedir. Bir örnek verelim; «Mülkiyet meselelerine gelince; eski Moğol kabile cemiyetinde ferdî mülkiyet tipi galipti. Her aile ve her ayıl (oba) mal ve mülklerine kendi sahip olurdu.» (s. 86.) Moğollarda kabile teşkilâtı anlatılıyor... Eski Moğol kabilesi, hangi eskiliktir? Ferdî mülkiyet «tipi» nedir? Her aile ve aynı zamanda her ayıl, mal ve mülklerine nasıl sahip olabilir? Cevap yerine anlatılanlar tatminkâr olamamaktadır. Sayfaları çeviriyoruz: «Şunu kaydetmeliyiz ki, hayvanlar üzerindeki mülkiyet hıssusî bir nişan-damga (tamağa) ile işaretlenirdi; bu damga, bir kabilenin bütün azaları için aynı idi. Bununla beraber, me hazlarımız bu hususta vazh malûmat vermekten uzak bulunuyorlar.» (s. 91.) Yorum yapmaya dahi gerek yok sanırız.

Dördüncü Bölüm :

«KHAN»

BAŞTAN İTİBAREN DEVLET YÖNETİCİSİ Mİ,
YOKSA KANDAŞLIĞIN ŞAMAN-LİDERİ Mİ,
YOKSA KANDAŞLIK BAĞININ KENDİSİ MİYDİ?

1. DİLSEL ÖZELLİKLER VE KHAN'IN TEMELLERİ

A. DİLSEL ÖZELLİKLERİN TEORİK BOYUTLARI

1. Giriş

«Doğal/kandaş örgütlenme→Yönetim. → Siyaset» sürecinde tekrar tekrar karşılaşılan bir terim de, «khan» (kan, kaan, kagan, hkan, hakan, han) kelimesidir. Bu terim, Tarih gelişimi içerisindeki anlamı bakımından, kavramsal olarak incelendiğinde; sadece Türklere özgü bir «ahlâkî değer»in ötesinde, içerdiği köken-ve-değişme diyalektik bakımından, tüm insanlığın geçmiş bir dönemi ve hayat tarzı için bir genellik oluyor. Fakat biz işe, sözkonusu genelliğin, Türkler'deki —ve gerektiğinde, diğer Asyalılardaki— özel görünümünden başlayacağız. Önce, bazı dilsel özelliklere bakmak gerekiyor.

Asya'nın avcı ve göçebe kökenli kandaş topluluklarının, **gens** örgütlenmesinin klasik şeklini ya da **gens** örgütlenmesinin betimlenmesinin vazgeçilmez örneklerini taşıdığı söylenebilir. İlk bakışta, uygarlık-öncesi örgütlenmelerin niteliğini, değişik uygarlık platformlarının (diyelim «Irak», Mısır, Hin, Çin'in) doğrudan kendi öncellerinde aramak, mantıkî bir yoldur. Bu, yazı'ya erken geçişin verdiği, geniş ölçüde haklı bir izlenimdir. Ancak, Tarih (tarihöncesi-öntarih-tarih) düz bir çizgi izlemediği için, yine düz mantıkları şaşırtacak biçimde, kronolojik olarak yazı'ya geç geçen topluluklar (Asya'nın şimdiki Hind-Çin haricinde kalan alanlarında gelişen örgütlenmeler), «ilk» kandaş örgütlenmelerin izlerinin yakalanmasını bazı bakımlardan daha iyi sağlayabilirler.

Asya ve Türkler konusunda tarih ve etnografya malzemesinden yararlanabilmemizin başlıca şartlarından biri, gerek tarih gerekse etnografya/etnoloji «malzemesi» olan fakat aynı zamanda dil-bilim'in konusu olan alanda kendi nisbî bağımsızlığı içerisinde de gelişen «dil» verilerini sağlıklı bir biçimde değerlendirmekten geçmektedir¹. Burada kullandığımız «sağlıklı» betimlemesi, dilci olmadığımız için, dil verilerinden alabildiğine yararlanmak ya da dil-bilimsel çözümlerler getirmek şeklinde bir «iddia» olarak değil; aksine, Tarih'in öntarih ve tarih-öncesindeki gelişim ve izlerini sürebilmek için ve sadece bu maksatla, dil verilerini Tarih mantığı —ve tabiatıyla siyasal teori bilgisi— içerisinde değerlendirmek biçiminde kabul edilmelidir.

¹ A. Temir, «G. F. Debets (der.), *Trudi Kirgizskoy archeologo-etnografičeskoj ekspeditsii (I)* (Arkeolojik ve etnografik Kırgız ekspedisyonu çalışmaları I), İzdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, Moskva 1956» hakkında kitabiyat'tan, şunu öğreniyoruz (TTKB, XXIII, 90 (1959), ss. 333-334) Sözkonusu ekspedisyon sonucunda Miklaşevskaya, Zolotarev, Ginzburg, Alakseev ve Vinnikov'un somatolojik, antropolojik, mukayeseli kronolojik ve özel olarak Kırgızlarda akrabalık ve boy teşkilâtı üzerine yapmış bulundukları araştırmalar, derlenmiş bulunmaktadır. Derleyici G. F. Debets'in giriş niteliğindeki yazısının «Problema proishojdeniya v svete antropologičeskih» (Antropolojik Bilgilerin Işığı Altında Kırgızların Menşei Meselesi), hem diğer araştırmacıların yazılarına bir giriş teşkil ettiği, hem de genel ve teorik bir yazı olduğu anlaşılmaktadır. Bizi özellikle ilgilendiren husus, Temir'in naklettiği «ilke»lerdir: «1. Dil ve kültür, antropolojik tiplere bağlı olmadan da yayılabilir, fakat antropolojik tipler hiçbir zaman dil ve kültürsüz yayılamazlar. 2. Antropolojik tiplerin değişmesi ve karışması gibi, antropologlar tarafından tetkik edilen hâdiseler, ancak boy, halk ve milletlerin antropolojik bakımdan yer değiştirme ve karışmalarının bir inikâsını teşkil etmektedir. 3. Bu yüzden, antropolojik esaslar şı: veya bu antropolojik tipin yayılmasına işaret ediyorsa, tarihçi, arkeolog, etnograf ve linguistler, bu yayılmaya sebep olan tarihî hâdiseleri ve bunlarla ilgili tarih, kültür ve dil meselelerini açıklamak vazifesile karşılaşılır.»

2. Lehçelerin Yayılma Tarzı ve Tasnifi

Dilâçar'ın «Lehçelerin Yayılma Tarzı ve Türk Dil ve Lehçelerinin Tasnifi Meselesi» başlıklı etüdü², bildiğimiz kadarıyla, sonraki bazı ikincil gelişmelere rağmen, gerek genel «dil bölünmesi» (*segmentation linguistique*), gerekse Türk dilinin tasnifi yolunda aşılmamış bir çabadır. Hem genel olarak Türk dilinin tasnifi konusu, hem de —bu konunun bir uzantısı olan— tipik ve karakteristik kandaş topluluklarının dillerinin-lehçe/şivelerinin konumu (meselâ Yakutça, —değişik koşullarda— Kırgızca), bizi metodolojik düzeyde yakından ilgilendirmektedir³.

² A. Dilâçar, TDAYB, 1954, ss. 39-58. B. ara-bölümün takip eden paragraflarındaki veriler için, aksini tasrih etmedikçe, esas olarak bu makaleden yararlandık. Tabiatıyla, yorum ve değerlendirmelerimizin sorumluluğunu taşımaktayız.

³ Türk dilleri arasında Yakutça ve Çuvaşça (proto-Bulgar lehçesinin hâlen yaşayan kalıntısı), Orta Türkçe'den ayrı dil olarak gelişmiştir. Bu gelişimin tarihsel ve coğrafi sebepleri vardır. (Hâmit Koşay; Zsuzsa Kakuk, «Mai Török Nyelvek I» -Bugünkü Türk Dilleri-, çoğaltma, 1976 hakkındaki bibliyografiya yazısı, TTKB, XLI, ss. 855-856 dipnot.) Oysa, diğer lehçeleri konuşan Türk kavimlerinin söz hazinesi ortaktır; dil kurallarında görülen küçük farklara rağmen Orta Türkçe sayılırlar. Bu açıdan bakıldığında, Yakutça'nın nisbî «bağımsızlığı»na karşılık, bazı temel terimlerin kavranılması ve açıklanmasında birincil rol oynaması, büsbütün önem kazanmaktadır. B. hâl, eski «ana-üst» dil'e giden bir aşamayı gösterdiği kadar, hayat tarzının temel olgularını yansıtan söz-kelimelerin ortaklığı ihtimâlini de artırmaktadır. Kakuk'un, Türk dillerinin tarihsel oluşumunu ve coğrafi yerleşmeleri gözönünde tutan yeni bir tasnif cetvelinin varlığını da, Koşay'ın ilgili yazısından öğrenmekteyiz. Bu cetvel, Yakutça'nın sözünü ettiğimiz «nisbî bağımsızlık»ını da göstermiş olmaktadır: I. Oğuz Dilleri (Güneybatı zümresi) Osmanlı Türkleri, Azerbaycan, Türkmen, Gagauz; II. Kıpçak Dilleri 1. Karadeniz (Pontus) Hazer çevresi dilleri: Karayım, Kırım Tatar, Karaçay Balkar, Kumuk; 2. Volga Kama nehirleri çevresi dilleri Tatar, Başkurt; 3. Aral Gölü, Hazar denizi çevresi dilleri Kazak-Kırgız, Kara kalpak, Nogay, Kırgız; III. Türki diller (Güneydoğu zümresi) Özbek, Bugünkü Uy-

Akraba lehçeleri açıklayan teorilerin («Dallanma», «Dalgalanma», «Şualanma», «Peteklenme», «Periferi»...) hangisi sözkonusu olursa olsun, dil açıklamaları için Tarih'in önemi ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan, **sırf kronolojik olma** kaygısı yanılığlara düşmenin kolay açılan bir kapısı olmakla birlikte, **sırf diyalektoloji**'de yalnızca mevcut lehçeler üzerinde çalıştığı için çok yanıltıcıdır. Asıl sorun, genel linguistik'in, dil/lehçelerin tarihöncesinde meydana gelişi ve ayrışması konusunu genellikle ihmâl etmesi dolayısıyla ortaya çıkmaktadır.

«Dallanma» teorisini, dillerin iç-içe ve çaprazlama ortak özelliklerini (isophonik, isotonik, isomorphik vd. özellikleri) açıklamadığı için bir yana bırakalım. «Dalgalanma» teorisi ise, özellikle birbirinden —coğrafi bakımdan— uzaktaki lehçeler arasında benzerlik bulunmasına karşılık yakın alanlardaki lehçeler arasındaki nisbi uzaklıkları açıklamadığı için yeterli sayılmamak gerektir. «Şualanma», ilk iki yayılma tarzının değişik bir şeklidir. «Peteklenme» ise, statik bir bölünmenin teorileştirilmesini ifade eder. Antoine Meillet'in esaslarını ortaya koyduğu «périphérie» teorisi⁴, öncelikle Hind-Avrupa dilleri örneğine dayanılarak geliştirildiği halde, değişik dil ailelerine uygulanabilecek bir açıklama yöntemine sahiptir.

Toplu göç ve «akm»ların dil'i sürekli yeni alanlara taşımış olduğu gerçeğini dikkate alan periferi teorisi, yine akınlar sırasında dilin statik kalamayacağını gösterir ve aynı aileden bir dilin arkaik şeklinin hangi yöntemle bulunabileceğini açıklamaya yönelir. Bu teori, özellikle «ar-kaikliğin korunması» olayını açıklamasıyla dikkati çekmektedir. Belirli bir dilin genel yapısından çıkarılan ku-

gur, Salar, Sarı Uygur; IV. Güney Sibiry dilleri (Kuzeydoğu zümresi) : Altay, Hakas, Sarı qulim tatarı ve Kamas, Tuva (Karagas); V. Yakut; VI. Çuvaş.

⁴ Dilâçar, aynı, s. 44 not 1'den, A. Meillet : «Sur l'état actuel de la grammaire comparée», *Revue de syntése*, 1932, s. 3 vd; ayrıca, *Linguistique historique et linguistique generale*, II. Paris 1936, ss. 160-168.

rallar gözetildiğinde, o dilin temel özelliklerinden olduğu anlaşılan bir kuralın —ve dolayısıyla sözün— çevrede yaşamış olmasına rağmen dil merkez'inde unutulmuş bulunması, bu teoriyle gösterilebilmektedir. Diyalektolojiyi bir döngü olmaktan kurtarıp özellikle kronolojiyi ön plana alan bu açıklama, üzerinde özenle durmamız gereken Yakutça ve —paralel anlamda— diğer emsal dil bünye ve gelişimlerine uygulanabilir niteliktedir⁵.

Sürekli akınlarla taşınan bir «ana dil»in⁶, etkisine al-

⁵ Misâl olarak Hind-Avrupa gelişimi dikkate alındığında, periferik sahalarda rastlanan dil özelliklerinin ve kelimelerin melez sayılabilecek yerlerde «bırakılmış» olduğu gözükmektedir. Yunanca, Germencede, Baltıkçada ve İslavcada olmayan dilsel unsurlar, periferide, Hindcede, Hind-İrancada ve Çin Türkistanı'nda Tahorcada bulunabiliyor. Başka bir açıdan bakıldığında, belirli bir karakteristiğin sadece belirli merkezî yerlerde olduğu sanılmasına rağmen araştırmalar aynı özelliklerin eski periferilere de taşınmış olduğunu göstermektedir. İlginç olan ve önemle vurgulanması gereken, yukarıdaki birinci hâldir : Özellikleri, merkez -asıl- dil'in kaybedip, periferinin yaşatması. Gallia dilinde *rix*, Lâtincedeki *rex*'e, Hind-Avrupa merkez bölgelerinde hiçbir yerde rastlanmaz. Fakat Veda dilindeki *raj*, sözkonusu kelimenin bir dengi/eşitidir. Bu, belirli bir sosyal ve yönetsel/siyasal gelişme düzeyinin attığı ve/veya bıraktığı dil yapılarının ve kelimelerin, çevre'deki diğer sosyal ve yönetsel/siyasal gelişme düzeyi tarafından yaşatıldıklarını göstermektedir.

⁶ Hâmid Zübeyr Koşay'ın dil mukayeselerine ilişkin çalışmaları, «ana dil»ler arası ilişkiyi de düşündürtecek niteliktedir. Koşay'ın, sosyal bilimlerin değişik dallarınca değerlendirilebildiğini söyleyemiyoruz. Örneğin bir «Hunda Dillerindeki Türkçe Unsurlar» TTKB, III, 9 -1939-, s. 107-126), en azından yeniden gözden geçirilme-lidir. Tabiatıyla, böyle bir değerlendirme, zımnen de olsa Koşay tarafından kurulmuş bulunan ilişkilerin uzmanlarca tekrar ele alınmasıyla mümkün olabilir. Bu etüdde yer alan (bkz: s. 116) Sümer dilindeki «kadın» karşılığı gen'in hangi bağlam içerisinde anlamlı olabileceğini bilmemekle birlikte, Finn-Ugur dillerindeki *ken*'in, Türkçedeki *kün*'ün ve «kan» karşılığı Farsça *kin*'in ilginçliğini belirtelim. Krş: «Elam and Central Asian Relations», CT, III, 1-2 (1966), ss. 190-195 ve «Türk Dili ile İlgili Prehistorik İzler», TTKB,

dığı bölgelerde zamanla daha yoğun bir işlerlik kazanmasını açıklamak yönünde, bir de «koyulaşma» teorisinden söz edilebilir⁷. Bir bakıma, «periferi» teorisinin açıklayamadığı hususları aydınlatmaya çalışan bu teori, değişik dil bölünmelerinin «ana dil»in bünyesinde rüşeym halinde bulunabileceğini hesaba katar. Dolayısıyla, Türkçe örneği bakımından Yakutça ve Çuvaşça'nın vücut bulmasını açıklamaya bazı boyutlar eklemiştir. Özellikle göçebe akınlarının «dalga(sal) kronolojisi»si, bu tip gelişmenin temel sebebidir. Luviler (M.Ö. III bin yılından önce) Hititler (M.Ö. 1900) → Arilerin Mitanni'deki kalıntısı (M.Ö. 1400) → Ahhiyavalar (M.Ö. 1300) → Frigler (M.Ö. 1200) → Yunanlılar (M.Ö. 1000) gelişimi, tipik bir «akına dayalı gelişme/değişme» örneği olmaktadır. Belirli bir dil grubu içinde, o dilin sonraki gelişimine göre, dil unsurları itibariyle daha değişik görünen dil, değişik görüldüğü dil grubunun en eski ve karakteristik özelliklerini taşıyabilmektedir.

Buna yakın bir görüş (J. Karst), «nüve» ya da «asıl» ile «yarım teşekkül etmiş»; «nüve» ya da asıl» ile periferik «merkez-dışı Ana»; gene «nüve» ya da «asıl» ile «yarı özellik taşıyan» ayırımını (tabaka ayırımını) yapmamıza destek olmaktadır. Burada, yine «merkez-dışı Ana» dil

XXXVI, 141 (1972), ss. 71-72. Koşay'ın «Dil Mukayeselerine Göre Basklarla Türklerin Temasları, Göç Yolları ve Zamanı Hakkında» (TTKB, XXI, 84 -1957- ss. 521-554) başlıklı makalesi de, değişik Tarih kapsamlı yaklaşımlara yararlı olacak bir çalışmadır. Aynı doğrultuda, Czeglédy Karoly'nin *Nomad nepek vandomlasa Napkelettöl Napnyugatig* (Göçebe Kavimlerin Doğu'dan Batı'ya Göçleri) (Budapeşt 1969) adlı eseri hakkındaki kitabiyat yazısı TTKB, XXXV, 138 -1971-, ss. 303-308) da, Koşay'ın Etnografya-Tarih temeline dayanan yaklaşımını göstermektedir.

⁷ «Koyulaşma» teorisi terimiyle ifade edilen görüşlerin sentezleştirilmesini, yine Dilâçar'a borçluyuz. A. Götze, W. Brandenstein, P. Kretschmer'in görüşleri ve özellikle J. Karst ile N. Y. Marr'ın (*O proişhojdenii yazıka*, Moskova 1926; Yafetiçeskaya, Bakı 1928) görüşlerinin bütünleştirilmesi için, bkz: Dilâçar, aynı, s. 46 not 14, s. 47 ve s. 47 not 1-2.

dalı olgusunu vurgulamak gerek. Yafetidoloji ekolü de, sonra birbirleriyle melezleşerek oluşan «rüşeym dil» görüşünü ileri sürer. Bu halde, ana dil'den ayrılarak o dil alanı dışında gelişen ve fakat kökü itibariyle ana dil'e bağlı dil dalı üzerinde durulur.

Bütün bu açıklamalardan hareketle, lehçelerde gözlemlenen ve diğer şivelerden farklı olan özellikler, Türk dili'nin «eski» bir devrindeki mevcut unsurların gelişmesi ile açıklanabilir. Buradaki «eski» sıfatını, Yakutça ve Çuvaşça dışındaki Türkçe dalları için terimleştirmek mümkündür. Yakut ve Çuvaş lehçeleri ile diğer lehçelerin bu eski devrini birleştiren «daha eski» bir devrenin kabul edilmesi gerekmektedir⁸. Ayrıca, Yakutça ile Çuvaşça'nın periferik sayılabilmesi için fonetik, morfolojik ve leksikolojik ortak isograph'ların mevcudiyetini araştırmak gerekmektedir. Genel bir değerlendirmeyele denilebilir ki, Yakutça ve Çuvaşça'da, arkaik «ana dil» yapısını destekleyecek kuvvetli belirtiler bulunmaktadır. Özellikle Yakutça'da **daha arkaik** özelliklerin bulunduğu anlaşılmaktadır.

Tarih gelişimi açısından, kanımızca, Yakutça'nın ve kandaşlık kalıntılarını bir ölçüde koruyabilmiş diğer bazı dil/lehçe/şive'lerin arkaik özellikleri gösterdiği görüşü⁹, önem taşımaktadır. Bu eskiliğin, bir ana dil ya da ana-ge-

⁸ «Birçok Türkologlar Türk lehçelerini umumiyetle 'y Türkçesi' ve 's Türkçesi' şeklinde ikiye ayırırlar. Bu esasa göre, kelime başlarında bu iki ses birbirine tekabül eder. Lehçelerden Çuvaşça ile Yakutça s, eski ve yeni bütün öbür lehçeler de y grubuna girerler; meselâ Kök-Türkçe, Uygurca, Çağatayca, Türkiye Türkçesi vb. yıl, fakat Yakutça sıl, Çuvaşça sul (eski Çuvaşça çal). Ana Türkçede y fonemi çok eski bir devirde, c'ye çalan ön-damak d'si değerinde idi; meselâ Yayık ırmağının adı Yunanca metinlerde Daikh; Türkçe yabğu kelimesi Arapça metinlerde cabgu, yılan kelimesi de Bulgar Türkçesinde İslâv harfleriyle dilom şeklinde yazılmıştır...» A. Dilâçar, «Batı Türkçesi», TDAYB 1953, s. 74.

⁹ H. Pederson (1903) için, bkz: Dilâçar, «Lehçe...», ss. 54-55.

lişim yelpazeşiyle ilişkili bir ön-Türkçe olduğu söylenebilir¹⁰.

Togan, Türk dilinin en eski gelişme evresini incelerken, Finlandiyalı Mongolist ve Türkolog Ramstedt'den kanıtlar aktarıyor¹¹. Ramstedt'in verilerine dayanarak geliştirdiği tahlilinde Togan, konumuz açısından aslı önem taşıyan bir noktayı kısaca da olsa gündeme getirmektedir.

¹⁰ Hun dilinin Oğuzcanın dahil olduğu ana gruba girmesi gerektiği «Németh ; bkz : Dilâçar, aynı, s. 56 not 11), bizi özellikle «khan/khan» kavramını doğrudan incelediğimizde ilgilendirecektir. Bu dillerin köken yakınlığı; Hun «ünvan»larının, bu arada «yabgu-shan - yü»nün Türklerin «khan»ının karşısındaki durumu, bunlar arasındaki kronolojik ve anlamsal öncelik sorunu gibi, metodolojik /teorik düzeyde önem taşıyan konulara ışık tutabilir. Yine, kandaşlık «terim»lerinin «ünvanlaşma»sı süreci, -bir «ön-Türkçe» olsun olmasın- en azından Hun(luk) Türk(lük) ilişkisinin sosyal-yönetimsel bağları gibi, birbirini tamamlayan konular, sözkonusu köken hipotezleriyle daha yetkin biçimde araştırılabilir. Kaydedelim ki, «Hsiung-nu'lara büyük bir hakla Türk (denebilmesi)», (Mustafa Köymen, «Hsiung-Nu'ların Tuku - T'u Ko Kabilesi», DTCFD, III, 1 -1944-, s. 59; ayrıca bkz: ss. 51-59), diğeri bir deyişle, Hunların en azından Türklerle bağlantılı proto-Türk sayılmaları, Türkiye Türkolojisinde, yaygın kabul görmektedir. Öte yandan Gerard Clauson, «Bizce bilinen başka hiçbir dille... ortak bir ana dilden türemiş olma bakımından kardeşlik bağı bulunmayan bir dil olarak Türkçe...» görüşünü ileri sürerek, Altay dil teorisine karşı çıkar. Clauson bu görüşünü esas olarak «The Case Against the Altaic Theory» (CAJ, 1957)'de formüle etmiştir. Yazarın Türkçe, özellikle kelime etimolojisi ve ses değerleri üzerine çok sayıdaki etüdü (örneğin; *An Etymological Dictionary for Pre-Thirteenth Century Turkish*, Clarendon Press, Oxford 1972) ve yukarıda naklettiğimiz temel görüşü için, bkz: A. Dilâçar, «Yeni Yayınlar», TDAYB 1972, ss. 275-278. Anlam gelişim ve değişimleri için, bkz: Aynı, s. 277.

¹¹ Z. V. Togan, *Tarih*, ss. 15-16. Togan, G. J. Ramstedt'in «Über den Ursprung der türkischen Sprache» (1933) ve «Koreanisch Kes, Ding, Stuck» (1937) başlıklı makalelerine atıfta bulunmaktadır. Kaynaklar konusunda tam bilgi için, bkz: Togan, aynı, s. 384 not ('haşiye') 7, s. 388 not 41. Bkz: P. Aalto : «G. J. Ramstedt and Altaic Linguistics», GAJ, XIX, 3 (1975), ss. 161-193.

Ramstedt, Türk dilinin en eski inkişaf alanının Kuzey Çin ve Kora (Kore) mıntıkası olduğunu ileri sürmüştür. «Sinokorea»da, yani Çin ve Kore dillerinin her ikisinde bulunan kelimelerin yanı sıra, ancak Kore dilinde bulunan Türkçe, Moğolca, Göktürkçe, Uygurca, Oğuzca kelimeler üzerinde de durarak ve Doğu - Batı Türk lehçelerinde, Karagas ve Altay şivelerinde, Bulgar şivesinde bulunan kelimeleri dikkate alarak geliştirdiği görüşünde Ramstedt, bazı kelimelerin Türk şivelerindeki değişmelerden masun kalarak **en eski ilkel** anlamını koruduğunu belirtiyor. Togan, bu tesbitten hareketle, bu gibi kelimeleri gerçekten bir **prototürk** ya da **proto-türko-mongol** dilinin numuneleri olarak değerlendirmektedir¹².

Togan, sosyal hayata ilişkin kelimelerin Sinokorea'daki biçimleri ile Uygurca ve Önasya Türkçesindeki biçimleri arasında Ramstedt'in yaptığı karşılaştırmayı yansıttıktan ve bu biçimlerin aynılığa varan benzerliklerini sergiledikten sonra, Kore dilindeki «devlet idaresine ait ıstılahlar»a —bizim de özellikle vurgulamak istediğimiz noktaya— değinerek, «[Kora dilinde] 'Kagan', 'kan' (han), 'tarhan' kelimeleri 'ke-kwan', 'kwan', ve 'tar-kwan', şekillerinde; dinî ve fikrî rehber manasındaki 'kam' (şaman) ise sadece 'kam' olarak muhafaza edilmiştir» kaydını düşmektedir¹³. Bu tesbitin, «eski ortak dil» ya da «ana dil»e

¹² Bkz : ve krş : Tuncer Gülensoy, «Eski ve Orta Türkçe'de Moğolca Kelimeler ve Moğolca Türkçe Kelimeler üzerine Notlar», TD, VI, 1 (1974), ss. 235-259. (Ayrı basım.)

¹³ Togan, aynı, s. 16. Togan, devamla şöyle diyor: «Ramstedt, bunlardan başka daha pek çok idarî ve askerî teşkilât ıstılahları saymaktadır. İhtimal kadim Önasya dilleri ve Vedik Aryanilerden önceki Güney Asya dillerinin bakiyeleri aynı Ramstedt'in hakikî türkolog ve mongoliste, daha doğrusu ural-altayiste gereken geniş bilgilere dayanarak ve onun takip ettiği sert ilmi metoda riayet ederek tetkik edilecek olursa, belki o dillerde de Türk ve Moğol dillerinin eski ve yeni şivelerinde mevcut kelimeler bulunur ve bunlarla Türk, Moğol dillerinin yalnız Uzak-doğu'da değil, Ön ve Güney Asyanın o eski dillerinin bakiyelerinde de bu prototürk ya-

ne kadar kapı araladığını, uzmanlar tartışmalıdır sanırız¹⁴. Bu bir yana, Togan'ın, han-kagan ve benzeri kelimelerin ardında bir «kam» (=şaman) kökünün yattığını kabul ettiği görülmektedir.

Asya'daki tarihöncesi gelişim ve özellikle «akın»lar ile geniş boyutlu göçler düşünüldüğünde, yayılma tarzlarına ilişkin periferi ve koyulaşma teorilerinin «ihtimal»lerini de aşan girift bir örgütlenme↔dil ilişkileri manzumesi gündeme gelmektedir. «Merkez»de «koyulaşma» ya da «periferi»de «koyulaşma» ve «merkez»de «silinme» olayları, Tarih'in karmaşıklığı ve ayrıca kronolojik bilgilerin kesin olamayışı karşısında¹⁵, kesinlik kazanmış dil

hut proto-türko-mongol dilinin kelimeleri muhafaza edilmiş olduğu ortaya çıkardı. Bunu ben, ancak 'belki' diye ihtiyat kaydıyla söylüyorum; çünkü ihtimal Ramstedt'in Türk ve Moğol dillerinin ilk müşterek şekillerinin nümunelerini muhafaza etmek hususunda Çin ve Kora dillerine ayrı bir mevki vermekte hakkı vardır.»

¹⁴ Togan'ın Türklerin eski hayat alanı olarak Tiyanşanı gösterdiği hatırlanmalıdır. Bı bakımdan, bu görüş, diğer teoriler yanında bir «tez» niteliği taşır.

«Altay ve Ural-Altay» terimlerinin kapsamının ne olmak gerektiği hakkındaki çeşitli görüşler ve bu görüşlerin irdelenmesi ve eleştirisi, Türkçe ile Altay dilleri arasındaki ilişki ve Türkiye Türkçesi konusundaki temel eserler hakkında bibliyografik bir düzenleme için, bkz: ve krş: J. Benzing, «Altay Filolojisi ve Türkoloji Etütlerine Kılavuz», çev. Sabit S. Paylı, TDAYB 1957, ss. 131-177 (özellikle, ss. 131-135, 151-153); J. Benzing, «Altay Filolojisi ve Türkoloji Etütlerine Kılavuz II», çev. Sabit S. Paylı, TDAYB 1958, ss. 215-278 (özellikle, ss. 266-267).

Türklerin anavatanı olarak ancak Orta Asya'nın düşünülebileceği ve Türklerin buradan batıya ve kuzeye yayılmış oldukları hakkındaki Sovyet araştırmacılarının tezi için bkz: ve krş: A. Temir, TTKB, 90 (1959), ss. 333-334, (kitabiyat): G.F. Debets, «Problema proishojdeniya (...)», Trudi Kirgizskoy (...) Moskova 1956.

¹⁵ Özellikle yazılı kanıtlar vasıtasıyla elde edilebilen bilgiler, Çin kayıtlarından yararlanabilmenin imkân ve sınırları, Türkçenin tarihî lûgatının yazılmamış olmasının sebepleri ve doğurduğu zorluklar; bütün bunlara karşılık yapılabilecek olan'ın tartışılması,

«cetvel»leri yapılmasına imkân vermemektedir¹⁶. Bu bakımdan, dil konusundaki teorik düzenlemelerin sağladığı araştırma boyutlarını sonuna kadar kullanmağa çalışmakla birlikte, en tutarlı yaklaşımlardan biri de, **hayat tarzına** ve örgütlenmeye ilişkin kelime-terimlerin değişik zaman/mekânlardaki **anlam** örtüşmelerini izlemeye çalışmaktır¹⁷.

ve Türkçe, ayrıca Moğolca için bir dil bölümleri sistematigi önerisi için, bkz: L. Ligeti, «Çin Yazısıyle Yazılmış Barbar Glossaları Me-selesi», çev. H. Eren, **DTCFD**, IX, 3 (1951), ss. 301-327.

¹⁶ Türkçenin «tabaka»ları: Eski göçebelik tabakası; Çin tabakası (biti, konçuy, toyun...); eski İran tabakası (Ojun, kamu, tamı, uçmak...); Süryani tabakası (temiz, çelebi...); Yunan tabakası (temel, manav), Arap ve Fars tabakası ve Batı dilleri tabakası konusunun irdelenmesi hakkında, bkz: Abdülkadir İnan, **TK**, VI, 71 (1968), ss. 825-830.

¹⁷ «Ortak sözler»in bulunmasının, bunların «Altaylı» olarak gösterilmesine yeter kanıt olamayacağı hakkındaki (katıldığımız) ve ortak sözlerin ilkel kavramları yansıtmayabileceği hakkındaki (kesinlikle katılmadığımız) bir etüd için, bkz: (Bekir Sıtkı Oransoy,) «Shikogoroff, Ethnological and Linguistical Aspects of the Ural-Altaic Hypothesis, and Tungûs Materials (The Netherlands, 1970) (hakkında bibliyografya yazısı)», **TTKB**, XXXV, 139 (1971), ss. 457-466; özellikle ss. 465-466. Shikogoroff'tan alıntılardan sonra B.S. Oransoy, ikinci noktayı da şöyle yansıtıyor: (ss. 465-466): «... Bir anlayış/düşünce de, bu ortak sözlerin ilkel kavramları ve olayları yansıtmaları gerektiği sanısıdır, ve bu da dillerin evrimi kuramının bir genişletilmesidir. Ne var ki, bu kuramı da bilimsel yollarla sıkıca denetlersek, gerçekler (facts) karşısında tutunabilmesi (ve tutabilmesi) olanağı yoktur. Çünkü en ilkel sayılan dillerde de karmaşık görüş ve anlayışlar (complex ideas) vardır.» Bu haliyle yazarın (Shikogoroff) ne söylediği ya da ne söylemek istediği veya birşey söyleyip söylemediği anlaşılır gibi değildir. Ortak sözlerden merad edilen, sonradan ortaklaşmış («telefon» gibi) sözler değilse, eski ve ortak sözler ise; eski ortak sözlerin eski (ilkel) olayları yansıtmışından daha tabii ne olabilir? Eski, eskiyi yansıtmazsa yeni'yi mi yansıtır? «En eski» dillerdeki «complex ideas» ne ola ki? En eski'lerde, «complex» olan değil, kelimenin özel yüklenimiyle «idea» bile yoktur. O en eskiler, davranmışlardır; 'fikir'le pek haşır-

3. Metodolojik Konum

Kandaş örgütlerin, bu arada Türklerin kandaş örgütlenmelerinin birimlerini karşılayan çeşitli terimlerin nasıl tasnif edileceği konusunda asgarî bir fikir birliğine varmak, mümkün olamamaktadır. Gerçekten de, Ziya Gökalp'tan beri, gerekçeli-gerekçesiz değişik önerilerde bulunulmuştur, fakat «öneri kümeleri» dahi topluca gözden geçirilmiş değildir¹⁸.

Terimlerin sistematik tasnifi hakkındaki çeşitli önerilerin açık ve dolaylı gerekçeleri gözden geçirildiğinde, ayrıca terimlerin doğrudan kullanım biçimleri dikkate alındığında, konuya öncelikle metodolojik düzeyde berraklaşarak yaklaşılması gerektiği kanıtlanmış olmaktadır. Konu, yine, kandaşlığa «dayalı» olarak, yani **kendiliğinden** varolan ilk ve ilkel örgüt'ün gelişim/değişim'inin izlenmesi noktasında odaklaşmaktadır. Bu izlemenin önündeki sorunlar büyüktür. Önce, dil ve lehçe farklarının yarattığı sorunla karşılaşmaktadır. Sonra, değişik araştırmacıların kendi tasniflerini, kendi uğraşı alanlarının özel **mekân**ları itibariyle yapmakta oluşurları ek bir sorun yaratmaktadır. Çünkü, değişik mekânlardaki değişik örgüt gelişme dizilerinin terimleri kendi içlerinde eksiksiz değildir. Değişik mekanlarda değişik terimlerle karşılaşılması sadece dil ve lehçe/şive farklarından ötürü olmamakta; belirli bir «mekân»ın değişiminin bağımsızca izlenmesi imkânı çoğu kez bulunamamakta ve zaman «kayma»larmın yol açtığı değişik terim «liste»leriyle karşılaşmaktadır. Bütün dil-lehçe ayrılıkları dikkate alınsa, bu ayrılıkların linguistik-

neşir olmamışlardır. Yok, en eski diller, üzerinde durulan Asya Coğrafyasında gözüken kandaşlığın dilleri değil de, eski medenî diller ise, konuyla ne ilgisi var? Biz gözemedik.

¹⁸ Özellikle siyaset bilimcilerinin böyle bir çabası gözükmaz.

Tek istisna, Tarık Zafer Tunaya'nın açıklama ve değerlendirme-leridir. Birçok temel terimin irdelenmesi konusunda ve sosyal-siyasal hayat ile bağlantılarının kurulması için, bkz: Tunaya, **Türkiye'nin Kuruluşu**, İstanbul 1970, ss. 3-50, özellikle ss. 9-16, 25-39.

filololojik değ erlendirilmesine girişilerek eş-zamanlı bir ölçü tutturulmaya çalışılsa ve mekânların dinamik bir değ erlendirilmesine girişilse bile, bu kez, zaman dinamiği sorunu kendini göstermektedir. Diğer bir deyişle, belirli bir örgütlenme birimi karşılığı kullanılan kelime-terimin kendi içerisindeki gelişim süreci ile, başka bir zaman-mekân boyutunda izi yakalanan diğer bir (kendi içerisindeki) gelişim/değişim süreci, bu farklı süreçlerin karşılaştırılması gereğini ortaya çıkarmaktadır. Bu ise, bütünsel bir Tarih görüşüyle yola çıkıldığında bile, münferit çalışmalarla üstesinden gelinebilecek bir tasarı hüviyetini çok ařmaktadır¹⁹.

Böyle bir somut tasnif çalışması yerine, biz, malzemenin genel görünümünden çıkardığımız sonucu açıklayalım:

(a) « lk» örgütlenmeye ilişkin kelimeler, zaman içerisinde yeni örgütler ( rg t  yeleri) tarafından daha büyük ve hattâ nitelikçe farklı ( rneğin, artık kandaşlık-dışı)  rg t birimleri için kullanılmışlardır.

(b) Kandaş topluluklar, örgüt bilincine ilişkin en eski kelimeleri; sırasıyla **coğrafî isim**, **hayvan ismi**, **değişik totemik karşılıklar**; «ilk» örgüt isimleri; **daha büyük örgüt-isimleri**, **unvanlar** olarak yaşatmışlardır.

(c) Aynı kelimenin, bir yerde, daha k  k bir örgütte ya da örgüt birimine ilişkin bir anlamı varken; aynı takvimsel zamanda bir diğer yerde daha büyük ve gelişkin bir  rg t  ya da örgüt birimini karşılayan bir anlamı olması durumuyla karşılayabiliyoruz. Bu hal, öncelikle, takvimsel zaman (kronolojik zaman) ile evrim aşamasının (Tarihsel zamanın) her vakit kolaylıkla ayırdedilememesinden doğmaktadır. Ayrıca, aynı kökene dayalı örgütler, aynı kelimeyi, aynı zamanda, hem «eski» bir olguyu kar-

¹⁹ Nitekim,  zel isimlerin örgüt «unvanı olması ya da aksi yöndeki süreç, yerleşik toplum birey ve birimleri için, toponomik ve antroponomik araştırmalarla açıklığa kavuşturulabilir. Fakat özellikle g  be toplumlar için, mevcut yaklaşım tekniklerinin verimli olabileceğini sanmıyoruz.

şlamak için hem de «yeni» bir olgu için kullanmışlardır. Bu halin de dikkate alınması gerekmektedir.

Bu tesbitlerimiz bizi, kandaş örgütlenmeyi değiştirken izlemeye ve değişikliklerin izlenmesinden de «ilk» örgüte, **gens**'in özelliklerine doğru mantıksal soyutlama yapmaya götürmektedir.

B. KHAN'IN TEMELLERİ

1. Anahanlık Kökeni

İlk bakışta baba soy çizgisini belirttiği sanılan birçok terim, gerek gerisinde yatan özgün kelime bakımından, gerekse sonradan kavramlaşmış biçimiyle, aslında ana soy çizgisi ve anahanlık çıkışlıdır. Türkçede «kandaşlık» denildiğinde doğan «erkek» imajı, babahanlığın ve uygarlığın meydana getirdiği bir şartlanmadan başka birşey değildir. Örneğin bugün Türkçede —en azından Türkiye Türkçesinde— bir «ağa» denildiğinde, «ağabey» çağrışımı yapması kaçınılmazdır. Moğolcada da aynı durum sözkonusudur. Zira, «ağa» ve «ağa degü», ağabey demektir. Mançucada yine aynı hal varittir. Ancak, Korecedeki «aga»nın «çocuk» anlamına gelmesi düşündürücü olmaktadır; Yakutçaya bakıldığında ise sorun çözülebilmektedir. En eski olduğunu göstermiş bulunduğumuz Yakutçada «agas», «büyük kız kardeş»tir²⁰. Bu arada, Türkçedeki «eke» sözünün de hem kadın, hem erkek akraba için kullanıldığı hatırlanmalıdır.

Tabiatıyla, anahanlık izinin filolojik kanıtlarla gösterilmesinin bağımsızca bir ıspat vasıtası olabileceğini düşünmüyoruz. Ne var ki, akrabalık adlarına ilişkin kulla-

²⁰ Tuncer Gülensoy, «Altay Dillerindeki Akrabalık Adları Üzerine Notlar», **TDAYB**, 1973-74, ss. 283-318'den ayrı basım, s. 285. Kezâ «Ağa» («Aga») için bkz: ve krş: İsmail Hami Danişmend, **Antropoloji ve Lenguistik Vesikalarına Göre : Türklerle Hind-Avrupalıların Menşe Birliği**, II, İstanbul Devlet Basımevi, 1935, s. 238.

nım biçimleri, **aksinin** ispat edilmesini imkânsız kılacak biçimde anahan kökenli gözükmetedir. Nitekim, Türkçe ve Türkçenin içerisinde bulunduğu Altay grubu dilleri (Korece, Mançuca, Moğolca) arasındaki benzerlikler malum ise de, bu benzerlikler akrabalık adları düzeyinde ele alındığında, «benzerlik»i aşan, yer yer aynılığa varan bir dizi kelimeyle karşılaşmaktayız²¹. Bu bakımdan, Altay dil grubunun «öncesi» ne olursa olsun, Arîlerin etkisi hangi ölçüde gerçekleşmiş olursa olsun, özellikle Tarih geleneklerinin kavramlaştığı dil örnekleri²² çok anlamlı olabilmektedirler.

²¹ Bkz: Gülensoy, **aynı**, ss. 283-284.

²² Bizim de «hissiyat»ımızı belirtmek bakımından Gülensoy'un şu kaydını (**aynı**, s. 284) aktaralım: «Türkiye'de akrabalık adları toplu olarak ele alınıp işlenmiş değildir. T Tekin tarafından yapılan araştırma ile A. İnân'ın 'Güvey' adından başkasını göremedik. Yalnız, D. Aksan, **Anlambilimi ve Türk Anlambilimi** adlı eserinde (Ankara 1971) akrabalık adlarının önemine dokunmuş ve çeşitli örnekler vermiştir. (ss. 95-99).» Gülensoy'un sözünü ettiği T. Tekin etüdü, «'Amca' ve 'Teyze' kelimeleri Hakkında»dır. (TDAYB, 1960, ss. 283-289.) İnân'ın sözü edilen etüdü ise, «Güvey», TM, IX (1951), ss. 139-144'de yer almaktadır ve İnân'ın, sayılmak gereken çalışmalarındandır. İnân'ın konuyla ilişkili ve sorunları etnolojik düzeyde ele alan çalışmalarından bazılarını da belirtmeliyiz. «Baganalı Nayan Boyunda Ekzogami» (Çınar Mecmuası, 3-4, 6-7, 1941), «Türk Etnolojisini İlgilendiren Birkaç Terim Kelime Üzerinde» (TDAYB, 1956, ss. 179-195), «Göçebe Türk Boylarında Evlâtlık Müesseseleriyle İlgili Gelenekler» (DTCFD, VI, 3 -1948- ss. 127-137), «Kayıtbay'ın Türkçe Duaları» Jean Deny Armağanı, Ankara, TTK Basımevi, 1958, ss. 91-94), «Türk Yazı Dili Tarihinden Notlar» (TK, 57 -1967-, ss. 653-659), «Bazı Yeni Kelimeler Üzerinde Düşünceler» (TK, VI, 71 -1968-, ss. 825-830) (Bu etüd, içeriği bakımından başlığının haber verdiği kapsamı aşmakta, Türk dilinin dönemlerini sistematize eden bir çabayı içermektedir.) «Türk Mitolojisinde ve Halk Edebiyatında Kadın» (TY, IV, 22 -1926-, ss. 305-307) («Abdülkadir» imzalı), «Umay İlâhesi Hakkında» (TM, II, -1926-). «Türk Rivayetlerinde Bozkurt» (TM, II -1928-, ss. 131-137), «A. Samoiloviç Altay Türklerinde Kadınlar Diline mahsus Sözler (hakkında kitabiyat)», TM, IV -1934-,

2. Örgütselik

Khan kavramının değişik kullanımları, hemen ilk ağızda gözden geçirildiğinde bile, bu kavramın örgütselik temeli kendini göstermektedir.

Tobalarda rastlanan «Lin Kagan» unvanı araştırıldığında²³ bunun ilk bakışta bir başkan olduğu izlenimi uyanmaktadır. Oysa, Ögel, «Kagan unvanının önüne konan Lin kelimesi bir aile veya kabile adı da olabilir demekte²⁴. Ögel, devamlı, «Bu hususu teyid veya tekzip edebilmek için elimizde yeter derecede kafi delil yoktur» diyor²⁵. Burada önemli olan, «Lin»in, yani «Kagan» önüne konulan ve «Lin-Kagan» telaffuz edilen ve yazılan ismin, bir aile ya da **kabile** adı olması ihtimalidir. Böyle bir ihtimalin varit olduğu, konunun otoritelerinden biri olan Ögel tarafından bizzat belirtiliyor. Bu ise, menkıbelerin çok ünlülerindeki bazı kahraman-«kişi»lerin, meselâ Oğuz Efsanesindeki Oğuz Han'ın açıkça bir **konfederasyon simgesi** olduğunu gösterecek anahtardır. Ancak, genel olarak, herhangi bir ismin kökeni araştırılırken, o isimde belli bir şahsiyetin yaşamış olduğuna dair kanıt bulunamadığında, sözkonusu ismin bir kabile adı olabileceği fikri daha da büyük önem taşır. Çünkü, «**kan**», kökenini kutsal «**gens**» den alan ve başlangıçta sadece bir arada bulunan insan-

ss. 305-306), «XIII. XV. Yüzyıllarda Mısır'da Oğuz-Türkmen ve Kıpçak Lehçeleri ve 'Halis Türkçe'» (TDAYB, 1955, ss. 53-71). «Divan-ü Lûgat-it Türk'de Şamanizme Ait Kelimeler» (TK, 99-100 -1971-, ss. 286-292, 293-297). Tuncer Gülensoy'un ise şu etüdlerine bakılmalıdır «Eski ve Orta Türkçe'de Moğolca Kelimeler ve Moğolca - Türkçe Müşterek Kelimeler Üzerine Notlar» (TD, VI, 1 -1974-, ss. 235-259), «'Cebe' Adı Hakkında» (Atsız Armağanı, -1976-, ss. 259-265), «Türk Dünyası Atasözlerinin Anlam Yönünden Benzerlikleri üzerine» TFAYB, -1974-, ss. 93101).

²³ Ögel, «Doğu Göktürkleri», s. 104 Shiratori, «Kaghan and Khatun», Toyo Bunko, I, s. 2.

²⁴ Ögel, aynı, s. 104.

²⁵ Ögel, aynı, s. 104.

ların örgütlülüğünü ifade ederken, hayat tarzlarının değişmesiyle birlikte **kişileşmiş**, yönetsel olmuş, nihayet siyasallaşmıştır.

Thomsen de, «Kağan»ın, «el» düzeyinde örgütlenmiş toplulukların başkanına verilen unvan olduğunu belirttiikten sonra; «Bunun yanında biraz farklı diğer bir 'han' (kan) unvanına rastgelinir ki bu —bilhassa Tonyukuk kitabesiyle Yenisey kitabelerinden vazıhan anlaşıldığı veçhile— müstakil bir el teşkil etmeyen tek bir kabile veya kavmin reisidir²⁶ diyor ve fakat «han-kan»ın **kökterim** olabileceğine değinmiyor²⁷.

²⁶ Wilhelm Thomsen, «Moğolistan'daki Türkçe Kitabeler», («Methal»), çev. Ragıp Hulusi, TM, III, s. 88. Kağan ile Han (Kan) 'ın -kendi gözlem alanındaki- farkını açıklamak için «el» (il) ölçütünü getiren Thomsen, bunu şöyle açıklıyor : «Türklerin siyasî ve içtimâî teşkilâtlarına gelince; şurasını hatırlamalıyız ki bir Türk veya Uygur ülkesinden (Türkçe El) bahsettiğimiz zaman... Bu hakikatte bir çok veya birkaç göçebe kabilenin gevşek ve sık değişen hey'etinden ibarettir.» Görüldüğü üzere Thomsen'in Kağan ile Han (Kan) arasında varolduğunu öne sürdüğü fark, sonuçta, ilk terimin birkaç (veya çok) kabilenin derlenişinde «başa geçen» kişiye verilen unvan olmasına karşılık, ikinci terimin ise kabile başkanlarına özgü kalıyor olmasıdır. Bu yorum, kendi gözlediği dar zaman - mekân dilimi için o anda geçerli olmakla birlikte, han «—» kağan ilişkisinin en önemli yönünü (kök aynılığını ve temel bir'liğini) ortaya koymadığı gibi, küçük üniteye «han», büyük üniteye «kağan» adının verilmesini genelleştirerek yanlış bir izlenim de doğurabiliyor.

²⁷ Dilbilim bize gösteriyor ki, belirli bir anlamdaki kelimenin, yakın bir içeriğe sahip olma, benzetme ya da çağrışım yoluyla bir diğer kelimeyle birleşmesi, onun yerine geçmesi durumları sözkonusu olabilmektedir. Yine, belirli bir harfin telâffuzun'un yumuşaması veya sertleşmesi olayına en temel kelimelerde bile rastlanabilmektedir. (Bkz: Vecihe Hatipoğlu, «'Ağaç' ve 'Su'», TDAYB 1972, ss. 267-273, özellikle s. 270.) Böylelikle, telâffuz açısından khan ↔ kan hkan ve değişik biçimlenmelerin kolaylıkla oluşmuş olabileceğini görüyoruz. Tabiatıyla, Hatipoğlu'nun «kelimelerin birleşmesi» konusunda belirttikleri de konumuz bakımından anlamlıdır. Kandaş hayat tarzının mantığı açısından hangi kelimelerin biraraya getirildiği, ikame edildiği ve birleştirildiği de bir gösterge olarak değerlendirilmelidir.

Kandaş toplumda kabileler ve kabile toplulukları arasındaki her türlü ilişki, temelde, kandaş toplum örgütlenme özelliklerinin izini taşır. Kandaş topluluklar toplamını soyut düzeyde «kandaş toplum» şeklinde nitelememizi mümkün kılan bu toplumsallık-birliktelik, kan esasına (fiili kan birliğine ya da bu yöndeki davranış-inanca) dayandığı içindir ki, tek tek kabilelerin ve kabileler-arası ilişkilerin araştırılmasında bir temel olur. Bu temel, kandaş toplum özelliklerinin sürekli gözönünde bulundurulmasını gerektirir.

«Birliktelik» terimiyle özetlediğimiz komünal «eylemli biraradalık»; sürü olmaktan çıkan, bir alt-bilince ulaşan, hayvandan farklılaşan her insan topluluğunun tüm bu değişimlerini de elbette içerir. Bu açıdan, kabile üyesinin gens kökenli davranışlarının iletimini imkân dahiline sokan ve bir ölçüde o davranışların sürdürülmesini sağlayan ortamın yaratıcısı dil, özellikle gens'in —kendiliğinden— örgütlenmesini doğrudan yansıtan kelimeler bakımından daha da önem taşır. Hattâ denilebilir ki, önceleri saf anlamda (kendiliğinden) **örgütsellik**, zamanla **örgütlenme-yönetim** (yönetime geçiş) ve sonra **yönetim**, nihayet **siyaset** (siyasal yönetim) evrelerinde, gelişen/değişen kabile toplumunda örgütlemeyi karşılayan sözler, kelimeler, her türlü diğer sözden daha anlamlıdır. Belirli bir geçim/üretim tarzında, örgütlenme ↔ inanç içiçeliği ve inancın son tahlilde örgütlenmenin bir aynası olduğu gerçeği ihmâl edilmediğinde dahi, belirli kelimeleri tecritli biçimde ele alarak örgütselliği ifade etme özelliğini sadece onlara izafe etmek, ikinci bir düzeyde yanıltıcı olabilir. Ancak kelimelerin kavramlaşma sürecindeki değişimin, böyle bir hatâya düşmeden, bütünselliği içerisinde incelenmesi, toplum özelliklerinin açıklanabilmesi açısından önemli kazançlar sağlayabilir. Fakat tabî, komünal birlikteliğin üretimin de bir önşartı olduğunu düşündüğümüzde, —sözünü ettiğimiz— «kandaşlığı doğrudan yan-

sıtan» kelimeler, özel birer açıklayıcı anahtar mertebesine yükselirler.

Kandaşlığın birliktelik ve kan-daşlığının değişim sürecini en iyi açıklayan kelime, belki de «khan»dır. Bizim «kandaşlık» derken kullandığımız kelime, öncelikle (damarda akan) «kan»ın yarattığı akrabalık oluyor. İlginçtir; «kan» ile Türkler için özel bir terim olan «kan : khan», kullanımları sırasında pek de karışıklık yaratmazlar!

3. Değişkenlik

«Kan»ın unvan olarak kullanılmaya başlanması, kabile-içi örgütlenmede başkanın yönetsel bir erke kavuşmasına paraleldir. Aslında, yazılı tarih (olayların cereyanı döneminde yazıya geçirilmesi) itibariyle izlenebilen de budur. Efsaneler ve inanç sistemine ilişkin kalıntılar bakımından «kan»ın hangi anlam kökenleriyle ilişkili ve örgülü olduğu yönünde pek çok yazarın araştırmaya girişmemesi, hattâ bu yönde herhangi bir işaretle bulunmaması, biraz da Türklerin yazılı tarihe geç girmiş olmalarının «sığınak» olarak benimsenmesinden ötürüdür.

«Kan» kelimesinin kandaşlık içerisindeki ve yönetim karşısındaki gelişimi üzerinde durulurken, mutlaka ve yalnızca kelimenin lengüistik/filolojik değerinden yola çıkmak gerekmez. Kelime, ister «kan» olsun, isterse başka bir ses değeriyle karşılansın, önemli olan, içerdiği Tarihsel anlamdır²⁸. Tabiatıyla, bu demek değildir ki, öze²⁹ olarak «kan» kelimesi ve türevlerinin serüveni önemsizdir ve Tarih açısından açıklayıcı olmazlar²⁹.

²⁸ Burada, kavram'ı vurguluyoruz; yoksa, o kavramın oluşmasında dil'in payını anımsamak ve hele dil «—» anlam etkileşiminin yarattığı dinamik sürecin önemini düşünmemek, sözkonusu olmaz.

²⁹ Hattâ, yalnızca belirli bir kelime - terim değil, o kelimenin «doğa>sı, ses özellikleri bile önem taşıyabilir. Nevin Selen'in «Nesnelerle, Onlara Verilen İsimler Arasında, O Nesnenin Özelliğine Uy-

Belirli bir kutsallık ifade eden ya da köken bakımından kutsallıkla doğrudan ilişkili olan kelimelerin, zamanla kabile veya kabile birimi anlamına gelmesi, biraz daha zamanla kabile başkanını karşılar hale dönüşmesi ve giderek bazı hâllerde, katmanlaşan ve hattâ sınıflaşan toplumda «hüküm» uygulayıcı —hükümdar— anlamlarını da kazanması süreç(ler)inin, aslında yalnızca Asya ve Türklerde değil, bütün dünya tarihöncesi-öntarih-tarih gelişim

gun bir Ses Uyuşumu Var mıdır?» başlıklı, öncü nitelikte, ilginç ve öğretici etüdü (DTCFD, XXV, 3-4 (1967), ss. 115-120), daha ziyade ilk anlam oluşumu ile o anlamı karşılayan ses arasındaki ilişki üzerinde durmaktadır. Bu etüd, «ilk» ses oluşumundan sonra da, diğer yakın ya da kandaşlıkça yakın sayılan - anlamlar için yeni sesler - sözler üretilirken o konudaki «ilk» ses oluşumuna başvurulmuş olabileceği ihtimâlini akla getiriyor. Bu hâl söz konusu olmasa bile, değişik zaman/mekân'larda benzeri ses'lerin benzeri söz-kelime'leri karşılamak için yaratılmış türetilmiş olmaları da mümkündür.

«Ve Rab dedi İşte bir kavmdırlar ve onların hepsinin bir dili var. Gelin inelim, ve birbirinin dilini anlamasınlar diye, onların dilini orada (Bâbil'de) karıştıralım.» (Kitab-ı Mukaddes, Bap : 2, s. 9) sözünün yorumu ve konuyu ilk olarak Herakleitos'un ele alışı için, bkz: Selen, aynı, ss. 116-117.

Selenin atıf yapması yoluyla gittiğimiz eserler arasında, A. S. Diamond, *The History and Origins of Language* (London 1959) özellikle zikredilmelidir. Yazar, ayrıca, H. Amman ve G. Baumann'ın makaleleri ile Hüsameddin Temel'in şu çalışmasını bildiriyor : *Türk Dilinde Harflerin Vaziyetleri ile Mânalarını, Kelimelerin Teşkilâtılarıyla İstikaklarını Keşf ve İspat Eden Temel*. (İstanbul 1926). Bkz: Selen, «Nesneler», ss. 117-118 not 7.

Konumuzla ilişkisi bakımından anlamlı sayılabilecek bir ipucu da «A» vokaliyle bağlantılı olarak veriliyor. «A» vokalinin «Söz dili» yanı sıra «Ses dili»ndeki yeri -ve evrenselliği-, «A»nın vüs'at gücünün yüksekliği, dağlık bölgelerde çok kullanılması ve genel olarak «ilk»sel olguları belirten ses-söz'lerin pek çoğunda bulunuşu konusunda, bkz: Nevin Selen, «Ses Dili», DTCFD, XXVIII, 1-2 (1970), s. 72.

minde izlenmesinin ve açığa çıkartılmaya çalışılmasının³⁰ gerekli olduğunu düşünüyoruz. Bu konuda Tarih ve etnoloji malzemesi üzerine disiplinler-arası bir yaklaşımla

³⁰ Vladimir Plotkin'in «Ritual Coordination and Symbolic Representation in Primitive Society» (DA, 3, 4 -1978- ss. 279-314) adlı etüdü, üzerinde dikkatle durulmak ve eleştirilmek lâzım gelen bir çalışmadır. Gerçekten de, bu Sovyet «emigré» antropologun, «CR» sistemi olarak terimleştirdiği «tez»i, hem mevcut etnografya malzemesinin değerlendirilmesi ve hem de bu yolla «kinship»in evriminin açıklanmaya çalışılması açısından bazı yeni görüşleri içermektedir. Plotkin'in hareket noktası, «Sihirsel-dinsel ideolojiyle desteklenen bir âyin (dinsel tören) koordinasyonunun, baskı-sömürü ve liderlik kurumları öncesini gösterdiği» şeklinde özetlenebilecek önermedir. Topluluğun temel kaynaklarının dağıtımı sorumluluğu ile komünal törenlerin içiçeliğine dikkati çeken Plotkin (s. 281), siyaset-öncesi evreden siyaset'e geçiş'in «CR» (Ritual Coordination Symbolic Representation) sistemini ortadan kaldırmadığına işaret etmektedir (s. 282) İlk «siyasal toplum»un, kabile ve kabile-üstü örgütlenmeler olarak iki ana örgütlenme formuyla biçimlendiğini öne süren yazar, bunlardan ikincisinin, «ilk devlet»in hemen öncesinde yer almış olduğunu belirtmektedir (s. 282). Kriukov'un «kinship» üzerine çalışmalarının kendisi için sağladığı imkânlarla değinen yazar (s. 284), özellikle Girenko'nun 1975'de savunduğu doktora tezinin içerdiği görüşlerin «sosyal örgütlenme» konusunu temellendirişini vurgulamaktadır (ss. 285-289). Toplayıcılık ve avcılık gruplarının kendi «takım»larını diğer takımlardan ayrı tutmayışlarının kanıtları olarak, bunların Tasnifçi (classificatory) sistemdeki terimlerini gösteren Girenko'dan (ss. 285-286) hareketle, Plotkin, «kinship» nomenklatürü üzerine geliştirdiği yorumlarla, «kinship» terimlerinin sadece «evlilik» ve seksüel birleşme'ye dayandırılmayacağını öne sürmektedir (s. 294). (Biz de, bu sebeple, Plotkin'in görüşlerinin bir bölümüne değinirken bir karışıklığa meydan vermemek için, bu notumuzda «akrabalık sistemi», vb. terimlerini kullanmaktan kaçındık.) Özellikle «matriliteral» ve «patriliteral» sistemlerin sırf baba-sal yada sırf ana-sal kökenli olarak gözükmeyişleri ve bunun bir öncülü olarak beliren, «baba soy çizgili» toplumda «matriliteral» klanların varoluşu olayına Plotkin'in açıklayışına (s. 304) karşı «çekince» ve eleştirilerimizi saklı tutarak, «khan» kavramıyla paralellik gösteren bir gelişmeye eğilmek istiyoruz.

eğilmek gerekecektir. Tabii ki bu ihtiyacı, kaydetmekle yetinmek durumundayız.

«CR» sisteminin genel evrimini göstermeye çalıştığım belirtten Plotkin, bunun belirli bir sisteme «uygulanabilirliği»ni araştırmak istemektedir (s. 305 vd.) Ntemi ya da bazı diyalektlerdeki şekliyle **mtemi**, orta ve batı Tanzanya'nın asıl -yerli- adıdır. Bı yörelerde ve diğer başka yörelerde kabile başkanlarına «**nwami**» diye hitap edilmektedir. Aynı **nwami**, -Ganda'lar arasında- daha «ast» görevlilerin adıdır. Rundi'ler arasında, yine aynı «unvan», başkanlık unvanlarından biridir. Doğu Afrika'nın birbirinden hayli uzak bölgelerinde, Doğu Kongo'da, sosyal yapıya ve «liderlik»e ilişkin çok çeşitli kelimede -**ami** köküyle karşılaşmaktadır. İlk bakışta, bu kökün «**Hami**» kökenli bir geliş olduğu hipotezi haklı çıkar gibidir. Fakat, böyle ortak bir kökenin savunucularının hiç düşünmediği ve hesaba katmadığı bölge ve dillerde dahi aynı kök-söz'e rastlanmaktadır (s. 307). Bu noktada Plotkin, D. Biebuyck'un bir gözlemine başvurmaktadır (**Lega Culture**, Berkeley, University of California Press, 1973, s. 19). Bı yazara nazaran, Bantu dili konuşan çeşitli halklarda, Kivu ve Tanganyika Gölleri çevresinde, Doğu Kongo'da, Güney Uganda'da, Rwanda, Burundi ve Kuzey Tanzanya'da, **mwami**, **bami** terimleri örgüt üyeliğine dahil olmayı belirler; **bwami** de bu kurumun öte yandan iktidar ve otorite ile ilişkili olduğunu göstermektedir. **Bwami** - **Mwami** ilk önce, topluluk mensubiyetini gösteren bir terimken, zamanla dinsel-sihirsel «lider»leri betimleyen bir terim olmuş; daha da sonraları, «başkan» ve giderek «hükümdar» anlamını kazanmıştır.

Monarşik Rwanda'da dış kökenli küçük azınlık «Tutsi»lerin yerli «Hutu»lara egemen olması ve egemen **mwami**'nin kurduğu siyasal hiyerarşi konusunda, Balandier'de (**Political Anthropology**, ss. 145 - 147) bilgi vardır. Hattâ, Tutsi'lerin «kastlaşma»sı ve düzenlerinin feodal sayılıp sayılamayacağı tartışması mevcuttur (aynı, s. 97). Nitekim, Jack Goody, John Beattie, R. Lamarchand, A. Troubworst gibi yazarlar konu üzerinde durmuşlardır. (Meselâ, R. Lemarchand, «Power and Stratification in Rwanda; A Re-consideration», **Cahiers d'Etudes afr.**, XXIV -1966-; Jack Goody, «Feudalism in Africa?», **Journal of African History**, IV, 1 -1963-.) Plotkin'in, ilgisini sırf feodalizm tartışmalarıyla sınırlamış bile olsa, **mwami**'nin içsel gelişmeleri aşan bir hükümlanlık boyutuna konu oluşuna dikkati çekmesi beklenirdi.

II. KHAN'IN MAHİYETİ

A. TEMEL GÖRÜNÜM

1. Hayat Tarzı İlişkisi

Fuad Köprülü, eski Türk unvanlarının incelenmesini yalnız dil tarihi bakımından değil, kültür tarihi ve özellikle Türk kamu hukuku tarihi bakımından çok önemli bulur; bu unvanların incelenmesiyle eski Türk toplumlarının sosyal yapısını anlama imkânlarının da doğacağını belirtir³¹. Köprülü, eski Türk unvanları hakkındaki etimoloji incelemelerini önemli görmekle birlikte, bu konuda yapılacak araştırmaları yalnız filolojik alanda bırakmanın elbette doğru sayılamayacağını özenle vurgular³². Bu arada, filolojik alanın kendi içinde, özellikle semantik **değişimlerin** dikkate alınmasının Türk unvanları incelemeleri için önem taşıdığına da dikkat çeker.

Kandaş toplumda, bu arada eski Türklerde örgütlenmenin kökenlerini ve biçimlerini anlamanın esaslı yolla-

³¹ Fuad Köprülü, «Eski Türk Unvanlarına Ait Notlar», **THİTM**, II (1932 - 1939), s. -7.

³² Köprülü, aynı, s. 20. Gerçekten de, sırf -dar anlamda- «unvan»ların araştırılmasının sağlayabileceği imkânlar açısından bile, disiplinler - arası çalışma ortamının gerekliliği açıktır. Nitekim, bir çok kaynak hâlâ «ele alınmamış» sayılabilir. Örneğin, 57 ciltlik **Uei** (Wei) **Barbar Kitabı**'nda, Tebaların (H)Siung-nu (Hun) kökenli olması ve Kuzey Çin'i yönetir duruma gelmeleri, Budist ve Taoistler arasındaki mücadeleler sırasında Çin'de bulunmaları, Çinlileşmeleri yoluyla kazandıkları bazı memuriyet unvanlarının bugünkü Türkçeye göre çok az bir değişikliğe uğramış olmaları, vb. meselelere ilişkin çok ilginç ipuçlarının bulunduğu anlaşılmaktadır. (T'ang Chi, «Türk Tarihine Aid Çin Kaynakları», **TED**, 2 -1971-, s. 207.) Bugünkü Türkçe lehçelerinde aynı adlara rastlanabilmektedir. Bu adları, en az IV. yüzyıla -ve tabii, büyük ihtimâlle çok daha eski dönemlere- götürebiliyoruz. Tabii bütün bunlar, disiplinler-arası çabaları gerektirmektedir

rından biri, «unvan»ları incelemektir³³. Tabiatıyla, «khan» gibi en önemli bir terimin dar anlamda «unvan» olmadan önceki gelişimini ve zamanla en önemli bir unvan oluşunu izlemek, öncelikle gereklidir.

Khan'ın, unvan olmasından önce, kandaş toplumun kendiliğinden varolan örgütselliğinin bir görünümü olduğu açıktır.

Büyük ayı burcunun eski adı olan **yatıkan** kelimesinin «yatı»+«kan» kelimelerinden meydana geldiğini, yine Akbakan ve Ötüke(a)n adlarında da kan kelimesinin bulunduğunu³⁴ biliyoruz. Nitekim, Pelliot'un da işaret ettiği üzere³⁵, Türklerde ve Moğollarda **kan** ya da **tengri** kelimeleriyle biten dağ isimlerine rastlanmaktadır. Ve bu dağlar, özellikle «eski» yörelerde, o coğrafi alanlar için kandaş hayatın ilk izlerinin kalmış olabileceği yerlerde olanlardır.

Şaman'ın Türkçesi olan «Kam»ın, kandaş özelliklerini gelenek-kalıntı düzeyinde en iyi koruyan bazı topluluklarda, «kan» diye adlandırılmış olduğunu biliyoruz. Bu dolaysız lingüistik ipucu olmasaydı bile, «kan» sözü-

³³ F. Köprülü, eski Türk unvanları («la titulature») konusunun genel olarak İslâm öncesi Türkler ve sonra müslüman Türk devletlerinin epigrafyası açısından önemini belirtiyor. Eski Türklerde «bünye» ve «teşkilâtı» anlamının önde gelen yollarından biri olarak eski Türk unvanlarını metodik bir şekilde inceleme gereğini vurguluyor. Bkz: «Unvan», ss. 17-18.

³⁴ Bang'ın bu işaretleri için bkz: Ferenc Laszlo, «Kağan ve Ailesi», s. 40. Bang'ın konuyu ihtiyatla kaydettiği anlaşılıyor. Ancak, «Kayrakan»ın «Kayra Kan», «Yayıkkan»ın «Yayık Kan» olması gibi, emsal kelimelerin hep (+kan) ile oluştuğunda şüphe yoktur. Nitekim, artık çağdaş yazarlar kelimelerin bu aslını kullanmaktadırlar. Radloff'un da kullanımının bu yönde olduğu anlaşılmaktadır. (Bkz. Eliade, *Shamanism*, s. 88, W. Radloff, *Ans Sibirien*, II, s. 30 vd.)

³⁵ Pelliot'un işareti için bkz: Laszlo, aynı, s. 40 Laszlo, bu görüşü «şüphe» ile karşılamakta; ancak bu kaydının gerekçesi olarak tek bir kanıt göstermemektedir.

nün şamanî inançların kaynaklarından olan dağ(lar) kökenli olması, «kan» ile kandaşlık, kutsallık, toplumsallaşma ve örgütleşme ilişkisini; kısacası, «kan» ile hayat tarzı ilişkisini gündeme getirmektedir.

Zaman içerisinde yönetime ilişkin olarak kullanılacak ve daha da sonraları siyasal nitelikler kazanacak, nihayet devlet başkanma (hükümdara) verilecek ad olan aynı «kan» teriminin çeşitli biçimlerinin bu serüveninin bütünü olsun; başlangıçta ilk hayat tarz(lar)ıyla ilgili olması, kökeninin oraya dayanması olsun, önemli sonuçlar doğurabilecek bir tesbittir. Oysa; «han» ya da «kan», veya «khan» ya da «hkan», hangi söylenişle (veya söylenişlerle) başlamış olursa olsun; dil bakımından³⁶ kökeni ne olursa olsun —örneğin Arî kökenli olup olmadığı hesaba katılsın katılmasın—, bu «kan» sözünün tarihöncesi geçmişi konusunda bir duyarsızlık olduğunu söyleyebi-

³⁶ Eski Türkçede bulunan «ka» kökünün «akraba» anlamına (ve anlaşılan, zamanla «arkadaş» anlamına) gelmesi dikkati çekmektedir. Üstelik, «Ka+n» kelimesi hem kadın hem de erkek çıkışlı kelimeler için kullanılmıştır, kullanılmaktadır. Nitekim, Uygurlarda «ka+n=kayın» olduğu, dolayısıyla ilerde kayın(baba) şeklini alacak kelimedeki «ka+n» kökünün «kadın» anlamı bir çıkışı olduğu belirtilmektedir. (Bkz. Tuncer Gülensoy, «Altay Dillerindeki Akrabalık Adları Üzerine Notlar», TDAYB, 1973-1974, s. 301.) Gerilere gidildiğinde —Kırgızların kandaşlık ilişkilerinin kalıntıları bakımından karakteristik örnekleri taşıdıkları hatırlanırsa— «kayın»ın hem «karı»nın hem de «koca»nın akrabası için kullanıldığını görüyoruz. Bu formül, «ka+n»ın kökünde kadın anlamına yönelmiş bir içerik olduğunu göstermektedir. Ancak, «ka» kökünün «+n» almasıyla oluşan kelimenin, en eski «kan» kelimesiyle bağıntısı konusu sarıh değildir. Burada, ancak dilcilerin getirebileceği yeni verilerle yol alınabilir. Kezâ biyolojik anlamdaki «kan»ın Türkçeye tam olarak nasıl yerleştiği konusunda da ek işaretler beklenmelidir.

³⁷ Nitekim Laszlo, öntarihe ilişkin bazı örnekler verdikten sonra, «kan»ın Türkler arasında ancak Göktürklerden beri mevcut olduğunu öne sürmekte ve bu kelimenin Türkler arasında daha eski zamanlardan beri mevcut olduğunu gösterme yönünde sarfedilen gayretleri «neticesiz»liğe mahkûm etmektedir. Bkz: Aynı, ss. 37-38.

liriz³⁷. Bu duyarsızlığın çok belirgin bir örneği **Türk Ansiklopedisi**'nde göze çarpıyor³⁸.

2. Manevî Esas

Kam'ların kandaş örgütlenmede eşitler arasında sosyal görevli olmaktan eşitler arasında birinci olmağa yönelmelerinin sonuçları, sonraki gelişmelerden de izlenebilmektedir. Babahanlığın sivrilmesi ve yönetim evresine geçilmesiyle birlikte, «ikili» yönetim biçimine bürünecek gelişmenin kökeni, sosyal görevlilerin, işbölümü çerçevesinde uzmanlaşmasına bağlıdır.

Siyaset öncesi yönetim düzeyinde —ve tabiatıyla sonraları siyasallaşma ve devletleşme evrelerinde de, değişik bir platformda— görülen «çift(e) hakanlık»ın esasına bakıldığında, ikili «örgütlenme-yönetim»in boygöstermesi izlenebilmektedir. Togan'ın, «Biri sırf sihirbazlık, diğeri dinî yani dinî-siyasî vazife gören...»³⁹ şeklinde tanımlamaya başladığı, erken dönemlerin (saf örgütlenmeden yönetime geçiş dönemlerinin) bu ikili karakteri, görevsel değişime uğrayarak sürecektir. Ancak, «sihirbazlık» ile «dinî-siyasî» olarak belirtilen görevlerin gerçek niteliğinin, bu terimlere uygun düşmediğini belirtmek gerektir. Zira, ikili «yönetim»in en eski dönemlerinde

³⁸ **Türk Ansiklopedisi**'nde «Han» maddesi yarım sütunda 17 satırlık bir maddedir. («Kan» veya benzeri bir madde yoktur.) Ayrıca verilen tek fikri de anlamak mümkün değildir. Zira, «... Bu unvan Türkler arasında **kan** biçiminde kullanılmıştır. Bu **kan** biçiminin... **kağan** adından geldiği anlaşıyor» şeklindeki bilginin tam tersinin doğru olduğu açıktır. Ancak, hemen ifâde edelim, aynı Ansiklopedi —«Han»a oranla— uzunca bir «Kağan» maddesine yer vermiştir. Bazı dikkate değer verileri içermesi yönünden bir «madde» olarak mütalâa edilebilecek bu yazı (Nihal Atsız), ne yazık ki «kan-kağan» kelimesinin menşei ve anlamı konusundaki belirsizliği sürdürmektedir. Atsız, Bilge Tonyukuk anıtında —Kağan yerine— kan kelimesinin yazılmasını, bu yazıtın «halk dili» ile yazılmış olmasıyla açıklamaktadır!!

³⁹ Togan, **Umumi Türk Tarihine Giriş**, s. 27.

«sihirbazlık» denilen görev, inanç-sistemine, kutsallık'a yakın olan görevdir. «Dinî-siyasî» olarak adlandırılan görev ise, «yönetim: toplulukla birlikte topluluk adına karar verme ve uygulama» olarak düşünülmelidir⁴⁰. Saf örgütlenmeden, doğal'a en yakın bu hayat tarzından, yönetim'e geçiş ve yönetim'in karakteri budur.

Yönetim'in pekiştiği ve kabile başkanlarının topluluktan, kamu'dan görevler devralıp «eşitler arasında birinci»lik vasıflarının kestirmeden «birincilik»e doğru dönüştüğü aşamada (topluluktan onay almak zorunluğu altında, töreye uygun, fakat törenin yorumlanmasına üstü örtülü değişiklik getirmeye çalışan bir babahanlık aşamasında) da, bu çift (ya da «ikili») yönetim devam eder. Togan'ın deyişiyle, görevler, «'hakan' sırf 'manevî', muavini olan 'yuğruş' 'dünyevî'»⁴¹ olmak üzere sürdürülür.

Hemen bu noktada, vurgulanması gerekli iki husus beliriyor.

İlkin, «hakan»ın (ya da kan, han, khan, vd.nin)⁴² ta-

⁴⁰ Togan'da ve benzeri yaklaşımlarda, karakteristik bâzı deformasyonlar görülüyor: «Sihirbazlık ve «dinî-siyasî» terimlerine başvururken «sihirselsel» ile «dinî» arasına aşılmaz bir duvar çekme; «dinî-siyasî» derken «dinî» olanı örgütsel değil de «siyasî» olana —hem kelime olarak ve asıl önemlisi anlamca— bitiştirme; kabile örgütlenmesini «krallık» olarak irdeleme gibi.

⁴¹ Togan, aynı, s. 27. (Altını biz çizdik.)

Köprülü, «hakan»ı, «yuğruş» unvanı münasebetiyle anar ve «yuğruş»un «hakan»dan bir derece aşağı bir unvan olduğunu belirtir. (F. Köprülü, «Unvan», ss. 25-28.) Kelimenin sistemli biçimde devlet örgütünün bir parçasını karşılaması, Karahanlılar döneminde dir. Reşat Genç, «yuğruş»ı, Köprülü'den hareketle ve öncelikle «çetr»in «kara»lığına dayalı bir yorum geliştirirken anmaktadır. (Bkz: Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, Kültür Bakanlığı Yay.. —İstanbul— 1981, ss. 149-150.) Yuğruş/yuğruş'un Karahanlılar'daki görevinin «vezir» olarak karşılanması ve açıklanması için, bkz: Genç, aynı, ss. 240, 249, 251.

⁴² Türkçede «kh» sesinin özellikleri, Orhon «alfabe»sindeki durum için, bkz: Adile Ayda, «'Türk' Kelimesinin Menşei Hakkında Bir Nazariye», TTKB, XL, 16, s. 244 not 10.

rihönncesinden başlayarak, varlığını, çok kabaca, dört aşamalı düşünelim. Yani saf örgütsellik; örgüt'ten yönetim'e geçiş; yönetim ve yönetim'den siyaset'e geçiş; siyaset ve devlet dönemleri evrelerini ele alalım. «Saf» örgütsellik döneminde **khan** ya da **hkan**, «kam»dan başka şey değil. İkili karakter özellikle ikinci aşamada belirginleşiyor. Burada, **totem**'den **tabu**'ya geçişle birlikte, —yukarıda belirttiğimiz üzere— kökeni kutsallık olan örgütlenmede sivrilmiş kişi, ikili bir karakter göstermeye başlıyor. Nitekim, Togan'ın, gerisinde yatan anlam bakımından öğretici fakat terimce çok yanıltıcı olabilecek «sihir» (le meşgul)» ve «din-siyaset(le meşgul)» ayırımını, bu bakımdan, «sihir ↔ inanç yönelimli» ve «örgüt ↔ yönetim yönelimli» ikilemi olarak anlamak gerektir.

Diğer hususa gelince... Yönetim'in (kabaca üçüncü dönem olarak sıraladığımız dönemin) doğduğu evrede «hakan», hâlâ kutsallığa sınıksız bağlı görünmektedir. Öyle ki, sırf terim olarak alındığında, ikili sistem içerisinde, hakan, kutsallığın gereğini yerine getirme görevini üstlenmektedir. Bu ikili yönetim, «... daha Argippay'lar'da, **sonra** onların halefi olmak üzere aynı Ortatiyanşan'da yaşayan Göktürklerin ecdadında da cari olmuştur.»⁴³ Demek ki, Göktürklerin ecdadı olan ve Ortatiyanşan'da yaşayanlar —ki, izleri Göktürklerden 13 yüzyıl kadar gerilere gidiyor—, Argippaylar'ın halefidirler; daha da eski olan Argippaylar'da⁴⁴ da «hakan» ya da hakan-karşılığı terim-isim'ler hep «manevî» kökenlidir⁴⁵.

⁴³ Togan, aynı, s. 27: Ortatiyanşanlıların mevcudiyeti, M.Ö. VII. yüzyılın ortasına aittir ve bu yoldaki kayıt Herodotes'in râvisi Aristes'a da dayanır.

⁴⁴ «Argippay» ya da «Argim-pay»lar adındaki bu toplulukların saçlarını traş eden, silâhsız, ağaç kılıçlı reisleri vardır. Bu reisler, Togan'a göre, şamanî kamlardır. w. Tomschek ve H. Tiedler'in tesbit ve yorumları için, bkz: Togan, aynı, ss. 26-27.

⁴⁵ Arapların Tabari tarihinde ve İbn el-Fakih'in coğrafyaya ait eserlerinin Togan tarafından 1923'de Meşhed'de bulunan bir nüshasında naklolunan bir Yahudi rivayeti (bkz: Togan, aynı, ss. 20-21),

1. Kültler ve Örgüt

«Kan-khan» sözünün «ilk»(?) kullanımına, şamanlık-

«hakan» teriminin geçmişiyle de ilgili ilginç bir rivayettir:

«M.Ö. 7'nci asır sonlarında Önyasya'da Sakalar hâkimiyeti inhi-lâle uğrayıp, az sonra Yuda devleti de (M.Ö. 587'de) Babil hüküm-darı Nabukadnezar tarafından tarumar edilince, Yahudilerden bir kısmı, o zaman daha şimdiki Kafkasya Azerbaycanı taraflarında ve muahhar Hazar memleketinde de hâkimiyetini muhafaza eden bu Sakaların ülkesine iltica ettiler; bunlardan bir kısmı Kür nehri havzasına ve şimdiki Dağıstan'a gelip yerleştiği gibi, bir kısmının da Sakalar devletinin asıl merkezi olan Türkistan'a dahi geçmiş olduğu bu rivayetlerden anlaşılıyor. Bunlar, Hazar denizinin garp sahillerinde muahharen Hazar ve Sabir gibi kavimleri kendi din-lerine celbedebildikleri gibi, Şarkta dahi bir kısım yerlilere ve Türklere kendi akidelerini telkin edebilmiş olabilirler. İbrahim pey-gamberin Şark'a gönderdiği oğulları sıfatıyla Yahudi menkıbelerinde zikredilen üçü hakkında, Taberi ve İbn al-Faah'ideki rivayette şunlar anlatılıyor: Zamiran, Yasubak ve Sukh, babaları tarafından Şark'a gönderilecekleri zaman ona 'biz o gurbet ve vahşet âleminde nasıl geçiniriz?' dediler. İbrahim de: 'B n size, Tanrının isim-lerinden (tılsımlardan) birini öğretirm, bunu kullanarak siz düş-manlarınıza galip gelir ve harpte sıkıntıya düştüğünüzde bunu kul-lanarak düşmanlarınız üzerine yağmur yağdırır ve zaferi kazanır-sınız' dedi ve onlara bu ismi (tılsımı) öğretti. Onlar da Şark'a doğ-ru yürüyüp, nihayet Horasan'a geldiler; orada türeyip çoğaldılar ve bu isim (tılsım) sayesinde bütün komşu kavimler üzerinde hakim oldular. Yafeth neslinden Hazarlar onların haberini duydu ve on-lara gelerek: 'Size bu tılsımı öğreten zat yeryüzündeki insanların en iyisi, yahut yeryüzünün padişahları olsalar gerektir', dediler ve onların (yani İbrahimoğullarının) padişahına 'khaqan' lâkabını ver-diler. Sonra bı Hazarların bir kısmı Sukh ve biraderlerinin mem-leketinde kalıp, onlarla evlendiler ve orada kaldılar; bir kısmı da kendi memleketlerine (yani Etil tarafına) döndüler.»

Örgütlenme ile «inanç»ın sistemleşerek insan eylemince «taşın-ması», tarihsel geleneklerin oluşumuyla içiçe geçer. Böylece örgüt-lenme ile inanç da örtüşen bir görünüme bürünür. Tarihöncesinden tarihe giden yoldaki her uğrakta, bu görünümün izini bulmak kaa-

la ilgili olarak rastlıyoruz. Şamanlıkta, kutsal simgelere «khan» (kan, hkan, han, hakan) şeklinde seslenilir⁴⁶.

Eberhard, Çin kaynaklı haberinde, Kırgızlarda şamanın doğrudan kendisine «kan-gan» adının verilmiş olduğunu belirtmektedir⁴⁷. Radloff ise, Hakas-Kırgızlarda

bildir; izlerin en aşınmamışlarından birinin de, sihir-din görevliliğinden kabile ve federasyon yönetimine giden yolda bırakıldığı anlaşıyor.

⁴⁶ Kutsallık simgelerine «khan» şeklindeki seslenmeler, kam dualarının en çarpıcı motiflerini oluşturur. Duaların vecd ve istişrak hâlinde söylenmeleri dolayısıyla güçlükle tesbit edilmiş oldukları dikkate alınmalıdır. Altaylıların kam dua ve ilâhilerini —bilindiği kadarıyla ilk tesbit eden, Türkler arasında kırk yıl kadar yaşamış olan rahip Verbitski'dir. A.V. Anohin de bu konuda önde gelen araştırmacılar arasında yer alır. Birkaç örnek verelim (İnan, Şamanizm, ss. 121-145):

Ak tegir kayrağan! Solbon tegir kayrağan!

(Ak tanrı kayrağan [merhametli han] Çoban Yıldızı tanrı kayrağan)

Azır pastıg sın-taskıl, Sabın arttıg sıntasıl!

Oytçang çering! Temir tastıg Kayrağan!

(Çatal başlı sıra dağlar, Sabın [denilen] geçitli sıra dağlar senin oynadığın yerdir. Demirli taşlı kayrağan)

Kudayısıs taştabasıs. Aylu kundu Ayaz Kaan Yalagalu Bay tep-seng- Yalbiraktu Bay Kayın!

(Tanrımızı bırakmayız. Aylı güneşli Ayaz Hakan, çaputlarla süslenmiş mübarek bozkır)

Kızıl sın, ak çalbar sın, kök çalbar sın kayrağan!

(Kızıl dağ, aka rengi çalan dağ! Maviye çalan dağ kayrağan!)

Aygır yaldu kaan, Çaptı-Kaan ong kulakka ugar bolza...

(Aygır yeleli hakan, çaptı hakan sağ kulağıyla dinleyecek...)

Abu Kaandı tayangan, Altın kölge yunungan

(Abu-Kan [dağına] dayanmış, altın gölde yıkanmış)

⁴⁷ Wolfram Eberhard, Çin'in Şimâl Komşuları, Ankara 1942, s. 69. Eberhard'ın bu tesbitini kaydeden Sâdeddin Buluç («Şaman»), «...Kırgızlarda şamana 'gan' [kan] denildiğini görüyoruz ki, bu her hâlde kam olacaktır» görüşünü ileri sürmektedir. Buluç, kan'ın neden «her hâlde kam» olması gerektiği hakkında herhangi bir gerekçeyle dayanmamaktadır. Anlaşılan; «kam», Çin yazısına göre «gan»

kam (şaman)'a «kan» denildiğini kaydetmektedir⁴⁸. Efsanevî bir «ilk şaman»a «bö-khan» denildiğini öğrenmekteyiz⁴⁹. «Kan-khan-hkan-hakan» sözünün kökeninin bir kut(sallık) bünyesinde aranması ve irdelenmesi gerektiğine ilişkin bir diğer kanıt, tesbit edilmiş bulunan kam duaları olmaktadır. Özellikle Radloff'un tesbit ettiği bir şaman duası⁵⁰, «kan, han, kağın» diye anılan dağların, «eski hatıralar»ı sakladığını göstermektedir.

«Kan» sözünün bu eski kullanımlarının belgelenebilecek durumda olması son derece önemlidir. Canlı totemler dönemi (kayra-khan: ayı totem) gibi en eski dönemlerin kalıntılarını betimlemek için bile kullanılan «khan»ın, bu yöndeki işlevini «sonradan» kazandığını gösterecek bir belirti yoktur. Kaldı ki, mesela orman ve dağ (özellikle orman) kültürünün eskiliği düşünüldüğünde, bu kültürlerin unsurlarını tavsif edecek kelimelere —zaman içerisinde— mutlaka gerek duyulmuş olmalıdır. Bu unsurların en yaygın ve eski sıfatı da «khan» olmaktadır. Radloff'un tesbitinin ve benzeri tesbitlerin yapılamamış olduğunu farzetsek bile, gerek özellikle «khan» kavramı ile ilgili olarak ve gerekse çalışmamızın bütünü içerisinde, —Radloff'un lafzen tesbit etmiş bulunduğu olgunun gerisinde yatan— aynı gerçekliğin peşinde olabilecek ve teorik inşasına çalışabilecektik.

olmalıdır. (Bkz: ve krş: İnönü, Şamanizm, s. 8.) Radloff'un Kırgızlarda şaman'a «kan» adının verildiğini kaydetmiş bulunması, Eberhard'ın eski bir Çin kaynağında şamana «kan» denildiği tesbiti gibi hususlar tamamıyla «arızî» sayılsa bile, Kırgızlarda nisbeten «yeni» dönemlerde şaman'a zâten kam değil «bakşı» (baksı, bahşı) denilmiş olması dikkate alınmalıydı.

⁴⁸ Buluç, «Şaman»: w. Radloff, *Aus Sibirien*, I, II, Leipzig 1884, 2. basım 1983, I, s. 193. Türkçesi: A. Temir, *Sibirya'dan*, I-IV, İstanbul 1954-1957.

⁴⁹ Bu çok eski Uryankay efsânesi için, bkz: Eliade, *Shamanism*, s. 77.

⁵⁰ Buluç, aynı: Radloff, aynı, II, s. 131.

Radloff'un sözü geçen şaman duasını tesbit edişinin öyküsü de şöyledir: 1861 yılında Radloff Altaylar'da Abakan ırmağı kaynaklarına yakın bir bölgede gezerken yağmura tutulur. Rehberi Tölöslü yadacı, yada taşı olmadığından Radloff'un yanında bulundurduğu ilaçlardan bir kaşık ilaç alıp ateşte ısıtır ve iki elini havaya kaldırıp havanın açılması için bir «afsun» okur⁵¹. «Alas» (alas, alaslama, alazlama: yakma, kavurma, tütsüleme, alevlendirme) «sedir ağacı kökü», «tanrı» (gök), «dayı», «dağ» gibi şamanî motiflerle bezenen dua, «büyük hakan, büyük hakan!» yakarışıyla noktalanır.

«Büyük hakan», «Kayrakan»dır⁵². «Büyük»tür, çünkü «kan», «hkan», «hakan» olarak ilk'tir, doğa'dır; sonra ced'dir, kutsaldır. Önceleri kutsal görevli kılınan hakan kavramı, sürekli değişime uğramış olmakla birlikte,

kandaş toplumun çekirdeğinin, ilk gens'in hatırasını hep taşımıştır. Sınıflı toplumun hükümdarı «hakan»ın bile —özellikle devlet'in doğuş ve ilk gelişme safhasında— sahip olduğu «otorite», önemli ölçüde kendisine duyulan saygı dolayısıyladır ve bunun da gerisinde, kandaş toplum geleneğinin artık tam bir değişime uğratılacak olan kalıntısı bulunur.

Gerçekten de, kandaşlığın ve kandaş örgütün, özellikle Türklerdeki çeşitli görünüşleri hemen bütün bo-

⁵¹ İnan, Şamanizm, s. 632'de, W. Radloff, Aus Sibirien, II, ss. 8-9.

⁵² «Kayrakan, kayrahan»ın ilk canlı totemlerle bağlantısı için, bkz: (Yukarıda) ss. 121, 128, 132. «Kayrakan»ın aslı «Kayra Kan» olmak gerektir. Nitekim Eliade (Shamanism, s. 192) «Kayra Kan» şeklinde yazıyor. Buryatlarda şamanların hizmet ettiği «tanrı»lar «khan» adıyla anılırlar. (Eliade, aynı, s. 185.) Farklılaşma sonrasında «ak-khan» ve «kara-khan»ların da olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Yakutlardaki tek fark, «yukarıda» ve «aşağıda» şeklinde olabilmıştır. Kutsallık, asıl «ana» kökeninde gözüktür. «Müşfik Ana Yaradan» ve «Yeryüzünün Khatun'u» (An Alai Khatun), khatun biçimini alan ilk toplum kutsallığının yansımasıdır. (Veriler için bkz: Eliade, aynı, s. 187.)

yutlarıyla dikkate alındığında ve bu görünümünün iç ilişkileri açığa çıkartılmağa çalışıldığında, Devlet'e varan örgütlenmeden geri gidildikçe «**Kağan**» → «**Han**» → (?) **üretimle başlayan coğrafya simgeleri; dağ vb.**» oluşumunu görüyoruz.»(?)» ile boş bıraktığımız yerde, soyutlama dizimiz bizi, bir (**kutsal örgüt**) ya da (örgüt inanç)'ın mevcut bulunması gerekliliğine götürüyor.

Radloff'un «şaman duası, bir **Kan-Han-Kağan-Dağ-Kandaşlık kültleri** bütünselliği göstermemiş olsaydı, ya da, duanın nakledilen bölümü, meselâ sadece bir şaman-kan ilişkisi mertebesinde kalmış olsaydı, «kan» kelimesinin tarihsel (tarihöncesi) kapsamı ile **gens** örgütü arasındaki bağ ancak çok kuvvetli bir varsayım sayılabilirdi. Olay, «aksi ispatlanmadıkça kabul edilmek» düzeyinde bir mantıksal örgü şeklinde nitelendirilebilir; dolaysız bir lengüistik/filolojik ispatlama çabası gerekli addedilebilirdi. Oysa Radloff'un, Eberhard'ın ve diğer bilginlerin tesbitleri, böyle bir spekülasyon düzeyini aşan bir dizi bağlantıları açıkça göstermektedir: **Kan↔şaman (hakan şaman), gens şamanlık (örgüt-topluluk↔inanç) ve kan gens (hakan↔örgüt).**

Eğer Radloff ve Eberhard gibi büyük uzmanların nakillerinde hata yoksa ve —özellikle— kam karşılığı «kan»ın Türkler (ve belki de proto-Türkler) tarafından seslendirilişi de değişime uğramadıysa, burada gerçekten açıklayıcı bir Tarihsel anlam boyutuna işaret edilmiş olunmaktadır⁵³.

2. Kavramsal Düzey

«Kan» ile Tarihsel ve örgütsel anlamda onun bir söz'ü olan «kam»ın ilişkisinin gerisinde tümel bir süre-

⁵³ Şu anda, kelimelerin vücuda gelmesi ve kavimler-arası ilişkiler yoluyla «ses» kazanması olayındaki benzeşmeler üzerinde durmuyoruz. «Kan-gan-khan-hkan»ın hangi proto-Türk etnik bünye(ler) içerisinde (meselâ Aryen diller kökeniyle) gelişmiş olabileceğini araştırmıyoruz. Bu konuda bkz: Hassan, İbn Haldun, ss. 177-178.

cin yattığına işaret ederken, bu temelin bir uzantısı olarak «kam»a vaktiyle «kan» da denmiş olduğunu görmüş bulunuyoruz. Bir an için bu son hususun istisnaî bir durum olduğunu varsaysak dahi, bu, sözkonusu kandaş bütünlüğün gerçekliğinde bir değişiklik yaratmaz. Asıl olan, örgülenme-örgütlenme'nin «ilk»liği, önşart olma özelliğidir. İnsan'ın toplu hale gelmesinin toplu eylemi sebebiyle meydana geldiğini, zamanla eylem ile topluluk'un örtüştüğünü gözden kaçırmadığımızda, bu yolla oluşan ve üretici güçler temeline göre biçimlenen gelişim-değişim'in değişik formlarını da teorik bakımdan bütünsel bir çerçeveye içine oturtabiliyoruz.

Gens içerisinde totem'le içiçe geçen dil'in kendi hareketine eğildiğimizde, başlangıçta tamâmiyle örgütsel (çoğul) bir anlamı olan —ve ancak sonraları, değişimle birlikte kişileşen— «kan» (khan) ile, onun bağrından çıkan ve onun gelişim ve değişimini etkileyen şamanî inanç sisteminin bütünleşmesini, daha net olarak görebiliyoruz. Nitekim, —kronolojik değil, Tarihsel anlamda— «en eski» kandaşlığın temel özelliklerini ve klasik biçiminin kalıntılarını taşıyan Sibirya-Yakutlar örneği, aynı doğrultuda sonuç verir.

Sibirya Türklerinin büyük kam'larına (namlı şamanlara) vermiş oldukları ad, «**tarkhan**»dır. Yakutlarda «dünya ve nebatat» «tanrıça»sının da «**ana darkhan khatun**» adını taşımış olması⁵⁴, tarihöncesinin örgütselliğinin özelliğini ve bütünselliğini göstermektedir⁵⁵. Yine, bu en

⁵⁴ Togan, Giriş, s. 406 not 160: Potanin, **Oçerki severo-zapadnoy Mongoloyi**, II, notlar kısmı, s. 38.

⁵⁵ Bu adların, «sonradan» terimleştirilerek benimsendiği yolunda bir karşı-görüş olduğunu varsayalım. (Bu arada, değil böyle bir «karşı-görüş»e, bu konuda herhangi bir araştırmaya dahi rastlamadığımızı belirtmemize izin verilsin.) Bu ihtimâl, sözkonusu bütünselliği hiçbir şekilde değiştirmez ve zedelemes. Özellikle «**Ana darkhan**» dendikten sonra, örgüt-anahanlık-inanç sistemi bütünlüğü, khan-kam ilişkisi apaçık ortadadır. Kaldı ki, «karşı-görüş» şeklinde

önemli Sibiryâ örneği, örgütün **kan** ile tam olarak ifade edilen madde ve «manâ» temelinin anahânlıkla biçimlendiğini göstermektedir.

Rasonyi, «Kan-han» kelimesinin **en eski devirlerde** kadın adlarının ikinci kısmı olarak kullanılmış olduğunu bildirmekte⁵⁶; böylece, kandaşlık bütününü içerisinde, anahân kökenliliğinin bir uzantısının da kadın adlarında ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Aynı «kan» veya «han» adının yakın zaman(lara kadar) Kırgız adlarında gözükmesi —Kırgızların en eski kandaşlık izlerini kalıntı düzeyinde yaşatan dikkate değer toplumlardan olduğu hatırlandığında— önem taşır. Yine, sonradan «rütbe» olarak kullanılan «kan»ın da esasında —eskiden— kadın adı olduğu anlaşılmaktadır⁵⁷. Kandaş gelenek kalıntılarının izini bulmak

özetlediğimiz ve ancak bir itiraz noktası olarak belirtilebilecek husus, anlamı itibariyle «itiraz» olmaktan çıkar ve tezimizi destekler. Zira, sözkonusu adlar sonradan terimleştirilmiş iseler, kandaş toplumun değişim sürecinin ilerlemiş olmasına, ilk kandaş özelliklerin farklılaşmaya uğratılmış bulunmasına, topluluklarda katmanlaşma başlamış olmasına rağmen, bir terim üretme işi zorunlu olduğunda topluluğun birlikteliğini korumak için ilk «ana» ve «khan»a başvurmanın kaçınılmazlığı idrak edilmiş demektir.

⁵⁶ Laszlo Rasonyi, «Türklükte Kadın Adları», TDAYB 1963, ss. 77-78.

⁵⁷ Rasonyi'nin kendi yorumuna baktığımızda, ihtiyatlı bir dil kullanmakla birlikte, kadın adlarının totemik kökenli olduğunu belirttiği ve Türklerde totemizm görünümünü taşıyan adlara örnekler verdiği görülmektedir. Bkz: Rasonyi, aynı, ss. 78-79. Genellikle aynı ihtiyatlı üslûp hâkim olmakla birlikte, sözkonusu tipte örnekler yazarın çalışmalarının pek çoğunda yer alır. Bkz: Rasonyi, «Les noms de nombre dans l'Anthroponymie turque», Acta Orient. Hung., XXII, 1-3, ss.45-71 ('den ayrı basım, Budapeşt 1961, Akademia Nyomda). «Türk Özel Adlarının Kaynakları», TD, I, 1, (1964), ss. 71-102. «Sekeller ve Adlarının Menşei», çev. Öksel Göçmen, TK, X, 113 (1972), ss. 289-294. «Başkurt ve Macar Yurtlarındaki Ortak Coğrafi Adlar Üzerine», X. Türk Dil Kurultayı'nda Okunan Bilimsel Bildiriler (1963), ss. 105-112 ('den ayrı basım). «Les Turcs non-Islamisés en

açısından önce Yakutlar ve onları takiben de Kırgız - Kazakların⁵⁸ en anlamlı örnekleri barındırmaları keyfiyeti, «kan» ile kadınsallık ilişkisine dayanan örgüt kökeni olayında bir kez daha ortaya çıkmakta; Yakutlarda kutsallık mertebesinde gözüken «ana... khan» deyişi, Kırgızlarda «kadın adı + khan» olarak biçimlenmektedir.

Rasonyi, «Türklük»ü bütün olarak değerlendirdiği eserinde⁵⁹, sağlıklı yorum yapabilmesini mümkün kılacak pek çok veriye sahiptir; bazı yorumlarıyla da «mesafe almış» görünmektedir. Ne var ki, Ankara Üniversitesi'nde Hungaroloji, Kalajvar Üniversitesi'nde de Türk Dil ve Tarihi profesörlüğü yapmış olan yazar, çeşitli gelişimler arasında ilişki kurabilmenin imkânlarına sahipken, birçok önemli konuda böyle bir gayret göstermeksizin yorumlarını muğlak ve hattâ zaman zaman temelsiz bırakmaktadır. Gene de Rasonyi, «Türk adının menşeyini tetkik vesilesi dikkatimizi Türklükte şahıs ve kabile adları üzerine çekmektedir» diyerek, —aslında asıl önemli olanın kişi ve kabile adları olduğunu önceden bildiğini gösterir bir üslûpla— adları incelemeye geçiyor⁶⁰. Yazarın böyle bir konuya girerken, sonradan unvan'laşacak bazı kelimelerin öncelikle bir(er) ad olduğunun bilincinde olması, olumlu

occident (Pécénéques, Ouzes et Qıptchaqs), et leurs rapports avec les Hongrois», *Philologiae Turcicae Fundamenta*, III, 1, 1970 ('den ayrı basım).

⁵⁸ Bir Çin kaynağına göre, Kırgızların Hsiung-nu (Hun)'ların saldırısından önce M.Ö. II. yüzyılda büyük bir federasyon oluşturmuş bulunmaları ihtimâli kuvvet kazanmaktadır. (T'ang-shu rûmuz ya da isimli bu kaynak için, bkz: B. Ögel, «Doğu Göktürkleri Hakkında Vesikaları ve Notlar», *TTKB*, XXI, 81 —1957—, s. 101. Ögel, bahse konu örgüt için «devlet» diyor.) İlginç olan, aynı kaynağın, T'u-chüeh (Göktürk)'lerin A-shih-na ailesini Hunların kuzey kabilelerinden göstermesidir. (Ögel, aynı, s. 99).

⁵⁹ *Dünya Tarihinde Türklük*, Ankara, İdeal Matbaa, 1942.

⁶⁰ Rasonyi, aynı, s. 29. Nitekim yazar, daha sonra bu yargımızı doğrulayacak biçimde, «...Birçok mühim meseleler bununla münasebettardır» demektedir.

bir noktadan hareket etmesini mümkün kılmaktadır. «Mistik geçmiş» olarak anahanlık izini gözden kaçırmaması, buna ilişkin örnekler vermesi⁶¹ de, yazarın köken'i araştırmaya eğilim gösteren yaklaşımının bir uzantısı sayılmalıdır.

Örgüt olarak **gens**, kabile, federasyon, konfederasyon, devlet aşamalarında; veya anahanlıktan başlayarak babahanlığa, babahanlığın yerleşmesiyle de yönetim ve siyaset'e geçilmesi sürecinde hep ilk anahanlık izi'nin görülmesi, tarihöncesi, öntarih ve uygarlık boyunca sürmüş büyük bir mücadeleye işaret etmektedir. Mücadele, «ilk» iz'in tekabül ettiği örgütlenmenin beşerî dayanaklarının ortadan kaldırılması mücadelesidir; fakat bu yapılırken de yine aynı **gens** örgütlenmesi unsurlarının değiştirilerek kullanıldığı bir mücadeledir. O bakımdan, kandaş örgütteki hürriyet-eşitlik'in değiştirilmesini kurallaştıran bir kutsal simge, bir ad olan «kan (khan)», sonraları babahanlık siyasetinin **kağan**'ı olacaktır.

«Khan-hkan»¹, terimsel —ya da daha önemlisi— kavramsal düzeyde inceleyen, veya incelediği konu esas itibariyle başka bir konu olmakla birlikte «khan» kavramını bir unsur olarak kullanan araştırmalardan bazıları da, ilk ağızda, maddî temellere önem veriyor, sosyal oluşumları bu temeller üzerine bina ediyormuş izlenimini uyandırabilirler. Ancak, «temel» olarak gördükleri olaylar, ispata yöneldikleri sosyal oluşumlarla sadece **genel olarak irtibatlıdır**. Diğer bir deyişle, belirli sosyal oluşumların **sebebi** olarak gösterilen olaylar, açıklayıcı değildir. Esasta, yine Tarih gelişimini dikkate almayan bu kabil yaklaşımlar, mukayeseli bir metod kullanırken de hataya düşerler. Fakat, hangi yaklaşımı benimsemiş olursa olsun, konuyla dolaylı ilgisi olan etüdlerden de, inanç görünümüne bürünen örgüt temeli ile o örgütten doğan «khan» kavramının ilişkisinin boyutları hakkında bilgi edinilebilir ve —bir ölçüde— yanlışlıkları gösterilerek

⁶¹ Bkz: Aynı, ss. 43, 46, 91.

mesafe kat'edilebilir. Örneğin, Altay şamanlığında ateşin keşfi veya ateşin yeryüzüne inişini anlatan efsaneler, kandaşlığın özgün gelişimine ilişkindir⁶². Yakutlara göre «ateş» gökte bulunur, gök kutsallığının bir parçasıdır. Ne var ki bütün bu değerli ipuçları, olayın bütününe ilişkin oldukça ters yorumlar yapan çalışmalara serpiştirilmiştir. Eski Türklerin ve genel olarak Altay uluslarının «ateşperest»liği ile eski İranlıların ateşperestliği arasında bir «etkilenme» olayının söz konusu olduğunu öne süren bazı yazarlar, yukarıda sözünü ettiğimiz hatalı yaklaşım ve değerlendirmelerin tipik örneğini meydana getirirler⁶³.

⁶² Ögel, «Doğu Göktürkleri», s. 108: Uno Harva, *Die religiöse Vorstellungen der altaischen Völker*, Helsinki 1938, s. 223. Ögel (aynı yerde), haklı olarak, bu ve benzeri etnografik malzemenin Göktürk efsânesinin bir bölümünün aslında Göktürklerin atalarından yansımış olduğunu gösterdiğini öne sürüyor.

⁶³ Eski Türklerin «ateşperest»liği ile eski İranlıların ateşperestliği arasında bir «etkilenme» olayının söz konusu olduğunu öne süren yazarlar hakkında «birkaç söz» dahi, hiç olmazsa tasvirî olarak sunduğu verilerle, bilinenlerin yeni unsurlar itibariyle gözden geçirilmesini sağlayabilir. K. Inostantsev («Eski Türklerin İnançları Hakkında Bir Kaç Söz», çev. Abdülkadir Inan, *TTKB*, XIV, 53 (1950), ss. 45-47. —*Sbornik Muzeya Antropologii i Etnolog*, V, 1 (1918), ss. 152-153'den.—), böyle bir etkilenme'nin varolduğu konusundaki görüşlerin başlangıcını, yaygın kanıya uygun olarak D. Banzarov'un fikrine bağlıyor. Öte yandan, yine Inostrantsev'in gönderme yaptığı diğer bilginlerin şamaniliğin özgün gelişim konusuna bir karşılaştırma imkânı verdikleri anlaşıyor. (Özellikle, V.F. Troçşanski'nin *Yakutlarda Kara Dinin Tekâmülü*; bkz: Inostrantsev, s. 45.) Şamanlıktaki ateşle ilgili törenlerin mazdeizm kökenli olduğu iddiasının, yine Tarihîsel zaman ile kronolojik zamanın karıştırılması pahasına yapılmış olduğu söylenebilir. Ayrıca maddî olgular bakımından, yalnızca bir «temasa gelme»nin, kandaş topluluklar «rezonans» a girmediklerinde kalıcı etki yaratabileceğini, farzetmek dahi mümkün değildir.

Şu anda konumuz bakımından bizi yakından ilgilendiren olay, yine «khan» teriminin Tarih açısından bir kavram olarak ele alınması gerekliliğiyle bağlantılıdır. Literatürün bir bölümünde, «Al-

C. SOMUT TARİHTE KONFEDERATİF PLATFORM

Merkezinde Cengiz Han'ın bulunduğu tarihsel gelişme etnik ayrımlar güdülerek yaklaşılamaz. Sözkonusu ge-

taylılar şamanî olduğuna, şamanlık ateş kültüyle yakından ilişkili bulunduğuna, ateşperestlik de eskiden beri mazdeizm'de görüldüğüne göre; ve yine Altaylılar ve bu arada Türklerin başkan ya da başbuğları 'hkan-hakan' olduğuna, Türk hakanları için yapılan törenlerde ateş'in esash bir yeri bulunduğuna binaen... İran medeniyetinin gerisinde yatan unsurlardan birinin bağlantısı yoluyla... kandaş toplumun bir örgütsel özelliği mazdeizm köküne dayandırılabilir sözde mantığı, kolaylıkla gündeme getirilmek istenir. Böylece, İran coğrafyasının uygarlaşması öncesinde yine o alanlarda varolan kandaşlığın izlerinin araştırılması da, dolaylı yoldan engellenmiş olur. Asılsız olarak Mes'udî'nin sayılan kitab el 'acâib vel-garâib adlı kitaptaki ve Ahmet bin Hamdan bin Şabibe al-Hassanî'nin kozmografyasındaki eski Türklerin ateş alevlerine bakarak fal açtıkları hakkında verilen bilginin dayanağının, İbn Vasıfşah'ın *Kitâb cevâhir al-bihâr ve vekâyi 'al-umûr ve a'câ'ib ad-duhûr* (kısaca; «Yerin garibeleri hakkında kitap») adlı kitabı olduğu anlaşılmaktadır. Inostrantsev, daha eski ortak bir kaynağın Mes'udî'nin *Ahbâr az-zamân*'ı olabileceğini de kaydetmektedir (ss. 45-46). Bu kaynaklarda Türklere dair şu bilgi yer alıyor: «Türklerin büyük hükümdarlarının [5 numaralı dipnotta, orijinal metinde 'hakan' deniyor; 'hükümdar' denilmesi bir yorumdur; nitekim aynı metni tercüme eden Carra de Vaux da 'leur grand roi s'appelle Khâkan' diyerek aynı yorumu yapıyor] belirli bir günü vardır ki kendisi için büyük bir ateş yakılır. Bu ateşe kurban sunulur ve dualar okunur. Bu ateşin üzerinde büyük alevler yükselir... Yeşilimsi renk bereketli yağmur ve iyi mahsul, beyaz renkli alev kıtlık, kırmızı savaş, sarı hastalık ve salgın, siyah hakanın ölümünü ya da uzak yolculuğunu gösterir. Rengi ne olursa olsun mızrakların ucunda beliren ateş başarılı ateşe işaret sayılır...» Bu «haber»in ait olduğu ulus'un Türk ulusu olması ihtimali (bkz: Inostrantsev, s. 46) doğrulanmış olsaydı bile, belirli gezgin haberlerinden kalkılarak sonucu itibariyle bir hakan kavramına uzanabilen yorum, verilerle nasıl oynanabileceğine iyi bir örnek sayılmalıdır. Kaldı ki, İslâm tarihçisi için ateşperestliğin sembolik bir değeri vardır. Eski Arap yazarlarında «ateşperest» ve «necus» kelimelerinin aynı anlama geldiğini biliyoruz. Arap yazarları kandaş ve kandaşlık kalıntısı törenlerde «ateş» görür görmez,

lişim, Türklerin de önemli roller oynamış bulunduğu Asya kandaşlığı platformunun en önemli aşamalarından biridir.

Konfederasyon bünyesinin siyasal bir evreye geçtiği, örgütün devletleştiği «1206 Kurultayın»da⁶⁴, Teb-tengri (teb-tenggeri) diye anılan şaman Kökçü (Kököçü), Ulu Gök Tengri'nin (Kutsal Gök'ün) Cengiz (Çingiz, Çengiz) Han'a «evrensel» Kağanlığı verdiğini ilân eder. Bu kutsal tasdikle Cengiz, «Kağan» (ya da «**Kan**»)⁶⁵ unvanını alır. Töre ve mevcut «yasa»lardan Cengiz Yasası'na⁶⁶ giden yol açılmıştır.

Ordusunun bir bölümünü «kamu(ğ)» (bütün)dan ilk kez ayırarak, ve daha iyi örgütlü ve silahlı bir kesime dayanarak «hüküm» etmeye doğru adım atan Cengiz dahi, ne kadar ilginçtir ki, kendisine sadece ve sadece «Kan-Han» diye hitap edilmesini «Yasa»laştırır.

Cengiz'in sonraları Batı terminolojisiyle «İmparatorluk» diye adlandırılan büyük «konfederasyon»unun devletleşme sürecinde, başkan için «Kan» (veya «Kaan») teriminden başka unvan kullanılmaması, doğrudan **Jasağ** (Yasa) ile kurallaştırılacaktır: «Kan veya Kaan tabirinden başka gerek soylulara ve gerekse 'Han'a karşı herhangi bir bunları sırf (sadece) ateş-perest görme ve gösterme eğiliminde olmalarıdır. Nitekim, süryani kökenli «mecus»un «mecûsî» biçimi Dokuz Oğuzları betimlemek için kullanılırdı. Ayrıca Macarlar, Slavlar ve Rusların da böyle tanımlanmış olduklarını öğrenmekteyiz (bkz: Inostrantsev, s. 47). İslâmiyeti kabul etmelerinden önce Peçenekler ve Tuna Bulgarları'nın da öyle adlandırılmış oldukları biliniyor. (Normanlar-Vikingler için, bkz: Aynı, s. 47.) Mazdaistlerde yakınlar-arası evlenme olduğuna dayanılarak, «mecûsî» tanımlamasının bir çeşit aşağılama yerine kullanıldığı anlaşıyor.

⁶⁴ Bkz. René Grousset, **Bozkır İmparatorluğu (L'Empire des steppes)**, 1939), çev. M. Reşat Uzmen, Ötüken Neşriyatı, ss. 212-213.

⁶⁵ Bkz: Grousset, aynı, s. 213.

⁶⁶ Bkz: George Vernadsky, «Cengiz Han Yasası», **THTD**, I (1941-1942), 1944, ss. 107-131. Yine bkz: Curt Alinge, **Moğol Kanunları**, çev. Coşkun Üçok, A.Ü. Hukuk Fakültesi Yay., Ankara 1967. Kezâ, D. Ayalon, «The Great Yasa of Chingiz Khân: A Reexamination (Part C 1)», **SI**, XXXVI (1972) ss. 113-158.

saygı (ihtiram) tabirine başvurmak yasaktı.»⁶⁷ Konuşma tarzının basit olması gerekiyordu. Kaan'a başkaca hitapta bulunmanın yasaklanması, sadeliği koruma ve yabancı kaynaklı gösterişliliğin sızmasını önleme için konulmuştu⁶⁸. Kandaşlığın içerisinden çıkan ve kan temellerine dayanarak değişen ve topluca değiştiren soyluluk, babahanca tırmanışını doğruğa çıkartırken bile, kökenindeki **gens** örgütünün unsurlarını kullanıyordu. Cengiz, ordu marifetiyle toplum-üstü devletleştirmeyi mayalandırırken, göçebe köken ve gelenekli toplumda sivrilmenin⁶⁹ ancak ken-

⁶⁷ Vernadsky, aynı, s. 113.

⁶⁸ Bkz: Curt Alinge, **Moğol Kanunları**, s. 53. Alinge (D'Ohsson, **Alâ el-Din**, s. 143'den) naklediyor: «O (Cengiz) asyalı hükümdarların kullandıkları tantanalı unvanları hakir gördüğünden kendi sülâlesi prenslerine bunları kabul etmemelerini tavsiye etti. Böylece onun ard gelenleri, kendi verdiği örneğe uyarak yalnız **Han** veya **Kaan** unvanını kullandılar; sülâleye mensup prensler, hükümdarı sadece adı ile çağırırlardı; mektuplarda ve resmî vesikalarda ise bu adın yanına ayrıca şeref unvanları konulmazdı. Cengiz Han'ın özel kaleminde hazırlanan vesikalar sade ve kısa idiler; o, İranlıların tantanalı stilini zevkli bulmamıştı.» (Aynı, s. 53 not 10.) Tabiatıyla, Cengiz'in gerekçesini, «zevki bulmamak»tan çok ötelerde aramak gerek. Bkz: ve krş: Vernadsky, «Cengiz Han Yasası», ss. 131-132.

⁶⁹ «Han» ve «Hakan» terimleri (unvanları), hemen bütün Türk devletlerinde —ve ayrıca, etki altında kalmış olan bâzı topluluklarda— XX. yüzyıla uzanan bir kullanım alanı bulur. Bu, tabiatıyla, Türk toplulukları başbuğunun sıfatı değil, «hüküm» uygulayan bir monarkın unvanı olur. Türk olmayan toplulukların etkileneşine ilişkin erken örneklerden biri de Kiev'de gözüktür. IX. yüzyılda burada oturan Vareg (veya Rus) prenslerinin Türkçe «Hakan» («Chaknus») unvanını taşımış olmaları da Hazar egemenliğinin bir sonucu idi. (Osman Turan, **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, 2. baskı, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul 1969, s. 36: Barthold, **Türk Tarihi Hakkında Dersler**, s. 55.)

Ancak, şamanî geleneklerin henüz canlı olduğu bir ortamda, bu geleneklerin törpülenmesi amacını güden Uygur Devleti'nde, «khan» sıfat ve unvanının bir tedirginlik yaratıp yaratmadığı araştırılmamıştır. Uygurların «hakan» unvanından uzaklaşma eğilimleri konusunda, bkz: A. v. Gabain, «Köktürklerin Tarihine Bir Bakış III», çev. S.Ç., **DTCFD**, VIII (1950), s. 378.

dine özgü yöntemlerle olabileceğini, medeniyetlerin saltanat teknikleriyle, esas itibariyle kandaş olan bir konfederasyonda «hakanlık» yapılamayacağını biliyordu⁷⁰. Moğol Hanının diriminde olduğu gibi ölümünde de «siyasallaşma»nın görüntüleri devam eder. Kurultay'ı sembolik yetkili bırakmak doğrultusunda Cengiz Han'ın gösterdiği gayretlerin tamamında, Kurultay geleneğinin gerisinde yatan kandaş toplum geleneği vardır⁷¹. Burada ilginç olan nokta, «soylu»laşmış kurultaya karşı, soyluluk-öncesi motiflerinin harekete geçirilmesidir. Asya kandaşlığının artık erkeksel bir soyluluğu kendi içinden peydahlamış olduğu bu geç dönem serüveni, yalnız Cengiz ya da «çingizî»ler katında değil, «diğer hanlar» bakımından da yönetim-siyaset tekniklerinin uygulama alanı olur.

Moğol Hanının diriminde olduğu gibi ölümünde de bu teknikler görülür. Hanın toplum üstüne yükselişini simgeleyecek maddî ve manevî değerler sergilenir. Ancak, ölüm olayı, tabiatı gereği kutsallıkla o kadar içiçedir ki, özellikle cenaze törenindeki motiflerde en eski kandaşlık ağır basar. Bir bakıma, sırf hanın ululuğunu pekiştirmek için değildir yapılanlar. Tabut, etrafına dört çenber geçirildikten sonra ak keçe ve halıdan yapılmış «katafalk»a konur; yedeğinde çok zengin süslenmiş eğerli bir at bulunur; yol-

⁷⁰ Ancak, göçebe konfederasyonun liderinin, bir kere yerleşince ve kandaşlarını silâhtan tecrit edince, «hüküm» uygulamada ne kadar tez davranacağı düşünülmelidir: Cengiz'in «muhafız küt'ası»nın «nefer»i ordunun başka tarafında binbaşidan üstündür, belli başlı komutanlar da buradan çıkar. (Grousset, **Bozkır İmparatorluğu**, s. 219.) Yine de bunun bir zorunluluk olduğu, güvenilir «asabiyyet»e dayandırıldığı unutulmamalıdır.

⁷¹ Hattâ, bu gelenek özellikle ve ısrarla korunur. Köprülü gibi, «hâkimiyet»i sırf «telâkki» düzeyinde ele alan ve zaman dışına taşıyan bir araştırmacıdan bile, bu ısrarın niteliği anlaşılabilir. Bkz: M. F. Köprülü, «Türk ve Moğol Sülâlelerinde Hanedan Âzâsının İdamında Kan Dökme Memniyeti», **THDT**, I (1941-1942), 1944, ss. 1-9. (Özellikle, hayvanları müslümanlar gibi kesmeyişi ve Oğuzların benzer davranışları örneklerine bakınız.)

da hergün koyun kurban edilir ve mezara gelininceye kadar, önde at üzerinde kadın şaman gider. Cengiz Han'ın cenazet öreninin üç ay sürmüş olduğu rivayeti ile Mönke Han'ın cenazesinin bir «taht» üzerine konduğu rivayetleri dikkati çekmektedir⁷².

Soylu Cengiz'in soyluluğu yüceltilirken, bu platformda «kişi» de doruğa çıkartılmıştır. Ama, «ölüm»de en önde, at üstünde kadın şaman gider⁷³.

⁷² W. Barthold, «Türklerde ve Moğollarda Defin Merasimi Mesalesine Dair», çev. Abdülkadir İnan, **TTKB, XI**, 43 (1947), Bazı rivayetlere nazaran altın eşya ölüyle birlikte defnedilir. Bazı tanıklar (meselâ Rubruk) bunu reddetmiştir. Moğol defin törenleri hakkında fazlaca bilgi bulunmamasının sebebi, han ölünce, cenaze alayının geçeceği yerlerde halkın bulunmasının yasaklanmasıdır. (Bkz: aynı, s. 525.) Bu göreneklerin Budizmle birlikte kaybolmaya yüz tuttuğunu biliyoruz.

«Altay defin tipi» için, bkz: A. İnan, «Trudi kirgizskoy arheologo-etnograficeskoy ekspeditsii II, 1959. [Kitabiyat]». TK, 16 (1964), s. 61.

⁷³ Müslüman baksı, İslâm inancını, soy kültürünü ve velileştirdiği Cengiz Han'ı aynı duada anmaktadır :

Sıynayım birinci kудay, ikinci sıynayım Mukambet

Biringe biz kul bolduk biringe ümmet bolduk

Üçüncü, tengrim, dört yar meşayık,

Cüz cirme dört peygamber. Mekke de evliya

Medine de evliya, Han Çingiz da evliye

(Birinci Tanrıya sığınayım, ikinci Muhammed'e sığınayım /

Birine biz kul olduk, birine de ümmet olduk / Üçüncü,

tanrım, dört yâra / yüz yirmi dört peygambere sığınayım.

Mekke de evliyadır / Medine de evliyadır, Cengiz Han da evliya.)

Aslında, baksı, evliyaları sıralarken hemen bütün kutsallık motiflerini kullanacaktır. «Kızıl dağın başında kız evliya, Öküz dağın başında öküz evliya, Koçkar dağın başında Konur baş (koç) evliya... Ata Korkut evliya, Koçkar dağın başında Konur baş (koç) evliya... Evliya ata evliya, Ayşe Bibi evliya, sizden medet diliyorum. Tek-turmas ata evliye, Karahan babam yardım et! Hu Allah-ey!» (Aynı, s. 142.)

Kan kelimesinin serüveni gösteriyor ki, Türk ve Moğollarda soylu-soylu olmayan ayırımı geliştikten ve toplumun temel karakteristiği olduktan sonra da kandaşlık gelenekleri canlı kalmış⁷⁴, hatta bir bakıma soyluların es-

⁷⁴ Abdülkadir İnan bir yazısında, («XIII. Yüzyıla Ait Türk Harfleriyle Yazılı Yazı», TTKB, XXIV, 96 (1960, [Kitabiyat] s. 699) şöyle diyor:

«Ural-Altäische Jahrbücher (1960, XXXII, s. 122) dergisinde Moğol bilgini A. Lubsangdendüb'ün yayımladığı nottan öğrendiğimize göre son yıllarda Moğolistan'da küçük bir taş üzerine Çingiz Han devrinde yazıldığı kabul edilen, eski Türk harfleriyle yazılmış bir yazı keşfedilmiştir. Bu taş, Moğollarda âdet olduğu üzere, deliğinden bir sicim geçirilerek bir kitabın cildine bağlı bulunmaktadır. Gök Türk runik harfleriyle yazılan bu yazı, çok açık ve şüphe götürmez şekilde şöyle okunmaktadır: 'Çingiz kağan alp kağan ermiş'

«çiniz

«q(a)g(a)n

«(a)lp q(a)g(a)n

«(e)rm(i)ş

«Bu yazıda herhangi bir sahtekârlık bulunmadığı ispat edilirse, Gök Türk harflerinin tarihi ve ömüne ait önemli bir soru: çözülmüş olacaktır. Türkler tarafından Uygur harfleri kabul edildikten sonra Gök Türk harflerinin ne vakit ortadan kalktığını tâyin etmek güçtür. X. yüzyılda Uygur harfleriyle yanyana Gök Türk harflerinin de kullanıldığı malûmdur. XI. yüzyılda Kâşgarlı Mahmud, Uygur harflerini biliyor, fakat Gök Türk harflerinden habersiz görünüyor. Moğollar içinde Hanlık eden eski Gök Türk soyundan gelen hanlar eski bir kutlu gelenek olarak eski harflerini saklamış olabilirler. Bu bakımdan Çingiz'in kendi soyuna «Gök Moğol» adını vermesi de dikkate değer. «(Altını biz çizdik.)

İnan'ın yorumuna katılmamak mümkün değil. Ancak belki tasrih etmek gerekir ki, asıl önemli olan «eski kutlu gelenek» anlayışının kendisidir; harfler buna vesile teşkil ederler. Nitekim Gök-türkler döneminde de, o döneme göre eski kutlu gelenekler canlandırılmış ve değişen toplum yapısını kitleye makûl ve meşrû göstermek için bu gibi tekniklerden yararlanılmıştı. Aynı şekilde, Asya'nın en geç, en büyük ve en nâmlı konfederasyonunun kagan'ı «alp» sıfatıdır.

ki gelenekleri kendi statüleri için yeniden canlandırmaları söz konusu olmuştur⁷⁵.

⁷⁵ Moğolların ve Cengiz «evlâd»ının (Cengiz sülâlesinin kağanlık şubesi istisna edilirse), nüfus itibarıyla kalabalık ve daha «medenî» olan Türk deryâ'sının içine dağılması (bkz: Mustafa Kafalı, «Deşt-i Kıpçak ve Cuci Ulusu», TD, 25 (1971) s. 179 vd.) (XIII, yüzyıl başları) olgusuna işaret edelim. Türklerin daha «medenî» olması, Moğolların daha az katışık ilişkiler içerisinde bulunması, daha kandaş olmaları demektir. Bkz: ve krş: W. Eberhard, «Eski Türk Devletlerinin Ekonomisi Hakkında İncelemeler: Toba'ların Hayvancılığı», TTKB, IX, 36 (1945), s. 486.

İnan, «Ölüm ve Ölüler Kültü» ile ilgili olarak bir değerlendirme yaparken (Şamanizm, s. 191), «Orhon Türklerinden beş yüz yıl sonra aynı sahada tarih yüzüne çıkan Moğollar'da hanlar defin törenleri daha iptidaî şeklin muhafaza ettiği anlaşılmaktadır» demektedir ve W. Barthold'un konuyu ele alışı nakletmektedir. (Bkz: «Türklerde ve Moğollarda Defin Merasimi», TTKB, 43 —1947—, s. 525.) Gerçekten de, Moğolların yayılmayı hedefliyen yönetimleri, değişik kabile ve kabile birliklerini askerî olarak düzenlemekten geçiyordu. Askerî «birlik»ler belirli kabilelerden oluşturulmaktaydı. Bu birliklerin komutanları da, o kabile mensubu soylulardan idiler. Hâl böyle olunca, birlikler arası dayanışmanın yaratılmasında inanç sistemine dayanmaktan başka yol yoktur. İbn Haldun'un «asabbiyyet»lerinin geçici olarak da olsa, bir düzende tutulması için her ayrı asabiyyet'in (ayrı soyla beslenen kollektif eylem gücünün) ortak platformu, ancak ve ancak, kollektif eylemleriyle örtüşen bir inanç sistemiyle sağlanabilirdi. Bu da şamanî töreler olmuştur. Tabiatıyla, bu, Moğol önderliğindeki konfederasyonun savaş düzeninin görünümüdür. Aynı ittifak ve dayanışmanın (hiç olmazsa sosyal barışın) sefer olmadığı vakit de sürdürülmesi gerekirdi. Önder kabilelerin daha «ibtidaî» olması sayesinde ve biraz da bu sebeple, eski kandaşlık motiflerini canlı tutma teknikleri başarıda rol oynamıştır. Uygur, Hazar ve Karahanlı Devletlerinin yerleşik düzenindeki siyasetten farklı bir göçebe yönetiminin önderi olan Cengiz'in örgütlenmesi, potansiyel bir siyaseti içerir. Fethettiği yerde yerleşince ve ticaretin sistemli işleyen eski hayat tarzı yerine geçirmeye başlayınca ve özellikle saray'ını kurunca, eski göçebenin yeni «kahır ve tagallûb»u, yaman olur. Yoksa, siyaset kelimesinin yüklenimi içerisindeki «siyaset etme» ya da «siyaseten katl», göçebe yönetim-

III. ARAŞTIRMA VE YORUMLARDA KHAN

A. «UNVAN» OLARAK SINIRLAMALAR

1. Konum

«Khan» kelimesinin kökeniyle bağlantılı bir gelişim içerisinde «unvanlaşma» sürecinin boyutlarına, şimdi daha yakından bakabiliriz. Bunun için de, daha önce sadece genel çerçevemizi çizmek ve «khan»ın kökeni ile semantik kapsamını vurgulamak üzere veriler almış olduğumuz bazı etüdlere, artık daha kritik bir açıdan eğilmek zorundayız. Aslında amacımız, söz konusu etüdler yoluyla konu üzerindeki mevcut ana yaklaşım biçimlerini ele almak ve bunların eleştirilmesinden geçerek görüşlerimizi bütünleştirme imkânlarını aramaktır. Bu bakımdan, yazarlar değil, bu yazarlarda ifâdesini bulan tavırlar önem kazanmaktadır.

«Khan» kelimesinin doğrudan konu alındığı ilk incelemenin⁷⁶ yazarı Shiratori, «Khan» ve «Khagan» kelimeleri arasında fark gözetmeksizin, etüdüne «Khan veya Kaghan» şeklinde bir ibareyle başlar. Shiratori'ye nazaran, bu kelimeler tek bir «unvan»dır. Yazar, «kaghan» unvanını nisbeten eski sayar, kullanılmasında süreklilik görür ve tarihte tanınmış bir «isim» olması bakımından incelenmeye değer bulur⁷⁷. Shiratori'nin incelemesinin giriş cümle-

lerine yakıştırılsa bile, göçebenin savaş-ışi'ndeki tavizsizliğiyle ilgili olarak söylenmiş olur; yakıştırmadan öteye gitmez ve bilimsel anlamda devlet siyasetinin bir parçası değildir.

Cengiz Han'ın büyük oğlu Cuci'nin yönetimi, Sayın Han sülâlesinin başkanlığına karşılık federatif yapının belirtileri, sağ ve sol illeri hakkında, bkz: Mustafa Kafalı, «Cuci Sülâlesi ve Şu'beleri», **TED**, 1 (1970) ss. 103-105.

⁷⁶ Kurakichi Shiratori, «Kaghan Unvanının Menşei», çev. İbrahim Gökbakar, **TTKB**, IX, 36 (1945), ss. 497-507. (Tôyô Bunko, I, 1926, ss. 1-8.)

⁷⁷ Shiratori, «Kaghan», s. 497.

lerinden ve ayrıca bütününden edinilecek ilk intiba, «Kaghan»m **sadece** bir «unvan» biçiminde ele alınması oluyor. Seçtiği başlıkla da uyum halinde, Shiratori, belirli bir unvanı veri saymakta ve «kaghan»ın menşeiini değil, «kaghan unvanının menşei»ni araştırmaktadır. Gerçi makalede, «khan» kelimesinin başlangıçta şahıs adı olup olmadığı tartışılmaktaysa⁷⁸ da, önemli olan yazarın soruna bakış açısıdır. Bu açıdan bakıldığında, inceleme alanı, bir «unvan»ın ortaya çıkışı ve sürdürülmesinin incelenmesiyle sınırlı kalmaktadır. Zaten Shiratori, terimin şahıs adlarıyla olan ilişkisine şüpheyile bakmaktadır. Kısaca, yazarın hareket noktası **bir kavramın oluşma süreci** ya da kökeninde yatan semantik olay **değil**, unvan'ın izinin takip edilmesinden ibarettir.

Laszlo'nun konu üzerindeki makalesi⁷⁹ ise, «menşe» fikrine bir ölçüde sâdık, değişik verilere dayanan ve fakat pek çok güdümlü yorumu içeren bir çalışmadır. Laszlo, «Kagan» (veya «Hakan») kelimesinin kökenine dair olmasa bile, bir ölçüde, eski gelişimin izini bulmaya çalışan bir yaklaşım içerisinde görünür. Diğer bir ifadeyle, Laszlo, Kağan-Hakan'ın gerek eski formlarına, gerekse eski formlarının kalıntısı olabilecek yaşayan biçimlerine atıflarda bulunur. Ancak, genel eğilimi itibariyle yalnız tek tek ilişki ihtimâlleri üzerinde durur ve bir ilişkiler **manzumesi** kurmaktan özenle kaçınır. Böylece, sözkonusu etüd, birçok tarihsel örnekle bezenmiş olmasına rağmen, Tarih'in gidişi istikametini arama endişesi taşımaz. Tek cümleyle, Laszlo, kendi iddialarını da çürütecek malzeme vermemeye ihmâlini göstermez, fakat iddialarında ısrarlıdır.

⁷⁸ Bkz: Shiratori, aynı, ss. 498-499.

⁷⁹ Ferenc Laszlo, «Kağan ve Ailesi», THTD, I (1941-1942), (İstanbul 1944,) ss. 37-50. Köröşi Coma Archivum, III, 1 (1940), ss. 1-39.)

2. -Sırf- Unvana İndirgeme (Shiratori)

Shiratori'nin, «Kaghan» unvanının ilk defa Juanjuan (Avar)'larda geçtiği ve böylelikle M.S. 400'lerde tarih sahnesine çıktığı yolundaki görüşü⁸⁰, yazarın «kaghan»ı sadece bir unvan olarak görmek ve tarihi duralatma'lı (tesbit'li) ve soyutlama'lı (tecrit'li) olarak ele almak kaygısının bir ifadesi sayılmak gerektir. Yazar, ayrıca, daha önce çeşitli araştırmacılar tarafından verilerinin geçerliliği açısından da eleştirilmiş bulunmaktadır⁸¹.

Shiratori, Hun istilasını karşılamak için Çin'e yardım etmiş olan (M.S. 312) «İ-li Khan» adındaki T'o-po şefinin adı ile «khan» unvanı arasında ilişki kurulamayacağını öne sürer⁸². T'o-po şefi'ne, İ-lu'ya, «İ-li Khan» adının verilmesinin bir yakıştırma olduğunu belirten yazar, bu kişinin tarihte hiçbir vakit «khan» olarak görünmediğini kaydeder⁸³. Bu noktada, Shiratori'nin makalesi konusunda ge-

⁸⁰ Shiratori (s. 504), Kaghan unvanının M.S. 394-402 yıllarında kullanılmış olabileceğini bir sonuç olarak kaydediyor. Daha önce de genel olarak belirttiğimiz üzere, yazar, kullanılma alanını, anlamını, «otorite»yi yansıtış biçimini ve derecesini kendi belirlediği bir «unvan» olayı yaratarak, kagan unvanının daha önce kullanılmış olma ihtimallerini kendi ölçüleriyle bertaraf ediyor ve kesinliliği itibarıyla pek şaşırtıcı sayılması lâzım gelen bir tarih veriyor.

⁸¹ Laszlo, «Kağan ve Ailesi»nde Shiratori'yi eleştirir. Ayrıca O. Frane'nin Shiratori'yi eleştirmesi üzerinde kısaca durur (s. 37). Eberhard da (s. 319) O. Franke'nin (*Geschichte des Chinesischen Reiches*, cilt III, Berlin 1937, ss. 178-179), «... en şiddetli hücumlarda bulunmuş olduğunu» belirtir fakat gerek Avrupalılar tarafından yöneltilen eleştirilerin, gerekse daha önce Çin'den gelmiş bulunan eleştirilerin (Eberhard, s. 319: Fang Chiang-yu, *Yenching Journal of Chinese Studies*, 8, —1930—, 1417) verimli bir sonuca varamamış bulunduğunu kaydeder.

⁸² Shiratori, s. 498. Yazar, özellikle Yuan ve Ming devirleri Çin'inin kuzey bölgelerinin topografya ve etnoloji alanında bir «otorite»si saydığı Bretschneider'in (*Mediaeval Researches*, I, s. 239 not 602) işaretini kabul etmez.

⁸³ Shiratori, aynı, s. 498.

tirdiğimiz —metoda ilişkin— eleştiri, özgül bir olayın yorumlanması açısından da haklılık kazanmaktadır. Eğer, İ-lu'ya «Khan» adının yakıştırılması sonradan yapıldı ise, bunun sarıh olarak belirtilmesi lâzım gelirdi. Shiratori, böyle bir açıklama yapmamaktadır. Eğer, Shiratori'nin «yakıştırma» dediği olay, İ'lu zamanında yapıldı ise, bu demektir ki, **«khan»** olgu'su o zaman da mevcuttu. «Khan»ın unvan-dışı bir anlamı olduğu ve fakat Shiratori'nin bununla ilgilenmediğini varsaysak da, sorunun niteliği değişmemektedir. Zira, Shiratori, khan'ın unvan-dışı anlamlarını da kapsayabilecek bir biçimde, aynen şöyle demekte: «Fakat o, tarihte hiçbir vakit **khan** olarak görünmez.»⁸⁴ Ayrıca, «Khan veya Kaghan» demekte sakınca görmeyen yazar, Khan'dan Kaghan'a tarihsel bir geçişin söz konusu olabileceğini dolaylı biçimde kabul etmiş; en azından sezinliyor demektir. Çünkü, aksi takdirde, «unvan»ın sadece «Kaghan» biçimi üzerinde durması beklenirdi. Nitekim Shiratori, argümanını işlerken, «K'o-han (Kaghan) Mao'nun zuhuru ile kabile kuvvet kazandı... [ancak] [bu devrin] Hun üstünlüğüyle [süren] belirli bir devir olduğunu hatırlarsak sadece bir T'opo şefinin büyük Shan-yü karşısında Kaghan gibi bir unvanı kabul etmesine zor inanırız»⁸⁵ demekte; yani, yine, Kaghan gibi bir unvanın gerçekte olup olmadığını belirtmeden, cümlesinde betimlediği hususu kanıt olarak kullanmaktadır. Shiratori, içerisinde bulunduğu çıkmazın farkında olmalı ki, yukarıda aktardığımız cümlesini hemen takip eden bir cümlede, «K'o-han Mao'daki K'o-han, tarihin geçmişe ait bir unvanından başka bir şey değildir»⁸⁶ diyor. Han —Khan— Kagan ilişkisini reddetmeyen ve hattâ bunu bir kanıt olarak kullanan Shiratori, görüldüğü üzere, «han» «unvan»ının «geçmişte mevcut» olduğunu ikrar etmektedir. Böylelikle yazarımız, bir olguyu hem kendi iddiasını pekiş-

⁸⁴ Aynı, s. 498.

⁸⁵ Aynı, ss. 498-499.

⁸⁶ Aynı, s. 499.

tirmek için kullanmakta ve belirli bir tarihte khan'lık olayının mevcut olmadığını öne sürmekte; hem de, başka bir cümlesinde böyle bir olgunun var olduğunu ve eski olduğunu belirtmektedir.

Shiratori'nin yaklaşımı üzerinde durmamızın sebebi, belirli bir tarih (gün, **date**) sorun'unu çözmekle ilişkili olarak düşünülmemeli. Sözkonusu olan, karakteristik bir zihniyettir; ve bu da, bir üretici güçler karmaşasından doğan, coğrafyası ve Tarih'iyle insan'da değişen bir olayı, «günler hendesi»ne ve «unvan cendresi»ne sığdıran çabası şeklinde tecelli etmektedir. Khan kelimesinin bir an için çok eskilere gitmediğini farzetsek bile, böyle bir terimi doğuran ihtiyaçların hangi temellere dayandığını, başka hangi olaylar dizisiyle bütünlük taşıdığını ve olgun unvan'dan gerisin geriye, hangi daha ilkel halkalara gidilebileceğini göstermemeye çalışmak, yukarıdaki gibi çelişkilere yol açmaktadır⁸⁷.

⁸⁷ Yine, benzeri şekilde, unvan'lar ile «asalet»in nereden geldiğini bilmeyen ya da gizlemeye çalışan argümanlar için, bkz: Aynı s. 500 («Böyle bir unvanı alacak kudrette bir şefin bulunup bulunmadığı ...») ve s. 501 («Bir kabile şefinin Kaghan gibi asil bir unvan taşıması mümkün müdür?...»).

Aynı doğrultuda bir yorum için, bkz: Laszlo Rasonyi, *Dünya Tarihinde Türklük*, Ankara 1942, s. 92. Rasonyi'ye göre, «kağan», genellikle sürekli değişen bir bünyeye sahip bulunan kabile birliğinin en büyük kişisidir. Birliğe dahil bulunan bölümlerin başkanı ise «kan» (han)dır. Bu açıklamasını Göktürklerle ilgili bilgileri serdetikten sonra yapan Rasonyi, dolaylı bir biçimde, «halk» ve «beyler» ayırımını veri kabul etmektedir. Bu katmanlaşmanın zaman içerisinde oluşmuş bulunduğu yazar tarafından belirtilmemekte; en azından konu muğlak bırakılmaktadır. Oysa, yine aynı yazar, gerçek Tarih-sel gelişimi açığa vuran unsurları yer yer sergilemektedir. Türklerde kişi adı verilmesinin, kabile ve kavim adlarında olduğu gibi, belirli gelişimlerin sonucunda gerçekleştiğini belirten ve bunun «mücerret bir hâdise» olarak düşünülmemesi gerektiğini vurgulayan, yine Rasonyi'dir (aynı, s. 30). Aynı bağlam içerisinde, Türklerde kişi adlarının konulmasını sistemli bir özet hâlinde sunan araştırmacı (ss. 31-34), isimleri «totem» kökenli görmekle birlikte,

3. Zamanca Tesbit (Laszlo)

Laszlo'nun verileri ile varmak istediği hedefler arasındaki çelişkiler bize, «Khan» konusundaki sorun'ların diğer bazı yönlerini göstermemizde yardım edecek ve bir ölçüde de khan'ın unvan - öncesinden «Unvanlaşma»sına giden yolu araştırmamıza imkân sağlayacaktır.

Laszlo'nun da —Shiratoori gibi— hemen ilk cümlesi, vereceği hükmü gizli bir biçimde içermektedir. Laszlo'ya göre, «Asya göçebe İmparatorlukları Başbuğ'unun Çin kaynaklarına göre en eski ünvanı **şan-yü** (**şen-yü**, **tanhu**)dür.»⁸⁸. Bu ifadede yer alan verilerin irdelenmesine dahi gerek duyulmadan denilebilir ki, konusu «Kaan...» olan bir incelemeye «Shan-yü» unvanından hareket ederek girişmek, ve bu «unvan»ı (Kan - Kağan'a göre) eski görmek, iki önermenin habercisi olur. Bunlardan birincisi, konuya yine «unvan» açısından bakılacağı; ikincisi ise, Tarihî gelişmenin düz, statik kronoloji anlayışına hapsedileceğidir.

Konuya unvan açısından bakılacaktır; çünkü, Laszlo'nun tipik örneklerinden biri olduğu çeşitli yazarlar,

bu kökeni kaynaklardan sadece bir tanesi olarak göstermek ve kaynaklar arasında bir Tarih «hiyerarşi»si kurmamakla, açıklamasını sislendirir. —Metod için— aynı konuda Rasonyi'nin şu etüdlerine bakılabilir: «Türklükte Kadın Adları», **TDAYB**, 1963, ss. 63-87; «Başkurt ve Macar Yurtlarındaki Ortak Coğrafi Adlar Üzerine», **X. Türk Dil Kurultayı'nda Okunan Bilimsel Bildiriler**, ss. 105-112'den ayrı basım; **Türk Özel Adlarının Menşei**, çev. Öksel Göçmen, **TK**, X, 113 —1972—, ss. 289-294. Yine bkz: «Les Turcs non-Islamisés en occident (Pécénèques, Ouzes et Qıptchaqs) et leurs rapports avec les Hongrois», **Philologiae Turcicae Fundamenta**, III, 1 —1970—'den ayrı basım.) Rasonyi, bozkır kavimlerindeki «ortak» hayat tarzının kökenlerini araştırırken, kâh kavimsel ölçütler getirir, kâh tarihsel ve sosyolojik. Meselâ İskitlerin kültürel bünye itibarıyla İndo-Germenlere yabancı düştüğünü belirtirken, coğrafya ölçütünü kullanmakta; fakat aynı zamanda «eşya»yı imâl biçimlerini de tartışmaktadır. Bu arada genel olarak hayat tarzı ve inanç sistemi temellerine değinmektedir (Bkz: ss. 41-43).

⁸⁸ Ferenc Laszlo, «Kağan», s. 37.

kan-khan-hkan-kağan gelişiminin sosyal örgütlenme açısından çok eskilere gidebileceğini aslında pekâlâ sezinlemektedirler. Bu masum gerçek, biraz incelendiğinde ortaya üstesinden gelinemeyecek, ya da gelinmesi «mahzur» doğurabilecek problemler çıkaracaktır. Bu doğrultuda, Kan-khan kelimesinin sadece bir unvan olmadığı kökeninin bir yönüyle gerçek dünyanın coğrafî adlarına uzandığı; kabile örgütü adlarıyla bağlantılı olduğu; dolaşısıyla kelimenin, kandaş örgütlenmenin önemli bir göstergesi olabileceği ihtimalleriyle karşılaşılabilecektir. İşte bu yüzden, (Asya kandaş topluluklarında, kandaş örgütün artık bir yönetim örgütüne dönüştüğü gelişme evresiyle sınırlanan incelemeye «Shan-yü» unvanı başlangıç noktası olarak alınır ve ondan gerisine bakılmaz; Shan-yü, gerçekten de unvan sayılabilir, zira belirttiğimiz üzere, Hsiung-nu (Hun)'larda Shan-yü unvanının ortaya çıkışı, Hunların büyük bir federasyona ve bazı Hunluk dışı egemenlikleri itibarıyla bir konfederasyona dönüşmesine bağlıdır. Bu dönüşüm, büyüme'nin erk, erk'in büyüme getirmesiyle, bir yönetim aşamasıdır.

Bu noktada, birinci gizli önerme bir ölçüde belirginleşmektedir. İkinci önerme, Tarih'i düz bir mantık üzerinde yeniden inşa etmekten geçer. «Türkler'in Türk olarak tarihte boy göstermeleri madem ki Hunlardan sonradır⁸⁹, o halde, 'Kagan' unvanı da 'Shan-yü'den sonra şu ya da bu tarihte ortaya çıkmıştır» mantığı; sıg, düz, yapay bir kronolojilikten başka şey değildir.

Kagan teriminin (geriye giderek) kaan-hkan-khan-kan terimleriyle ilişkili olduğu kabul edilmese ve sadece belirli bir yönetim-siyaset unvanının yazılı kaynak-

⁸⁹ Hsiung-nu'ların yazılı tarih'e geçmeleri, 130 ciltlik Ş Ci'nin (Tarih Hâtıraları) M.Ö. 91 arasında kaleme alınmasıyla. Bu tarih eseri «M.Ö. 2679» yılı olaylarından başlayarak M.Ö. 122'ye kadar gelmektedir. 110. cildin Hsiung-nu'lar hakkında önemli bir kitap olduğunu öğrenmekteyiz. Ş Ci'nin bir kısmı Chavannes tarafından Fransızcaya tercüme edilmiştir. Tamamlayıcı bilgi için bkz: T'ang Chi, «Türk Tarihine Aid Çin Kaynakları», TED, 2 (1971), ss. 182-184.

larda ilk geçişinin (görünüşünün) araştırılmasına girişilmiş olsa, «Shan-yü unvanına, kağan unvanından daha önce rastlanmaktadır» denilebilir, yazılı «tanık»lar gösterilir ve konu «kapanırdı». Fakat ne Laszlo'nun ne de aynı doğrultuda hareket eden diğer yazarların amacı, böyle teknik bir probleme cevap aramaktır. Sözkonusu yönelim içerisindeki yazarlar, aşağıda göstereceğimiz üzere, kâh unvanın gerisinde yatan gelişmeyi hesaba katan, yani olayı bir toplumsal örgütlenme ve evrimi problemi olarak ele alan bir eğilime girmekte; kâh böyle bir eğilimi (ve yaklaşımı) hiç göstermemişçesine, birincisi, hangi unvanın **yazılı tarih**'te önce yer aldığını ve **dolayısıyla** ikincisi, hangi unvanın - yönetim ve hattâ siyaset «unvan»ı olarak - «eski» olduğunu araştırmayı hedef almış görünmektedirler. Başka bir deyişle, burada birinci noktadan ikinci noktaya kolaylıkla geçilebileceği ve khan'ın kökeni genel sorununun buna indirgenebileceği ileri sürülmüş olmaktadır.

Oysa, Tarih'e (tarihöncesi - öntarih - tarih kesintisizliğine) doğru bir bakış çerçevesinde, konu olağanüstü basit ve açıktır: Hunların başını çektiği büyük bir yönetim örgütlenmesi Türklere göre kronolojik bakımdan «daha önce» cereyan etmiştir ve bu örgütün nicel gelişimi ile nitel değişimi, yine bu örgütün birinci kişisine bir unvan verilmesini gerekli kılmış; o unvan da «Shan-yü» olmuştur. Hunların bağımsız (tek tek) kabileler dönemi, Hun «birliği»nden öncedir. Türklerin bağımsız ve tek tek hayatı da Hun «birliği»nden öncedir. Çünkü bu Hun «birliği»ne Türk kabileleri de dahildir; oysa kabile olmadan kabile federasyonu ve konfederasyonu gerçekleştiremez. Öte yandan, Türklerin kendi «birlik»lerinin oluşması, Hun «birliği»nden sonradır⁹⁰. Bütün bunlar çerçe-

⁹⁰ Şu ân için, Türklerin Hunlarla ilişkilerini ve Hunların kabileler döneminde kendi başkanlarına ne ad vermiş olabileceklerini sözkonusu etmiyoruz. Bu hususlar dikkate alındığında —aşağıda biraz sonra değineceğimiz üzere— Laszlo ve benzeri yaklaşımdaki yazarların Tarih ve mantık dışına düşüşleri daha vahim bir düzeye varmaktadır.

vesinde, bir kabile başkanına verilen sıfatın (diyelim, Türklerin khan'ının), (**başka**) bir kabileler federasyon-konfederasyonu'na verilen unvan'dan «**yeni**» olarak gösterilmesi, Tarih ve mantık dışıdır⁹¹. Böyle bir şeyin mümkün olabilmesi için, en basiti, Hunlar konfederasyon kurduklarında, yeryüzünde hiçbir Türk kabilesinin ya da Türk asıllı kabilenin mevcut olmaması gerekirdi. İşin daha da vahim olabilecek yönü, bu mantığa göre, eğer Türk ve Hunlar arasında -en azından- «terimsel» düzeyde bir dil alış-verişi olmuş ise, ve eğer Hunlar arasında da - yazısız tarihte - «khan» ya da benzeri bir deyiş mevcut idiyse, -ki böyle bir ihtimâl her zaman için sözkonusudur.- Hunların kendilerinin henüz hiçbir kabilede birleşmeden ya da kabile düzeyine erişmeden, kabilelerden oluşan bir konfederasyon kurmuş olmaları gerekmektedir.

Laszlo'nun özellikle sırf mantık düzeyinde ele almış olduğumuz etüdüne, şimdi bir de yazarın verileri ve betimlemeler açısından yaklaşalım.

Laszlo'ya nazaran, «Bu ünvanı (Şan-yü Shan-yü) ilk olarak M.Ö. III. asırda Hiung-nü hükümdarı kullanmış ve bundan sonra artık iktidarı ellerine alan sair kavimlerin hükümdarlarına da Çinliler bu ünvanı vermişlerdir. **Daha sonra şan-yü'nün yerine kağan (qa-an) rütbe** adı kaim olur. **Kan (qan) ve kaan (qa'an)** kelimeleri de bu ünvanla sıkı bir münasebettir⁹². Demek ki, Laszlo'ya göre, «kağan **daha sonra**» dır. Kağan'ın bir rütbe»⁹³, bir «unvan» olarak «daha sonra» kullanım alanına

⁹¹ Bu mantık, —örgütlenme düzeyinin gelişmesini bir ilerleme saydığımızda— hep «kalfa» (ya da daha doğrusu, kendisine unvan verilmemiş bir işçi olarak) kalmış bir babanın oğlunun «usta» unvanına erişmesine ve bu arada torununun da işsiz kalmasına bakarak, «usta» unvanının herhangi bir işte çalışma olgusundan daha «eski» olması lâzım geldiği sonucunu çıkartmaya veya «işçilik», 'ustalık'tan yenidir» demeye benzemektedir.

⁹² Laszlo, «Kağan», s. 37. («Daha sonra'nın altını biz çizdik.)

⁹³ Laszlo'nun makalesinin Macarca aslında «rütbe»nin nasıl bir yüklenime sahip kelime-kavram olduğunu bilemiyor ve ihtiyatla

girdiğini söylemek açıklayıcı olamamaktadır. Bu sözün bir anlam kazanabilmesi için Laszlo'nun kabileden federeyona giden yolun Hunlar ve Türkler tarafından iki defa ve ayrı ayrı kat'edilmiş olduğunu belirtmesi gerekirdi. O zaman, sorun basitleşir ve «önce Hunlar federasyon konfederasyon 'kurdular', Çinliler de onların başbuğlarına Şan-yü dediler; daha sonra Hunların yerine 'tarih sahnesi'ne Türkler çıktı, aynı örgütlenme düzeyine varınca bu kez Türkler Kağan unvanını kullandılar» denilebilirdi. Ancak Laszlo'nun ne sözkonusu satırlarının civarında, ne de makalesinin herhangi bir yerinde bu durum tasrih edilmekte; aslında makalesinde bu kabil bir yaklaşım - hattâ kaygı - bulunmamaktadır.

Doğru bir teşhisin şartlarından biri olarak, Hunların başbuğuna Çinlilerin «shan-yü» demesinde, önce Hun kabile başkanlarını kendilerinin (Hunların) ne ad vermiş olduklarını araştırılması da gerekirdi. Böylelikle, Hun şefleri ile kan, ve shan-yü ile hakaı-kağan arasındaki paralellik, mantıksal ve dilsel açıdan araştırılabilir ve bu konunun somut tarih karşısındaki durumu tartışılabilirdi. Ne var ki, Laszlo'da bu da yoktur.

Laszlo, kan (khan-hkan-kaan vb.) kelimesi türev ve benzerlerinin birbirleriyle ilişkili olduğunu sarahatle belirtmesine ve konuya bu açıdan hiç değinmezlik etmemesine rağmen, olayı bütünüyle bir «unvan» sorunu olarak dile getirmekten kaçınmamaktadır. Oysa, anlaşıyor ki, sözkonusu ilişkiden bahsettiğine göre yazar, konunun dar bir teknik terimlendirme açısından ele alınmasının ne kadar kifayetsiz olduğunu bilmektedir; en azından sezinlemiş olmak gerektir. Nitekim, araştırmacı, «**Kağan** ve **kan** unvanlarının şekil ve manâ bakımından bağlı bulundukları hakkında birçok fikir ileri sürmüştür. Şekil münasebetleri hakkında kat'î bir şey söyleyememekle beraber, «Türkler arasında her ikisinin de aynı

kaydediyoruz. Eğer, özgün kelime Türkçedeki yüklenimi gibi bir «rütbe» ise, yazarın bakış açısı bütünü «dar»laşmaktadır.

rütbeyi ifade ettiğini biliyoruz»⁹⁴ demekle yetinmektedir⁹⁵. Kağan unvanının ilk verilerine Sienpi ve Juanjuanların tarihinde rastlandığını kaydeden; ayrıca, Shiratori'ye göre M.Ö. 151'de Sienpi'lerin bir kolu olan **To'polar** arasında da kullanılmış olduğunu bildiren Laszlo'nun⁹⁶, **yazılı tarih**'te «unvan» araştırıcılığı yaparken, konuyu, «(sözkonusu terimlerin) birbirlerine bağlı bulundukları hakkında fikirler ileri sürülmesi» derekesine indirgemesi ve «kağan» ile «kan» arasındaki ilişkiden sadece söz etmesi, böyle bir ilişkinin mahiyetini açıklamak gibi bir endişesi olmadığını kabul etmemize yol açmaktadır. Şunu da belirtelim ki, «kan» ile «kağan» arasındaki ilişkiye eğilmek, yalnızca filolojik bir merak çerçevesini aşmadıkça veya veriler dağarcığını genişletmekten başka yarar

⁹⁴ Laszlo, aynı, s. 38.

⁹⁵ «Kan - Kaan - Han, Ha'an - Hagan - Kagan»ın aynı kelimenin çeşitli söyleyiş biçimlerini oluşturduğu ve eşanlamlı sayılmaları gerektiği konusunda, bkz: A. Temir, «Türk-Moğol İmparatorluğu Devrinde Sosyal ve Askerî Teşkilât», TK, 118 (1972), s. 198, 204. Temir, bir yerde (s. 204) sözkonusu deyişlerin aynı anlama geldiklerini belirtiyorsa da, diğer bir yerde (s. 198) «kagan» ve «hagan»ın hemen hemen bütün Türk lehçelerinde «hükümdar» anlamını taşıdığını, ancak Orhon Yazıtları'nda görülen «han» ve «kan» unvanının kagan'dan daha aşağı derecede olması ihtimâlini kaydediyor. Ve devamla, bütün bu kelimelerin birçok metinde hemen aynı anlamda kullanılmış olduğunu —teyiden— yazıyor. Aslında, kan (khan)'ın diğerlerine dönüştüğü; bu dönüşümün, örgütsellik→yönetim→siyaset sürecinde kendini gösterdiği; ayrıca belirli bir yerde devlet-öncesi yaşanırken diğer bir yerde devlet'in yaşandığı; ve yine, bâzı hallerde daha ileri bir örgütlenme düzeyinde bile kelimenin eski biçimlerinin kullanılabileceği dikkate alınırsa, Temir'in kelimelere eşanlamlılık tanıması haklılık kazanabilir. Ancak, «kan» kelimesinin her görüldüğü yerde devlet aranması, bahse konu olamaz. Hattâ, âdetâ tam aksi yönde bir davranışla, kan kelimesinin görüldüğü ortamda devlet'in varlığından ya da «nakıs» bir biçim içerisinde olduğundan şüphe duyularak yola çıkılması, (tabiatıyla, devlet aşamasına varılmış olduğu açıkça belli olan durumlar dışında) daha doğru olabilir.

⁹⁶ Aynı, s. 37. Ki-fu ve Tu-yün kabilelerindeki durum için aynı yere bakınız.

getirmedikçe, pek de anlamlı sayılamaz. Yine, etnolojik bir temele ve dinamik bir Tarih anlayışına dayanmadan, filolojik verilerin böyle bir Tarih-örgüt karmaşasını açıklamada tek başlarına ispat vasıtası olabileceğini düşünmeyiz.

«Kağan ve Ailesi»nin yazarı, «Türk oldukları şüphesiz kavimler arasında **kan** unvanı Göktürkler'den beri bilinir. Türkler arasında bunun **daha eski** zamanlardan beri mevcut olduğunu göstermek hususunda sarfedilen gayretler neticesiz kalmıştır»⁷⁷ demekle, gerçek üzerine çift perde çekmektedir. Birinci perdeleme, konuyu (toplumsal evrim açısından) açıklama gayretlerini neticesiz kılma yönünde kullanılır. Şimdiye kadarki gayretlerin ne olduğu ve ne olabileceği meskût geçilmekle, dolaylı yoldan, bu kabil bütün arayışların geçersiz olduğu ve olacağı hükme bağlanmaktadır. İkinci perdelemede ise, «**daha eski** zamanlardan beri» böyle bir «unvana rastlanmadığına» göre, «kan» ile «kağan» kelimeleri, kâh biri kâh öteki kullanılan eşanlamlı «deyiş»ler düzeyine indirilmektedir. Acaba Laszlo'nun, «kan» kelimesine sırf «unvan» olarak değil, başka «bir şey» olarak da rastlanılabileceğini îmâ ettiğini ummak mümkün müdür? Îmâ'nın varlığı tartışılabilir, Laszlo'nun, böyle bir olgunun ve temelinde yatan olayın araştırılmasına girişilmesini -kendisi ve başkaları için- onaylayacağını düşünmek abestir.

Kağan unvanının Juanjuan ve Göktürklerden itibaren çok yaygınlaştığını belirten Laszlo, «bütün büyük göçebe imparatorlukları»nın bu unvanı taşıdıklarını kayd ediyor. «Göktürkler idare sistemini ve saray unvanlarının mühim bir kısmını Juanjuanlar'dan aldıkları için, devlet teşkilâtı bakımından Juanjuan İmparatorluğu, büyük göçebe imparatorlukları arasında sayılabilir. Göktürkler kağan adını da bunlardan almışlardır... Muaz- zam Uygur İmparatorluğu'nun hükümdarları da kağan-

⁷⁷ Aynı, ss. 37-38. «Daha eski»nin altını biz çizdik.

lardır»⁹⁸ şeklinde verdiği bilgilerde ise, «şekil», bilgileri öylesine çarpıtmaktadır ki, sonuçta, olgusal bilginin iletilmesi olayı bile aksamaktadır. Göktürklerin kağan adını Juanjuanlardan almalarının nasıl olup da Juanjuanların «Türk» addedilmelerini mümkün kıldığı (aslında öyle olsalar bile, sözkonusu veri ile nasıl böyle bir sonuca varılabildiği) sorusu bir yana; her yerde «imparatorluk» görmek ve bulmak eğilimi bu sözlerde kendini iyice göstermektedir. «Devlet teşkilâtı»nın Tarih-dışı bir duraltma (tesbit) ve soyutlamayla her zaman/mekân için vazgeçilmez bir vakıa olarak gösterilmesine ve bu tavrın «saray» nitelendirmeleriyle pekiştirilmesine, şimdilik sadece dikkat çekip, geçelim. Bizi bu noktada asıl ilgilendiren, «kağan» unvanının bir büyük örgüt ya da devlet düzeyinde kullanıldığı ve işlerlik kazandığının söylenmesi, en azından bu izlenimin yaratılmasıdır. Oysa, hemen takip eden paragrafta yazar, kendini tekzip edecektir.

Takip eden paragrafta, «Büyük imparatorluklar haricinde bunlara tâbi daha küçük kabile reislerinin de **kağan** unvanını taşıdıklarını görüyoruz. Kırgızlar'da ve Kazaklar'da hal böyledir»⁹⁹ denmektedir. Bir kere, «büyük imparatorluklar» dışında ve bunlara tâbi «daha küçük reis(ler)»in ne olduğu tam anlaşılamamaktadır. «Daha küçük» olan «kabile» veya «kabile reisi» ise, ve kabile «daha» küçük (yani bir ölçüde küçük) olduğuna göre, kabile «imparatorluk»tan yalnızca «daha küçük» olmakla mı ayrılır? Yoksa, Kırgızlar ve Kazaklar sözkonusu olduğu için mi -kabileler- sadece «daha küçük» olma vasfını hak etmektedirler? Laszlo'yu bu vuzuhsuzluğa ve çelişmelere iten, terimleri birbirleri yerine geçirmeye zorlayan sebep, «kağan» unvanının kabile **düzeyinde** ve kabile reisleri için de kullanılmış olması gerçeğidir. «Kağan» kelimesi, kan (ve khan) kelimesinden bağımsız olarak ele alınınca ve sırf unvan olarak irdelenince, Kırgız

⁹⁸ Aynı, s. 38.

⁹⁹ Aynı, s. 38.

ve Kazakların bu sıfatı kabile başkanlarına «sonradan» yakıştırdıkları düşünülebilir. Oysa, Laszlo böyle bir görüş ileri sürmediği gibi, Tarihsel gerçeklik de bu yönde değildir. Nitekim, Laszlo biraz sonra, «kan ve kağan» «unvan»larını birlikte mütalâa edecek; kağan ve kan unvanlarının «daha çok yaygınlık kazanmaları» üzerinde dururken, «Muhtelif Türk, Tibet ve Kazar reisleri kağan unvanını alırlar. Halbuki bunlar öncekilerle kıyas edilemeyecek kadar küçük birer beylikten ibarettir»¹⁰⁰ diyecektir. Kriterler, görüldüğü üzere, kâh sosyal içerikte ve yönetsel düzeyde (kabile); kâh «mekânsal» bir boyutta ve siyasal düzeyde (beylik) olmaktadır. Buna bakılırsa, kağan unvanının yaygınlık kazanması, bazı beyliklerin «sonradan» büyük ünitelere özenmeleri sonucunda gerçekleşmiş sayılmalıdır. Nitekim Laszlo, Karahanlı, Kimak başkanlarının, Kıpçak kabile başkanlarının, hattâ Tuna-Bulgar «hükümdar»larının «kan» unvanıyla zikredildiğini¹⁰¹ belirtmektedir. Takip edileceği üzere, bu kez, «kağan» sözü bir yana bırakılmış, «kan» ön plâna geçirilmiştir. Sonradan yaygınlaştığı öne sürülen «kan» kelimesinin «kağan» kelimesiyle ilişkisi hiçbir yerde net olarak ortaya konmadığına ve «kan» kelimesinin eskiliği konusundaki görüşlere rağbet edilmediğine göre, Laszlo burada belki de tutarlı sayılabilir. Ancak, gerçek odur ki, «kan» çok eski bir sözdür; hele hele Laszlo'nun verdiği örneklerden çok önceleri, hattâ mitolojik eskiliktten başlayarak var olagelmıştır. O hâlde, «kan»ın yaygın olma keyfiyeti nasıl «kağan» unvanı sonrasına bağlanabilir? Böyle bir açıklama, kabul edilebilir olmaktan pek uzaktır. Kaldı ki, «kan» kelimesinin değişik lehçe/şivelerde «kaan», «khan», «han» olarak başkan anlamına gelmesi, Fin-Ugor dillerinde aynı anlamda kullanılması, Türklerdeki «khagan» ve yine «khan» şekillerinin mevcudiyeti de hep açıklanmak gerektir. Bütün bunları Munkaçi'yle beraber «eski Türk hâkimiyetinin bir delili» sa-

¹⁰⁰ Aynı, s. 30.

¹⁰¹ Aynı, s. 39.

yan Laszlo¹⁰², eski Türklerin «egemenlik»leri zamanında ve öncesinde kabile(ler) örgütü hâlinde yaşamış olduklarını herhâlde bilmektedir. Öyleyse, «kan» kelimesinin «kağan» kelimesine öykünme yoluyla yaygınlaşmış olduğunu söylemek yerine, «kan»ın yer yer «kağan»laştığını belirtmesi gerekirdi.

«**Kayan-kan**» ve «**Khan-Khakan**» (Hkakan, Hakan) biçiminde tek bir unvanın meydana gelmesini de kağan ve kan kelimelerinin terkibine bağlayan Laszlo, Uygur metinleri örneğinden bahsederken, kan ile khan'ı aynı kelime saymaktadır. Öyle ki, bunun anlamını da «ilig=reis» olarak vermektedir¹⁰³. Laszlo, bu örneklerin «unvan» olma keyfiyetini vurgulayarak, örgütsel ve doğal bir adlandırmadan yönetim ve özellikle siyaset evresinin «unvan»ına geçişe hiç değinmemektedir. Yazar, sıralamaktan kaçınmadığı diğer bazı örneklerin kelimenin kökenine doğru yol aldığını her gördüğünde, bu gidişe engel olabilmek için belli tutarsız yorumlar geliştirmektedir.

«**Burkhan** (Bur+kan, purkan)» kelimesinin «Allah, hâlik [ve ayrıca] peygamber» gibi İslâmî kavramları karşıladığını; «Buda» gibi Buddhacı bir kavramın karşılığı olduğunu —bunları ayrı ayrı tasrih etmeksizin sırf kelimeler halinde peşpeşe sıralayarak— kaydeden Laszlo, aynı «burkhan» kelimesinin «balbal» ve «**ŞAMAN**» kavramlarını karşıladığını da belirtmek durumunda kaldığında, konuyla ilgili olduğu çok şüphe götüren bir tarzda, «([bunların] kan ünvanının bir terkibi sayıldığı)»ndan söz etmektedir¹⁰⁴.

¹⁰² Aynı, s. 39.

¹⁰³ Aynı, s. 39. Ayrıca, «Bir Yenisei kitabesinde el+kan, Uygur metinlerinde il+kan (khan) vardır. [Sonraları] (XIII. yüzyıldan itibaren) Moğol hanedan âzaları İl Khan unvanını taşımışlardır. Vâmbéry'e göre İran türklerinin reisine İl Khanı denir.»

¹⁰⁴ Aynı, s. 39: «Gûrhân, ...Hân hânân, khân devran, khan cihan da böyledir.»

Başlangıçta şamanî bir içerikte olan ve hattâ biçimsel şamanlık döneminin gerilerine gitme ihtimâli bulunan «kan-khan» kök-söz'ünün bu niteliğini ve tâ İslâm'a uzanan uzun **değişim** olayını görememek, önemli bir bilimsel eksiklik; görmemek, vahîm bir hatâ; görmezlikten gelmek ise, affedilmez bir tavır sayılmak gerektir.

Laszlo, sözkonusu etüdünde, göçebe Türklerde en küçük örgüt biriminden en büyük siyasal organizasyonlara kadar yönetenlerin seçim yoluyla belirlenmesi esasının görülmediğini, verâset tarzının bunu gösterdiğini söylemekte¹⁰⁵; böylelikle, «kağan'ın unvanlaştırılması»yla da desteklemeğe çalıştığı bir ezeli «hükm» ve «hükümdarlık» mitosunu -sözkonusu bile edilemeyecekleri dönemlere de sirayet ettirerek— egemen kılmağa çaba göstermektedir¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Bkz: «Seçim» hakkında, aynı, s. 40; «veraset» hakkında, s. 42. Ayrıca bkz: ss. 45-46 ve özellikle s. 50.

¹⁰⁶ Yazar, verâset tarzını «açıkladığı» bölümü takiben yer verdiği **katun** kelimesine dair paragraflarda da daha önce «kağan» için benimsemiş bulunduğu yaklaşımı sürdürmektedir: **Katun** (Khatun, hatun), «ünvandır», «menşe ve etimolojisi değişiktir...»; «birçoklarına göre kağan ve kan kelimesiyle alâkalı... Bang ve Barthold'a göre soğdca[dır]»; «Kağan için olduğu gibi 'menşe' etimolojisini tespit edemeyiz»; «Bununla beraber kayankan, kayatun-katun asli çift şekillerinin birbirleriyle münasebeti aşikârdır» (s. 43); «Katun unvanını alabilmek için kağan ile evlenmek kâfi değildir... mamefiş bir kağanın birden ziyade karısının bu ünvanı aldığı da vâkidir» (s. 44) gibi bilgiler ve hükümlerden sonra, «bazı tâbi reislerin karıları[nın] da katun olması» (s. 44) izahsız bırakılmaktadır. Laszlo'nun, Asyalı göçebeler arasında, diğer «şehirli kavimler»dekine nazaran kadınlarda daha yüksek sosyal bir mevki görmesi (s. 44) ise, toplumsal gelişme aşamasının anaerkliliğe göreli yakınlığıyla ilgili olmaktan çok, —farazî— bir kağan karısı statüsüne ilişkindir.

Türk tarihinde kadının, inançlarda ve sosyal hayattaki yerini ele alan araştırmaların pek çoğu, «kadın» olayını soylu kişinin karısı mertebesinde incelerler. Örnekler çoğu hâlde önemli «Khatun»lardan verilir. Veya, Türk toplumlarındaki kadının saygın yeri,

Töngrikan'ın **tengri** (tanrı) ve **kan** kelimelerinden oluştuğu bilinmesine rağmen, bu kelimenin —ve benzeri diğer önemli kelimelerin— bi r «unvan» mertebesinde ele alınması ve kökenine de, böyle bir terkibe ihtiyaç duyulmuş olmasının sebebine de genellikle hiç değinilmemesi dikkati çekmektedir. Açıktır ki, bir kutsallığa **yaslanan** yönetim veya siyaset/hükm, bütün kandaşlık geçmişini kendi «otorite»si için dayanak yapmaktadır. Tabiatıyla bu, kandaş toplum verilerinin niteliklerinin değiştirilerek yine o kandaş toplumu yıkmak için kullanılmasıyla

genellikle erkeğin «lütufkâr»lığına bağlanır. Kadına bu «yer»i sağlamış olan, «ne de olsa» erkektir zihniyeti, yazılara egemen olur. Türkçedeki literatürde, bu zihniyete istisna teşkil eden etüdlerden biri Süleyman Duygu'ya ait. Yalnızca ifâde biçimi bakımından değil, özellikle etüdünde yer verdiği vakalar itibariyle de dikkati çekmekte. (Bkz: TK, XI, 128 —1973—, ss. 612-621.) Gerçekten de, İslâmi devire ilişkin örneklerden sonra, Duygu, İslâm öncesinin «kadın»a ilişkin özelliklerinin önemli bir bölümüne değinmektedir. «Ak Ana» (Ak Ene)nin yaratıcı kudreti, gök ve güneşin kadınsal semboller oluşu (Gök'ün önemi hatırlanmalıdır), totemlerde kadınlık, Bilge Han'ın Orhun Yazıtlarında anasını Umay'a benzetiş, İskit-Massaget'lerde kadının önde gelen yeri, Kurultaylarda ve törenlerde, avda kadının faal oluşu ve önemi, ender de olsa eski Türklerde boşanma'nın bulunuşu (bu konudaki tartışma için, bkz: Duygu, s. 620: Osman Turan, **Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi**, I, s. 132 ve S.M. Arsal, **Türk Tarihi ve Hukuk**, s. 337; Ögel için bkz: Duygu, aynı, s. 128 not 37), Oğuzların islâmiyeti kabul etmelerinden sonra dahi kadın erkek birarada şarap içip çalgılı eğlenceler yapmış olmaları (O. Turan'dan naklen), evlâtlık «müessesesi», mirasta eşitlik gibi hususlar Duygu'nun bu çalışmasında yer almaktadır. Ne var ki, Duygu, «ihtiyatlı» olmak gerektiğine kanidir; «En iyi şaman (kam)ların kadınlar arasından çıkması veya onların [erkek kamıların] kadınlara benzetmeleri de, kanaatimizce, kadının Türk sosyal hayatından ileri gelmekte idi» (s. 617). deyişle yetinmesi de, kolaylıkla başka türlü yorumlanamaz. Belirli bir toplumda, o toplumun inançlarını yaşatan ve toplumsal olarak görevli bulunan kişiler arasında bir cinsin sistemli olarak karşı cinsi taklit etmiş olması, taklit edilen cinsin sosyal durumuyla açıklanabiliyorsa, o hâlde sözkonusu bu durumun mahiyeti nedir? Yazar, «muhtemel»

gerçekleştirilmektedir¹⁰⁷. Aslında kandaş örgütün ayrılmaz bir parçası olan adlandırma olayı da, nitelik değişimine uğratılarak unvanlaşmaya dönüştürülmekte; kandaşlığın bağrından çıkan simgeler zamanla toplum-üstü kurum ve kişilerin desteği durumuna sokulmaktadır. Tarihöncesinden öntarihe ve tarihe geçiş, eşitlikten katmanlaşmağa ve sınıflaşmaya gidişte olan budur.

Yatikan kelimesinin **yatı** + **kan** olması, Bang'ın Akbakan ve Ötükan coğrafi adlarında **kan** kelimesinin bulunduğuna işaret etmesi, Pelliot'un Türklerde ve Moğollarda **kan** veya **tangri** kelimeleriyle biten dağ isimlerine rastlandığını göstermesi karşısında, Laszlo'nun tek «cecevaptan da haberdârdır: «Bazı Türk zümrelerinde ana-erkil ailenin izleri görülmekle beraber Türkler, çoğunlukla, çabucak baba-erkil aileye geçmişlerdi.» (s. 620.) Söylenmesi gereken husus; «bazı», «... erkil aile» «çabucak» gibi birtakım yumuşatıcı ve müphemleştirici ifade yollarıyla söylenmektedir. Türklerde, anahanlığın «iz»leri bile çok gerilerde kalmıştır. Ama, bu çok gerilerde kalış, babahanlığın «çabucak» gelmiş olduğunu göstermez. «Aile» ise ancak erkillik bazında açıklanabilir bir olaydır; Ataerkillik öncesinde, gerçekte, aile'den söz edilemez.

¹⁰⁷ «[Hüküm doğrultusunda] çok sayıda bayrak kullanmak, renkleri çoğaltmak ve yükselere kaldırmaktan maksat da kalblerde korku yaratmaktır, başka hiçbir sebebi yoktur.» İbn Haldun, *Mukaddime*, II, çev. Z.K. Ugan, M.E.B. 1970, s. 5.

Geç dönemlerden örnek vermek gerekirse, Bizans ve İran'ın medeniyet platformu Selçuklularda tüm ağırlığını gösterir. Selçuklu sultanlarına yakıştırılan tumturaklı unvanların seviyesine Osmanlı çok geç ulaşabilecektir. O hâlde dahi, Osmanlılığın unvanlarında kandaş izler sonuna kadar yaşayacaktır. Bir Selçuklu sultanına nasıl hitap edildiğine —edilebildiğine— bakıldığında, bu hitap düzeyinde bir kandaş belirti teşhis etmek hayli zor, hattâ çoğu hâlde mümkün değildir. Bkz: Er-Râvendî, *Râhat-üs-Sudûr* ve *Âyet-üs-Sürûr*, çev. ve neşreden Ahmed Ateş, cilt I, T.T.K. Yay., Ankara 1957, ss. 19-20. «Sultanların lâkapları» başlıklı bu paragrafta Ateş'in dipnotu dik-kati çekmektedir; bkz: s. 19 not 1. Unvanlar dışında, isimlerden de, bir ölçüde anlam çıkartmak kabildir. Ancak bu konu, basit bir kantitatif «muhteva analizi» tekniğiyle yürütülemez. Osmanlılığın hemen bir ölçüde anlam çıkartmak kabildir. Ancak bu konu, basit bir kantitatif «muhteva analizi» tekniğiyle yürütülemez. Osmanlılığın hemen

vab»ı -hiçbir ek açıklama yapmaksızın- «Bang'ın Ötükan kelimesi hakkındaki faraziyesi şüphelidir»¹⁰⁸ cümlesidir.

B. FİLOLOJİ VE TARİH ARAŞTIRMALARINDA «KHAN» TERİMİ

1. Konum

Dilsel ve -yazılı- metinler itibariyle yapılan bir araştırmada dahi, «khan» kelimesinin kişilere eklenen bir genelliği içerdiği anlaşılmaktadır. Çin kaynaklarının gözönünde bulundurduğu ve çözümlenebilen geçmişte, «khan», kabile «şef»i olarak gözükmektedir. Kabile başkanına verilecek «san»ın yine kabile-kandaş örgütlenmesinden başka bir kaynaktan gelmiş olması düşünülemeyeceğine göre, yazılı tarih delilleri bile bizi kandaşlığın genel konumunun hemen eşiğine getirebilmektedir. Burada bir husus tasrih edilmelidir. İzi takip edilen kelime tek ve somut «khan» olmasaydı bile, benzeri sıfatların nasıl kişileşmiş, oradn da «başkalaşmış» olduğunu görebilecektik. Bozkırın kavimler itibariyle yelpaze biçiminde bir nüfus

başlangıcında, İslâm yoluna baş koyarak «gazileşen» eski alp (ilb)ler, hemen bir kuşak içerisinde İslâmi adlar almaya başlarlar. Onlar İslâm'a «çağrılı» dırlar. Bu bakımdan, daha önceden «Ön Asyalı» olan «soylu» beylikler bazı ipuçları verebilirler. Sırf bir intiba düzeyinde, sözkonusu Anadolu Beylikleri secerelerinin gittikçe İslâmi adlarla bezenmesini, yine de yer yer saf Türk isimlerinin çeşitli kuşaklara serpiştirilmiş olduğunu izlemek için, bkz: İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*, T.T.K. Yay., 2. baskı, Ankara 1969, ss. 37, 69, 91, 95, 120, 147, 149, 152, 154, 161, 168, 175, 179. Karakoyunlular için bkz: Aynı yerde, s. 187. Ancak, belirtmek gerekir ki, İslâmi adlar soy kütüklerinde açık biçimde egemendir. «Safevî Devletinin Kurulmasında Türk Boylarının Oynadığı Rol» (VII. Türk Tarih Kongresi) başlıklı tebliğinde, Karakoyunlu ve Akkoyunluların (XV. yüzyılda) Azerbaycan ve Anadolu'nun doğu illeri ve batı İran'da egemenliklerinin sağlanmasını yansıtan Oktay Efendiyef, kabile-aşiret düzenindeki etkili toplulukların tamamıyla Türk olduğunu; sonraki Akkoyunlu soylarının da Türkmen adı (Bayat, Varsak, Afşar, Kacar vb.) taşıdıklarını belirtmektedir.

¹⁰⁸ Laszlo, aynı, s. 40.

dağılımının olması, coğrafya sathında iletkenliğin geniş boyutlara varabilmesi, Hun, Türk ve Moğolları (en azından bunları) aynı ses değerinin benimsenmesine götürmüş olabilir. Türklerin en eski kutsallıkları «khan» diye adlandırmış olduklarını düşündüğümüzde, bu «khan» sıfatının tengriler gibi daha geç kutsallık motiflerine sonradan yakıştırılmış olması tabiidir. Ancak, önemli olan, bu kutsallık simgelerinin «khan» sıfatı ile açılmalarının kandaş toplum inanç ve mantığında kaçınılmaz oluşudur. Toplulukta (benzer toplulukların ortak hayat tarzı itibarıyla, toplum'da) ast - üst olayının gelişmesi ve bu gelişmenin bir evresinde kişiye atfedilen sıfat, geriye dönülerek kutsallığın çeşitli aşamalarında oluşmuş motiflere de yakıştırılmıştır. Dolayısıyla, bir «Ötükan»¹⁰⁹, bir «Abakan»

¹⁰⁹ Malûmdur ki, Ötükan/Ötüken yaylası, eski Türk geleneğinin kutsal toprağı sayılırdı. (Bkz: A. von Gabain, «Köktürklerin Tarihine Bir Bakış», DTCFD, II, 5 (1944), ss. 686-687.) Göçebe hayat tarzının «kendine yeterli» geçimi, kabilelerarası mücadeleyi de içeriyordu. Bu bakımdan kendilerini ve hayvanlarını korumak, iktisadî-askerî açıdan «hazır bulunmak» için mahfuz yerler gerekiyordu. Güneyde Hangay Dağı, kuzeyde de Tangnu-Ola ile çevrelenen Ötüken yaylası doğal bir kale konumundaydı. Yaylanın bu durumu savunmayı kolaylaştırdığı gibi, oradaki kavimsel birliğin dışarıya yönelik nüfuz ve etkisini de sağlamaktaydı. VII. yüzyılda, bugünkü kuzey Moğolistan'da yaşayan birçok Türk kabilesi, Çin'in kuzey hudutlarında, Çin hükümdarlığına karşı «yarı-zorunlu» olarak hudut bekçiliği görevini sürdürüyorlardı. Türk «soylu»larından Kutluğ adlı şad'ın 681 yılında küçük bir toplulukla Yin-Şan dağlarına kaçması, diğer bazı Türk kabileleri mensuplarının da Kutluğ'un arkasından giderek onunla birleşmeleri ve Çinlilerden saklanabilen bu topluluğun günden güne büyümesi, Ötüken ef-sânesini pekiştiren son gelişme olmuştur. «Çinlilere çok büyük sadakatla hizmet etmiş olan Türk kumandanı tedbirli Bilge Tonyukuk» (von Gabain, aynı, s. 686) da bu büyüyen topluluğa katılır. Çin'e karşı hudduttan gerilere, bugünkü kuzey Moğolistan'a çekilirler. Tonyukuk, etraftaki «düşmanlar» birleşmeden önce onlara hücum etmek düşüncesindedir; önce kuzeydeki Oğuzların üzerine yürümek ister. Mücadele Ötüken dağlarındaki yaylada çok ağır şartlarda sürer. Türkler, daha çabuk karar verebilmeleri ve baskın yöntemi sayesinde, kendilerine göre ikiye üç oranında daha kalabalık Oğuzları mağlûb ederler. Haber,

in yanısıra bir oymak başkanının da «kan» diye adlandırılmasının olabirirliğini vurgulamak gerekir.

Ötüken'in, Hangay dağları ile sarılan, hattâ bu dağlarla meydana gelen¹¹⁰ bir coğrafî alan olmaktan öte, efsâne-deki «Ergenekon» olduğu anlaşılmaktadır¹¹¹. Kandaş-diğer kabilelerde de iltihak istekleri uyandırır. Kutluğ Hakan (İl-Teriş) 692'ye kadar, sonra kardeşi Kapagan 716'ya kadar, sonra da Kutluğ'un oğlu Bilge 734'e kadar yönetimlerini sürdürecektir. Bilge Hakan, Oğuzlara karşı yürütölen mücadelede kutsal Ötüken Dağı'nı savunmaya devam edecektir (aynı, s. 689). Bu mücadelelere rağmen olay, bir bakıma, kandaşlar arası savaşın birleşmeye giden yolu açmasına önemli bir örnek teşkil eder.

«Oğuz Han» ile Türklerin ve Türklerle İslâmlığın karmaşık ilişkileri, bunun bir diğer örneğidir. «Oğuz Han» Türk ceddidir; öyle olacaktır. Yine, Anadolu Türklerinin Oğuz soyundan olması, onların Türk adıyla «kültürel» bütünleşmelerine engel olmayacaktır. İslâmın uygarlık platformunda, din kardeşliğinin ön plâna geçmesi, bunun Tarihsel bir zorunluluk ve gelişme dinamiği oluşturması, sözkonusu gelişmeleri izleyen «yeni» bir olaydır. Şu kadar ki, «Türkler, hangi dine girmişlerse, onun ateşin müdafii ve mümessili durumuna yükselmişlerdir. Orta-Asya'da ve Çin'de Budizmin ve Maniheizmin müdafii olan Türkler, İslâm çağına yükselişte İslâmiyetin kılıcı... olacaklardır.» (Şerafettin Tü-ran, «Türk ve Milli Oluş», TK, 6 (1963), s. 10.)

¹¹⁰ Orhon nehrinin güneyindeki Hangay (Hangai=Hsün-chi) dağlarının Ötüken olması hakkında, bkz: B. Ögel, «Doğu Göktürkleri (...)», s. 119.

¹¹¹ Ötüken/Ötükan adının kabile ilişkileri karşısındaki durumu, Doğu ve Orta Asya'daki birçok dağın kabile adlarıyla aynı olması keyfiyeti, dağ adının şahıs adı ve kabile adı olarak kullanılmasındaki ortak tavır, ve özellikle ilgimizi çeken «Juan-juanların khan'ı» ibâresi için, bkz: Eberhard, aynı, ss. 334-335.

«Ötüken, Hunların gerilemesinden ve göküşünden sonra «belirir». Bu efsâneleşme, kavimler arası bir özellik göstermeye başlar. Nitekim, Ötüken/Ötükan ile Moğolcadaki «tanrıça» «Etügen»in ilişkisi ve hattâ ayniyeti sözkonusudur. (Bkz: S. Buluç, «Şamanizm», «İslâm Ansiklopedisi, [s. 326].) Nikolai Poppe de kelimeyi böyle açıklamıştır. (Bkz: von Gabain, aynı, s. 687.) Kutadgu Bilig'deki «Ötüken'e kulak verme» öğüdü ve yorumu için, bkz: Abdölkadir İnan, «Türk Yazı Dili Tarihinden Notlar», TK, V, 57 (1968), s. 656.

ların yönetimden siyasete sıçrama potansiyeli, her aşamada, «efsâne»lere başvurmaya zorunlu kılar¹¹². Nitekim, babahanlığın yönetim'inin siyasallaşması aşamalarının en doruk noktalarında dahi, «ANAMIZ YERSU ÖTÜKAN» bir ilke gibi durmaktadır¹¹³.

Hepsi birer kutsallık simgesi olan Altay - kan, Mordo - kan, Oktu - kan ve diğerleri, adları çok geçen Kayra - kan'ın ve Aba-kan'ın yanısıra yer alırlar. Bu «tengri»ler ve yiğitlerin «kan/khan»laşmaları değişik dönemlerde gerçekleşmiş olabilir; bazıları zâten ötedenberi «kan» olmuş olabilirler; bazıları da «kan»ın oymak, kabile başkanı «han» olmasından sonra, geriye dönülerek «kan» olarak adlandırılmış olabilir. Bu, üzerinde asıl durduğumuz gerçeği değiştirmez. O da, kutsallık bütünlüğünün sürekli unsurları itibariyle bölünüp o unsurların değiştirilmesi ve yine bütünleştirilerek, yönetim'e payanda yapılması olayıdır. Bu sürecin en belirgin oluşumlarından biri ve -kav-

¹¹² Kut ve Türk hakanlarına verilen «iduk-kut» (kut sahibi) san'ı için, bkz: İnan, «Yusuf Has Hacib ve Eseri Kutadgu Bilig Üzerine Notlar», TK, 98 (1970), ss. 112-126.

İsim ve unvanlarda «kut» için, bkz: B. Ögel, «Uygur Devletinin Teşekkülü ve Yükseliş Devri», TTKB, XIX, 22, s. 355 not 81.

¹¹³ Abdülkadir İnan da «Türk şamanlığının akidesi» diyor; ondan esinlendik. Bkz: A. İnan, «Moğolların Gizli Tarihi (S.A. Kozin, Sokrovennoye Skazaniye,—Yuan-cao Bi-şi, I— Moskova-Leningrad 1941) [hakkında]», TTKB, VI, 21-22 (1942), s. 122. Bu arada, Asya kandaşlığının en sivrilmiş babahan yönetiminin ilgi çekici hikâyesi, Cengiz Han ile Camuha (Camuka, Camuga, Camoka) arasındaki çocukluklarından başlayan arkadaşlığın nasıl gelişip değişerek sonunda tam bir hasımlığa dönüştüğünün öyküsü, bu etüdde özetleniyor. (Aynı, ss. 124-126.) Gerçekten de, siyaset peşine düşen Cengiz karşısında Camuka'nın bir «halk kahramanı» oluşu üzerinde çok tartışılmıştır. Kendisi de bir soylu olan Camuka'nın, Cengiz'in en büyük hasmı olduğu aşikârdır. 1201'de «Alhuy Bulak»ta toplanan kurultay ile Camuhanın «Gur Han» ilân edilmesiyle gelişen olaylar, Camuha'nın ozan kişiliği ve şiirleri, okunmalıdır. Konu, bu dönemdeki yapıyı da yansıtmaya bakımından önem taşır. Nitekim, Vladimirtsov Moğolların İçtimai Teşkilâtı'nı ikinci kez kaleme aldığında, kendisini en çok bu konu uğraştırmışa benzer.

ramın doğrudan yönetimle ilgisi bakımından- çarpıcı olanı, «khan» kavramında odaklaşmaktadır.

2. Çin Kaynaklarında Khan (Eberhard)

Eberhard, Çin kaynaklarına dayanarak, «khan» kelimesinin ortaya çıkışını incelemiştir¹¹⁴. Yazar, öncelikle, orta zamanlar telâffuzunda «kan» okunan kelime serilerini sergilemektedir. Eberhard, bunu yaparken, Çin transkripsiyonunun özellikleri, harflerin düşme ihtimâlleri, metinlerle Türkçe lehçelerinin karşılaştırılması gibi filolojik araştırma ve mukayese metodlarını kullanmaktadır. T'u-chüeh (Göktürk)lerin ilk büyük khan'ı Bumin-khagan'ın unvanını oluşturan bir dizi kelime de bu arada incelenmektedir. Bu unvan, Chavannes ve başkaları tarafından «il-khagan» olarak yorumlanmıştır. Eberhard özellikle filolojik kanıtlarla, Göktürkler öncesinde de «khan» unvanının mevcut olduğunu göstermektedir. Tobalardan alınan örnekler bir kabile başkanının «il-khan» yada «ilek-khan» unvanıyla anılmış olduğuna işaret ediyor. «İlek-khan» (il-khan) unvanının en geç M.S. 250'den itibaren kabileler grubu başkanına verilen unvan olması, «khan» kelimesiyle oluşturulan unvanların yazılı tarihteki izini biraz daha geriye götürmüş olmaktadır. Aslında, Eberhard'a göre, «il» kelimesi¹¹⁵ yoluyla, bu tip unvan oluşumlarını M.Ö.'ye de götürmek mümkündür.

Eberhard, ayrı bir dizi örnekle, «khan»la biten kelimeleri sergilemektedir. Bunların bir bölümünün açıkça

¹¹⁴ W. Eberhard, «Bir Kaç Eski Türk Ünvanı Hakkında», **TTKB**, IX, 34 (1945), ss. 319-337. Eberhard'ın daha sonra tahlil edeceğimiz «Hsiung-nu ve Toba Dilleri» başlığına kadar olan veriler, ss. 319-332 arasında yer almaktadır.

¹¹⁵ Ötüken'deki Türklerin «iligai» (ilin rehberi —öncüsü—), etrafı çitle çevrilen yerde otururdu ki, buna «örgün» denirdi. Örgün'ün önüne bir «belgü» (nişan —belki, tuğ—) konurdu. «Yaka» (yönetim) burada sürdürülürdü. Burası, aynı zamanda, kutsal merkezdi: Gök tengri, yersu ve atalarca kutsanmış bir yerdı örgün. (A. von Gabain, «Köktürklerin Tarihine Bir Bakış», ss. 687-688.)

«tarkan» unvanının traskripsiyonu olduğunu belirten Eberhard, kullanılmış bulunan işaretlerin özellikleri yoluyla, bu seride yer alan bütün kelimelerin «khan» son ek'li olduğunun kesinlik kazanabildiğini, böylelikle de kelimelerin tamamının «tarkan» olabileceğini belirtmektedir. Takip ettiğimiz kadarıyla, «khan»ın Çin metinlerine sistemli geçişi daha çok «tarkhan» kelimesi dolayısıyladır.

İlginç olan husus, Eberhard'ın, yine ayrı bir seri kelimenin okunuşunu belirli bir sistemleştirmeye tâbi tutması sırasında ortaya çıkmaktadır. «Ar-khan» ya da «ark—khan» veya «arık-khan» okunuşunun düzenli bir biçimde karşısına çıkması dolayısıyla, Eberhard, böyle bir «unvan»ın kullanılmış olması ihtimâlini gündeme getirmektedir. Ne var ki, kendisinin de kaydettiği üzere, böyle bir «unvan»ın verilmiş olduğu tevsik edilmiş değildir. Ayrıca, daha önce «tar-khan» okunması gerektiği belirtilen kelimeler arasında, bir Hun kabile başkanının yazılışına da rastlanmaktadır. Eberhard, «tark-khan» olan bir dizi Hun kabile başkanı sıralamaktadır.

Eberhard'm temas ettiği bir diğer husus da dikkati çekmektedir. Bilgin, yine «kan»la biten bir seri kelimeye bakarak, «burhan» kelimesini ele alıyor. «Burhan» kelimesinin çoğu zaman «Buddha» ile ilişkili görüldüğünü belirten Eberhard, «Buddha = Burhan»ın etimolojisinin şüpheli olmayı da aşan bir durum arzettiğini söylemektedir. Araştırmacı, «burhan» kelimesinin «Buda» ile bağlantılı olmadığını, «**burhan**»ın bir «yerli», Orta Asya kelimesi olmak lâzım geldiğini belirtmektedir¹¹⁶.

¹¹⁶ Gerçekten de, «Burhan» kelimesi geç dönemde «Buda» karşılığı kullanılmış, bir dönem için bu yüklenimi almış bile olsa, kelimenin sırf «Buda» karşılığı türetilmiş olduğunu varsaymak için bir sebep yoktur. Eski bir «burkhan» kelimesinin mevcut olduğu kabul edilmelidir. (Bkz: ve krş: Emel Esin, *Türk Kültür Tarihi*, ss. 127-133.) Orta Asya Türkmenlerinde «kam»a, «purhan» denildiğini biliyoruz. Eski Uygurların, Budizme yanaşabilmek için, Buda'yı «khan»laştırmış oldukları düşünülebilir.

Eberhard, sergilemiş olduğu bütün adların hepsinde son hece «-kan»ın bulunduğunu kesin olarak belirtmektedir. Bilgin, Çince yazılışına göre, tablolar halinde sıraladığı bütün bu kelimelerdeki «kan»ın, «**khan**» unvanı olarak düşünülebileceğini de ifâde etmektedir. Eberhard, «ilek-khan» ya da «il-khan»m bildiğimiz «khan» unvanını temsil etmiş olduğu kesinlik kazanmıştır, demektedir. Ancak, «diğer unvanlarda bu mesele henüz çözülememiştir». Eberhard, sırf yazılı kanıtlarca desteklenmesi hâlinde bile «khan» unvanının şimdiye kadar düşünüldüğünden daha gerilere götürülebileceği düşüncesindedir. Eberhard'a bakılırsa, kendi tahminine göre daha öncelerinden başlayarak, fakat kesin olarak III. yüzyıldan itibaren, «khan» **unvanı**, «...hiçbir zaman genel hükümdar mânasına gelmeyip bir kabile grubunun şefini ifade eder. Bu ünvanı taşıyanlardan bazıları büyük hükümdar ailesiyle akraba, başkaları bu ailelerin cedleri ve yine başkaları akraba değildirler.»

Görülüyor ki, Eberhard, «khan» kelimesine yine bir «unvan» olarak bakmasına, unvanların da sadece doğrudan kabile örgütü çerçevesinde oluşan (kutsallıkla ilişkileri kurulmayan, belirli kabilelerin «mevcut» yapısını kesit olarak ele alan) birer tanım olduklarını varsayan bir yaklaşımı benimsemesine **rağmen**, khan «unvan»ının kabile **düzeyinde** ele alınması imkânını kabul ve tasdik etmektedir. Yazılı belge tarihçiliğinin getirdiği sınırlamalar düşünüldüğünde, bu, önemli bir aşamadır.

Açıkladığımız bu yönelme içerisinde, Eberhard, birkaç adım daha atabiliyor. «Khan» unvanının Hun kabilelerinde de olabileceğini göstermesine rağmen, yazar, aynı «unvan»ı genel olarak tanımladığında, bunun kabile grubu başkanlarına verilmiş bir ad olduğunu belirtiyor. Oysa, şimdiye kadar değerlendiriliş tarzını yansıttığımız kelimelerden başka kelime dizilerini ele aldığında, araştırmacı, «khan» ve «han»ların kabile şefi (**tek** kabile şefi) olduğunun kanıtlarını getirmektedir. «K'u-

han» adıyla ilgili olarak geliştirdiği tahlilinde, Eberhard, «K'u-han» ve «K'o-han» adlarının **khagan** unvanının yazılışına uymakta olduğunu bildirmektedir. Bunlar kabile şefleridir. Yazar, bunların rütbeleri yüksek olmamakla beraber kendilerine **khagan** denmiş olabileceğini açıkça belirtmektedir.

Eberhard, bu noktada, aslında Tarih metodu açısından açıkça belirgin olan fakat lengüistik-filolojik kanıtlandırmaya ihtiyaç gösteren bir sonuca varmaktadır. «İlk önce her iki hâlde khagan ünvanının bütün bozkır kabilelerinin hükümdarının unvanı olarak geçmediğini, fakat bu ünvanın mürekkep bir ünvanın son hecesi olduğu ve tıpkı bundan önceki misallerde olduğu gibi, kabilelerden müteşekkil bir grubun hükümdarı mânasına geldiğini kabul etmek lâzımdır.»

«Kabilelerden müteşekkil bir grubun başkanının gerçekte «hükümdar» (= hükm—eden) olarak adlandırılmayacağı keyfiyetini bir yana bırakırsak, Eberhard'ın kaleminden, bütün unsurları itibariyle önem taşıyan bir değerlendirmeye karşı karşıyayız. Böylece, «khagan»ın bir son ek olarak, ya da birleşik kelimelerin bir unsuru olarak kullanılmış olduğu tesbit edilmiş bulunmaktadır. Sonradan Eberhard'm da belirteceği üzere, bu, «khan» ile «khagan» (kagan, kağan) arasındaki farkı kaldırmaktadır. Zira, her iki kelime de, birleşik isimler meydana getiren kabile başkanları olarak görünmektedirler. Her ne kadar Eberhard, genel değerlendirmeler sözkonusu olduğunda, «kabileler şefi» demeye eğilim gösteriyorsa da, kelime serilerini tek tek değerlendirirken vardığı sonuçlar, «khan»ın da, «khagan»ın da kabile şefi olduğu doğrultusundadır. Bunu özellikle vurgulamaktan amacımız, «khan» veya «khagan»ın «önceki» kullanımının kabile başkanı sıfatı olduğunu göstermektir. (Tabiatıyla, **daha da önceki** anlamları konusundaki düşüncelerimizi mahfuz tutuyoruz.) Yoksa, aynı terimin sonradan federasyon başkanları, konfederasyon başkanları ve giderek devlet hükümdarlarıncı benimsenmiş olduğu malûmdur.

Daha sonra Eberhard, mevcut malzemesini daha da genişleterek, içlerinde khagan, kan ve benzeri çeşitli okunuşların yer aldığı yeni bir dizi örnek sunmaktadır. Örneklerden birincisi açıkça «khagan»dır. İkinci ve üçüncü sayılı örnekler «Türklerde khanların adları yani khanların ünvanlarıdır.»¹¹⁷. Bu arada bir diğer örnek (yine «kan»), Ordos bölgesinde bir kabile şefinin adıdır. İlginç olan, «kan» ile biten aynı adın, Toba'ların «imparator» ailesinde de geçmesidir. Kabile şefinin ad-ünvanı, böylesine büyük ve yetişkin bir örgütte, yönetici ailenin adı olarak geçebilmektedir¹¹⁸.

Bu son örnekler dizisi içerisinde «çöl khan»ı anlamına gelebilecek bir kelimeye rastlıyoruz. Çince tek ideogram olarak verilen bu kelimenin yazılışı, «çöl» ya da «çöllük»ün Çince transkripsiyonu gibi gözükmemektedir. (Kelime, Orhon yazıtlarındaki «çülük»e -perişanlaşmak- ses itibariyle benzese de anlam bakımından benzemektedir.) M.S. 200'lerde gözüken benzer kelimelerin ifâde ettikleri anlamlara bakıldığında, aralarında, Eberhard'ın deyişiyle, «muayyen bir derunî bağ da vardır.» Söz konusu «ünvan»lar, **ilek-khan**¹¹⁹, **tar-khan**, **çöl-khan**'dir. (Burada «han = khan» açıkça bellidir.) Eberhard

¹¹⁷ Eberhard, aynı, s. 330.

¹¹⁸ «Chüeh» (=«Kül») ünvanına da değinmek gerektir. «Kül», «Kagan» ile birleştirilerek kullanılmaktadır. Öte yandan, aynı «kül», «İrkin» ile de birleşmektedir. «İrkin», biliyoruz ki, kabile şefi anlamındadır. Böylelikle, «Kül»ün, hem «Kül Kagan» ve hem de «Kül İrkin» olarak izlenebilmesi, yani hem «kandaşlık» anlamlı **kagan** ile, hem de «kabilesellik» anlamlı **irkin** ile birleşebilmesi, **kandaş** toplumun **kabile** toplumu olması özelliğini (Veriler için bkz: yansıtmaktadır. Bahaeddin Ögel, «Sekellerin Ataları Hakkında», **TTKB**, IX, 31, ss. 476-477, 476 not 50, 483.)

¹¹⁹ «Kara Han»ın kutsallık-tanrısallık inancının yıldızlarda simgeleşmesinin bir belirtisi ve gdererek «büyük, baş han» olması doğrultusunda bir açıklama ve yorum için; «Karahana»ın eşanlamı gözüken «ilek-han» ya da «ilig-han» san'ının kullanılması hakkında, bkz: Dilâçar, **Kutadgu Billig İncelemesi**, s. 15.

bunları, sırasıyla, «memleketin khanı, tarlanın khanı, çöl khanı» olarak yorumlamakta ve hemen şunu kaydetmektedir: «Burada teklif edilen tefsirlerin farazî olduklarını bildiğim halde bunlarda yine bir mâna vardır. Türkologların bu meseleyi kendi tetkik sahalarından ele alıp münakaşa etmeğe devam etmelerini ümit ediyorum.»¹²⁰

«Khan» ya da «Khagan» «unvan»ı, yazılı metinler itibariyle ilk defa geçtiği varsayılan zamanlarda, Eberhard'ın ispatladığı üzere, bağımsız ve ayrı bir kelime olarak geçmemekte; birleşik isim veya «unvan»lar içerisinde gözükmektedir. Ayrıca, bu kelimeler (dikkat edilmesi gerekir: «khagan» dahil), yazılı metinlerde ilk belirledikleri o eski zamanlarda, **henüz** kavimlerin genel yöneticilerinin (Eberhard «hükümdar» diyor) adlarında geçmemektedir. O sıralarda bu kelimeler sadece, bir oymak «şef»inden başlayarak değişik büyüklükteki fakat hepsi kandaş, yani konfederasyon kademesini içermeyen örgütlerde birinci yönetici, ya da belirli örgütte bir kısım işlerin başkanını tanımlayan bir sıfat-isim olarak geçmektedir.

Eberhard'ın «Hsiung-nu ve Toba Diller i» alt-başlığındaki sergilemesi¹²¹ de konumuz bakımından büyük önem taşımaktadır.

Burada, Hun ve Toba dillerinden aktarılan, hepsi Çin ideogramlarıyla yazılmış ad-serilerinde, çeşitli ses/söyleyiş varyasyonları geçmektedir. Bu, özellikle «khan» hece/kelimesiyle ilgili olarak göze çarpmaktadır. Bu bağlamda, son kelimedeki varyantları Eberhard başlıca üç gruba ayırmaktadır. Bu ayırım, «kan» yerine «hou», «kan» yerine «**chih**» ve «kan» yerine «**yü**» gelmesine göredir. Bunlardan birincisinin yabancı bir ses/seda'nın transkripsiyonu olmayıp, aslen Çince bir kelimesi olması muhtemeldir. İkinci son hece «**chih**», Türkçedeki «...çi»nin ideal

¹²⁰ Eberhard, aynı, s. 352. (Altını biz çizdik.)

¹²¹ Aynı, ss. 332-334.

transkripsiyonudur. Bu son hece hiçbir zaman Toba, Hsien-pi ya da Juan-juan'larda geçmeyip, sadece, Türk oldukları kesinlikle belli olan kavimlerde geçmektedir. «Pi-tê-chen» (bitiğçi; kâtip), «k'o-p'u-chen» (kapıcı), «hsien-chen» (hancı, posta hatları konaklarındaki yetkili) vb. birçok örnek, dikkate alınabilir niteliktedir. Burada, «ci/çi» son hecesinin Toba dilinde «cin/cen» olduğu bilindiğinde, «bitiğçi»deki «...çi»nin «çen»e dönüşmesi anlaşılır. Belirtilmesi gereken ikinci bir husus, «...çi» son eki veya hecesinin **Çince** köklere eklenebilmesi ve eklenmiş bulunması keyfiyetidir¹²². Önemli olan, son hecedir. Nihayet üçüncü grup hece, bizi sadece filolojik değer bakımından ilgilendirmemekte; doğrudan taşıdığı anlam bakımından ön plâna çıkmaktadır.

Gerçekten de, sözkonusu bu üçüncü ve son serideki son hece (ek), «khan» kavramının ne kadar geniş kapsamlı bir ilkel kutsallık kategorisinden türediği ve/veya o kategoriye yansıttığı hususunu açığa vurmaktadır. Bu son örnekte, «kan» yerine «yü» geliyor. «Kan» yerine «yü» yazılmış olması, Çin kaynaklarından elde edilebilecek Tarih verileri, bunların değerlendirilmesi ve yine bunlardan siyasal teori açısından çıkarılabilecek sonuçlar bakımından; mevcut bazı «devlet teorileri»ni sarsacak bir gizli güce sahiptir.

Önce, Eberhard'm teknik nitelikteki açıklamasını kelimesi kelimesine okuyalım¹²³ «Bu (kan ile yü) kelimeleri (ni) karıştırmak o kadar umumî bir mahiyet almıştır ki, 'kan' yazılan bütün hâllerde 'yü' de kullanılmış olabilir. Her iki işaret birbirine o kadar benzemektedir ki, ancak çok itina ile yaz(ıl)dıkları zaman birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Fakat şayet burada zikredilen hallerde 'yü' doğru imlâ olsaydı o zaman 'yü'nün transkripsiyonu

¹²² Altay dillerindeki «yazmak» anlamındaki «biti» kelimesinin Çinceden alınmış olması konusunda, bkz: L. Ligeti, «Çin Yazısıyla Yazılmış Barbar Glossaları Meselesi», çev. H. Eren, DTCFD, IX, 3 (1951), s. 308.

¹²³ Aynı, s. 333.

için bir defa da aynı sedayı veren başka bir kelimenin de kullanılacağı beklenebilirdi. Demek ki doğru imlânın 'kan' olduğu iddia olunabilir, çünkü bundan başka normal yazı işareti 'kan' için, sıralarımızın da gösterdiği gibi, başka imlâlar da tevsik edilmiştir.» Eberhard, bu söylediklerinin hemen sonrasında, Hun, Hsien-pi, Toba ve Juan-juan'ların tercih ettikleri son sedaları sistematik bir bütün hâlinde sergilemektedir. Eberhard, devamla, argümanını şöyle geliştiriyor¹²¹: «Eski Hsiung-nu adlarında son seda 'kan' hiçbir zaman geçmemektedir. Buna mukabil son seda «...yü» bir çok misâllerde görüldüğü gibi birçok varyantlarda **kavim adlarında, yer adlarında ve alet ve edevat adlarında** geçmektedir. Bazı hallerde de bu son hece modern «ci (cü)»ye tekabül eder görülmektedir, fakat yine başka hallerde bu mânâ itibariyle imkânsız görülmektedir. M.S. 4'üncü yüzyıla kadar bile çöl kavimlerinin en yüksek hükümdarına verilen ad ve Hsiung-nu ünvanı 'Shan-yü'deki birinci işaretin imlâsının değişebileceği fakat ikincisinin değişemeyeceği(ne) Çinliler tarafından bile işaret edilmektedir. Bunun için **ikinci işaretin mânası khan gibi olan bir nevi ünvan olacaktır**. (Franke, *Geschichte* III, 179'a bkz.) Bunu isbat etmek için henüz Hsiung-nu dilindeki bilgimiz yetişmemektedir. Fakat bu nazariyeyi kuvvetlendirmek için şöyle söyleyebiliriz: Hsiung-nu kelimelerinde 'kan' hecesi khan ünvanının imlâsı için kullanılmamaktadır. Eğer **Hsiung-nu dilinde khan gibi bir ünvan var idiyse**, o zaman bunun başka ve muhtemel olarak '...yü' yahut '...hou' olarak yazılmış olduğunu kabul etmek icap edecektir. Zaten bunun için khan veya akraba ünvanların münakaşasında hiç bir zaman M.S. 250 den sonraki (yani, daha önceki) devire geçmiyoruz, çünkü bu devirden önce Hsiung-nu dili genel olarak hâkim olan dildi.»

Eberhard'ın yukarıdaki paragrafta naklettiğimiz sözleri, özü itibariyle, fevkalâde önemli bir değerlendirmeyi

¹²⁴ Aynı, ss. 333-334. (Altını biz çizdik.)

içermektedir. «Özü» itibariyle ve «içermektedir» demeye mecburuz, zira Eberhard varmış olduğu sonuçları hem söylemekte hem de söylememekte ve satırlar arasına gizlemektedir¹²⁵. Bir kere, «...yü» geçen her yerde aslında «...kan» da kullanılmış olabilir. İkincisi, «yü», kavim adlarında, yer adlarında ve alet-edevat adlarında geçmektedir. Hattâ Türkçedeki «ci/çi»ye bile tekabül edebilmektedir. Ancak, üçüncüsü, bazı hâllerde bunun böyle olması «imkânsız görülmekte»dir. Dördüncüsü, «yü», khan gibi bir «ünvan» olmalıdır. Ve, Hunlarda khan gibi bir ünvar var idiyse, bu «yü» veya «hou» ile yazılmış olmalıdır. Son olarak, beşincisi, «M.S. 250'den daha gerilere gidemiyoruz, çünkü Hunca bilmiyoruz.»

Bütün bu esrârlı hükümlerdeki şifreleri ve gizemli ifâdeyi çözmek mecburiyetindeyiz.

Birinci hüküm, şu demektir Metinlere tam güven olmaz; «kan» ile «yü» karıştırılmış olabilir. Bazı metinlerde aslında «kan» denildiği ve «khan» ya da açıkça «kağan» denildiği hâlde «yü» yazılmış olabilir.

İkinci ve üçüncü hükümleri birlikte ele alırsak, şu anlam çıkar «Yü»nün, temelde, sosyal-örgütsel bir kelime olduğu açıktır. Sonradan yönetim ve siyaset evrelerinin unvanları biçimine bürünecek kelimeler, «gökten inmezler». Bütün o kelimeler, aslında, kan-gens şeflerinin adlarıdır. Tarih boyunca önce örgüt adı olan bu kelimeler, zaman zaman kişi adı gibi gözüktürler ve o kişilerin adları dönüp dolaşıp yine örgüt simgesi hâlini alırlar. Veya, «kişi»ler «yaratılır» ve böylelikle örgüt simgesine dönüştürülürler. Örgütlenmenin ilkeleri bir kez inanç

¹²⁵ W. Eberhard'ın bu malzemeyi ortaya çıkaracak derecede yoğun bir emek sarf etmesine karşılık, herhangi bir Tarihsel yorum yapmaktan kaçınması, genel «yargı»larına ve üslûbuna uygun düşer. Yazarın bu üslûbunun, nisbeten «nötr» sayılacak bir konuda kendini daha iyi göstermes söz konusu olabilmektedir. Bkz: «Bugünkü Avrupa'da Etnolojinin Esas Cereyanları», DTCFD, VI, 1 (1948), ss. 1-16. Yazarın yargıları konusunda da, «Toba'ların Hayvancılığı» TTKB, IX, 36 —1945—, s. 486), iyi bir örnek teşkil eder.

sistemi unsurları olarak Ziya Gökalp'in deyişiyile «lâhuta inikâs» edince (kutsallığa yansıyınca) inanç sistemi ile örgütlenme sürekli içiçe geçer ve babahanlığın geç dönemlerine gelininceye kadar bunları birbirinden ayırdetmek âdetâ imkânsızlaşır. Onun içindir ki, «yü» kavim adı olarak da gözükür; yer, dağ, ırmak adı olarak da gözükür; zamanla, (aynen, demircilikte uzmanlaşan Türklerde «ana tarkhan» anahanlığı kalıntısının canlandırılarak, «tarkhan» babahanlığında demirci-uzman oluşu örneğindeki gibi) «...ci» anlamını da alır; belirli bir işle görevli uzmanın ad-terimine eklenen son ek hâline de bürünebilir; ve hattâ, zamanla uzmanın uğraştığı maden cevheri ya da âletini tavsif edecek, mertebeye de inebilir. Gelgelelim, bunun böyle olması, «başka hâllerde imkânsız» addedilir. Eberhard'ın bunun böyle olabileceğini kabullenmeğe gönlünün rıza göstermediği hâl, **Shan-yü'** dür. Alışılmış tâbirlerle, muazzam Hun «İmparatorluğu» nun yine o erişilmez «imparator»unun sıfatında, herşeyi kapsayacak kadar genelleştiğini gördüğümüz «yü»nün ne aradığını açıklamak, müşkil bir iştir. Türkçe bildiğimiz için, Türkçede sıradan oymak başkanlarının sıfatının «khan» olduğunu gizlemek tam anlamıyla mümkün değildir. Oysa, khan'ı gerçek geçmişinden kopartan yorumların zıddına aynı «khan» sıfatı -khan, khakan, kagan, hakan vb. olarak- dev Türk örgütlerinin bünyelerinde başbuğların, giderek devlet başkanlarının sıfatı olacaktır. Bu husus (Shiratori ve yer yer Laszlo'nun yaptığı gibi) ancak «khan» bir «unvan»dır diyerek geçirtilirilebilir. Ama Türkçe olmayan bir dile geçtiğimizde, **Shan-yü'yü** genel olarak «yü»den koparmada Eberhard daha serbest olabilmektedir.

Hemen burada, dördüncü ve beşinci noktalara (Eberhard'ın **hükümlerine**) geçiyoruz. «Khan» konusunda karışlaştığımız muğlak bırakış, Tarih dışında ele alış, bu kez «vü» için tekrarlanmaktadır. Eberhard, **yü'nün** uzak geçmişine doğru iz sürmeyi reddediyor. Bu kez, gerekçe «inandırıcı»dır : Hsiung-nu dili yeterince bilinmemekte-

dir. Ne var ki, bilgin dürüstlüğü şu kadarını söylemekten geri kalmaz : «**Hsiung-nu dilinde khan gibi bir ünvan var idiyse, o zaman bunun... yü olarak yazılmış olduğunu kabul etmek icap edecektir.**» Bu cümle dahi, Eberhard'ın kaleminden, pek ihtiyatlı olarak çıkmaktadır. «Henüz Hsiung-nu dilindeki bilgimiz yetişmemek(le birlikte) nazariyeyi kuvvetlendirmek için...» diyor. Aslında, Hun dilinde «khan» gibi işlevsellik gösteren bir kelimenin bulunmamasına imkân var mıdır? Söz konusu «khan gibi» kelimenin «yü» olarak yazıldığını zâten Eberhard kendisi kanıtlamaktadır. O zaman, «ihtiyatlı davranmak» için iki yol kalıyor : Birincisi, «fakat nazariyeyi kuvvetlendirmek için» gibi yumuşatıcı bir ifâde ve üslûp kullanmak; ikincisi de, hâlâ -evet, hâlâ- khan kavramını geçmişsiz ve hattâ bir bakıma geleceksiz bir hâle getirerek, sırf bir «ünvan» tanımıyla geçiştirmek.

«**Shan-yü**» konusundaki literatürün, özellikle Eberhard'da görüldüğü gibi, belli olgusal tesbitlerden sonra, sonuçlara varma noktasına gelince suskunlaşması, çarpıcıdır. Bu literatürden dikkate değer örneklerin sergilenmesi ve bu sergilemedeki veri ve yargıların tahlil edilmesi, **shan-yü'nün** gerisinde yatan anlam konusundaki değerlendirmemizi pekiştirecek ve böylelikle khan'ın sırf bir «kelime» ya da «ünvan» olarak ele alınarak izah edilemeyeceği yönündeki düşüncemizi doğrulayacaktır.

C. YÖNETİM VE KHAN

1. Konum;

Asya'da, tek tek kabilelerin kendi göçebelik alanlarındaki sınırlı yer değiştirmelerinden ziyade tarih dilimlerindeki büyük göçleri (geniş çaplı alan değiştirmeleri, değiştirmek zorunda kalışları) ve bu sebeple kabile-üstü birlikler kurmaları veya kuramamaları, **yönetim** açısından uzun vâdeli değişimlere yol açmıştır. Asya'nın -nisbeten yakından bilinen- yaklaşık 1600 yıllık (M.Ö. VII.

yüzyıl ilâ M.S. VIII. yüzyıl); Cengiz «canlanması»nı da katarsak, 2000 yılı aşan, güçlü kandaş birlikler serüveni, etnik kökenleri ne olursa olsun, bütün bir kavimler yelpazesinin mensuplarının birbirlerini yenme —» sürme —» yönetimleri altına almak ve dolayısıyla savaş-ışi ve yönetim tekniklerini «öğretme» süreci demektir¹²⁶. İskit —» Hun —» Türk —» Moğool¹²⁷ doğrultusundaki etkiler, bunun birer göstergesidir.

İskitler ve İskitlerle çağdaş kavimler konusundaki bilgilerin dağınık bir görünümü olmasına rağmen, Greklerin onları neden «**dünyanın en eski kabilesi**» zannettiklerini anlayabiliyoruz. Ancak, Asya'da genel bir egemenlik kurma; tek tek kabilelerdeki babahanlık erkinin âdeta patlamalarla büyük federasyonlara -ve giderek konfederasyonlara- dönüşmesi süreci; kabilelerde beliren soyluluğun ve bu soyluluğa paralel olarak gelişen kişi sivrilmesinin kabileye üstünlükle yetinmeyerek kabile-üstü olmak davranışı; kabilelerin bağrındaki toplumsal gelişme adımlarını kabileler ve hattâ kavimler -arası mekânda yönetim'e dönüştürme eylemi, özellikle Hunlarda netleşir. Türklerin Juan-juanlardan (Avar, Cücen) «öğrendikleri», Hunların gerçekleştirdikleri gelişme düzeyinden) «öğrendikleri» yanında tâli kalır¹²⁸.

¹²⁶ Geç konfederasyon örneğinde, syasetin başgöstermesi sürecinde bile, yönetim tekniği, kabilelerin —tek tek— kendi birliklerini korumaları üzerine bina edilir. (Bkz: Mustafa Kafalı, «Cuci Ulusundaki İl ve Kabilelerin Siyasî Roller ve Ehemmiyetleri», TED, 2 (1971), ss. 97 vd.)

¹²⁷ Türk-Moğol ilişkisi, sadece örgütsel plândaki ilişkiler bakımından değil, etnik karışımlar veya belirsizlikler sebebiyle de sürekli gündeme gelmiştir. Nayman boyu üzerine yapılan tartışmalar (Barthold-Aristov); tarih ve etnografya verilerinin içiçe geçmesi, Moğol ve Türk nüfusunun bu ulusların nüfuz alanlarının değişmesi karşısındaki durumları hakkında tipik bir örnek oluşturur. Bkz: Abdülkadir Inan, «Nayman Boyunun Soyu Meselesi», TTKB, XXIV, 96 (1960), ss. 539-545; özellikle ss. 544-545.

¹²⁸ «Avar=Juan-juan» konusu oldukça çetrefildir. Sorun, kaynak-

Önce, Göktürklerin «doğuş» ânının hangi toplumsal gelişme düzeyini ifade ettiği berraklaştırılırsa, daha önceki Hun konfederasyonunun erişmiş ve içermiş bulun-

ları yorumlamada ittifak olmaması kadar, temelde, kaynaklarda mevcut kararsızlıktan da meydana gelmektedir. Belirli bir kandaş topluluk ya da topluluklar birliğinin komşu uygarlıklar tarafından tanınlanması sırasında onlara verilen ad, zamanla genelleştirilerek bir kavme ya da kavimler bütününe verilebilir veya —daha az oranda— tersi de sözkonusu olabilir. Avarlar konusunda da böyle bir ihtimâl varittir. Avrupa Avarlarının Orta Asyalı Juan-juan'ların nesli oluşu; Asya'daki Juan-juanlardan önce hattâ Yunan kaynaklarında Ava veya Abar (ya da benzeri) yer, kavim ve şahıs adlarının bulunuşu; Avar kelimesinin Orta Avrupa Avarlarını ifade ettiği gibi Hun ve Slavlar için de kullanılmış olması, De Cuignes ve Chavannes'in Juan-juanları Avarlarla birleştirmeleri, Tabgaç'a (Çin'e) kaçan Avarlar sorunu, Theophylact'ın Avrupa Avarlarını «Pseudavars» olarak kabul ederek Avar-Hun birleşik adı ile karşılamış bulunması, Bizans kaynaklarında Avar kelimesinin Hazar denizinin kuzeyi ile ilgili yer ve kavim isimleriyle olduğu kadar Asya'nın doğusundaki Juan-juanlarla ilgili oluşu konularında, bkz: B. Ögel, «Ortaasya Türk Tarihi Hakkında Bazı Yeni Araştırmaların Tenkidi» (II: Hans Wilhelm Haussig, «Die Quellen über die Zentralasiatische Herkunft der Europäischen Awaren», CAJ, II, ss. 21-43 [hakkında]), DTCFD, XVII (1959), ss. 264-265. William Samolin ise «On the Avar Problem» (CAJ, III, 1, ss. 62-63) adlı küçük makalesinde Haussig'i esas olarak desteklemekle beraber belirli bazı noktalarda eleştirmektedir. Özel olarak, Göktürk kitabelerinde yer alan «Apar» kelimesinin Juan-juanları karşılayıp karşılamadığının belirsiz olduğu yönündeki, Ögel'in açıklamalarına bakılmalıdır.

Avarlar; özellikle «Uar-Hun» oymaklar birliği, bu birliğin Çinlilerce Juan-juanlar olarak adlandırılması hakkında, bkz: Hâmit Koşay, «Czeglédy Karoly (...) [hakkında]», TTKB, XXXV, 20, ss. 305-307.

Krş: Grosset, Bozkır İmparatorluğu, s. 77; Marquart, Pelliot, Chavannes ve Shiratori «tanık»lı yazar, «Apar hükümdarları ile birlikte, ilk defa olarak Han ve Kağan ünvanlarının da ortaya çıktığını görmekteyiz; böylece Hunların kullandığı ve dolayısıyla eski bir Türk ünvanı olan Yabgu (şan-yu) yerine bir Moğol ünvanı olan bu kelimeler kullanılmaya başlanmıştır» demektedir. Yanlışlıklar mecmuasını kaydetmekle yetiniyoruz.

(Kavim isimler konusunda çıkan tartışmalar, bizi, özellikle uygar-

duğu düzeyde daha iyi anlaşılabilir¹²⁹. Bu ortam, «khan» kelimesinin yazılı tarihe geçmesinden önce yazılı tarihe Çinlileşerek geçmiş (en azından şimdiye kadar bilim âlemine bunun böyle olduğu yönünde bilgi verilmiş) bulunan «shan-yü» kelimesinin üzerinde durmak yoluyla, büyülteç altına konabilir.

«Shan-yü» terimi ve onu çevreleyen ortam hakkındaki hipotezler, bu hipotezler üzerindeki tartışmalar, Türk kandaşlığında yönetimin erkinleşmesini ve siyaset'in ön şartlarının hazırlanmasını en iyi gösteren «khan» kelimesinin değişiminin öncülerini açıklamaya yardımcı olabilmektedir. Hemen belirtelim; «shan-yü» kelimesinin kökeni konusunda ağırlık kazanmış bir görüş bulunmamaktadır. Çin yazılı tarihinin belgeleri de yoruma açıktır. Bir ön çalışma bile, konu üzerindeki genel belirsizliğin giderilmemiş olduğunu gösterebilir. Aslında, «shan-yü» konusundaki vuzuhsuzluk, üzerine gidilmesi gereken olayın ta kendisidir.

lık «rejim»lerinin kandaşlığı niteleyiş ve adlandırışları açısından ilgilendirmektedir. Çünkü, belirli isimlerin aslında bütün bir kavimler yelpazesini karşıladığı keyfiyetinin gereğince dikkate alınmaması; veya, hem belirli bir kavmi hem de aynı zamanda kavimler yelpazesini karşıladığı zamanlarda, sözkonusu kavmin özelliklerinin kavimlerin tamamına yakıştırılması yoluyla bundan teorik sonuçlar çıkarılması, önemli hatâlara yol açabilmektedir.)

¹²⁹ Tabiatıyla, «ortam»ın, kandaşlığın doğal örgütselliğinden yönetim'e geçişin bilinen genel uğrakları açısından niteliği/düzeyi üzerinde duruyoruz. Öte yandan, bilinmektedir ki Hunlarda, sözkonusu yönetim'in gelişim şartları içerisinde, savaş-ış yoluyla —dış— ekonomik ilişkilerin yoğunlaşması, spesifik olarak «ticaret» imkânlarının yaratılması, önemli ve temel bir muharrik olmuştur. Bu konuda Sechin Jagchid'n çok kapsamlı bir çalışma olduğu anlaşılan eserini B. Aykut'tan öğreniyoruz: «Sechin Jagchid, Bei - Ya Youmu Mindzu ü Cjüngyüen Nungye Mindzu Ciendi Hıping, Cjancjng ü Maui Cj Guansı, (Kuzey - Asya Göçebe Ulusları ile Ziraat Çin Ulusu Arasındaki Savaş, Barış ve Ticaret Münasebetleri) Taipei, Cjingcjung Şjucü, 1973», TK, XII, 136-137-138, ss. 289-291. Bu eser, Hunlardan başlayarak, Göktürk, Uygur, Kitan ve Moğolların Çinlilerle savaş ve barış ilişkilerini konu edinmek.

Türk kabileleri birliğinin sağlanması yönündeki gayretler öncesinde, Türk olmayan kabileler arasında oluşan örgütlenme ve yönetim geleneğinin, onları kronolojik bakımdan izleyen Türk örgütlenmeleriyle bağlantısını ele alabilmek için, dönem hakkındaki mevcut malzemeyi yi-

tedir. Aykut'un bildirdiğine nazaran, kitap, daha çok bir ticarî ilişkiler tarihidir. Göçebe toplumun «ticarî» ilişkilerinin anlaşılması için, kendi ortak mülkiyet rejiminin anlaşılması gerekmektedir. «Arazi veya otlaklar, av bölgeleri bir şahsa ait değil, boy veya kabilenin ortak malıdır» (s. 289). «Her şeyi 'hareket' esasına dayanan göçebe cemiyetlerin» yerleşmeme sebepleri, gerek savaşta gerekse barışta kendisini göstermektedir. Daha önceki akınları Çin Seddi'nin de durduramadığı anlaşıldığında, Han Hanedanının M.Ö. 200'de başlayan «taktik»leri; akra-balık siyaseti (bu arada Çinli bir anadan doğan bir çocuğun ileride kağanlık için Kurultay tarafından desteklenebileceğini ummanın ne kadar saflık olduğu kaydediliyor), bağış ve armağan siyaseti de Çin'e kararlı bir fayda sağlamayacaktır. Sınır kapılarının «ticaret»e açık tutulması, buralarda göçebe ihtiyaçları için pazar kurulması M.Ö. 150'lerde Hun - Çin yumuşamasını ve barışını sağlamaya yönelik olmuştur. Ne var ki, Çin memurlarının sınır boylarına gelen Hunları öldürtmesi barış girişimini bozacaktır (ss. 290-291). Çin yetkililerinin «pazar»a gelen kandaşları tuzağa düşürmesi ve katletmesi olayı, her yumuşamadan sonra tekrar etmiş gözükmektedir. VII. yüzyılın başlarında Göktürk Kağanlığı uyrukları da aynı âkibete uğramışlardır. Çin tarihlerinde, Göktürk kağanı Şibi Kağan'ın 615 yılında Sui Hanedanı ile iyi ilişkiler içerisinde iken, kısa sürede ilişkilerin bozulup Göktürklerin Çin İmparatorunu bulunduğu bölgelerde kuşatmasının sebebi, sessizce geçirilmektedir. Oysa, aynı tarih yazımlarında başka bir konuyla ilgili olarak verilen bilgilerden, bu kuşatmadan önce, pazar yerine gelen Göktürklerin katledilmiş bulundukları anlaşılmaktadır. Altaylı uluslar ile Çin arasındaki ticarî ilişkinin işleyiş biçimi de kendine özgüdür. Altaylıların getirdikleri «eşya», Çinliler tarafından «haraç» («çjau-gung») addolunur; oysa, mukabilinde Çin'in verecekleri «armağan» ya da «bağış» diye adlandırılır. Jagchid, asıl, Çin'in verdiği malların haraç olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtiyor. Çin'in, «unvan verme» ve «nevki bağışlama» siyasetlerinin çoğu zaman kandaşlar indinde pek değer taşımadığı da anlaşılmaktadır. Yazar, Çin'i uzun vâdede üstün kılan faktörün iktisadî olduğunu açıklıkla belirtmektedir.

ne aynı ilişki bazında değerlendiren Bahaeddin Ögel'den hareket etmek bize başlıca yol olarak gözüktü. Ögel'in emek-yoğun etüdlerindeki verileri¹³⁰ diğer araştırmacıların getirdikleri veri ve yorumlarla birlikte değerlendirmek gerekiyordu.

Bu temel üzerinde Göktürklerin, «Göktürk (Gök Türk)» olarak anılmalarını ebedileştiren gelişimin, yani başını Türklerin çektiği bir konfederasyonun ortaya çıkmasının öncülerinin genel panoramasını görmeye ve «khan»ın kronolojik bakımdan öncesinin «shan-yü» terimini bu çerçevede irdelemeye geçebiliriz.

2. Bir Tarih Çerçevesi (Ögel) :

Önce, Göktürklerin erkinleşmesi olayına eğilmek gerekmektedir.

Bumin Kagan devrinde (M.S. 546) Çin'den elçi gelince tören yapılır. Ögel'e nazaran, «Göktürkler bu zaman-

¹³⁰ Bahaeddin Ögel'in konumuz açısından ele alacağımız çalışmalarında ilk dikkati çeken husus, kaynakların çok özenli bir şekilde eleştirilmiş olmasıdır. Diyebiliriz ki, Ögel'in karşısında bilhassa dikkatli olunması gereken fikirleri de, özellikle kaynak eleştirisinde bulunduğu satırlarda ortaya çıkmaktadır. Ancak, şunu da kaydetmek zorundayız ki, bu fikirler genellikle başka bölümlerin içine dağılmış bulunmakta, kendi aralarındaki bütünlüğün takip edilmesi ayrı bir çabayı gerektirmektedir.

Ögel'de, «menşe» fikri, incelenmekte olan belirli bir konunun temel unsurlarının kökeninin araştırılması olarak ortaya çıkmaktadır. Bu, tabiatıyla, tarih ve kültür kökenlerinin genel olarak dile getirilmemesi anlamına gelmez. Ancak, tek tek unsurlar itibariyle o unsurların menşe'nin araştırılmasıyla varılan sonuçlar ile, genel olarak tarih ve kültür kökenlerinin incelendiği bölümler arasında tam bir örtüşme olmadı; unsurlar itibariyle varılan sonuçların, genel tahlillerde dikkate alınmayabildiği gözlenmektedir. Bu da, unsurlar itibariyle kökenin birleştiği, ortak ve gerçek kökenin anlaşılması ihtimalini zayıflatmaktadır. Belli ki, Tarih biliminin kültür tarihi açısından işlenmesi hâlinde bile, disiplinler-arası anlayışın ve bütünsel bir sosyal bilim anlayışının eksikliği giderilmiş olamamaktadır.

da bir Oymaklar Federasyonu halinde bulunuyorlardı. Çin gibi büyük bir devletten elçi gelmesi onları sevindiriyor ve bir şenliğe sebebiyet veriyordu. Yakinef, bu tebrik hadisesinin Kagan'ın 'orda'sında vukubulduğunu söylemek istiyor. Bu doğru olabilir»¹³¹. Göktürklerin ilk kurdukları birliğin bir oymaklar federasyonu olduğuna katılmamak mümkün değildir. Ne var ki, eğer Göktürklerin Çin'den elçi gelmesi karşısında «şenlik» yapmaları olayının fazlaca bir sevinç belirtisi gibi yorumlanmaması için «oymaklar federasyonu» terimi tercih ediliyor ve bu dönemde Göktürklerin devlet sayılamayacağı görüşü, Göktürklerin elçi geldiğinde tören yapmış olmaları keyfiyetine bağlanıyorsa, bu, açıkça doğru olmamak lâzım gelir.

Şimdi Ögel'den bir alıntı vermek istiyoruz :

«Göktürklerin sırf efendilerine (Göktürklerin Juan-juan'lara bağlılığını vurgulayan ve bunun da sebebi olarak onların himayesinde bulunmuş olmalarını gösteren, Chavannes ve Franke'nin fikirleri kastediliyor) sadakat göstermek için Töleslerle harbe tutuştukları nazariyesi tamamen kabul edilemez fikrindeyiz. Göktürkler Töles harblerini Asya hâkimiyetini elde etmek için mi yoksa efendilerine sadakat göstermek için mi yapmışlardı? Her iki fikri de destekleyecek kâfi delil vardır. Biz, O, Franke ve Chavannes'a rağmen birinci fikri kabul etmek taraftarıyız. Göktürkler bu zamanda Çin ile elçi teatisinde bulunabilecek bir şöhret ve kuvvete sahip bulunuyorlardı. Bu sebeple E. Chavannes'in Göktürkleri «*hordes infimes assujetties* = en aşağı tâbi kabileler) şeklinde tavsifini de doğru bulmuyoruz (**Documents**). Bu hüküm Juan-juan elçisinin Göktürk Kaganına karşı vaptığı hitaba göre verilmiştir. Göktürk Kaganı da bu küstahlığın cevabını elcinin başını kestirmek suretiyle vermiştir.

«Göktürklerin efendilerine sadakat gösterme arzu-

¹³¹ Ögel, «Doğu Göktürkleri Hakkında Notlar», TTKB, XXI, 81 (1957), s. 124 not 150.

ları' nazariyesi daha ziyade De Guignes'in fikirlerine dayanmaktadır...»¹³²

Ögel'e göre, Göktürkler Asya hâkimiyetini elde etmek (ya da böyle bir girişimin bir etabını gerçekleştirmek) için savaşmışlardır. Burada üzerinde durduğumuz husus, Göktürklerin Töles savaşlarındaki esas «saik»lerinin ne olduğu **değildir**. Bizim vurgulamaya çalıştığımız birinci nokta, Göktürk örgütlenmesinin, önce böyle bir savaşı, ve daha önemlisi, Asya egemenliği gibi bir «program»ı hesaplayacak ve gerçekleştirmeye yönelecek bir kudreti haiz olması keyfiyetidir. Bu noktada Ögel'e katılıyoruz. Gelişme potansiyeli gösteren, kandaşlığın geç aşamalarındaki bir örgüt, böyle bir eylemi yürütebilir; nitekim yürütmüştür de. Başka bir deyişle, bunun için, Devlet olmak -gerçek, bilimsel anlamıyla- zorunlu değildir.

Daha önce belirttiğimiz üzere, Ögel, bu dönemde Göktürklerin bir oymaklar federasyonu olduğu kanaatinde. Ögel'in üzerinde durduğu Çin kaynağını¹³³ okuyoruz :

«Göktürkler kuvvetlenip çoğaldıktan sonra¹³⁴, Ju-ju (Juan-juan)lardan kız almak için ricada bulundular. (Juan-juan'ların şefi) A-na-kuei çok kızdı ve (Göktürk'leri) azarlamak için bir kişiyi (onlara) kastî olarak gönderdi. (Bu suretle Göktürkler nezdinde giden Juan-juan elçisi Bumin Kagan'a) şöyle dedi: 'Siz, bizim demircilik¹³⁵ yapan adı

¹³² Ögel, aynı, s. 125 not 151. Ögel'in özgün metnindeki majisküller kaldırıldı.

¹³³ Bkz: Aynı, s. 122 vd.: Chou-shu.

¹³⁴ Ögel, «çoğalma» sözünü şöyle açıklıyor: «Bizce Çin kaynağı bu 'çoğalma' tâbiri ile bir nüfus artımı değil de yeni kabilelerin iltihakı suretiyle 'OYMAKLAR KONFEDERASYONU'nun büyümüş olduğunu kastetmek istemektedir.» (Aynı, s. 125 not 152.)

¹³⁵ Göktürklerin demirciliklerinden ilk defa olarak Chou-shu 50' de efsanevî bir şekilde bahsedilmektedir. Chou-shu şöyle diyor: «Altay dağlarında oturup demir işlediler.» Sui-shu 84 ise, «Altay dağlarının eteğinde oturup Juan-juan'ların demir işçisi oldular» demektedir. (Ögel, aynı, s. 126 not 154.)

kölelerimizsiniz! Böyle bir teklif yapmağa nasıl cesaret edebiliyorsunuz?.. : Bu (söz) üzerine T'u-mên (Bumin Kagan) çok asabîleşti. Ve (Juan-juan'ların) elçisini derhal öldürttü. (Bumin Kagan) bundan sonra (Juan-juan'larla) alâkasını kesti. Ve bizden (yani Çin'den) bir kız almak için ricada bulundu. (Çin İmparatoru) T'ai-tsu¹³⁶ (Göktürklerle akrabalığa) rıza gösterdi. (...)

Ögel, M.S. 546'da Göktürklerin bir federasyon, -en geç- 551'de bir konfederasyon olduğu görüşündedir¹³⁷ Ögel, çalışmasının hemen başlangıcında, «Doğu veya Kuzey Göktürkleri, Göktürk devletinin esas nüvesini teşkil ediyordu»¹³⁸ dedikten sonra, Göktürklerin ne zaman devlet olma aşamasına geldiğinden söz etmemektedir. O zaman, «federasyon» ve «konfederasyon» örgütlenmelerinin kurumlaşmış bir devlet olarak düşünülmemiş olduğunu varsayabiliriz¹³⁹. Ne var ki, Ögel'in kültür/medeniyet ilişkisi bağlamında sarfettiği şu sözler, aslında bütün **tanımlayıcı kategorilerden uzak** duruşunun bir ifâdesi kabul edilebilir «'Kültür nedir, medeniyet nedir' münakaşası, memleketimizde hâlâ devam etmektedir. Bizi bu boş çekişmeler, **hiçbir zaman** ilgilendirmemiştir. Bizi ilgilendiren tek mesele. elimizde bulunan **belgeleri nasıl kullanalım ve nasıl değerlendirelim**, olmuştur»¹⁴⁰. Yaza-

¹³⁶ Bu imparator, bir Hun'dur; bkz: Aynı, s. 127 not 155. Aynı notta, bu «anlaşma»nın sebepleri yorumlanıyor.

¹³⁷ Bunu kolaylıkla hesaplayabiliyoruz. Göktürklerin, Juan-juan'lara saldırmak üzere olan Tölesleri yenilgiye uğratması, Chou-shu'ya nazaran «12. yıl»dır ve bu, 546 yılına isabet eder. «17. yıl»ın 6. ayında Bumin Kagan, Chang Lo konçuy'u ile evlenecektir ki, bu da 551 yılı olmaktadır. Ögel, Chou-shu'daki «kuvvetlenip çoğaldıktan sonra» ibâresini «Konfederasyon» dönemi olarak yorumlamaktadır ve bu dönem Çin'den «kız isteme» olayından hemen önceki görünümüdür.

¹³⁸ Aynı, s. 81.

¹³⁹ Zâten, sonra ele alacağımız bir yorumunda Ögel, «Bumin Kagan hiçbir zaman shan-yü ünvanını kullanmadı. Kendisi nihayet bir kabile veya kabileler reisi idi» demektedir. (Aynı, s. 130 not 168.)

¹⁴⁰ Ögel, **Türk Kültür Tarihine Giriş, I: Türklerde Köy ve Şehir Hayatı**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1978, s. XV. (Altını biz çizdik.)

rın genel olarak tanımlama peşinde olmaması dolayısıyla, Göktürkleri devlet olarak görüp görmediği hakkındaki yorumumuzu ihtiyatla yapmaya mecburuz. Kaldı ki Ögel, eserlerinin bazı yerlerinde, Doğu Göktürklerin devlet sayılmak gerektiği sonucunun çıkarılabilmesini mümkün kılan terimler de kullanmaktadır¹⁴¹.

Bu bağlamda, Ögel'in Eski Türkler'deki «Devlet Teşkilâtı»nı «Kavimlere göre kurulmuş» ve «Şehirlere göre düzenlenmiş» olarak ikiye ayırması ve asıl «önemli» olanın «kavimlere göre kurulmuş» teşkilât olduğunu belirtilmesi¹⁴² de dikkati çeker. «Şehirli» lere göre örgütlenmede, tarım ekonomisinin sağladığı imkânlarla ve ticaretin sistemleşmesiyle açıkça devletleşmeye gidildiği ve devletler kurulduğu bilinmektedir. Uygurlar ve Hazarlar ile Karahanlılar¹⁴³ bu gelişmenin en belirgin ör-

¹⁴¹ **Türk Kültür Tarihine Giriş**'in bütün bölümlerini (ciltlerini) örnek verebiliriz. (Bundan böyle «Giriş» şeklinde kısaltacağız.) Bkz: **Giriş II: Türklerde Ziraat Kültürü; Giriş III: Türklerde Ev Kültürü; Giriş IV: Türklerde Yemek Kültürü; Giriş V: Türklerde Giyecek ve Süslenme: Kültür Bak. Yay., Ankara 1978. Kezâ, B. Ögel, İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi: Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre, T.T.K. Yay., Ankara 1962.**

¹⁴² **Giriş, I, s. 207 vd.**

¹⁴³ Hazarların yerleşik bölümünün gelişmesi ve özellikle Sarkel şehrinin iki iskân devresi için, bkz: B. Ögel, **Türk Kültür Tarihi**, ss. 223-229; özellikle s. 226. Hazarların devletleşmesinin bütün belirtileri için, bkz: Z.V. Togan, **Umumi Türk Tarihine Giriş**, İstanbul 1946, ss. 96-99. Yine de, «Hazarların hayatı da, eski Türk yaşayışını olduğu gibi muhafaza etmekle, Uygurlarınkine benzemiştir» (s. 96); oysa, «zengin... pazarları, bahçeleri, ziraatleri... tuğladan sarayları» (ss. 97-98) vardır. Ama, eski «İskit ve Hazar kültür münasebetleri» (s. 98) ihmâl edilmemelidir. Değerli külçelerin iktisadi bünyedeki rolü giderek Uygur ve Karahanlılardaki tağşiş olayları için, bkz: Togan, ss. 122. Ticaretin ticaret yolları itibariyle durumu için, bkz: Aynı, ss. 122-123. Karahanlılar hakkında ve doğrudan devlet teşkilâtının irdelenmesi için, bundan böyle Reşat Genç, **Karahanlı Devlet Teşkilâtı**ndan (Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1981) yararlanma imkânına da sahip olabileceğiz.

neleridir. Dolayısıyla, Ögel'in «kavimlere göre kurulmuş» örgütlere de «devlet» demesini bir yana bırakarak, bu «kavimlere göre kurulmuş» örgütlerin esas olduğuna işaret etmesi de, Eski Türklerin devlet-öncesi bakımından önemlidir.

Ögel'in «khan - kagan» kavramıyla ilgili yorumlarına mesnet olan ve böylece «geriye dönerek» shan-yü terimine eğilmemizi mümkün kılan tarihsel dönem konusunda, doğrudan Ögel sayesinde yararlanabildiğimiz kaynak ve görüşlerin de dahil olduğu çerçeve, çok kısaca budur.

3. «Shan-yü» ve Khan :

«Shan-yü» konusundaki bilgiler olağanüstü dağınıktır. Kelime, Çin kaynaklarında bu şekilde geçtiği için, Asya ve Türkler konulu araştırmaların pek çoğunda «Çince»deki bu formuyla kullanılır. Bazı yerlerde de «yabgu» olarak, Hunların özgün söyleyişi olduğu varsayılan biçimiyle anılır¹⁴⁴.

«Şen-yü / Şan-yü», Togan'a göre, «yabgu»dur¹⁴⁵. Tahnız Togan gibi konumuzun seçkin bilginlerine göre değil, sıradan bir el-kitabında ya da genel nitelikli bir ansiklopedide de «yabgu» kelimesinin Hun ve zaman zaman Türk «hükümdar»ı karşılığı kullanıldığını görebiliriz. Doğru veya yanlış, «khan» sözünün Hunlarda da mevcut olabileceğini, khan'ın Çin kaynaklarında «...yü»leşmiş olabileceğini belirten Eberhard'a karşı Togan, bir itirazı olup olmadığını dahi açıkça söylemeksizin, «**Khan** lâkabının ise Hunlarda, daha M.Ç. mevcut olduğunu aynı Eberhard zannediyor» demektedir¹⁴⁶. Togan, yine aynı sorunla ilgili olarak, **Şen-hu** yahut **Şen-şu**=yabgu...

¹⁴⁴ «Yabgu» ya da «yabğu» kelimesi arapça kaynaklı metinlerde «cabgu» biçiminde yazılmıştır.

¹⁴⁵ Bkz: Togan, **Umumî Türk Tarihine Giriş**, s. 40; «Gerek Hun ve gerekse Yu-e-çi hükümdarları, Yabgu (Çinlilere göre Şen-yu) lâkabı ile tanınmışlardır.» Yabgu=Şan-yü için, bkz: ve krş: Grousset, **Bozkır İmparatorluğu**, ss. 40, 77, 94.

¹⁴⁶ Togan, aynı, s. 406 not 160.

için... Eberhard... «yü'nün 'han' kelimesi yerini tuttuğunu zannediyor; o hâlde **şan-yu** bizim destanlarımızdaki **Yavguy-han** demek mi olacak?» sorusunu yöneltmektedir¹⁴⁷

Bu noktada, Çin kaynaklarına vukufu ve literatüre olan hâkimiyeti dolayısıyla Ögel'e müracaat etmemiz lâzım gelmektedir.

«Bumin Kagan'ın Selefleri»ne dair bölümünde Çin kaynağı **T'anb shu** şu haberi veriyor «Batı Göktürklerin ecdadı, 'Na-tu-liu'nun torunu, T'u-wu idi. Ünvanı '**Ta Shih-hu**' (yani '**Büyük Yabgu**') idi. (Büyük Yabgunun) büyük oğluna ise Shin-chieh-mi (İstemi Kagan) denirdi...»¹⁴⁸. Böylece «Ta Shih-hu»nun «Büyük Yabgu»

¹⁴⁷ Aslında «yabgu»nun «shan-yü»den başka bir kelime olmadığı ve Çinceye ya da Çin söyleyişine öyle geçmiş bir kelime olduğu anlaşılmaktadır. E. Esin'in naklettiği bilgiyi özetleyelim. Doğu Hunları tarafından Çin sınırları civarından sürülen ve Çinlilerin «Yüe-ch'in» diye adlandırdıkları boyların Orta Asya'nın güney kısımlarına ve Hind hudutlarına gelerek burada Kuşan devletini kurmuş oldukları bilinmektedir. Kuşan boyları arasında özellikle yönetici boyun Türk olduğu hakkında kanıtlar iler sürülmüştür. Hindlilerin hem Kuşan hükümdarlarına ve hem de Türklere «Turuşka» demiş olmaları, bu boyun kıyafetlerinin Göktürk kıyafetlerine benzemesi, yine bu boyun Türk oldukları anlaşılan Kengeres boyunun yöneticileriyle akraba olmaları, kaydedilen hususlar arasındadır. «Humbach bu mülâhazalara yenilerini ilâve etti. Humbach'a göre Kuşan hükümdarı Kujûla'nın sikkesindeki **yavuga** unvânı türkçe 'yabgu'dur ve her iki kelime **çinceden** gelmiş olmalıdır. Kengeres hükümdâr soyunun Çince 'Chao-wu' şeklinde bildirilen adının da aslı Humbach'a nazaran, 'yabgu'dur. Clauson, çince metinlerde 'shan-yü' şeklinde geçen Doğu Hun hükümdâr unvanını da 'yavgu' sanmaktadır. Doğu Hun Hükümdâr unvânı böylece 'tengri kutu yavgu' şeklinde, Türkçe bir ibâre idi. Nitekim Humbach da, Kuşan hükümdârı Kujûla sikkelerindeki 'kiyo' kelimesini, 'kut'a bağlamaktadır.» (Emel Esin, **Türk Kültür Tarihi**, ss. 44-45; altını biz çizdik.) Bkz: ve krş: Grousset, **Bozkır İmparatorluğu**, s. 94 not 172: «Yabgu ünvanı Türklere eski Kuşan veya Hint-İskitlerden geçmiş gibidir.(...)»

¹⁴⁸ Bahaeddin Ögel, «Doğu Göktürkleri Hakkında Vesikalar ve Notlar», s. 120.

olduğunu öğreniyoruz. Ancak, bu temel kaynakları kullanmak durumundaki bir sosyal/siyasal bilimci olarak, bu bilgiyi kullanmak yolunda cesaret bulmamız için, bilginin teyid edilmesi gerekiyor. Ne var ki, filolojik - lengüistik delilleri geliştirecek pek fazla veri bulunmadığını; zâten, tarih yoluyla da «Büyük Yabgu»nun kişiliğine fazlaca yaklaşamadığımızı, zira ana kaynak olan **Chou-su**'da Büyük Yabgu'dan hiç bahsedilmediğini öğreniyoruz¹⁴⁹. Üstelik, yine tarih yoluyla bir kanıt bulabilmek ve böylelikle «ünvan» sorununa yaklaşabilmek imkânının da kısıtlı olduğunu, hattâ hiç olmadığını; çünkü Bumin Kagan'ın selefleri hakkında bilgi veren **T'ang-shu**'nun verilerinin tahrif edilmiş bulunduğunu, yine Ögel'den öğrenmekteyiz¹⁵⁰.

Çin kaynaklarını Ögel sayesinde izlemeye devam ediyoruz. «T'u-mên (yani Bumin Kagan), bunu müteakiben **'İ-li Kagan'** ünvanını aldı. 'Kagan' ünvanı eski (devirlerdeki) **Shan-yü** (ünvanı) ile aynıdır. (Kagan'ın) karısı da Ko-ho-tun (ünvanım) aldı. Bu (ünvan) da eski devirlerin Yen-shih (ünvanı) ile aynıdır.»¹⁵¹.

Bu tesbiti üzerine Ögel, özellikle «İ-li» ünvanı üzerine yorumlar yapmaktadır. Bu ünvanın en çok tetkike değer Türk ünvanlarından biri olduğunu belirten yazar,

¹⁴⁹ «[On Ok'ların] Her birinin başında 'bağatur yabğu' lâkabıyla birer başbuğ duruyordu. Kitabelerde 'kağan' diye tesmiye edilen İstemi on 'bağatur yabğu'nun başı sıfatıyla 'yabğu' (belki de 'büyük yabğu') lâkabını almıştı» (Akdes Nimet Kurat, «Gök Türk Kağanlığı», X, 1-2 (1952), s. 14) açıklaması da, «büyük yabgu»nun kullanılıp kullanılmadığı konusunda ek bir bilgi getirmiyor.

Ayrıca, «Kuzey Shan-yü'sü», «Güney Shan-yü'sü», «Sağ Kuli 'kral'ının kendisini Shan-yü ilân etmesi» gibi kavram ve olaylar için, bkz: W. Eberhard, «Muahhar Han Devrinde (M.S. 25-220) Hun Tarihine Kronolojik Bir Bakış», TTKB, IV, ss. 360-361.

¹⁵⁰ Ögel, aynı, s. 122.

¹⁵¹ Chou-shu'dan: Ögel, aynı, s. 129. «İli-Han - İlig-han» ilişkisi hakkında Yakinef ve von Gabain için, bkz: Akdes Nimet Kurat, «Göktürk Kağanlığı», DTCTD, X, 1-2 (1952), s. 12 not 40.

de Guignes'in ilk olarak bu unvanın «il-khan» olması icap ettiğini söylemiş bulunduğunu, konu üzerindeki en modern fikirlerin De Guignes'in sezgisini doğruladığını kaydetmektedir¹⁵². Hirth de, aynı doğrultuda ve belki de De Guignes'ten esinlenerek «İ-li»nin İL-KHAN olduğu üzerinde durmuştur¹⁵³. «İ-li»nin yalnızca «İl Kagan» karşılığı olduğu; «İl-khan» karşılığı olmadığı gibi bir husus, ileri sürülmüş değildir. Diğer bir deyişle, İ-li, ancak «khan» «kaganlaştıktan» sonra ortaya çıkmıştır, **denilmemektedir**. «İlm-i hurûf» yapıyormuşuz izlenimini vermek istemeyiz; ancak, «khan» ile «kagan»ın birbirinin aynı olduğunun veya, bu ihtimâli bir yana bıraksak bile, «khan»ın zamanla «khagan» olduğunun birçok bilgin tarafından ifâde edilmediği de hatırlanmalıdır. «Khan»dan «khan, hakan»a geçiş çok açıktır. «Khan», «hakan» olmadan sırf «kan, khan» olarak kaldığı yerlerde, büyük «imparatorluk»ların başına verilen sıfat olabilmıştır. Görüyoruz ki, «khan» kelimesinin ait olduğu toplum birimi geliştikçe, bu kelime ayrı yüklenimler kazanmıştır. Yine bu sebeple, ayrı ve bağımsız olan, «khan» çıkışlı olmayan bir «kagan» kelimesi düşünmek mümkün değildir. Birçok kaynak «kagan»ı daha büyük kabile birlikleri ya da devletlere lâyük görürlerken, «khan» sıfatını ancak kabileler düzeyinde gösterirler. Elbette ki, yalnız söyleyiş özelliklerine bağlı olmayan bir biçimde, «kagan» deyişi ünvanlaşma sürecinin bir sonucu olarak belirli bir örgüt düzeyine hasredilmiş olabilir. Daha doğru bir ifâde ile, belirli düzeydeki bir örgüt için, «kagan» kelimesinin (khan'dan türeyen zincir içinde bu söyleyişin) tercih edilmesi sözkonusu olmuş

¹⁵² Ögel, aynı, s. 129 not 195.

¹⁵³ Bunun için ve ayrıca Pelliot'nun «(İ-li) était un El-Kagan, un il-khan» yönündeki açıklama için, aynı yere bakınız. Ögel, P. Pelliot'nun asıl amacının, eski bir Göktürk unvanını «İlhani»lerle bağlantılı göstermek olduğunu belirtmekte ve bu yaklaşımı haklı olarak eleştirmektedir. Ancak, anladığımız kadarıyla, «İ-li»nin «il-khan» karşılığı olduğuna bir itiraz yöneltilmemektedir.

olabilir. Hattâ, bunun böyle olduğu yönünde belirtiler de vardır. Ancak, «kagan» kelimesini «khan» kökeninden başka bir kelimeye bağlamak, -bizi şu ân için ilgilendirmeyen dilsel özellikleri bir tarafa bırakırsak-kavramsal olarak mümkün değildir ve bu yöndeki tereddüt doğurucu yorumlar giderilmelidir.

Ögel, «Türk tarihinde bir kabile reisinin 'kagan' ünvanını almasını önemli bir olay olarak karşılıyor: «Bu ünvanı ancak Asya'daki kabile ve devletlere nüfuz ve varlığını kabul ettirmiş şefler kullanabilirdi¹⁵⁴. Ögel, Shiratori'nin, Kagan ünvanını Hsien-pi ve Juan-juan gibi aslen Moğol kavimlere bağladığını belirttiikten sonra, «Vakıa Göktürklerin Juan-juan'larla uzun münasebetleri dolayısıyla, Göktürlere Juan-juan isim ve ünvanlarının tesir etmiş olması gayet tabiidir. Nitekim Göktürklerde bazı Juan-juan adları da görüyoruz... 'Shan-yü' ünvanı kayboluyor ve bunun yerine 'Kagan' geçiyor. Mühim olan budur. Yoksa menşe değil⁴⁵⁵ demektedir.

Gerçekten de bu noktada mühim olan, Hunlar için kullanılan «Shan-yü» ünvanının kayboluşu ve «Kagan» ünvanının meydana çıkışıdır. Ancak, bu olayın kandaş toplumun gelişimi açısından ne anlama geldiği araştırılmalıdır ve bu noktada, tek bir kelimenin lingüistik kökeni değilse bile, olayın bütününün toplumsal «menşe»i «mühim»dir. Vaktiyle içlerinde İskitlerin bir bölümünün erimiş olduğu alanlarda yaşayanların daha Hunlar zamanında Türk usullerini benimseyip başkanlarına «**khagan**» lâkabını vermiş bulunduklarını öğreniyoruz¹⁵⁶. «Kagan»ın «khakan»dan başka bir kelime olduğu yönünde herhangi bir kelime olmasında ısrarkâr olmak bizi bir yere götürmez ve Ögel, bu bakımdan Shiratori'yi eleştirmekte haklıdır. Kabile toplumu yapısını bilmek,

¹⁵⁴ Ögel, aynı, s. 129 not 166.

¹⁵⁵ Ögel, aynı, s. 129 not 177.

¹⁵⁶ Z.V. Togan, **Umumi Türk Tarihine Giriş**, s. 35.

üstü örtülü gibi duran gerçeği açığa çıkartmak için kâfidir. Tek tek kabilelerden birinin sivrilip diğer «asabiyyet»leri yenilgiye uğratması, kısa sürelerde, daha çok yani etnik kökenli kabileler arasında gerçekleşmiş gibi gözükür¹⁵⁷. Ancak, örgüt birimi büyüdüğü¹⁵⁸, değişik ka-

¹⁵⁷ Bu arada, «Hunlar nezdinde pek çok Türkçe kelimeler [in] var» oluşu ve Pelliot gibi araştırmacıların Hsiung-nu'ların Türk olup olmadıkları hususunda ittifak etmeyişleri hakkında Altheim'in görüşleri, Maenchen-Helfen'e cevap niteliğindeki tesbitleri ve bunları Ögel'in yorumlayışı hakkında, bkz: «Ortaasya Türk Tarihi Hakkında Bazı Yeni Araştırmaların Tenkidi», DTCFD, XVII, 1-2 (1959), s. 272.

¹⁵⁸ «Shan-yü» kelimesinin anlamı ile ilgili görüşlerin sistemli bir özetini Gimpû Uchida'dan öğrenmekteyiz. (Bkz: Pulat Otkan, «UCHIDA Gimpû, Kita Ajia Shi Kenkyu: Kyô-do Hen —Kuzey Asya Tarihi Araştırmaları: Hsiung-nular Bölümü—, Dôbôsyô, Kyôto 1975», TTKB, XLIII, 171 ss. 645-646.) Bu kaynağa göre, «Shan-yü» («Chan-yü» olarak geçiyor) unvanı Hsiung-nu'lardan sonra pek çok ulus tarafından kullanılmıştır. Bizi şu ân özellikle ilgilendirmesi bakımından, «shan-yü»nün kelime anlamı ile ilgili görüşleri aktarmak istiyoruz:

1. Han Shu'dan, «Shan-yü»nün Hsiung-nu dilinde «geniş, büyük» anlamına gelen bir sözcüğün Çince okunuşu olduğu anlaşılmaktadır.

2. Karlsgren'e göre, bu kelimenin eski Çince'deki okunuşu «tân-giwo»dur. Hsiung-nu dilindeki asıl söylenişi «targü» olmalıdır.

3. «Shan-yü=targü», Moğol dilinde «yayılmak», «açılmak» anlamına gelen «delgüü», eski Çince'de «tân-giwo» biçiminde yazılmaktadır.

4. Eğer Hami bölgesinde, Sartlardaki memur unvanı San'yu, Ghuz Türkçesindeki «Jen-uyeh», «Shan-yü»nün karşılığı ise, bu, Çince'de «tan» iminin «sh'an» okunuşunun da bulunması, bu sebeple «shan-yü»nün asıl okunuşundan saptırılarak okunmasından doğmuştur.

Yukarıdaki «görüş»lerin aslında birbirlerini nakzeden bir yönü bulunmamaktadır. (1)'e nazaran, Hun dilindeki «geniş, büyük»ün en üst kişiye yansımış olması çok «doğal»dır. Zira, büyüyen örgüt, kişiyi de sivriltilmektedir. «Büyük» olan, sadece Hun «imparatoru» değildir. (2)'deki bilgi doğru ise, bunun çok boyutlu ve fevkalâde önemli sonuçları olabilecektir. Çünkü, «targü»nün «tar/gü» olarak oluşmuş bulunması ihtimâli doğacaktır. Bundan da, «yayılmak, açılmak» anlamının mutlaka kandaşlık örgütünün yayılması ve —diğerleri»ne— açılması yüklenimini taşıdığı çıkar. «Yayılan» örgütler arasında, ön-

vimlerden oluşan kabileler coğrafyasından belirli bir ya da birkaç kabilenin sivrilmesi mümkün olabilmıştır. Asya kandaşlığındaki yönetim geleneğinin bir uzantısı olarak, yönetime ilişkin «terim»lerde ortaklık görülmesi kadar tabii bir şey olamaz. Kabilenin -belirli bir tek kabilenin- içerisine nüfuz etmek ne kadar zorsa, bir kez diğer «asabiyyet»ler yenilgiye uğratıldıktan sonra, onları topluca bir hedefe yöneltmek o kadar kolaydır. Bu süreç içerisinde, egemen olan etnik topluluğun dilinin inanç sisteminden ödünç alınacak kelimelerin, o kabileler topluluğu için «unvan» hâline gelmesi beklenilir. Avar - Türk ilişkisi içerisinde terim ve unvan gel-gitlelerinin sebeplerini böylece özetleyebiliriz. Kaldı ki, «kagan» unvanını Türklerin sonradan benimsedikleri gibi bir iddia (Shiratori'nin mantığı buna kapı aralıyor), sırf yazılı tarih belgeleriyle ispatlanabilir bir olgu değildir. Zira biliyoruz ki «khan», proto-Türkler «—» Türkler etkileşimi içerisinde mevcuttur ve ilk oluşumu bakımından da, bu genellik içerisinde, Türklerce «ithâl» edilmiştir denilemez.

Khan ve giderek han ile kagan arasında fark aramak, bir fotoğraf görünümünü gerçeklik yerine geçirmek demektir. Eğer, Göktürklerle birlikte, «khan» deyişi (sesi/sedası) yerine «kagan» denmişse, bu, o boyutta bir «fotoğraf»tır. Ve olsa olsa, bir dönem, kabile «khan» larından sivrilenler için bir «seda» farkı yaratılmış olabilir. (Bunun böyle olduğunu gösteren veya göstermeye yönelik bir araştırma mevcut değildir.) Yoksa, kabile toplumundan sivrilen belirli kabile(ler) başkanının öyküneceği örnek, kendinden önce bildiği örnekten baş-

celikle akrabalık, inanç sistemi ve örgütün gelişmesinden doğan «yönetim»e ilişkin kelimelerin dil «duvar»larını aşması olayına sık olarak rastlıyoruz. «Tar» bir kök olarak alınabilirse, ilk ve eski «tar-khan»a giden yollar da açılabilir. Ve yine, «gü»nün, «yü» ve dolayısıyla «khan» ile ilişkisi (Eberhard) düşünülebilirse, «targü» kelimesine ilişkin varsayımlardan —tekrar edelim— fevkalâde önemli sonuçlara ulaşılabilir.

ka şey olamaz. Bu bakımdan, Çin'e «shan-yü» olarak yansımış bulunan Hun liderinin unvanı, Hun etnik bünyesinden Türk bünyesine geçildiği için «kagan» unvanı olarak ortaya çıkar. Konfederasyon niteliğindeki Hunların «shan-yü»sü Tarih sahnesinden çekildiğinde, en eski manevî kökenli «khan»ların sivrilmesi olayı, bu kez kısa sürede, yeniden yaşanmıştır¹⁵⁹.

Kabile toplumu, Tarihteki **değişim** doğrultusunda incelenmezse, örgütlenme —» yönetim —» siyaset süreci açıklayıcı olamaz. Nitekim, «Açına-oğullarının, **hakan**ların, bidayette ancak kabileler arasında hakem olan, akıl ve tecrübe ile ve eski türe'lerin hâмили olmak sıfatıyla, ahali arasında manevî bir nüfuz kazanan **demirci tarhanlar** olduğunu anlatmıştık. Bunlar,... kılıç kuvvetine, istihkâmlara dayanmayacak, mal, mülk ve saraylara sahip olmayacak... halkın mürakabe ve kontrolünden kaçınmayacak ve halktan uzaklaşmıyacaktır. **Halk** onları beğenmediği vakit **bertaraf etmek** ve **öldürmek** hakkına mâlik olduğu zaman kendi reisi saymış ve sevmiştir. Cengiz de böyle bir ideal hakem-hükümdar olarak işe başlamıştır.»¹⁶⁰.

Şimdi, bu olaya daha yakından bakalım.

D. «TARKHAN»DAN «HAKAN»A ÖRGÜTSEL GELİŞİM

1. «Tarkhan» ve Kabile

«Tar-khan» kelimesinin «demirci tarkhan» olmandan önce de bir geçmişi ve dolayısıyla gelişimi olduğu

¹⁵⁹ Açıktır ki, bütün bu söylediklerimiz, Eberhard'ın Çin metinlerinde bulmuş olduğu, «kan» yerine «yü» gelmesi bulgusunun ve «kan» ile «yü»nün karıştırılmasının, «shan-yü» ile «kagan»ı eşitlemeye götürmediği varsayımına dayanmaktadır. Çünkü, aksi hâlde, Hsiung-nu dilinde «khan»ın yerine geçen kelimenin, «khan» veya khan'la birleşik bir kelime olması icap edecektir. O zaman da, söylediklerimizdeki muhakeme payı dahi kalkmış ve özdeşlik açıkça ortaya çıkmış olur.

¹⁶⁰ Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, s. 288.

gibi, giderek değiştiği bellidir¹⁶¹. Şu ân için önemli olan, «khan»ın unvanlaşması sürecinde meydana gelen değişimlerin temelde demircilik olayına dayanmasıdır¹⁶².

¹⁶¹ Bahaeddin Ögel; Franz Altheim - Ruth Stiehl, *Das erste auf treten der Hunnen das Alter der Jesaja Rolle, Neue Urkunden aus Dura-Europos* (Baden 1953)'u eleştirirken, şu hususları nakletmekte ve yorumlamaktadır («Ortaasya Türk Tarihi Hakkında Bazı Yeni Araştırmaların Tenkidi», *DTCFD*, XVIII, 1-2 —1959— s. 270): «M.S. III asırda Suriye'de Türk adları: Şahid olarak verilen şahıslardan biri Romalı, altısı İranlı ve altısının da Türk olması çok büyük bir ihtimal dahilindedir. Bu Türkçe isimler şunlardan ibarettir: Sili, qubrat, Targanbeg, Topçak, Qapgan (s. 19-23). M.S. III. asrın ortasında bu Türklerin İranlıların içinde ne işi vardı? Bu soruya karşılık Altheim bazı tarihi hadiseler öne sürmektedir. Çok eski Sogd metinlerinde, Hunların adlarının *Xwn* şeklinde geçtiğini ileri süren müellif, daha muahhar Ermeni tarihçilerinin de M.S. 290 senelerinde Ermeni kralı Tigran'ın maiyetinde Hun ve Alan askerlerinin bulunduğunu kaydettiklerine işaret ediyor (s. 26). M.S. 290 senelerine ait Paikuli Sasanî kitabesinde de *châkân* (yani 'Hakan') ünvanını taşıyan bir prensin mevcudiyetinden bahsedilmektedir. İşte buna benzer delillere istinad eden Prof. Altheim, bu vesikaların yazıldığı I. Şapur devrinde, İran ordusunda Hun askerlerinin bulunabilmesinin tabii olacağını nazarı itibare alıyor (s. 26). (Dura-Europos Güney-doğu Anadolu'da bir şehirdir.) Tarqan, qagan, qaqqan gibi Türk ünvanlarını Eftalitlerde veya onlara komşu kavimlerde görebiliyoruz.»

«Tar-khan»ın gelişim ve değişiminin nihai biçimi, soylulaşmanın vardıgı evre ve buna ilişkin bir yorum için, bkz: Grousset, *Bozkır İmparatorluğu*, s. 219.

Bkz: Yukarıda, not 157.

¹⁶² Ögel kaydediyor; «Prof. Altheim, tenkidini yaptığımız bu eserinde [aynı] eski Eftalit ve Bulgarlarda Tarkan'ın demirci manasına geldiğini kaydetmektedir. Moğollarda san'atkâr manasına geldiğini biliyoruz. (*Sino-Iranica*, s. 593 [B. Laufer]) Bu unvanın demirci manası üzerinde titizlikle durmak lazımdır kanaatındayız. Bu husus için bkz: K.H. Menges, *The Oriental Elements*, s. 57; G. Sandschejev, *Anthropos*, XXIII, s. 538; Z. v. Gombocz, *Magyar Nyelv*, XI, s. 437; P. Pelliot, *TP*, 1921, s. 323 vd; A. Zeki Velidi Togan *Ibn Fadlan*, s. 106, 276; K.H. Menges, *Byzantion*, XXI, s. 93, 99.», (B. Ögel, «Ortaasya Türk Tarihi Hakkında Bazı Yeni Araştırmaların Tenkidi», *DTCFD*,

Her vesile ile belirttiğimiz üzere :

«Kan (khan)» kelimesinin en eski kullanımlarına, inanç sistemine ilişkin sözlerde rastlamaktayız. En eski kandaş motiflerin (orman ve dağ gibi) ana olarak algılandığını ve bu arada «kan» son ekiyle adlandırıldıklarını görüyoruz. Yine de, anlaşılıyor ki, kandaş geçmişin erkekleştirilmesi sürecinde ve bu amaçla, toplum için en dikkate değer kavramlar öncelikle değişime uğratılmıştır. Bu kavramlar içerisinde, toplum içerisinde sivrilen babahan'ın kişiliğini karşılamak üzere terimleştirilen kelime, «khan» olmuştur.

Khân'ın terim hâline gelmesi, kişiler için kullanılmaya başlanması ve aynı gelişim içerisinde erkekleştirilmesinin dönemecinin, demircilik dolayısıyla olduğu anlaşılmaktadır. Sonradan büyük federasyon ve devletler kuracak olan Türklerin, kabile toplumu düzeyinde sık sık «demirci» olarak sıfatlandırıldıklarını görüyoruz. «Demirci tarkhan»¹⁶³ başlangıçta kişi adı değildir. «Demirci tarkanlar», bu işte uzmanlaşan kabileyi anlatır. Kabile - içi işbölümünün belirginleşmesiyle, bazı demircilerin kendilerine hanlık yakıştırdıkları ve bunu da kabul ettirdikleri bellidir. Aslında gerek toplulukların genel gelişim seviyesi, gerekse, özel olarak, demircilerin zâten sivrilmiş bulunması, kabile üyelerini bu yakıştırmayı kabule götürmüştür.

Kökeni ve özellikle «khan» sıfatı itibariyle çok eskilere uzandığı anlaşılan «tarkhan»ın, demircilikle ilgili uzmanlaşmayla birlikte değişmiş olabileceği, bunun kabile yapısını zorlayarak kabile birliklerine kadar sür-

XXII, 1-2 —1959—, s. 271 not 30.) H. Beveridge ve F. Thomas'ın «tarkan» konusundaki tartışması için aynı not'a bakılabilir. Kezâ, Wu-k'ung seyahatnamesi ile ilgili olarak Chavannes ve ayrıca İbn Batuta'nın konuya değinmelerini öğreniyoruz. (K.H. Menges'in «Tarhan»ı için —The Oriental Elements in the Vocabulary of the Oldest Russian Epos— s. 33 zikredilmektedir.)

¹⁶³ Bkz: Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, s. 52.

müş olduğu kabul edilebilir. Gerçekten de, yerleşikliğe geçmeden önce kandaşlığın demircilik bilgisinin gelişmiş olması, özellikle Türklerde bunun tam bir uzmanlaşmaya dönüşmesi, örgütsel değişimi hızlandırdığı gibi, bu değişimin kabile birliklerini sağlamada ve giderek Asya kandaşlığı geleneğinde «önder» durumuna yükselmede belirleyici rolünü ortaya koyar. «Unvan» denilen kelimelerin aslında kandaş kavrayışlardan süzülerek meydana gelmiş olduğu anlaşılmaktadır¹⁶⁴. Hayat-geçinme tarzıyla inanç sisteminin bütünleşmesine bakıldığında, örgüt bağrından çıkan ve belirli bir «mevki» karşılığı kullanılmadan önce kandaş toplumun örgütselliğini anlatan kelimelerin, kökenleri itibariyle tarım'la ilgili olarak doğmuş olamayacağı belirtilmelidir. Nitekim, «ana darkhan khatun» biçiminde kutsallaştırıldığında, kelimenin, en eski kandaşlık hâtıralarına atıfta bulunmak yoluyla «tanrıça» hüviyetine sokulması da görüşümüzü destekler¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Şato «imparator»larının «demirden mukavele» verdiği kişilerin «ebediyen her nev'i cezadan muaf tutulmuş, rütbeleri [nin] de ebediyen mahfuz kalmış» olması hakkında, bkz: W. Eberhard, «Şato Türklerinin Kültür Tarihine Dair Notlar», TTKB, XI, 41 (1947), s. 21. «Mukavele»nin sırf dayanıklı olması için demirden yapıldığı düşünülemez; babahanlık «demir»i kendisiyle özdeşleştirmeye çalışmıştır. Bütün kutsal motifleri eski gelenek kalıntılarından almak ve onları değiştirerek örgütselleştirmek durumundaki babahanlık, demir ile birlikte, kutsallık atfedeceği yeni bir unsur bulmuştur.

Demirin kutlu sayılması, tabiidir ki demirin her tür üretim için verdiği imkânlarla bağlanır. Ancak eski demirci tarkhan'ların kendi oymakları için birer başkan olmaları yanısıra, demirciliği büyük kandaş federasyonlar için sürdürdükleri de unutulmamalıdır. Önceki federasyonlarla kurulan ilişki bakımından, bu bir büyüme ve gelişme potansiyeli olarak düşünülmelidir.

¹⁶⁵ «Yakutlar demirci ile şamanın (oyun'un) bir yuvadan olduklarına inanırlar (Us da oyun bir uyalah). Demircinin karısına da saygı gösterirler, ona 'darhan' (yâni, tarhan) diye hitap ederler (Se-roşevskiy, Yakut, 631, 638)... Kırgız-Kazaklar demirden kötü ruhların

2. Kandaş Birliklerden Devlet'e Geçiş Tartışması (Togan)

Khan'ların başından beri «soylulardan bir kişi» olmadığı anlaşılmalıdır. «Kare budun» ya da «kara süyek» olan kitlenin, bu «ast» durumuna gelmeden önceki dönemlerle manevî bağlantısı, kabile şefleri vasıtasıyla «yaşatılmıştır». Aynı kabile şefleri daha büyük ünitelerin başkanı olduğunda, kandaş topluluğun «eski» ile bağlantısı, khan'larda somutlaştırdıkları töre vasıtasıyla kurulur. «Geçmiş» ise, «ast»ın olmadığı örgütlenmedir.

Göktürk ve Hazarlarda hakan olabilmek için, müs-

kaçtıklarına inanırlardı. Lohusa kadınlara musallat olduğuna inanılan kötü ruh-al karısı, yahut albastının çelikten korktuğuna dair Anadolu köylerinde bir inanç bulunduğu Dr. Şükrü Elçin tarafından tesbit edilmiştir. (TFA, 5, 193). Kazakların inancına göre al ruhu demirciden korkarmış. Lohusanın yanında bir erkeğin demirciyi temsil ederek çekişle bir demire vurduğunu bu satırları yazan, Kazakların Arğın ve Turgay Kıpçak boylarında müşahade etmiştir. Başkurtlar ölünün göğsüne bıçak, makas, çekiç gibi bir şey korlar. Bu âdet Dr. Ş. Elçin tarafından Anadolu'da da müşahade edilmiştir... Kırgızların 'Manas' destanında demirci ustaya 'darkan' diye hitap edilmektedir.» (Abdülkadir İnan, «Türklerde Demircilik Sanatı —Tarihte ve Folklor—, s. 544.) İnan, «Gök Girsin, kızıl çıksın» («... sözümü tutmazsam bu kılıç gök girsin, kana bulansın öcünü alsın») kargışının temelinde demir'in yattığını özenle vurgulamaktadır (s. 161-162. Demircinin âletleri, en eski av geleneği doğrultusunda ve o geleneğin bir çeşit uyarlanmasıyla kutlu sayılmıştır. Geç dönemlerde, her âletin ruhu bulunduğu farz olunmuştur.

Babahalığın zaferiyle birlikte, bu zaferi pekiştiren unsurlardan biri olduğu belli olan demir olayında, kutsallığın yeni motiflerle bezenildiği görülmektedir. Babahanlığın ve babahanlık içerisinde kişi sivilrilmesinin örgüt bütünselliği içerisinde gerçekleştirilmesi; özellikle kişi'nin toplum-üstü'ne doğru yol almasını ve özel mülkiyetin temellerini atılmasını ve giderek sağlamlaştırılmasını temin etmek üzere «ana hukuku»nun kalıntılarının —değiştirilerek— canlı tutulması ve bu anlamda yer yer «dirilmesi», yalnızca büyük boyutlu kabile birliklerinin «yönetim» ve «siyaset»e sıçramalarında değil, asıl, kabile içi değişimin «meşrûlaştırılma»sında görülür.

takbel hakan, dört uruğ beyi tarafından tutulan ak ke-
çenin üzerindeyken, boğazı ipek bir bağla şiddetle sıkılır
ve yönetimi konusunda kendisinden söz alınır. **Gens** ör-
gütünden geriye kalmış olanı yoketmek için, toplum üye-
lerine sivrilmek gerektir; bu da kolay olmamıştır¹⁶⁶.

Göktükler ve Hazarlardaki örgütlenme ve yöneti-
min belirgin bir gelişmeyi içerdiği kesindir. Bu gelişme
çevresinde örgütlenme ve yönetim'in niteliğinde bir de-
ğişme olur, yönetim olayı itici güç hâline gelir. Yöne-
tim'in (yönetme'nin) itici bir güç hâlini almasıyla, artık
yarı-bağımsız **karar** merkezleri oluşmaya başlamıştır.
Oysa, kabile örgütünde kamu'nun kararı, törenin gere-
ğinin bütünsel bir uygulanışı, canlı olarak yaşatılması
demektir. Fakat, bir Göktürk gelişimiyle, gerçek anla-
mıyla yönetme'ye ilişkin olarak karar verilebilmesi sü-
reci başlatılmıştır. Bu da, tabiatıyla, devletleşmenin ve
devlet olabilmenin bir ön koşuludur.

Togan, Türklerin Göktürkler zamanında «devletçi-

¹⁶⁶ Togan, Radloff ve Barthold'u eleştirirken, uruğların «siyasal»
kayıtsızlık içerisinde bulunmuş olamayacağını, yalnız rehberler tara-
fından «devlet kurma» dâvasına sürüklenmiş olamayacağını öne sürer.
Togan'a nazaran, «Bilâkis Türk göçebe unsurunun ekseriyeti pek es-
kiden bir askerî devlet ananesi yaşattığına göre, siyasî ve içtimai
hadiselere daima çabuk intibak etmiş ve devletçilik umdesine uy-
muştur. Türk kavimlerinde uruğ (klan) taksimatı da her vakit askerî
taksimat (on, yüz, bin, tümen, sağ ve sol) ile muvazi ve ancak ona
tâbi olarak yaşamıştır.» (Umumi Türk Tarihine Giriş, s. 291.)

Askerî taksimatın ve genel olarak örgütlenmenin «klan» ölçü-
lerine göre belirmesi, ezeli farzedilen bir devlet geleneğini değil, tam
tersini ve öncesini gösterir. «Devlet kurma geleneği»nin ortaya çıkı-
şına giden yol için, sözkonusu «klan» geleneğinin büyük önemi var-
dır. «Klan» örgütlenmesinin ortadan kaldırılabilmesiyledir ki, devlet'
in ön şartları hazırlanmıştır. Ve, bu şartların hazırlanmasında, —or-
tadan kaldırılacak olan— «klan geleneği»nden çok yararlanılmıştır.
Ama, sözkonusu iki büyük aşamadan birinin diğeri yerine geçirilmesi
mümkün değildir ve Tarh'i yok saymakla eşanlamlıdır.

lik» itibariyle ilerlemiş olduklarından bahsederken¹⁶⁷, Hazarlardaki ve Göktürklerdeki örgütlenmenin yine de «kamların Bozkurt (Açına) oğullarının örgütlenmesi olduğunu» vurguluyor¹⁶⁸. İlginç olan nokta şu ki, Togan'ın, teorik düzeyde, belirli bir örgütlenmenin devlet olup olmadığını araştırılmasına getirdiği kriter, **şiddet**'tir. Daha önce de genel kapsamı içerisinde ifade etmeye çalıştığımız üzere, bu kriterin öne çıkarılması bizim düşüncemizle örtüşmektedir. Yine yer yer kaydettiğimiz üzere, **şiddet**'e (zor, cebir, kahır, tagallub) eklenecek aslı bir husus vardı ki, tarihsel anlamı itibariyle temelde **şiddet**'le bütünleşir : Silâhlı kişiler - silâhsız kişiler ayırımı. Zira, cebir-şiddet-zor'un topluluktaki (ya da kategorik olarak toplum'daki) bir kesim tarafından uygulanabilmesinin sistemli kılınması için, silâhlı insanlar ile silâhsız insanlar ayırımının doğmuş bulunması gerekir.

¹⁶⁷ A. Zeki Velidî Togan, **Umumî Türk Tarihine Giriş**, cild I, **En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar**, Hak Kitabevi, İstanbul, 1946, s. 52. Buradaki «devletçilik»in bir uygulama, bir «politika» olarak düşünülmemeyeceği açık. Aslında, kandaş toplum gelenekli topluluklarda, özellikle göçebe hayat tarzında, başkan-hakan'ın nisbeten bağımsızca karar verebilmeye başlaması ve bunun sistemli bir hâl alması, bir siyaset sürecine girilmekte olduğunun belirtisidir. Ancak, buradaki «devletçilik itibariyle ilerleme» tanımlamasını içeren yaklaşım, kurgulanmış bir «devlet» olayını merkez olarak düşünerek, «Tarih'e göre devlet» değil, «devlet'e göre Tarih» anlayışına girizgâh teşkil etmektedir. «Devletçilik itibariyle ilerleme»yi dar anlamda, doğrudan belirli devlet'in gelişmesi açısından ele alırsak, bu ölçüt-tanım, «devlete dönük gelişim şartlarının olgunlaştığı» şeklinde, ya da, «devlet» için en hayırhah bir yorumla, «devlet'in, kendi özel şartlarının yarattığı bir doğuş sürecinden çıkması ve kurumlaşan bir bünyeye kavuşması» olarak irdelenebilir. Tabiatıyla, uygulamaya ilişkin «politikalar», ancak böyle bir gelişim sonucunda beliren siyaset sürecinin unsurları olabilecektir. Akla gelen bir üçüncü ihtimâle de değinelim. Bu ibareyi kaleme alan, Togan gibi, proto-Türkleri ve geç dönemlerde de Hunları Türklerden ayırmada titizlik gösteren bir yazar olmasaydı, «Türklerin devlet kurma geleneği»nden söz edildiğini de hesaba katabilirdik!

Modern devletteki devlet gücünün silâhlı olmayan kesitlerinde de «sözünü dinletmesi», temelde «meşrû cebir»in yalnızca devlet'te olduğuna dair kabul'e dayanır. Bu kabul, gereğinde silâhlı kesimlerdeki «zor»un kullanılabilmesini ve bu yolla yaptırımların geçerliğini korumasını içerir.

Bu noktada, Togan'ın Türk Tarihi gelişimindeki Göktürkler örneği (veya aşaması) için ileri sürdüğü en canalicı önemde bir mütalaasını, aynen okuyalım :

«... Hazar ve Göktürk Hakanları... eski demirci tarhanlardan gelmiş (... lerdir). Göktürk Hakanları artık eski cedleri gibi **kabileler arasında sadece hakem olan demirci tarhanlar** değildi; bunlar artık **büyük devletler kuran** ve bunları **BAZAN ŞİDDETLE** idare eden **hükümdar**lar»¹⁶⁹.

Bu kısa alıntıda, tarihsel doğrularla indi yorumların birbiri içerisine geçmiş bir görünümünü izlemek mümkün olabiliyor¹⁷⁰.

«Kabileler arasında sadece hakem olan» kategorisi ile «büyük devletler kuran» kategorisini, veri olarak ele alalım. Gerek ilgili alıntıda ve gerekse, tabiatıyla, daha önemlisi, ilgili bölümde veya **Umumî Türk Tarihine Giriş**'in bütününde, «kabileler arasında sadece hakem olan» tarhanlar örgütüyle «büyük devletler kuran» yönetimler arasında, herhangi bir **ara** kategori yoktur. To-

¹⁶⁸ Togan, Giriş, s. 52. Togan'ın «devlet» tanımlamasından çok, düşüncesini inşa edişi ve bu çaba içerisinde yer alan unsurlar önem kazanmaktadır. (Bir istifhama meydan vermemek için, tartışmamızın şu ândaki gelişimini doğrudan ilgilendirmemekle beraber, Hazarların gerçekten bir devlet kurmuş olduklarını düşündüğümüzü kaydedelim.) Gerçekten de Togan, «devletçilik» itibariyle ilerlemenin» 'modern' anlamda bir devlet» olmadığını ihsas ederek, bu örgütlerin yine de «**eski kamların örgütü**»nün bir devamı olduğunu belirtmektedir.

¹⁶⁹ Togan, aynı, s. 52. Altını Togan çiziyor; biz sadece «bazan şiddetle»yi majiskülledik.

¹⁷⁰ Bundan böyle söz konusu alıntıdan aldığımız cümle ve cümle parçalarının altını biz çiziyoruz.

gan bu iki örgütlenme - yönetim biçimi arasma bağımsız bir ara örgüt biçimi koymaz. Birinci kategorideki örgütlenmeler, «sadece hakem» işlevi gösterdiğinden ve «şiddetle yönetme» evresine ulaşmadığından, devlet sayılmazlar. Demek ki, Togan'a göre ancak ikinciler devlet sayılabiliyor¹⁷¹. Öyleyse, «kabileler arasında sadece hakem»lik, bir kere, devlet değildir. İkincisi, «kabileler arasında»ki düzeyde devlet olunmamışlık, evleviyetle, daha öncesinde, yani tek tek kabileler düzeyinde «devlet» aramamızı büsbütün anlamsız kılar. Demek ki, yine Togan'a göre, «kabileler arasında hakem olan demirci tarhanlar» evresi devlet öncesidir. Ancak «artık büyük devletler kurulması» halinde, devlet vardır. Çünkü, ikisi arası için Togan hiçbir şey söylememektedir ve zaten «ikisi arası» şeklinde özetlenebilecek ve bağımsız bir gelişme evresi olarak betimlenebilecek ayrı bir örgüt aşamasını somut tarihte de bulmak mümkün değildir¹⁷².

¹⁷¹ Nitekim Togan, ilk Araplar tarafından «Türk hakanının şaman ayinleri yaptırarak Kam'ların kehanetine göre memleketi idare eden kimseler gibi tasvir edilmesi»ne karşı çıkıp, bundan Göktürk hakanlarının hayatının «iptidailiğini istihraç» etmenin mümkün olmayacağını, Barthold ve Marquart'ın bu konuda yanlışlıklarını söylerken (bkz: aynı, ss. 50-51), tahliline hep «Göktürkler»le başlamaktadır. Diğer bir deyişle, Togan, sözkonusu tasvirlerin ve bilginlerin görüşlerinin yanılğılı olduğunu belirtirken Göktürkler'den öncesini incelememekte; ancak Göktürkler için böylesi görüş ve yorumların doğru olamayacağını ifade etmektedir.

¹⁷² «Demirci tarhan»ların zamanla devlet kuracak düzeye erişmelerine ilişkin kayıt için, bkz: Aynı, s. 44. Demirci tarhanların hakemlik dışında silaha sarılmalarının geç dönemi ifade ettiği ve bunun Göktürkler'e varan «yol» olduğu bellidir. (Birer kam olan «Tarkhan»ların ilk belirmeleri ve demirciliği geliştirmelerinin eskiliği konusunda 160 no.'lu not için, bkz: s. 460.) Yoksa, demirci tarhanların, «tarkhan» oldukları dönemde devlet kurmuş bulunmaları Tarih gelişimine aykırı düşer. Dikkat edersek, Osmanoğlu Orhan Beğ'in —bile— «bildiği devlet nizamı ve kanunu ANCAK 'türe' ve «yasak»a dayanıyor. Öte yandan Orhan Beğ'den Tarihsel anlam bakımından çok daha «eskiye bakalım. Aryaniler M.Ö. 1700 yıllarında «geldikleri»ne (s.

Kabul edelim ki, «büyük devletler kurma» evresi, Togan'a göre bir «devlet kurma» evresidir. O zaman, bu evre neden «büyük» devletler kurma evresidir? Doğrudur, Göktürk federasyonu maddece ve taşıdığı önem bakımından, «büyük» sayılmalıdır. Ama buradaki sıfatlayış «büyük Göktürkler» değil, «büyük devlet» şeklindedir. Acaba «devlet», yayıldığı alan bakımından ya da kuvveti açısından mı büyüktür? Her hâl ve kârda, «büyük» sıfatı «devlet»e aittir. «Mefhum-u muhalif»ine baktarsak, Göktürkler öncesi, «büyük» olmayan devlet var mıdır? Togan, böyle bir hâlden bahsetmiyor. Geliştirdiği tarih «mantık»ı içerisinde böyle bir ara kategoriye yer vermesi de sözkonusu değil. O vakit, Togan'da, kabul edilebilir olmaktan çok uzak bir yorum çerçevesi var demektir. O da, genel olarak Asya kandaşlığının ve Türk kandaşlığının insanlık tarihindeki onurlu yerini vurgulamak için -hiç gerekmediği hâlde- örgütlerin ve kurumların gelişimini yok saymak, evrim ve değişimi yer yer donuklaştırmak, devlet'i de zaman dışına taşımak şeklinde tecelli ediyor. Oysa, felsefî bir tercih plânında bile, eşitlikçi-doğru-yiğit-sözünden dönmez- ya lan ve korku bilmez yapıdaki insanın da, bu insanların büyük federasyonlar yoluyla kadîm uygarlıkların «irin» lerini deşerek onlara «neşvünemâ» bulduran örgütlenme ve yönetimlerinin de «övlme»si için, her zaman - mekân boyutunda devlet aramaya ihtiyaç yoktur¹⁷³. Kaldı

32) ve Ural-Altay kavimleri daha Aryanî kavimler gelmeden önce usta tarhanlar yetişmiş bulunduğu (s. 44) göre; Önyasya'daki Orhan Beğ' den yaklaşık üç bin yıl önce aynı kavim topluluğunun (ki bu döneme bizzat Togan «tarihten önceki zamanlar» diyor: s. 31) Asya'da «devlet» kurmuş olmaları sözkonusu olamaz. Demirci tarhanların devlet kurmuş olduklarını söyleme yönündeki eğilim, «veriler» ile aynı verilere dayanılarak geliştirilen «yorumlar» arasında büyük farklar bulunmasına çarpıcı bir örnek teşkil eder.

¹⁷³ Bu tutum, ilginç bir durum yaratmaktadır. Olayların özellikle «maddî kökeni»ni araştırmak ve sergilemek yanlısı birçok Marksist yazar da, Türklerdeki ve proto-Türklerdeki devlet oluşumunu ve dev.

ki, gelişen ve değişen devlet'in modern devlet form'u ile, bir Hazarlar, bir Uygurlar'ın kurdukları devlet'in form'unun «aynı» olduğu yönünde uyanacak bir kanı, popüler kültür yönünden de önemli sakıncaları beraberinde getirmektedir.

İncelediğimiz alıntıdaki, «... devletler kuran ve bunları idare eden **hükümdar(lık)**» olayına yakından bakmamız gerekiyor. «**Şiddetle** idare eden **hükümdar**» deyişi, açıktır ki, «hükümdar'ın şiddetle idare etmesi» olarak anlaşılmak gerektir. Ancak - cebir, zor anlamında - **şiddet** olduğunda, **hükm**'ün varlığından söz edilebilir. «Mülk - devlet hükm'e dayanır» ve «mülk - devlet kahır ve tagallub'la oluşur» formülasyonu ile özetleyebileceğimiz -henüz bu genel konumu itibariyle aşılmamış olan -İbn Haldun'un devlet - siyaset teorisinde, «hükm», devlet'in varoluşuyla açıkça bütünleşmektedir. Diğer bir deyişle, hükümdar, **primus inter pares** olmaktan çok uzaktadır. Hükm, uygarlık içerisinde gelişen ve uygarlığı «tutunduran» bir siyaset biçimidir. Togan'ın da bu teoriye (ve asabiyyet teorisine) tam bir vukufu olduğu malûmdur¹⁷⁴. Bu teori, sonraki Türk-İslâm siya-

letin ilk biçimlenişini fazla geriye götürmek eğilimi taşırlar. Öyle ki, Türklerde sosyal sınıf farkının sanıldığından ya da genellikle kabul edildiğinden daha önce meydana getirmiş olduğunu; böylelikle, yaratılan artı-ürünün ve diğer toplumsal artı'ların çalışan soylu-olmayan (kara) bûdun tarafından yaratıldığını ve fakat soylu sınıf tarafından ellerinden alındığını belirterek, bizatihi bu gelişimi devlet olarak yorumlarlar. Marksizme kesinlikle karşı olan ve hattâ çalışmalarının önemli bir bölümünde bu doğrultuda uğraşta bulunan birçok Türk yazarı ile Marksizm taraftarı bazı Batı ve Sovyet yazarlarının, tamamıyla ayrı gerekçelerle de olsa benzeri bir eğilim içerisinde olmaları, ilgi çekici sayılabilir. (Konuyla ilgili bazı görüşlerimiz, özellikle Khazanov, Godelier ve Krader'e yönelik eleştirilerimiz «Önsöz»de zikrettiğimiz etüdlerde yer almaktadır.)

¹⁷⁴ Bkz: A.Z.V. Togan, **Tarihte Usul**, (2. baskı), İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1969, ss. 157-166. Krş: Hassan, **İbn Haldun**, ss. 35-37. Togan, düşünürün teorilerinin İslâm çerçevesinde kaldığı fikrine temelden karşı çıkar ve «büyük mütefekkirin fikir ve nazari-

sal teorisine terminolojik düzeyde damgasını vurmuştur. Bu bakımdan, Togan'ın «hükümdarlık»ı «hükm uygulayan kişi» anlamından başkaca rastgele bir anlamda kullanması bahse konu olmamak gerektir. Zâten, hükümdar, hükm uygulayan kişi anlamından başkaca bir olayı karşılamak için kullanılmış ve bu yola yeni bir kavram geliştirmek için başvurulmuş olsa, bu husus sarih olarak belirtilmek lâzım gelirdi. Kaldı ki, kelimenin İbn Haldun'un kavramsallaştırmasına uygun bir biçim ve içerikle kullanıldığı, «hükm» ve «hükümdar»la yeni bir evren'in tanımlanıyor olmasından da anlaşılmaktadır.

Bu durumda, «bunlar» (Göktürk hakanları), «artık büyük devletler kuran ve bunları... şiddetle yöneten hükümdarlar» idiyseler, «şiddet»i niçin «bazan» gösterirler? Togan'ın böyle teorik düzeydeki bir tahlilde «şiddet»e, günden güne hattâ saatten saate değişen, buyrukların «sertliği» ya da «yumuşaklığı»nı belirleyen kişi psikolojisine ilişkin bir anlam yüklediği düşünülemez. Şiddet, burada açıkça teorik bir araçtır ve kavramsal düzeyde ele alınmıştır. O vakit, «bazan» kelimesini anlamının tek yolu, Togan'ın fikir ve tesbitlerinin bütünü'nün değerlendirilmesinden geçer. Togan, «... Filhakika Göktürk hakanları hakikî şamanistlerdi...» ya da «...Ortaasya'nın kendi... şamanî akideleri(nin) bu devirde her şeyden fazla hâkim olduğunu bize Göktürk kitabeleri göstermektedir»¹⁷⁵, yargısı da, **töre**'nin kaldırıl(a)mamış olduğunu anlatmaktadır. Tore'nin kamusalılığına karşı «hükm»ün tekelciliği düşünüldüğünde, kandaş gelenekli Göktürkler'de «şiddet» uygulamalarının niçin ancak

yelerinin orijinalliği»ni özenle belirtir. Ayrıca, Togan'ın şu satırlarını da belirtmeliyiz (aynı, s. 164): «İbn Haldûn'un bu fikirlerini ben 1914' de *Bilgi Mecmuası*'nda [Sayı 7, ss. 733-743] 'İbn Haldûn'un nazarında İslâm hükûmetlerinin istikbali' ünvanıyla neşrettiğim makalede izah etmiş ve Türkler için... devlet işlerinde İbn Haldûn gibi düşünmenin daha hayırlı olacağını kayd... etmiştim.»

¹⁷⁵ Togan, *Giriş*, s. 49.

«bazan» olabildiği yolundaki yorumun sebebi ortaya çıkmaktadır. Aslında, böyle bir genelleme yapma zorunluluğu duyulduğunda, «bazan» yerine «bir ölçüde» denmiş olması belki de daha doğru olur; bu yolla, göçebelerin yönetim evrelerinin belirli Tarih sıçrayışlarıyla nasıl bir «devletleşme» sürecine girdiklerini ve bir Uygur, Hazar ve Karahanlı örneklerinde -yerleşiklikle- nasıl devlet düzeyine varıldığını açıklamaya yönelecek bir çerçeve çizilebilirdi¹⁷⁶.

176 «... Ve bunları bazan şiddetle idare eden hükümdarlardılar» cümlesini «Fakat Göktürk ve Hazar memleketleri tam bir ademi merkezîyet ve feodaller federasyonu tarzında idare edilmiştir» cümlesi takip ediyor. «Adem-i merkezîyet» ile «feodaller federasyonu» arasında zorunlu bir ilişki arama bakışının gündeme getirebileceği «feodalizm»le ilgili genel ve teorik bir tartışmaya girmeden, bu ifâde bize, Togan'ın kendi yargılarını biraz olsun törpülemek gibi bir endişesi bulunması ihtimalini; «Göktürkleri idare eden, hükümdarlardır, fakat adem-i merkezîyet de vardı; o hâlde devleti biraz kendine özgü düşünmeli, federatif bünyede olduğunu dikkate almalı...» gibi bir «gizli» yorumu yedekte tutması ihtimalini düşündürüyor. Bu hususu, tabiatıyla, ihtiyatla kaydediyoruz. Zira, «merkezîyet -adem-i merkezîyet» kriteriyle feodal karakter yönünde yargıda bulunulması yaygın bir tutumdur. Gerçekten de, bu tutum, Türkçe literatürde, özellikle tarih ve iktisat tarih alanında çok rastlanan hatalı bir yaklaşımdır. Paralel anlamda, —yargı sonuçta doğru olsa bile— salt hukukî kriterlerle de feodalizm teşhisinde bulunulmaktadır: «... Birlik eski feodal devlet telâkkilerine göre idi. Filhakika Gök-Türklerde, hânedan âzâsının müşterek malı sayılıyordu. Bu sebeple... Selçuklu devleti feodal esâslara göre taksim edildi.» (Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, s. 67.)

Burada, tabiatıyla, federatif karakterin önemini azımsamak değil, tam tersine bu karakteri vurgulamak istiyoruz. Örneğin bir federasyon mahiyetinde on kabileden meydana gelmiş olan Hazar devletinin yıkılmasıyla birlikte, Hazar ilinin dağılan kabileleri de Deşt-i Kıpçak'da kalmışlardı. Bunlar da Kıpçak ilinin bünyesine katılmışlardı. «Kıpçak» isminin çeşitli Türk illerini ve topluluklarını içerdiği (bkz: Mustafa Kafalı, «Deşt-i Kıpçak ve Cuci Ulusu», *Tarih D*, 25 —1971—, s. 181) düşünüldüğünde, devlet öncesindeki önemi zâten bilinen federatif bünyenin devlette ve —örneğimizde görüldüğü üze-

Bu noktada, özellikle göçebe-çoban topluluklarda yönetme'nin tekelleşmesini karşılayabilmek üzere geliştirdiğimiz «örgütlenme —» yönetim —» siyaset» dinamiğiyle kavramsallaştırdığımız Tarih (tarihöncesi ön-tarih tarih) anlayışımızın açıklayıcılığı desteklenmiş olmaktadır. Türklerde, siyasetin kökenlerini yine siyaset öncesinde ve siyasetin temellerinde izlemenin mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Yine, bir izdüşümünü yakalamak, bir «görünüm»den hareket ederek o biçimlenişi meydana getiren üretici güçler gelişiminin işleyişini kavramak da, bir ölçüde mümkün olabilmektedir.

Özellikle, inanç sistemi-örgütlenme ilişkisinin maddi temellerini araştırma yoluyla gerçekleştirilen yaklaşım, her merhalede ve örnekte¹⁷⁷, anlamlı ipuçları vere-

re— devletin yıkılması sırasında ve sonrasında önemine tekrar işaret etmiş oluruz. Nitekim, devletin yıkılmasından sonra bile yeni bir kavimler/iller yelpazesi oluşmakta ve tek bir isim altında toplanabilmektedir.

Göktürklerde yönetime ilişkin gelişmeler için, bkz: ve krş: Akdes Nimet Kurat, «Gök Türk Kağanlığı: Siyasî Tarihinin Ana Hatları (M.S. 552-745)», **DTCFD**, X, 1-2 (1952), ss. 1-56. Makalenin «Kaynaklar ve Bibliyografya»sı ile «Araştırmalar» eki (ss. 54-56) dikkati çekmektedir. Bkz: A.N. Kurat, **Ortaçaman Tarihi İçin Kısa Bir Bibliyografya**, İstanbul 1934.

Yerleşen ve devlet kuran Hazarlarda göçebe hayat tarzı unsurlarının sürdürülmesi ve Hazar beg'inin «intihâb»ı için, bkz: Emel Esin, **Türk Kültür Tarihi**, ss. 79-80.

¹⁷⁷ Meselâ, Türk ikonografisinde proto-Türkler'den esinlenilmiş şekiller, rünik işaretler Asya'daki kut anlayışının eski bir ortaklığa doğru uzandığını, kavimler-arası kültür alışverişlerinin yaygınlık ve eskiliğini gösterir. Kut'un bu somutlanış biçimleri tâ Uygur Kaganlarının sembollerine kadar gelir. En azından, göksel simgelerin ortaklığı fikrine götüren kanıtlar vardır. Eski «Kün-ay» remzi, hükümdarın remzi olarak meydana çıkar. (Bkz: Emel Esin, «İslâmiyetten Evvelki Türk İkonografisinde, Ay, Güneş ve Yıldız» [Bildiri], **VII. Türk Tarih Kongresi Bildiri Özetleri**, Ankara 1970, ss. 16-17.) Ziyaretler ve geçelerdeki motif ve desenlerin yaygınlığı ve eski devirlerle irtibatı, Türk elişlerinin tarihsel anlamı konusunda, bkz: ve krş: Togan, **Umumi Türk Tarihine Giriş**, s. 209.

bilmektedir. Nitekim, sözkonusu ilişkiyi teorik düzeyde ele alma gibi genel bir yaklaşımdan uzakta bulunan Togan'ın, irdelediğimiz alıntılarında «devletleşme»den bahserken «Açına - oğulları teşkilâtı»nın da ister istemez âdeta kaçınılmaz biçimde gündeme gelmiş bulunması, görüşümüzü doğrular mahiyettedir. Gerçekten de, eski kan-gens örgütünün yok edilmesi sayesinde, fakat yine o örgütlenmenin kalıntıları yoluyla kitlesel bir güç yaratılarak devlet'e varılabilmesini mümkün kılan sürecin, ancak, kandaşlığın bir yansıması olan ve başlangıçta onunla örtüşen «inanç-kutsallık» ile; örneğimizde bir ced örgütü ile **kıyaslama** yapılarak anlatılabildiğini görmekteyiz. Üstelik, böyle bir bilinçli yaklaşımdan tam anlamıyla uzak bir kalemin ürünleri dahi, dolaylı biçimde de olsa, bu gerçekliğin anlatılmasına yardımcı olabilmektedir.

SONSÖZ

Şamaniliğin, en eski avcılıktan başlayarak, unsurları itibariyle ve bu unsurların form ve anlam değişikliğine uğraması sebebiyle, tabakalaşmış-kademelenmiş bir görünümü vardır. Bu bağlamda, şamanlıkta bir kutsallık hiyerarşisi olup olmadığı sorusu gündeme geldiği halde, cevaplandırıldığı pek de söylenemez; kutsallık unsurları arasında bir hiyerarşi olması gerektiği görüşünü savunan fakat konu şamanlık olduğunda, cevap bir yana, soruyu formüle etmeye girişmeyen pek çok yazar bulunmaktadır.

Oysa, şamanlıkta «hiyerarşi» sorununun çözümü olağanüstü basittir. Çözüm için önce bir soru sormak gerektir : «Hangi şamanlık?» Anahanlığın totemlerinden itibaren coğrafya temeline ve hayvan cinslerine uyarak zamanla simgeleşen ve totemcilikten başka şey olmayan ilk şamanlık, *gens*'in hiyerarşisizliğinin ürünü olarak biçim kazanır. Ana soy çizgisini, bazan «ev», bazan «gebelik», bazan -ve çoğu zaman- «küçük çapa tarımı» ile bağlantılı görmekle yetinerek sözde açıklayan görüşler, üstelik, soy çizgisinin erkle ilişkisizliğini de arada «ortaya koyarak», Tarih meraklısını ya insansız eşya, ya madde-siz insan yollarından biriyle olasılıklar labirentine terkederler. Şamanlığa böyle yaklaşıldığında ortada tuhaf bir sihirsellikten başka şey kalmaz. Halbuki, şamanlık, anahanlık kökeniyle, uzun vâdede, toplumda hem katman-

laşmaya set çeker; hem de, toplum-üstü gidişin belirme-
siyle birlikte, katmanlaşmanın hızlandırılmasına yönelik
çabaların başlıca kaynağıdır. Bu gerçekliğin kavranma-
sının yolu, değişimin izlenmesinden geçer. Totemin ta-
bulaşması, tabunun bağrından cet kültürünün doğması,
hep gelişim-değişimin sonucudur. Ancak, mutlaka anla-
şılması gereken husus, kandaşlıkta inanç sisteminin, top-
lum gelişmesine nazaran, bazan biraz yavaş bazan çok ya-
vaş gelişmesidir. Burada kastettiğimiz, inançların sistemli
gelişimidir. Yoksa, belirli bir zaman kesitinde, inançların
«zorlanarak» hızlandırıldığına da sık rastlanabilir. Hattâ,
yalnızca babahanlığın değil, babahanlığın gelişmesinin ka-
çınılmaz sonucu olan kişi sivrilmesinin hızlandırılmasına
paralel olarak, geç dönemlerde, töresel yorumlara «muac-
celiyet» kazandırılabilir.

Şamanlıkta, unsurlar arası «hiyerarşi» sürekli bozu-
lan ve yeniden kurulan bir sarmal görünümündedir. Ba-
bahanlığın ilk «zafer»leriyle birlikte, efsâne, menkıbe ve
destanlar yeniden söylenecek; **gens** kökenli oymak, kabile
başkanı Khan'ın toplum üzerine tırmanması sürecinde
kutsallığa yeniden müracaat edilecektir. Her yeni geli-
mede kollektif aksiyonu diri tutmak gerektiğinde «mane-
vî ortam»a başvurulur. İnsan üretici gücünün teknik üre-
tici gücü «taşındığı» demir ve savaş teknolojisi ekonomi-
sinde, kandaş geleneklerin eyleme dönüştüğü bir çoban-
fetih ekonomisinde, bu dinamığın canlı tutulması doğrul-
tusundaki müdahaleler, ister istemez, toplumun mevcut
katmanlaşmasını «meşru»laştırmak üzere inanç sistemini
yardıma çağırırlar. Bu gelişim, göçebeliliğin -uygarlığın
gözlüğüyle bakalım- en «dramatik» olayıdır. Zira, imdâda
çağrılan inanç sistemi, örgütselliğin eşitliğini ortadan kal-
dırmak, yönetimi hızlandırmak, siyasallaşmayı destekle-
mek -ve bir uygarlık üzerine yüründüğünde- yerleşme ile
tarımı kolaylaştırmak, ticaretle katışık ilişkilere girilme-
sine cevaz vermek, mülkiyetin özelleşmesine payanda ol-
mak, nihayetle, belirli medeniyet platformlarındaki tıka-
nıkları gidererek onları yeniden canlandırmak için gerekli

«teknik»leri sağlayacaktır. Bu yönetme ve -uygarlık potasında- siyaset teknikleri, değişime uygun «ham madde» temininde inanç sistemine başvurunca, inanç sistemi gerekli «malzeme»yi sağlar; fakat, aynı zamanda, geçici olarak, kandaş gelenekleri de diriltir. İnanç sistemi «—» örgütlenme ilişkisi açısından siyaset'in kökenine bakıldığında, düz mantığa sığmayan, ancak Tarih'in birikimli-zıplamalı kendi «mantığı»na uygun düşen oluşum budur.

Her konu itibariyle birçok Tarihsel örnekle gördüğümüz üzere; babahanlığın gelişmesi ve sivrilmesi, anahaneliğin unutturulması, kişinin ve kişiselliğin toplum üstü olması, kamunun ve kamusallığın eritilmesi, özel mülkiyetin doğması ve gelişmesi, kamu mülkiyetinin dağıtılması; yönetim ve giderek siyasetin meydana gelmesi, saf örgütlenmenin çözülmesi pahasına gerçekleşmiştir. İkincilerin galebesi yönündeki Tarih gelişimini hızlandırmak için, yine ikinciler doğrultusunda hareket eden sosyal güçler, birinci kavramlarda bulunan «öz»ü değiştirerek kullanmışlardır. Bu kullanma biçimleri, zaman içerisinde, önce birer yönetim ve nihayet siyaset tekniğine dönüşmüştür. Kitlenin kollektif eylemi içerisinde talepkâr olması karşısında, onları yönetmek ve yöneltmenin yolu «vaad»lerden geçmektedir. Vaadler, «eski güzel günler»e yeniden kavuşabileceğine dâirdir. Uygur toplum biçim ve aşamalarında, toplum katlarındaki ilişkiler çok donuklaşmış; sınıfsal fark büyümeye başlamış ve kesinleşmiş, ya da belirli zaman / mekânlarda olduğu gibi kastlaşmış ise, vaadler pek satıhta kalacaktır. Bu durumda dahi «eşitsizler arası eşitlik»in sağlanmaya çalışılacağı vaadleri rol oynamaya başlar.

Yönetim ve siyaset teknikleri kent toplumunda net olarak görülmekle beraber, oynak ilişkili toplumlarda da izlenebilmektedir. Kandaş toplum değiştirilmeye çalışılırken, kitle desteği ya da kitlenin seferber edilmesi, kandaş toplum «töre»sine dayandırılır ve bu gelenekten çıkartılan «şiâr»larla gerçekleştirilir. Şiâr, açık ya da üstü kapalı,

toplumsal farkı korumaya ya da derinleştirmeye yöneldiği ölçüde, ister istemez, sentetik bir hâl alır. Ona böyle bir form vermek kaçınılmaz olur. Hedefler «reel» olmaktan çıkar. Ancak bu hâlde dahi, «bizler» fikrinin benimsenmesi yoluyla, yine de, «eski»nin, kandaşlığın bir yönünün parçalanarak ve kalıp değiştirilerek kitleye sunulması sözkonusu olur. Bu tarz umdeler, ilkeler, parolalar daha «yüksek» ve değiştirilmiş bir platformda, uygarlıkta da gözüktür. Ne var ki, sınıfi farkın artması ve toplum fertlerinin «atom»laşması, iktisadî kudretin tekelleşmesi dönemlerine gelindikçe, ve toplumlar arasındaki fark eşitsiz gelişme yoluyla büyüyünce, şiârlaştırılan «gelenek»ler daha «yeni» tarihin ürünü olacaktır. Daha önce kalıp değişimine uğramış ve öyle oluşmuş «ilke»ler tekrar tekrar gündeme getirilir. Bu hâl, tabiatıyla, «mevcud»u korumak gayesiyle gerçekleştirilir. Artık, işte bu noktada, «ilk» kandaş «öz» kolaylıkla tefrik edilemez.

Giderek, Türklerde «soyluluk» ile han-hakanın bir «taraf»ta, kara budun'un öteki «taraf»ta olduğunu öne süren mekanik görüşler de, bu katmanlaşmanın sınıfsal bölünmeye «kaim» olduğunu düşünen teoriler de çıkmaz sokaktadırlar.* Tarihsel realitenin dikbaşlı oluşu karşısında, «teori»nin gevşetilmesi kaçınılmaz olur. Nitekim teorik-tanımsal kategorilere getirilen esneklik, özellikle de-

* I. Türk Dil Kurultayı (1932) açılışından hemen bir gün önce Sanih Rifat Bey, Kurultay açılış söylevini Atatürk'e okumak dileğinde bulunur. Kutadgu Bilig'den söz ederek «Karahana» adını açıklar : «Karahana adı Türkler arasında hükümdar hanedanlarına mensup olmayan ve halk içerisinde yetişen devlet başkanlarına verilen bir sandır. Bildiğimiz Oğuz Destanı Oğuzun babasını işte böyle bir Karahana'da bulur...»; «Hanedana mensup olmayan ve halk içerisinde yetişen» sözünü işitince Atatürk duygulanır. (Dilâçar, Kutadgu Bilig İncelemesi, s. 16.) Dilâçar'ın anlatışıyla, «Gözleri parladı, bize baktı. Prof. Ragıp Hulusi, Kutadgu Bilig'de halk tabakasına kara budun denmiş olduğunu hatırlattı, ben de Carlyle ve Emerson kahramanları arasındaki farkı anlattım...»

gişik sıfatlı «devlet»lerin meydana getirilmesine sebep olmaktadır. Türk ve Moğolların belirli tek tek örgütlerinin devlet olup olmadığını «damga»layarak ayırmak yerine, bu örgütlerin mahiyetlerinin araştırılması gerekiyor. Bu da, 'saf' örgütsellikten katmanlaşmış örgütün **yönetim**'ine, oradan da **siyasete** geçiş potansiyelinin **moment**lerini izlemeyi zorunlu kılıyor.

Bütün toplumlar için geçerli olan yönetimselleşme ve siyasallaşmanın kökeni, gerçekten gerilere giderek anlaşılabilir. Bu bakımdan, örgütlülüğün eylemdeki kolektiflik ile tam anlamıyla örtüştüğü dönemlerin izlerine kadar «eski»ye yönelmek ve oradan başlamanın gerekliliği ortaya çıkıyor. İnsanlığı kuşatan, çevreleyen anlamda Tarih geleneği ile insan çoğulluğu ve eylemle varolabilmesini mümkün kılan kolektiflik anlaşılmadıkça, Tarih'i, sırf teknik elemanlar ya da mekânsal özellikler açıklayamamaktadır. Yakın zamanların «gelişkin» toplumlarında, özellikle sınaî gelişimin sağladığı imkânlar, Tarih boyunca hep nihaî kademedede belirleendirici olmuş teknik üretici gücün bu temel olma vasfını çok açık biçimde belirginleştirmiştir. Belki de bu husus, tarihöncesinin dinamizmini araştıran çoğu kişinin, «insan»ı hafife almalarına yol açıyor.

Dergi İsimleri Kısaltmaları

— Türkçe Dergiler —

- At M** **Atsız Mecmua Aylık Fikir Mecmuası.**
DD : **Diyanet Dergisi.**
DTCFD (Ankara Üniversitesi) **Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi.**
EFD : **Edebiyat Fakültesi Dergisi.**
İFD (Ankara Üniversitesi) **İlâhiyat Fakültesi Dergisi.**
İFM **İktisat Fakültesi Mecmuası.**
İİED (A.Ü. İlâhiyat Fakültesi) **İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi.**
İİFD (Atatürk Üniversitesi) **İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi.**
İTED **İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi.**
HBH : **Halk Bilgisi Haberleri.**
KS **Kültür ve Sanat.**
MM **Mülkiye (Mektebi Mecmuası) İlmî, Meslekî Aylık Mecmua.**
SBFD (Ankara Üniversitesi) **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi.**
SİM **Siyasî İlimler Mecmuası.**
STY **Sanat Tarihi Yıllığı.**
TA **Türk Amacı.**
TAD **Tarih Araştırmaları Dergisi.**
TAM **Türk Antropoloji Mecmuası.**
Tarih D : (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi) **Tarih Dergisi.**

- Tarih ED** (İ. Ü. Edebiyat Fakültesi) **Tarih Enstitüsü Dergisi.**
- TD :** Türk Düşüncesi.
- TDAYB** Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten.
- Tar M** Tarih Mecmuası.
- T De** Türkoloji Dergisi.
- TDED** (İ.Ü. Edebiyat Fakültesi) **Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi.**
- T Dili** Türk Dili.
- TED** Türk Etnografya Dergisi.
- TEM** Tarih ve Edebiyat Mecmuası.
- TFAY** Türk Folkloru Araştırma Yıllığı.
- THASDD** Türk Halk Ağzından Söz Derleme Dergisi.
- THİTM** Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası.
- THTD** Türk Hukuk Tarihi Dergisi.
- TK** Türk Kültürü.
- TKA** Türk Kültürü Araştırmaları.
- TM** Türkiyat Mecmuası.
- Töre** Töre.
- TTAED** Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi.
- TTBD** (Türk Tarih Kurumu Belgeler) **Türk Tarih Belgeleri Dergisi.**
- TTKB** Türk Tarih Kurumu Belleten.
- TY** Türk Yurdu.
- Ülkü** Ülkü.
- VF** Vakıflar Dergisi.
- Yabancı Dillerdeki Dergiler —
- A Ant** Acta Antiqua.
- A As** Acta Asiatica.
- A Arch** Acta Archeologica.
- Amer Anthre** American Anthropologist.
- Anthropos** Anthropos.
- Art A** Artibus Asiae.
- AO :** Acta Orientalia.
- APSR** The American Political Science Review.
- As Ma** Asia Major.

ASR : American Sociological Review.
BSOAS : Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
CAJ : Central Asiatic Journal.
CMRS Cahiers du monde russe et soviétique.
CSSH : Comparative Studies in Society and History.
CT Cultura Turcica.
DA Dialectical Anthropology.
EEQ : East European Quarterly.
HJAS : Harvard Journal of Asiatic Studies.
HR History of Religions.
IAE : Internationales Archives für Ethnographie.
IJMES International Journal of Middle East Studies.
JA Journal Asiatique.
JAOS Journal of the American Oriental Society.
JRAS : Journal of the Royal Asiatic Society.
JTS Journal of Turkish Studies.
Oriens Oriens.
PSQ Political Science Quarterly.
PTF Philologiae Turcicae Fundamenta.
RHR Revue de l'histoire des religions.
SAA : Soviet Anthropology and Archaeology.
Sacculum Saeculum.
SI Studia Islamica.
SS Studia septentrionalia.
Turcica : Turcica.
UAJ Ural - Altaische Jahrbücher.

B İ B L İ Y O G R A F Y A

- AALTO, P. : «G.J. Ramsted and Altaic Linguistics», **CAJ**, XIX, 3 (1975), ss. 161 - 193.
- ACIPAYAMLI, Orhan : **Türkiye'de Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü**, Erzurum 1961.
- : «Anadolu'da Nazarla İlgili Bazı Âdet ve İnanmalar», **DTCFD**, XX, 1-2 (1962), ss. 1-40.
- : «İptidaîlerde Ölü Gömme İle İlgili Bazı Pratikler ve İzahları», **DTCFD**, XX, 3-4 (1962), ss. 245-254,
- «Türkiye'de Yağmur Duası (I)», **DTCFD**, XXI, 1-2 (1963), ss. 1-39.
- «Türkiye'de Yağmur Duası (II)», **DTCFD**, XXII, 1-2 (1964), ss. 221-250.
- : «Türkiye Folklorundan Örnekler: I. Sarılık Hastalığı», **DTCFD**, XXVI, 1-2 (1968), ss. 23-38.
- : «Türkiye Folklorunun Bazı Özellikleri», **DTCFD**, XXVI, 1-2 (1969), ss. 10-21.
- : «Türkiye Folklorunda Halk Hekimliği ve Özellikleri», **DTCFD**, XXVI, 1-2 (1969), ss. 1-9.
- AKALAY, Z. **STY**, 1966-1968, ss. 102-115.
- AKHMETYANOV, R.G. «Some Names of Horses In the Tatar Language», **ST**, 2-3 (1975), ss. 69-76.
- AKKAYA, M. Şükrü «Uygur Türklerini ve Kültürlerini Tanıyalım», **DTCFD**, I, 3 (1943), ss. 75-86.
- «Kitab-ı Melik Danişmend Gazi-Danişmendname», **DTCFD**, VIII, 1-2 (1950), ss. 131-144.
- AKURGAL, Ekrem «İslâm Sanatında Türklerin Rolü», II, 4 (1944), ss. 527-533.
- ALINGE, Curt **Moğol Kanunları**, çev. Coşkun Üçok, A.Ü. Hukuk Fakültesi Yay., Ankara 1967.
- ALTUNDAĞ, Şinasi «Osmanlıların İlk Devirlerinde Türklerin Kültür ve Sosyal Durumları Hakkında Bir Kaç Not», **DTCFD**, II, 4 (1944), ss. 519-526.
- ANDRIOLO, Karin: «On Power in Egalitarian Societies», **DA**, 3, 2 (1978), ss. 191-195.
- ANOHIN, A.V. «Altay Şamanlığına Ait Maddeler», çev.

- Abdülkadir İnan, **Ülkü**, XV, 85 (1940), ss. 54-58; 87, ss. 239-247; 88, ss. 321-323; 89, ss. 395-405; 90, ss. 489-494; XVI, 91 (1940), ss. 21-26; 93, ss. 219-222.
- ARAT, R. Rahmetî : «Eski Türk Hukuk Vesikaları», **TKA**, I, 1 (1964), ss. 5-53.
- **Eski Türk Şiiri**, T.T.K. Yay., Ankara 1965.
- «Among the Uighur Documents II», **UAJ**, XXXVI, 3-4 (1965), ss. 263-372.
- ARSAL, Sadrî M. **Türk Tarihi ve Hukuk**, I. İstanbul, İsmail Akgün Mat., 1947.
- «Eski Türk'lerdeki soy-oymak teşkilâtının istinat ettiği esaslarla Kadîm Yunanlıların genos-fratria teşkilâtında hâkim olan esasların ayniyetine dair» (tebliğ), **IV. Türk Tarih Kongresi** (1948), T.T.K. Yay., (IX. Seri No. 4), Ankara 1952, ss. 109-124.
- ARSEVEN, C.E. **Türk Sanatı**, Cem Yayınevi, İstanbul 1973.
- ASLANAPA, O. «Türk Kültürünün Değerlendirilmemiş Kaynakları», **TK**, 1 (1962), ss. 39-40.
- «Tarih Boyunca Türk Ordusuna Ait Tasvirler», **TK**, 118, ss. 1092-1095.
- ATHAR, A.M. «Towards an Interpretation of the Mughal Empire», **JRAS**, 1 (1978), ss. 38-49.
- ATTİLÂ, Osman «Devlet Beşiğimizin Gönül Sesi», **TK**, X, 109 (1971), ss. 49-54.
- AYALON, D. «The great Yâsa of Chingiz Khân. A Re-examination (Part C 1)», **SI**, XXXVI (1972), ss. 113-158.
- AYDA, Adile «'Türk' Kelimesinin Menşei Hakkında Bir Nazariye», **TTKB**, XL, 158 (1976), ss. 239-247.
- AYKUT, B. «Sechin Jagchid, Bei-Ya Youmu Mindzu ü C jüngyüen Nungye Mindzu Ciendı Hiping, Cjancjing ü Maui Cj Guanşi (Kuzey Asya Göçebe Ulusları ile Ziraî Çin Ulusu Arasındaki Savaş, Barış ve Ticaret Münasebetleri), 1973 (hakkında)», **TK**, XII, 136-137-138, ss. 289-291.
- BACHOFEN, J.J.: **Myth, Religion and Mother Right**,

- Princeton Üniversitesi Press, 1967. (**Das Mutterrecht**, Stuttgart 1861.)
- BACON, L. E. «Magic», **The Encyclopedia Americana**, vol. 18, New York 1963.
- BALANDIER, Georges **Political Anthropology**, trans. by A.M. Sheridan Smith, Pelican Books 1972.
- BALKAN, Kemâl «At Kültürü ile İlgili M.Ö. 14'üncü Yüzyıldan Nippox'da Bulunmuş Akatça Metinlerin Tercüme ve İzahı», **DTCFD**, IX, 1-2 (1951), ss. 85-104.
- BANGUOĞLU, Tahsin «Kâşgari'den Notlar I Uygurlar ve Uygurca Üzerine», **TDAYB** 1958, ss. 87-113.
- BARNES, Harry Elmer «Sociology Before Comte», **AJS**, XXIII (1917), ss. 197-198.
- BARNES, H.E. —
- Howard BECKER **Social Thought From Lore to Science**, 3 vols., Dover Publications, New York 1961. (1. print. 1938.)
- BARTHOLD, W. —
- (BARTOL'D, Vasilii) **Turkestan Down to the Mongol Invasion**, (2, ed. trans. from the original Russian and, revised by author, with the assistance of H.A.R. Gibb), 2. print., Luzac, London 1928.
- «Türklerde ve Moğollarda Defin Merasimi Meselesine Dair», çev. Abdülkadir İnan, **TTKB**, XI, 43 (1947), ss. 515-539.
- **Four Studies on the History of Central Asia**, trans. from the Russian by V and T. Minorsky, Brill, Leiden 1956.
- BAŞTAV, Ş. «Attila'nın Hayatı ve Ölümü», **TK**, 1 (1962), ss. 33-38.
- BAUMANN, Hans **Sons of the Steppe. The Story of How the Conqueror Genghis Khan was Overcome**, tr. by Isabel and Florence MoHugh, Oxford Üniversitesi Press, London 1957.
- BAWDEN, C.R. «Mongol Notes», **CAJ**, VIII, 2-4 (1963), ss. 281-304.

- BAYDUR, Suat Yakup **Dil ve Kültür**, 2. bası, T.D.K. Yay., Ankara 1964.
- BAYKARA, T. : «Kültegin Anıtına Dair Bazı Notlar», **İTED**, V, 1-4 (1973), ss. 223-228.
- BELAYEF, Viktor «Özbek Musikisi», çev. Abdülkadir (İnan), **At M**, I, 2 (1931), ss. 30-33.
- : «Türkmen ve Özbek Musikileri (I)», çev. Abdülkadir (İnan), **At M**, I, 5 (1931), ss. 103-109.
- BELLAH, R. : «Religious Evolution», **ASR**, XXIX (1964), ss. 358-374.
- BENZING, J. «The Forest-Demon : A Tatar Poem of Gabdullah Tuqaj», **BSOAS**, XII, 1 (1947).
- : «Altay Filolojisi ve Türkoloji Etütlerine Kılavuz», çev. Sabit S. Paylı, **TDAYB** 1957, ss. 131-177.
- «Altay Filolojisi ve Türkoloji Etütlerine Kılavuz II», çev. Sabit S. Paylı, **TDAYB** 1958, 215-278.
- BERNDT, C. —
- R.M. BERNDT **The Barbarians**, Penguin, Middlesex 1973.
- BESE, L. «An Old Mongolian Calender Fragment», **AO**, XXV, 1-3 (1972), ss. 149-174.
- BİNARK, İsmet «Orta Asya Türk Resim Sanatı», **TK**, IV, 47 (1966), ss. 1059-1065.
- BODMER, Frederick «Alfabenin Tarihi», çev. Vural Ül-kü, **DTCFD**, XXV, 3-4 (1967), ss. 245-276.
- BODROGLIGETI, A. «Islamic Terms in Eastern Middle Turkic», **AO**, XXV, 1-3 (1972), ss. 355-368.
- BORATAV, P.N. **Türk Halkbilimi II 100 Soruda Türk Folkloru**, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1973.
- BOSANQUET, Bernard **The Philosophical Theory of the State**, 4. ed., London 1951. (1. ed. 1899.)
- BOYLE, J.A. «Kirakos of Ganjak on the Mongols», **CAJ**, VIII, 2-4 (1963), ss. 199-214.
- BROWN, John P. : **The Darvishes or Oriental Spiritu-alism**, Frank Cass, London 1968.
- BULUÇ, Sâdeddin «Altay Türklerine Göre Dünyanın Yaradılışı ve Sonu», **Ülkü**, XVII, 102 (1941).

- «Şamanizm», **TA**, I, 1-6 (1942);II, 8 (1943).
- «Şamanizm'in Menşei ve İnkişafı Hakkında», **TDED**, II, 3-4 (1948), ss. 275-288.
- «Şaman»; «Şamanizm», **İslâm Ansiklopedisi**. (Cüz 113 -1968-, ss. 310-320; 114 -1968-, ss. 321-335.)
- CAFEROĞLU, A. : «Türk Teamül Hukukunda Evlâtlık Müessesesi», **THİTM**, II (1932-39), 1939, ss. 97-118.
- «Türk Onomastiğinde At Kültü», **TM**, X (1953), ss. 201-212.
- «Azerbaycan ve Anadolu Folklorunda Saklanan İki Şaman Tanrısı», **İFD**, 1-4 (1956), ss. 65-75.
- **Türk Dili Tarihi I**, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1958.
- «Altay Türkleri», **TK**, 23 (1964), ss. 47-50.
- «Sibiryâ Türkleri», **TK**, 24 (1964), ss. 44-48.
- «Tarihte Türk Askerî Benliği», **TK**, 22 (1964), ss. 22-32.
- «Kaşgarlı Mahmut'a Göre Akraba Adları», **TD**, 253 (1972), ss. 23-26.
- «Anadolu Etnik Yapısının Oğuz - Türkmen - Yörük Üçlüsü», **İTED**, V, 1-4 (1973), ss. 75-86.
- «Orhun ve Yenisey Yazıtları», **KS**, 3 (1974), ss. 64-66.
- CAHEN, Claude **Pre-Ottoman Turkey, A General Survey of the Material and Spiritual Culture and History 1071-1330**, tr. J. Jones-Williams, London 1968.
- CAHEN, C. «Baba İshak, Baba İlyas, Hacı Bektaş ve Diğerleri», çev. İsmet Kayaoglu, **İFD**, XVIII (1970), ss. 193-202.
- CAINE, T. Allen —
- Christy A.H. CAINE «The Evolution of Male Dominance», **DA**, 4, 1 (1979), ss. 21-31.
- CANDA, A.A. Ali : **Türklüğün Kökleri ve Yayılışı**, İstanbul, Necmi İstikbal Mat., 1934.
- CANPOLAT, M. «Divanü Lügati't-Türk'te Şamanizm İzleri», **TFAY**, 1974, ss. 19-34.
- CARNEIRO, R. «A Theory of the Origin of the State», **Science** 169 (1970), ss. 733-738.

- : «Foreword»; K.F. Otterhein, **The Evolution of War**, HRAF Press, New Haven 1970.
- CASSIER, Ernst «Fundamental Forms and Tendencies of Historical Knowledge», **The Problem of Knowledge**, Yale University Press, New Haven 1950.
- CERRAHOĞLU, İ. «Ye'cüc-me'cüc ve Türkler», **İFD**, XX (1975), ss. 97-126.
- CEZAR, Mustafa **Hun Sanatı Üzerine**, İstanbul, Baha Mat., 1974.
- **Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık**, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 1977.
- CHADWICK, Nora K. «Shamanism among the Tatars of Central Asia», **JERAL**, LXVI (1963), ss. 75-112.
- CHADWICK, M.K. —
- V. ZHIRMUNSKY **Oral Epics of Central Asia**, Cambridge University Press, 1969.
- CHILDE, Gordon **Social Evolution**, Watts, London 1951.
- «Early Forms of Society», (eds) Singer, Holmyard, Hall, **A History of Technology**, vol. I, Clarendon, Oxford 1956.
- **Tarihte Neler Oldu**, çev. Alâeddin Şenel - Mete Tunçay, Odak Yay., Ankara 1974.
- CLAESSEN, J.M. —
- P. SKALNIK (eds) **The Early State**, Mouton Publishers, The Hague 1978.
- CLARK, J.D.G. «Hunting and Gathering», **Int. Ency. of the Social Sciences** (ed. D.L. Shills), 1968.
- «Prehistory Since Childe», **IAB**, XIII (1976), ss. 1-24.
- CLARK, J.D.G. —
- P STUART **Prehistoric Societies**, Hutchinson, London 1965.
- CLARK, L.V «The Turkic and Mongol Words in William of Rubruck's Journey (1253-1255)», **JAOS**, XCIII, 2-3 (1973), ss. 181-189.
- CLAUSON, Gerard **An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Centurü Turkish**, Clarendon Press, Oxford 1972.

- : «Tonyukuk Âbidesi Hakkında Bazı Notlar», **TM**, XVIII (1976), ss. 77-100.
- CLEAVES, F. W.** **The Mongolian Names and Terms in the Archers by Grigor of Akanc**, Harvard University Press, Massachusetts 1954.
- : «Uighuric Mourning Regulations», **JTS**, I (1977), ss. 65-94.
- COLOO, Z.** : «Notes on Mongol Uriankhai Vocabulary», **AO**, XXX, 1 (1976), ss. 59-68.
- CROCE, Benedetto** «Vico'nun Tarih Felsefesi», çev. A. H., **Ülkü**, XIV, 80 (1039), ss. 157-161.
- CZEGLEDY, K.** «On the Numerical Composition of the Ancient Turkish Tribal Confederation», **AO**, XXV, 1-3, (1972), ss. 275-282.
- ÇAĞATAY, Neşet** **İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı**, 3. basım, A.Ü. İlâhiyat Fakültesi Yay., Ankara 1971.
- «Fütüvvetçilikle Ahiliğin Ayrıntıları», **TTKB**, XL, 159 (1976), ss. 423-438.
- ÇAĞATAY, Saadet** **Türk Lehçeleri Örnekleri. VII. Yüzyıldan XVIII. Yüzyıla Kadar Yazı Dili**, Ankara 1950.
- : «Türk Halk Edebiyatında Geyiğe Dair Bazı Mootifler», **TDAYB** 1956, ss. 153-177.
- : «Altay Türklerinde Kıyamet Anlayışı», **TD**, VII (1977), ss. 1-12.
- ÇAVDARLI, Rıza** **İslâmiyetten Evvel Türklerde Atın Ehemmiyeti ve Tarihi**, Öğretmenler Gazetesi Yay., İstanbul 1936.
- DANIŞMEND, İ.H.** **Antropoloji ve Lengüistik Vesikalarına Göre : Türklerle Hind-Avrupalıların Menşesi Birliği**, 2 cilt, (Birinci Kitap Eski Türk Tipi; İkinci Kitap: Hind-Avrupa Grubunda Türk Dili,) İstanbul, Devlet Basımevi, 1935.
- **Türklük ve Müslümanlık (Türk Irkı Niçin Müslüman Olmuştur?)**, Okat Yay., İstanbul 1959.
- : **Garb Menba'larına Göre Eski Türk Seciyye ve Ahlâkı**, İstanbul, Yeni Mat., 1961.

- DEGUIGNES, Joseph **Büyük Türk Tarihi**, Türk Kültür Yay., İstanbul 1976-1977.
- DENEY, Jean «L'Expansion des Turcs en Asie», 1939. (En terre d'Islam, 1939, ss. 191-215'den ayrı basım.)
- DERRIDA, Jacques «Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences»; (eds.) R. Macksey - E. Donato, **The Structuralist Coontroversy**, John Hopkins University Press, Baltimore 1972.
- DIAMOND, Stanley **In Search of the Primitive : A Critique of Civilization**, Transaction Books, New Jersey 1974.
- : «On Reading Vico», **DA**, 2, 1 (1977), ss. 19-23.
- DIXON, Roland B. **The Building of Cultures**, London 1928.
- DİLÂÇAR, A. «Lehçelerin Yayılma Tarzı ve Türk Dil ve Lehçelerinin Tasnifi Meselesi», **TDAYB** 1954, ss. 39-58.
- : **Kutadgu Bilig İncelemesi**, T.D.K. Yay., Ankara 1972.
- DODDS, E. R. **The Greek and the Irrational**, Berkeley 1951.
- DOUGLAS, Mary «Primitive Thought Worlds»; (ed.) Ronald Roberson, **Sociology of Religion**, Penguin, Middlesex 1972.
- DÖNMEZ, Yusuf «Yakutistan», **TK**, 21 (1964), ss. 102-107.
- DUBROVSKY, V. «Sovyet Türkistanı Hakkında Bazı Kayıtlar», **Dergi**, X, 37-38 (1964), ss. 47-55.
- DURKHEIM, Emile **The Rules of Sociological Method** (ed.) G.E.G. Catlin, University of Chicago Press, 1938.
- : **The Elementary Forms of Religious Life**, tr. Joseph Ward Swain, Allen and Unwin, 1964.
- DURU, Kâzım Nami **Türkün Kitabı**, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul 1931.
- DUYGU, Süleyman «Türk sosyal Hayatında Kadın», **TK**, XI, 128 (1973), ss. 612-621.
- DWYER, Kevin «On the Dialogic of Fieldwork», **DA**, 2 (1977), ss. 143-151.

- «The Dialogic of Ethnology», **DA**, 4, 3 (1979), ss. 205-224.
- DYRENKOVA, N. P. «Bear Worship among Turkish Tribes of Siberia», **Proceedings of the 23. International Congress of Americanists** (1928), New York 1930, ss. 411-440.
- EBERHARD, Wolfram «Çin Kaynaklarına Göre Türkler ve Komşularında Spor», çev. Nimet Tuğluoğlu, **Ülkü**, XV, 87 (1940), ss. 209-215.
- **Çin'in Şimâl Komşuları**, Ankara 1942.
- «Eski Çin Felsefesinin Esasları», **DTCFD**, II, 1 (1943), ss. 265-274.
- «Birkaç Eski Türk Ünvanı Hakkında», **TTKB**, IX, 34 (1945), ss. 319-337.
- «Toba'ların Hayvancılığı», **TTKB**, IX, 36 (1945), ss. 485-508.
- EBERHARD, Wolfram «Sülâleler Nasıl Kurulurdu? Çin Tarihinin Bir Problemi», Çev. İkbâl Berk, **DTCFD**, III, 4 (1945), ss. 361 - 370.
- «Toba Devrinde (385 - 550) Budhist Kilisesinin Ekonomik Önemi», **DTCFD**, IV (1946), ss. 297 - 307.
- «Şato Türklerinin Kültür Tarihine Dair Notlar», **TTKB**, XI, 41 (1947), ss. 15-26.
- **Çin Tarihi**, T.T.K. Yay., Ankara 1947.
- : «Bugünkü Avrupa'da Etnolojinin Esas Cereyanları», **DTCD**, VI, 1 (1948), ss. 1-16.
- ECKHART, F. **Macaristan Tarihi**, çev. İbrahim Kafesoğlu, T.T.K. Yay., Ankara 1949.
- ECSEDY, H. «Trade and War Relations Between the Turks and China in the Second Half of the 6th Century», **AO**, XXI, 1-2 (1968), ss. 181-224.
- «Tribe and Tribal Society in the 6th Century Turk Empire», **AO**, XXV, 1-3 (1972), ss. 245-262.
- ELÇİN, Ş. «Türklerde Atın Armağan Olması», **TKA**, I, 1 (1964), ss. 142-147.
- ELIADE, Mircea **Shamanism Archaic Techniques of Ecstasy**, tr. William R. Trask, 2. print., Bollingen

Series, Princeton Üniversitesi Press 1974. (**Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase**, Payot, Paris 1951.)

ERDENTUĞ, Nermin «İlkel Topluluklarda Hukuk», **DTCFD**, XXIV, 1-2 (1966), ss. 1-5.

—: **Sosyal Âdet ve Gelenekler**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1977.

EREN, H. - KUN, T. H. «Türk Dili ve Tarihi Hakkında Araştırmalar», **Fuad Köprülü** (Doğumunun 60. Yıldönümü) **Armağanı T.T.K.** Yay., 1950.

EREN, Hasan «Onomatopelere Ait Notlar», **TM**, X (1953), ss. 55-58.

— «**Sovetskaya Tyurkologia** Dergisinin Divanü Lûgatit-Türk Özel Sayısı», **TD**, 253 (1972), ss. 121-124.

ERGİN, Muharrem **Orhun Âbideleri**, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1978.

ERGÜÇ, Arslan «Dede Korkut Kitabı'nda Silâh Silâh Çeşitleri ve Silâhla İlgili Sözler Lûgatçesi», **TK**, IV 46 (1966), ss. 884-897.

ERK, Z. «Anadolu'da Gelinin Oğlan Evine Getirildiği Andan İtibaren Yapılan Gelenek ve Pratikler», **TFAY** 1976, ss. 72-92.

EROĞLU, Hasan «Dağbaşı Âbideleri ve Kösedag Şehitliği», **TK**, X, 113 (1972), ss. 279-284.

— «Suşehri'ndeki Oğuz Damgaları ve Türk Boyları», **TK**, XI, 123 (1973), ss. 141-147.

ERÖZ, M. «Türk İçtimâî Hayatında Totemizm İzleri», **İTED**, V, 1-4 (1973), ss. 289-300.

— **Türkiye'de Alevilik — Bektaşilik**, İstanbul, Otağ Mat, 1977.

— «Türk Boylarında 'Kansız Kurban' Geleneği», **TK**, XVIII, 211-214 (1980), ss. 211-216.

ESEMENLİ, Bilgay «Profesör Sadri Maksudi Arsal'ın 'Türk Tarihi Telkinatı' Adlı Bir Konferansı Üzerine», **TK**, V, 53 (1967) ss. 340-343.

ESİN, Emel: «Alp Şahsiyetinin Türk Sanatında Görünüşü», **TK**, 34 (1965), ss. 769-789.

- «Alp Şahsiyetinin Türk Sanatında Görünüşü : Bölüm - II. Buddhist ve Manihai Türk San'atının Türkistan'daki Eserlerinde Alp Şahsiyeti», **TK**, VI, 70 (1968), ss. 775-803.

ESİN, Emel «Türk Sanatında Alp Şahsiyetinin Görünüşü III. Bölüm. Hakanlı Türkleri», **TK**, VII, 82 (1966), ss. 770-794.

- : «Türk Sanatında Alp Şahsiyetinin Görünüşü : IV. Bölüm. Selçuklu Devrinde Türkiye'de Yapılmış Üç Alp Tasviri», **TK**, VIII, 94 (1970), ss. 712-724.

- «Orduğ (Başlangıçtan Selçuklulara Kadar Türk Hakan Şehri)», **TAD**, VI, 10-11 (1968), ss. 137-216.

- «Bedük Börk The Iconography of Turkish Honoric Headgears», **Proceedings of the IXth Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Naples 1970**, ss. 71-138'den ayrı basım.

- «Bağdaş ve Çökmek, Türk Töresinde İki Otturuş Şeklinin Kadim İkonografisi», **Sanat Tarihi Araştırmaları III**, 1970, ss. 231-242'den ayrı basım.

- «Gök-Türklerin Ecdâdından Tsü-k'ü Mengsün (M. 367-433) Devrinde Sanat», **TK**, 99-100 (1971), ss. 314-334.

- «'Butan-ı Halaç' (M. VII - X. Yüzyıllarda Halaç Kültürünün Sanat Eserlerinde Akisleri)», **TM**, XVII (1972), ss. 25-67.

- «Millî Kültür Tarihi Safhalarına Bakış», **İİFD**, 1977, ss. 237-293'den ayrı basım.

- **İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş, Türk Kültürü El-Kitabı**, II. Cild 1/b, 1978'den ayrı basım.

EVANS, Ivor H. N. «Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang», **JRAI**, LX (1930), ss. 115-125.

EVANS-PRITCHARD, E. **Theories of Primitive Religion**, Oxford University Press, Oxford 1972.

EYİCE, Semavî «Atatürk'ün Büyük Bir Tarih Yazdırma Teşebbüsü Türk Tarihinin Ana Hatları», **TTKB**, XXXII, 127 (1968), ss. 509-526.

- FALLERS, Llyod **Inequality Social Stratification Reconsidered**, University of Chicago Press, 1973.
- FİŞEK, Kurthan: **Yönetim**, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay., Ankara 1975.
- FORTES, M. —
- EVANS - PRITCHARD (eds.) **African Political Systems**, Oxford University Press, London 1940.
- FREED, Stanley A. «Changing Wosho Kinship», **Anthropological Records**, XIV, 6 (1960), ss. 349-418'den ayrı basım.
- FRIDRIKSSON, G.G. «On Savants, Savages and Civilization», **DA**, 2, 3 (1977), ss. 245-251.
- FRIED, Morton H. «On the Evolution of Social Stratification and the State»; (ed.) Stanley Diamond, **Culture in History**, Columbia University Press, New York 1960.
- **The Evolution of Political Society**, Random House, New York 1967.
- FRIED, M.H.,
- M. HARRIS,
- F. R. MURPHY (eds.) **War : The Anthropology of Armed Conflict**, Natural History Press, New York 1968.
- FRIED, M. H. «The State, the Chicken, and the Egg; or, What Came First?»; (ed.) Ronald Cohen and Elman R. Service, **Origins of the State : The Anthropology of Political Evolution**, Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia 1978.
- FRUMKIN, Grêgoire **Arceology in Soviet Central Asia**, Brill, Leiden 1979.
- von GABAIN, A. «Köktürklerin Tarihine Bir Bakış»; **DTCFD**, II, 5 (1944), ss. 685-695.
- «Köktürklerin Tarihine Bir Bakış III. Şehir Gözüyle Step», çev. Saadet Çağatay, **DTCFD**, VIII, 3 (1950), ss 373-379.
- GAFUROV, B. G. —
- Y. V. GANKOVSKY (Fifty Years of Soviet Oriental Studies 1917-1967; Moscow, «Nauka» Publishing

Asia; Central Asia and Kazakhstan in Soviet Original Stud; Mongolic Studies; Turkic Philology.

- GAYRETULLAH, H. B. «Kazak Türklerinde Kişi Adları», **TK**, 10 (1963), ss. 13-17.
- GAZİMİHÂL, M. R. **Ülkelerde Kopuz ve Tezeneli Sazlarımız**, Kültür Bak., Millî Folklor Araştırma Dairesi Yay., Ankara 1975.
- GENCOSMANOĞLU, N. Y. **Dede Korkut'tan Salur Kazan Destanı**, Ötüken Yay., İstanbul 1976.
- GENÇ, Reşat **Karahanlı Devlet Teşkilâtı**, Kültür Bakanlığı Yay., (İstanbul) 1971.
- GIBB, H. A. R. **The Arab Conquest in Central Asia**, Royal Asiatic Society, VIII, 102, London 1923.
- GIRAUD, René **L'Empire des Turcs Ceêlestes. Les règnes d'Elterich, Qapghan et Bilga (680-734)**, Paris 1960.
- GLAUSON, G. «The Earliest Turkish Loan Words in Mongolian», **GAJ**, IV, 3, 4 (1959), ss. 174-187.
- GLUCKMAN, Max **Politics, Law and Ritual in Tribal Society**, Blackwell, Oxford 1965.
- GODELIER, Maurice «Modes of Production, Kinship and Demographic Structures»; (ed.) Maurice Bloch, **Marxist Analyses and Social Anthropology**, Malaby Press, London 1975, ss. 3-27.
- «The Origins of Male Domination», **New Left Review**, 127 (1981), ss. 3-17.
- GOLDZİHER, Ignaz **Muslim Studies**, ed. S.M.Stern, tr. C.R.Barber - S.M.Stern, vol I, Allen Unwin, London 1947. (**Muhammedanische Studien**, 1888.)
- GORDON, C. D. **The Age of Atilla Fifth Century Byzantium and the Barbarians**, The University of Michigan Press, 1960.
- GÖKALP, Cevdet **Çin Kaynaklarına Göre Shih-Wei Kabileleri (Proto Mogollar Üzerinde Bir Etüd Denemesi)**, Atatürk Üniversitesi Yay., (Ankara) 1973.
- **Göktürk Devletinin Kuruluşundan Çingiz'in Zuhuruna Kadar Altaylarda ve İç Moğolistanda Kabileler**, Atatürk Üniversitesi Yay., (Ankara) 1973.

- GÖKALP**, Türükoğlu: «Türk Bengü Taşları Üzerine İncelemeler I», «II», «III», **TK**, XVII; 195, ss. 131-134; 200-201-202, ss. 385-390; 203-204, ss. 261-272.
- GÖKALP**, Ziya **Türk Medeniyeti Tarihi İslâmiyetten Evvel Türk Medeniyeti**, (Haz. İ. Aka, K. Y. Kopraman,) Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976.
- **Türk Töresi**, (Haz. H. Dizdaroğlu,) Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976.
- GROUSSET**, René : **Le face de L'Asie**, Payot, Paris 1955.
- «Moğul İmparatorluğu Mukaddimesi», çev. Peyami Erman, **TDED**, I, 3-4 (1946), ss. 196-202.
- **Bozkır İmparatorluğu Atilla / Cengiz Han / Timur**, çev. M. Reşat Uzman, Ötüken Yay., İstanbul 1980. (L'Empire des steppes. Attila, Gengis-Khan, Tamerlan, Payot -Bibliothèque historique-, Paris 1939.) «L'Empire des steppes [başlangıcı]», çev. Peyami Erman, **TDED**, I, 1 (1946), ss. 48-52.
- GÜLENSOY**, Tuncer «Kutadgu Bilig'den Hikmetler», **TK**, **Kutadgu Bilig Sayısı**, 98 (1970), ss. 157-175.
- «Altay Dillerindeki Akrabalık Adları Üzerine Notlar», **TDAYB** 1973-74, ss. 283-318.
- «Altan Topçı», **TTKB**, XXXVIII, 152 (1974), ss. 597-634.
- GÜLENSOY**, Tuncer «Eski ve Orta Türkçe'de Moğolca Kelimeler ve Moğolca - Türkçe Müşterek Kelimeler Üzerine Notlar», **TD**, VI, 1 (1974), ss. 235-259.
- «Türk Dünyası Atasözlerinin Anlam Yönünden Benzerlikleri Üzerine», **TFAYB** 1974, ss. 93-101.
- «Türklerde Dokuz Sayısı», **I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri IV** (1976), ss. 111-121'den ayrı basım.
- «'Cebe' Adı Hakkında», **Atsız Armağanı** (1976), ss. 257-265'den ayrı basım.
- GÜNALAY**, M.Ş. «Türk Tarihinin Ana Kaynaklarından Cami üttevari ve Fazlullah Reşidüddin», **TTKB**, I, 1 (1937), ss. 165-179.
- «Abbas Oğulları İmparatorluğu'nun Kuruluş ve

- Yükselişinde Türklerin Rolü», **TTKB**, VI, 23-24, ss. 177-205.
- von HAGEN, V. W.: **The Aztec : Man and Tribe**, Mentor, New York 1962.
- HALLOWELL, A. I. «Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere», **Amer Anthro**, XXVIII (1926), ss. 1-175.
- HANCAR, Franz «The Eurasian Animal Style and the Altai Complex», **Art A**, XV (1952), ss. 171-194.
- HASSAN, Ümit **İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi**, 2. basım, S.B.F. Yay., Ankara 1982.
- von HASSELL, M. «Johann Gottfried Herder, A Lost Ancestor», **DA**, 5 4 (1981), ss. 331-339.
- HATİBOĞLU, Vecihe «'Ağaç' ve 'Su'», **TDAYB** 1972, ss. 267-273.
- HATTO, A. T. «Almanbet, Er Kökcö and Ak Erkeç» **CAJ**, XIII, 3 (1969), ss. 161-198.
- «Kukotay and Bok Murun A Comparison of Two Related Heroic Poems of the Kırğız», **BSOAS**, 2, 3 (1969)'dan ayrı basım.
- **Shamanism and Epic Pectry in Northern Asia**, Luzac, London 1979.
- «Köz-Kaman», **CAJ**, XV, 2, 4 (1971, 1972)'den ayrı basım.
- HEIDER, M. «The Sovereign in the Timurud State (XIV XVth Centuries)», **Turcica**, VIII, 2 (1976), ss. 61-82.
- HEREDOTOS **Heredot Tarihi**, çev. Müntekim Ökmen, Remzi Kitabevi, İstanbul 1973.
- HEYKEL, M. Hüseyin **Hazreti Muhammed Mustafa**, çev. Ömer Rıza Doğrul, 2. basılış, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1948.
- HOEBEL, E. H. **The Law of Primitive Man**, Harvard University Press, Cambridge 1954.
- HRDLICKA, Ales **The Coming of Man from Asia in the Light of Recent Discoveries**, Washington 1935.
- HYMES, Dell (ed.) **Reinventing Anthropology**, Vintage Books, New Yoork 1974. (1. ed. 1969.)

- İNOSTRANTSEV, K. «Eski Türklerin İnançları Hakkında Bir Kaç Söz», çev. Abdülkadir İnan, **TTKB**, XIV, 53 (1950), ss. 45-47. (**Sbornik Muzeya Antropologii i Etnog** dergisinin 1918 yılı V. cildinin 1. fas. ss. 152-153'den.)
- İBN HALDUN **Mukaddime**, çev. Zâkir Kadirî Ugan, 3 cilt, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., 2. baskı, İstanbul 1968-1970. (1. baskı 1954-1957.)
- İBN HASSUL [Türkler Hakkında] **Risale**, çev. Şerefeddin Yaltkaya «İbni Hassul'un Türkler Hakkında Bir Eseri», (Abbas Azzavî'nin Mukaddimesi ile), **TTKB**, IV, 14-15 (1940), ss. 235-266.
- İNALCIK, H. «Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telâkkisiyle İlgisi», **SBFD**, IV, 1 (1959), ss. 69-95.
- [İNAN] Abdülkadir «Yağmur Duası, Çömçe Gelin», **HBH**, II, 14 (1930).
- «'Orun' ve 'Ülüş' Meselesi», **THİTM**, I (1931), ss. 121-133.
- İNAN, Abdülkadir «Al Ruhı Hakkında», **TTAED**, I, 1 (1933), ss. 161-162.
- «A. Samoiloviç Altay Türklerinde Kadınlar Diline Mahsus Sözler [hakkında]», **TM**, IV (1934), ss. 303-305.
- : «A. Samoiloviç Cuci Ulusunda Kullanılan Bayza ve Baysa Kelimeleri [hakkında]» **TM**, IV (1934), ss. 305-306.
- «Ali Rıza Yılman Yalgın: **Cenubda Türkmen Oymakları** [hakkında]», **TM**, III (1935), ss. 306-307.
- «A. Jakubovskiy: **Doğuda Feodalizm. Altınordu Payitahtı** [hakkında]», **TM**, III (1935), ss. 307-310.
- «N. İ. Aşmerin **Çuvaş Dili Lugatı** [hakkında]», **TM**, III (1935), ss. 300-301.
- : «Pekarskiy **Yakut Dili Lugatı** [hakkında]», **TM**, III (1935), ss. 293-300.
- «D. K. ZELENİN'in **Kult ongonov v Sibîre. Perejîtki totemizma v ideologii sibirskix inorodtsev** adlı

eseri hakkında :] Sibiry'a'da Ongon Kültü», **TTKB**, VI, 23-24 (1942), ss. 311-315.

— : «**Moğolların Gizli Tarihi** [hakkında]», **TTKB**, VI, 21-22 (1942), ss. 121-126.

— : «Orta Asya'da Muğkale Hafriyatında Bulunan Vesikalar [hakkında]» (**Soğdiyskiy Shornik, Leningrad**, 1934'den), **TTKB**, VII, 28 (1943) ss. 615-619.

— «**Sovjetskoye Vostokovedeniye** (Sovyet Orientalistiği), C. I [hakkında]», **TTKB**, VII, 29 (1943), ss. 375-380.

— «Doğu Türk ve Moğol Folklorundaki 'Edrene' Kelimesine Dair», **DTCFD**, I, 5 (1943), ss. 133-135.

— «Radloff'un Proben'leri Üzerine Bazı Düzeltmeler», **DTCFD**, II, 3 (1944), ss. 488-490.

— «Kazak-Kırgızlar'da 'Yeğenlik Hakkı' ve 'Konuk Aşı' Meseleleri», **THTD**, I (1941-1942), 1944, ss. 27-36.

— «Altay Dağlarında Bulunan Eski Türk Mezarları», **TTKB**, XI, 43 (1947), ss. 569-570.

— «Urartu Yazıtında ve Romalı Plinius Tarihinde 'Türk' Adı Var Mı?» (P.N.Uşakov'un «Urartuların İ.Ö. IX VII Yüzyıllarda Yaptıkları Seferlere Dair» [**Vestnik Drevnoy İstorii**, cilt II, 1946] etüdü hakkında), **TTKB**, XII, 45 (1948), ss. 277-278.

— «Göçebe Türk Boylarında Evlâtlık Müesseseleriyle İlgili Gelenekler», **DTCFD**, VI, 3 (1948), ss. 127-137.

— «Türkistan'da ve Altaylar'da Son Yıllarda Yapılan Arkeoloji Araştırmaları», **TTKB**, XII, 45 (1948), ss. 275-276.

— «Eski Türklerde ve Folklorda 'Ant'», **DTCFD**, VI, 4 (1948), ss. 279-290.

— «İt Başlı Ulus Efsanesi», **TTKB**, XIII, 49 (1949), ss. 149-150.

— «Barak Efsanesi», **TTKB**, XIII, 49 (1949), ss. 151-153.

— : «İskitlerin Savaş Belgesi ve XI. Yüzyıl Türklerinde Beçkem», **TTKB**, XIII, 49 (1949), ss. 150-151.

— «Güvey», **TM**, IX (1951), ss. 139-144.

- : «İkinci Pazırık Kurganı», **TTKB**, XVI, 61 (1952), ss. 137-139.
- : «Yakut Şamanizmindeki İja Kıl», **TM**, X (1953), ss. 213-216.
- «XIII-XV. Yüzyıllarda Mısır'da Oğuz-Türkmen ve Kıpçak Lehçeleri ve 'Halis Türkçe'», **TDAYB** 1953, ss. 53-71.
- : «Türk Destanlarına Genel Bir Bakış», **TDAYB** 1954, ss. 189-206.
- «Türk Etnolojisini İlgilendiren Birkaç Terim - Kelime Üzerine», **TDAYB** 1956, ss. 179-195.
- «Ebülğazi Bahadır Han ve Türkçesi», **TDAYB** 1957, ss. 29-39.
- «S.S. Mayzel **Izafet v Turetskom Yazke** (Sov. Cumhuriyeti İlimler Akademisi yayınlarından M.-L. 1957) [hakkında],» **TDAYB** 1958, ss. 279-313.
- «Kayıtbay'm Türkçe Duaları», **Jean Deny Armağanı**, Ankara, T.T.K. Basımevi, 1958, ss. 91-94'den ayrı basım.
- «Nayman Boyunun Soyu Meselesi», **TTKB**, XXIV, 96 (1960), ss. 539-545.
- «XIII. Yüzyıla Ait Türk Harfleriyle Yazılı Bir Yazı» (: A. Lubsangdendüb'ün **Ural-Altaische Jahrbücher**, XXXII -1960-, s. 122'de yayımladığı not hakkında), **TTKB**, XXIV, 96 (1960), s. 699.
- «Milli Destanlar Üzerine İncelemeler ve Araştırmalar», **TK**, 7 (1963), ss. 24-27.
- «Dağıstanlı Mehmet Efendi Osmanoğlu ve Eseri. Doğumunun 120. Yıldönümü Dolayısıyla», **TK**, 10 (1963), ss. 32-35.
- «Eski Kaynaklarda Türk Ordusu», **TK**, 22 (1964), ss. 125-128.
- «Orta Asya Müslümanları Hakkında İki Makale», **TK**, 20 (1964), ss. 19-22.
- «Yasa, Töre-türe ve Şeriat», **TK**, I, 1 (1964), ss. 104-110.
- «N. N. Miklaşevskaya K. boprosu ob udel.

- vese Sredne - Aziat, elementa v obrozovannii antropologičeskogo tipa Kırız (Kırız Antropolik Tipinin Teşekkülünde Orta Asya Unsurunun İzafı Sikleti Meselesi Üzerine), (T. Kırızkoy A.-E. Eksp. II, 1959) [hakkında]», **TK**, 16 (1964), ss. 60-63.
- «Tuğ-Bayrak (Sancak)», **TK**, 46 (1966), ss. 871-875.
- : «Türklerde Demircilik Sanatı -Tarihte- ve Folklor-da-» **TK**, 4, 42 (1966), ss. 542-544.
- : «Türk Yazı Dili Tarihinden Notlar», **TK**, 5, 57 (1967), ss. 653-659.
- «Bazı Yeni Kelimeler Üzerine Düşünceler», **TK**, VI, 71 (1968), ss. 825-830.
- «Yusuf Has Hacib ve Eseri **Kutadgu Bilig** Üzerine Notlar», **TK**, 98 (1970), ss. 112-126.
- «Divan-ü Lûgat-it Türk'de Şamanizme Ait Kelimeler», **TK**, 99-100 (1971), ss. 286-292, 293-297.
- York 1933.
- **Tarihte ve Bugün Şamanizm : Materyaller ve Araştırmalar**, 2. basım, T.T.K. Yay., Ankara 1972. (1. basım 1954.)
- «Şark Klasik Edebiyatında Türkler ve Türk Ordusu», **TK**, 118, ss. 1106-1109.
- JANSKY, Herbert «Ahmed Zeki Velidi Togan and His Works», **Zeki Velidi Togan Armağanı**, İstanbul 1955, ss. 17-50.
- JIRMUNSKY, V. M. «Sirderya Boyunda Oğuzlara Dair İzler» (**Turgologčeskiy Sbornik I -1951-**), çev. İsmail Kaynak, **TTKB**, XXV, 99 (1961), ss. 471-483.
- JISL. Lumir «Kültegin Anıtında 1958'de Yapılan Arkeoloji Araştırmalarının Sonuçları», **TTKB**, XXVII, 107 (1963), ss. 387-410.
- JOCHELSON, W. **The Yakut**, American Museum of Natural History Anthropological Papers XXXIII, New York 1933.
- KAEGI Jr., W. E. «The Contribution of Archery to the Turkish Conquest of Anatolia», **Speculum**, XXXIX, 1 (1964), ss. 96-108

- KAFALI, Mustafa «Cuci Sülalesi ve Şubeleri», **TED**, 1 (1970), ss. 103-120.
- : «Cuci Ulusu'ndaki İl ve Kabilelerin Siyasî Rololeri ve Ehemmiyetleri», **TED**, 2 (1971), ss. 99-100.
- «Deşt-i Kıpçak ve Cuci Ulusu», **TD**, 25 (1971), ss. 179-188.
- KAFESOĞLU, İ. «Türk Fütuhât Felsefesi ve Malazgirt muharebesi», **TED**, 2 (1971), ss. 1-16.
- «Eski Türk Dini», **TED**, 3 (1972), ss. 1-34.
- KANSU, Şevket Aziz: «Kültür Teorileri Hakkında», **Ülkü**, XIV, 82 (1939), ss. 310-314.
- KAPLAN, Mehmet «Dede Korkut Kitabında Kadın» **TM**, IX (1951), ss. 99-112.
- KAŞGARLI, Mahmut **Divan-ı Lûgat-it Türk**, çev. Besim Atalay, 3 cilt + Dizin T.D.K. Yayınları
- KAYABALI İ. —
- C. ASLANOĞLU **TK: Türk Kara Kuvvetleri Özel Sayısı**, XI, 130 (1973), ss. 811-1639.
- KHAZANOV, A.M. «'Military Democracy' and the Epoch of Class Formation»; **Soviet Ethology and Anthropology Today**, (ed.) Y. Bromley, ss. 133-14. The Hague 1974.
- «Some Theoretical Problems of the Study of the Early State»; (eds.) H.J.M. Claessen - P. Skalnik, **The Early State**, Mouton Publishers, The Hague 1978, ss. 77 - 92.
- «The Early State Among the Scythians», tr. P. Skalnik; **The Early State**, ss. 425-439.
- KHERTEK, S.H. «On Phraseological Parallels in Some Turkic and Modern Mongolian Languages», **ST** 4 (1974), ss. 12-24.
- KLYASTORNIY, S.G. «Orhon Âbidelerinde Kengü'nün Kavmî - Yer Adı (Etno-Toponimiği)», çev. İsmail Kaynak, **TTKB**, XVIII, 69 (1954), ss. 89-104.
- KOPPERS, Wilhelm : «Etnolojiye Dayanan Cihan Tarihinin Işığı Altında İlk Türklük ve İlk İhdo-Germenlik», **TTKB**, V, 20 (1941), ss. 439-480.

- KOROGLY, K. H. «Stylistic Peculiarities of 'Kitabi Dedem Korkut'», **ST**, 2-3 (1975), ss. 50-68.
- KOŞAY, Hâmit Z. «Munda Dillerindeki Türkçe Unsurlar», **TTKB**, III, 9 (1939), ss. 107-126.
- «Dil Mukayeselerine Göre Baskılarla Türklerin Temasları Göç Yolları ve Zamanı Hakkında», **TTKB**, XXI, 84 (1957), ss. 521-554.
- «Elam and Central Asian Relations», **CT**, III, 1-2 (1966), ss. 190-195.
- Czeglédy Karoly Nomád nepek vándorlása Napkelettöl Napnyugatig (Göçebe Kavimlerin Doğu'dan Batı'ya Göçleri), Budapeşt 1969 [hakkında], **TTKB**, XXXV, 138 (1971), ss. 303-308.
- «Türk Dili ile İlgili Prehistorik İzler», **TTKB**, XXXVI, 141 (1972), ss. 71-77.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad «Orta zaman Türk Hukukî Müesseseleri. İslâm Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok mudur?», **TTKB**, II, 5-6 (1938), ss. 39-72.
- «Eski Türk Unvanlarına Ait Notlar», **THİTM**, II (1932-39), 1939, ss. 17-31.
- : «Osmanlı İmparatorluğu'nun Etnik Menşei Mes'eleleri», **TTKB**, VII, 27 (1943), ss. 219-303.
- : «Uran Kabilesi», **TTKB**, VII, 26 (1943), ss. 227-243.
- : «Türk ve Mogol Sülâlelerinde Hanedan Âzasının İdamında Kan Dökme Memnuiyeti», **THTD**, I (1941-1942), 1944, ss. 1-9.
- «Orta-Asya Türk Dervişliği Hakkında Notlar», **TM**, XIV (1965), ss. 259-262.
- «İslâm Sûfî Tarikatlerinde Türk-Moğol Şamanlığının Te'siri», çev. Yaşar Altan, **İFD**, XVIII (1970), ss. 141-152.
- KÖYMEN, M.A. «Büyük Selçuklular İmparatorluğu'nda Oğuz İsyanı (1153)», **DTCFD**, V (1947), ss. 159-189.
- : «Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihinde Oğuz İstilası», **DTCFD**, V (1947), ss. 563-617.
- KÖYMEN, Mustafa : «Hsiung-Nu'ların Tuku (T'u-ko) Kabilesi», **DTCFD**, III, 1 (1944), ss. 51-59.

- KRADER, Lawrence: «The Cultural and Historical Position of the Mongols», **As Ma**, III (1952), ss. 169-183.
- : «Buryat Religion and Society», **SJA**, X, 3 (1954), ss. 222-251.
- : «Qan-Qaqan and the Beginnings of Mongol Kingship», **CAJ**, 1 (1955), ss. 17-35.
- «Feudalism and the Tatar Polity of the Middle Ages», **CSSH**, I, 1 (1958), ss. 76-99.
- **Social Organizations of the Mongol-Turkic Pastoral Nomads**, Humanities and the Hague, New York 1963.
- : **Peoples of Central Asia**, Uralic and Altaic Series, Indiana 1963.
- **Formation of the State**, Foundations of Modern Anthropology Series, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1968.
- : **The Asiatic Mode of Production**, van Gorcum, Assen 1975.
- : **The Asiatic Mode of Production**, van Gorcum, Assen 1975.
- «The Origins of the State Among the Nomads of Asia»; (eds.) H.J.M. Claessen - P. Skalnik, **The Early State**, Mouton Publishers, The Hague 1978, ss. 93-107.
- KULIYEV, G.K. «Comparative Historical Analysis of Lexical Semantic Development of Verba Vidiendi in Turkic Languages of Oguz Group», **ST**, 4 (1974), ss. 3-11.
- KURAT, Akdes Nimet «Eski İslavcadaki Türkçe Sözlere Dair», **TM**, IV (1934), ss. 89-97.
- «Gök Türk Kağanlığı. Birinci Bölüm. Siyasî Tarihinin Ana Hatları (M.S. 552-745)», **DTCFD**, X, 1-2 (1952), ss. 1-56.
- LANE, Warren «Classical Moral Paradigms and the Meaning of Kinship: A Philosophical Examination», **DA**, 5, 3 (1980), ss. 193-214.
- LASKI, H.J. **The State in Theory and Practice**, Viking Press, New York 1935.
- LASZLO, F. «Kağan ve Ailesi», çev. Şerif Baştav, **THTD**, I (1941-1942), İstanbul 1944, ss. 37-50.

- LATTIMORE, Owen**: **Inner Asian Frontiers of China**, Beacon Press, Boston 1962. (London-New York 1940).
- LEVI-STRAUSS, C.** «Rousseau: The Father of Anthropology», **Unesco Courier**, 16, 5 (1963), ss. 10-14.
- : **Totemism**, tr. Roger C. Poole, Penguin, Middlesex 1973.
- LIENHARDT, Godfrey**: **Social Anthropology**, Oxford University Press, London 1969.
- LIGETI, L.**: «Çin Yazısıyle Yazılmış Barbar Glossaları Meselesi», çev. H. Eren, **DTCFD**, IX, 3 (1951), ss. 301-327.
- LOT-FALCK, Eveline**: «À propos d'Àtügän, déesse mongole de la terre», **RHR**, CXLIX, 2 (1969), ss. 157 - 196.
- MAIR, Lucy**: **Primitive Government**, Penguin, 1964.
- MALINOWSKI, B.**: **Magic, Science and Religion** [and Other Essays by Bronislaw Malinowski]; Doubleday, New York 1948.
- deMAN, Paul** «On Reading Rousseau», **DA**, 2. 1. (1977), ss. 1-18.
- Manas Destanı**, çev. Abdülkadir İnan, Başbakanlık Kültürk Müsteşarlığı Kültür Yay., İstanbul 1972.
- McGovern, W.M.** **The Early Empires of Central Asia**, The University of North Carolina Press, 1939.
- MIKHAILOVSKI, V.M.**: «Shamanism in Siberia and European Russia», tr. Oliver Wardrop, **JRAI**, XXIV (1984), ss. 62-100, 126-158.
- MIKLOS, K.** «'Yurt Kurma' Hakkında», **TM**, XVII (1972), ss. 13-20.
- MORGAN, L.H.** **Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery Through Barbarism to Civilization**, 1877. (-ed.- E.B. Leacock, Meridian Books, New York 1969 -3. print.- -ed.- L.A. White, Harvard University Press, 1964.)
- NÉMETH, Julius** «Hun Kitabelerinin İzahı», çev. Sâdeddin Buluç, **TDED**, I, 1 (1946), ss. 53-61.
- NETTL, Bruno** **Music in Primitive Culture**, Harvard University Press, Cambridge 1956.
- NEUMANN, F.E.** «The Flayed God and His Rattle - Stick : A Shamanic Element in Pre-Hispanic Meso-

- merican Religion», **HR**, XV, 3 (1976), ss. 251-263.
- OLLMAN, Bertell : «Social Revolution and Sexual Revolution», **MR**, XXV, 4 (1973), ss. 37-72.
- ONK, K. «Aras Boyu Örf ve Âdetleri: Nevrus Bayramı», **TK**, 119 (1972), ss. 42-56.
- OPPENHEIMER, Franz **The State**, tr. John Gitterman, Free Life Editions, New York 1975. (New York 1936.)
- ORAL, Zeki : «Anadolu Köylerinde Gençler Derneği yahut Ahiliğin Devamı», **TED**, 3 (1959) dan ayrı basım.
- ORANSOY, B. Sıtkı : «Shikogoroff: **Ethnological and Linguistical Aspects of the Ural-Altaic Hypothesis, and Tungûs Materials** (The Netherlands, 1970) [hakkında]», **TTKB**, XXXV, 139 (1971), ss. 457-466.
- ORKUN, H.N. **Eski Türk Yazıtları**, 4 cilt, T.D.K. Yay., 1936-1941.
- «İstanbul'da Orhon Yazısı ile Bir Kitabe», **TEM**, I, 5 (1979), ss. 45-47.
- OTKAN, Pulat «Uchida Gimpû: **Kita Ajia Shi Kenkyu: Kyô-do Hen** (Kuzey Asya Tarihi Araştırmaları: Hsiung-nu'lar Bölümü), Dôbôsyu, Kyôto 1975 [hakkında]», **TTKB**, XLIII, 171 (1979), ss. 643-648.
- ÖGEL, Bahaeddin : «Göktürk Yazıtlarının 'Apurım'ları ve 'Fu-Lin' Problemi», **TTKB**, IX, 33 (1945), ss. 63-87.
- «Sekel'lerin Ataları Hakkında (Sikil, Esgil Boyları)», **TTKB**, IX, 36 (1945), ss. 469-483.
- : **Erzurum Anıtlarında Eski Altay-Türk San'atının İzleri**, Erzurum, İl Basımevi, 1947.
- : «Çin Kaynaklarına Göre Wu-sun'lar ve Siyasî Sınırları Hakkında Bazı Problemler», **DTCFD**, VI, 4 (1948), ss. 259-278.
- : «İlk Tôles Boyları: Ugur, Ting-ling ve Kao-ch'ê'ler», **TTKB**, XII, 48 (1948), ss. 795-831.
- : «Büyük Hun Devletinin Kuruluşundan Önce Kuzey Çin'in Etnolojisi Hakkında», **DTCFD**, VII (1949), ss. 663-679.
- : «Şine Usu Yazıtının Tarihî Önemi, Kutluk Bilge Külkagan ve Moyunçur», **TTKB**, XV (1951), ss. 361-379.

- «Doğu Göktürkleri Hakkında Vesikalar ve Notlar», **TTKB**, XXI, 81 (1957), ss. 81-137.
- «Ortaasya Türk Tarihi Hakkında Bazı Yeni Araştırmaların Tenkidi», **DTCFD**, XVII, 1-2 (1959), ss. 261 - 273.
- **İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi. Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre**, T.T.K. Yay., Ankara 1962.
- «Türklerde Kartal ve Kartal Arması», **TK**, X, 118 (1972), ss. 1128-1146.
- : **Türk Kültür Tarihine Giriş**, 5 cilt, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1978.
- ÖNEY, Gönül : **Anadolu Selçuklu Mimarisinde Süsleme ve El Sanatları**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1978.
- ÖRNEK, Sedat Veyis : «İlkelerde Dinsel Temel Kavramlara Genel Bir Bakış», **DTCFD**, XX, 3-4 (1962), ss. 255-261.
- ÖZBARAN, Salih «Tarihçilik Üzerine Bazı Çağdaş Görüşler», **TD -Ord. Prof. İ. Hakkı Uzunçarşılı Hâtıra Sayısı-** XXXII (1979).
- ÖZDER, M.A. «Türk Halkbiliminde Düğün, Evlilik, Akrabalık Gelenekleri ve Terimleri Sözlüğü», **ZG**, III, 10 (1978), ss. 117-128.
- ÖZERDİM, M.N. «Bazı Çin Kaynaklarına Göre Bugün Çin Türkistan'ında Yaşayan Halklardan Moğolların Örf ve Âdetleri», **DTCFD**, IX, 3 (1951), ss. 215-220.
- : «Çin Kaynaklarına Göre Çin Türkistan'ın Şehirleri», **DTCFD**, IX, 1-2 (1951), ss. 105-110.
- ÖZERDİM, M.N. «The Poems of the Turkish People Who Ruled in Northern China in 4-5th Centuries A.D.», **TTKB**, XXII, 86 (1958), ss. 261-295.
- : «Çin Dininin Menşei Meselesi ve Dinî İnançlar», **TTKB**, XXVI, 101 (1962), ss. 79-119.
- : «Chou'lar ve Bu Devirde Türklerden Gelen 'Gök Dini'», **TTKB**, XXVII, 105 (1963), ss. 1-23.
- ÖZKIRIMLI, A. «Kaşgarlı'ya Göre Türklerde Askerlik», **TD**, 253 (1972), ss. 87-95.

- ÖZÖNDER, Hasan : «Türk Medeniyeti Tarihi Mes'elesi», **TK**, X, 120 (1972), ss. 269-273; XI, 125 (1973), ss. 269-273.
- PAO, K. «Family and Kinship Structure of Korchin Mongols», **CAJ**, IX, 3-4 (1964), ss. 277-312.
- PEKARSKIY, E.K. **Yakut Dili Sözlüğü** (D. Popov ve V. M. Ionov'un en yakın iştirakiyle), İstanbul, Ebbuzziya Mat., 1945.
- PERRY, Charner : «The Semantics of Political Science», **APSR**, XLIV (1950), ss. 394-397.
- PETRUSHEVSKY, I.P. «Rashid al-Din's Conception of the State», **CAJ**, XIV, 1-4 (1970), ss. 148-162.
- PHILLIPS, E.D. «The Legend of Aristeas: Fact and Fancy in Early Greek Notions of East Russia, Siberia and Inner Asia», **Art A**, XVIII, 2 (1955), ss. 176-177.
- : **The Royal Hordes: Nomad Peoples of the Steppes**, McGraw-Hill, New York 1965.
- PLOTKIN, Vladimir «Ritual Coordination and Symbolic Representation in Primitive Society», **DA**, 3, 4 (1978), ss. 279-314.
- POEWE, Carla O. «Universal Male Dominance: An Ethnological Illusion», **DA**, 5, 2 (1980), ss. 117-121.
- POPPE, Nicholas: **The Mongolian Monuments in Hp'Agspa**, 2. ed. ed. -tr. John R. Krieger, O. Harrasowitz, Wiesbaden 1957.
- POTAPOV, L.P. «Göçebelerin İbtidai Cemaat Hayatlarını Anlatan Çok Eski Bir Âdet», çev. Rasime Uygun, **T. Dili**, XI, 15 (1960), ss., 71-84.
- PRITSAK, O. «Kara Hanlılar», «İslâm Ansiklopedisi. (Cüz 58.)
- RADIN, Paul **Primitive Religion. Its Nature and Origin**, Dover Publications, New York 1957. (1. pub. 1937.)
- RAPP, Rayna : «Gender and Class: An Archaeology of Knowledge Concerning the Origin of the State», **DA**, 2, 4 (1977), ss. 309-316.
- RASONYI, Laslo : **Dünya Tarihinde Türklük**, Ankara, İdeal Mat., 1942.

- : «Les noms de nombre dans l'Anthroponymie turque» **Acta Orient. Hung.** XII, 1-3, ss. 45-71'den ayrı basım. (Budapest 1961.)
- : «Başkurt ve Macar Yurtlarındaki Ortak Coğrafi Adlar Üzerine», **X. Türk Dil Kurultayı'nda Okunan Bilimsel Bildiriler** (1963), ss. 105-112'den ayrı basım.
- : «Türklükte Kadın Adları», **TDAYB** 1963, ss. 63-87.
- «Türk Özel Adlarının Kaynakları», **TD**, I, 1 (1964), ss. 71-102.
- «Les Turcs non-Islamisées en occident (Péçénèques, Ouzes et Qıptchaqs, et leurs rapports avec les Hongrois)», **Philologiae Turcicae Fundamenta**, III, 1 (1970)'den ayrı basım.
- «Sekeller ve Adlarının Menşei», çev. Öksel Göçmen, **TK**, X, 113 (1972), ss. 289-294.
- REICH, Wilhelm** **The Invasion of Compulsory Sex Morality**, Penguin Books, 1975. (**Der Einbruch der Sexualmoral**, 1932; 1935.) **Cinsel Ahlâkın Boygöstermesi**. çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul 1976.
- REITER, Rayna R.** «Toward an Anthropology of Women», **DA**, 2, 2 (1977), ss. 168-173.
- RICE, Tamara Talbot** : **The Scythians**, Ancient Peoples and Places, London 1961. (1. print 1957.)
- RINTCHEN, Y.** «Manuscripts mogols de la collection du professeur I. Kowálewski à Vilnius», **CAJ**, XIX, 1-2 (1975), ss. 105-117.
- RITTER, H.** «Ata Binmek, Ok Atmak», **TM**, IV (1934), ss. 45-47.
- ROGERS, J.M.** «The Burial Rites of the Turks and Mongols», **CAJ**, XIV, 1-4 (1970), ss. 195-227.
- ROHDE, Erwin** : **Psyche : The Cult of Souls and Relief in Immortality among the Greeks**, tr. W.B. Hills, New York 1925.
- RONA-TAS, A.** «Dream, Magic Power and Divination in the Altaic World», **AO**, XXV, 1-3 (1972), ss. 227-236.

- ROUX, Jean-Paul : «Tangri: Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques», **RHR**, CXLIX (1956), ss. 49-82, 197-230; CL (1956), ss. 27-54, 173-231.
- : «Le nom du chaman dans les textes turco-mongols», **Anthropos**, LIII, 1-2 (1958), ss. 133-142.
- : «Eléments chamaniques dans les textes pré-mongols», **Anthropos**, LIII, 1-2 (1958), ss. 440-456.
- «Le lait et le sein dans les traditions Turques», **L'Homme**, VII (1967), ss. 48-63'den ayrı basım.
- : **Les Traditions des nomads de la Turquie**, Paris 1970.
- : «Dieu dans le Kitâb-i Dede Qorqût», **REI**, XLIII, 1 (1975), ss. 123-140.
- RUBEN, W. **Buddhistlik ve Şamanlık**, C.H.P. Konferanslar Serisi, Ankara 1939.
- : «Budizma'nın Menşei ve Özü Über Ursprung und Wesen des Buddhismus», **DTCFD**, I, 5 (1943), ss. 115-131.
- RUITENBEEK, H.M. (ed.) **Varieties of Classic Social Theory**, Dutton, New York 1963.
- RUNCIMAN, S. «Orta Çağların Başlarında Avrupa ve Türkler», **TTKB**, VII, 25 (1943), ss. 45-57.
- SARKÖZİ, A. «A Mongolian Calendar: Hunting Ritual», **AO**, XXV, 1-3 (1972), ss. 191-208.
- : «A Mongolian Picture-Book of Molon Toyin's Descent into Hell», **AO**, XXX, 2-3 (1976), ss. 273-308.
- SCHNEIDER, David «What is Kinship All About»; P. Reining (ed.), **Kinship in the Morgan Centennial Year**, Anthropological Society of Washington, 1972.
- SCHUYLER, R.L. «The Usefulness of Useless History», **PSQ**, LVI, 1 (1941), ss. 23-31.
- SELEN, H. Hadi : «Tarihte Şark ve Garp Mefhumları», **TTKB**, VII, 27(1943), ss. 543-547.
- SELEN, Nevin «Nesnelerle, Onlara Verilen İsimler Arasında, O Nesnenin Özelliğine Uygun Bir Ses Uyumunu Var mıdır?», **DTCFD**, XXV, 3-4 (1967), ss. 115-120.
- : «Ses Dili», **DTCFD**, XXVIII, 1-2 (1970), ss. 67-73.

- SEMENOV, A.A.: «'Gûr-i Emîr' Türbesinde Timur'un ve Ahfadının Mezar Kitabeleri», [**Epigrafica Vostoka**' dan] çev. Abdülkadir İnan, **TTKB**, XXIV, 93 (1960), ss. 139-162.
- SERRUYS, H.: «Two Mongolian Documents», **HJAS**, XXXIV (1974), ss. 187-201.
- : «Two Remarkable Woman in Mongolia: The Third Lady Erketü Qatun and Dayicing - Beyiji» **As Ma**, XIX, 2 (1975), ss. 191-245.
- : «The Office of Tayisi in Mongolia, in the Fifteenth Century», **HJAS**, XXXVII, 2 (1977), ss. 353-380.
- SERVICE, E.A.: **Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution**, Norton, New York 1975.
- SHEN, Wei-hsien: «Muahhar Han Devrinde (M.S. 25 - M.S. 220) Hun Tarihine Kronolojik Bir Bakış», çev. W. Eberhard, **TTKB**, IV, 16 (1940), ss. 337-385.
- SHIMKIN, B.D.: «A Sketch of the Ket, or Yenisei' 'Ostyak'», **Ethnos**, IV (1939), ss. 147-176.
- SHINDER, J.: «Early Ottoman Administration in the Wilderness: Some Limits on Comparison», **IJMES**, IX, 4 (1978), ss. 497-517.
- SHIRATORI, K.: «Kaghan Unvanının Menşei», çev. İbrahim Gökbakar, **TTKB**, IX, 36 (1945), ss. 497-504.
- SHIROKOGOROFF, S.M. «General Theory of Shamanism among the Tungus», **JRAS**, LIV (1923), ss. 246-249.
- SOYKUT, Refik H. **Ahi Evran**, Ankara, San. Mat., 1976.
- SPULER, Bertold: «Ahmet Zeki Velidi Togan; **Tarihte Usul**», **Oriens**, IV, 2 (1951), ss. 300-301.
- **İran Moğolları. Siyaset, İdare ve Kültür. İlhanlılar Devri, 1220-1350**, çev. Cemal Köprülü, T.T.K. Yay., Ankara 1957.
- STEBLEVA, I.V. «Towards the Problems of Complex Study of Ancient Turkic Culture», **ST**, 4 (1974), ss. 25-30.
- STRIKA, V.: «The Turbah of Zumurrud Khâtûn in

Bagdad. Some Aspects of the Funerary Ideology in Islamic Art», **Annali**, 1-3 (1978), ss. 283-296.

SÜMER, Faruk: «Yıva Oğuz Boyuna Dair», **TM**, IX (1951), ss. 151-166.

— «Osmanlı Devrinde Anadolu'da Yaşayan Bazı Üç-öklü Boylarına Mensup Teşekküller», **İFM**, XI (1952), ss. 437-508.

— «X. Yüzyılda Oğuzlar», **DTCFD**, XVI, 3-4 (1958), ss. 131-162.

— «Oğuzlara Ait Destanî Mahiyetde Eserler», **DTCFD**, XVII, 1-2 (1959), ss. 358-456; 3-4 (1960), ss. 359-455.

— «Ağaç-Eriler», **TTKB**, XXVI, 103 (1962), ss. 521-528.

— : «İran'da Yaşayan Türk Oymakları: Kaşkaylar», **TK**, X, 119 (1972), ss. 14-17; «... II Karagözlüler», **TK**, XI, 122 (1973), ss. 102-103.

— «Bozoklu Oğuz Boylarına Dair», **DTCFD**, XI, 1 ss. 65-103.

ŞENEL, Alâeddin: **İlkel Topluluktan Uygar Topluma Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi**, S.B.F. Yay., Ankara 1982.

ŞEŞEN, R. «Eski Araplar'a Göre Türkler», **TM**, XV (1968), ss. 11-36.

ŞEHİSUVAROĞLU, B.N. «Anadolu Türklerinde Hasta Bakımı ve Hemşirelik Tarihçesine Bir Bakış», **İ.Ü. Tıp Fakültesi Mecmuası**, XXIII, 1 (1960), ss. 240-250 den ayrı basım.

TAESCHNER, Franz: «İslâm'da Fütüvvet Teşkilâtının Doğuşu Mes'elesi ve Tarihî Ana Çizgileri», çev. Semahat Yüksel, **TTKB**, XXXVI, 142 (1972), ss. 203-235.

TAMURA, J. «The Legend of the Origin of the Mongols and Problems Concerning Their Migration», **AA**, 24 (1973), ss. 1-19.

TAN, N. «Türkiye'de Evlenmeyen Kızların Kısmetlerini Açma Pratikleri», **TFAY** 1976, ss. 213-246.

TANERİ, Aydın: **Türk Devlet Geleneği -Dün ve Bugün-**, D.T.C.F. Yay., Ankara 1975.

T'ANG CHI «Türk Tarihine Âid Çin Kaynakları», **TED**, 2 (1971), ss. 181-210.

TANJU, Halûk Cemil «Türkler ve Kıt'alararası Büyük

Göçler» **«Atatürk Konferansları IV, 1970, ss. 193-205'**
den ayrı basım.

TANSUĞ, Kadriye : «Kimmer'lerin Anadolu'ya Girişleri
ve M.Ö. 7'nci Yüzyılda Asur Devletinin Anadolu ile
Münasebetleri», **DTCFD, VII, 4 (1949), ss. 535-550.**

TANYU, Hikmet : «Türkler Arasında Dinlerin Tarih-
çesi», **Töre, 45 (1975), ss. 16-22.**

— «Türklerde Ağaça İlgili İnançlar», **TFAY 1975, ss.**
129-142.

— : **Türklerin Dinî Tarihçesi, Türk Kültür Yayınları, 1978.**

TARHAN, Taner : «İskitlerin Dinî İnanç ve Âdetleri»,
TD, 23 (1969), ss. 143-170.

— «Bozkır Medeniyetlerinin Kısa Kronolojisi», **TD, 24**
(1970), ss. 17-32.

TATAR, M. : «Two Mongol Texts Concerning the Cult of
the Mountains», **AO, XXX, 1 (1976), ss. 1-58.**

TEKİNDAG, M.Ş. «XIII. Yüzyıl Anadolu Tarihine Aid
Araştırmalar : Şemsüddin Mehmed Bey Devrinde
Karamanlılar», **TD, XIV, 19 (1964), ss. 81-98.**

— «Eski Türk Ordularının Savaşlarda Tatbik Ettikleri
Taktik ve Kullandıkları Silâhlar ve Bununla İlgili
Eserler», **TK, 34 (1965), ss. 766-768.**

TEKİNER, S. «Sovyet Türkologlarının Bakû Konfe-
ransı», **Dergi, 50 (1967), ss. 32-43.**

TEMİR, Ahmet : «Moğolların Gizli Tarihi», **TM, VII, 1**
(1942), ss. 349-351.

— : «Trudı Kirgizskoy Archeologo-etnografiçeskoy Ekspeditsii (I) (Arkeolojik-etnografik Kırgız Ekspedisyonu Çalışmaları I), Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, Moskova 1956 [hakkında], **TTKB, XXIII, 90 (1959), ss. 333-334.**

— Anadolu'da Uygur Yazısı ile Yazılmış Belgeler», **TD, I, 1 (1964), ss. 143-148.**

— «Eski Türk Yazıtlarında Savaş Tasvirleri», **TK, 34 (1965), ss. 642-646.**

- TEMİR, Ahmet :** «Dilimiz ve Dil İnkılâbı : Türk Dilinin Tarihi, Bugünü ve Geleceği I», **TK**, IV, 40 (1966), ss. 355-364.
- : «Türk-Moğol İmparatorluğu Devrinde Sosyal ve Askerî Teşkilât», **TK**, 118 (1972), ss. 190-207.
- THOMSEN, Wilhelm :** «Moğolistan'daki Türkçe Kitabeler», («Methal»), çev. Ragıp Hulusi, **TM**, III (1929 - 1933), 1935, ss. 81-92.
- THOMSON, George :** **Studies in Ancient Greek Society: The Prehistoric Aegean**, The Citadel Press, New York 1965. (1. ed. 1949.)
- TİMURTAŞ, Faruk K. :** «Türk Destanları», **TK**, 33 (1965), ss. 577-582.
- [**TOGAN**] **A. - Z. Valîdî :** «Türk Destanının Tasnifi [I, II, III, IV]», **At M**, I, 1 (1931), ss. 4-7; I, 2 (1931), ss. 27-30; I, 3 (1931), ss. 51-55; I, 5 (1931), ss. 99-102.
- TOGAN, Zeki Velidi :** **Moğollar, Cingiz ve Türklük**, İstanbul 1941.
- : **Umumî Türk Tarihine Giriş Cild I: En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar**, Halk Kitabevi, İstanbul 1946.
- : «İbn Al-Fakih'in Türklere Ait Haberleri», **TTKB**, XII, 45 (1948), ss. 11-16.
- : «'Fundamenta' Kitabının İkinci Cildi Hakkında (Philologiae Turcicae Fundamenta, tom: II. Wiesbaden, 1964)», **TK**, IV, 47 (1966), ss. 1066-1071.
- : **Tarihte Usûl**, 2. baskı, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., Türk Araştırmaları No. 1, İstanbul 1969.
- : **Oğuz Destanı. Reşideddin Oğuznâmesi, Tercüme ve Tahlili**, İstanbul, Ahmet Sait Mat., 1972.
- TOGAN, N. :** «Temür Zamanında Aristokrat Türk Kadını», **İTED**, V, 1-4 (1973), ss. 3-14.
- TOGAY, M.F. :** **Turanî Kavimler ve Siyasî Tarihlerinin Esas Hatları**, Türkistan Türk Gençler Birliği Yay., İstanbul 1938.
- TOMKA, P. :** «Horse Burials among the Mongolians», **A Arch**, XXI, 1-2 (1969), ss. 149-154.
- TUGUSEVA, L.J :** «Three Letters of Uighur Princes», **AO**, XXIV, 1-2 (1971), ss. 173-188.

- TUNA, O.N. «Osmanlıcada Moğolca Kelimeler», TM, XVIII (1976), ss. 281-314.
- TUNAYA, Tarık Zafer : **Türkiye'nin Siyasî Gelişmeleri: Eski Türkler, İslâm Devleti, Osmanlı Devletinin Kuruluşu**, İstanbul 1970.
- TURAN, Osman : «Önsöz»; Kerimüddin Mahmud, **Mü-sâmeret ül-Ahbâr**, T.T.K. Yay., Ankara 1944.
- : «Eski Türklerde Okun Hukukî Bir Senbol Olarak Kullanılması», **TTKB**, IX, 34 (1945), ss. 305-318.
- : «Türkler ve İslâmiyet», **DTCFD**, IV (1946), ss. 457 - 485.
- : «Milliyet ve İnsanlık Mefkûrelerinin Tarih Tedrisatında Âhenkleştirilmesi», **DTCFD**, X (1952), ss. 209 - 225.
- TURAN, Şerafettin «Türk ve Millî Oluş», **TK**, 6 (1963), ss. 10-14.
- TÜMER, G. «Birünî'nin Türkoloji ile İlgili Olarak Verdiği Bilgiler», **İFD**, XXII (1978), ss. 361-366.
- UCHIDA, Gimpu «Two Notes on the Ting-ling and the Jou-Jan Peoples», **Oriental Studies in Honour of J. Ishihama, on the Occasion of His Seventieth Birthday**, 1958'den ayrı basım.
- «A Study in the History of East Turkestan in the Fifth Century A.D. with Special Reference to the Fall of the State Shan-shan», **Palaeologia**, X, 1 (1961), ss. 56-65'den ayrı basım.
- UNAT, Faik Reşit : «Neşrî Tarihi Üzerinde Yapılan Çalışmalara Toplu Bir Bakış», **TTKB**, VII, 25 (1943), ss. 177-201.
- Universidad del Salvador Facultad de Filosofie: **Ethnographical Map of Turanians (Uralo-Altains)**, Buenos Aires 1967.
- UZUNÇARŞILI, H. **Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu - Karakoyunlu Devletleri**, Ankara 1937. (2. baskı, Ankara 1969.)
- ÜLKÜSAL, Müstecib : **Dobruca ve Türkler, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay.**, Ankara 1966.

- ÜLKÜTAŞIR, M.Ş. : «Türklerde Adverme ile İlgili Âdet ve İnanmalar», **TK**, 10 (1963), ss. 7-12.
- : «Söğüt Beyliği Üzerinde Bir Araştırma», **TK**, 95 (1970), ss. 769-775.
- «Çeşitli Halk Gelenek ve İnançları Üzerine Küçük Bir Araştırma», **TFAY** 1976, ss. 305-328.
- ÜNAL, Tahsin **Türk'ün Sosyo Ekonomik Tarihi**, Ankara, Emel Mat., 1977.
- ÜNVER, A. Süheyl «Les bases du folklore medical mystique chez la Turcs», **Lijecnicki Vjesnik**, LX, 9 (1938), ss. 522-524'den ayrı basım.
- VALIUDDIN Mir : «Mu'tazilism»; **A History of Muslim Philosophy**, (ed.) M.M. Sharif, vol. I, Wiesbaden 1963, ss. 421-434.
- VERMEULEN, C.J.J., A. RUIJTER : «Dominant Epistemological Presuppositions in the Use of the Cross-Cultural Survey Method», **CA**, 16 (1975), ss. 29-52.
- VERNADSKY, George : «Cengiz Han Yasası», **THTD**, I, (1941-1942), 1944, ss. 107-131.
- VLADIMIRTSOV, B.Y. : **Moğolların İçtimai Teşkilâtı**, çev. Abdülkadir İnan, T.T.K. Yay., Ankara 1944. (**Obshchestvennyi stroy Mongolov. Kochevoyfeodalizm**, Leningrad 1934.) [Fransızcaya çevirisi:] M. Carsow, **Le régime social des Mongols. Le féodalisme nomade**, Adrien-Misonneuve, Paris 1948.
- WEBER, Max : **The Sociology of Religion** («Religionssoziologie», **Wirtschaft und Gesellschaft**, 1922), tr. E. Fischhoff, Beacon Press, 1964.
- WEBSTER, David **Warfare and the Evoluton of the State, a Reconsideration**, **American Antiquity**, 40 (1975), ss. 464-470.
- WESTERMARCK, E.A. : **Pagan Survivals in Mohemmedan Civilization**, Macmillan, London 1933.
- WHITE Leslie A., DILLINGHAM, B. : **The Concept of Culture**, Burgess, Minneapolis, 1973.
- WHITE Leslie A. : **The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome**, McGraw-Hill, New York 1959.

- WILLIS, Jr. W.S. «Skeletons in the Anthropological Closet»; **Reinventing Anthropology**, (ed.) Dell Hymes, Vintage Books, New York 1974. (1. ed. 1969.)
- WINCH, Peter **The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy**, Routledge, London 1958.
- WITTEK, Paul **The Rise of the Ottoman Empire**, Royal Asiatic Society Monographs, vol. XXIII, London 1963. (1938.) **Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu**, çev. F. Arık, İstanbul 1947.
- WOOLEY, Leonard: **The Beginnings of Civilization, History of Mankind I, 2** (ss. 359-863), Allen-Unwin, London 1963.
- YAKUBOVSKİ, A.J. «IX ve X. Asırlarda İtil ve Bulgar'ın Tarihî Topografisi Meselesine Dair», çev. Abdülkadir İnan, **TTKB**, XVI, 62 (1952), ss. 273-297.
- YALTKAYA, M.Ş. : «Türklere Dâir Arapça Şiirler», **TM**, V (1936), ss. 307-326.
- YAMADA, N. «A Brief History of Mongolian Studies in Japan 1905-1945», **A As**, 24 (1973), ss. 57-84.
- YAVUZ, Edip : **Tarih Boyunca Türk Kavimleri**, Ankara, Kurtuluş Mat., 1968.
- YILDIZ, H.D. **İslâmiyet ve Türkler**, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1976.
- YUND, Kerim : «Türklerin Kutlu Ağacı Kayın (Huş) Adı Üzerine», **TK**, X, 120 (1972), ss. 1260-1264.
- YUSUF HAS HÂCİB **Kutadgu Bilig**, çev. Reşid Rahmetî Arat, T.T.K. Yay., Ankara 1959.

ÜMİT HASSAN

Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler



A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi öğretim üyesi;
Devlet Teorileri, İslâm Düşünce Tarihi,
Osmanlı İktisadî-Sosyal-Siyasal Yapısı,
Sosyoloji dersleri veriyor.

İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi (1977, 1982)
adlı bir kitabı; fikir tarihi, siyasal antropoloji,
hukuk tarihi, Türkiye'nin sosyal yapısı
alanlarında incelemeleri var.

" 'Orijinallüğimiz' merakı tutkuya dönüştükçe,
evrensellik içerisindeki gerçek orijinallüğümüz
hasıraltı edilmiş olmaktadır..."

Gerçekten de, özenle vurgulayalım,
Türkiye'yi tam bir maddî-manevî mutluluğa erdirmenin yolu,
onun özgüllüklerinin bilimsel tesbitinden geçer;
ama bu, Tarih yasalarını kavramaya
ve bunun sağlayacağı teorik-metodolojik imkânları kullanmaya
set çekmekle, hiçbir vakit gerçekleştirilemez."