DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

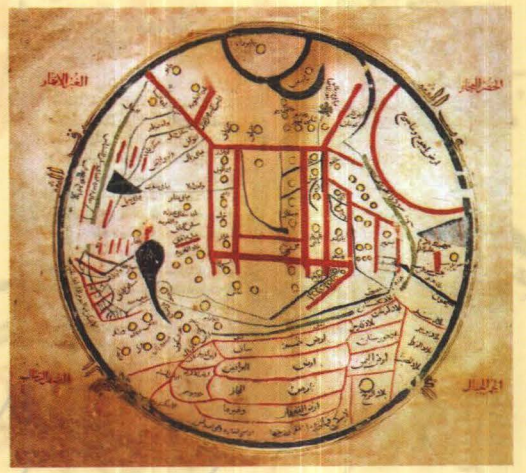
Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

TÜRK kültürü

EL KİTABI



Editörler
İhsan Çapcıoğlu - Hayati Beşirli

Grafiker Yayınları

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

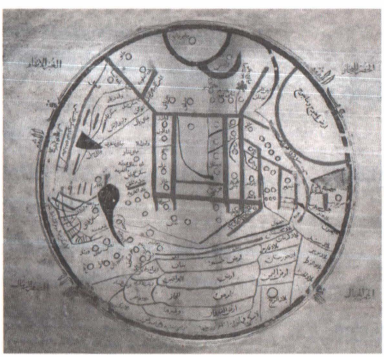
TÜRK kültürü

EL KİTABI

Editörler
İhsan Çapcıoğlu
Hayati Beşirli

TÜRK kültürü

EL KİTABI



Editörler
İhsan Çapcıoğlu - Hayati Beşirli

Yazarlar
Ali Osman Uysal - Abdullah Gündoğdu
Ali Ahmetbeyoğlu - Durmuş Arık
Erkan Göksu - İbrahim Dilek
İbrahim Erdal - İbrahim Şirin
Kazım Sarıkavak - Konuralp Ercilasun
Mustafa Kalkan - Nebi Özdemir
Nezir Temur - Osman Karatay
Süer Eker - Ünver Günay - Yunus Koç

Ankara 2015

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Türk Kültürü El Kitabı

Editörler
İhsan Çapcıoğlu
Hayati Beşirli

Yazarlar
Ali Osman Uysal
Abdullah Gündoğdu
Ali Ahmetbeyoğlu
Durmuş Arık
Erkan Göksu
İbrahim Dilek
İbrahim Erdal
İbrahim Şirin
Kazım Sarıkavak
Konuralp Ercilasun
Mustafa Kalkan
Nebi Özdemir
Nezir Temur
Osman Karatay
Süer Eker
Ünver Günay
Yunus Koç

Son Okuma
Hilal Uludağ

ISBN: 978-605-4692-92-7

1. Baskı
Temmuz, 2015 / Ankara
2000 Adet

Grafiker Yayınları
Yayın No: 167
Web: grafikeryayin.com

Kapak ve Sayfa Tasarımı
Baskı ve Cilt
Grafiker
Grafik-Ofset Matbaacılık Reklamcılık
Sanayi ve Ticaret Ltd. Şti.
1. Cadde 1396. Sokak No: 6
06520 (Oğuzlar Mahallesi)
Balgat-ANKARA
Tel : 0 312. 284 16 39 Pbx
Faks : 0 312. 284 37 27
E-mail : grafiker@grafiker.com.tr
Web : grafiker.com.tr

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ 5

Türklüğün Kökeni ve Anayurdu 7
Osman Karatay

Türklerin Yaşadıkları Coğrafyalar 23
Mustafa Kalkan

Türk Tarihi 45
Konuralp Ercilasun

Türklerde Askerlik ve Ordu 73
Mustafa Kalkan

Ana Altaycadan Modern Türk Dillerine Genel Bir Bakış 111
Süer Eker

Türk Edebiyatının Tarihî Dönemleri ve Temsilcileri 189
Nezir Temur

Türk Halk Kültürü 215
Nebi Özdemir

Türk Mitolojisi 267
İbrahim Dilek

Türklerde Devlet 303
Abdullah Gündoğdu

Eski Türklerde Töre ve Hukuk 327
Yunus Koç

İslâmiyet Öncesi Türklerde Sosyal ve Ekonomik Yapı 341
Ali Ahmetbeyoğlu

İslâmiyet Öncesi Türklerin Düşünce Hayatı 367
Kazım Sarıkavak

Türklerde Bilim ve Felsefe 387
İbrahim Şirin

Ana Hatlarıyla Türklerde Sanat 421
Ali Osman Uysal

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Türklerin İslâmiyeti Kabulü 545
Erkan Göksu

Türklerin Dinî Hayatı 583
Ünver Günay

Türk Topluluklarının Dinî Coğrafyası 613
Durmuş Arık

Türk Siyasi Kimliğinin Gelişim Süreci ve
Cumhuriyet Döneminde Kimlik İnşası Açısından Kurumlar 635
İbrahim Erdal

Yazar Özgeçmişleri 659

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ÖN SÖZ

"Zamanı Tanrı yaşar, kişioğlu hep ölümlü türemiş"
Kül Tigin (Gültekin) Yazıtı

Türk kimdir? sorusu kadim zamanlardan beri cevabı aranan bir soru olmuştur. Bu sorunun cevabını arama gayreti içinde onlarca seyyah Türklerin yaşadıkları coğrafyaları gezmiş, kültürlerini ve ortaya koydukları eserleri incelemiştir. Bu seyyahların ortak noktası, Türk kültür coğrafyasına ilişkin sayısız anlatıya sahip olmalarıdır. Türklere yönelik bu ilgi, 20. yüzyılın başlarına kadar Avrupalılar arasında da çekiciliğini korumuştur. Başlangıçtan itibaren doğayla uyumu, kültürlerinin temel unsuru olarak gören Türkler, bu uyumun bir sonucu olarak "Bozkır Medeniyeti" diyebileceğimiz bir medeniyet inşa etmişlerdir. Esasen bozkırın ve konar-göçerliğin temel ekonomik unsuru olan hayvancılığın zorunlu kıldığı boyların organizasyonu, teşkilatlanma hızı ve devlet kurma kabiliyetini geliştirmiştir. Bu kabiliyet, Türklerin oldukça geniş bir coğrafyada önemli bir aktör olmalarını sağlamış ve yerleşik hayata geçişle birlikte sosyal, ekonomik ve kültürel hayatta sayısız eserler ortaya koymalarının önünü açmıştır. Tarihin bu kudretli milletinin ipek ve baharat yolu üzerindeki hâkimiyeti, 19. yüzyıla kadar dünya ekonomisi üzerinde de belirleyici olmuştur. İpek yolunun kültürel taşınma ve tanışmanın önemli bir aracı olduğu düşünüldüğünde, Türklerin yaşadığı veya kontrolünde şekillenen kültür coğrafyası, milletler arası karşılaşmalar sonucunda, ekonomik zenginliği kültürel zenginliğe dönüştürmeyi başaran merkezler ortaya çıkarmıştır. Kaşgar, Semerkant ve Buhara gibi kadim şehirler bunun tipik örnekleriyle doludur.

Elinizdeki eser Türk kültürünün tanıtılmasına yönelik bir çabanın ürünüdür. Günümüze kadar Türklerle ilgili pek çok çalışma yapılmış, hâlen yapılmakta ve gelecekte de yapılmaya devam edecektir. Böylesine geniş bir literatür karşısında bizim çabamız, büyük bir

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

medeniyet inşa edebilmiş milletimizin tarihini, coğrafyasını, dilini, edebiyatını, sanatını, din ve mitolojisini; felsefe, düşünce ve bilimini; ordu, askerlik, töre, devlet ve hukukunu; sosyo-ekonomik yapı ve kültürünü bir *el kitabına* sığdırma gayretidir. Bu yüzden binlerce yıllık bir tarihi, oldukça geniş bir coğrafyayı ve nihayet bunun ortaya koyduğu geniş kültürü mütevazi bir el kitabına sığdırmanın imkânsızlığının farkındayız. Çalışmanın bu yolda bir başlangıç olmasını diliyoruz. Son olarak bu çalışmanın ortaya çıkışına yazılarıyla çok önemli katkılarda bulunan değerli hocalarımıza, kitabın basımını üstlenen Grafiker Yayınevi çalışanlarına, eleştiri ve önerileriyle eserin bundan sonraki baskılarına katkıda bulunacak siz değerli okuyucularına teşekkür ediyoruz. Yeni çalışmalara vesile olması ve zevkle okunması dileğiyle...

Hayati Beşirli - İhsan Çapcıoğlu

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

TÜRKLÜĞÜN KÖKENİ VE ANAYURDU

Osman Karatay

Çağdaş toplum bilimlerinin bir nebze Rus katkısıyla Batı tekelinde geliştiğini düşündüğümüzde, Yeniçağ'dan itibaren Batı'nın muhatap olduğu en önemli yabancı topluluk Türkler olduğundan, Türklerin aslı konusu büyük merak uyandırmış ve 18. yüzyılda Deguignes ile başlatabileceğimiz ileri çalışmalar günümüzde büyük bir yekûn teşkil etmiştir. Bu kitabın hacmi söz konusu tartışmaları vermeye elverişli olmadığından biz birkaç eleştiriden sonra doğrudan konuya geçeceğiz. Hasan Eren'in (2001: 665-687) makalesi, Golden'daki (2012: 134-139) bahisler ve Gül'ün (2004: 54-62) derlemesi bu konuda toparlayıcı bilgiler sunmaktadır.

Etnik adlandırma mantığına aykırı olarak Türklük olgusu Türk kelimesiyle özdeşleştirilmektedir. Öncelikle Türk adını taşıyan topluluklar bulunma; diğerleri ise dil ilgilerine atıfla akraba topluluklar olarak alınmıştır. Bu şekilde 'dilce' Türk olan veya kimilerince sonradan Türkleşen Bulgar, Suvar, Kırgız, Kıpçak vb. topluluklarla birlikte "Türkçe konuşan" büyük topluluk ortaya çıkmıştır. Hâlbuki Türk sadece bir budunun ismidir. Daha büyük ve güçlü başka budunlar olmasına karşın Türk budunu, tarihin önemli bir dönemecinde, doğru yerde ve doğru zamanda durduğundan büyük önem kazanmış, etkisi de ona göre derin olmuştur. Diğer türlü bu budun mensuplarının kurduğu Köktürk devleti, istikrarlı ve ahım şahım bir siyasi yapılanma olarak nitelendirilemez ve süre olarak da, örneğin derkenar metinlerde adı geçen Karadeniz'in kuzeyindeki Kumanlardan daha uzun bir varlıkları yoktur.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Türk adının ilk kez Köktürklerle alakalı olarak Çin'in kuzeyinde geçtiğine inanılması genel Türklüğün köklerinin de bu bölgede aranması fikrini doğurmuştur. Bu fikrin önemli bir tetikleyicisi Türklerin doğudaki komşuları olarak Moğolların varlığıdır. Türklerle Moğolların dilde akraba olduklarına inanılmış, bu akrabalık onların doğusundaki (Mançu-Tunguz), daha doğusundaki (Kore) ve daha da doğusundaki (Japon) topluluklara teşmil edilerek Altay ailesi denen büyük dil kümesi oluşturulmuştur (Ercilasun, 2004: 17-27).

İlgili bölümde görüldüğü üzere, Altay ailesi kurgusunun temelinde bu dillerin yapısal benzerlikleri ve sözdizim özellikleri gelmektedir. Buna karşın söz varlıklarının uyuşmasında büyük sorunlar vardır. Türkçeye en yakın olduğu düşünülen Moğolcanın sayı sistemleri, uzuv isimleri, akrabalık adları, temel fiilleri ve yaygın bitki ve hayvan adlandırmaları büyük ölçüde bağımsız gözükür ve soy ilişkisine sahip iki dilin sergilemesi beklenen benzerlikleri fazla barındırmaz (Karatay, 2013: 79-103). Belki bu yüzdendir, örneğin Altay dillerinin köken sözlüğünü hazırlayan Starostin (ve ekibi) eserin girişinde sözvarlığına dair hiçbir bahis ayırmamışken; ses ve biçim meselelerini 200 sayfada tartışır. Ve yine bu yüzden olmalı, Altay dilleri ile ilgili onca eser yayımlanmışken, karşılaştırmalı temel kelime listesinin oluşturulması için söz konusu sözlüğün yazılması beklenmiştir (Starostin vd., 2003: 230-234).

Bu listeye bir göz atarsak, Tr. *hep* **kow* kelimesi Mo. **kow* ile eşleşiyor. Macarcada ise Tr. *tüm*'e muvazi *töm* 'doldurmak' var. Tr. *kabuk* (**kır-tı-l*') için Mo. **körü-sü* önerilmiş. Bizzat *kabuk* kelimesindeki **kow/kaw* köküyle bağlantılı gözükebilecek şekilde Mc. *héj* 'kabuk' (krş. Tr. *kayık* ~ Mc. *hajó* 'gemi') var. Tr. ve Mo. *kara* aynı. Telaffuz benzerliği ödünçleme ihtimalini akla getiriyor. Tr. *kurumak* Mo. **kawra* ile karşılanmış. Mc. *száraz* 'kuru' bunlardan farksız görünmüyor. Tr. *yumurta* **yumurtka*'ya Mo. **ömdege* gösteriliyor. Mc. ise yumurta değil, tavuk bile aynı: *tyúk*. Mc. *toj* 'yumurtlamak' ve *tojás* 'yumurta' kelimeleri de onunla ilgili gözüküyor. Tr. *yağ* Mo. *egükü* ile denk tutuluyor. Mc. ise *vaj* 'tereyağı'. Tr. *yeşil* **gök* Mo. **köke* ile benzeşiyor. Krş. Mc. *kék* 'mavi'. Tr. *yürek* ile Mo. **jirüke* belirgin benzerliğe sahip. Ancak baştaki sessiz bunun eski tabakaya ait olma ihtimalini daraltıyor ve *jimis* 'yemiş' ve *jil* 'yıl' gibi ödünçleme oluşunu akla getiriyor. Tr. *ben* **be* kelimesi Mo. **bi* ile buluşturulmuş. Birinci çoğul zamir kişi kitabı ise Mo. **ma* ile bağlanmış. Mc. ise *te*

Bu örnek kitap bir ön izlemedir. http://kitap.ly/tr

'sen', *ő* 'o', *mi* 'biz' ve *ti* 'siz' olarak dört zamir Türkçe ile benzeşiyor. Tr. *yaprak* **yapurgak*'ın dengi Mo. **labçi* olarak belirlenmiş. Mc. *lap* 'yaprak' (krş. İng. *leaf* 'yaprak'). Eğer Moğolca kelime o kadar ses engelini aşıp Türkçe anlamdaşıyla buluşuyorsa, Macarca kelimeye de aynı hak doğar. Tr. *uzun* **urí-n* sıfatı haklı olarak Mo. **ur-tu* ile yan yana. Mc. *hosszú* 'uzun' kelimesini R'leşmeyle ilgisiz bir vaka olarak incelemeli değil miyiz? Tr. *erkek* **ēr* Mo. **ere* ile kökteş gibi. Bu kelime Mc. *úr* örneğinde olduğu gibi, Fin-Ugor tasnifindeki dillerde var ve Latinceden Almancaya diğer birçok dilin de paylaştığı insanlığın ortak malı kelimelerden biri olmalı. Tr. *yeni* **yaŋı* sıfatı Mo. **sine* olarak geçiyor. Bu iyi bir denklik. Tr. *yuvarlak* **deg* sıfatına Mo. *tögörig* denk düşmüş. Ödünçleme değilse bu da iyi. Ancak Mc. *teker-* 'sarmak, rulo yapmak' var. Ayrıca başka bir denklik olarak Mc. *kerek* 'yuvarlak', *görbe* 'eğri', krş. Tr. *karwı* 'yay gibi' (Arapçadan alındığı düşünülür), (Clauson, 1972: 646), *kuruğ* 'yay', *kurvı* 'yuvarlak'. Tr. *tohum* **urug* Mo. **hüre* biçiminde. Tr. *yıldız* **julduŕ* Mo. **ho-dun* ile ilişkili gösterilmiş ama fark büyük. Tr. *taş* **diāl'* Mo. *çila-gu* ile denk olmalıdır. Mc. ise *kő* 'taş' Tr. *kaya* ile denk. Tr. işaret zamiri *o* **ti* Mo. *te-re* olarak karşımıza çıkıyor. Mc. işaret zamiri *ez* 'bu' Tr. *öz* 'kendi' ile alakalı. Tr. *diş* **siīl'* Mo. **si-dü* haline geliyor. Türkçe kelimeyi İngilizce *teeth*'e bağlamak daha kolay. Tr. *sıcak, ılık* **yılıg* Mo. **dulagan* ile belirgin bir benzerliğe sahip. Tr. *su* **sıb* Mo. **u-su* ile eşleştirilmiş ama ses denkliği açık değil. Tr. soru zamiri *ne* **nV* Mo. **ja-gu* ile ilgili görülüyor ama ses denkliği açık değil. Mc. *mi* 'ne' ile ilgi daha mümkün. Tr. soru zamiri *kim* **kem* Mo. **ken*'e benziyor. Mc. ise aynı zamir *ki* biçimindedir. Tr. *tuz* **dūŕ* Mo. **dabu-su* ile eşleşmiş, fakat ses ilgisi belirgin değil. Tr. *yel* Mo. **sal-ki* ile kökteş görülüyor; Mc. ise aynı anlamda *szél* kelimesini buluyoruz. Tr. *meyve kurdu* **kūrt* Mo. **koro-kai* ile eşleşmiş. Tr. *yıl* kelimesi Mo. **jil*'e o kadar benziyor ki, ödünçleme olması kaçınılmaz gibi.

Görüldüğü gibi Tr/Mo denkliklerinde araya sık sık Macarca karşılıklar giriyor. Buna karşılık Tr/Mo denkliğinde bulunmayan çok sayıda Tr/Mc denklik var. Tr. *gel-*, Mc. *kere* 'gel!' (sadece emir kipinde kullanılır); Tr. *öl-*, *Mc. öl-* 'öldürmek', *hal-* 'ölmek'; Tr. *iç-*, Mc. *isz-* 'içmek'; Tr. *kulak*, Mc. *hal-* 'duymak', Tr. *ye-*, Mc. *ev-* 'yemek'; Tr. *tüy, telek*, Mc. *toll* 'tüy, telek'; aynı cinsten bir kelime olarak Tr. *yapağı*, Mc. *gyapjú* 'yün'; Tr. *dol-*, Mc. *töl-* 'dolmak', Tr. *at-*, Mc. *ad-* 'vermek'; Tr. *man-* 'gitmek', Mc. *men-* 'gitmek'; Tr. *yeğ* 'iyi', Mc. *jó* 'iyi'; Tr. *baş*, Mc. *fá, fej* 'baş'; Tr. *bağır*, Mc. *máj* 'karaciğer'; Tr. *çok*, Mc. *sok*, Tr. *yaka*, Mc. *nyak* 'boyun', Tr. *kök, Mc. gyökér* 'kök', Tr. *kum*, Mc. *homok* 'kum'; Tr.

Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kütüphanesi

söyle-, *söz*, Mc. *szó* 'söz'; Tr. *küçük*, Mc. *kicsi*, *kis*; Tr. *dur-*, Mc. *tűr-* 'dayanmak, sabretmek'; Tr. *yüz-*, Mc. *úsz-* 'yüzmek'; Tr. *ince*, Mc. *gyenge* 'zayıf, hassas'. Ayrıca eski Türkçesi **siarıg* olarak kurulan 'ak, beyaz' da Macarcada *sarga* 'sarı' olarak bulunuyor.

Şu halde ilk 100 kelimede Tr/Mc ortaklığı yüzde 36'ya ulaşmaktadır. Bu oran, yüzde 25 olan Tr/Mo ortaklığının üzerinde olduğu gibi, evrensel ölçütlere göre de yüksek bir orandır. Genişletilmiş listelerde durum değişmemektedir.[1] Moğolca ile Türkçenin ortaklığı kelime listesini genişletme ölçüsünde artmaktadır. Kolay ödünçlenebilir kültür kelimelerini dâhil ettikçe de sayıda artış görülmektedir. Yani zamanda geriye gittikçe Türkçe ile Moğolca birbirinden uzaklaşmakta, beriye geldikçe ilişki artmaktadır. Bunun anlamı alışıldık türden bir komşuluk ilişkisi oluşudur. Türkçe ile Moğolca arasında kök ve soy ilişkisi yok demek mümkün değildir; ama Türkçenin ondan daha yakın ya da en az onun kadar yakın bir akrabası, belki başka akrabaları da varken mevcut kalıpları sorgulamamız ve yenilerini önermemiz gerekmektedir.

Starostin tüm Altay listesindeki ortalama yüzde 20'lik benzerliğin MÖ 6. yüzyıldaki bir ayrılmaya işaret ettiği kanaatindedir (Starostin, vd. 2003: 234). Altay dilleri olarak toplanan dillerin arasındaki büyük farkı açıklamak için tarihin bu şekilde geriye alınması ortaya çok daha büyük bir sorun çıkarmaktadır. MÖ 5. yüzyılda bütünlüğünü kaybettiği söylenen Hint-Avrupa dilleri bugün veya bundan 3000 yıl önce birbiriyle hiçbir şekilde anlaşamayacak dallara bölünmüştü. Bundan binlerce yıl önce tek başına kalan Türkçenin veya Moğolcanın veya Mançu-Tunguzcanın da benzer şekilde devasa iç bölünmelere uğraması gerekirdi. Hâlbuki Türkçenin en uzak kolları olan Çuvaşça ve Yakutça dahi kâğıt üzerinde düzenli ses denklikleri ortaya konduğunda birbirine çok yakın durmaktadır. Belki Décsy'nin Ön-Türkçenin 8. yüzyıldan itibaren parçalandığı, ondan da Çuvaşça kolunun çıktığı yorumu abartılıdır; ama yine onun ısrarla vurguladığı bozkır hayatındaki süreğen hercümerc ve göçlerin dili eştürlü ve sabit kıldığı, bölünmesini önlediği yorumu da (1998: 11-12) bu kadar uzun bir zaman için fazla açıklayıcı değildir.

[1] Tüm Swadesh kümesini (Temel 100, genişletilmiş 207 kelime) içermek üzere, 400 kelimeye genişletilmiş bir listeyi biz Türkçe-Moğolca ve Türkçe-Macarca arasındaki kıyaslar için hazırladık ve toplamda birincide 104, ikincide 132 ortaklık bulundu (Karatay 2013: 81-94, 114-120). Ancak Moğolcadaki ortaklıklar daha çok ödünçlenebilir türden kelimeler olarak gözlendi.

Dijital Arşivi - https://rantey.org

Rus ve Çin işgallerinin ardından bozkırda hareket imkânının kalmaması lehçelerin hızla birbirinden ayrışmasını getirmiştir. Lakin benzer ayrışmalar böyle belirleyici etkide bir siyasi gelişme olmaksızın, en azından Oğuz-Kıpçak ayrışması gibi işin doğal mecrasındaki örneklerde de görülmektedir. Nitekim sadece birkaç yüzyıllık bir döneme ve sınırlı bir bölgeye ait olan Uygur metinlerinde görülen manzara beş ayrı lehçenin varlığına işaret etmektedir (von Gabain, 2000: 1).

Büyük ailenin parçalanmasını daha yakın bir tarihe koyma imkânı da bulunmamakta; bu kez bu sözde ailenin fertleri arasındaki devasa farklar gündeme gelmektedir. Sorun çok büyüktür. Bu yüzden, bir fikr-i sabit olarak Altay kuramından hareketle anayurt meselesini halletme çabası çok tehlikeli bir zeminde durmaktadır. Ve bu yüzden Décsy Türkçenin Moğolcadan ayrışmasıyla kendi içinde Çuvaş kolunun ayrışması arasındaki 3000 yıl boyunca Türklerin ayrışmadan, dil bütünlüğünü koruyarak etraftan soyutlanmış bir halde yaşadıkları gibi bir hükme varmaktadır (1998: 13). Oysa bunu sağlayacak bir coğrafya bilinmemektedir. İnsanları mücerret tutan Sibirya veya Kafkaslar gibi arazilerde lehçeler kısa zamanda bambaşka diller haline gelmiştir. Bu yüzden Batı Sibirya'nın iki Ugor dilinin konuşanları birbirini anlamadığı gibi, derin lehçe ayrımlarına uğramış aynı dilin konuşanları da birbirini anlamaz (Róna-Tas, 1996: 178-179). Veya Kafkaslarda daracık bölgelerde aynı kökten insanlar nesiller içinde birbirlerinden farklı dillere sahip olurlar ve ortaya Cebel-i Elsine (Diller Dağı) çıkar.

Macarca deyince, sahadaki bir başka sorun Ural ailesi adı altında toparlanan bir düzine dilin varlığıdır. Yenisey ağzındaki Sameyodlerden başlayarak Baltık körfezindeki Eston ve Finlere kadar uzanan bölgenin halkları (Karel, Vep, İngri, Liv, Vod, Komi, Umdurt, Mordva, Mari, Hanti ve Mansi), soy birlikleri henüz ispatlanmış olmaktan çok uzak olsa da (bu 'yokluk' Marcantonio 2002'de ayrıntılı ve rakamlarla izah edilir), aynen Altay ailesi gibi bir aile etrafında birleştirilirler (Róna-Tas, 1996: 171-186). Bunda da birkaç sorun vardır. Belirttiğimiz gibi, bunların ortak bir atadan indiğini gösterir ortak bir söz varlığı tespit edilememiştir ama çapraz ilişkiler dikkat çekicidir. Altay ailesindeki Kuzey Tunguz dilleri en fazla Ural ailesindeki Ob-Ugor dillerine benzerken (Sinor, 1988: 738), en doğudaki dil olan Yukagir'i en batıdaki Fince ile karşılaştırmak mümkün olmaktadır (Bakler, 2006: 47-48). İkinci bir sorun olarak,

Üretilen PDF 2006 Hüsnü Tabiyev

Ural veya Altay ailelerini ayrı ayrı bir araya getirdiklerine inanılan diller arasındaki yapısal benzerlikler bütün bölgede ortaktır. Japonya'dan Baltık körfezine kadar bütün ilgili diller eklemelidir, cinsiyet yoktur, sayı sıfatları çoğul oluşturmaz vb.

Yerleşik anlayıştaki belki daha çarpıcı bir sorun muhatap olunan coğrafi sahanın büyüklüğüdür. Buna göre Altay ailesinin anayurdu Altay dağlarının doğusunda; Ural dillilerin yurdu ise Uralların batısındadır. Bu iki dağ silsilesi arasında bulunan bir kıta büyüklüğündeki arazi bu durumda boş kalmaktadır. Buraya Palaeo-Sibir denilen, Altay ve Ural dilleriyle kök ilişkisi bulunmayan, bambaşka özellikler sergileyen ve bugün büyük ölçüde yitmiş olan dilleri koymak sorunu çözmemektedir. Çünkü öncelikle Ural ve Altay ailelerini birbirinden kesin şekilde ayırmak lazımdır, fakat bu mümkün gözükmemektedir. Hem temel yapılarda, hem de çapraz ilişkilerle bu iki dil ailesi birbirinden ayrılmaz konumdadır. Eğer kök birlikteliği var ise bu iki kolun yurtlarını birbirine yaklaştırmak gerekecektir. Bu ise Ural ve Altayların arasındaki bölgede mümkün olmamaktadır. Daha doğrusu, eğer Altay ailesi var ise en batıdaki kol olan Türkçeyi Urallara doğru yaklaştırmak lazım gelecektir. Yok ise zaten sorun bulunmamaktadır. Bu durumda Türkçenin kendi içindeki bağımsız nitelik incelemeleri yurt konusunda bir fikir vermekte yeterli olacaktır.

Bu eserin hacmi bu bölümde daha ayrıntılı dil incelemeleri sunmaya imkân tanımamaktadır. Kesin söyleyebileceğimiz husus, mevcut belirsizlikler ışığında yaygın kabul görmüş Ural ve Altay kuramlarına dayanarak bir anayurt belirlemenin imkânsızlığı, öte yandan bu belirsizliklerin varlığı sayesinde başka ihtimalleri düşünmenin mümkün oluşudur. Türkçe ve Türkler, Avrasya'nın herhangi bir yerinde türemiş olabilirler. Büyük aile aidiyeti bu konuda coğrafi bir sınır tanımamaktadır. Ancak nerede olursa olsun, ilk Türkler öncelikle Macar ve ardından Moğollara yakın bir yerlerde yaşamışlardır.

Coğrafi tespitlere geçmeden önce dille ilgili önemli bir konu daha vardır. Moğolcadaki en eski Türkçe alıntılar tabakası bir R diline işaret eder; yani bu kelimeler Bulgar-Çuvaş türü bir lehçeden Moğolcaya geçmiştir. Hatta 13. yüzyıl öncesinde Ortak Türkçeden Moğolcaya hiçbir alıntı geçmemesi gibi bir durum var ki, Starostin Moğolcadaki 13. yüzyıl öncesindeki Türkçe ödünçlemeleri iz bırakmadan ölüp gitmiş bir Türk lehçesinden kaynaklanmış görmektedir (2003: 17). İz bırakmadan kaybolmak dilin kendi içinde dönüşü-

Üretsiz PDF kopyası için kopyalanamaz

münü akla getirmektedir. Zira Moğollara en yakın iki büyük Türk topluluğu olan ve uzun süre onların yakınında yaşayan Uygur ve Göktürkler, hatta Karluklar ve diğer birkaç küçük boy hep Ortak Türkçe, yani Z dili konuşmuşlardır. Günümüzde de Sibirya bölgesindeki Türk lehçelerinin tamamı Z dili özelliğindedir. Buna karşılık Türkçenin diğer kolu olan R dilinin tarihî (Bulgar, Oğur) ve güncel (Çuvaş) örnekleri batıda karşımıza çıkar. Bu resim en doğru şöyle okunabilir: Türkçe eskiden R özelliğinde bir dildi (Poppe, 1994: 127). Doğuda başlayan ve göçlerle hızla batıya doğru yayılan bir süreç içinde Z'leşme baş gösterdi. Bu yüzden birbiriyle alakası bulunmayan iki halkın dili olan Moğolca ile Macarcanın Türkçe ile ortak en eski tabakaları aynı özellikteki kelimelerden, hatta bazen aynı kelimelerden (örn. Mc. *borjú* 'buzağı', Mo. *biragu* 'dana') oluşmaktadır. Ve yine bizim dilimizde Oğuzca olmayan, eski biçimin hatırası kelimeler kalmıştır ve yeni biçimlerle birlikte kullanılır: *kor* ve *koz*, *köz*; *semirmek* ve *semiz* gibi.

Moğolcadaki R'li örneklere *arai* 'pek az', *araga* 'köpek dişi' ~ 'azı', *iraga* 'iz', *ir* 'keskin taraf' ~ 'iz' (biz de *yirmek* biçimiyle bir R fiili kullanırız; krş. Mc. *nyír* 'kesmek, kırkmak'), *nirai* 'taze' ~ 'yaz', *jiru-* 'çizmek' ~ 'yazmak', *örö* 'iç taraf' ~ 'öz', *boro* 'boz' gibi kelimeleri (Poppe 1994: 128-130), Macarcada ise *borjú* 'buzağı', *gyűrű* 'yüzük', *iker* 'ikiz', *ír* 'yazmak', *nyár* 'yaz', *ökör* 'öküz', *sár* 'çamur' (krş. T *saz* 'bataklık'), *sűr* 'süzmek', *tenger* 'deniz', *térd* 'diz' gibi örnekleri (Róna-Tas, Berta: 2011) verebiliriz.

Bugün anayurt tespitlerinde en güvenilir yöntem, dilin öz kelime varlığıyla coğrafyayı eşleştirmektir. Başka yerlerden ödünçlenmemiş kelimeler o dilin ortaya çıktığı çevrenin özelliklerini yansıtır. Bitki ve hayvan isimleri, yeryüzü şekilleri ve meteoroloji kelimeleri hep bir arada değerlendirildiğinde sonuçlar belli bölgelerle eşleşecektir. Türkçe için böyle ayrıntılı bir çalışma henüz yapılmamıştır. Sadece Golden, yenilerdeki bir makalesinde bir paragrafta bazı örneklerle sonuca gitmekte, bir ön çalışma sunmaktadır. Buna göre Türkçenin söz varlığı öncelikle soğuk, yağışı ve rüzgârı bol bir yere işaret ediyor. Buralar sanılanın aksine bozkır düzlükler değil, dağlık ve bol ormanlı yerlerdir. Elbette düzlükler vardır ama burası bol akarsuyun bulunduğu ve suların oluşturduğu yeryüzü şekillerinin çok ve çeşitli olduğu bir memlekettir. Etrafta çok fazla geyik çeşidi vardır ve ayrıca tabiatta yaban eşeği, domuz, dağ keçisi, sincap, tavşan, samur, kunduz, tilki, ayı, aslan, kaplan ve *pars* yaşamaktadır.

Yırtıcı kuşlar boldur ve evcil hayvanların cümlesi vardır. Ağaçlara baktığımızda kavak, akkavak, meşe, kayın, çam, servi, dişbudak, kızılağaç gibi soğuğa dayanıklı ağaç türleri görülmektedir. Fakat bu soğuk iklim çok fazla kuzeye götürülememektedir, zira eski Türkler tarım yapmaktadırlar. Arpa, buğday, darı, tarla, saban, orak vb. kelimeler buna işaret etmektedir (Golden, 2008-2009: 89-91; Karatay, 2013: 149-151; Gül, 2004).[2]

Golden bu soğuk iklimin imlediği bölgenin Moğol bozkırlarının kuzey ve doğusundaki saha olduğuna inanır. Dolayısıyla Türk türeneğini Altay dağlarından hayli doğuda bir bölgeye yerleştirir. Bu tespitteki sıkıntı bir taraftan Fin-Ugor sınıflamasındaki dillerle Türkçenin çok eski dönemlere giden yakın ilişkisini açıklamamak, bir taraftan da hemen komşuluktaki Moğol ve bilhassa da Mançu-Tunguz dilleriyle daha yakın olması gereken ilişkiyi görmemektir. Hâlbuki Altay kuramına bağlı kalsa da, bir dönem Németh'in önerdiği gibi Aral gölünün kuzeylerindeki bir Türk yurdu (Golden, 2012: 137) hem bu sıkıntıları giderecek, hem de Hint-Avrupa dilleriyle Türkçenin çok eski dönemlere giden ilişkisine açıklama getirecektir. Togan da Aral gölüne doğru uzanacak şekilde Tanrı dağlarının kuzey ve batı taraflarını, Orta Türkistan'ı Türk anayurdu olarak görür (1981: 10) ama çıkış noktası dil delilleri olmadığından, Güney Sibirya kuşağına fazla yaklaşmaz.

Tarım ve hayvancılıkla ilgili söz varlığında çok ilginç ve düşündürücü bir durum var. Türkçe ile Macarcanın ortak kelimelerinin en önemli kısmı bu sınıfa ait: *alma* 'elma', *arat* 'ekin biçmek', *árok* 'hendek, çukur' (~ *ark*), *árpa* 'arpa', *bárány* 'kuzu', *béklyó* 'bukağı', *bika* 'boğa', *bor* 'bor, üzüm bağı', *borjú* 'buzağı', *bors* 'burç, karabiber', *borsó* 'bezelye' (~ *burçak*), *búza* 'buğday', *csutka* 'çotuk', *dara* 'irmik' (~ *darı*), *eke* 'saban', *gyapyú 'yapağı', gyümölcs* 'yemiş', *hatak* 'katık', *kancsuka* 'kırbaç, kamçı', *kecske* 'keçi', *kocsány* 'koçan', *korbács* 'kırbaç', *kos* 'koç', *köpönyeg* 'kepenek', *kulán* 'kulan', *kút* 'kuyu', *ól* 'ağıl', *olló* 'oğlak', *ökör* 'öküz', *szomak* 'somak', *tár* 'ambar, hazine' (~ *tavar* 'davar, mal'), *'tarló* 'tarla', *tyúk* 'tavuk', *teve* 'deve', *tinó* 'dana', *toklyó* 'toklu', *tőzeg* 'tezek', *ünő* 'inek', *üvecs* 'öveç, koç', *vályú* 'yalak', *vet* '(ekin) ekmek' (krş. *etmek* '(pişen) ekmek') gibi (Karatay 2013: 154). Bunlardan *toklyó* 'toklu' gibi bazı örnekler açık şekilde sonraki dö-

[2] Décsy de bazı sınıflamalar yapmıştır ve özellikle hayvan isimleri üzerinde durur (1998: 15-17). O, bu isimlerin Türk anayurdu olarak Yedisu bölgesini gösterdiği, zira sıralanan hayvanların ortak olarak bu bölgede bulunduğunu belirtmektedir.

Üretsiz PDF Kitap Arşivi - dergiler.org.tr

nemlerden ödünçlemedir ama dünyada böyle bir şeyin örneği olmadığından tamamını öyle saymak mümkün gözükmemektedir. Önemli bir kısmı ilk tarım faaliyetlerinin başladığı dönemden kalan ortak kelimeler olmalıdır. Bu yüzden, sırf bu ortak tarım ve hayvancılık kelimelerinin hatırına dahi Türk anayurdunu veya türeneğini Macarların komşuluğunda aramak gerekmektedir.

Bugün Eski Türkçe dediğimiz dönemin malzemeleri, Batı Türklerinden az sayıdaki yadigâr haricinde tamamen Doğu Türklerine dayanmakta (Köktürk, Uygur, Kaşgarlı > Karluk, Yenisey Yazıtları > Kırgız vd.) ve de yaklaşık aynı dilin lehçelerine işaret etmektedir. Türklerin yurdu bu şekilde doğuda ise ve yaratıldıklarından beri esas kitleleri orada bulunuyorsa, dillerinde çok fazla Çince ödünçleme bulunması gerekir. Décsy İslamî dönemden malzemeyi hiç katmadan hazırladığı Eski Türkçe (Ön-Türkçe) 3400 kadar kelimeyi içeren listesinde 313 kelimeyi alıntı olarak vermektedir. Bunların yarısından fazlası (166) Sanskritçeden alınmadır. 28 tane İranî, 28 tane Soğdça, 85 tane de Çince kelime bulunmaktadır (1998: 90). Budacı Uygur metinlerindeki Sanskritçe ödünçlemelerin çokluğu anlaşılabilir. Fakat kendi ezellerinden beri Çin'in kuzeyinde yaşayan, onlarla mücadele eden ve çoklukla onlarla alışveriş yapan (buna fikir ve kültür ürünleri de dâhildir) Türklerin Çin'den bu kadar az kelime alması, buna karşılık uzakta bulunan Soğd ve İranlılardan azımsanmayacak sayıda kelime ödünçlemeleri dengesiz bir durum arz etmektedir. Eski Türkler arasındaki Soğd tüccarları Osmanlı memalikindeki İtalyanlara benzetilebilir. Türkiye Türkçesindeki İtalyanca asıllı kelimeler fazla bir yekûn tutmaz. Bu kıyasları yapmasak bile, Çin'in kuzeyindeki bir oluşum için dilde yüzde 2,5 oranındaki ödünçleme çok azdır; üstelik söz konusu dil tamamen Doğu Türkçesi metinlerine dayanmaktadır. Batı Türklerindeki Çince kelimeler kuşkusuz çok daha azdır. Böyle bir durum Çin yakınlarındaki bir Türk anayurdu veya türeneği ihtimalini azaltmaktadır.

Bölümün girişinde Türklük ile Türk kelimesi arasında doğrudan bağ kurmanın doğru olmayacağını belirtmiştik. Böyle bir alaka kurulduğunda zaten Türklerin ataları Çin'den hayli uzaklaşırlar. Şöyle ki, 620'lerde yazılan Çin hannamesi Chou-shu'da "(T'u-küe/Türklerin) *ataları Batı Denizi'nin sağ kıyısında yaşıyorlardı*" denmektedir. Hunlardan bağımsız bir devletleri vardı (Demek ki Hun çağında, MÖ 2. ve MS 2. yüzyıl arasında söylenen yerdeydiler). Komşularınca soykırıma uğradılar ve kendilerini bir kurdun kurtarıp besleyeceği bir

çocuk dışında herkes öldürüldü. Kurtla çocuk Altay dağlarına kaçtılar (Mau-Tsai, 1996: 13). Yine aynı günlerde başka kaynaklara istinaden yazılan, lakin ayrışan bir geleneği temsil etmesine rağmen aynı hikâyeyi tekrarlayan Sui-shu'ya göre ise "*...bu insanların ataları Batı Denizi'nin üst bölgesine hükmediyorlardı.*" (Mau-Tsai, 1996: 61).

Bir kere, bütün Doğu bozkırlarına ve çevre yurtlara hâkim olan Büyük Hun yapılanmasını düşündüğümüzde, onlardan bağımsız kalmış bir topluluğu Asya'nın iyice batısına yerleştirmek gerekecektir. Batı Denizi (Hsi-hai) de dolayısıyla hem Hun, hem de Çin mülkünün batısında bir yerlerde olacaktır. Bunun için ne Balkaş gölü ne de Akdeniz veya Basra körfezi gibi denemelere gerek vardır. Bu tabirin geçtiği diğer Çin kaynaklarıyla yapılacak bir karşılaştırma, Batı Denizi ile mantıken de beklendiği gibi Hazar'ın (ve Aral'ın) kastedildiğini gösterecektir (Karatay, 2013: 145-147). Hazar ve Aral'ın sağı veya üst tarafı kuzeyi olacaktır ki, İdil'in doğusundaki düzlüklere işaret eder. Yukarıdaki dil verisi ile bunu birleştirirsek, Orenburg bozkırları ve kuzeyindeki tarım yapılabilir, aynı zamanda suyu ve ormanı bol arazi buna denk gelecektir.

Bu bölgede Türk adını taşıyan bir kavimden Roma çağı Latin kaynakları da bahseder. Kitabını MS 43 yılında yazan Pomponius Mela, Azak denizi kıyılarına Amazonları yerleştirip üç kavim daha saydıktan sonra 'Turcae' adlı halkın ormanlık bölgede yaşadığını ve avlanarak geçindiğini kaydeder (1998: 67). Ondan bir kuşak sonra, 70 yılında yazan ama başka kaynaklara dayanan Plinius Secundus ise bölgede Amazonların 'kocalarından' başlayarak 11 değişik halkın adını saydıktan sonra sık ağaçlı vadilerde yaşayan 'Tyrcae' ile sıralamayı bitirir (1855: 14-15). Bu iki kitabın yazıldığı yıllar Asya'daki Büyük Hun çağına tekabül eder; bu bölgeler hiçbir zaman Hun hâkimiyetine girmemiştir ve de bu coğrafi konumlama açık şekilde Çin kaynaklarındaki tarif ile uyuşur. Birbirinden bağımsız Roma ve Çin kaynakları aynı halkı aynı yere yerleştiriyorsa, kaynakların sıhhati sorgulanana kadar bizim de kabul etmekten başka seçeneğimiz olamaz.

Sorgulanan kaynak olan Herodotus, bu bölgede Türk adını taşıyan eskiçağ kavminin varlığını 500 yıl daha geriye götürür. Herodotus Orta İdil boylarına yerleştirdiği Budin kavminin doğusuna avcılıkla geçinen Thyssagetae halkını koyar, onların hududunda da 'Iyrkae' halkının bulunduğunu yazar (IV/22). Buradaki ilk harf olan *I* (yota) *T* (teta) harfine çok benzer ve bir tensih hatasını, daha doğrusu tetanın bir kenardaki silikleşmeyi akla getirir. Herodotus'un kita-

bının özgün nüshalarına sahip değiliz. Onun eserinin bizim gördüğümüzden daha sağlıklı nüshalarını görmüş ve kullanmış olan Plinius ve Pomponius'un doğru biçimi aktarma ihtimalleri çok daha yüksektir. Burada 'Yurk' adında müphem ve ucube bir Fin kavmi aramaktansa, kelimeyi Latin ve Çin kaynaklarının istimal ettikleri 'Türk' adıyla birleştirmek daha mantıklı olmaz mı?

Başkurdistan ve güneyindeki bu bölge Macarların da anayurdudur. Böyle bir bağlantı hem Macarcanın erken tabakasındaki yoğun Türkçe denklikleri, hem de ortaçağ kaynaklarının Macarlara neden emin ve ısrarlı şekilde 'Türk' dediklerini açıklamaktadır. İki halk aynı bölgede ve aynı kültür üzere, belki de aynı nüfusa dayanarak teşekkül etmiş, daha güneyde olan Türklerin dili bozkırdaki yayılmaya muvazi olarak sürekli yayılıp kendi içinde değişirken, mücerret kalan Macarca ayrı bir gelişim çizgisi izlemiştir. Eğer Başkurdistan'dan kalkıp Orta Tuna boylarına göçen Macarların geride kalan soydaşları Başkurt ve Tatarlar arasında Türkleşmeselerdi, bugün bu dili de bir dil ailesi olarak alacak ve belki Çuvaşça ve Kırgızca kadar farklı Macar dilleriyle muhatap olacaktık. Ancak hem Türkçe hem de Macarca için 4000 yıla varan yaş tespitleri açıklanamaz gözükmektedir. Dillerimiz sandığımızdan daha genç olmalıdır. Bu, uzak köklerimizin 4000 yıl öteye gittiği anlamına gelmemektedir.

Türklüğün yayılmış ve çok nüfuslu bir topluluk oluşu da anayurt arayışlarında ipucu olarak kullanılabilir. Toplumu avcı veya göçebe bir hayata zorlayan araziler çok fazla insanı besleyemez. Bu yüzden Sibirya ve bozkırlık Orta Asya'nın nüfusları düşüktür. İlkel dönemde dahi olsa, tarımsal arazinin avcı toplumunun 50 katı bir nüfusu besleyebildiği hesaplanmaktadır (Ruhlen, 2006: 153). Gerçekten de Orta Asya'nın en kalabalık ülkesi 30 milyon kadar nüfusla yüzölçümü fazla geniş olmayan (447,000 km²) Özbekistan'dır ama bu nüfus verimli toprakların bulunduğu doğu ve güneydeki dörtte birlik bir kısma birikmiştir. Geriye kalan yerler çöl ve bozkırdır. Buna karşılık yüzyıllardır hiçbir soykırımın yaşanmadığı ve iç savaşın olmadığı Moğolistan'ın 1,564,000 km²'lik arazisi ve 3 milyon kadar bir nüfusu vardır. Çünkü ülkenin tamamına yakını bozkır veya dağlık kesimlerden oluşmaktadır. Doğu ve kuzeydeki Sibirya'nın soğuk ormanlık bölgelerinde durum daha vahimdir ve çok daha az nüfus bulunmaktadır.

Türk anayurdunu buralarda arayacaksak, az sayıda insanın diğer bölgelere nasıl yayıldığı ve hele de aksi nüfuslu yerleşik arazilerin

etnik görünümünü nasıl değiştirdiği sorusunu da cevaplamaya hazır olmalıyız. Hâlbuki tarihten bildiğimiz şey Türk toplulukların sürekli etraftaki yerleşik nüfuslu ülkelerde asimile oldukları, sürekli eriyip gittikleridir. 19. yüzyılda başka kökenli olarak bilinirken şimdi Türkler arasında sayılan Sibirya'daki birkaç köyün durumunun Türklüğün yayılmasına örnek olarak gösterilmesi büyük resimde çok küçük bir istisnadır ve esas manzaraya tesiri bulunmaz.

Öte yandan, dil delillerinin gösterdiği üzere çok fazla nüfusu besleyebilen tarımsal bölgede türemiş bir Türklüğün daha fazla nüfus ihraç edeceği, güneydeki az nüfuslu bozkıra daha büyük bir etnik güçle yayılacağı ortadadır. Bunu Rusların Orta Asya ve Sibirya'da yayılmalarına benzetebiliriz. Bu doğuya göç, Ruslara anayurtlarından daha cazip bir çevre sunmasa da, Asya'nın kuzey yarısında çok az bir yer dışında çoğunluk sağlamayı başarmışlardır. Çünkü Ana Rusya verimli ve nüfus üreten bir bölgedir. Türklüğün de nispeten verimli bir arazide teşekkül etmiş olması lazım gelir.

Altaylar ve doğusundaki bir Türk anayurduyla ilgili diğer bir sıkıntı, eski dönemlerde o bölgede fazla Türk bulunmamasıdır. Anlamında kutsallık barındıran (Aydın, 2007: 1266-1267), Köktürk yazıtlarında övgüye mazhar olan güzel yurt Ötüken, Türk budunun eline Köktürk devleti kurulduktan sonra geçmiştir. Türk budun batıdan Altaylara, Altaylardan daha doğuya doğru göçmüş veya yayılmıştır. Yukarıdaki Çin kaynaklarının Türk budunu bir Hun kavmi olarak sınıfladığını söylemiştik. Yazıtlarda da Orta Moğolistan arazisindeki diğer Türk kavimleri (Oğuzlar, dolayısıyla esasında aynı boyların ayrı ayrı sıralama ve sınıflamasından başka bir şey olmayan Uygur, Karluk ve diğer topluluklar, hatta o günlerde Güney Türkistan'da yaşayan Türgişler) Türk budun ile aynı halk kabul edilir (Ergin, 1980: 23, 28, 37). Bundan tüm bu toplulukların Türk budun gibi illâ da Uralların güneyinden geldiği değil, geçen zaman zarfında bu topluluklar arasında lehçe birliğinin oluştuğu sonucunu çıkarabiliriz. Aynı halktan kasıt lehçe birliği olmalıdır, ki belirttiğimiz gibi değişik kanallardan gelen metinler bunu doğrulamaktadır. Ancak sonuçta bunlar Türkçe konuşuyorlardı ve asılları aynı kaynağa gitmektedir. Diğer Türk toplulukların da bu bölgeye sonradan geldiği düşünülebilir. Nitekim Göktürk devletinin çöküşünden sonra önce Uygurların Karlukları, ardından da Kırgızların Uygurları kovması neticesinde Orta Moğolistan bölgesi boşalmış, Türksüzleşmiştir.

Ödünç PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Buna karşılık çevredeki yerleşik hayat sahalarını etkileyecek ölçüde büyük göçler veren Orta ve Batı Türkistan ile İdil-Ural bölgesinde o kadar göçe rağmen geride daima büyük nüfuslar kalmıştır ve hiçbir yerde de Türksüzleşme görülmemiştir. Orta İdil'in doğusundaki sahanın etnik görünümünü etkileyen husus, son 400 yıldaki yoğun Ruslaşma olmuştur.

Hun, Türk, Uygur ve Karluk boyları muhtemelen Avarlar ve tarihi rolleri fazla bulunmayan Ediz ve Basmıl gibi bazı küçük topluluklar haricinde tarih sayfalarında yer alan Türk topluluklarının önemli kısmı Altayların batısındaki düzlüklerdendir (Doğudaki boyların ayrıntılı bir dökümü Taşağıl 2004'te bulunabilir). Hemen kuzeydoğudaki Kırgız ve Azlar, yakınlarındaki Suvarlar ve Hazarlar, sonrasının büyük Kıpçak birliğine kaynaklık eden erken Kimek boyları, Tieh-le ismiyle sınıflanan Oğur boyları, Başkurt ve Saban gibi halklar hep Güney Sibirya kuşağı boyunca dizildikleri gibi, Türkmen Oğuz, Peçenek, Kuman ve Bulgar gibi toplulukların isimleri de doğuda hiç geçmez. Bölgenin beşeri hareketlenmeler tarihi doğu-batı hattındaki orman-bozkır kuşağından güneye doğru sürekli bir taşma eylemine işaret etmekte, bozkıra girince de hareketin yönü çoğunlukla batıya doğru çevrilmektedir. Türk budun örneğinde batıdan doğuya bir göç mevcuttur; tarihte bunun benzerlerinin bulunduğunu düşünmemizi engelleyecek bir husus bulunmamaktadır.

Özetlersek, dillerinin bir tabakası daha ayrıntılı çalışılması gereken Ortadoğu bağlantıları gösteren ve bir tabakası da esas Kuzey Asya (Ural-Altay) mirasını sergileyen Türkler (dilbilimci dostlarımızın dikkat çektikleri ama toplu sonuçlarını hâlâ üretmedikleri Türkçedeki 'denk çiftler' tartışması bununla ilgilidir), eskiçağın Andronovo kültür havzasının temsil ettiği bir oluşum ve gelişim sergilemişlerdir. MÖ 1700'lerden itibaren Uralların güneyindeki sahadan güneye ve doğuya doğru yayılmaya başlayan ve sonraki dönemin Türk yaşam alanına denk gelen Andronovo kültür sahası, beyaz ırktan tarımcı bir topluluğun maden çağındaki atılımlarını temsil eder (Karatay, 2012: 50-58).

Andronovo'nun başlarında, R'li biçim dahi olsa, bugünkü anladığımız manada Türkçenin varlığından emin olamayız. Etraftaki akraba dillere bugünkünden çok daha yakın bir Ön-Türkçe ise çoktan belirmeye başlamıştı. Andronovo, yayılmasından 7-8 asır sonra, tarım yapılamayan bozkırdaki yoğun toplumu, bölge şart-

Üretim ve PDF Kitap Dijitalleştirme: http://tamamlayici.com

larında daha verimli bir tarz olan göçebeliği geliştirmeye başladı (Khazanov 1984: 83). İşte, bozkıra yayılan çiftçi bir toplumun arazi şartlarına uyumundan başka bir şey olmayan göçebe hayat tarzı, belki de bütünleyici bir dil birliğinin tetiklediği kemikleşmiş bir etnik yapı olarak Türklüğün oluşumunda takdir sahibi bir etmen oldu. Yukarıda belirttiğimiz/alıntıladığımız gibi, göçebe hayat tarzının sunduğu süreğen hareket imkânı bozkır yaşam alanının her köşesine herhangi bir yerden herhangi bir kimsenin gelmesini ve yeni komşuluğa eklemlenmesini sıradan bir hadise haline getirdiğinden, kuşaklar geçtikçe dil ve kültürce türdeş bir toplum ortaya çıktı. Üst kimlik ne kadar sağlam ve kuşatıcı olsa da, çekirdekteki uruk kimliğinin varlığı kaçınılmazdı ve uruk birliklerinden doğan boylar ve boy birlikleri, bazıları günümüze kadar yaşamış etnik birimler oluşturdu ama bunlar kökte birer siyasi hareketten başka bir şey değildi.

Böylece bir taraftan bozkır sahasındaki Türkçenin erken biçimlerini konuşan topluluklar zamanla tek bir dilde buluşup uzun zaman bunu korurken, bir taraftan da aynı göçebe cereyanlarına maruz kalmış Türk dışı göçebe toplulukların da Türkçenin geçer dil olduğu bir ortamda hızla Türkleştiklerini varsayabiliriz. Böylece Güney Urallardan güneye ve doğuya doğru yayılıp bozkır sahasını kaplayan bir süreçte R dili konuşan Türklük ortaya çıkmış, daha sonra da doğuda başlayan bir akımla R dili büyük ölçüde yerini Z diline bırakmıştır.

Kaynaklar

Aydın, E. (2007). "Ötüken Adı ve Yeri Üzerine Düşünceler", *Turkish Studies*, II/4, s. 1262-1270.

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

Décsy, G. (1998). *The Turkic Proto-Language: A Computational Reconstruction*, Bloomington.

Ercilasun, A. B. (2004). *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*, Ankara.

Eren, H. (2001). "Türklerin Ana Yurdu Sorunu", *Türk Dili*, Sayı 600 (Aralık 2001), s. 665-687.

Ergin, M. (1980). *Orhun Abideleri*, 7. basım, İstanbul.

von Gabain, A. (2000). *Eski Türkçenin Grameri*, çev. M. Akalın, 3. baskı, Ankara.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Golden, P. B. (2008-2009). "Ethnogenesis in the Tribal Zone: The Shaping of the Türks", *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, 16, s. 73-112.

———, (2012). *Türk Halkları Tarihine Giriş*, çev. O. Karatay, 3. Baskı, İstanbul.

Gül, B. (2004). *Eski Türk Tarım Terimleri*, Hacettepe Ün. Sos. Bil. Ens., doktora tezi, Ankara.

Herodotos (1991). *Herodot Tarihi*, çev. Müntekim Ökmen, 3. Baskı, İstanbul.

Karatay, O. (2012). *İran ile Turan*, 2. baskı, İstanbul.

———, (2013). *Türklerin Kökeni*, 7. baskı, Ankara.

Khazanov, A. M. (1984). *Nomads and the Outside World*, Wisconsin.

Marcantonio, A. (2002). *The Uralic Language Family. Facts, Myths and Statistics*, Oxford - Boston.

Mau-Tsai, L. (2006). *Çin Kaynaklarına Göre Doğu Türkleri*, çev. E. Kayaoğlu – D. Banoğlu, İstanbul.

Pliny (1855). *The Natural History of Pliny*, tr. John Bostock, Henry Thomas Riley, London.

Pomponius, M. (1998). *Pomponius Mela's Description of the World*, tr. Frank E. Romer, Michigan.

Poppe, N. (1994). *Altay Dillerinin Karşılaştırmalı Grameri*, çev. Zeki Kaymaz, İstanbul.

Róna-Tas, A. (1996). *Hungarians and Europe in the Early Middle Ages*, Budapest.

Róna-Tas, A. – Berta, Á. (2011). *West Old Turkic. Turkic Loanwords in Hungarian*, Wiesbaden.

Ruhlen, M. (2006). *Dilin Kökeni*, çev. İ. Ulutaş, Ankara.

Sinor, D. (1988). "The Problem of Ural-Altaic Relationship", *The Uralic Languages: Description, History and Foreign Influences*, ed. D. Sinor, Leiden.

Starostin S. A., Dybo A. V., Mudrak O. A. (2003). *An Etymological Dictionary of Altaic Languages*, Leiden.

Taşağıl, A. (2004). *Çin Kaynaklarına Göre Eski Türk Boyları*, Ankara.

Togan, Z. V. (1981). *Umumi Türk Tarihine Giriş*, 3. basım, İstanbul.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

TÜRKLERİN YAŞADIKLARI COĞRAFYALAR (Etnik Yapıları ve Orta Asya'da Yerleşimleri)*

Mustafa Kalkan

İnsanlık tarihinin 4 milyon yıllık karanlık geçmişine bakıldığında, ilk insanın fizyonomik özelliklerini tanımlayabilmek için elimizde sadece 30 civarında sağlam (bütün kemikleri bulunan) insan iskeleti mevcuttur. Bu insan iskeletleri de Afrika, Asya ve Ortadoğu'ya aittir. Türklerin yerleşim alanını oluşturan coğrafi çevreye yakın bölgelerde ise en eski insan iskeleti kalıntısı 2 milyon yıl öncesine aittir ki bu da Kuzey Çin kültür sahasında bulunan Pekin adamı (Sinanthropus Lantian) olarak bilinir (Leakey, 1988: 168-169).

İnsanoğlunun görülmeye başladığı Dördüncü zamanın 100 bin yıl kadar sürdüğünü düşünen uzmanlar, son büyük buzul olarak kabul edilen Würm'ün 50.000 ile 10.000 yıl önce çekildiğini hesapladıklarında, yerleşim tarihlemeleri daha net bir şekilde ortaya çıkar. Özellikle Avrupa'da insan türünün bulunan ilk örneklerinin (Arsebük, 1990: 84-90) erken tarihlere tarihlenemiyor olmasının sebebi, Mindel-Riss ve Würm buzul döneminin bölgenin yerleşim ve yaşam alanı olarak kullanılmasına uzun süre izin vermemesinden kaynaklanır (Kansu 1985: 23, 32). Aynı buzul çağı, Sibirya üzerinden Asya'yı da etkilemiş fakat Avrupa'ya göre Asya'nın bazı bölgeleri daha erken dönemlerden itibaren yerleşim alanı olarak kullanılmıştır (Okladnikov, 2009: 68, 69).

Erken yerleşim alanı olması Asya'nın sık sık geçiş alanı şeklinde kullanılmasına sebebiyet vermiş ve bundan dolayı, Avrupa'da yaşayan dolikosefallerin ataları kalabalık gruplar halinde Würm bu-

* İlgili bölümde kullanılan Selenge resmi dışında, diğer resimler Dr. Mustafa Kalkan'ın özel arşivinden alınan, neşredilmemiş eserlerden oluşmaktadır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

zul döneminden itibaren kitleler halinde Asya'ya yönelmiş ve bu da göçü beraberinde getirmiştir. Asya'da yaşayan brakisefal-mongoloidlerin bu saldırılardan büyük zarar gördükleri, etnik olarak karıştıkları ve mücadeleler sebebiyle ölümlerin gerçekleştiği toplu mezar kalıntılarından anlaşılmaktadır. Hatta bu göçlerin Asya'nın iç kesimlerine kadar ilerlediği Harezm-Fergana, Karaganda-Öskemen, Kuzey Çin ve Yenisey-Altay sahasına kadar ulaştığı mezarlarda ele geçen mevcut dolikosefal iskelet örneklerinden anlaşılmaktadır (Sinor, 2009: 27; Okladnikov, 2009: 72). Daha sonra buzul döneminin sona ermesiyle Avrupa'da yerleşime uygun yaşam alanlarının oluşması, ormanların seyreltilerek tarım alanlarına dönüştürülmesi ve bozkırın terk edilmesi, brakisefal-mongoloid grupların kitleler halinde bu türe saldırmaları gibi sebeplere bağlı olarak dolikosefallerin atalarının Asya'yı büyük ölçüde (Hint-Ari-İrani gruplar hariç) terk ettikleri görülmektedir (Golden, 2006: 47).

İlk insan gruplarının sosyal birliktelik oluşturarak yerleşim alanları ve hâkimiyet bölgelerini belirlemeye başladıkları dönemden itibaren, Türklerin görüldükleri yerler tespit edilebilmektedir. Bu tespitler göç hareketlerine, antropolojik verilere, yabancı kroniklere, diğer kavimlerden elde edilen sözlü ya da yazılı bilgilere (hayvan kemikleri üzerine yazılan kayıtlar, eserlerde görülen sanatsal-stilistik özellikler, derilerin üzerindeki yazılar vd.) dayanmaktadır. İklim değişikliği sebebiyle birçok eski yerleşim alanının arkeolojik kazı yapılabilecek saha haline dönüşmesi sayesinde son yıllarda bulunan kurganlardan elde edilen antropolojik veriler ve yeni buluntular dikkat çekicidir. Son elli yıllık süreç arkeoloji, sosyoloji ve antropoloji bilimleri açısından büyük zenginlik olarak kabul edilen materyalleri bilim tarihinin hizmetine sunmuştur.

Türk yurdu olarak tasvir edilebilecek bir coğrafi çevre, geniş alanları içine almaktadır. Bu sahanın Asya için tanımlanabilecek bir coğrafi sınırlılık alanı olduğu gibi, Doğu Avrupa ya da Güney Rusya diye tanımlanan bölge için de ayrı bir tanımının yapılması gerekmektedir. Bunun için bilimsel literatürde ya da genel kavram olarak yerleşmiş ve insanlarımız tarafından Orta Asya ya da Türkistan olarak tanımlanan coğrafi sahanın sınırlarını teferruatlı tanımlara inmeden genel yerleşim alanlarını göz önünde tutarak açıklamaya çalışacağız.

Orta Asya ya da literatürümüzde Türkistan şeklinde tanımladığımız coğrafi çevreye Güney-Batı Sibirya (Yakut, Buryat, Hakas ve Minusinsk), Ob, İrtiş, Yenisey, Ural dağ silsileleri ile Altay-Sayan

dağ kırkalarından (uzantılarından) başlayarak Moğolistan'ın güneyini (Ötüken) ve batısını (bazen doğusunu) içine alan bölgeyle başlanabilir. Bu bölgeden hareketle Gobi çölünden ilerleyerek Ordos sahası Sarı nehir (Huang ho) ve bütün Kuzey Çin ya da bugün Doğu Türkistan'ın (Uygur Otonom Bölgesi) tamamı dâhil olmak üzere, Tibet'in bir bölümü, Çu vadisi (Pamir Alay silsilesi),Yedisu bölgesi (Aladağlar-Tanrı dağları), Hindistan'ın kuzeyi (Keşmir, Pencap, Peşavar) ile sınırlı kalmak kaydıyla Afganistan'ın Kabil-Peşavar çizgisi ile devam edilebilir. Afganistan üzerinden İran'ın Horasan sahasını Transkafkaslar dâhil olmak üzere sınır çizgisi içine alarak Hazar Denizi'nden hareketle Aktübe ve Ural şehri esas alınmak üzere Tümen ülkesinden tekrar Sibirya'ya bir çizgi ile çember çizilebilir.

Yakın olmasına rağmen Başkırdistan-Tataristan ve Çuvaşistan (Udmort-Çirmeş ve Mukşı Cumhuriyetlerini de içine alarak) üçgeni sonraki tarihlerde (İskitler-Sakalar) yoğun yerleşim alanımız olmuş (Grigoryev, 1998: 4-13) ve yarım ay gibi Güney Rusya'ya-Doğu Avrupa'ya doğru uzanmıştır.

Tabii olarak bu tanımımız dışında, alan otoritesi olan uzmanların farklı, dar ya da geniş sahaları içine alan ve etnik tabana dayalı coğrafi sınırlılık alanlarının tanımlarını yaptıkları bilinmektedir. L. N. Gumilyev bu sahayı *"İç Asya"* adıyla tanımlar ve;

> "Doğu yarısı İç Asya olarak adlandırılmakta ve burada Moğolistan, Cungarya ve Doğu Türkistan bulunmaktadır. Bu bölgeyi Sibirya'dan Sayan, Habar-Daban ve Yablanov sıradağları; Tibet'ten Kunlun ve Nan-shan; Çin'den tam kuru bozkır ile Kuzey Çin sübtropikalı arasından geçen Çin seddi ve batı tarafında ise Gorniy Altay, Tarbagatay, Saur ve Batı Tanrı dağları şeklinde ayırır..." (Gumilyev, 2006: 13).

Sahanın otoritelerinden B. Ögel,

> "Tanrı dağlarının güneyi ve kuzeyi olmak üzere iki bölüme ayırarak mütalaa eder. Tanrı dağlarının güneyindeki kısım, bugünkü Doğu Türkistan'dır. Kuzeyinde kalan kısımlar ise Cungarya stepleri, İrtiş havzası ile Altay dağlarıdır... Güney Sibirya eski Orta Asya Türk kültürünün kuzey sınırını teşkil eder..." (Ögel, 1991: 2, 3).

Bölgenin coğrafi sınırları ile ilgili olarak yüzlerce kitap ve binlerce makale neşredilmiştir. Genel hatları ile bazı küçük yerleşim alanlarının, örneğin Çin'in kuzey sınırlarını aşarak güneyine doğru uzanan Uygur şehirleri gibi ya da daha kuzeyde Tundra sahasında varlığını sürdüren sonradan Tunguz-Tatar, Moğol ya da Mançu kavimleri

Turgut Karabulut Kitaplığı

ile karışmış olan bazı Türk boylarının bu sınıra dâhil edilip edilemeyeceği ile ilgili bilimsel tartışmalar devam etmektedir.

Türkler olarak tanımlanan brakisefal beyaz ırkın Güney Sibirya sahasından batıya doğru hareketi sonraki dönemlerde gerçekleşmiştir. J. P. Roux'a göre Türklerin batıya doğru hareketleri;

> "İlk yurtları, yani Sibirya ormanlarından çıktıktan sonraki ilk yerleri, büyük bir uygarlığın doğmasına elverişli değildi ve çok sayıda olmamak ve yiyeceklerini hayvanlarla mücadele ederek elde edebilmek rakiplerine en küçük bir hoşgörü göstermemeleri koşuluyla yalnızca beslenmelerine yetiyordu. Herhangi bir nüfus artışı birbirlerini öldürmeleri ya da göç etmeleriyle sonuçlanmıştır" (Roux, 2007: 40).

Çok erken tarihlerden itibaren (iklim değişikliği, nüfusun artması, askeri mücadeleler vd. sebeplerden dolayı) Afrika'dan ayrılan Homo Habilüs-Afrikanus (Gould, 2003: 45-52), Asya, Avrupa ve diğer kıtalara doğru dağılmaya başlamıştır. Bu erken dağılım sürecinde farklı bölgelere yerleşen insanlar arasında iklim, coğrafya ve farklı beslenme kültürlerine bağlı olarak önemli fizyonomik farklılıklar ve kültürel değişimler yaşanmıştır.

> "Bin yılı aşkın bir süredir, insan toplumları arasında, özellikle büyük göçlerin oluştuğu yerlerde, genetik kaynaşma olagelmiştir. Bununla birlikte, yeryüzündeki etnik ya da ırksal grupların kimliğinde simgelendiği gibi, yerel toplumlarda güçlü bir genetik kaynaşma söz konusudur" (Lewin, 2000: 142).

Bu değişim her ne kadar orjininde bir olan ve tek insana giden aynı atanın nesilleri olsa da aradaki fizyonomik farklılıklar özellikle fiziki antropoloji üzerine çalışanları rahatsız etmiştir. Fiziki antropolog Weidenrich bu rahatsızlığı şöyle ifade etmektedir:

> "Şimdiye dek edinilen tüm belgeler gösteriyor ki, insan zaten sınırlı olanakları çerçevesinde sonradan değişik yönlere dallanan bir tek birime ayrılmıştır... Günümüz insanını da kapsamak üzere, tüm insanların tek bir türün üyeleri olduğuna inanıyorum" (Lewin, 2000: 67).

İnsanoğlunun iki yüz yıllık ata arayışı sonunda tıbbi araştırmaların gelişimi ve DNA yapısının çözümü ile açıklığa kavuşturulmuş ve bütün insanlığın orjininde bir Homo Habilüs'ün kanını taşıdığı açıkça ortaya konmuştur. Hatta milyonlarca yıl önce ana karadan (Afrika'dan) kopan en uzak ırklarda bile % 70-80'lere varan oranda bir kan ve genetik akrabalığa sahip olduğumuz gerçeğini birçok disiplin kabul etmektedir (Lewin, 2000: 135). Etnogenetik, biyogenetik

ve fiziki antropolojinin uzun süre kafa yorduğu insanın atası ve fizyonomik farklılıkları meselesi böylece büyük ölçüde çözüm bulmuştur.

Dermatoloji, antropoloji, odontoloji, dilbilimi, biyogenetik, hematoloji ve diğer ilmi araştırma alanlarının sonuçları da DNA ve genetik verileri desteklemeye başlayınca bir geri dönüşün artık imkânsız hal aldığı açıkça görülmeye başlanmıştır. Yüzbinlerce yıl önce etnik farklılık ve kültür çevrelerindeki özelliklere göre değişmeye, kaynaşmaya başlayan farklı ya da benzer ırk türlerinin aralarında oluşturdukları akrabalık bağları yeni metislerin (melezlerin) ve farklı toplumların oluşmasına sebebiyet vermiştir. Önemli oranda dilde ve yerleşim alanlarına (coğrafi zenginlik, tarım alanları, nehir ağları vb.) bağlı olarak kültürlerde meydana gelen değişim zamanla daha da artmıştır. Bu farklılıklar ve ana karadan kopuş, farklı dil ve lehçelerin oluşumunu kaçınılmaz hale getirmiştir. Anadil grubuna bağlı olan toplumlarda farklı zaman dilimlerinde ve yapılanan etnik doku içinde kopmalar yaşanmıştır. Coğrafi hareketlilik ve maişet (üretim tarzı) şekillerinde görülen farklılıklar ana kitleden kopan insan topluluklarının farklı yerlere yerleşerek anadil grubundan farklı lehçe ve ağızları kullanmaya başlamalarına sebebiyet vermiştir.

Bir zamanlar akraba olan topluluklar çok erken dönemlerden itibaren lehçe ve ağız farklılıkları yaşamaya başlamıştır. Göçler, etnik kaynaşmalar farklı ırk türlerinin bazen ayrı dil grupları arasında kullanılmaya başlayan kelimeleri almalarını ve kullanmalarını kaçınılmaz kılmıştır (Gumilyev, 2006: 131-151). Bu sebeplere bağlı olarak Türk, Sami, Hint-Avrupa-İrani ana dil gruplarında farklılaşmalar belirgin şekilde görülür hale gelmiştir. Zaman içinde geniş alanlara yayılan bu ana dil grupları, kendi içlerinde de lehçelere bölünmüş, hatta ağızlar bölgelere ve etnik dokuya bağlı olarak önemli farklılıklar sergilemeye başlamıştır. Bu bazı Türkologlarca Türk lehçelerinde ana grupların kopuşu bağlamında M.Ö. III. yüzyıl olarak kabul edilmektedir. Yakut ve Çuvaş lehçelerinin bu süreç içinde ana gruplardan koptuğunu gösteren önemli çalışmalar mevcuttur.

Türk, Kore, Moğol, Mançu-Tunguz, Japon ve Çin dillerinin kopuş süreci (Golden, 2006: 20-21), yakın coğrafi çevre içinde kendi etnik-kültürel tesir alanlarını belirlemeye başlamalarıyla birlikte daha da hız kazanmıştır. Bu dil grupları içinde erken tarihlerde diğer dillerden ayrılan ve kendi içinde parçalanan anadillerden biri de Türkçe'dir. Türkçe bu süreçte 3 ayrı ana gruba bölünmeye başlamıştır. Altay dil ailesinin dağılmasıyla İç Asya'da tabu olarak bilinen

Örnek Sayfa / Kitapyurdu.com.tr

ilk grup Oğurca-Bulgarca'ya bölünmüştür. Bu yapı içinde Çuvaşca prototip olarak kendine ait özel bir yere sahiptir ve bazı uzmanlarca eski Hun dil bakiyesinin önemli bir kolu olarak görülmektedir. Altayca'nın merkez olduğu Güney Sibir Türkçesi, Orta-Güney Sibir (Abakan-Hakas grubu), Doğu ve Tuva grubu Kuzeydoğu Saha (Yakut grubu), diğer iki ana grup ise Güneybatı-Oğuz grubu ile Kuzeybatı-Kıpçak grubudur (Golden, 2006: 24-31).

Güney Sibirya, Kazakistan, Moğolistan ve Kuzey Çin'deki Etnik Gruplar

Türklerin Güney Sibirya sahasından batıya doğru hareketleri kısa süre içinde sonuç vermeye başlamış, Yenisey-Minusinsk ve Altay sahasına doğru yöneldiklerinde bu bölgede Kırgızlar ve diğer kavimlerle karşılaşmışlardır. Kırgızların dışında bu bölgede başka Altaylı kavimler de mevcuttur. Bölgeye geldiklerinde meskûn Hint-Ari ve Avrupai (dolikosefal) özellik taşıyan bazı toplumların da küçük şehirlerde hayatlarını sürdürdüklerini görmüşlerdir (Roux 2006: 36). Bu bölgede tarıma elverişli olan sahalarda ve ticari hareketliliğin bulunduğu yolların geçiş güzergâhlarına yakın yerleşim alanlarında, çok eski dönemlerden beri var oldukları ve Kelteminar kültürü ile çeşitli bağlar taşıdıkları anlaşılmaktadır. İran soylu olan toplulukların yaşam alanları, bölgede küçük şehir kalıntılarının tespiti, mezarlardaki defin farklılıkları ve sulama kanallarının yerleşim alanlarını çevreleyen planları oldukça ileri düzeyde bir tarım medeniyetinin mensubu olduklarını açıkça ortaya koymaktadır.

Selenge sahasında bir manzara.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Kırgızlar arasında da bu Avrupai elementlere sahip olan bazı gruplar mevcuttur ama ağırlıklı oranda Kırgızlar Türklerle benzer fizyonomik özellikler taşımaktadırlar (Roux, 2007: 29). Bunlar Yenisey Kırgızları olarak bugün de aynı coğrafi sahada Hakasların, Altaylıların ve Buryatların içinde silik olarak küçük boylar halinde varlıklarını sürdürmektedirler (Kalkan, 2006: 90; Seroşevsky, 2007: 273). Kırgızlar, Türk boylarıyla sayı olarak karşılaştırılamayacak kadar fazladırlar (Gumilyev, 2005: 41). Fakat yoğun göç karşısında direnemeyen Kırgızlar güneyden ve doğudan gelen brakisefal-mongoloidlerle mücadele edemez hale gelmeye ve yerleşim alanlarının bazı bölgelerini terk etmeye mecbur kalmışlardır (Ögel, 1991: 25, 32).

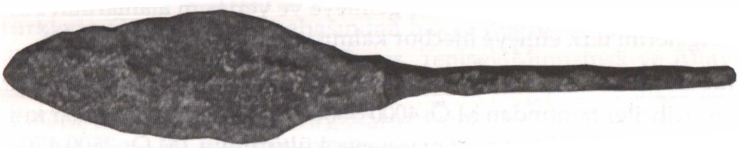
Bu tarihlerde yaşanan etnik hareketlilik antropologlar, arkeologlar ve tarihçiler tarafından M.Ö. 4000-3000'li yıllardan (Kelteminar kültürü) başlatılmakta ve Afanaseyeva kültürünün (M.Ö. 2500-1700) Yenisey-Minusinsk sahasında yoğun bir şekilde görüldüğü kısa bir süre sonra Andronova kültürü ile (M.Ö. 1700-1200) Altay ve Tanrı dağları arasında devam ettirilmektedir. Daha sonra siyasi-askeri mücadelelere bağlı olarak Karasuk (M.Ö. 1200-700) ve Tagar kültürü (M.Ö. 700-300) döneminde etnik gruplar arasındaki karışma ve kaynaşma devam etmiştir. Mevcut bölgeler, uzun süre demografik üstünlüğe ya da askeri güce dayalı olarak verilen hâkimiyet mücadelesine ev sahipliği yapmıştır.

Doğudan ve kuzeyden de kitlesel göç hareketi görülmeye başlamış ve mongoloid gruplar Moğolistan, Baykal gölü, Mançurya ve diğer bölgelerden mücadele çemberi içine dâhil olmuşlardır. Mongoloid gruplar tanımlaması, sarı ırkı içine almaktadır. Bu grup içine bir Moğol girdiği gibi bir Mançuryalı ve bir Çinli de dâhil edilmektedir. Yoğun bir şekilde Çin'den farklı hanedanlıklar döneminde Asya'nın iç bölgelerine doğru göç ve askeri hareketlilik başlamıştır. Altay, Yenisey, Sayan sahası zamanla yoğun bir brakisefal ve az da olsa mongoloid yerleşimi haline dönüşmüştür (Gumilyev, 2005: 30-31). Silik izlerini muhafaza eden dolikisefal (Hint-Ari-Avrupai) elementlerin bölgedeki varlığı bu dönemde de devam etmektedir.

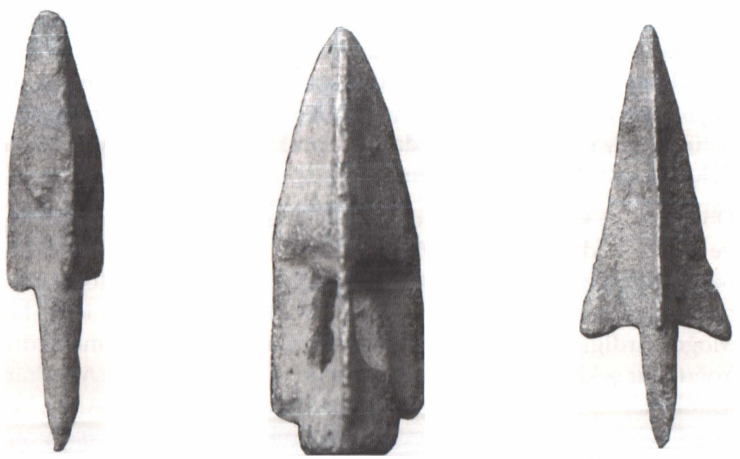
M.Ö. 2000'lerden itibaren kurgan tiplerinden, defin şekillerinden ve ele geçirilen iskeletlerin antropolojik tahlillerinden elde edilen sonuçlar daha sonra İskit-Saka olarak tanımlayabileceğimiz tipin bölgede yaşamaya başladığını ortaya koymaktadır. İskitlerin ehlileştirme ameliyesine bağlı olarak eğittikleri at türleri ve kullandıkları silahlar, bölgenin diğer sakinlerinden belirgin bir şekilde ayrılmaya

Created with PDFKit.com. Buy it now at https://pdfkit.com

başlamıştır. Silah yapım teknikleri (Çernenko, 1981: 9-32), stilleri ve malzemeden doğan farklılıklar İskitleri diğer kavimlerden tefrik etmede önemli bir hareket noktası olmuştur. Okların, hançerlerin ve mızrakların bronz örnekleri askerlik sanatında (dönemin şartları göz önünde tutularak ve diğer yerleşik kavimlerin aynı tarihlerdeki askeri teknik donanımları esas alınarak) hangi düzeyde olduklarını sergilemesi açısından dikkate şayandır (Grakov, 2006: 180). İskit, Hun, Göktürk kurganlarında bulunan, bu döneme ait yeni, yayınlanmamış bazı ok örnekleri aşağıda verilmektedir.



Bronzdan yapılmış ilk (proto-tip) M.Ö. VI-V. asra ait İskit ok örneği.
Boyu 96 mm, eni 18,5 mm, ağırlığı 8. 5086 gr'dır.



Boy 37 mm, en 8 mm, ağ. 3.6245 gr. Boy 29,5 mm. en 10,8 mm, ağ. 5.5372 gr. Boy 40,5 mm, en 12,8 mm, ağ. 4.2787 gr.
M.Ö. III-II-M.S. VI-VII. yüzyıla ait gelişmiş bronz İskit, Hun ve Göktürk ok örnekleri.

Aynı İskit kurganlarında bulunan ongun (kutsal hayvan) figürleri (bronz, gümüş, altın, ağaç ve kemik malzemeden yapılmış) ve diğer eşyalar bronz, demir, gümüş ve altın işleme sanatında **"hayvan stili"**nin hangi düzeyde olduğunu göstermektedir (Piotrovskiy vd., 2004: 1-67). Güney Sibirya'dan, Moğolistan'dan, Yedisu sahasından,

Kazakistan bozkırlarına-Urallara ve Doğu Avrupa'ya kadar her yerde İskit sanatının bu dönemde adeta mührü bulunmaktadır.

İskitlerin bulunduğu coğrafi saha içinde yer alan farklı etnik topluluklar arasında İran soylu olanlar önemli bir yer tutmaktadırlar. Bu toplumlar, tarım hayatıyla maişetlerini temin ederek tarım sonrası ticaret toplumuna geçiş sürecini de erken dönemlerde tamamlayarak sosyal yaşam seviyesi açısından önemli mesafeler katetmişlerdir (Ögel, 1991: 35).

İskit-Hun dönemine ait kurt başlıklı kolye. Boy 39 mm, eni 38 mm, ağırlığı 18, 4678 gr'dır.

Bölgede askeri hâkimiyeti elinde tutan İskit boyları, yönetimleri altındaki bölgelerde tarım hayatına müdahale etmeden geniş coğrafi alanlarda varlıklarını sürdürmeye devam etmişlerdir. Hâkim askeri düzene ezici üstünlüğünü savaş sanatı-aletleri ile kabul ettiren İskitler, bazı bölgelerde görülen direniş hareketlerini de acımasızca bastırmışlardır (Strabon, 2004: 160-165). Kurganlarda ele geçen iskelet örneklerinin istatistiki sonuçları bazı bölgelerde (özellikle tarım hayatına elverişli alanlar ve ticaret yollarının geçiş güzergâhlarında) yoğun şekilde, hatta demografik üstünlüğü sağlayacak kadar fazla Pers soylu halkın yaşadığını açıkça göstermektedir.

İskit sanatına ait stilistik özellik taşıyan bronzdan yapılmış köpek başlı aslan figürü.
Boyu 33 mm, eni 23 mm, ağırlığı 28,4193 gr'dır.

Üçüncü PDF Arşivi - https://rantey.org

İskitler döneminde Türkler, Moğollar, İran soylu halklar ve bazı Hint-Ari halkların Orta Asya'da farklı coğrafi sahalarda yaşadıkları görülmektedir (Çernenko, 1968: 19-67). İskitlerin askeri-siyasi tesirlerinin yoğun şekilde başladığı dönem, kaynaklarda M.Ö. VII-II. yüzyıllar arasında görülmektedir. İskitlere ait kazılar sırasında ilginç bilgiler de elde edilmiştir. M.Ö 118'lerden itibaren Han sülalesine ait sikkelerin Yedisu ve Tanrı dağları sahasında kullanılmaya başlaması dikkat çekerken (Kamışev 2002: 14, 23), diğer taraftan İndo-İskitlere ait Grek yazılı sikkelerin ticari hayat içinde kral I. Azes ve kral Azilises döneminde (M.Ö. 57-35) görülmesi ise şaşırtıcıdır. Bu da İskitlerin direkt ya da dolaylı olarak ticari hayata dâhil-müdahil olduklarını göstermektedir. Her ne kadar yazı dilini kullanmıyorlarsa da Grekçe sikke darbettirmeleri de bunun delili olarak görülebilir (Melyukova, 2009: 155).

Bronz İskit sikkesi boyu 23,5 mm, ağırlığı 7,7288 gr'dır.
Kurganlarda ele geçen sikke üzerinde İskit kralının atı ve elindeki bürküt-kartal ile ava gidişi ve Herkül'ün taşın üzerinde oturuşu resmediliyor.

Yerleşim alanlarında İskitlerin dağınık gruplar halinde yaşıyor olmaları ve çok geniş coğrafi sahalara yayılmaları farklı kültürlerle temaslarını ve kültürel etkileşime açık olmalarını kaçınılmaz hale getirmiştir. Bu sebeplere bağlı olarak bataklık, bozkır-göçebe, tiguratta (tigrahauda), çöl, orman, ekinci ve kraliyet İskitlerinin farklı bölgelerde yaşadıkları görülmektedir (Melyukova, 2009: 127-128). İskitlerin kurdukları devletin (600 yıllık süre zarfında) askeri-siyasi üstünlüklerini devam ettirdikleri ve bu bölgelerde önemli kültürel izler bıraktıkları görülmektedir. Askeri açıdan silah teknolojisinin benzer usullerle yürütüldüğü ve sanattan da taklit edildiği sü-

Sürekli Sur Kitaplığı Yetkili Satıcılığı

reçte de İskit sanatı (Çugunov vd, 2004: 1-20), Hunların ilk dönemleri üzerinde büyük bir tesir oluşturmuştur.

Hun döneminde kompozisyon iyice belirginleşmeye başlamış ve aynı etnik yapıya sahip kavimler, yavaş yavaş bir birlik altında toplanmışlardır. Zamanla diğer etnik gruplarla kültürel ayrımın yaşandığı süreçte, ırkların metisleşme (melezleşme) seyri zayıflamıştır. Farklı ırklara ait özellikler, genel hatlarıyla ortaya çıkmaya başlamıştır. Bölgedeki brakisefal Hun grupları, antropometrik (insan bedeninin ölçülmesi) özellikleriyle ön plana çıkmış ve zamanla demografik üstünlükleri belirgin şekilde etnik doku üzerinde iz bırakmıştır.

Hun çağı, aynı zamanda çok erken zamanlarda Altay dil ailesinden kopan kavimlerin de tekrar yerleştikleri yerlerden hareketle, eski topraklarını işgal etmek için harekete geçtikleri dönem olarak görülmektedir. Moğolların kuzeyden Çin'in ise birkaç farklı yönden harekete geçtiği bu dönem, Hun boylarının var olma mücadelesine dönüşmüştür. Yine İran soylu Yüeh- chihlerin Hunlar'dan vassalları sıfatıyla vergi almaya başladıkları bu süreç, büyük otlakların kaybedildiği ve çok sayıda hayvan telefiyatının yaşandığı dönem olarak belleklerde yer etmiştir. C'hin hanedanı imparatoru Shih huang ti döneminde *"M.Ö. 215 yılında General Meng T'ien, 100.000 kişilik bir ordu ile Hunlar üzerine gönderildi ve Ho-nan bölgesini onlardan aldı. Hunlar, bu Çin ordusu karşısında mağlup oldular ve Kuzey Çin topraklarını terkettiler. Orhun Altay bölgesine çekildiler"* (Baykuzu, 2012: 36).

Hunlar bu kritik dönemi yaşamış, varlıkla yok olma arasında karar vermeye zorlanan bütün Türk boyları federatif bir yapı altında toplanarak otlaklarını ele geçiren Çin'e, Moğollara ve Yüeh-chihlere saldırıya geçmişlerdir. Bu amaca matuf olarak her ne kadar ilk saldırılarını Hun Tanrıkutu Teoman (Duman) döneminde gerçekleştirmeye çalışmışlarsa da mevcut akınlar Çin karşısında fazla etkili olmamıştır. Shih huang ti, kuzeyden gelen saldırıların önünü kesebilmek amacıyla önceden yapılan eski surları birleştirmiş ve bütün Çin'i bir bayrak altında toplayarak, diğer hanedanların tamamını ortadan kaldırmıştır. T. D. Baykuzu'ya göre *"M.Ö. 657'de C'hu derebeyliği tarafından Hun ve Hsein-pi saldırılarından korunmak amacıyla yapımına başlanan seddin büyük bir kısmı Shih huang ti tarafından tamamlattırılmıştır"* (Baykuzu, 2012: 35). Çin halkı, seddin yaptırılış hızı, çalışan insan sayısı, kararlılığı, acımasızlığı ve üstün özelliklere sahip komutanlık meziyetleriyle tarihinde böyle bir imparatoru sonraki dönemlerde görmemiştir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

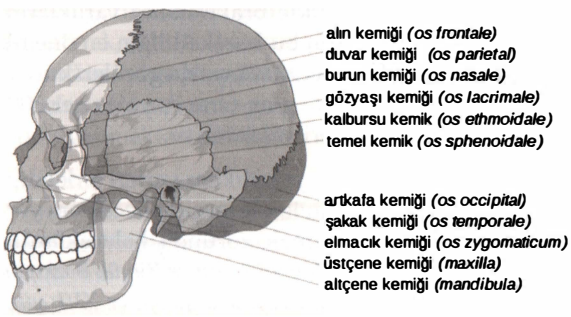
Hunlar için Mete'nin tahta geçişi, 26 kavmi hâkimiyet altına alarak Hun birliğine dâhil edip bir "millet yaratma" süreci ne ise, Shih huang ti için de kuzey ile güneyi bir birlik altında toplayarak tabi sınırlara ulaşma ve Çin'de büyük bir devlet kurma ideali odur. Mete döneminin Hun halkına zafer, zenginlik ve büyük bir devlet kurma şansını vermesi bir ölçüde de kısa süre önce Shih huang ti'nin ölümü ve Han sülalesinin iktidarı ele geçirmesine bağlıdır. Zamanla büyük düşmanları (Yüeh chih, Tung-hular) karşısında toparlanan Tanrıkut Mete, Hun birlikleriyle Çin ordusunu ağır yenilgiye uğrattıktan sonra (M.Ö. 201-200) bütün düşmanlarına diz çöktürmüştür. Zenginleşen, ticaret yollarının gelirlerinden vergi alan, Çin'in yıllık haraç ödediği Hun toplumunda ekonomik anlamda bir refah dönemi yaşanmıştır. Aynı dönemde zengin Hun sanatının da varlığını ortaya koyduğu ve İskit sanatının devamı olarak stilistik özellikler taşıyan eserler vücuda getirdiği görülmektedir. Tanrı dağları, Yedisu (Kazakistan-Kırgızistan) ve Kuzey Çin sahasında kurganlarda ele geçen bazı sanat eserleri, Hun sanatının hangi düzeyde olduğunu gösteriyor olması bakımından önemlidir.

Boy 43, 5 mm, en 30,5 mm, ağırlık 11,5737 gr. Boy 45,5 mm, en 29 mm, ağırlık. 11.2609 gr. Boy 66,5 mm, en 17,5 mm, ağırlık 21,4155 gr. Boy 30 mm, en 23 mm, ağırlık 7,5390 gr.
Kuzgun'dan ve vaşaktan stilize edilerek yapılmış bronz hançer sapları, kutsal olduğu düşünülen ongun vaşak, ve şeytanı mezarlarından uzak tutmak için kadınların yaptırdıkları boynuzlu, yılan dilli kötü ruh (şeytan) figürü.

Hunların hâkimiyet dönemi, aynı zamanda Türk soylu olan kavimlerin siyasi bir birlik altında toparlanmasından sonra bir millet yaratma sürecinin de en önemli etabı olarak kabul edilir, sonraki süreçse Göktürk Kağanlığı (Gumilyev, 2004b: 411-417) dönemidir. Bu dönemde artık Türkistan ya da Orta Asya adıyla tanımladığımız

bölgelerde tam anlamıyla brakisefallerin (bazı küçük fizyonomik farklılıklar olsa da) hâkim olmaya başladıkları görülür. Aynı dönemde tespit edilen antropometrik farklılıklar da Kıpçak ve Oğuz tipi olarak tanımladığımız iki ana grup arasındaki fizyonomik özelliklerden kaynaklanmaktadır.

Bu dönemde tanımlanan Hun (etnopolitonim-yabancılar tarafında verilen etno-politik isimlendirme- olarak Türk) tipi brakisefal özellikler itibariyle şöyledir: Her iki türde (Oğuz-Kıpçak) göz çukurları küçük, gözler mesafe olarak birbirinden uzak, çekik (Kıpçaklarda silik özelliklerle) elmacık kemikleri dışa doğru çıkık (Oğuz tipinde daha belirgin hatlarla), çene kemiği Oğuz gruplarında genellikle sivri ya da çatallı Kıpçak gruplarında ise daha iri ve genellikle çatallı, kaş kemerleri Oğuz topluluklarında daha belirgin, Kıpçak gruplarında daha silik izler taşımakla birlikte kaşlar zayıf, Oğuzlarda burun düz ya da kemerli özelliklere sahip, Kıpçaklarda genellikle düz nadiren kemer burun görülmektedir. Göz yaşı çukurları da tipik olarak diğer gruplardan belirgin şekilde ayrılmaktadır. Genellikle ten rengi beyaz ya da açık kahverengi özellikler taşımakla beraber güneş ışınlarına maruz kalan bölgelerde yanık kara bir ten rengine rastlanmaktadır. Gumilyev, bu fizyonomik özellikleri G. E. Debets'in verilerine dayanarak paleosibirya tipi adıyla tanımlamaktadır (Gumilyev, 2005: 62).



http://tr.wikipedia.org/wiki/kafatası

Ayrıca burun kemerleri Oğuzlarda daha dolgun ve dışa çıkık, Kıpçaklarda ise zayıf ince ve keskin kavisli hatlar taşımaktadır. Her iki grupta da kafatasının arkasındaki "Türk kemeri" olarak tanımlanan çıkıntı yer almakta, kafatası ölçüleri (80 ile başlayan ama genel kabul gören görüşe göre brakisefallerde 84 ve üzerinde) cephalik index

olmaktadır) belirli bir oranın altına düşmemektedir. En temel özelliği ise diğer türlere göre (mezosefal (sefalik index 75-80 arası), dolikisefal (sefalik index 75 altı) yuvarlak oluşu ve en geniş çapa sahip olan kafatası türü şeklinde kabul edilmesidir. Fizyonomik olarak Oğuz grubu erkeklerde boy ortalaması 1.70-1.75 cm iken Kıpçaklarda bu oran 1.80-1.95'e ulaşabilmektedir. Bu da coğrafi farklılık, beslenme kültürü, genetik, daha ağır şartlarda yaşam sürdürme ve savaşçı topluluklar olarak yetiştirilmelerinden kaynaklanmaktadır. Hayvancılık ve tarımla uğraşan toplumlardaki fiziki gelişimle, savaşçı toplumlarda görülen beslenme kültürü fizyonomik yapıda belirgin farklılıklar doğurmaktadır.

Her bir ırkın kendine ait yüzlerce antropometrik farklılığı bulunmaktadır, aynı ırkın farklı alt türlerinde de ölçü ve kemik gelişim farklılıkları mevcuttur. Bu da coğrafi yerleşime, iklim şartlarına, beslenme kültürüne ve maişet tarzına bağlı olarak fizyonominin gelişim sergilediğini ortaya koymaktadır (Gumilyev, 2004a: 69).

Hunlar döneminde Teoman'ın yönetimde bulunduğu (M.Ö. 215'li yıllardan M.S. 216 yılına kadar) süreçten Güney Hunlarının ortadan kaldırıldığı zaman zarfına kadar Kuzey Çin dâhil olmak üzere Tanrı dağları, Yedisu, Moğolistan, Altay-Sayan sahası, Yenisey-Minusinsk bölgesi, Güney Sibirya, Kazakistan, Fergana vadisi, bugünkü Türkmenistan, Hazar denizi sahası ve daha sonra İran Horasanı'nın da dâhil olduğu bölgelerde belirgin şekilde brakisefaller varlıklarını sürdürmüşlerdir. Etnik olarak yaşanan bu hareketliliğin en önemli sebeplerinden biri de belirli aralıklarla Orta Asya'da görülen kuraklık ve kıtlık yıllarıdır. L. N. Gumilyev'e göre Orta Asya'da her 300-400 yılda bir önemli iklim değişiklikleri yaşanmıştır.

Bu sebeplere bağlı olarak birçok kavim yaşadıkları yerleri terk edip, yerleşime elverişli olan ve silah gücüyle ele geçirebilecekleri yerleri bulana kadar hareket halinde olmak zorunda kalacaklardır. Gumilyev'in tespitlerine göre *"Son iki bin yıl boyunca Büyük Bozkır'da yüzyıllar süren kuraklık olayı, M.S. II-III. yüzyıl, X. yüzyıl ve XVI. yüzyılda olmak üzere üç defa meydana gelmiştir. Her defasında bozkır boşalmış, insanlar ya göç etmiş veya ölmüşlerdir"* (Gumilyev, 2006: 15).

Aynı kuraklıklar milattan önceki yüzyıllarda da gerçekleşmiş ve büyük kavimler yerleşim alanlarından binlerce kilometre uzaktaki farklı iklime sahip olan göç alanlarına kadar uzaklaşmak zorunda kalmışlardır. Bu sebeplere bağlı olarak önlerinde sürükledikleri ya da zamanla içine dâhil oldukları etnik gruplarla karışıp kaynaşmak

Turgut Özal Kitap Arşivi - Etnik Gruplar

ve zamanla melezleşmek zorunda kalmışlardır. Türk boyları bu ve buna benzer sebeplerden (evlilikler) dolayı da karışmış, Oğuz grupları (Agacanov, 2004: 69-104) arasında Kıpçak, Kıpçak grupları arasında melezleşmiş Oğuz grupları görülmüştür. Özellikle Türklerin de içinde bulunduğu Asyenik topluluklarda sosyal normlar sebebiyle (sütkardeşliği ya da kan akrabalığı) kendi boyundan kız alamama mecburiyeti ister istemez bazı boyları diğer boylarla akrabalık bağları kurmaya zorlamıştır.

Orta Asya'da yaşayan halklar arasında mongoloid, hint-ari, persian ve dolikisefal ırkların da yaşadığı ve mongoloidler hariç diğer kavimlerin yerleşik halkları teşkil ettiği unutulmamalıdır. Türklerin bu ırklarla teması, insanlık tarihinin ilk dönemlerinden itibaren devam etmektedir. Hiçbir üretim tarzı bir başka üretim tarzına ihtiyaç duymadan varlığını sürdüremez. Yerleşikler, ürettikleri üretim fazlası tarım ürünleri, ticari mamulleri, zanaatkârların ürettikleri malları satacak göçebe, konar-göçer ya da yarı yerleşik halkların arayışı içindedir. Konar-göçerlerin hayvansal ürünlerine (at, koyun) dağlardaki maden filizlerine (altın gümüş, değerli taşlar vb.) ve bu hayatın diğer değerli süs eşyalarına (kürk, süs taşları vb.) muhtaç olan yerleşikler, mübadele usulüyle ve yine yüksek oranlara varan karlı bir ticaretle konar-göçerlere mal satmayı asla ihmal etmemişlerdir. Hiçbir akıllı yerleşik, bire on oranına varan böyle karlı bir ticareti görmezlikten gelemez ve göçerleri kazıklamadan büyük bir haz alarak, şehirli olmanın verdiği uyanıklık duygusunun getirdiği gururdan vazgeçemezdi. Bazen bu ticaret şekli yerleşiklerin başlarını belaya sokar, konar-göçerlerin silahlı saldırılarına uğrarlardı ama bunu yapmaktan da hiçbir zaman geri adım atmazlardı.

Özellikle Orta Asya'nın en eski yerleşik halkları arasındaki melez (Sart) Pers soylu Sogdianalıları dile getirmeden geçmek mümkün değildir. Yerleşik olan, tarım hayatıyla uğraşan, ileri tarım ve ticaret usullerine sahip olan, Fergana, Çu, Zerefşan ve Tarım vadisi gibi alanlardaki köylülerin üretim fazlası mallarını konar-göçerlere ve uzak mesafelerdeki devletlere götürerek satan bu halk, adeta Orta Asya'nın ticari zekâsına sahip olan Yahudileridir (Gumilyev, 2004b: 196-198). Bunlar sayesinde ticaret yolları oluşturulmuş, çok dilli olmaları sayesinde ülkeler arasında ticaret anlaşmaları yapılmış, yaşadıkları ülkelerin ekonomileri canlanmış, taşıma ağları yapılandırılmış ve kervanların konak yerleri olan menzillerde hanlar inşa edilmiştir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Tarım dışında bir meziyeti olmayan, savaşmaktan başka sadece hayvan bakıcılığından anlayan farklı toplumların sürekli mücadele halinde bulunduğu süreçte Sogdlular olmasaydı bu halkların ticari ve sosyal açıdan bir araya gelmeleri nasıl gerçekleşirdi? Pers medeniyetinin kurumsallaşmış köklü devlet geleneği, ileri düzeydeki tarım hayatı ve kültürel zenginliği Orta Asya'da ticârî hayatı önemli ölçüde yapılandırmıştır (Klyashtornıy ve Sultanov, 2003: 32-53). Uzun yüzyıllar Çinli tüccarlar seddin dışına çıkamamış, yolların güvenliği ve bilmedikleri coğrafi bir çevre içinde ticaret yapmayı hafızlarında bile şekillendirememişlerdir.

Pers soylu topluluklar çok erken dönemlerden itibaren bugünkü Azerbaycan, Türkmenistan, Özbekistan, Kazakistan hatta Altay-Sayan bölgelerinde yaşamaya, tarıma elverişli alanlarda (nehirlerin geçtiği derin vadiler içinde) faaliyetlerde bulunmaya ve yolların kavşak noktaları üzerinde küçük şehir devletleri kurmaya başlamışlardır. Arkeolojik kazılarda yerleşim merkezlerine yakın bölgelerde çıkan cesetler içinde Hint-Ariler arasında Pers soylu halklar görülmektedir. Ari terminolojisi, İran platosu-Hint alt kıtasında yaşayan ve bu dilleri konuşan halklar için kullanılmaktadır (Aydın, 2003: 62).

Yerleşik, ticari hayatları ve yaşam şartları daha gelişkin, ileri düzeyde tarımla uğraşan halklar, Orta Asya'da bulunan zenginlikler sebebiyle bu toprakları terk etmemişlerdir. İskitler, Hunlar, Göktürkler ve Uygurlar bütün bölgeleri askeri olarak ele geçirseler de durum değişmemiştir. Bugün bile Tacikistan'ın neredeyse tamamında (üçte ikisi), Özbekistan'ın üçte birinde ve diğer topluluklar arasında yaşam biçimi ve fizyonomik farklılıkları ile önemli sayıda varlıkları hissedilen Pers soylu (Tacik, Sart, Farisi) halklar yaşamaktadır (Gumilyev, 2004a: 91).

Türklerle (brakisefallerle) karşılaştırıldığında Pers soylu halklar daha esmer tenli, uzun boylu dolikosefal kafa yapısına yakın ölçülerde, burun kemikleri düz çok nadiren kemerli, elmacık kemikleri silik, yüz hatları dikdörtgen ve kare tasarımlı, çene yapıları çatallı, uzun boylu (1.80 cm ve üzeri), kaş kemerleri belirgin, burun kemerleri ince ve düz özellikler taşır. Arkeolojik kazılarda tespit edilen fizyonomik özellikler genel hatlarıyla bu hususiyetlere sahiptir. Bazı özellikleri ile ayrılan Pers soylu toplumlar, Ari kavimlerine (Gumilyev, 2004a: 29-34) genel hatlarıyla benzemelerine rağmen zamanla farklı antropometrik yapılarıyla İran coğrafyasının ve beslenme kültürünün izlerini taşımaya başlamışlardır.

Üniversiteler için Türkçe Kaynak Projesi - turkcekaynak.org

Orta Asya coğrafyasında biraz daha geç görülen üçüncü etnik grupsa mongoloidlerdir (sarı ırk).

> Mongoloid ırk, Asya kıtasını simgeler. Sarı ırk olarak da bilinir. Sayısal yönden bugün dünyanın en kalabalık topluluğudur. Bu ırk; Paleo-Sibirya, Moğol ırkı ve Endonezya olmak üzere üç gruba ayrılır. Bizim antropolojik anlamda ilgilendiğimiz ikinci grubu teşkil eder. Bu grupta gözler çekik, elmacık kemikleri çıkıntılı, yüz genellikle yassı ve geniştir. Burun fazla çıkıntı yapmaz. Saçlar düz ve siyahtır. Beden kılları beyazlara oranla az gelişmiştir. Tipik Mongoloid çekik gözün oluşmasında üç özellik devreye girer. Birincisi üst göz kapağının altındaki epikontus denilen yağ tabakası; ikincisi gözü dış taraftan daraltan deri kıvrımı ve üçüncü olarak gözün iç kısmında gözyaşı bezini maskeleyen deri kıvrımıdır. Bu üç özelliği Sibirya topluluklarında ve Kuzey Moğol ırkında sıkça görürüz. Mongoloid gruba giren topluluklarda baş brakisefal (uzunluğuna oranla geniş) bir yapı gösterir (Özbek, 2003: 608; Wells, 1984: 35).

Mongoloid ırk içinde yer alan Moğollar, kuzeyden batıya ve güneye doğru hareket etmeye başladıklarında (M.Ö. IV-M.S. IV-IX-XIII-XVI-XVIII. yüzyıllarda) Orta Asya için önemli bir istilacı güç olarak görülmeye başlamışlardır. Uzun asırlar süren istila süreçlerine rağmen Moğollar demografik olarak üstünlük tesis edemediklerinden, Türk toplulukları arasında silik izler bırakmış, çok az kavmi asimile edebilmiş ve etnik yönden etkileyebilmişlerdir. Askeri-siyasi yönden etkili oldukları dönemlerde Asya'nın içlerine kadar ilerleyerek yerleşim alanlarından uzaklaşmış ve daha bereketli topraklardaki yerleşikler için büyük bir tehlike haline dönüşmüşlerdir.

İlk tehlike M.Ö. 200'lü yıllarda Tunghular'dır ve Mete tarafından ortadan kaldırılmışlardır, ikinci tehlike Wuhuan ve Hsienpi boylarıdır daha sonra torunları Juan-juanlarla birlikte Göktürkler tarafından yok edileceklerdir. Üçüncü etap en uzun sürece sahip olan ve Orta Asya'da en ağır iz bırakan dönemdir, Karakitaylarla başlar, Naymanlarla ve Moğollarla sürer. Moğolların Türkleşmesi ve İslamlaşması bu etapta çok uzun sürmemiş, zamanla Moğol komponentleri (karışımları) Orta Asya halkları arasına karışarak izler bırakmışlardır.

Sarı ırk (mongoloid) içinde görülen Çinliler de erken dönemlerden itibaren, özellikle Hsia Hanedanlığı (M.Ö. 2201-1766) ve Cho Hanedanlığı'nın (M.Ö. 1050-247) hâkimiyet yıllarından itibaren, bazı bölgelere doğru sızmaya başlamışlardır (Baykara, 2012: 24-25,

Üzerinde PDF Kısıtlaması Vardır. (Baykara, 2012

28). Bölgede yapılan arkeolojik kazılarda ele geçen tipik Çinli iskelet örnekleri bunun delilidir. Çin yıllıkları Sarı nehrin dışına taşıldığı, ele geçen bölgelerin imparatorluk sınırlarına dâhil edilerek bölgeye Çinli ya da farklı milletlerden insanların yerleştirildikleri ile ilgili olarak bilgiler vermektedir. Bütün çabalara rağmen tarihin hiçbir döneminde bu politikalar bölgede (Kuzey Çin, Ordos bölgesi ve Yedisu sahasında) tutunamamış, Çin'in yerleştirdiği mahkûmlar, köylüler ve askerler ilk fırsatta bölgeden kaçmışlardır.

Hunlar döneminde yaşanan etnik kaynaşma ve bölgenin Türkleştirilmesi yoğun şekilde Göktürkler (Kök Türkler) döneminde de devam ettirilmiştir. Bu dönem uzmanlarından A. Taşağıl çalışmasında Göktürk çağını ve yayılım alanlarını, Çin yıllıklarına bağlı olarak en ince detayına kadar ortaya koymaktadır (Taşağıl, 1995/1999/2004). Göktürk çağında yine Töles, Türgiş, Karluk, Basmıl, Kırgız vd (Taşağıl, 2004: 53, 62, 73, 116, 119) Türk boyları etnik yönden karışıp kaynaşmayı hızlandırmış ve daha etkin bir şekilde Asya'nın geniş sahalarına yayılma ve batıya doğru yönelme şansına sahip olmuşlardır. Çin yıllıklarına dayalı olarak yapılan çalışmalar, Grek-Latin ve Pers kaynakları, Göktürk çağının özellikle Kuzey Çin, Yedisu, Güney Moğolistan, Fergana vadisi, Kazakistan bozkırları ve Transkafkaslar (Gürcistan-Ermenistan-Azerbaycan) bölgesinde (askeri-kültürel-etnik) tesirlerini açıkça ortaya koymaktadır.

Uygurlara gelince etnik yönden Orta Asya üzerinde (Güney Moğolistan-Kuzey Çin-Çu ve sınırlı ölçüde Yedisu sahası hariç) çok fazla tesirleri olmamış, kültürel anlamda ve İç Asya'da ticari hareketlilikleri açısından büyük tesir yaratmışlardır. Etnik olarak etkilerinin ve kültürel baskılarının Çin'in kuzey sahasında yayılım gösterdiği anlaşılmaktadır. Uygurlar adeta bölgeye mührünü vurmuş ve bu etno-kültürel yansıma, günümüze kadar ulaşarak Doğu Türkistan sahasındaki varlığını torunları Uygur Türkleri ile devam ettirmeyi başarmıştır (Gömeç, 2000: 47, 73).

Değerlendirme

"Türkistan", "Orta Asya" ya da diğer adıyla "İç Asya" dediğimiz ve farklı bölgeleri ifade eden bu coğrafi terimlerin sınırladığı alanlar içinde yaşayan Türkler, beyaz ırk olarak kabul edilen brakisefallerin torunlarıdır. Coğrafi farklılıklar, iklimde yaşanan değişiklikler, beslenme kültürü, maişet şekilleri, güneş ışınlarının vuruş açısı ve zaman insan bedenine mührünü vurmakta ve insanların fizyonomik yapılarında önemli değişikliklere sebebiyet vermektedir.

Türkler on binlerce kilometre uzaklıkta ve farklı coğrafi çevrelerde yaşadıkları için önemli değişimlere uğramışlardır. Bu değişimler, antropolojik yapıda ana iskelet (brakisefal) özelliklerini sarsmamış olsa da bazı bölgelerde değişime ve evrimsel (gelişim) farklılıklara neden olmuştur. Yabancı topraklara göç ve akabinde farklı ırklarla karışıp kaynaşma bütün ırklar için kaçınılmaz son olmuş, zamanla bazı melez ırklar türeyerek daha güçlü ve zeki yeni türlerin aramıza katılmasına sebebiyet vermiştir.

Kapalı, yarı kapalı ya da etnik olarak izole olmuş (coğrafi-kültürel izolasyon) kavimlerde etnik kaynaşma aynı ırk türü içinde yaşanıyor olması sebebiyle bu türün zamanla zayıflamasına neden olmuştur. Fizyonomik açıdan önemli küçülmelerin yaşandığı-aynı kan türü sebebiyle çeşitli hastalıkların görüldüğü bir tür haline dönüşmesi ise diğer bir olumsuzluktur. Kan değişimi ve farklı ırkların birleşmesi bazen yeni bir kültürel zenginlik, daha gürbüz ve güçlü kemik-kas dokusuna sahip melez bir ırkın meydana gelmesine sebebiyet verebilmektedir. Bazen de tam tersi gerçekleşmekte; iki ırkın uyumsuz genetik dokuları sebebiyle daha zayıf ve yetersiz fizyonomik özelliklere sahip ırkların doğmasına neden olabilmektedir.

Milyonlarca yıllık zaman tünelinde anakaradan (Afrika'dan) ayrılan insanoğlunun süreç içinde farklı coğrafi çevrelerde ve iklimlerin tesiriyle yaşam şekillerine göre gelişimlerini sürdürdükleri artık bilinen bir realitedir. Türklerin erken dönemlerde Altay kavimleri içinden koptuklarını, diğer gruplardan fizyonomik olarak ayrışmaya başladıkları dönemlerden itibaren kendi etnik dokuları içinde farklı boylardan müteşekkil bir millet olma sürecini tamamladıkları bilinmektedir. Bu süreç, düşünüldüğü kadar erken dönemlerde gerçekleşmemiştir. İnsanların sosyal gruplar oluşturmaları her toplumda farklı olsa da M.Ö. 10.000-6.000'li yıllar ilk oluşumların görüldüğü dönem olarak bilinmektedir. Düzenli sosyal yapılanmalar ise Çin'de M.Ö. 6000-5000'lerde Mezopotamya'da 5000-4000'lerde Mısır'da 4000-3000'lerde tespit edilebilmektedir. Türkler ise bu sosyal yapılanma sürecini, birlikte yaşadıkları ve etnik yönden benzer özellikleri taşıyan kavimlerle M.Ö. 3000'lerde Orta Asya'da tamamlamaya başlamışlardır.

İlk kaynaklarımız olan Çin yıllıkları erken dönemlerde bizi (Ti kavimleri) Moğollardan (Jung kavimleri) ayıramamaktadır. Bu ayrım gerçekleştikten sonra, gerçek Türk tipi olarak ifade edebilece-

Ücretsiz PDF kitap sitesi: tarihkitaplari.org

ğimiz ırki özelliklerimiz ortaya çıkacaktır. Bu süreç, antropologlar tarafından iyice tahlil edilmiş ve yukarıda belirttiğimiz brakisefal tür tanımı ortaya konulmuştur.

Ari bir ırkın olmadığı, karışıp kaynaşmayan hiçbir kavmin bulunamayacağı (kısa süreler için bu durum söz konusu olabilir) göz önünde tutulduğunda, etnik kaynaşmalar yaşansa dahi zamanla bazı ırkların kendilerine ait özellikler taşıdıkları tezi kabul görmektedir. Asya kıtasında kendine ait antropometrik hususiyetleri ve yaşam şekliyle Türklerin, bölge halkı olan Moğollar'dan, Sogdlular'dan, Hint-Ariler ve Çinliler'den belirgin özellikleri ile koparak yeni bir tür oluşturdukları unutulmamalıdır. Irkların ırklar, kültürlerin kültürler üzerinde kesin bir üstünlüğü olamayacağı gibi, yaşam biçimi ve geçim şekillerinden kaynaklanan farklılıkların da üstünlük şekli olarak telakki edilemeyeceği bilinmelidir.

Kaynaklar

Agacanov, S. G. (2004). *Oğuzlar*, Terc.: E. N. Necef-A. Annaberdiyev, İstanbul: Selenge Yayınları.

Arsebük, G. (1990). *İnsan ve Evrim*, Ankara: TTK Yayınları.

Aydın, S. (2003). "Ariler", *Antropoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Baykuzu, T. D. (2012). *Asya Hun İmparatorluğu*, Konya: Kömen Yayınları.

Çernenko, E. V. (1968). *Skifskiy Dospeh*, Kiyev: Naukova Dumka Yayınevi.

Çernenko, E. V. (1981). *Skifskiye Luçniki*, Kiyev: Naukova Dumka Yayınevi.

Çugunov, K. V., vd. (2004). *Zolotıe Zveri iz Dolını Tsarey*, S. Peterburg: Ermitaj Müzesi Yayınları.

Golden, P. (2006). *Türk Halkları Tarihine Giriş*, Terc.: O. Karatay, Çorum: Karam Yayınları.

Gould, S. J. (2003). "İnsanları Niçin Irklara Ayırmalıyız-Biyolojik Bir Görüş", *Darwin ve Sonrası*, Terc.: C. Temürcü, Ankara: TÜBİTAK Yayınları.

Gömeç, S. (2000). *Uygur Türkleri Tarihi ve Kültürü*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Grakov, B N. (2006). *İskitler*, Çev.: A. Batur, İstanbul: Selenge Yayınları

Gumilyev, L. N. (2003). *Hazar Çevresinde Bin Yıl*, Çev.: A. Batur, İstanbul: Selenge Yayınları.

Gumilyev, L. N. (2004a). *Etnogenez Halkların Şekillenişi Yükseliş ve Düşüşü*, Çev.: A. Batur, İstanbul: Selenge Yayınları.

Gumilyev, L. N. (2004b). *Eski Türkler*, Çev.: A. Batur, İstanbul: Selenge Yayınları.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Gumilyev, L. N. (2005). *Hunlar*, Çev.: A. Batur, İstanbul: Selenge Yayınları.

Gumilyev, L. N. (2006). *Avrasya'dan Makaleler I*, Çev.: A. Batur, İstanbul: Selenge Yayınları.

Grigoryev, V. V. (1998). *O Skifskom Narode Sakah*, Almatı: Hant Yayınevi.

Kalkan, M. (2006). *Kırgızlar ve Kazaklar*, İstanbul: Selenge Yayınları.

Kamişev, A. M., (2002) *Rannesrednevekovıy Monetnıy Kompleks Semireçya*, Bişkek: Rarited İnfo Yayınevi.

Kansu, Ş. A. (1986). *İnsanlığın Kaynakları ve İlk Medeniyetler*, C.I, Ankara: TTK Yayınları.

Klyashtorny, S. G., T. İ. Sultanov, (2003). *Kazakistan. Türkün Üç Bin Yılı*, Çev.: A. Batur, İstanbul: Selenge Yayınları.

Leakey, L. S. B. (1988). *İnsanın Ataları*, Çev.: G. Arsebük, Ankara: TTK Yayınları.

Lewin, R. (2000). *Modern İnsanın Kökeni*, Çev.: N. Özüaydın, Ankara: TÜBİTAK Yayınları.

Melyukova, A. İ. (2009). "İskitler ve Sarmatlar", *Erken İç Asya Tarihi*, Der.: D. Sinor, İstanbul: İletişim Yayınları.

Okladnikov, A. P. (2009). "Tarihin Şafağında İç Asya", *Erken İç Asya Tarihi*, Der.: D. Sinor, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ögel, B. (1991). *İslamiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara: TTK Yayınları.

Özbek, M. (2003). "Mongoloid Irk", *Antropoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Piotrovskiy, M. B. vd. (2004). *Arjan. İstoçnikv Dolina Tsarey*, Sank-Peterburg: Ermitaj Müzesi Yayınları.

Roux, J. P. (2006). *Orta Asya. Tarih ve Uygarlık*, Terc.: L. Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Roux, J. P. (2007). *Türklerin Tarihi. Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*, Terc.: L. Arslan-A. Kazancıgil, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Seroşevsky, V. L. (2007). *Saka Yakutlar*, Terc.: A. Acaloğlu, İstanbul: Selenge Yayınları.

Sinor, D. (2009). "İç Asya Kavramı", *Erken İç Asya Tarihi*, Der.: D. Sinor, İstanbul: İletişim Yayınları.

Strabon (2004). "XVII Kitaptan Turatın Geografiyasınan", Kur.: N. Kulmuhambetova, *Kazak Tarihınan*, Almatı: Jalın Baspası.

Taşağıl, A. (1995/1999/2004). *Göktürkler*, C. I.-II.-III, Ankara: TTK Yayınları.

Taşağıl, A. (2004). *Çin Kaynaklarına Göre Eski Türk Boyları*, Ankara: TTK Yayınları.

Wells, C. (1984). *Sosyal Antropoloji Açısından İnsan ve Dünyası*, Çev.: B. Güvenç, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

TÜRK TARİHİ

Konuralp Ercilasun

Türk tarihi diğer milletlerin tarihleriyle karşılaştırıldığında bir takım kendine has özellikler gösterir. Bu özelliklerin en önemlilerinden biri, hareketli bir millet olan Türklerin tarih boyunca pek çok kez coğrafya değiştirmesidir. Başka milletlerin de coğrafyasında zaman zaman benzeri değişiklikler olmasına rağmen, tarihinde Türkler kadar çok hareket eden millet yoktur. Bu hareketlilik, Türk tarihini araştırmayı ve genel özelliklerini ortaya çıkarmayı da diğer milletlerin tarihine göre daha zor bir alan yapar. En basitinden coğrafya değişimleri sonucu Türklerin temasta olduğu halklar değiştiği için Türk tarihi ile ilgili kaynakların dilleri de değişir. Bu sebeple eskiçağlar için Çince, ortaçağlar için Arapça ve Farsça, yeni ve yakınçağlar için de Rusça ve Batı dillerindeki kaynaklar Türk tarihinin incelenmesinde ön plana çıkar.

Coğrafya değişimi, kaynakları çeşitlendirdiği gibi Türk tarihini her biri kendi içinde bütünlük gösteren bazı devirlere ayırmayı da mümkün kılar. Buna göre en eski zamanlardan yazılı kaynakların temel unsur hâline geldiği zamana kadar olan devir, Türklüğün Tarih öncesi olarak adlandırılabilir. Hun hükümdarı Motun'un M.Ö. 209'da başa geçmesiyle başlayan döneme ise Türklüğün Bozkır Çağı demek uygun düşecektir. Bu dönem, M.S. 840'a kadar devam eder. Bu tarihle birlikte Türklüğün Erken İslam Çağı'nın başladığı söylenebilir. 840'la başlayan dönem yeniden yoğun göçlere yol açan Çingiz hâkimiyetinin Asya'nın büyük bölümüne yayılmasıyla yerini Türklüğün Büyük Hanedanlar Çağı'na bırakır. Son olarak Fransız

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

devriminin başlattığı sürecin Türkleri de etkilediği göz önüne alınarak 1789'dan itibaren de Türklüğün Modernleşme ve Cumhuriyetler Çağı'nın başladığı söylenebilir. Bu bölümde Türklüğün tarih öncesinden itibaren günümüze kadar olan macerası kısa bir özet şeklinde verilecektir. Yazıda Türklüğün daha uzak ve daha az bilinen devirlerinin üstünde biraz daha ayrıntıyla durulacak, genel bilginin çok olduğu yakın zamanlar ise daha kısa özetlerle aktarılacaktır.

Türklüğün Tarih Öncesi

Tarihöncesi denildiğinde temel olarak arkeolojik buluntuların yazılı kaynaklardan daha önemli olduğu bir devir akla gelmektedir. Bu devirde Anau (M.Ö. 4000 – M.Ö. 1000), Afanasyevo (M.Ö. 2500 – M.Ö. 1700), Andronovo (M.Ö. 1700 – M.Ö. 1200), Karasu (M.Ö. 1200 – M.Ö. 700), Tagar (M.Ö. 700 – M.Ö. 100) ve Pazırık (M.Ö. 4. yy. – M.Ö. 2. yy.) kültürleri ile Dereyvka (M.Ö. 5. binyıl) ve Botay (M.Ö. 4. binyıl) kazı alanları bozkırdaki medeniyetin örneklerini teşkil ederler (Esin, 1978; Levine vd., 2003; A.B. Ercilasun, 2006).

Arkeolojik buluntular ve sınırlı sayıdaki yazılı kaynaklar, bozkır medeniyetinin coğrafi sınırlarını belirlemeye yardımcı olur. Buna göre doğuda okyanustan başlayıp batıya doğru Orhun vadisi ve Ordos bölgesi, Altaylar, İli-Isık Göl Bölgesi, Maveraünnehir ve Sibirya'nın güney kuşağı Hazar Denizi'ne kadar bozkır medeniyetinin içinde kalırlar. Bu kısımlarda bir ölçüde Sarı Nehir, Karakurum Dağları ve Kopet dağları bozkır medeniyetinin güney sınırlarını belirler. Bozkır coğrafyası buradan sonra Hazar'ın, Kafkas Dağlarının ve Karadeniz'in kuzeyinden devam ederek Macar ovalarına kadar ulaşır (Ercilasun, 2013b).

Bozkırda oluşan medeniyete bakıldığında buluntular, bozkırın daha sonraki devirlerde de temel özelliklerinden olan at, demir ve kurgan kültürlerinin tarih öncesinde oluştuğunu gösterir. Bu özelliklerden atın ilk defa bozkır coğrafyasında ehlileştirildiği ve binek hayvanı olarak kullanıldığı görülür. Atın binek hayvanı olarak kullanılma tarihi en geç M.Ö. 2. binyılın sonları ile M.Ö. 1. binyılın başlarıdır (Drews, 2004). Aynı tarihlerde bölgede ciddi bir ısı düşmesi ve havanın daha kuru bir hâle gelmesi söz konusudur. Bu iki gelişmenin bölgede kuraklık yarattığı söylenebilir. Atın binek hayvanı olarak kullanılmasının sağladığı uzak mesafelere erişebilme kolaylığı ve kuraklık, hayvancılığı ve hareketli hayat tarzını ön plana çıkarmıştır (Khazanov, 1994; Drews, 2004). Demirin kullanılması da atın ehlileştirilmesi ve binek olarak kullanılmasıyla paralel bir gelişme gösterir.

Ünlü PDF Kitap Arşivi - http://pantalon

Bozkırda M.Ö. 2. binyılda işlenmeye başlanan demir, gittikçe daha fazla kullanılır ve bu binyılın sonuna doğru artık alet yapımının ana ham maddesi hâline gelir (Koryakova ve Epikmakhov, 2007). Nitekim akıncı bozkır halklarında, hem atın binek hayvanı olarak kullanıldığı hem de demirin ana ham madde olduğu M.Ö. 1. binyıl başlarından kısa bir süre sonra kaynaklardan da izlenebilmektedir (Ercilasun, 2013b). Kurgan kültürü de İskitlerden itibaren yine bozkırın önemli bir özelliği olarak ortaya çıkmıştır (Durmuş, 2012).

Bozkırda tarih öncesi gelişmeleri takip etmek çeşitli sebeplerle kolay değildir. Bölük pörçük olan yazılı kaynaklarda burada yaşayan halklar için pek çok farklı isim kullanılmıştır. Bunlarda efsanevi denilebilecek kadar eski bir devri ifade eden bir cümleyi daha sonraki Çin kaynaklarında tespit etmek mümkündür. Bu cümle, Çin hanedanlarının ilk resmî kaynağı olan *Şı Ci*'de geçmektedir. Bu kaynakta Çin'in efsanevî atalarından olan Sarı İmparator devri anlatılırken bu imparatorun kuzeyde Hun-yü'leri sürdüğü yazılmıştır (Sı-ma Çien, 1997). Hun-yü tabirinin Hun kelimesinin Çince söyleniş şekillerinden biri olduğu göz önüne alınırsa Çin kaynaklarının Hunların varlığını kendi efsanevî devirleriyle aynı döneme kadar götürdüğü söylenebilir.

Tarih öncesi dönemde bozkırın batısında görünen halklar arasında Kimmerler, İskitler, Massagetler ve Sarmatlar zikredilmediktedir. Bunlardan İskitlerin Türklerin atalarından olduğu konusunda Türk bilim adamları arasında bir görüş birliği bulunmaktadır (Durmuş, 2012). Bu görüş birliğinin dayanağı, bir yandan kültürel yakınlık, diğer yandan dil kalıntılarında tespit edilen benzerliklerdir (Ercilasun, 2006). Belirtilen diğer halkların kökenleri konusunda ise çeşitli tartışmalar bulunmaktadır. Türk bilim adamlarından Tarhan, Kimmerleri Türklerin ataları arasında kabul etmekte (Tarhan, 2002); Durmuş da Massagetlerin en azından Türklerle bağlantılı olduğunu belirtmektedir (Durmuş, 1996).

Bu dönemin sonlarına doğru M.Ö. 8. yüzyılda İskitlerin Hunlar tarafından başlatılan bir göç dalgası sonucu itildikleri ve batıya doğru kaydıkları görülür. Bu kayma sırasında İskitler önlerine çıkan Kimmerleri yerlerinden etmişler, daha sonra da onları takiben Kafkasları aşarak Doğu Anadolu ve İran'da bir takım savaşlara girişmişlerdir (Durmuş, 2012).

Doğudaki gelişmelere bakıldığında Hunlardan başka Rong ve Di gibi isimlendirmeler de vardır. Tarihî önemini gözeterek bunlardan Hunların üzerinde durmak daha yerinde olur. Hunlar, bu devirde

temelde Ordos bölgesini merkez edinerek hayatlarını sürdürdüler. Ordos bölgesi, Sarı Nehrin doğudan, batıdan ve kuzeyden çevrelediği, Çin'in yerleşik alanlarına çok da uzak olmayan bir bölgedir. Bu yakınlığa rağmen bu bölgenin yerleşik hayat tarzından çok bozkır hayat tarzına elverişli olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde, Türklerin bozkırdaki önemli merkezlerinden birinin Ordos olduğu söylenebilir.

Ordos bölgesini merkez edinen Hunlar, burada Çin derebeylikleriyle çeşitli ilişkilere girmişlerdi. O dönemde Çin'de bulunan yedi derebeylik birbiriyle savaşmaktaydı. Bunlardan bozkıra sınırı bulunan üçü ya Hunlarla savaşmakta ya da diğer derebeyliklere karşı Hunlarla müttefik olmaktaydı. Bunlar, aynı zamanda bozkır medeniyetinden de etkilenmekte ve bu medeniyetin bir takım unsurlarını adapte etmekteydiler. Bunlardan Cao derebeyliğinin hükümdarı olan Wu-ling (M.Ö. 325 – M.Ö. 299), savaşlarda daha etkin sonuç alabilmek için geleneklerini değiştirip Hunlar gibi giyinmiş, askerlerini okçu ve süvari olarak eğitmişti (Onat vd., 2004). Diğer bir tanesi, bunların en batısında yer alan Çin derebeyliğiydi. Bu derebeyliğin halkı arasında hem Çinliler, hem de bozkır halkları bulunuyordu. Bunların içinde Hunlardan ve Türklerin ataları olan diğer boylardan da çeşitli kitlelerin bulunduğu düşünülebilir. Diğer yandan Çin derebeyliği, coğrafya olarak Çin merkezine ve kültür dairesine en uzak olanıydı. Kısacası, bu derebeylikte kültürel hayat bozkır kültürüyle harmanlanmıştı. Mesela, bozkır halkının yaşayışından gelen ordu-millet özelliği, bu derebeylikte bütün halkı savaşlarda kullanma olarak görülüyordu. Daha sonra bu durum bütün Çin'e yayılacaktır. Bozkıra sınırı olan derebeylikler içinde Çin, bozkır teknolojisi ve kültürünü kendi bünyesine en iyi uydurmuş olandı (Eberhard, 1995).

M.Ö. 318 yılında bazı derebeylikler Hunlarla ittifak ederek Çin derebeyliğine saldırmıştı (Sı-ma Çien, 1997). Bu durum, Çin derebeyliğinin diğerlerine karşı iyice güçlendiğini ve diğerlerinin üstünlüğü ona kaptırmamak için çare aradıklarını göstermektedir. Ancak, bu çabalar yeterli olmaz ve M.Ö. 221 yılında Çin derebeyliği, diğer bütün derebeylikleri ortadan kaldırarak bütün Çin'e tek başına hâkim olur. Çin'in tek devlet hâlinde birleşmesi, Çin tarihinde olduğu kadar Türk tarihinde de önem arz etmektedir. Bu durumun önemi, Çin'in Hun saldırılarına artık tek bir yapı içerisinde cevap verebilmesidir. Nitekim M.Ö. 215 yılında Çin, 300.000 kişilik bir orduyla saldırarak

Yükseköğretim Kurumları Destekli Kitap Çalışması / kitapyolu.org

Hunları kuzeye, bozkırın içlerine doğru çekilmeye mecbur etmiştir (Sı-ma Çien, 1997). Bundan sonra ele geçirdiği yeni bölgeyi korumak için eski setlerden de yararlanarak Çin Seddi'ni bu bölgeye kadar uzatmış ve gerekli yerlerde de güçlendirmiştir (Onat vd., 2004). Çin Seddi, araştırıcılar tarafından genel olarak Çin'in bozkıra karşı bir savunma hattı olarak değerlendirilmiştir. Bu konuda Beckwith, farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre, Çin Seddi genellikle kabul edildiği gibi bir savunma hattı değil, aksine ele geçirilen yerlerin kaybedilmemesine yönelik bir tecavüz hattıdır (Beckwith, 2011).

Hunların Çin saldırısı sonucu geri çekilmesi ve belki de güneylerinde artık birleşik bir devlet olması onların da bir büyük oluşuma gitmesine zemin hazırlamış olabilir. Nitekim bu geri çekilmeden kısa süre sonra Hunların da büyük bir birlik hâlinde tarih sahnesinde yerlerini aldıkları görülür.

Tarih öncesi devrin genel özelliklerine bakıldığında öncelikle yazılı kaynakların son derece sınırlı olduğu bir dönemden bahsedildiğini belirtmek gerekir. Bozkırda yaşayan insan topluluklarına temel karakterini veren gelişmeler bu devirde ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında at kültürü, demircilik, kurgan kültürü, hayvancılık ve hafif meskeni gerektiren harekete dayalı bir hayat kültürü sayılabilir. Bütün bu özellikler birleşerek bozkırda konar-göçer hayat tarzını meydana getirirler ve bozkır medeniyeti olarak adlandırılabilecek medeniyetin çekirdeğini oluştururlar. Tarih öncesi devirde bozkırla ilgili yazılı bilgiler, daha çok Karadeniz'in ve Kafkasların kuzeyini, Maveraünnehir'i ve Ordos bölgesini içermektedir. Bu bölgeler, bozkır bölgesinin yerleşik medeniyetlere daha yakın olduğu bölgelerdir. Burada akla şu soru gelir: Bozkırda yaşayan insanlar yerleşik medeniyetlere yakın bölgelere mi kümelenmişlerdi yoksa kaynaklarımız, sadece kendilerine yakın olan bölgelerden mi bahsetmişlerdi? Bu sorunun cevabı, kültür dairelerinde bulunabilir. Özellikle Afanesyevo, Karasu, Tagar ve Pazırık kültürleri ile Botay bölgesi, yerleşik bölgelerin çok uzağındaki alanlarda gelişmişlerdir. Bu da, sınırlı sayıdaki yazılı kaynakların sadece kendilerine yakın bölgelerden bahsettiklerini, bozkırın derinliklerindeki gelişmelerden çok da haberdar olmadıklarını gösterir. Bu devir, Hunların cihan hâkimiyeti iddiasıyla ortaya çıktıkları zaman sona erer.

Bozkır Çağı (M.Ö. 209 – M.S. 840)

Bozkır çağı olarak adlandırılabilecek bu devirde Türklerin tarih sahnesinde dünya hâkimiyeti iddiasıyla görünmeleri dikkat çe-

Hâkimiyet PDF kitapları, daha fazlası için bizi ziyaret edin: pdfkitap.org

ker. Tarih öncesinden farklı olarak artık büyük yapılar içerisinde oluşan hanedanların ortaya çıktığı ve yazılı kaynakların artmaya başladığı görülür. Genel olarak baktığımızda bu dönemde bozkır coğrafyasında başlıca rol oynayan hanedanlar Hunlar, Şiyenbiler, Juan-juanlar, Tabgaçlar, Gök Türkler, Avarlar, Sabarlar, Bulgarlar, Hazarlar, Türgişler ve Uygurlardır. Bunlardan Şiyenbiler ve Juan-juanlar dışındakiler Türk hâkimiyetleridir. Bu ikisinin de bozkırdaki başka boyların hâkimiyeti olmasına rağmen idare ettikleri halk içinde Türklerin büyük bir nüfus oluşturduğu düşünülebilir. Burada bu hanedanların en önemlileri üzerinde durulacaktır.

Türklerin tarihî devirlerini M.Ö. 209'da Motun'un başa geçmesiyle başlatmak uygun görünmektedir. Motun öncesinde Hunlar, bozkırdaki diğer etkili boylar olan Yüeci ve Dunghu'lara göre çok güçlü değildi. Ayrıca Çin tarafından da Ordos'tan çıkarılmışlardı. Motun başa geçince önce Dunghu'lar, sonra da Yüeci'lar mağlup edilmiştir. Yüeci'lar aldıkları darbe sonucu daha batıya göç etmişler ve ikiye ayrılmışlardır. Bundan sonra Çin üzerine yürüyen Motun, M.Ö. 201 – M.Ö. 199 yılları arasında süren savaşta Çin imparatorunu bir kalede kuşatmış, ancak Çinli eşinin isteği üzerine kaleden çıkmasına izin vermişti. Bu savaş sonucunda Çin'le bir antlaşma imzalandı. Antlaşmanın ana maddeleri arasında Çin Seddi'nin iki ülkenin sınırı olması, bir Çin prensesinin Hun liderine eş olarak gönderilmesi ve Çin'in yıllık vergi olarak Hunlara gıda ve ipek vermesi bulunmaktaydı (Onat vd., 2004). Bu antlaşma ile Hunlar, hem Ordos'u geri almışlar hem de Çin karşısında üstün bir duruma geçmişlerdi. Antlaşmanın sonraki yüzyıllara da temel oluşturduğu görülmektedir. Her iki taraf denk olduğu zaman Çin Seddi bozkırla Çin arasında sınır olmuş, bir taraf diğerine karşı bariz üstünlük elde ettiği zaman ise bu sınırın ötesine geçilmiştir. Bozkırdaki hanedan liderleri güçlü oldukları zaman Çin'den prenses almışlar, Çin ise güçsüz olduğunda bu prensesi göndermemek için çeşitli hilelere başvurmuş, güçlü olduğunda da zaten göndermemiştir. Vergi de aynı şekilde hangi taraf diğerine karşı üstünlük sağlarsa elde ettiği bir kazanç olmuştur.

Motun M.Ö. 174'te öldüğünde arkasında kuzeyde Baykal'a, batıda Aral'a, güneyde Wey nehrine ve doğuda da Kore'ye kadar uzanan bir hâkimiyet bırakmıştı (Kafesoğlu, 2004). Motun, saltanatı sırasında Hunları diğer güçler arasında bir güç olmaktan çıkarıp dünya hâkimiyeti iddiasında olan bir güç hâline getirdi. Bozkırın tama-

mına hâkim oldu ve güney komşusu Çin'i vergiye bağladı (Onat vd., 2004). Bunların yanı sıra kurmuş olduğu disiplinli ordu ile Türk ordu sisteminin de temelini attı. Bu anlamda bozkırda boylarla ordu ilişkileri arasında reform yapan ilk lider olarak görülmektedir ki bu sebeple Türk ordusunun da kurucusu kabul edilir.

Motun'dan sonra Hunların üstünlüğü uzun süre devam eder. Çin'in başına M.Ö. 141 yılında geçen hükümdar ise Çin'in Hunlara karşı bu düşkünlüğünü kırmak azmiyle hareket etmiştir. Faaliyetleri yarım yüzyıl içerisinde semeresini verecektir. Bu Çin hükümdarı Hunlara yönelik izlenen siyaseti değiştirdi. Savunma yerine saldırı prensibini benimsedi. Bu saldırılarda da büyük ordular kurup uzun mesafeli kesin sonuçlu seferler yapmayı öngördü. Ancak bütün bunlar için askerlerini Hun silahları ile Hun usullerine göre eğiteceği uzun bir hazırlık devresine ihtiyaç vardı. Ayrıca, dış müttefik bularak Hunlara karşı güçlü olmayı amaçladı. Bu gayeyle M.Ö. 138'de Cang Çien'i elçi olarak Balkaş Gölü civarındaki Yüe-cı'lara yolladı. Cang Çien, maceralı bir yolculuktan sonra ulaştığı Yüe-cı'lara kendilerinin vaktiyle Hunlar tarafından yurtlarından edildiğini hatırlatarak şimdi öç alabileceklerini, aynı anda Hunlara saldırırlarsa Çin'in kendilerine yardım edeceğini söyledi. Yüe-cı'lar ise yeni geldikleri yerden memnun olduklarını, eski yurtlarına dönmek istemediklerini, bir aksilik durumunda Çin ordularının yardımı gelene kadar Hunların kendilerini bitireceğini söyleyerek ittifak teklifini reddettiler. Cang Çien, bu olumsuz cevap ile başkentine ulaştığında sene M.Ö. 126 idi (Onat vd., 2004).

Hem gidiş hem dönüş yolunda Hunlara esir de düşmüş olan Cang Çien'in bu seyahati siyasi amaçları gerçekleştirememişti. Ama Çin hükümdarına sunmuş olduğu rapor, Çin'e yeni bir dünya açması bakımından önemliydi. Raporda Cang Çien, özellikle Doğu Türkistan'da geçtiği yerler hakkında ayrıntılı bilgi veriyordu. Doğu Türkistan'da her şehrin ayrı bir lideri vardı ve bunların hepsi Hunların bölgedeki temsilcisine vergi veriyorlardı. Bu şekilde Hunlar buradan ciddi bir ekonomik kazanç sağlıyordu. Cang Çien, raporunda Doğu Türkistan'da bulunan her şehrin gelenek göreneklerini vermekle kalmamış, Çin başkentine uzaklıklarını, nüfuslarını ve asker sayılarını da not etmiştir (Ekrem, 1999; Onat vd., 2004). Bunlar, Çin için şüphesiz çok değerli bilgilerdi. Her şeyden önce Çin, bu şehirlerin askerî anlamda çok küçük olduklarını, ama vergilerinin Hun ekonomisinde çok önemli bir yer tuttuğunu öğrendi

ve Hunları zayıflatmak için bu bölgenin onlardan koparılması gerektiğini anladı.

Çin, Hunlara ilk darbeyi M.Ö. 119'da vurdu. Büyük bir orduyla Hunlara baskın şeklinde sefer yapan Çin, Hunları Ordos'tan çıkardı ve uzun mesafeler boyu takip etti. Hunlar bu baskın karşısında stratejik olarak geri çekilmişlerdi ve merkezleri Gobi'nin kuzeyindeki Orhun bölgesine kaymıştı. Böylece Çin, Hunlara karşı dengeyi sağlamıştı. Hunlar ise Gobi'nin ötesine çekilerek Çin'in ulaşamayacağı bu yerde yeniden güçleneceklerini hesap etmişlerdi. Ancak, bu hesap tutmadı. Çin'in M.Ö. 101'deki ikinci seferi doğrudan Hunlar üzerine değil, Fergana üzerine oldu. Bu seferde Doğu Türkistan'ı baştan başa kat eden kalabalık bir Çin ordusu, Fergana'yı yendikten sonra burada bir katliam yaparak etrafa korku saldı. Bu davranışın etkisi kısa zamanda kendini gösterdi ve ordu daha dönüş yolunda iken Doğu Türkistan'daki şehirler elçi göndererek Çin'e bağlılıklarını bildirdiler (Ercilasun, 2003).

Bu tarihten itibaren Hunlar, artık eskisi kadar güçlü değildir. Akınlar durmuş, devletin zengin kısımları elden çıkmıştır. Üstünlüğün kaybedilmesi sonucu Çin'den gelen vergiler de kesilmiştir. Sonuçta Hunlar bölünür. M.Ö. 58'de Çin yardımıyla başa geçen Hu-han-ye, kardeşi Cı-cı tarafından tanınmaz. Hu-han-ye'nin Çin'e tâbi olma teklifi de devlet meclisinde reddedilir. Ancak Hu-han-ye buna rağmen ısrar edince bölünme gerçekleşir. M.Ö. 54'te Hu-han-ye Hunları Ordos'a inerken Cı-cı'ya bağlı Hunlar da batıya Çu ve Talas nehirleri civarına gider. Zaman içinde Çin'in kendine bağlanan Hunlara kötü davranması sonucu Cı-cı'nın kudreti artar. Çin, Isık Göl kenarında bir başkent inşasına girişen Cı-cı üzerine bir sefer yaparak M.Ö. 36'da onu ortadan kaldırır (Kafesoğlu, 2004; Onat vd., 2004). Cı-cı, siyaseten başarıya ulaşamamıştır, ancak onunla birlikte Talas bölgesine yoğun bir nüfus gelmiştir.

Hu-han-ye Hunlarının başındaki hükümdar soyu Çin'e bağlı bir şekilde olsa da devam etti. Miladın ilk çeyreğinden itibaren Hunlar yeniden bağımsız olarak gittikçe güçlendi. 48 yılında Hunlar ikinci kere bölündüler. Güneye gidenler Çin'e bağlanırken kuzeyde kalanlar bağımsızlıklarını sürdürdü ve geniş bir sahaya hâkim oldu. Bunlar, doğuda Wu-huan ve Şien-bi'lerle, Doğu Türkistan'da ise Çin ile mücadele ediyordu. Bölgede Çin'e karşı bir üstünlükleri olup, bu ülkeyle serbest ticaret yapıyorlardı. Çin, Hun gücünü kırmanın yolunun Doğu Türkistan'ı elde etmekten geçtiğini bildiğinden 70'li

yıllardan itibaren 30 yıl boyunca bu bölgeye seferler yapar. Uzun süren bu seferler serisinin en sonunda bölgeyi kendine bağlamayı başarır. Bu seferler sırasında bölgeden batıya doğru önemli bir göç dalgası meydana gelmiştir (Ercilasun, 2003; Kafesoğlu, 2004).

Zayıflayan Hunlara son darbe, 2. yüzyıl ortalarında doğularındaki Şiyenbi'lerden gelir. Bu darbeyle yıkılan Hunlardan batıya ve güneye doğru yine yoğun bir göç dalgası görülmektedir. Bundan sonra bozkırda Şiyenbi hâkimiyeti başlamıştır ve onlardan sonra da Juanjuanlar hâkim hâle gelecektir (Atsız, 2011a; Atsız, 2011b; Ercilasun, 2013a).

Hunların güneye gidenleri buradaki kardeşlerine katılarak Çin içlerinde etkili oldular. Bunlara zaman içerisinde bozkırdan başka katılmalar da oldu ve nihayet burada 4. yüzyılda Tabgaçlar bir hâkimiyet sağlayarak hem Kuzey Çin'e hem de bozkırın güney kısımlarında büyük bir araziye hâkim oldular. Bunlar, zamanla Çin kültüründen gittikçe daha çok etkilenerek 6. yüzyıla gelindiğinde tam Çin kültürünü taşıyan bir hâkimiyet oldular (Kafesoğlu, 2004).

Hunların batıya gidenleriyse daha önce gidenlerle birlikte Türkistan'da yoğun bir nüfus oluşturur. Bu yoğun nüfus yaklaşık iki yüz yıl bu bölgede kaldıktan sonra 4. yüzyıl ortalarında bir kol Maveraünnehir üzerinden güneye, diğer kol da Hazar'ın kuzeyinden geçerek batıya doğru hareketlenir. Bunlardan batıya gidenleri Avrupa Hunları, güneye gidenleri de Akhunlar olarak tarih sahnesinde rol oynar (Ahmetbeyoğlu, 2001; Konukçu, 2002; Kafesoğlu, 2004). Bu hareketlenmeler bozkırın doğu yakasında yeni kurulan Juan-juan hâkimiyetinin yarattığı bir sarsıntı ile ilgili olabilir.

Avrupa Hunları, 374'te İtil nehrini aşarak buradaki Germenleri iterler. Birbiri ardınca itilen Germenler, Avrupa tarihinde Kavimler Göçü olarak bilinen süreci başlatırlar. Bundan sonra Hunlar, Karadeniz'in kuzeyinde önemli bir güç olarak belirmiş ve 395'te Kafkaslar ve Trakya üzerinden Anadolu'ya akın etmişlerdir (Ahmetbeyoğlu, 2001). Bu, Türklerin tarihî devirlerde Anadolu'da ilk görünüşleri olsa gerektir.

Hunlar, Avrupa'da bir güç olarak ortaya çıktıktan sonra Batı Roma ile dostluk ilişkileri kurup Doğu Roma'yı baskı altında tuttu. Bu siyaset, 447 antlaşması ile Doğu Roma kesin bir hâkimiyet altına alınana kadar devam etti. 434'ten itibaren başta görülen Atila, 447'de İstanbul önlerine kadar gelip yaptığı antlaşma ile burayı kendisi-

ne bağladıktan sonra dikkatini Batı Roma'ya çevirdi. Batı Roma ile 551'de şiddetli bir savaşa tutuşan Atila, 552'de Batı Roma topraklarına ikinci kez aktı. Hun ordusu bu sefer, doğrudan Roma şehrini kuşattı. Bu sırada Papa ile görüşen Atila, tıpkı beş yıl önce İstanbul önlerinde yaptığı gibi şehri ele geçirmeden döndü. Artık Batı Roma'yı da kendine bağladığını düşünen Atila'nın dünya hâkimiyetini gerçekleştirmek yolundaki yeni hedefi Sasanilerdi. Ancak 453'teki ölümü Sasanilerle bir hesaplaşmaya fırsat vermediği gibi Hunların da çözülmesini getirdi. 469'dan sonra Hunlar doğuya çekilerek Avrupa siyasetinin dışına çıktılar (Ahmetbeyoğlu, 2001; Kafesoğlu, 2004). Kafesoğlu (2004), Hun hareketinin Avrupa'nın gelişimini temelden etkilediğini belirtir. Gerçekten, Hunların yol açtığı Kavimler Göçü, özellikle Germen halklarının yer değiştirmesi vasıtasıyla bugünkü etnik yapının temelini attı. Yine Kavimler Göçü, Batı Roma'nın yıkılmasına sebep oldu ve Batı Avrupa, derebeylerin hüküm sürdüğü siyasi karışıklık dönemi içerisine düştü (Kafesoğlu, 2004).

Avrupa Hunlarıyla aşağı yukarı aynı dönemde ortaya çıkan Ak Hunlar, Afganistan ve Hindistan coğrafyasında etkili oldular. Burada temel ilişkilerini Sasanilerle kurdular. 5. yüzyıldan 6. yüzyıl başlarına kadar Sasanilere karşı hâkim durumda olan Ak Hunlar, Sasanilerin meşhur hükümdarı Anuşirvan (531-579) zamanında zayıfladılar. Nihayet, 557'de Sasani – Gök Türk işbirliğiyle ortadan kaldırıldılar (Konukçu, 2002; Taşağıl, 2003; Kafesoğlu, 2004).

Türklerin bozkırın merkezine yeniden hâkim olmaları 552'de Gök Türklerle gerçekleşti. Bu tarihe kadar Juan-juanlara bağlı olan Gök Türk lideri Bumın, bu tarihte Juan-juan merkezine saldırarak hâkimiyet merkezini ele geçirdi (Taşağıl, 2003; Gömeç, 2009a; Taşağıl, 2010). Bumın, kağan unvanıyla Orhun'da otururken kardeşi İstemi, yabgu unvanıyla batıda oturdu. Hunlardan beri Orhun bölgesi, bozkırın merkezi olarak temayüz etmişti. Bu bölgeye hâkim olan âdeta bütün bozkıra hâkim oluyordu. Bu sebeple, hâkimiyet kavgaları da bu bölge üzerinde cereyan ediyordu.

Gök Türkler, bozkırın hâkimiyetini ele geçirdiği zaman Çin'de birbirine rakip iki devlet bulunuyordu. Batıya doğru ise Ak Hunlar, Sasaniler ve Doğu Roma vardı. Gök Türklerin kuruluşuyla Asya dengeleri ciddi ölçüde değişti. Çin'deki her iki devlete de üstünlüklerini kabul ettiren Gök Türkler, Sasanilerle anlaşarak 557'de Ak Hunların topraklarını paylaştılar. Böylece bu tarihte Ceyhun Nehri, Sasanilerle Gök Türkler arasında sınır oldu. Kısa süre sonra

Sasanilerle de araları bozulunca Gök Türkler, Doğu Roma'yı onlara karşı destekledi. Diğer yandan da Gök Türk orduları Hazar'ın kuzeyinden Kafkaslara ulaştı. Gök Türk hâkimiyetini batıya doğru genişleten İstemi Yabgu idi. İstemi Yabgu'nun hâkimiyeti, batı topraklarında şüphesiz uzun yüzyıllar sürecek bir miras bıraktı. 576'ya gelindiğinde Gök Türk orduları Kırım'a kadar uzanmışlardı (Kafesoğlu, 2004). Böylece Gök Türkler en geniş sınırlarına ulaştı. Bozkırın batı bölgesinde bulunan Türk boylarından Sabar ve Hazarlar da Gök Türk yüksek hâkimiyetine bağlı idiler. Avarlar ise biraz daha batıya kaymış olup, Gök Türklerle rakip durumdaydılar. Bulgarlar da genellikle Avar hâkimiyeti altındaydı (Kurat, 1972; Kafesoğlu, 2004).

Bu geniş coğrafyada Gök Türkler, bozkıra uygun kanatlı idare sistemini benimsediler. Ana merkez olan Orhun bölgesinde kağan oturuyordu, batıda ona bağlı olarak bulunan yabgu ise İli-Isık Göl havalisini, diğer bir deyişle Talas ve Çu nehirleri havzasını merkez edinmişti (Salman, 1998; Taşağıl, 2003). Böylece yüzyıllar önce Cı-cı'nın merkez edindiği yer, şimdi karşımıza Gök Türk yabgularının merkezi olarak çıkmaktadır.

Gök Türklerin zayıfladıkları bir sırada 582'de Batı Gök Türklerinin yabgusu Tardu, doğudan bağımsızlığını ilân etti. Bu durum, şüphesiz Gök Türkleri özellikle Çin karşısında daha da zayıflattı. Hâkimiyet kavgası yirmi yıl devam ettikten sonra Tardu, 600 yılında bu sefer kendisini kağan ilân ederek doğunun da hâkimi pozisyonuna yükselmeye çalıştı. Ancak buna gücü yetmedi ve Tardu, boylar arası savaşlarda kaybolup gitti. Daha sonra Gök Türkler, gerek doğuda İl Kağan, gerek batıda Tong Yabgu saltanatları sırasında yine güçlendiler. Bu sıralarda Hindistan'a doğru yola çıkan Budist rahip Şüen Zang, Tong Yabgu'nun hâkimiyeti ve Türk toprakları hakkında ayrıntılı bilgiler vermektedir (Ekrem, 2003).

Gök Türkler güçlü bir pozisyonda olduğu hâlde, İl Kağan'ın 627'de Çin başkentine çok yaklaşmışken yapmış olduğu eşit şartlardaki barış, otoritesini sarstı. İçeride de problemleri olan Doğu Gök Türkleri, 630'da Çin saldırısıyla Çin'e bağlandılar. Aynı yıl, batıdaki Tong Yabgu da ölmüş ve bu bölge de karışıklık içerisine düşmüştü. Bu karışıklıktan faydalanan Çin, yavaş yavaş hâkimiyetini buralara da yaydı (Taşağıl, 2003; Kafesoğlu, 2004).

Doğu Gök Türklerinin hanedana yakın boyları, Çin'e yerleştirilmiş, hatta ileri gelenleri de memuriyetlere alınarak Çin başkentine geti-

rilmişti. Bozkırda ise vaktiyle Gök Türklere bağlı olan diğer boylar kalmış, ancak bunlar bağımsız bir hâkimiyet yerine Çin'e gevşek bir bağlılığı yeğlemişlerdi (Taşağıl, 1999). Bunda şüphesiz bu boyların Gök Türk kağanlık ailesinin hâkimiyetine tekrar girmeme isteği rol oynamıştır.

Bozkırın en batısına bakıldığında burada da Hazarlar, artık Orhun bölgesinin yüksek hâkimiyetini tanıyan bağlı boylar olmaktan çıkmışlardı. Tarihin ilginç tecellilerinden biri olarak Doğu Gök Türklerinin bağımsızlıklarını kaybettikleri yıl olan 630'da, onların her zaman rakipleri durumunda olan Avarlar da parçalandı. Bunların parçalanmasından sonra da Bulgarlar, bağımsız olarak tarih sahnesinde görülmeye başladılar (Kurat, 1972; Kafesoğlu, 2004).

Çin'e yerleştirilen Gök Türkler başta Kür Şad ihtilali olmak üzere çok kere baş kaldırdı; nihayet 680 yılında başlayan Kutluk Şad'ın isyanı başarıyla sonuçlandı. Böylece Gök Türklerin ikinci kağanlık devresi başladı. İlteriş Kağan unvanını alan Kutluk Şad, Tonyukuk, Kapgan Kağan, Bilge Kağan ve Köl Tigin ile altın çağlarını yaşayan ikinci kağanlık devri, aynı zamanda Türklerin kendi yazılı kaynaklarını ortaya koydukları devirdir (Taşağıl, 1999; Ercilasun, 2006; Gömeç, 2009a). Tonyukuk, Köl Tigin ve Bilge Kağan adına dikilen anıtlar sayesinde ilk defa Türk tarihi hakkında öz bilgi alınabilmektedir[1]. İkinci kağanlık, Bumın-İstemi devrindeki sınırlara ulaşamasa da yine de bozkırda birliği ve dirliği sağlamış, Türklerin o devirdeki en önemli rakibi olan Çin'i geriletmiştir.

İkinci kağanlık zamanında İli-Isık Göl merkezli batı kanadı nispeten merkeze daha az bağlı hâle geldi. Burada bulunan boylar arasında

1 Gök Türk anıtlarında anlatılan olaylar, Çin kaynaklarında Gök Türklerle ilgili anlatılan olaylarla tarihleriyle birlikte örtüşür. Ancak, ikisi arasındaki anlayış farkı da hemen göze çarpar. Çin kaynakları, dünyayı Çin hükümdarı merkezli algılarken; Gök Türk anıtları dünyayı Türk merkezli anlatır. Her iki milletin bu algılama derecesinde de farklılık vardır. Çin kaynakları, Çin hükümdarının bütün dünyanın tabii hâkimi olduğu anlayışıyla yazıldıkları için anlatımlarında bahsettikleri bütün halkların az veya çok ölçüde Çin'e bağlı oldukları algısını yaratırlar. Gök Türk anıtlarında ise dünya hâkimiyeti yetkisinin Türk kağanlarına verildiği inanışı bulunmaktadır. Ancak Bilge Kağan, anıtlarda dünyanın tabii hâkimi olarak konuşmaz. Tanrı'nın kendisine verdiği yetkiyi, yani dünya hâkimiyetini gerçekleştirmek için yapmış olduğu girişimleri anlatır. Bir başka deyişle, Gök Türk hükümdarı, dünyada ayrı ayrı devletlerin bulunduğunu kabul etmekte, ancak bunların hepsinin liderinin kendisi olması gerektiğini düşünmektedir. Bu özellikleriyle Türk kaynakları, Çin kaynaklarına göre dünyayı daha objektif bir şekilde yansıtırlar. Bu durum, daha önce Türkçe kaynakların olmadığı devirlerde Çin kaynaklarını kullanırken dikkatli olunması gerektiğini gösterir.

Türgişler giderek ön plana çıktılar ve 698'e kadar bağımsız olduktan sonra merkeze bağlandılar. Ancak, 715'ten itibaren yine merkezden daha bağımsız hareket ettiler. Bu tarihten itibaren Türgişler, Emevilerle Maveraünnehir hâkimiyeti üzerine kapışmaya başladı. Su-lu Kağan liderliğinde Türgişler, Maveraünnehir hâkimiyetini sağlamışken, onun 737'deki ölümüyle iç karışıklığa düştü ve zayıfladı. Bozkırın merkezinde de Bilge Kağan'ın 734'teki ölümüyle karışıklık hüküm sürmekteydi. Böylece batıda Emeviler ile doğuda Çin, İli-Isık Göl bölgesine doğru güçlerini arttırdı. Özellikle Çin, Türgişlerin iç işlerine karışmaya başladı ve kendi desteklediklerinin kağan olmasını sağladı. Artık Türgiş kağanları ismen var olan güçsüz birer liderdiler (Salman, 1998).

Bozkırın merkezindeki karışıklık, Gök Türklerin başka Türk boylarının ittifakıyla yıkılmasına yol açtı. Gök Türkleri yıkanlar, sonra kendi aralarında ihtilafa düştü ve Orhun bölgesini ele geçirme kavgası başladı. Bu mücadeleden 745 yılında Uygurlar galip çıkarak, Orhun bölgesine hâkim oldular. Hâkimiyetteki en büyük rakipleri olan Karlukları, art arda vurdukları darbelerle Orhun bölgesinden uzaklaştırdılar. Karluklar, bu sebeplerle önce Doğu Türkistan'a, sonra da İli-Isık Göl bölgesine doğru kaymaya başladı. Orhun bölgesinin yüksek hâkimiyetini tanıyan Karluklar, başlangıçtaki kavgadan dolayı Uygur Kağanlığı hüküm sürdüğü sürece onların âsi tâbileri idiler. Doğu Türkistan'da iken bazen Çin'le de Uygurlara karşı ittifak ettikleri ve bazı Karluk boylarının Çin idaresine girdikleri de görülmektedir (Salman, 1998; Hunkan, 2007; Gömeç, 2009b; Ercilasun, 2013a).

İli-Isık Göl bölgesinde Türgiş hâkimiyetinin artık sadece ismen var olması ve Müslüman Araplarla Çin'in bu boşluğu kendi lehlerine doldurma çabaları, 751'de Talas Savaşına yol açtı (Salman, 1998). Karlukların da rol oynadığı bu savaşta Müslüman Araplar galip gelse de, savaşın doğurduğu sonuçlar çok ilginçti. Galiplerden başlayacak olursak, Müslüman Arapların bu ileri hamlesi, gecikmiş bir Emevi devri politikasıydı. Hâlbuki bir yıl önce iktidar değişikliği olmuş ve Abbasiler başa geçmişti. Abbasiler, iktidara yeni geçtikleri sırada bu kadar uzak bir bölgeyle uğraşmaktansa merkezde kendi hâkimiyetlerini güçlendirmeye çaba harcıyordu. Bu sebeple, elde edilen bu galibiyeti siyasi bir faydaya dönüştürecek durumda değildiler. Çin ise aldığı bu yenilgiyle iç karışıklığa düştü. On yıldan fazla bir süre birbiri ardınca komutanlar, Çin hükümdarına baş

kaldırdılar ve onu yıkarak kendi hâkimiyetlerini kurmak istediler. Bunlardan en meşhuru, Çin hizmetinde bir Türk komutanı olan An-lu-şan idi ve Çin hükümdarını devirmeye çok yakındı. İli-Isık Göl bölgesinin hâkimiyet savaşında yer alan her iki gücün bölgeden çekilmesi, üstelik yenilen gücün yıkılmanın eşiğine gelmesi bozkırın merkezine hâkim olan Uygurların işine yaradı.

Uygur Kağanı Moyun Çor, öncelikle 753'te Türgiş Kağanını kendi atayarak hâkimiyetini İli-Isık Göl bölgesine kadar genişletti. Uygurlar, 757'de de Çin başkentini ele geçirmiş olan An-lu-şan'ı yenerek, başkenti Çin hükümdarına iade etti. Uygurların Çin hükümdarını bu şekilde kurtarması, iki devlet arasında Uygur üstünlüğüne dayalı bir barış ilişkisinin temelini attı. Uygurlar yıkılana kadar bu durum devam etti. Uygurlarda yeni bir din olarak tutulmaya başlayan Mani dininin tapınakları Çin'de inşa edilmeye, Uygur din adamları ve tüccarları Çin'de serbestçe dolaşmaya başladı. Çin'in belli bölgelerinde Uygur kolonileri dahi oluştu (Kafesoğlu, 2004; Gömeç, 2009b). Bunun yanında Kağanlık ile Çin devleti arasında yoğun bir at-ipek ticareti de oluştu. Ancak, bu ticaret piyasa kuralları ile değil, Uygur siyasi üstünlüğü ile işleyen bir ticaretti. Bu sebeple, Çin'i ekonomik açıdan zorluyordu. Bütün bu gelişmelerin Uygurların siyasi üstünlüklerinin bir sonucu olduğu Uygurlar 840'ta yıkılınca anlaşıldı. Ticaret sona erdiği gibi, 845'te Çin'deki Mani tapınakları yıkıldı ve din adamları hakkında takibat başladı (Ligeti, 1986).

Tarihî bozkır çağı, 840'ta Uygurların yıkılışı ve göçleriyle sona erer. Bu devrin özellikleri, dünya hâkimiyeti iddiası, Orhun bölgesinin merkez olması ve konar-göçer hayvancı hayat tarzıdır.

Erken İslâm Çağı (840-1240)

Uygurların iç mücadeleler ve Kırgız müdahalesi sonucu yıkılmalarıyla Türk tarihi, daha batıda akmaya başlar. Bunun sebepleri arasında 840'ta yıkılan Uygurlarla oluşan göç dalgaları varsa da bu tek sebep değildir. Tarih boyunca Orhun bölgesinin göç veren bir bölge olduğu görülmektedir. Cı-cı'dan itibaren batıya olan göçlerin varlığı bilinmektedir. 840 göçleri, yüzyıllardır devam eden bu süreci yeni bir aşamaya getirmiş, Orhun bölgesi merkezî özelliğini kaybetmiş, Kaşgar ve İli-Isık Göl bölgeleri ön plana çıkmıştır (Ercilasun, 2013a).

Uygur göçlerinden kalabalık bir kol bu bölgede bulunan Karlukların arasına gelir. Diğer bir kol da bir süre sonra bu bölgenin hemen

doğusunda olan Turfan-Beşbalık'a ulaşır. Orhun merkezindeki yüksek hâkimiyetin yıkılmasıyla, 840'ta Kaşgar ve Balasagun merkezli Karahanlı hâkimiyeti ortaya çıkar. Burası artık Türk tarihinin merkezi hâline gelirken Orhun bölgesinde yine bir Türk boyu olan Kırgızlar hâkimdir. Ancak, Kırgız lideri yüksek hâkimiyetin kendisine geçtiğini ve Uygurlara tâbi olan boyların kendisine itaat etmesi gerektiğini ilân etse de (Kafesoğlu, 2004; Gömeç, 2009b) devir değişmiş, Orhun bölgesi merkezlik yapabilecek nüfus yoğunluğunu kaybetmişti. Kırgız kağanlığının, 920'ye kadar süren hâkimiyetinin bir geçiş süreci olduğu düşünülebilir. Bu geçiş sürecindeki Türklüğe baktığımızda en doğuda Kırgızlar, Turfan-Beşbalık bölgesinde Uygurlar, Kaşgar ve İli-Isık Göl'de Karahanlılar, onların kuzeyinde Kıpçaklar, bunların batısında Aral-Hazar arasında sırasıyla Oğuzlar, Uzlar, Peçenekler, İtil'in batısında Hazarlar ve onların kuzeyinde Bulgarlar görülmektedir.

Türklüğün en kuzeybatı ucunda Bulgarlar 920 itibarıyla İslâm'ı seçmişti. Ancak Bulgarların coğrafî konumu gereği bu, genel olarak bütün Türklüğün Müslümanlaşmasında o kadar etkili olmadı. Bundan kısa bir süre sonra Karahanlı Satuk Buğra Han, 10. yüzyıl ortasında İslâm'ı resmî din hâline getirmiş ve böylece Türklerde Müslümanlaşma ana akım hâline gelmişti. Karahanlılar, batılarındaki Müslüman Fars gücü Samanîlerle savaşırken doğularındaki Budist kardeşleri Turfan-Beşbalık Uygurlarıyla da din savaşları yapmışlardır.

Karahanlıların 999'da Samanîleri yıkması, yeni bir denge oluşturdu. Maveraünnehir hâkimiyeti Karahanlılara geçerken, Samanîlerin Türk valisi Mahmut, Gazne merkezli hâkimiyetini kurdu. Ceyhun nehri, Karahanlılarla Gazneliler arasında sınır oldu (Genç, 2002; Hunkan, 2007). Böylece Maveraünnehir'de ve buranın güneyinde Türk hâkimiyeti başladı. Bu arada Oğuz yabgusuyla kavga edip bölgeye gelmiş olan Selçuk ve takipçileri de bir güç odağı olarak ortaya çıktılar.

Bu tarihten itibaren Türklüğün merkezinde Karahanlıların taht kavgalarıyla birbirine düştüğü, Gazneli Mahmut'un ve Selçuk Oğuzlarının bu kavgalara karıştığı görülmektedir. Her ne kadar Mahmut, bu mücadelede en üstün durumda görünse de onun 1030'daki ölümüyle Gazneliler güç kaybeder. Karahanlılar da zayıf düşmüştür. Gelişmeler yeni taze güç olarak Selçukluları ortaya çıkarır. 1038 ve 1040'ta Gaznelilere karşı kazandıkları zaferler sonucu

Selçuklular Horasan merkezli hâkimiyetlerini kurarlar. Kısa sürede hâkimiyetlerini batıda Anadolu ve Mısır'dan doğuda Kâşgar'a kadar yayarlar (Köymen, 1989). Karahanlılar, artık Selçukluların vassal devleti hâline gelmiş, Gazneliler de üstünlüğü Selçuklulara kaptırmıştır.

Kuzeyde de batıya doğru kayma devam etmekteydi. Hazarlarda, doğularından gelen Peçenek nüfusu baskısıyla asayiş bozulmuştu. Hazarlar kısa süre sonra yıkıldı. 860-880 arası İtil Nehrini geçen Peçeneklerin peşinden 10. yüzyılda Uzlar geldi. 11. yüzyılın ilk yarısında da Kıpçaklar İtil Nehrini aştı. Bu Türk boyları, Ruslarla ve Doğu Roma ile çeşitli ilişkilerde bulundular. Bölgede hâkim nüfus olarak son gelen Kıpçakların ön plânda olduğu, kuzeyde de Bulgarların hüküm sürmeye devam ettiği görülmektedir (Kurat, 1972).

Selçuklular, doğudan gelen sürekli göçleri batıya nakledebildiği ölçüde hâkimiyetlerini yaygınlaştırıp devam ettirdiler. Ancak bu göçleri karşılayamayacak hâle geldiklerinde istikrarsızlığa düştüler. Bu arada Maveraünnehir'in kuzeyine Kara Kıtaylar geldi ve 1141'de Selçuklu-Karahanlı müttefik kuvvetlerini mağlubiyete uğratarak her ikisini de vassalları yaptılar (Köymen, 1989; Genç, 2002).

O devirde Türklüğün merkez gücünü oluşturan Selçuklular, 1141'den sonra zayıflayarak çeşitli parçalara ayrıldı. Hanedan soyundan gelenlerin oluşturduğu Türkiye, Irak ve Kirman Selçukluları gibi hâkimiyetlerin yanında Selçuklu devlet ricalinin kurduğu İldenizliler ve Harzemşahlar gibi güçler de vardı. Doğudan göç dalgaları devam etmekte, bu dalgalar Azerbaycan ve Anadolu'yu sürekli bir akışla nüfus olarak beslemekteydi. Bu arada aynı bölgeye zaman zaman kuzeyden Kıpçak gruplarının da gelip yerleştiği görülmektedir (Togan, 1981a; Ercilasun, 1995).

1206'da Orhun bölgesinde Temüçin'in Çingiz Kağan unvanıyla bir birlik sağlaması kısa sürede bütün Türklüğü etkileyecektir. Bu sıralarda Çingiz Kağan, sadece Moğolları birleştirmemiş, gayrı Müslim Uygur ve Kırgızlar da onun kağanlığını tanımışlardı (Ögel, 2002; Temir, 2002). Hatta Uygurların bu oluşuma kendi istekleriyle katılması, daha sonra bu kağanlıkta onların ciddi bir rol oynaması sonucunu doğuracaktır. Bunun dışında başlangıçtan itibaren Çingiz ordularında çeşitli Türk boyları mühim bir nüfus teşkil edeceklerdir. Doğuda Çingiz hâkimiyeti yükselmeye başlarken Türkistan'ı Harzemşahlar kontrol etmekteydi. Çingiz orduları 1220'de Harzemşahları ortadan kaldırmış, 1223'te de Kıpçak-Rus ittifakını yenmişti (Kurat, 1972;

Temir, 2002). Bununla Türk tarihinde yeni bir devrin ilk adımları atılacaktır.

Erken İslâm devrinin temel özellikleri arasında, Türklerde Müslümanlığın hâkim din hâline gelmesi ve dünya hâkimiyeti iddiasının devam etmesi sayılabilir. Bir başka temel özellik, doğudan batıya sürekli ve yoğun nüfus akışıdır. Bunun neticesi olarak Kâşgar, İli-Isık Göl, Maverünnehir ve Horasan gibi merkezler ortaya çıkmış, çiftçilik ve şehirlere dayalı ticaret de konar-göçer hayat tarzının yanında yeni tarzlar olarak kendilerine daha çok yer bulmuştur.

Büyük Hanedanlar Çağı (1240-1789)

Çingiz Kağan'ın geniş bir bölgeye yayılan hâkimiyeti ölümünden sonra da genişlemeye devam etmiştir. Bu hâkimiyetin merkezi eski bozkır çağını andıran bir şekilde Orhun bölgesi olmuş, ancak toprakların aşırı derecede genişlemesi ve hanedan üyeleri arasındaki anlaşmazlıklar yavaş yavaş hanlıkların merkezden ayrılması sonucunu beraberinde getirmiştir. Orhun bölgesine son darbeyi Kubilay'ın merkezini Pekin'e nakletmesi vurmuştur ve 1260'tan sonra artık Çingiz soylu hanlıkları birbirine bağlayan bir merkez kalmamıştır (Togan, 2002).

Bu çağda Türk tarihi değişik merkezlerde büyük siyasî teşekküller hâlinde ve Asya'nın büyük kısmını hâkimiyeti altına alarak devam eder. 13. yüzyıl ortalarında en kuzeydeki Deşt-i Kıpçak bölgesinde Altın Orda Hanlığı, Türkistan'da Çağatay Hanlığı, İran ve Anadolu'da İlhanlılar, Mısır ve Suriye'de de Memlüklüler bulunmaktaydı. Hindistan'da Gaznelilerden sonra da daha küçük ölçekte çeşitli Türk sultanlıkları buradaki Türk hâkimiyetini sürdürüyorlardı (Cöhçe, 2002). Anadolu'ya akan yoğun nüfus, Türkiye Selçukluları çöktükten sonra her bölgede küçük beylikler doğmasına yol açmıştı. Bunlar, dolaylı olarak İlhanlı hâkimiyetinde olsa da bağımsız bir şekilde hareket ediyorlardı. En doğudaki Kubilay hâkimiyeti ise, devlet kademesinde ve orduda birçok Türk unsur barındırmasına rağmen Çin kültür dairesi içerisinde kalmıştı (T'ang, 1970; Ögel, 2002; Ercilasun, 2013c).

Altın Orda 1240'tan itibaren yüzyıl kadar güçlü bir devir yaşamış, hanlığın nüfusunun büyük kısmını Kıpçakların oluşturması, bu hanlığın aynı zamanda Kıpçak Hanlığı olarak anılmasına da sebep olmuştur. Bölgedeki Türkler arasında hâkim din olan İslâmiyet, doğudan yeni gelen Türk ve Moğolların da zaman içerisinde

Müslümanlaşmasını doğurmuştur. En geç Özbek Han zamanında (1313-1340) sonradan gelenlerin de Müslümanlaşması tamamlanmıştır. Hanlık konar-göçer Türkleri doğrudan idare ederken, bölgede önceden var olan Rus knezliklerini ve İtil Bulgar hanlığını vassal statüde idare etmiştir. Bulgar han ve Rus knez soyları, Altın Orda Hanlarının onayıyla devam ediyor ve bunlar vergi ve asker vermekle yükümlü tutuluyordu. Hanlık, birçok Rus knezliğiyle olan ilişkisinde ise daha çok Moskova'yı muhatap alıyor, bu da Moskova'yı diğerleri arasında daha ön plana çıkartıyordu. Özbek Han'dan sonra hanlığın gücü bir süre daha devam etse de taht kavgaları hanlığı zayıflattı. 14. yüzyıl sonunda Toktamış'ın kendisine taht kavgalarında yardım etmiş olan Temür'le birkaç kere kapışması ve her seferinde yenilmesi, hanlığın kaderini belirledi. Temür, 1395 galibiyetinden sonra buradan kendisine yeni bir tehdit gelmesin diye hanlığı baştan başa dolaşıp şehirleri yıktı. Bunun üzerine hanlık, iyice zayıflayarak 15. yüzyılın ilk yarısında parçalandı. Böylece en batıda Kazan ve Kırım Hanlıkları, onlardan doğuya doğru Taht İli (Saray), Astarhan, Sibir Hanlığı, Kazak Hanlığı ve Şiban Hanlığı olmak üzere yedi hanlık doğdu. Bunların hepsinin hanları, Altın Orda hanlar sülâlesinden geliyordu. Altın Orda'nın son zamanlarındaki karışıklık ve parçalanma, buradaki kavgalardan bıkan Türk boylarının Türklüğün yükselen merkezleri olan Osmanlı ve Maveraünnehir sahasına doğru geri çekilmeleri sonucunu doğurdu (Kurat, 1972; Kafalı, 1976; Togan, 1981b; Kafalı, 2002a).

Çingiz Kağan'ın Türkistan'daki devamı olan Çağatay Hanlığı, bir ölçüde diğer hanlıklar arasında kalması ve merkezdeki taht kavgalarının etkileri sebebiyle sıkışmıştır. Hanlıkta Çağatay soyu konargöçerleri idare ederken, şehirlerin başına valiler tayin ediliyor ve bunlardan toplanan vergiler Büyük Kağanlık merkezi Karakurum'a gidiyordu. Şehirlerin idaresinden Çingiz'e yardım etmiş olan Uygur Mahmut Yalavaç ve onun ahfadı sorumluydu. Dinî olarak burada da Altın Orda'dakine benzer bir süreç yaşanmış ve Maveraünnehr'e sonradan gelenler zamanla Müslümanlaşmıştı. Doğu Türkistan ise genellikle bu hanlığın sınırları içerisinde bulunmasına rağmen sık sık Büyük Kağanlık kavgalarında kaybeden tarafın sığınağı oluyor ve Maveraünnehir'den farklı bir tarihî seyir izliyordu. Mesela 1269'da Doğu Türkistan'ın büyük kısmı Karakurum'la Büyük Kağanlık çatışmasına giren Kaydu'ya bırakılmıştı. Diğer yandan Çağataylılar, zaman zaman batıdan İlhanlılarca, kuzeyden ise Altın Orda hanlarınca sıkıştırılıyordu. 14. yüzyıl ortalarında hanlık, cid-

di bir kargaşanın içine düştü ve hanlarla dünür olan boy beyleri siyaseten güç kazanmaya başladı. Bunlar, âdeta hanları tayin eder konuma gelmiş ve birbiriyle hâkimiyet kavgasına girişmişlerdi (İ. Togan, 2002; Kafalı, 2002b; Kafalı, 2005).

Çağatay Hanlığındaki kargaşayı beylerden Temür kendi lehine sona erdirdi ve bir anlamda bu hanlığın vârisi oldu. 1370'te bütün idareyi fiilen eline alan Temür, hâkimiyetini güneye, batıya ve kuzeye doğru genişletti. Batıda İlhanlıların parçalanmasından doğan hâkimiyetleri art arda ele geçirdi. Kuzeyde Altın Orda Hanı Toktamış kendisine sefer açınca ona büyük darbeler vurarak burayı da kendine bağladı. Daha sonra güneyinde bulunan Hindistan'daki sultanlıkları yendi. Batıya yönelen Temür, 1400'de Memlükleri, 1402'de de Osmanlıları mağlup ederek Anadolu'daki beyliklere eski topraklarını tekrar dağıttı. Böylece burayı da kendisine bir tehdit gelmeyecek hâle sokmuş oluyordu. Temür, Kafalı'nın deyimiyle "devrinin bütün büyük güçleriyle hesaplaşıp kazanmış, kudreti bilinmeyen bir güç olan Çin ile hesaplaşmaya giderken 1405'te ölmüştü" (Kafalı, DTCF 1992 yılı ders notları). Temür'ün ölümünden sonra onun halefleri, Maveraünnehir ve Herat merkez olmak üzere hâkimiyetlerini yüzyıl kadar devam ettirdiler. 16. yüzyıl başlarında ise Altın Orda bakiyelerinden olan Şibanlıların baskılarına dayanamayıp yıkıldılar (Aka, 2000; Alan, 2007).

Temüroğullarından Babür, Temürlü merkezlerinde hâkimiyet kuramayınca 1526'da Kuzey Hindistan'a geçti. Babür ile birlikte Hindistan'da en güçlü Türk hâkimiyeti kurulmuş oldu. Babür, ata topraklarına sahip olmayı birkaç kez denese de başarılı olamadı ve evlatları artık yeni bölgenin hükümdarları oldular. Mâveraünnehir'de tutunamayan ve Şibanlılar karşısında güçsüz kalan Babür, Hindistan'da tersine mamur, müreffeh ve güçlü bir hâkimiyetin sahibi oldu. Babüroğulları, Müslüman ve Türkler kadar gayrı Müslim ve Türk olmayanların da üzerinde hâkim idiler. Üç yüz yıl süren bu hâkimiyet boyunca Türk ve İslâm kültür ve sanatı bölgede gelişmiş bir hâle geldi. Bunun sonucu olarak bölgede kendine has bir Müslüman Türk medeniyeti oluştu (Bayur, 1987; Bıyıktay, 1991).

Temüroğullarının yıkılışının diğer bir etkisi, Doğu Türkistan'da görüldü. Çağatay hanları soyundan gelen Sultan Sait Han, tıpkı Babür gibi başka bölgede şansını denedi ve Doğu Türkistan'a geçerek burada kendi hanlığını kurdu. Sultan Sait Han'ın Yarkent Hanlığı, Babürlüler kadar güçlü olamadı ve iç kavgalarla çok kan kaybetti.

Yaklaşık 250 yıllık bir hanlık devrinden sonra Mançu işgaline uğrayarak yıkıldı (Kurban, 1995; Ercilasun, 2003).

İran sahasında Çingizoğullarının hâkimiyeti İlhanlılar ile devam etti. İlhanlılar, Altın Orda, Çağatay Hanlığı ve Memlükler ile genellikle mücadele hâlinde idiler. Dinî açıdan Müslüman bir coğrafyada hâkim olmalarına rağmen, Müslümanlaşmaları Altın Orda ve Çağatay Hanlarına göre daha sancılı gerçekleşti. Ancak, yönetim anlayışı bakımından yerleşik Fars nüfusuna karşı, konar-göçer Türk ve Moğol nüfuslarını daha çok desteklediler. İlhanlı hâkimiyetinin Altın Orda ve Çağatay Hanlıklarına göre daha erken zayıfladığı ve küçük parçalara ayrıldığı görülmektedir. Hanların gücünün tükenmesiyle emirler burada hâkim duruma geçti (Togan, 1993; Yuvalı, 2002).

İlhanlı bakiyeleri çok uzun yaşayamadan Temür orduları bütün coğrafyayı kendi hâkimiyetine aldı. Bu durum da Temür hâkimiyeti bittikten sonra bölgede yeni Türk güçlerinin çıkmasına zemin hazırladı. Böylece Tebriz merkezli Karakoyunlular ile Diyarbakır merkezli Akkoyunlular bölgenin hâkimi oldu. Buradaki Türk hâkimiyeti, 1502'de Şah İsmail'in kendi hanedanını kurmasıyla devam etti. Safevî olarak adlandırılan bu hâkimiyet modern İran'ın da temellerini atmış oluyordu. Şah İsmail'in hem siyasi hem de dinî kimlik taşıması devleti de dinî bir karaktere büründürdü. Böylece Safevî hâkimiyeti, Şiîliği siyasi alana taşıyıp bunun bayraktarlığını yapan bir konuma geldi. Daha sonra bu mirası Afşarlar ve Kaçarlar devam ettireceklerdir (Gömeç, 2011).

İran'ın batısında Suriye ve Mısır'da ise bir yandan doğudan Anadolu'ya doğru akan Oğuzların, diğer yandan ise kuzeyden çeşitli sebeplerle gelen Kıpçakların giderek artan bir nüfusa sahip oldukları ve buna dayalı olarak bölgede bir takım Türk beylikleri kurulduğu görülmektedir. Zamanla buralardaki İslâm ve Türk beyliklerinde Kıpçakların nüfusları baskın hâle gelmiş ve nihayet 1250'de Aybek'le birlikte burada yeni bir Türk hâkimiyeti başlamıştır. Böylece tam da Asya'nın diğer bölgelerinde Çingizoğullarına dayanan hanlıkların şekillendiği bir sırada, Mısır ve Suriye'de bu geleneğin dışında kalan bir Türk hanedanı oluşmuştu. Bugün Memlüklüler olarak adlandırdığımız bu hanedanın adı, kendi kaynaklarında eddevletü't-Türkiyye şeklinde geçmektedir. Memlüklüler, 13-14. yüzyıllarda Altın Orda ile yakın ve iyi ilişkiler içerisinde bulunmuşlar, İlhanlılarla ise savaşmışlardır. Siyasi durum ve Kıpçaklık, Altın

Orda ile Memlükleri İlhanlılara karşı âdeta sıkı bir ittifakın içine sokmuştur. 14. yüzyılın ortalarından itibaren biraz da Osmanlıların güçlenmeleri sebebiyle Altın Orda ile Memlükler arasındaki bağlantılar sekteye uğramıştır. Yüzyıl sonunda ise devrin bütün diğer büyük güçleri gibi Temürlüler karşısında yenilmiş ve Şam'ı ona kaptırmıştır. Hâkim nüfusun Türk olmadığı bir coğrafyada olsa da Memlükler, 1517'de Osmanlılar tarafından yıkılana kadar Türk karakterini ve kültürünü muhafaza ederek burada önemli eserler vermişlerdir (Kurat, 1972; Kopraman, 2002; Çetin, 2007).

Bu çağda Türklüğün en batısındaki yeni yurt Anadolu'da ise birçok beylik arasından Osmanlılar sıyrıldı. Osmanlılar, beyliklerin hepsini hâkimiyet altına almakla kalmayıp bu hâkimiyetlerini farklı coğrafyalar üzerine de yaymayı başardı. Siyasi anlamda Türk tarihinin o zamana kadarki en merkezî, ihtişamlı ve uzun süre devam eden hâkimiyetini kurdular. Türkmen boyları arasından kendilerine rakip çıkmasın diye göç ve iskân politikalarıyla boyların birbirine karışmasını ve bu sayede boy asabiyetinin zayıflamasını teşvik ettiler. Bu şekilde, Osmanoğulları Batı Türklüğünün tek meşru hanedanı hâline geldi. 16. yüzyılda gücünün zirvesine çıkan Osmanlılar, aynı zamanda kültür ve sanatta da ince bir üslup yarattılar (Barkan, 1942; Uzunçarşılı, 1998).

Türklerin siyasi olarak en ihtişamlı çağını yaşadıkları 16. yüzyıl, aynı zamanda sonraki yüzyıllarda gelecek gerilemenin de habercisi gibidir. Dünya genelinde bir yandan coğrafi keşifler hız kazanırken, diğer yandan Avrupa'da savaş aletlerinde çeşitli yeni icatlar ortaya çıkmaktaydı. Türkler, Eski Dünya'nın ortasına hâkimken, coğrafi keşiflerin yol açtığı gelişmeler sonucu Eski Dünya'nın kıyı bölgeleri giderek Avrupalıların eline geçmişti. Bir başka deyişle karalara dayalı Türk hâkimiyetlerinin karşısında artık denizlere dayalı Avrupalı hâkimiyetlerin temelleri atılmaya başlanmıştı.

Batıda Osmanlı, Güneyde Babürlüler, ortada Safevilerle güçlü hanedanlarını devam ettiren Türkler, kuzeyde siyasi gerilemenin, Türkistan'da ise bölünmüşlüğün eline düştüler. 1552'de Kazan Hanlığının Ruslar tarafından yıkılması, Türklerde siyasi anlamda gerileyişin ilk perdesini oluşturdu. Bu olayla, Deşt-i Kıpçak'taki ve Türkistan'daki hanlıkların ileri bir kalesi düştü ve Rusların önünde Türk bölgelerinin kapıları açıldı. 1556'da Astarhan Hanlığı, 1598'de ise Sibir Hanlığı Rusların eline geçti. Bu sırada Kırım Hanlığı Osmanlı himayesindeydi (Kurat, 1972; Zaitsev, 2002a; Zaitsev,

2002b). Türkistan'da ise Kazak, Buhara, Hive ve Yarkent Hanlıkları bulunuyor, ancak bunlardan herhangi biri diğerleri üzerinde tam bir hâkimiyete sahip olamıyordu. Daha sonra bunlara bir de Hokant Hanlığı eklenecektir. 18. yüzyılın ikinci çeyreğinden 19. yüzyılın başlarına kadarki süreçte Ruslar Kazak topraklarında tedrici bir şekilde dolaylı bir hâkimiyet kuracaklardır. Türkistan'ın kuzeyinde Rus nüfuzu kendini giderek daha çok hissettirirken doğuda da Mançu-Çin tehlikesi belirmiş ve 1759'da Yarkent Hanlığı bunlar tarafından ortadan kaldırılmıştır (Saray, 1999; Alpargu, 2002; Gömeç, 2011).

Büyük hanedanlar çağına genel olarak bakıldığında bu çağda Türklerin, Asya'nın büyük bir kısmına farklı hanedanlar eliyle hâkim olduğu görülür. Bozkır çağındaki ve erken İslâm çağındaki dünya hâkimiyeti iddiasını her bir hanedan ayrı ayrı devam ettirir. Bu çağda dünya hâkimiyeti iddiası âdeta Türklerin kendi arasındaki bir mücadeleden ibaret hâle gelmiştir. Yaşayış bakımından yeni yurt tutulan bölgelerin özelliklerine uygun olarak çiftçilik, köy ve şehir hayatı daha belirgin bir hâle gelmiştir. Ancak bu hayata geçen Türkler dahi konar-göçerlikten gelen birçok hasleti yeni hayatlarına da yansıtmışlardır. Siyasi hâkimiyet ve yaşayış tarzı kadar önemli diğer bir özellik ise bu çağda mimarlık, resim, müzik ve edebiyat gibi sanatların iyice işlenmesi ve âdeta zirveye çıkmasıdır.

1552 ile başlayan süreç bu çağın ikinci yarısını oluşturmaktadır. Türkler, daha önceki karışıklıklardan itibaren Altın Orda topraklarını boşaltmaya başlamışlardı (Togan, 1981b). Bunun sonucu olarak Türk dünyasının kıyısında yer alan Kazan Hanlığının dayandığı beşerî temel giderek zayıflıyordu. Böylece bu tarihten itibaren Türkler, kuzeyde siyasi ve demografik olarak gerilediler. Ancak bu büzüşmeye rağmen Osmanlı, Safevi ve Babürlüler ile büyük hanedanlar çağı zayıflayarak da olsa devam etti. Gerek kuzeydeki ve doğudaki gerileme gerek Osmanlılarda baş gösteren durağanlık ve gerekse Avrupa'daki gelişmeler artık Türklüğün yeni bir çağa doğru yol aldığını gösteriyordu.

Modernleşme ve Cumhuriyetler Çağı

1789'da Fransız devriminin gerçekleşmesi tedrici bir şekilde bütün dünyayı etkileyecek sonuçlar doğurdu. Türklük açısından bakıldığında Osmanlılar zemin kaybetmeye başlamış ve Babürlüler zayıflamıştı. İran'da Avşarların son dönem karışıklıkları devam ederken Maveraünnehir'de Hive, Buhara ve Hokant Hanlıkları birbirleriyle mücadele hâlindeydiler. Doğu Türkistan, İdil Boyu ve Sibirya tama-

men kaybedilmiş, Kazak toprakları da dolaylı bir Rus hâkimiyetine girmişti.

Avrupa'da bir süredir başlayan bilim ve teknikteki gelişme, 16. yüzyıldan itibaren bu kıta ülkelerinin dünya üzerindeki topraklarını genişletmelerine yol açmıştı. Bu genişleme, tarihte o zamana kadar görülenlerden farklılık arz ediyordu. Özellikle Avrupalıların diğer halkları küçük görmeleri ve gittikleri bölgelerin ham madde kaynaklarını yoğun bir şekilde sömürmeleri ön plana çıkıyordu. Bu sebeple dünyada bir sömürgecilik ve emperyalizm devresi başlamıştı. Sömürgecilik ve emperyalizm, 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın ilk yarısında doruğa ulaşmış, Avrupa ülkeleri dünyanın birçok bölgesine hâkim olmuştu.

Sömürgecilik ve emperyalizmden Türk dünyası da şüphesiz etkilendi. Osmanlı, uzun yıllardır zaten bir duraklama içerisindeydi. 18. yüzyılda Kırım gibi ciddi toprak kayıpları da olmuştu. 19. yüzyılda daha da zayıfladı ve toprak kayıpları arttı. 20. yüzyılın başlarında ise tam bir çözülmeye doğru gitti. Burada yıkılan Osmanlı'nın son kalan toprak parçasından bir halk rejimi olan Türkiye Cumhuriyeti doğdu (Lewis, 2004).

19. yüzyılda Osmanlı dışı Türklerde de siyasi anlamda durum çok farklı değildi. Hindistan'daki Babürlüler 1858'de yıkıldı ve Hindistan tamamıyla İngiliz sömürgesi hâline geldi (Bıyıktay, 1991). Yaklaşık bin yıldır Kuzey Hindistan merkezli süren bu bölgedeki Türk hâkimiyeti bu şekilde sona erdi.

İran'da hâkimiyet Afşarların kısa süren iktidarından sonra 1796'da bir başka Türk boyu olan Kaçarların eline geçti. Ancak, 19. yüzyılda Kaçarlar da kuzeyden Rusya'nın, güneyden İngiltere'nin baskılarına maruz kaldılar. İçte de birçok problem yaşayan Kaçarlar, 20. yüzyılın ilk yarısında hâkimiyetten düştü ve onların yerine Fars Pehlevî hanedanı hâkim oldu (Gömeç, 2011). İran da, bu devirde Osmanlı gibi emperyalizmin yoğun baskısı altında kalmıştı, ama sonuç biraz farklı oldu. İran, topraklarının büyük bir kısmını kaybetmeden korumayı başardı. Ancak, tıpkı Hindistan gibi burada da yaklaşık bin yıldır süren Türk hâkimiyeti sona erdi ve yerine Fars hâkimiyeti başladı.

Türkistan'da da siyasî anlamda bir gerileme söz konusu oldu. 18. yüzyılda Kazak topraklarına dolaylı bir şekilde hâkim olan Rusya, 19. yüzyılın başında kendisine bağlı Kazak hanlarını birer birer ortadan kaldırarak buraya doğrudan hâkim oldu. Bu sırada, Kazakların

güneyinde Hive, Hokant ve Buhara Hanlıkları bulunuyordu. Bunlardan Hokant Hanlığı 19. yüzyılın ilk yarısında ve ortalarında en güçlü devrini yaşadı. Birkaç şehrini ele geçirmek isteyen Rusları püskürttüğü gibi Doğu Türkistan'daki Mançu-Çin hâkimiyetini sarsarak Kâşgar bölgesinde nüfuz sahibi oldu. Ancak, bu üç hanlık arasındaki sürekli çekişme ve Ruslara birlikte karşı koyma anlayışının olmaması karşısında Hokant Hanlığının bu güçlenmesi geçiciydi. Nitekim Rusya 1864'te başlattığı bir harekâtla yirmi yıl içerisinde Hokant hanlığını tamamen ortadan kaldırarak diğer iki hanlığı kendi vassalı hâline getirdi. Bu vassallar da uzun yaşamayacak ve 20. yüzyılın ilk yarısında yok olacaklardır (K. Ercilasun, 2011).

Böylece Türk dünyası 20. yüzyılın ilk yarısında siyasi anlamda birçok hâkimiyet bölgesini kaybetti. Ancak bu siyasi gerilemenin yanı sıra fikrî planda bütün Türk dünyasına yayılan bir yenileşme hareketi mevcuttu. Bu hareket, zaman içerisinde siyasette de etkisini gösterdi ve siyasi anlamda da bir takım kazanımlar elde etmeyi başardı. Fikrî hareketler ve modernleşme bu çağın temel olgularındandır. Bu sebeple bu hareketlerden de bahsetmek gerekecektir.

Tarihin cilvelerinden biri olarak Fransız devriminin gerçekleştiği yıl Osmanlı tahtına geçen 3. Selim, saltanatı süresince Osmanlı'da yenilik hareketlerini başlatan padişah hâline geldi. Osmanlı'da çeşitli modernleştirme veya yeniden düzenleme çabaları daha önce de görülmesine rağmen, 3. Selim'le birlikte başlayan yenileşme çabası artık bir daha kesilmeden devam etti. 3. Selim'in yeni ordu kurma, Batılı ülkelerde daimî elçi bulundurma ve tercüme faaliyetleri gibi yenilikleri ilk başta başarıya ulaşamasa da bu yönde bir hareketi başlattı. Bu işi 2. Mahmut daha ileri götürdü ve 2. Mahmut'un hamleleri daha kalıcı oldu. Bu hamlelerin de bir sonucu olarak Osmanlı'da Batı'daki gelişmelerden haberdar, yenilikçi bir aydın kitlesi ortaya çıktı. 19. yüzyılın ilerleyen zamanlarında yenilikçilik taraftarları, padişahlarla karşı karşıya gelmeye başladı ve 20. yüzyıl başında padişahın yetkileri sınırlandı (Lewis 2004; Karal, 2007).

Rus hâkimiyetine girmiş Türklerde de yenilik hareketleri ve modernleşme fikirleri görülür. 19. yüzyılda bütün Türk dünyasında bu fikirler aynı zamanda birbiriyle de etkileşim içerisindedir. Rus ve Çin hâkimiyetindeki Türkler, Osmanlı'ya bağımsız kalmış tek Türk ülkesi ve aynı zamanda halifelik merkezi olarak bakarken, Osmanlı aydınları da sürekli Osmanlı dışı Türk aydınlarının faaliyetlerini takip etmekte ve iki bölge aydınları birbirinden etkilenmekteydi-

ler. İki taraftaki yenilik hareketlerinin farkını ise şu noktada belirtmek mümkündür. Osmanlı'da yenilik hareketleri, padişah eliyle başlayıp devletin bütünlüğünü korumak isteyen aydınlar tarafından devam ettirilmiştir. Rus ve Çin hâkimiyetindeki Türklerde ise bağımsızlığın neden kaybedildiği sorgulanmış ve buradaki yenilik hareketleri Türklerin çağı yakalaması için baştan sona devlet dışı bir hareket olarak devam etmiştir. Bu coğrafyada gelişen fikirler, 20. yüzyılın başlarında Kırım'da, Azerbaycan'da ve Türkistan'da birçok cumhuriyetin ilan edilmesini sağladı. Ancak, siyasi güç olmadığı için bunların hiçbiri uzun ömürlü olmadı (Ercilasun, baskıda).

İran'da da benzer bir durum yaşandı. Burada Kaçarlar ile bir Türk hâkimiyeti söz konusu idi, ancak hem zayıflamakta hem de giderek Türklerden uzaklaşan bir karakter arz etmekteydi. Türk dünyasının genelindeki fikrî hareketlenme burada da meydana geldi ve burası da hem Rus hâkimiyetindeki Türklerle hem Osmanlı'yla etkileşim içerisinde bulundu. Nitekim tıpkı Osmanlı'daki gibi burada da bir ara Şahın yetkileri sınırlandırıldı, hatta zaman zaman halka dayalı yönetimler kuruldu. Ancak, buradaki gelişmeler inişli-çıkışlı bir seyir izledi ve başarılı olamadı (Ercilasun, baskıda).

Modernleşme ve Cumhuriyetleşme çağına genel olarak bakıldığında bu iki terimin bu çağın genel olgusunu oluşturduğu görülür. Modernleşme çabaları bütün bir 19. yüzyıl devam etmiş ve 20. yüzyılın başlarında idarede halka dayalı yönetim anlayışları ön plana çıkmıştır. Böylece Türk dünyasının birçok yerinde cumhuriyet rejimleri ilan edilmiş, bağımsızlık çabaları âdeta halk yönetimi istekleriyle beraber gitmiştir. Siyasi anlamda ise 20. yüzyılın ilk yarısına kadar bir gerileme olmuş, bu sırada Türkiye Cumhuriyeti ile Türklük bağımsız bir devleti korumayı başarmıştır. Yüzyılın sonunda da Kıbrıs Barış Harekâtı ve Sovyetler Birliği'nin çökmesi gibi gelişmeler neticesinde bu cumhuriyete yenileri eklenmiş ve Türk dünyası 21. yüzyıla yedi bağımsız cumhuriyet ile girmiştir.

Kaynaklar

Ahmetbeyoğlu, A. (2001). *Avrupa Hun İmparatorluğu*. Ankara: TTK Yayınları.

Aka, İ. (2000). *Timur ve Devleti*. Ankara: TTK Yayınları.

Alan, H. (2007). *Bozkırdan Cennet Bahçesine Timurlular*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Alpargu, M. (2002). "Türkistan Hanlıkları" *Türkler* (8: 557-605). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Atsız, H. N. (2011a). "Siyenpi Sülâlesi (216-394)". *Türk Tarihi Üzerinde Toplamalar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Atsız, H. N. (2011b). "Apar Sülâlesi (394-552)". *Türk Tarihi Üzerinde Toplamalar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Barkan, Ö. L. (1942). "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler". *Vakıflar Dergisi* (II): 279-304.

Bayur, Y. H. (1987). *Hindistan Tarihi*. II. Cilt. Ankara: TTK Yayınları.

Beckwith, C. (2011). *İpek Yolu İmparatorlukları* (Çev. Kürşat Yıldırım). Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2009.

Bıyıktay, H. (1991). *Timurlular Zamanında Hindistan Türk İmparatorluğu*. Ankara: TTK Yayınları.

Cöhçe, S. (2002). "Hindistan'da Kurulan Türk Devletleri" *Türkler* (8: 689-730). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Çetin, A. (2007). *Memlûk Devletinde Askerî Teşkilat*. İstanbul: Eren Yayıncılık.

Durmuş, İ. (1996). "Massagetler". *Bilig*, 3: 86-91.

Durmuş, İ. (2012). *İskitler*. Ankara: Akçağ.

Eberhard, W. (1995). *Çin Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları.

Ekrem, E. (2003). *Hsüan-Tsang Seyahatnamesi'ne göre Türkistan*. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara.

Ekrem, N. H. (1999). *Çin Elçisi Chang Ch'ien'in Seyahat Raporuna göre Orta Asya'daki Etnik Gruplar*. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara.

Ercilasun, A. B. (2006). *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*. Ankara: Akçağ.

Ercilasun, K. (1995). "Selçuklular'ın Kafkasya Politikası" *Türk Kültürü*, XXXIII(387): 420-432.

Ercilasun, K. (2003). *Ch'ing Hanedanı Zamanında Kâşgar (19. Yüzyıl Başına Kadar)*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara.

Ercilasun, K. (2011). "Central Asia between Russia and China: Trilateral Relations and Concepts of Sovereignty (18th – 20th Centuries)" [Bildiri]. *The Changing Nature of Asian Relations from the 18th to the Early 20th Century*, 18-20 Nisan 2011, Singapur.

Ercilasun, K. (2013a). "Türk Tarihinde Yeni Bir Dönem Başlatan Merkez: İli-Isık Göl Bölgesi" Mehmet Şahingöz (Ed.). *Reşat Genç Armağanı*. Ankara: TKAE Yayınları.

Ercilasun, K. (2013b). "Bozkır Medeniyeti". *Dünya Tarihi* (2. Cilt). İstanbul: Işık Yayınları.

Ercilasun, K. (2013c). "Moğolların Çince Tarihinde Kıpçak Kelimesi". Altan Çetin (Ed.). *Kâzım Yaşar Kopraman Armağanı*. Ankara: TKAE Yayınları.

Ercilasun, K. (baskıda). "Türk Uygarlığında Cumhuriyet Evresinin Başlangıcı (1910-1950)". *Journal of Turkic Civilization Studies*, 3.

Esin, E. (1978). *İslâmiyetten önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*. İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi.

Genç, R. (2002). "Karahanlılar Tarihi" *Türkler* (4: 445-459). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Gömeç, S. (2009a). *Kök Türk Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi.

Gömeç, S. (2009b). *Uygur Türkleri Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi.

Gömeç, S. (2011). *Türk Cumhuriyetleri ve Toplulukları Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Hunkan, Ö. S. (2007). *Türk Hakanlığı Karahanlılar (766-1212)*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

Kafalı, M. (1976). *Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Matbaası.

Kafalı, M. (2002a). "Altın-Orda Hanlığı" *Türkler* (8: 397-411). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Kafalı, M. (2002b). "Çağatay Hanlığı" *Türkler* (8: 345-354). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Kafalı, M. (2005). *Çağatay Hanlığı (1227-1345)*. Ankara: Berikan Yayınevi.

Kafesoğlu, İ. (2004). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Karal, E. Z. (2007). *Osmanlı Tarihi V.-VI. Cilt*. Ankara: TTK Yayınları.

Khazanov, Anatoly M. (1994). *Nomads and the Outside World*, Madison: The University of Wisconsin Press.

Konukçu, E. (2002). "Akhunlar" *Türkler* (1: 827-830). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Koryakova, L. V. ve Epikmakhov, A. (2007). *The Urals and Western Siberia in the Bronze and Iron Ages*, New York: Cambridge University Press.

Köymen, M. A. (1989). *Selçuklu Devri Türk Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları.

Kurat, A. K. (1972). *IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*. Ankara: TTK Yayınları.

Kurban, İ. (1995). *Doğu Türkistan için Savaş*. Ankara: TTK Yayınları.

Levine, M., Renfrew, C., Boyle, K. (2003). *Prehistoric Steppe Adaptation and the Horse*, Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research.

Lewis, B. (2004). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Ankara: TTK Yayınları.

Ligeti, L. (1986). *Bilinmeyen İç Asya* (Çev. Sadrettin Karatay). Ankara: TDK Yayınları.

Onat, A., Orsoy, S., Ercilasun, K. (2004). *Çin Kaynaklarında Türkler: Han Hanedanlığı Tarihi Hsiung-nu Monografisi*. Ankara: Türk Tarihi Kurumu Yayınları.

Ögel, B. (2002). *Sino-Turcica Çingiz Han'ın Türk Müşavirleri.* İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

Salman, H. (1998). *Türgişler.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Saray, M. (1999). *Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi.* Ankara: TTK Yayınları.

Sı-ma Çien (1997). *Şı Ci (Tarihî Kayıtlar).* Pekin: Cung-hua Şu-cü.

T'ang Ch'i (1970). *Moğol Sülâlesi Devrinde Türk ve İslâm Dünyası ile Teması Bulunan Şahsiyetler,* İ.Ü. Umumî Türk Tarihi Kürsüsü, Doktora Tezi, İstanbul.

Tarhan, T. (2002). "Ön Asya Dünyasında İlk Türkler: Kimmerler ve İskitler" *Türkler* (1: 597-610). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Taşağıl, A. (1999). *Gök-Türkler II.* Ankara: TTK Yayınları.

Taşağıl, A. (2003). *Gök-Türkler.* Ankara: TTK Yayınları.

Taşağıl, A. (2010). "Çin Kaynaklarına göre Juan-juanlar" *XV. Türk Tarih Kongresi 11-15 Eylül 2006* (291-296). Ankara: TTK Yayınları.

Temir, A. (2002). "Moğol (veya Türk-Moğol) Hanlığı" *Türkler* (8: 256-264). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Togan, İ. (2002). "Çinggis Han ve Moğollar" *Türkler* (8: 235-255). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Togan, Z. V. (1981a). *Umumî Türk Tarihi'ne Giriş.* İstanbul: Enderun Kitabevi.

Togan, Z. V. (1981b). *Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi.* İstanbul: Enderun Kitabevi.

Togan, Z. V. (1993). "Azerbaycan". *İA* (II: 91-118). İstanbul: MEB Basımevi.

Uzunçarşılı, İ. H. (1998). *Osmanlı Tarihi.* Ankara: TTK Yayınları.

Zaitsev, İ. V. (2002a). "Astrahan Hanlığı" Türkler (8: 460-465). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Zaitsev, İ. V. (2002b). "Sibir Hanlığı" Türkler (8: 472-479). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

TÜRKLERDE ASKERLİK VE ORDU

Mustafa Kalkan

Yaratılıştan insan karakterine anne rahminde zerkedilen insani (iyilik) ve hayvani (kötülük) duygular, bulundukları sosyal ve coğrafi çevrenin-iklimin etkisiyle ortaya çıkmaya başlamış ve hayatının her safhasında *Homo sapience* (modern insan) bu özellikleri kullanmak zorunda kalmıştır. İklimin sert, acımasız coğrafyanın yarı çöl ya da bozkır olduğu bölgelerin yanı sıra mutedil iklimiyle volkanik sahaların zenginliği ve muson ikliminin ruhu okşayan o güzel esintilerinin yer aldığı iklim kuşakları aynı dünyada bulunmaktadır. Yerküremizde bir tarafta hiçbir şeyin yetişmediği çöller, biraz uzağında bozkır, diğer bölgelerinde ise zengin su yataklarıyla beslenen ve yılda birden fazla ürünün elde edildiği topraklar yer almaktadır.

Farklı kıtalarda insanların zenginlik kaynaklarına yönelip, coğrafi konumu güzel olan yerleri ele geçirmek için mücadele verdikleri bilinmektedir. Özellikle sosyal grupların oluşumuyla birlikte, büyük kitlelerin beslenme ve bölge hâkimiyetine yönelerek diğer gruplarla olan ilişkilerini gözden geçirme süreçleri, vuku bulacak çarpışmaların işaretlerini vermiştir. Afrika'dan Asya'ya, Anadolu'ya Arap Yarımadası'na ve Avrupa'ya yapılan göçlerde (iklim değişikleri ve diğer sebeplere bağlı olarak) kitlelerin (Okladnikov, 2009: 72) bölgesel kontrol ve demografik üstünlüğü ele geçirmek için birbirlerini katlettikleri, son yıllarda yapılan arkeolojik kazılarda tespit edilen toplu mezarlarla daha iyi anlaşılmaktadır.

Yeryüzünün tek hâkimi olan insanda neşet eden şiddet duygusu da hümanist duygular da uygun sosyal ve kültürel ortamlarda şekillendiğinden, iklimin-coğrafyanın ve maişet şeklinin (geçim şekillerinin) insanı ilişkilerinde yönlendirdiği, yeni yatırımcılar tarafından kabul gören bir teori olmuştur.

İnsanoğlunun yaratılışından gelen bu mücadele dürtüsü, ilkel çağlarda *"yaşamak için öldürme"* zaruretinden kaynaklanırken bugün insanlar birbirlerini acımasızca neden katlediyorlar? Bu soru zihinlerde çözüm ararken; ilkçağlarda "yaşama mücadelesi", daha sonra "mülkiyet isteği" gibi sebeplerin insanları birbirine düşürdüğü görülecektir. Fakat refah içinde yaşayan insanlığın vahşi canlılar gibi parçalama ve yok etme dürtüsüyle hareket etmesini sorgulayan beyinler, tanımlamakta zorluk çekmektedir. Zaruretin sonucunu kavrayabilen insan aklı, bu soru karşısında çaresiz kalmış, aklıyla anlamaya çalıştığı gerçeği uzun bir süre bulamamıştır. Bir süre sonra bu soruya da cevap bulunacaktır. Sebepse; " her yönden (maddeten) tatmin olan duyguların hâkim olma ve hükmetme isteğidir". Suçlu olan ve insanı yönlendiren dürtü de budur (Kalkan, 1995: 14-15).

"Homo homini lupus" İnsan insanın kurdudur" (Meriç, 1993a: 310). İnsanın yeryüzünde meskûn olan türdeşlerine (homo africanus, homo erectus, neardantel, homo floresiensis vd) yaptığı zulmü ve katliamı hiçbir tür içinde (hayvan türleri arasında bile) görmek mümkün değildir. İçgüdüsel hareket eden etoburlar, ihtiyaca matuf olarak avını parçalamakta ya da bölgedeki güvenliği tesis ettikten sonra hiçbir şekilde başka bir canlıya zarar vermemektedir. Doymak bilmeyen insanı "şefkat hissi" dışında içgüdüsel olarak otokontrol altında tutabilecek hiçbir duygu yoktur. C. Meriç'e göre; "Şiddet tarihin mimarıdır. Tarih kan içinde doğuyor" (Meriç, 1993b: 266). Biruni ise "İnsan yaratılış bakımından anarşiye eğilimli ise de, tabiata hâkim olma ve kendi hayatını korumak zarureti yüzünden sosyal ve ekonomik kanunlar yaparak kendisini bunların çerçevesine sokmak ve bu kanunlara tâbi kalarak mutluluğunun gerçekleşmesi için uğraşmak zorunda kalmıştır" demektedir.

Konargöçer Hayat

Bu yaşam şeklinde Asya, Afrika'dan sonra son 5000 yıllık süreçte şiddetli iklim değişikliklerine uğramış ve farklı bölgelerde birbirine hiç benzemeyen coğrafi şekillerin yer aldığı bir kıtaya dönüşmüştür. Diğer konargöçer, yarı yerleşik ya da şehirli kavimlerle karşılaştırıldığında Türklerin yerleştikleri bölgeler, daha sert iklimin yer

aldığı step ya da yüksek rakımlı alanlara doğru kaymıştır (Taaffe, 2009: 34-36). Maişet tarzı, ister istemez hayvan sürülerinin peşinden gitmeyi mecbur kıldığı için (Sinor, 2009: 19) konargöçer bir yaşam şekli benimsenmiş, yine erken dönemlerden itibaren kaçınılmaz bir şekilde uzun mesafeleri kat etmek amacıyla atın ehlîleştirilmesi yoluna gidilmiştir. Konargöçer için şehir hayatı tahammül edilemez bir yaşam biçimidir, bu sebeple şehirlileri her fırsatta aşağılar, yaşam şekillerinin kötü ve tahammül edilemez olduğunu vurgular (Sinor, 2009: 25). Yerleşik kavimlerinde hayvanları ehlileştirdikleri, günlük işlerinde kullandıkları, sütünden, etinden, kemiğinden, kılından faydalanılan bu hayvanların farklı türlerinin ilk dönemlerden itibaren Çin'in güneyinde, Hindistan'da ve Mısır'da günlük yaşam içinde yer aldıkları anlaşılmaktadır. Bu hayvanlar ihtiyaca göre köpek, sığır, domuz, kedi şeklinde sıralanırken; Türklerde atın öncelikle dikkat çekmesi yaşam şekline ve ihtiyaca göre sıralamanın da değişebileceğini göstermektedir.

Sürüleri kontrol etme, uzun mesafeleri kat etme ve at sürülerine (yunt) saldırabilecek vahşi hayvanları (kurt, pars, leopar, dağ aslanı, vaşak vd.) sürüden uzak tutma gibi amaçların atın ehlileştirilmesinde önemli rol oynadığı muhakkaktır. Bu atlar, Asya'da görülen türler arasından seçilmiş ve aynı hayvan üzerinde uzmanlaşan konargöçerler iyi bir atta bulunması gereken özellikleri, mesafeye, yapılan işe, coğrafi şartlara ve atın beslenme özelliklerine göre sınıflandırmışlardır (Gumilyev, 2003: 156-161). At, özellikleri itibariyle türdeşlerine göre büyük değişimler geçirmiş bir hayvan olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazı türler zamanla bulundukları coğrafi çevreye ve beslenme kültürüne göre önemli boy farklılıklarına sahip olurken diğer türler step, çöl ve bereketsiz topraklarda zayıf düşmüş ve asırlar süren beslenme şekli sebebiyle geçirdikleri evrime bağlı olarak küçülmüşlerdir.

Soldan ilk at Tarpan, ikincisi Kazak atı, üçüncüsü ise Tarpanla akrabalık bağına sahip olan Sak (İskit) atı ve savaşçısıdır (Samatulı, 1996: 33).

Gösterişli görünüşüyle hayranlık yaratan Arap asili ya da İngiliz asili gibi türler Türkmen (Ahalteke) veya Fergana güzeliyle ayrı bir grup teşkil ederken, Tarpan'ın yanı sıra Prjevalski diye bilinen çelimsiz ama dayanaklı gruplar görünümlerine rağmen Orta Asya'nın askerlik tarihinde iz bırakacaktır. Bu atlar, gösterişsiz özellikleri, günler süren uzun mesafeleri kat etmeler ve susuzluğa dayanıklılıkları sayesinde sahibini ve kendisini bulunduğu coğrafyada korumayı başaran nadir türler arasında kaldılar (Roux, 2006: 38, 48-49; Klyaştorniy ve Sultanov, 2003: 16). Asya'da insanın iklimle, coğrafyayla ve birlikte yaşadığı hayvanlarla bütünleşme süreci birçok ihtiyaca bağlı olarak çok erken dönemlerde başladı. Ehlileştirme ameliyesinden geçen ve geniş kitleler tarafından kullanılmaya başlanan ilk at türlerinin bulunduğu bölgelerden biri de Anav'dır.

> "Anav, eski Türkistan'da bir medeniyet merkezi idi. Orta Asya'da tam taş devrine (Vollneolithicum) ait yegâne kazı yeri burasıdır. Kuzey kurgan'ın üst tabakaları II. kültürü, güney kurgan'ın alt tabakaları III. kültürü ihtiva ederler. Anav'ın ikinci kültürü, evcil hayvanlar hakkında çok malumat temin etmiştir. Evcil ata ait olan kemikler de II. kültürde bulunmuştur.
>
> Pumpelli, buradaki at kemiklerinin evcil hayvanlara ait olduklarını kabul eder ve Anav atını dişleri bazı hususiyetler gösteren ve bu itibarla kısmen Sibir Sübfossil atına benzeyen fakat diğer evsaf itibarı ile Şark atlarına mahsus hususiyetlere malik olan bir tip olarak izah etmektedir" (Batu 1951: 10).

Sahanın uzman araştırmacılarından Christian, yaptığı tetkikler sonucunda "Şimalî kurgandaki I a tabakasında bulunan at kemiklerinin M.Ö. dördüncü bin yılın ilk yarısına ait olduklarını tahmin etmektedir" (Batu, 1951: 10). Orta Asya'da iklimin müsait olduğu yaşam alanlarında yoğun bir şekilde görülen sosyal oluşumlar, dağınık yerleşimler halinde küçük şehirlerde tespit edilmiştir. Bu şehirler, yolların kesişim noktalarında ve nehirlere yakın olan bölgelerdedir. Türklerin yaşam biçimleri göz önünde tutulduğunda mevcut şehirlerin kışlak olma olasılığı yüksektir, arkeolojik kazılarda ele geçirilen verilere ve şehir planlarına göre meskûn alanların yerleşiklere-şehirlilere ait olmadıkları anlaşılmıştır.

Küçük şehirlerin yani kışlakların Türklerin yaşam seyri içinde eski bir geçmişe sahip oldukları Yenisey-Abakan ve Altay-Sayan-Minusinsk bölgesinde birçok şehirde açıkça tespit edilmiştir. Yerleşiklere ait olan daha büyük şehirlerin bulundukları bölgeler, belirgin bir şekilde şehir mimarisiyle ve kullanılan yapı malzemeleri yönüyle konargöçerlerden ayrılmaktadır.

O. Menghin'e göre Kırgız stepleri ve Gobi bölgesi yabanî atın ilk vatanıdır. Gander, atın evcilleştirildiği bölgeyi Orta Asya olarak belirttiği gibi *"İran'daki atların kökeni olarak İç Asya'yı kabul etmiş ve bu bölgeden gelen Türklerin Prçevalski tipindeki atı da beraberlerinde getirdikleri fikrini ileri sürmüştür"* (Batu, 1951: 15). Atın yetiştirildiği bu kültür kuşağı, umumî adla "Türk-Moğol kültürü" olarak tanımlanır fakat bu ortak bir kültür değildir (Kalkan, 1997: 1132). Tanımlama yüzeyseldir ve her iki kavmin yaşadığı coğrafi çevreyi göz önünde tutarak ortaya konmuştur. Son elli yıllık sürece kadar, Moğollarla Türkler arasındaki sosyal-kültürel farklar bilim dünyasında tam olarak tespit edilememiş, zamanla ortaya çıkan materyaller ve antropolojik veriler her iki kavim arasında belirgin askeri-kültürel farklılıkların olduğunu açıkça ortaya koymuştur.

Bozkır hayatının kendine özgü nizamı iyice araştırılmadan, sosyal oluşum şekillerinin yerleşik kültürlerle mukayesesi yapılmadan, sosyal hayatı yapılandıran törenin insanlar üzerindeki etkileri göz önünde tutulmadan ve daha birçok ayrıntı incelenmeden bu yaşayış şekli tahlil edilmemelidir. Bozkır geleneğinin kendine has özellikleri arasında önemli olarak görülen noktalardan birisi de sosyal oluşum şekilleridir (Ögel, 1988: 207). Konargöçer yaşayış sürecinin güçlü dinamiği aile (Genç, 1997: 83) diye bilinen küçük sosyal oluşumdur. Bu yapı bütün düzeni etkilemiş devlet düzenindeki esaslar açıklanan küçük yapıdan hareketle şekillendirilmiştir. Sosyal düzenin dinamik gücü, aynı zamanda doğu düşüncesindeki devlet geleneğinin şekillenmesine de katkıda bulunmuştur. Aileden sonra görülen sosyal katman (tabaka) şekli tütünlerin (ailelerin) bir araya gelmesiyle oluşan oymaktır (aymaktır). Kırgız-Kazak boylarında farklı olarak ailelerin bir araya gelmesiyle köy (avıl-ayıl) diye bilinen sosyal birlik oluşmuş ondan da oymak meydana getirilmiştir (Gumilyev, 2003: 160). Oymak içinde görülen ve kendine has bir yapı sergileyen başka bir sosyal oluşum da (oba) avuldur. Moğolca söz varlığına Türkçe'den ya da Türkçe söz varlığına Moğolca'dan geçen kelimeler arasında ifadesi aynı ama anlamı farklı olan kullanılış şekilleri de mevcuttur. Moğollar, oymak kelimesini (obog-obox) şeklinde kullanarak, oymakta yer alanları kan akrabalarının kendine mahsus birliği şeklinde kabul ederler (Vladimirtsov, 1995: 74). Avul adı, aynı kan bağına sahip olan ve 2-15 arası ailenin bir araya gelmesiyle kurulan sosyal birlik için kullanılmaktadır. Benzer oluşum, Kazaklar arasında vardır ama avulu meydana getiren sayılar farklıdır. Ayrıca Kazak avullarının kendine özgü bazı küçük farklılıkları tespit edilebilmek-

tedir (Kozıbayev, Argınbayev vd., 1995: 121). Kırgız avullarında ise sosyal dayanışma, otlakların paylaşımı, saldırılar karşısında ortak hareket etme ve belirli bir coğrafî sahada sürüleri otlatma gibi sebeplerin aileleri bir araya getirdiği görülür. Obaların (avul) kendi içinde hiyerarşi sistemi oluşmuş, belirli sosyal normlar bu düzenin yapılanmasına zemin hazırlamıştır (Japarov, C.XIX, 2002: 538-39). Oymakların bir araya gelmesiyle (bu köylerin ya da oymakların sayısına bağlıdır) uruğlar oluşmaktadır. "Uruu" diye bilinen ve aymakların bir araya gelmesiyle oluşan ve uruğa bağlı bulunan bu sosyal oluşum, uruğun kolu şeklinde değerlendirilmektedir.

Sosyal oluşum şeklinde görülen sayıya dayalı yapılanmalar, ordu millet olan Türklerde askeri düzenin teşkilinde de kullanılmıştır. Askeri birlikler, en küçük birlik olan manga'dan tümen'e kadar aynı şekilde oluşturulmuştur. Benzeri bir yapı farklı teşkil şekilleri ile Moğollarda da görülür. Moğollar ulus devlettir; bu sebeple askeri sistemlerini sosyal oluşum şekillerindeki özelliklere ve sayısal yapıya dayandırmışlardır. Türklerdeki yapıya benzer gibi görülen sayıya ve sosyal dokuya dayalı askeri birlik düzeni, aslında büyük farklılıklara sahiptir. Bu fark, Türklerle Moğollar arasındaki askeri-kültürel düzeydeki görülebilir ayrımdan kaynaklanır. Türklerin M.Ö. 220'lerde ulaştıkları sosyal oluşum ve askerlik düzenini, Cengiz Han'ın Moğol boylarını askeri bir birlik altında topladığı XII. yüzyıla kadar görmek mümkün değildir (Roux, 2001). Moğollar askeri-sosyal yapılanma süreçlerini, bulundukları coğrafi çevrenin olumsuzlukları ve siyasal oluşum mantalitelerindeki farklılıklardan dolayı geç tamamlamışlardır. Bu uzun süreç, hem askeri yapının gelişimini hem de sosyal oluşum seyrini sarsmış ve bu sebeplere bağlı olarak bir birlik altında toparlanamamışlardır.

Türklerin sosyal oluşum şekillerine bağlı olarak askeri düzenlerini daha hızlı teşkil etmeleri tabii bir seyirdir. 13-14 yaşından 60-65'ine kadar her erkeğin asker olarak kabul edildiği bir anlayışın getirdiği sosyal düzen, yaşam şekline bağlı olarak normal görülür. Yine aynı sebeplere ve boyların yerleşim ve yer alma düzenine (orun) göre askeri birlikler teşkil edilmiş onlu, yirmili, ellili, yüzlü, binli ve on binli ordular kurulmuştur.

Ordu

Ordu kelimesinin etimolojisi ile ilgili farklı görüşler vardır ama biriki anlam üzerinde ilmi mahfiller ittifakla anlaşmıştır. Karşımıza en eski "ordu" ya da "orda" kelimesi Çin yıllıklarında Tunghulara düzenlenen saldırı öncesinde geçen bir kayıtta *"Her iki (devletin) halkı,*

onun sınırlarında yaşıyorlardı ve burası onun ordusu (Ou-t'o)... " şeklinde geçmektedir (Ögel, C. VII, 1991: 1).

(Ou-t'o) şeklinde geçen kelime "ordu" karşılığı olarak kullanılmıştır. Sahanın otoritelerinden B. Ögel ve De Groot, "Ou-t'o"nun Çince değil Türkçe bir kelime olduğunu belirtmektedir. Bu kaynağın dışında ordu kelimesi diğer kaynaklarda mevcut değildir. Fakat daha sonraki yüzyıllarda yazılan sözlüklerde *"sü"* ve *"ordu* " olarak Kaşgarlı'nın eserinde de görülür. Bu eserde "sü" asker ve ordu olarak geçerken "çok toplanan asker, kalabalık ordu, birikmiş asker" (Kaşgarlı Mahmut, 1940: 12-23, 124-296) ve benzeri ifadelerle ordunun bir araya gelişi anlatılmıştır. Yine aynı eserde" ordu" kelimesi hakanın oturduğu şehir; uğraşmak (urdı); savaşmak (tokuş); ordulanmak (karargâh kurmak)" anlamındadır (Kaşgarlı Mahmut, C. I-II, 1940: 69-26, 249-18, 321-15, 443-4, 490-8; 5-13, 19-11, 29-3, 209-15, 213-13). Bir başka araştırmada "ordu", askerin konduğu (yerleştiği) yer ve asker manasıyla kullanılmıştır" (Atlasi, 1992: 30). A. Fedorov Davıdov, " Orda "sözünü *"göçme karargâh"*, "kağan'ın, han'ın veya ulusunun, başka hâkimin göçme komuta yeri şeklinde kullanmaktadır (Halikov, 1993: 48). Bu anlamların dışında farklı okunuş ve ifadeler üzerinde de durulmaktadır ama genel kabul gören tezler yukarıda zikredilenlerdir.

Çin yıllıkları sayesinde Hunların içtimai hayatında olduğu gibi, askeri hayatında da sıkı bir disiplinin var olduğu anlaşılmaktadır. Hunlar, askeri ve içtimai hayatın her yönü ile iç içe olduğu bir toplumdur. İlk bakışta çok acımasız ve insana yaşama hakkı vermeyen bir düzen gibi görünse de, sistem dikkatle tetkik edildiğinde durumun hiçte böyle olmadığı anlaşılır. İnsan hayatının en iyi şekilde korunduğu bu düzende, hiç bir boşluğa ve düzensizliğe mahal verilmemiştir. Her şey yaşam seyri içinde tecrübe edilmiş, askerlik sanatının en ince detayları binlerce yıllık birikimle şekillendirilmiştir. Askerlik, yiğitlik, yeryüzünde var olma mücadelesi ve ölüm kahramanlık olarak telakki edildiği için erkeklerin dünyasına savaş motifi, destanlarla ve hikâyelerle daha iki üç yaşında nakşedilmiştir. Buluğ dönemine yeni girme süreci öncesinde "Çocuk ata hükmetmenin, kılıcı bileğinde istediği gibi döndürmenin, okla dilediği yeri delmenin verdiği zevki pek erken tatmaya ve bu suretle akranı arasında cesaret ve yiğitlikle eşsiz ve emsallerinden farklı olmaya çalışırdı" (Güven, 1992: 2).

Askerlik bir yaşam şekli olduğu ve bütün insanlar, boylarının ya da bölgenin güvenliğinden sorumlu kabul edildikleri için her zaman mevcut düzene uygun bir stratejik anlayış geliştirilmiştir. Hemen yapılanabilecek, ani saldırılara karşı koyabilecek, gece saldırılarını

hızla püskürtebilecek bir askeri yapı sağlamak ancak böyle bir yaşam biçimine sahip olan toplumlar için söz konusudur. Herkesin asker olmasına rağmen bazen asker sayısının yeterli görülmediği dönemlerde, düşman birlikleri ile mücadele kaçınılmaz hale geldiğinde, hâkimiyetleri altındaki boylardan asker temin etme yoluna gittikleri bilinmektedir.

Zamanla durumun değiştiği, küçük boy devletlerinden büyük imparatorluklara dönüşülen dönemlerde vassallardan alınan asker sayısının yetmediği an paralı askerlik arayışına yönelinilecektir. Paralı askerlik ya da gulam (köle) sistemi daha çok bu anlayışın hâkim olduğu yerleşik tarım toplumlarında kabul görecek, zamanla yerleşiklerle temas kuran konargöçerler, şehirli halklardan zikredilen sistemi alacaklardır. Türklerde bu sistem, kun (köle) sistemi ile esir statüsünde bulunan ya da başka boyların yok edilmesiyle ele geçirilen kalabalık grupların asker olarak kullanılması şeklinde tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra Çin kültürü ile temas kurmaya başlayan bazı Türk topluluklarından Şatolar "evlatlık ordusu" adı altında yabancı askeri birliklerle ordular tesis etmiştir (Wu Hsing-tung, 1970: 49, 58). Paralı askerlikse Farslar ve Araplarla temasla birlikte, İslam kültür kuşağına dâhil olunan süreç içinde daha net olarak ortaya çıkmaktadır.

Harp hiledir düsturu, insanlık tarihine meydan okuyan bir anlayıştır. Bu düstur, her zaman için güçlünün galip gelemeyeceğini, bazen insan zekâsının fiili güç karşısında üstün gelerek galebe çalabileceğini göstermiştir. Hileyi harpte bile kullanmak istemeyen bir milletin askerleri olan Türkler bile, bu düstur karşısında boyun eğmiştir. Doğruluğu şiar edinen, zaferini bile göğüs göğüse verilen bir mücadeleyle kazanmak isteyen mantalite, mevcut sözün haklılığını zamanla anlamıştır (Kalkan, 1995: 13). Arapça "harp hiledir" sözü, askerlik sanatının beyinlerde ve kalplerde yer ettiği şekilde yiğitlerin savaş becerisine ve dayanıklılıklarına bağlı olarak kazandıkları zaferlerden oluşmadığını gösteren en güzel ifadedir.

Türk ordusunu teşkil eden askeri birliklere ve ordunun yapısına genel hatları ile göz atmamız gerekir. Özellikle Türklerin kendilerine has ordu yapılarını muhafaza ettikleri İskit-Sak, Hun ve Göktürk dönemi olarak tanımladığımız *"klasik dönem"i* ve İslam dünyasına girdikten sonra yapısal farklılaşmalar geçirdiği Uygur, Karahanlı, Gazneli, Harizmşahlar ve Büyük Selçukluların yer aldığı *"orta dönem"i* ikiye ayırmak gerekir. Yeni dönem olarak tanımlayabileceğimiz Osmanlı orduları ise üçüncü evre içinde yer alır fakat artık Asya tipi ordulardan uzaklaşmış ve kendine has teşkilat dokusuyla

neredeyse yerleşik devletlerin orduları gibi yapılanmıştır. Bunun için Osmanlı ordusu araştırmamızın sınırlılık alanı dışında kalmaktadır. Bir diğer detay da bir parçası klasik dönemde diğer parçası ise orta dönemde yer alan Uygur Türklerine ait ordulardır. Bu ordulaların kendilerine has özellikleri mevcuttur.

İskit-Sak orduları diğer Türk devletlerinde olduğu gibi nerdeyse (coğrafi yapı sebebiyle bazen yaya askerleri kullanılır) atlı (süvari) birliklerinden oluşmuştur. Genel olarak Türk ordularının üçte ikisi atlı üçte biri de yaya askerlerden meydana gelirdi (Roux, 2006: 40). Kaynakların verdikleri bilgilere göre İskitler ok, yay, kılıç, hançer, mızrak (cıda, kargı vd) gibi silahların yanı sıra gürz ve sapan türü silahlar da kullanmışlardır. İskitlere ait kurganlarda ele geçen cesetler üzerinde yapılan incelemeler sonucunda ölen insanların büyük bir bölümünün aldıkları ağır yaralar ve öldürücü darbeler sebebiyle hayatlarını kaybettikleri anlaşılmıştır. Ölülerin kemikleri üzerinde yapılan incelemeler, öldürücü darbeyi yemeden önce savaşçıların birçok kez yine ağır yaralar aldıkları, keskin kılıç, hançer ve gürz darbelerine maruz kaldıklarını göstermektedir. Buna rağmen yaşamını tedavi sürecinden sonra devam ettiren kişilerin yine savaşlara katıldıkları ve uzun süre savaşmaya devam ettikleri, sonunda can alıcı darbeyi aldıktan sonra öldükleri tespit edilebilmektedir.

Kullandığı silahlar ve giyim şekliyle bir İskit-Hun askerinin genel görünüşü (Samatulı, 1996: 225).

Bu tespitler bir-iki cesette değil, yüzlerce kurgan üzerinde 200 yıllık bir süreçte devam eden kazılar sırasında elde edilen genel sonuçla-

ra dayanmaktadır (Tabaldiyev, 1999: 67-81; Teterin, 1999: 113-128). Sürekli savaş seyri içinde yer alan bu insanların cesetleri üzerinde yapılan incelemelerde yaşam süreleri ile ilgili detaylar tıbbi ölçümlerle tespit edildiğinden mevcut sürenin çok uzun olmadığı ve 40-50'li yaşları gören az sayıda savaşçının cesetlerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Uzun yaşam süresine sahip olan kitlenin ise kadınlar olduğu, bu orana rağmen kılıç, hançer darbeleri ve okla öldürülen örneklere de rastlandığı görülmektedir (Tabaldiyev, 1990: 146-156). Bu durum da, kadınların savaşa katılmış ya da ani saldırılarla boyun yerleşim alanının yağmalandığı süreç içinde öldürülmüş olabileceklerini ortaya koymaktadır. Katıldığımız kazılar sırasında genç yaşta öldürülmüş ve cesedi yakıldıktan sonra ziynet eşyalarıyla süslenerek kemikleri defnedilmiş olan (Göktürk-Türgiş-Karluk dönemi) kadın cesetleriyle de karşılaşılmıştır. Bu mezarda genç kızın ölümüne neden olan ok ve ele geçen diğer eşyalardan (yüzükler, kemer tokası, düğmeler, oklar) birkaç örnek aşağıda verilmiştir.

Runik yazılı yüzüğün altında yer alan koçbaşı şekilli kabartmalı yüzüğün çapı 23 mm, ağırlığı 4,7829gr, runik yazılı yüzüğün çapı 22, 5 mm, ağırlığı ise 3, 2595 gr'dır.

Boyu 33 mm, eni 33 mm, ağırlığı 24, 3719 gr'dır. Göktürk-Türgiş-Karluk dönemi bayan kemer tokasının üzerinde hayvan stiliyle boğaların, diğer boğalarla mücadeleye hazırlanışı resmedilmiştir.
M.Ö. III-II-M.S. VI-VII. yüzyıla ait gelişmiş bronz İskit, Hun ok örnekleri. Soldan birinci okun boyu 37 mm, eni 8 mm, ağırlığı 3, 6245 gr'dır. Islık çalan ok olarak bilinen ikinci okun boyu 29, 5 mm, eni 10, 8 mm, ağırlığı 5, 5372 gr'dır. Sağdan ilk okun boyu ise 40, 5 mm, eni 12, 8 mm, ağırlığı 4, 2787 gr'dır. Soldan birinci ok kadının cesedi üzerinden çıkmıştır.

İskit savaşçıları Grek-Latin kroniklerinde uzun sarı ya da kızıl saçlı, iri yapılı vahşi savaşçılar olarak tasvir edilmişlerdir. İskit savaşçılarının vahşi olmalarını insanları acımasızca öldürmelerine bağlayan Romalılar, öldürdükleri kişilerin kafatası derilerini soymalarını barbarlık olarak nitelendirmişlerdir. Oysaki bu gelenek bir kahramanlık göstergesidir; nasıl Hunlar ve Göktürkler öldüklerinde mezarlarına öldürdükleri insan kadar balbal diktiriyorlarsa, İskitler de atın koşum takımları üzerinde daha çok kafa derisi olanı en başarılı savaşçı olarak kabul ediyorlardı. Acaba aynı geleneği XX. yüzyılda Kızılderililer neden devam ettiriyor ve öldürdükleri beyazların (soluk benizliler) kafa derilerini atların eğer takımlarına süs olarak asıyorlardı? 3000 yıllık zaman dilimi farkına rağmen farklı kıtalarda yer alan her iki kavim de aynı kültürün temsilcileri ve savaşçı dünyanın insanlarıydı. Yerleşikler için bu barbarlık ve insanlık dışı bir davranış olduğu için kroniklerinde ve yazdıkları eserlerde aynı olayları zikretme gereği duyuyorlardı. Roma İmparatorluğu'nda şehirlilerin arenalarda vahşi hayvanlara gladyatörleri parçalattıklarında yayılan kan kokusunun coşkusuyla çılgına dönen halkın aldığı zevki hangi tanımla açıklamak gerekir? İnsan yaşadığı yüzyıla göre canavar ya da melek olarak sıfatlandırılabilir. Tanımlar yüzyılına ve yaşam şekline göre büyük farklılıklara ve göreceli kavramlara bağlı olarak insani ya da hayvani şeklinde tanımlanabilir. Ama eskiçağ insanları için hayatın tabii seyri içinde görülen bu davranışlar gayet normaldir; sadece şehirliye-yerleşiğe ve konargöçere göre ölümün adı ve gerçekleştiriliş yöntemi farklıdır. A. Sıddıki bu durumu;

> "Kayser'in insanları öldürdüğü dönemler geride kalmış olmasına rağmen, Kayserlik duygusu hala insanlığı korkutmaktadır. Tarihteki yeni gelişmelere bir defa bile dikkatle bakan kimse, bugünde bile zulüm, ihtilal ve toplumun içinde ve dışında (bir kesimin) siyasî haklarında tedrici olarak bir artış olacak ve bugün bile insanlık tarihinde tekerrür eden bir şeyler bulacaktır. Çağdaş insana egemen olan bu akılcılığın bizzat kendisi değişmiş değildir. Eğer arada bir fark varsa, olsa olsa bu, sürat ve oluştadır" şeklinde açıklamaktadır (Sıddıki, 1987: 25).

İskitler kalabalık gruplar halinde dağınık bir şekilde yaşadıkları için farklı İskit kavimlerinin orduları bulundukları bölgelere göre askeri düzen oluşturmuşlardır. Kraliyet İskitleri, bozkır, orman, step, bataklık İskitleri, Yedisu-Tanrıdağları sahasından Macaristan'ın içlerine kadar saldırılar düzenlemiş ve ordularını karşılaştıkları düşmanlara göre yapılandırmışlardır. Germen, Roma, Sarmat ve Alan ordularıyla karşılaşan İskitler her biri döneminin en iyisi olan bu kavimleri,

atlı birliklerinin hızı ve manevra kabiliyetleriyle yerle bir etmişlerdir. Ağır silahlı ve fiziki üstünlüğe sahip Germen ordularıyla, falanj tekniğini kullanan profesyonel askerleriyle Roma ordularına kafa tutmuş, döneminde kıtaların hâkimi Perslerin büyük kralı I. Darius'u M.Ö. 513-512 yıllarında bitkin düşürerek çekilmek zorunda bırakmışlardır. Savaş taktikleri ise torunları Hunlara miras olarak hediyedir. İskitlerin savaş sanatına kazandırdıkları sadece bronzdan ya da diğer metallerden yapılmış silahlar değildir. Hunlar, İskitler'den savaş sanatına ait silah yapım tekniklerinin yanı sıra kullandıkları taktikleri ve *"hayvan üslubu"* olarak tanımlanan şaheser bir sanat tarzını da almışlardır. Bu sanat, Hunlar, Göktürkler ve hatta Karluklar-Türgişler döneminde bile bütün ihtişamı ile devam ettirilmiştir. İskit ordularına ait savaş aletleri ve yaşam tarzları ile ilgili ayrıntılı bilgiler her geçen gün bulunan kurganlarda-eski yerleşim alanlarında tespit edilmekte ve birçok bilinmeyen gün ışığına çıkarılmaktadır.

Hunlar, Türk tarihinde gerek devlet yönetimi anlayışı gerekse düzenli ordularıyla uçsuz bucaksız Orta Asya'yı ele geçirmeyi başaran ilk büyük Türk devleti olarak görülür. Sosyal yapılanmasını Hun Tanrıkutu Teoman döneminde tamamlamış olan boylar birliği, Mete'nin hâkimiyet yıllarında güçlü ordularıyla geniş sınırlara ulaşmış ve 400 yıl önünde durulamaz büyük bir otorite şeklinde, yerleşik devletler için tehdit unsuru olmuştur. Detayları en ince noktalarına kadar ortaya çıkmaya başlayan Hun askerlik sanatı, Çin'in kuzeyine ve iç bölgelerine saldırı düzenlemeleri sonucunda kayıtlara geçmiştir. Onlu, yüzlü, binli, on binli sistemin nasıl yapılandırıldığı, Hun askerlerini Çin ordusundan ayıran özelliklerin neler olduğu, Çinli vakanüvislerce tanımlandıkça askerlik sanatımıza ait önemli noktalar ayrıntılı tasvirlerle görülmeye başlanacaktır.

Hun askerlik sanatının yanı sıra Türklerin kullandıkları savaş taktiklerinin büyük öneme sahip olduğu fark edilmiş; zaferin sadece askeri üstünlüğe bağlı olmadığı, liderlik ve komutana itaat anlayışının da etkin rol oynadığı görülmüştür. Emre itaat, demir bir disiplin, taktiklerin uygulanış şekilleri, hız, manevra kabiliyeti, stratejik esirgeme gibi kavramlar askerlik tarihinde çığır açmıştır. Savaş sanatı içinde yer alan stratejik unsurların yanı sıra taktiksel bütünlüğü sağlayan iklim-coğrafi çevre faktörü dikkate alınmaya başlamış, yerleşik medeniyetlerin temsilcisi olan büyük devletlerin ordu komutanları karşılarındaki konargöçerlerin kullandıkları saldırı taktiklerine karşı yeni tarzlar geliştirmek zorunda kalmışlardır. Shih

Huang-ti (M.Ö. 221-210) tarafından yaptırılan ve Çin seddi olarak bilinen şaheser bunun en ilkel şekli olarak görülürken; diğer imparatorların Wen-ti (M.Ö 179-157) ve Wu-ti (M.Ö 141-89) döneminde atlı birliklerden oluşan süvarilerle bir Hun gibi giyinen, atını yönlendirirken hızla isabetli ok atabilen, uzun mesafeleri kısa sürede kat ederek düşman birliklerine ani baskınlarla göz açtırmayan bir ordu teşkil etmeyi başaranlar da vardır (Eberhard, 1987: 91-93).

Türk ordularında bu dönemde dikkat çeken en önemli noktalardan biri de ordu komutanlarının askerlik becerileri ve liderlik yetenekleridir. Ataerkil (patrierkal) yapıya sahip olan ailede, babanın otoritesini ve aile reisliğini kavrayan bireylerin zaman içinde askeri hiyerarşiye sahip olan bir toplum düzeninde yaşaması, ordu komutanına ve devlet başkanına olan bağlılığını tabii bir davranış kalıbı haline getirmiştir. Hiyerarşik toplumlarda sorgulama söz konusu bile değildir, otorite sorgulamayı tanım dışı bırakır ve daha güçlü bir otorite diğer gücü ortadan kaldırana kadar buna izin verilmez. Bu, Asyenik toplum düzeni içinde normal bir seyr halidir. İsyan ve ayaklanma, düzeni değiştirmek ve iktidara aday olarak ülkeyi yönetmek için başvurulan son başvuru yoludur. Aksi durumda başarısızlık ağır bir bedeli beraberinde getirir.

Bütün bu sebepler göz önünde tutularak ordu komutanı ya da diğer adıyla devlet başkanı yakın bir koruma ağı ile günlük hayat içinde sürekli gözlem altında tutulur. Hunlar döneminden itibaren muhafız birliklerine benzer olan ve sürekli olarak hanı-kağanı koruyan askeri birlikler hanın otağının yanında-yakınında yer alır ve gecegündüz nöbetçileri (sakçılar) muhtemel bir saldırıdan devlet başkanını korurlardı. Büyük devletlerin kurulduğu ve yerleşik medeniyetlerle temasın sağlandığı dönemlerde, muhafız orduları teşkil edilse de (yerleşiklerin teşkilatlanma düzeni dışında askeri geleneğe sahip olan) Türkler kendilerine özgü yapılanma özelliklerini devam ettirmişlerdir. Bu orduların mensubu olan askerlerin kullandıkları silahlar ve savaş malzemeleri stilistik özellikler ve yapım teknikleri ile diğer kavimlerden belirgin özelliklerle ayrılmıştır. Zikredilen özelliklerin ve orduyu teşkil eden askerlerin kullandıkları silahları ve savunma gereçlerini kısa da olsa gözden geçirmek gerekir.

Zırh

Hunlar döneminde hâkimiyet altına girmiş kavimlerden de vassallık derecelerine bağlı olarak kalabalık gruplar halinde asker alınmaya başlanmıştır. Birinci, ikinci ve üçüncü dereceden vassalların ver-

dikleri asker sayısı, ödedikleri vergi oranı, devlete itaate ve bağlılığa göre farklılık göstermiştir. Askerlerin bazıları yerleşiklerden alındığı için yaya askerler yerli halklarla mücadelede ve şehirlerin kuşatılmasında kullanılmıştır. İskitler döneminden itibaren kullanılmaya başlanan yelek şeklindeki korumalar ya da hayvan derisinden (fil, gergedan derisi vd) sertleştirilerek farklı parçalarla sağlamlaştırılan prototip zırhlar daha yoğun bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. İlk dönemlerde özellikle yerleşik kavimlerin atlı birliklerle mücadeleye başlamasından önceki zaman dilimlerinde, yakın dövüşlerde, göğüs göğüse yapılan muharebelerde kesici ve delici metallerin kalıcı zararlarını en aza indirmek amacıyla bu zırhları kullandıkları görülmektedir. Her ne kadar mızrağın, okun ve kılıcın vereceği zararı ortadan kaldırmak imkânsızsa da derin yaraları almayı engellemek ve muharebe sona erene kadar kan kaybından ölmemek amacıyla tecrübeli dövüşçülerin bu yola başvurdukları düşünülmektedir.

İlk dönemlerde kullanılan ok ve mızrak uçlarının bronz olması sebebiyle delme tesirlerinin ve vücuda saplanma sürecinde derinlik oranının az olmasından dolayı yaralasa da hayatta kalmayı mümkün kıldığı bilinmektedir. Fakat demirin ve çeliğin kullanılmasıyla birlikte savaş sanatı en acımasız silahlarına kavuşmuş, insan bedeninin adeta pamuğa dönüştüğü bu süreç, zırh ustalarını delinmesi ve kesilmesi zor olan malzemeden lak plaklardan ya da örme metallerden zırhlar yapmaya zorlamıştır. Bunun mukabilinde ok, mızrak ve kılıç ustaları en sağlam ve sert çelikten kırılması (daha sert bir çelikle karşılaşmadığı sürece-çeliğin çeliği kâğıt gibi kesebildiğini kılıç ustaları iyi bilir) imkânsız silahlar yapmanın arayışına yönelmiş ve bunu zamanla başarmışlardır. Savaşan asker sayısına istinaden silah ustaları da artmış, farklı ülkelerden kaliteli çelik alma yoluna gidilerek en iyi silahlara sahip büyük imparatorluklar kurmanın yolları aranmıştır. Savaşta zırhla kuşananlar vücutlarını boyun altından kaburga kemiği üzerinden, omuzluk (kılıç darbelerinin vuruş hızını kesmesi için) dizlik, bileklik, blok parça gibi malzemelerle koruma yoluna gitmişlerdir. Askerler, savaşın en önemli unsuru ve var olma avantajı sağlayan teknik üstünlük ve manevra kabiliyeti kazandıran üstün özellikli atları da edinmeyi ihmal etmemişlerdir. Atların çarpışma öncesi ilk saldırılarda ana hedef olduğunu bildikleri için (Hudyakov, 1982: 133) özel olarak imal ettirdikleri zırhlarla atın vücudunu hafif ama sert metallerle kaplayarak ayaklarına ayaklık, başına başlık takarak saldırılardan muhafaza etmeye çalışmışlardır. Dönemin kaynakları, askerlerin giyimleri ve kullandıkla-

rı silahların halk ve diğer askerler üzerinde nasıl bir tesir bıraktığı ile ilgili önemli açıklamalarda bulunmaktadır.

Atı ve kendisi her türlü saldırıya hazır olan zırhlı bir süvarinin yandan görünüşü (Samatulı 1996: 107).

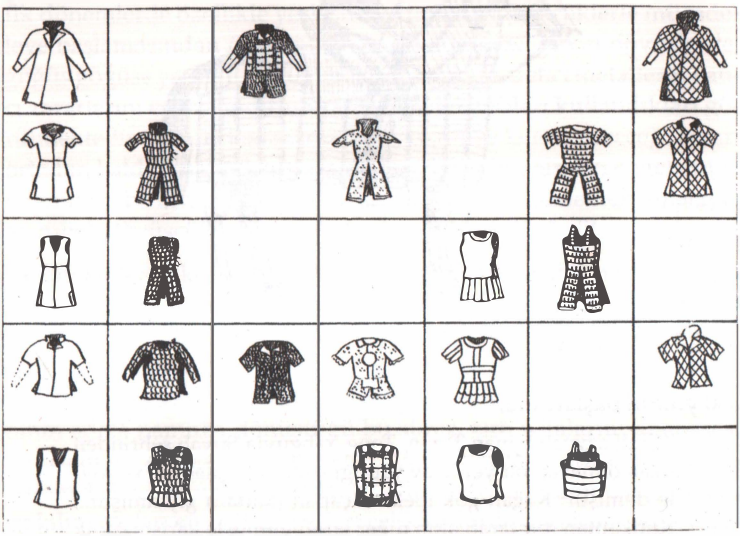
630 yılının başlarında;

> "Çinli seyyah Syuan Tszan, Tong Yabguyla Suyab şehrinden uzak olmayan bir yerde av yaptığı sırada karşılaşmış ve şöyle demiştir: Kağan gök ipekten çapan (kaftan) giyinmiştir... Kımkaptan (bir tarafı altın diğer tarafı gümüşle karıştırılarak örülmüş ipek süsleme) (Abdullayev İsayev, 1969: 398) çapan giymiş, saçları örülmüş iki yüzden fazla tarhanla birlikte yürümektedir. Diğer askerler deriden işlenen zırhları, kürk şapkaları (kalpakları) giymiş, savaş (ay) baltaları, yay bayrakları (tuğlar) tutuyorlardı, onların atları en iyilerindendi" (Karıpkulov vd., C. I, 1984: 227-228).

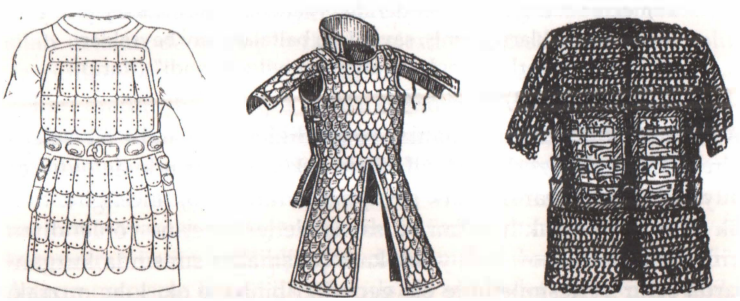
Askerlerin kullandıkları silahlar ve giydikleri muharebe elbiselerinin sadece halk üzerinde değil, diğer askerler üzerinde de oldukça büyük bir tesiri vardır. Türk savaş sanatının birçok inceliğine malik olan ve 67 yıllık hayatını bu savaş aletleri üzerine yönlendiren Yuliyu S. Hudyakov, kırk yıllık kazı çalışmaları sırasında kurganlarda-şehir yerleşimlerinde ele geçirdiği binlerce ok, kılıç mızrak, cıda, kargı, savaş baltası, zırh vd. silahları eserlerinde toplamış 10 cildi aşkın kitap 200'e yakın makale yayınlamıştır. Saha, Yakut, Altay, Buryat ve Moğolistan topraklarında İskitlere, Hunlara, Kırgızlara (Hudyakov, 1997: 10-25), Göktürklere, Uygurlara, Karluklara,

Kumuklara, Türgişlere vd. Türk boylarına ait eserleri tespit ederek savaş sanatımızın gelişim seyrini ve silahlarımızın zaman içinde geçirdiği değişimi bütün safhalarıyla ortaya koymaya çalışmıştır.

Farklı eserlerden alınan resimler ve çizimlerle aşağıda savaşçılar için imal edilmiş olan deri, örme ağ, lak plaklardan yapılmış, keçe ile donatılmış bazı zırh örnekleri verilmiştir.



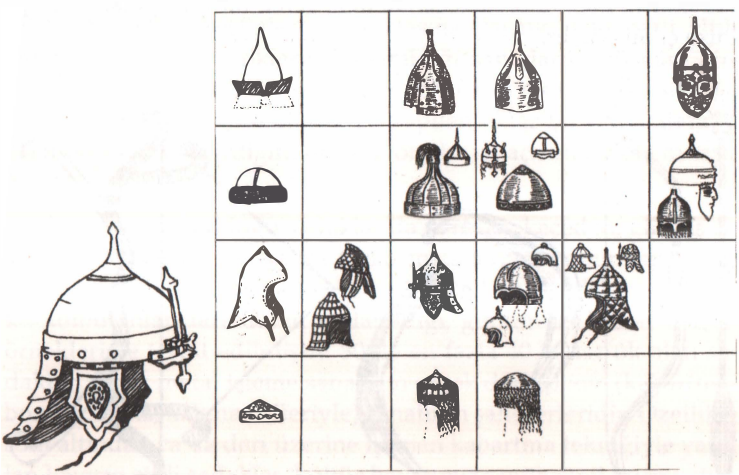
Türklerin ve Türk soylu kavimlerin (Kırgızların, Altay-Hakasların, Karlukların, Kıpçakların ve Kazakların) kullandıkları zırh türleri (Samatulı, 1996: 99).



Soldan birincisi Kimeklere ait lak plakların bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş, ikincisi Selçuklu, Karahanlı, Gazneli dönemine ait farklı bir stille yılan derisi ya da kuş tüyü şeklinden esinlenerek, üçüncüsü ise Altay-Sayan sahasında örme sık demir ağdan yapılmış bir zırhın stilize edilmiş şeklidir (Hudyakov, 1986: 198; Samatulı, 1996: 101, 107).

Miğfer, Tulga, Börk, Işuk (Aşuk)

İnsanın en önemli vücut azalarından biri olan baş, kısa sürede kesin sonuç arayan saldırıların hedefleri arasında ilk sırayı almıştır. Baş, zırhla kaplı bir vücutta öldürücü darbenin indirilebileceği en önemli bölge olarak görülmüştür. Sınır tanımayan insan zekâsının özel su verme teknikleriyle sertleştirilmiş metallerden yaptığı ve kafayı koruyan miğferi keşfetmesi oldukça uzun süre almıştır. Bu zaman dilimi içinde muharipler önemli bir oranda başı vücuttan ayıran öldürücü darbelere maruz kalmışlardır. Miğferin keşfinden sonra da problem tam olarak çözülememiş; her yeri adeta demirden örülü savaşçıyı dize getirmek için miğfer üzerinde zayıf noktalar aranmış, burnun ve boynun en nazik ve en can alıcı yerler olduğuna karar kılınmıştır. Kılıç ustalarının burun kemiği üzerine indirdikleri darbeleri, enseye ve boyna yönelen vuruşlar takip etmiştir. Acımasız-orantısız güç karşısında mecburen zekânın ve tekniğin çözüm arayışına yönelişi sırasında, hiç de umulmayan buluşların temelinin atıldığını unutmamak gerekmektedir. Miğferlere alın bölgesinden ek uzantılarla eklenen terekleri ve burunlukları monte etmek acaba hangi ağır kayıpların sonunda düşünülmüştür? Yenisey-Minusinsk, Hakas sahasının tamamı, Moğolistan, Türkistan ve diğer bölgelerde miğferlerin uzun süre bu değişimi-dönüşümü tamamlayamadıkları görülmektedir.

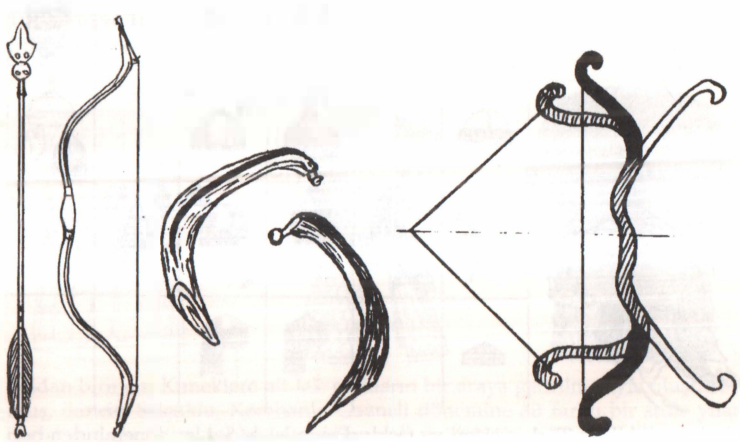


Tipik özellikli bir Türk miğferi ve farklı dönemlerde Saklar döneminden beri kullanılan deri, keçe, demir, bronz ve farklı metallerden yapılmış diğer miğfer türleri (Samatulı, 1996: 126).

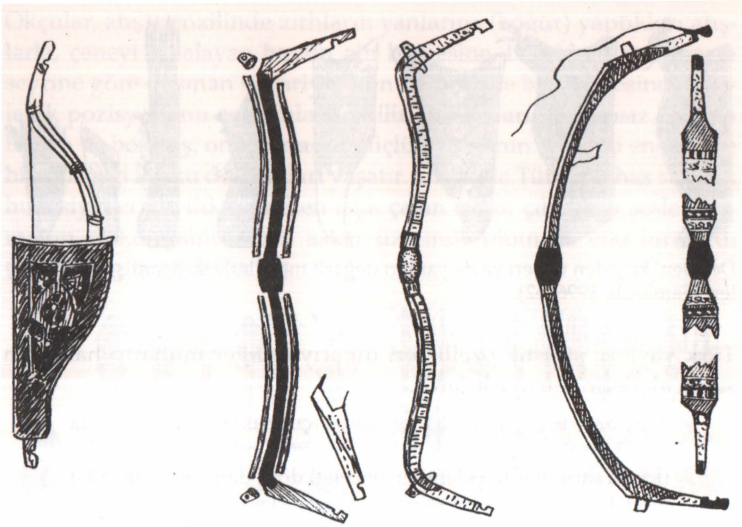
Çok sonraki yüzyıllarda ele geçen ve tam olduğu anlaşılan miğferlerde burunluk, enseyi koruyan ve kapatan katlanabilir keçe, plaka demirden ve demir örgülerden yakalar görülür. Teknik üstünlüğün demir ve çelik üzerindeki hâkimiyete ve bu mülkiyeti edinme amacına yöneldiği bu tarihler, çelik ticaretinin de canlı olduğu dönemlerdir. Aynı zamanda bu asır, İpek yolunun en şatafatlı dönemlerine tekabül eder. Kaliteli çeliğin (kurç) ana vatanı Altay-Sayan ve Tanrıdağları'dır. Çinliler, İranlılar ve Moğolların bu çelik yataklarının bulunduğu bölgelere sahip olmak ve ticari girdileri elde etmek için kıran kırana mücadelelere giriştikleri unutulmamalıdır.

Ok, Yay ve Sadak

Oklar, yapıları gereği görünüşte fazla dikkat çekmeyen ama tesiri itibari ile yok edici olma özelliği taşıyan nadir silahlar arasındadır. Küçüklüğü ve hafifliği göz önünde tutulduğunda bir metal parçasının bu kadar etkili bir silah olabileceği, tesirini görene kadar insanın aklına bile gelmemiştir. Keşfiyle savaş tarihine yön veren bu silah, uzak mesafelerden atılıyor olması sebebiyle güçlü ve kendinden emin askerlere korku dolu anları yaşatırken soğuk ter attırmaktadır. Vücudun en zayıf olduğu bölgelerine yöneldiğinde keskin bir kılıçtan ve delici özellikleriyle yakın mesafeden atılan bir mızraktan daha tesirli olduğu zamanla anlaşılmıştır. Ok, insan zekâsına fizik kurallarını kullanma noktasında ders veren bir buluş olarak karşımıza çıkmaktadır.



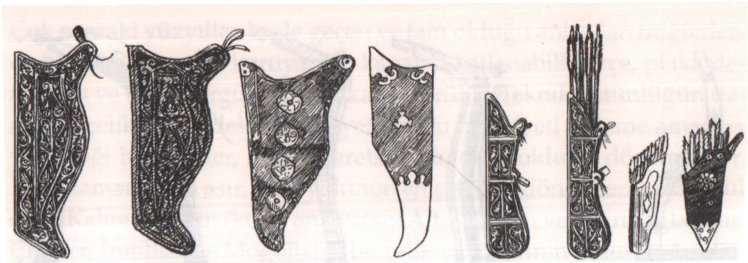
Ok ve yayın yapılış şeklini gösterir parçalar ve birleştirilme şekli (Samatulı, 1996: 48, 52, 55).



Farklı stillerle yapılmış parça okların kemik, ahşap, deri, bağırsak gibi bölümlerden yapılışını gösterir çizimler (Samatulı, 1996: 52).

Ok, mükemmelleşmesi 2000 yıllık bir zaman dilimine yayılsa da ateşli silahların keşfine kadar dünyanın en tehlikeli ve uzun mesafede kullanılabilen silahı olarak şöhretini korumaya devam etmiştir. Arabeletin keşfiyle zirve noktasına ulaşmış; üçlü, beşli, altılı hatta onlu otomatik okların kullanıldığı savaşlarda düşman birliklerine yaşama şansı vermemiştir. Opsidyen taşından, kemikten, bronzdan ve çelik alaşımlarından yapılan oklar bu savaş aletinin nasıl bir evrim geçirdiğini gösteriyor olması açısından önem taşımaktadır.

Okların içine konulduğu sadaklar da deriden, keçeden, gümüş ve altın süslemeli kumaş ya da farklı metallerden yapılmıştır. Som altından ya da tamamen gümüşten imal edilmiş sadakların da İskit komutanları tarafından kullanıldığı, günümüze kadar ulaşan örnekleriyle tespit edilmiştir. 30 ile en fazla 40 kadar ok alan sadaklar, gerek metal işleme sanatının gerek deri işleme (kabartmabombe, oyma, kakma stilleriyle) sanatının şaheserleridir. Özellikle som altından ya da deri üzerine işlenen kabartma tekniğiyle yapılan hayvan stilli sadaklar, kültür hayatımıza mührünü vurmuştur. Sadaklar yüzlerce tipte farklı örneklerle ve tekniklerle hazırlanmıştır.



Deriden, keçeden üstleri ya da yanları değerli metallerle süslenmiş sadak çeşitleri (Samatulı, 1996: 62).

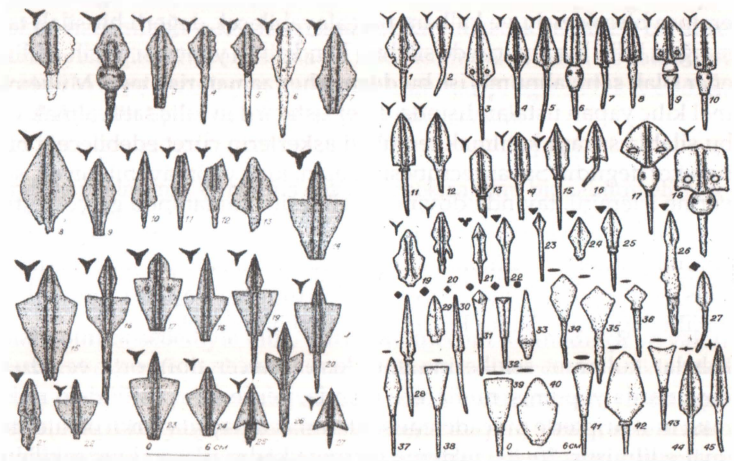
Türk yayları, stilistik özellikleri itibarıyla diğer muharip halkların savaş aletlerinden ayrılırlardı.

> "Yayların uzunluğu 1.65 cm kadar çıkmaktadır ve uçlarıyla orta kısımlarında kemik eklentileri yer almaktadır. Yayın iki ucunu sarmalayan eklentiler, önceleri dört, daha sonra iki adet hafif kavisli ve kirişin gerilmesi için uçları oyuklu levhadan oluşmaktadır. Ortada yer alan kemik eklenti ise geniş, fakat uç kısımları ince ve kesik köşelidir... Bu tip yaylara, özellikleri itibariyle "Hun yayları" denilmektedir (Artamanov, 2004: 135).

Ok, çok uzun mesafelerde düşman birliklerinin yakın muharebeye yönelmesine fırsat vermeden tesirini gösteriyor olması sebebiyle güç faktörünü en aza indiren bir silah olarak görülür. Ezici gücün kesin zaferi kazanacağından emin olunulan saldırılarda, düşman birliklerinin güçlü düşmanı keskin nişancılarıyla menzil alanı dâhilinde vurmaktan başka şansı yoktur. Bu da ancak menzil dâhilinde, düşmanı birliklere yaklaşma fırsat vermeden en zayıf bölgelerinden vurmakla mümkündür. Keskin nişancılığın uzun bir eğitim sürecinden sonra tamamlandığını bilen toplumlarda, 7-8 yaşında okla temrin çalışmalarına başlanmasının altında yatan sebep de budur.

Zamanın ve tecrübenin hızla büyüyen bedenle bütünleşmesini sağlamak, her türlü pozisyonda ve duruş halinde hedefi en zayıf yerinden vurmak, disiplinli okçuların ulaşabilecekleri bir başarıdır. Savaşta en tehlikeli ve bir o kadar da zayıf olan silah (savaşan açısından) oktur. Ok atmadaki beceri, hata kabul etmez yanlış hesap, mesafe farkı, rüzgâr faktörü, yağmurlu hava ve hareketli hedef can alıcı noktalar olarak karşımıza çıkar. Zırhlı savaşçıları vurmak, yakınlaşmalarına fırsat vermeden etkisiz hale getirmek, ancak işinin ehli olan keskin nişancılar için söz konusudur. Sıralanan sebepler gerçekleşmediğinde okçular, kısa süre içinde yakın mesafede tek bir hamleyle safdışı edilebilen askeri bir kitle haline dönüşür.

Okçular, atış menzilinde zırhların yanlarına (böğür) yaptıkları atışlarla, çeneyi hizalayan boyun altı bölgesine, bacaklara ve savaşın seyrine göre düşman süvariyse atın karnına ve baş bölgesine yönelerek pozisyonunu sağlamlaştırabilir. Bu atışların başarısız olduğu her an ve boş atış, ona yaklaşan güçlü düşmanın nefesini ensesinde hissedeceği korku dolu anları yaşatır. Özellikle Türklere has stilistik hususiyetleriyle dikkat çeken ıslık çalan oklar, çıkardığı sesle düşmanın psikolojisini bozar, asker üzerinde olumsuz etki bırakırdı (Wu Hsing-tung, 1970: 37).



Hunlar dönemine ait demirden oklar ve bulundukları yerler soldan Tip 1. Burdun (Baykalardı), Sul-tolgoy, Nuhtiyn-am, Tebş-uul, Nainte-sume (Moğolistan), Tip 2. İlmovaya Pad, Çeremuhovaya Pad, Noin-ula, Tebş-uul Tip 3. İlmovaya Pad, Çeremuhovaya Pad, Burdun, Sul-tolgoy, Nayma-tolgoy Tip 4. Derestuyskiy Kultuk (Baykalardı). Tip 5. Sul-tolgoy. İkinci grup Tip 1. Derestuyskiy Kultuk. Üçüncü grup Tip 1. Noin-ula, Gol Mod (Moğolistan). Dördüncü grup Tip 1. Bor (Baykalardı). Beşinci grup Tip 1. Sul-tolgoy, Tip 2. İlmovaya Pad, Derestuyskiy Kultuk, Çeremuhovaya Pad, Tebş-uul, Tip 3. İvolginskoe şehri, Tip 4. Çeremuhovaya Pad. Göktürkler dönemine ait oklar ve bulundukları yerler sağdan Tip 1. Bajantı, Borotol, Kudırge, Kuray IV, Tuekta, Uzuntal, Yakonur, Ulug Horum, Bay Tayga (Tuva), Kapçalı, Tepsey, Ibırgıs Kiste (Minusa), Naymaa-tolgoy (Moğolistan). Tip 2. Taldura, Ker keçu (Dağlık Altay), Şurmak-tey, Argalıktı VIII, Kokel, Mongun Tayga, Aymırlıg III-IV (Tuva), Tepsey III, Şestakovo, Argaan Gol (Moğolistan). Tip 3. Katanda II, Kuray IV, Tuekta, Uzuntal, Büyük Kurmanak, Taldura, Ker-keçu (Dağlık Altay), Şurmak Tey, Ulug Horum, Aymırlıg, Kokel (Tuva), Kapçalı II, Tepsey III, Şestakovo, Argaan Gol gibi yerleşim alanlarıdır (Hudyakov, 1986: 31-32, 144-145).

Savaş tarihimizin en değerli buluntularına sahip olan ve silahlar üzerine çalışan arkeolog Y. Hudyakov'un neşrettiği eserler, 4000

yıllık savaş kültürümüzün birçok yönünü gelişim evreleriyle ortaya koyması açısından önemlidir. Bu eserlerde okların iki yüzden fazla çeşidi mevcuttur. Bazı ok örnekleri yukarıda verilmiştir.

Kılıç

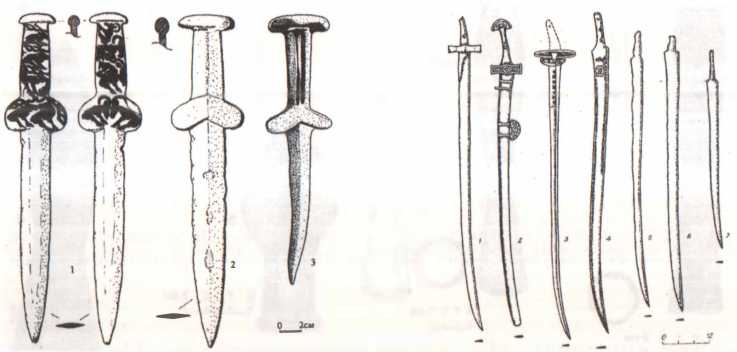
Yakın dövüş sanatının en etkili silahlarından biri olan kılıç, yapım ve edinme maliyeti açısından en pahalı silah olarak askerlik tarihine geçmiştir. Kılıç, yapım tekniğine ve savaşçının vücut ağırlığına göre değişebilen özel bir silahtır, bu yönüyle diğer silahlardan ayılır. Kılıç ustası, sahip olduğu metalin özelliklerinden ve kesme gücünden eminse birçok zırhı ve kalkanı parçalayabilecek değerli bir silah taşıdığını bilir. Bunun için de silahını kendisinin yapması tercih edilir; eğer silah satın alınılmış ise bu durum her zaman risk taşır. Mükemmel kılıç yapan ustalar dışında diğer ustalardan kılıç satın almak ve bu silahla savaşa katılmak tecrübeli askerlerin cüret edebileceği bir hareket değildir. Savaş tecrübesi az olan, kılıç yapmayı bilmeyen, su verme işlemini, tavında dövme ameliyesini zamanında gerçekleştiremeyen genç ve acemi savaşçılar için öncelikli çözüm satın alma yoluna gitmektir. Zamanla ağır yaralar alan, savaşta kılıcı kırılan, şans eseri hafif yaralarla savaştan kurtulmayı başaran muharibin tercihi değişecek, kendi kılıcını yapmayı öğrenecektir.

Kılıçlar kullanım şekillerine göre kısa (hançer tipi), orta ve uzun boyutlarda yapılmış; muharebe anında, yerde ve at üstündeki mızraklı muhariplerle mücadelede kullanmak amacıyla farklı ölçülerde imal edilmiştir. 30-40 cm'den 2 metreye kadar ulaşan kılıç şekilleri mevcuttur. Türklerin kullandıkları kılıçlar genel olarak 1.20-1.50-60 cm aralığındaki kılıçlardır. Kılıçlar, kabzalarının yapım teknikleri ve çeliğin özelliğine göre farklı stillerde imal edilmiştir. Düz kılıç, eğimli kılıç, burgulu ve testere kılıç şeklinde tasnif edilenler dışında farklı uzantıları ile imal edilen ve mücadele anında diğer kılıca zarar verebilecek ek parçalardan meydana gelen modeller de yapılmıştır.

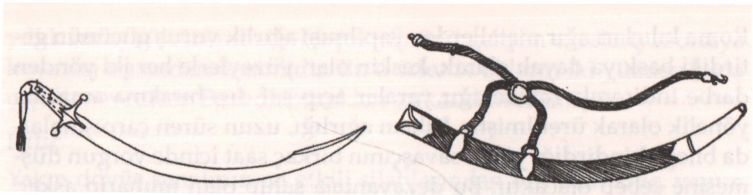
Kılıçların sadece bir yüzeyi kesen tipleri bulunduğu gibi her iki yönü de kesen ya da diğer yüzeyi tırtıllı şekilde imal edilmiş olanları da vardır. Testere dişli, çengel tırnaklı kılıçların imal edilmelerindeki amaç, darbe alan bölgedeki yaranın kapanmasını geciktirmek ve kan kaybından askerin ölümünü hızlandırmaktır. Düz kılıç yarası ile tırtıllı-dişli kılıç yarası arasında iyileşme süresi ve yaranın kapanması açısından oldukça uzun bir zaman dilimi vardır. 45 derecelik eğim açısı ile yaranın kapanmasını zorlaştıran ve daha fazla kan kaybına sebebiyet veren tırtıllı-dişli kılıç, Türkler tarafından imal edilmiş ve askerlik tarihinde bir ilk olarak kullanılmıştır.

Roma kılıçları ağır metallerden yapılmış; ağırlık vuruş gücünün getirdiği baskıya dayalı olarak, keskin olan yüzeylerle her iki yönden darbe indirerek, rakibe ağır yaralar açıp saf dışı bırakma amacına yönelik olarak üretilmiştir. Kılıcın ağırlığı, uzun süren çarpışmalarda bileğe bindirdiği yükle savaşçının birkaç saat içinde yorgun düşmesine sebep olacaktır. Bu dezavantaja sahip olan muharip asker, mücadelenin kısa sürede sonuçlanmasını istediği için hızlı davranma mecburiyetine yönelecektir. Ağır zırhlı ve silahlı askerler için bu, kısa sürede sonuç alma hedefine yönelik hamleleri de beraberinde getirecektir. Kısa sürede mücadele sonuçlandırılamazsa ağır silahlı asker, hafif silahlı asker karşısında bitkin düşecektir. Bu ise bir süre sonra yenilginin habercisi olacak, akıllıca hareket eden ve rakibinin aceleci tavrını sezinleyen hafif silahlı muharip, ağır hareket ederek mutlak galibi belirleyen kişi haline dönüşecektir.

İlk kılıç örnekleri bronz ve demirden imal edildikleri için büyük oranda paslanmış, çürümüş çok az örnek sağlam bir şekilde elimize ulaşmıştır. Fakat ele geçen bazı sağlam kılıç örnekleri, kılıcın zaman dilimi içinde seyrini takip etmemizi kolaylaştırmıştır. İyi bir yakın dövüş savaşçısı kılıcıyla tanınmış ve bu kılıç babadan oğula intikal eden önemli bir ustalık yadigârı olarak görülmüştür. Yakın dövüş silahı olması sebebiyle kılıç, Türklerin mecbur kalmadıkça ve yakın muharebeye girişmedikleri sürece kullanmayı tercih etmedikleri bir silah olarak karşımıza çıkmaktadır. Okla vurulamayan ya da kargıyla sançılamayan (saplanamayan-deşilemeyen) hedef, son olarak kılıçla ortadan kaldırılmaktadır. İlk dönemlerden itibaren kullanılan hançer örnekleri, kılıcın savaş tarihi süresince prototipini teşkil etmektedir (Hudyakov, 1981: 30). Bazı kama-hançer ve kılıç örnekleri:



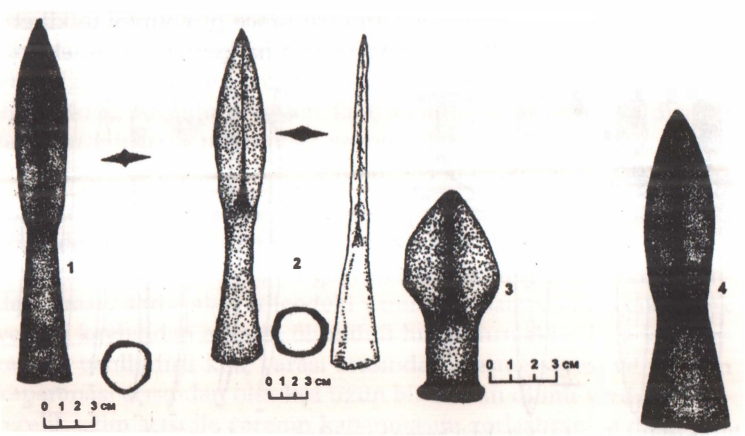
İlk örnekleriyle solda Sak-İskit bronz hançerleri ve farklı stillerle yapılmış sağda ilk İskit, Hun ve Göktürk kılıçları (Tabaldiyev, 2007: 49; Hudyakov, 1980: 43; Hudyakov, 2007b: 98-99).



Kesme açısıyla yaranın uzun sürede kapanmasına sebep olan stilistik Türk kılıcı (Samatulı, 1996: 72).

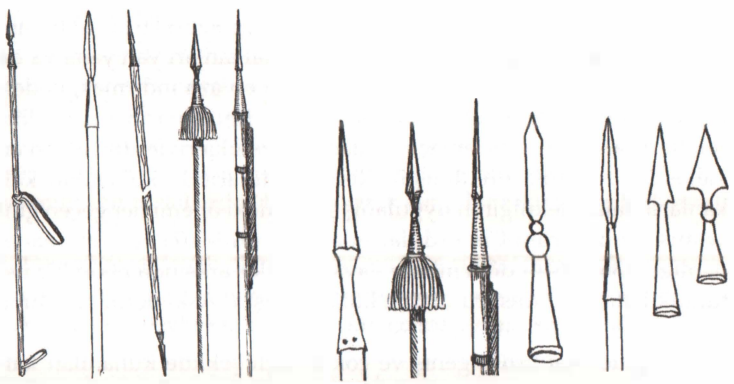
Mızrak

Ok ustası kadar teknik beceri gerektiren mızrak atma-sançma (saplama) sanatı mesafeye, düşmanın zırhına, kullanılan mızrağın türüne (mızrak, kargı, cıda) göre değişiklik göstermiştir. Uzun mesafelerde daha hafif olan cıda kullanılmış, düşmanın yaklaşmasına fırsat verilmeden düşman etkisiz hale getirilmiştir. Düşmanın yakınlaştığı ve zırhının muhkem lak plaklardan oluştuğu bir durumla karşılaşıldığında delici özelliği olan ve daha ağır malzemeden yapılan kargı tercih edilmiştir. Mızrak ustasının koşum takımlarında bu üç silahtan en az ikisi yer almıştır. Mızraklar atış mesafesine göre farklı metallerden ve saplardan imal edilmişlerdir. Cıda, kamış ya da benzeri hafif bambu türü içi boş ya da az ağırlığa sahip olan hafif metallerden imal edilirken; kargı, ağır metallerden darbelere dayanıklı olan ve saplama anında kırılmayacak kadar sağlam olan karaağaç, gürgen, ladin gibi ağaçlardan yapılmıştır.



İskitler, Hunlar-Kırgızlar ve Göktürkler döneminde kullanılan farklı şekillerde yapılmış bronz ve demir mızrak uçları (İvanov, 2007: 59).

Mızraklar tek başlı olabileceği gibi iki ve üç başlı da imal edilmiş ve çok amaçlı olarak kullanılmışlardır. Yakın dövüşte kılıçlara ve kalkanlara karşı kullanılan mızraklar, farklı ek parçalardan oluşan uzantılarla imal edilmiştir. Özellikle süvarilerin tercih ettiği bu silah, atlı birliklere taşıma kolaylığı getirmiş ve uzun mesafede yaya askerlerine karşı üstünlük sağlamıştır. Mızrakların süvariler tarafından bu amaca matuf olarak kullanılışı, yaya askerlerinin daha uzun mızraklar kullanarak atlı birliklerin teknik üstünlüğüne son verme eğilimlerini arttırmıştır. Farklı dönemlerde atlı birlikler daha uzun mızraklarla yaya askerlerin karşısına çıkmışlardır. Aynı şekilde mızraklı birliklerle donatılmış yaya askerlerinin mızraksız yaya birlikleri üzerinde nasıl bir hâkimiyet tesis ettiğini Hitit savaşçıları ile Mısır askerleri arasındaki çarpışmalarda görmek mümkündür. Yine Akad orduları ile mücadeleye giren Mezopotamyalı askerlerin yaya mücadeleleri sırasında mızrağı bir üstünlük tesis etme aracı olarak kullandıkları görülmektedir. Büyük İskender döneminde Roma-Makedon ordularının uzun mızraklı yaya birliklerinin Pers ordularına saldırı şekli unutulması imkânsız bir manzaradır. Dönemin yüksek teknolojisiyle imal edilen silahlar, düşman birlikleri üzerinde ağır hasarlar yaratmış ve korku salan üstünlük vasıtası haline dönüşmüştür. Türklerin kullandıkları bazı mızrak örnekleri aşağıda verilmiştir:



Sonraki dönemlere ait Göktürk, Kırgız, Uygur, Hakas, Altay sahası mızrak uçları ve saplarının kullanılış şekilleri ve görünüşleri (Samatulı, 1996: 68, 69).

Kalkan

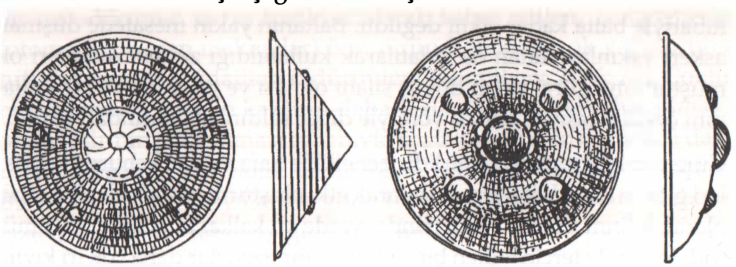
Savaşta saldırıya yönelme anları olduğu gibi savunmaya çekilme veya bunun dışında herhangi bir hareketin mümkün olmadığı durumlarda pozisyonu koruma en uygun hareket olarak benimsene-

bilir. Zamansız ve yersiz yapılan her hamle, ağır ve telafisi imkânsız kalıcı yaralanmalar ve kesiklere sebebiyet verebilir. Bu durumlarda savunmada en uygun saldırı anını beklemek tecrübeli askerlerin yöneldikleri bir hareket biçimi olarak görülür. Acele eden, enerjisini yerli yersiz harcayan, aşırı darbe vurarak bitkin düşen, olmayacak yerlere vuruşlarla yönelen, savunma araçlarına darbe vurma yoluyla düşmanını bitkin düşürmeye çalışan acemi savaşçılar, tecrübeli askerler karşısında yenilmeye mahkûmdurlar.

Uzak ya da yakın mesafelerde ok, kılıç, gürz ve mızrak gibi silahların saldırılarına hedef olmamak, gelen darbeleri savuşturarak kalıcı zarar görmemek için kalkanlar erken dönemlerden itibaren kullanılmaya başlanmıştır. İlkel kalkanların gergedan, timsah ve yak öküzü derisi gibi kalın deriye sahip olan hayvanlardan elde edildiği bilinmektedir. Bugün bile Afrika'daki kabileler ve Amazon yerlileri arasında deriden yapılan bu türden kalkanların kullanıldığı görülmektedir. Özellikle askerlik tarihinde hem yaya askerleri hem de süvariler için bir dönüm noktası olarak kabul edilen zırhın imaline başlanana kadar kalkan, askerler için en önemli savunma aracı olarak kullanılmaya devam etmiştir. Zırhın keşfi ile savunma alanındaki önemli boşlukları kapatan ve tehlikeleri savuşturmayı başaran askerler, kalkanı ve onun getirdiği avantajları terk etmemiş, bu aleti kullanmaya devam etmişlerdir.

Savaşta uzaktan atılan oklardan korunmak, mızrakların saldırısını savuşturmak ve yoğun ok atışı sırasında kalkanları yan yana ya da savaşçının üstüne kapatarak isabet oranını en aza indirmek, hedeflenen savunma hareketleri olarak bilinir. Kalkanların imal ediliş şekilleri farklıdır. Çok amaçlı kullanım özellikleriyle dikkat çeken kalkanlar zamanla üretilmiştir. Roma ordularında kullanılan kalkanların falanj tekniğinin uygulanış şeklindeki önemi her geçen gün artmış, aynı durum Çin ordularında Tang (618-907) ve Ming hanedanlığı (1368-1644) döneminde yaya askerler arasında etkin bir üstünlük belirleme unsuru olarak kullanılmıştır. Askerlerin savunma pozisyonunda sağnak yağmur halinde ve özellikle yüksekten atılan oklarla gelen saldırılar geniş ve çok amaçlı şekilde kullanılan kalkanlarla saf dışı edilmiştir. Yaya askerlerin kullandıkları bu kalkanlar, düşman ordusunun saldırılarını kısa süre içinde defaatle püskürtme şansı tanıdığı için düşman birlikler üzerinde yıkıcı psikolojik etki yaratmış ve yıldırma, rakip üzerinde bir süre sonra dağılma belirtisine dönüşmüştür. Askerlerin göğüs hizasına kadar gelen kalkanlarıyla bedenlerini korumaları, arka safta bulunan askerlerce de diğer askerlerin üzerlerinin kapatılması, kare ya da dikdörtgen

halinde 24 ya da 40'lı kutular halinde konuşlanma, zayiatı en aza indirmekte bu da düşman birliklerin saldırılardan sonuç alamayıp püskürtülerek geriye çekilmesine neden olmaktadır. Farklı metal ve sert cisimlerden yuvarlak, kare, dikdörtgen şeklinde yapılan kalkan örneklerinden birkaçı aşağıda verilmiştir:



Savaşlarda yakın dövüş savunma silahı olarak kullanılan farklı tür ve tiplerde kalkanlar (Samatulı, 1996: 142).

Savaş Baltası, Topuz, Gürz (Bozdoğan), Çomak

Bronzdan, demirden ve sonra da sertleştirilmiş çelikten imal edilen baltalar, savaş amacıyla kullanılmadan önce daha çok palaların ve orman örtüsünün gür olduğu yerlerde çeşitli kabileler tarafından yol açmak amacıyla değerlendirilmiştir. Amazonlarda, muson ormanları içinde, taygada ya da çalılık-maki türü ağaç örtüsünün yoğun olarak görüldüğü bölgelerde yoğun olarak kullanılan balta, zamanla farklı bir işlev daha kazanacaktır. Zırhların, kalkanların kullanılmaya başlandığı dönemlerde okun, mızrağın, kılıcın etkisiz hale geldiği anlarda vuruş gücünün, keskin yüzeyinin lak plaka ve örme zırlar üzerinde etkili olması ve derin yaralar açması sebebiyle balta tercih edilecektir. Özellikle baltanın ağır metallerden hacim olarak geniş bir şekilde imal edilmesi, vuruş anında darbenin gücüyle zırhı kesmek, parçalamak ya da şiddetli itme gücüne dayalı olarak savaşçıyı kısa süreliğine de olsa sersemletmek amacına yöneliktir. Attan düşen ya da savunma pozisyonunda aldığı ağır darbeyle dengesini kaybeden savaşçının kısa süre içinde toparlanamaması durumunda ikinci darbeyi savuşturamayacağı bilinir. Başa ya da öldürücü bölgelere ikinci hamleyi alması sonucunda safdışı kalması kaçınılmazdır. Saldırı anında bu darbeyi alanların büyük bir kısmı, ikinci darbenin gelişini maalesef engelleyememektedir.

Zırhının mükemmel, kalkanının sağlam ve miğferinin kafayı çok iyi koruyor olmasına rağmen 5-10-15 kilogram ağırlığındaki baltanın darbesini vücudun herhangi bir yerine alan savaşçı ağır şekilde yaralanacak ya da sersemleyecektir. Genellikle kurganlarda ele geçen cesetler

ilk darbeyle kafatası ve kaburga kemikleri parçalanan askerlerden oluşur. Aldığı hamle yönünde görme duyusunu kaybettiği halde yaşamayı başaran savaşçılar da vardır. Bu darbeler sadece savaş baltası (aybalta) olarak bilinen silahla indirilmemiş, aynı zamanda topuz (gürz) olarak isimlendirilen saldırı silahıyla da gerçekleştirilmiştir. Topuz, tesiri itibariyle balta kadar etkili değildir. Baltanın yakın mesafede düşman askeri yakınlaşmadan da fırlatılarak kullanıldığı zaman dilimleri olmuştur ama gürz, yakın dövüş silahı olması ve güce dayalı bir kullanım özelliği taşıyor olması yönüyle diğer saldırı silahlarından ayrılır.

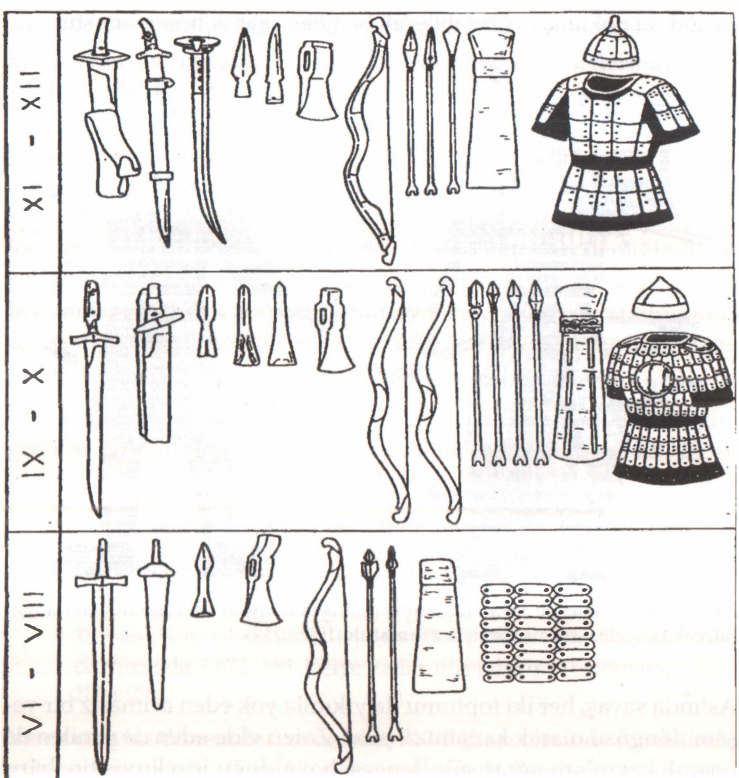
Gürz ağırlığı oranında tesirlidir genellikle kafa ve yan kaburga kemikleri gibi en zayıf bölgelere vurularak etki oluşturmaya çalışılan bir silah olarak bilinmektedir. At üzerinde, yerde ve kalkanlı yakın dövüş mücadelelerinde tercih edilen bir silahtır. Ağır topuzlar daha çok iri kıyım askerler arasında tercih edilir ve savaş baltasının yanı sıra kullanılır. Gürz diğer silahlar gibi zamanla önemli bir değişim geçirmiş, düşman birliğinin durumuna ve giydiği zırha göre farklı stil ve şekillerde kullanılmıştır. Tesirli olması, delici parçalarla birden fazla zincirli topuzdan oluşması, özellikle yerde ve at üstündeki mücadelelerde bu silahın ön plana çıkmasını sağlamıştır. Konargöçerler arasında kullanılıyor olsa da gürz daha çok yerleşik medeniyetin temsilcisi olan düzenli ordula-

rın kullandıkları bir silah olarak karşımıza çıkmaktadır.

Savaşlarda farklı tip ve özellikleriyle kullanılan balta ve topuzlar (gürzler) (Samatulı, 1996: 83, 87).

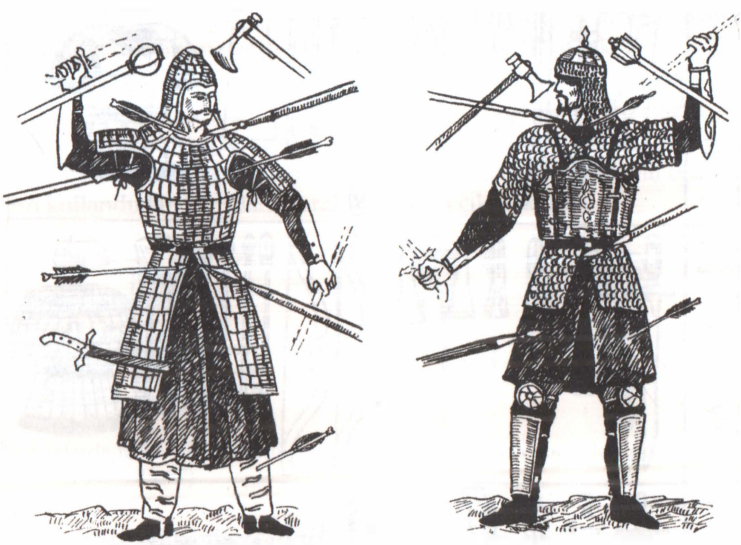
Savaşlarda kullanılan farklı silahlar da vardır. Silahlar savaş sanatı üzerindeki becerileriyle, farklı ihtiyaçlara binaen bu sanatın ustaları tarafından kullanılmıştır. Her savaşçının kullanamayacağı türden ağır malzemelerden ve özel madenlerden yapılan silahları edinmek ve muhafaza etmek de zor olmuştur. Her yüzyılda farklı ve daha gelişmiş bir silahla düşman karşısına çıkmak artık beklenilir bir hal almaya başlamış, teknolojik üstünlük (okların delici özellikleri gelişmiş olan, kılıçları daha sağlam çeliklerden yapılan, mızrakları daha uzun ve delici olan, atlı arabalarıyla ok atma üstünlüğü sağlayanlar)

savaşın sonucunu belirleyen en önemli üstünlük aracı haline gelmeye başlamıştır. Bunun en acımasız örneklerinden biri Roma ve Çin ordularının tarihte nadir olarak karşılaştıkları mücadelede yaşanmıştır. Çarpışma esnasında "M.Ö. 36 yılında Romalılar kalkanlarla kapanarak yanaşık düzende (kaplumbağa) atağa kalktılar. Çinliler ise –dönemin savaş harikası olarak kabul edilen- arabeletlerle (otomatik ok atan makinalar) öne sürüp Romalıları ok yağmuruna tuttular ve tüm müdafileri öldürdüler" (Gumilyev, 2006: 28). Çoklu ok kullanmak, zaman kazanıp daha fazla atış gücüne sahip olmak, okun tesirinin fazla olması sebebiyle kesin sonuç alan öldürücü darbeler indirmek, teknolojik üstünlüğün getirdiği tabii bir sonuçtur. Bu süreç içinde yüzyıllarına göre Türklerin kullandıkları silahları gösterir genel bir tablo aşağıda sunulmuştur:



Milattan sonraki süreç içinde Türklerin dönemlerine göre kullandıkları silahların genel klasifikasyon tablosu (Hudyakov, 1980: 133).

Savaş sanatının inceliklerine hâkim olmak ve bu sanatta ustalık ayrı bir meslek haline dönüşmüştür. Çin'de savaş sanatı erbapları tarafından 6-7 çeşit metal alaşımının bir araya getirilmesiyle yapılan bu türden silahlar, rakiplerine yaşama şansı tanımamıştır. Shaolin mabetlerinde bugün bile son örnekleri görülen ve yakın dövüş sanatının bütün inceliklerine haiz olan insanların bu özel silahları kuşaktan kuşağa ulaştırarak muhafaza ettikleri bilinmektedir. 20-30 yılını savaş meydanlarında geçiren yaya askerin ve süvarinin hayatta kalmak için öldürmekten ve bir sonraki günü görebilme arayışından başka hiçbir şey onu muharebe anında ilgilendirmemiştir. Savaşçının gözü ve bütün hisleri düşmanın bedeni üzerindedir; gördüğü her boşluk, zayıf olan her yer, kullandığı kılıcın kesme gücü, okunun zırh ve kalkan üzerindeki tesiri beyninde yer etmiş ve öldüreceği düşmanda aşağıdaki noktaları vurulabilecek bölgeler olarak hesaplamıştır:



Ahmetcan Samatoğlu tarafından ayrıntılarıyla savaşan askerlerin hedef alınabilecek bölgeleri resmedilmiştir (Samatulı, 1996: 212).

Aslında savaş, her iki toplumu da yıkımla yok eden acımasız bir yaşam döngüsü olarak karşımıza çıkar. Zaferi elde eden de yenilen de önemli kayıplara uğrar; güç dengesi bozulduğu için kuvvetin, barışı denge unsuruyla muhafaza ettiği dönemler sona ermiştir. Savaş, denge unsurunun ortadan kalkması ve taraflardan birinin diğerini

alt edeceğine emin olduğu zaman dilimlerinde gerçekleşir. Bu bir emin olma durumu ya da üstünlük tesis etme pozisyonunu değerlendirmek amacıyla gerçekleştirilen saldırı stratejisi olarak karşımıza çıkar. Bu sürecin devamı ise, kan ve irin içinde yok olan ve çoğu zaman akan kana değmeyen ve kesin sonucun elde edilemediği mücadelelerle devam eden bir hayat seyrini getirir.

Son 4000 yıllık yerleşim tarihimize mührünü vuran ve milyonlarca insanın ölümüne sebep olan bu duygu, bütün canlılığıyla kalbimizin derinliklerinde yaşamaktadır. Sönmesi imkânsız olan iştiyakın (şevk ve arzularının) sınır tanımayan barbarlığı, şehirleri, medeniyetleri yok etmiş ve insanlığımızı kaybetme noktasına getirmiştir. Çin'de milyonların katledildiği dönemler az değildir; canlı, zengin ve mamur şehirlerin viraneye dönüştüğü, kedilerin ve köpeklerin ıssız şehirlerde dolaştığı dönemleri seyyahlar bütün ayrıntılarıyla tasvir etmişlerdir. Ölen insanların kaldırılmayan cesetlerinin etrafa yaydığı kokunun diğer şehirlerden alındığı, şehir sokaklarında kan göllerinin oluştuğu yerlerin bulunduğu, insan yağının caddelerde yürünemez hale getirdiği yollardan geçmenin imkânsız olduğu dönemler çok eski değildir. Bu tür toplu katliamlar ve sülalelerin birbirini yok etme dönemleri daha düne kadar insanlığın utanç tablosu olarak karşımıza çıkmaktadır. Asyalı bu ruhu benliğinde taşıdığından savaşma dürtüsü yanlış yönlendirildiğinde kötü kaderi her zaman yaşamak zorunda kalmıştır. Diğer taraftan bakıldığında da Asya insanını dinamik tutan nirengi noktasının mücadele azmi ve aklın sınırlarını zorlayan cesareti olduğu görülür.

Savaşların ağır bedelinin milyonlarca insana nasıl ödettirildiğini gösterir en acımasız örnekler Çin tarihinde mevcuttur. M.S. 25 yılında;

> "Çinli köylülerin (kızıl kaşlıların) çıkardıkları isyanlar sırasında ülke nüfusunun % 70'i yok olmuştur. Ülke ancak yüzyılı aşkın bir süre sonra toparlanabilmiş 157 yılında nüfus 56.486.856 kişiye ulaşmış, ikinci yüzyılın sonunda Sarı Türbanlıların çıkardıkları isyanla ülke nüfusu tekrar üçüncü yüzyılda 7.672. 881 kişiye kadar düşmüştür" (Gumilyev, 2006: 29).

Yine farklı bir dönemde Çin'de M.S. 713-742 senelerinde nüfusun 53 milyon kişi olduğu veya 19 milyon ailenin bulunduğunu gösterirken M.S. 960 yılına ait resmi raporlara göre 2.309.812 aile kalmıştır (Wu Hsing-tung, 1970: 117). Ölen insan sayısı, bir halkın nasıl yok

olma noktasına vardığını ve bugün Çinlilerin % 91,6'sının neden Han Çinlilerinden meydana geldiğini en iyi açıklayan sebep olsa gerektir (Qin Shi, 1997: 43).

Savaşma ve üstünlük kazanma duygusunun altında yatan kahramanlığın aslında zenginliklere sahip olma ve doymak bilmeyen mülkiyet arzusundan kaynaklandığını zikretmiştik. Doyumsuz ruhların daha fazlasına sahip olmak için yüzbinleri katlettikleri dönemler, insanlık tarihinin kara lekeleri olarak her zaman gözümüzün önünde canlanır. Kısa süreliğine insani değerleri düşünen, yaptıklarının doğru olmadığını kabul eden ama bir süre sonra yine gözü dönerek zenginlikleri ele geçirmek için saldırıya geçen insanı (savaşçıyı) ve ruh halini tanımlamak mümkün değildir. Cevabını aradığımız açıklama herhalde Anuşirvan'ın durumu en kısa ve veciz şekilde anlattığı *"Krallık orduya dayanır, ordu paraya dayanır, para vergiye dayanır, vergi toprağa dayanır"* (Altheim, 1972: 84) ifadesinde saklıdır.

Ekonomik kaynakların hayvancılığa dayandığı, ticari gelirin az olduğu ya da hiç olmadığı, tarımın sınırlı ölçüde gerçekleştirildiği konargöçer toplumlarda farklı arayışlar görülecektir. Savaş yoluyla yağma mallarını elde etme, yerleşiklerin tarım alanlarını istila ederek o yılın ürününü alma, tarım kölelerini arazilerde çalıştırarak ihtiyaçları karşılama yoluna gitme, bu çözüm arayışlarının işaretleri olarak kabul edilebilir. Bu ameliyeler gerçekleştirilmediğinde, toplumun ihtiyaçları karşılanamadığında sosyal savrulmalar yaşanmakta, boylar boy birliğini terk ederek hayatta kalabilmek için farklı arayışlara yönelmektedirler. Bunun için boy beyleri, siyasi bir yapı teşkil etmek, güçlü ordular kurmak ve büyük kalabalıkları bir birlik altında toparlamak amacıyla bu saldırılara her zaman hoşgörüyle bakmışlardır. Yerleşiklerin bütün bir yıl boyunca yetiştirdikleri ürünleri yağmalama, saldırının gerçekleştirildiği bölgelerdeki hayvan sürülerini kaçırma, yağma sahasında yer alan kadınları-kızları ve diğer değerli eşyaları ele geçirme, atlı savaşçının bütün yıl boyunca sabırsız bekleyişinin bir ödülü olarak görülür. Yine yerleşiğin bir yıl boyunca her gün çalışarak büyüttüğü, bir yılın sonunda elde edeceği ürünle temel ihtiyaçlarını karşılayıp fazlasıyla kazancını artırma hayalleri farklı beklentilere ama aynı sonuca ulaşmaya çalışan iki insan tipinin karşılaştırmalı görünüşüdür.

İskitler, Hunlar, Göktürkler ve sınırlı da olsa Uygurlar döneminde yaşanan bu döngü genel olarak hep aynı şekilde, farklı coğrafi çevrelerde yaşanmıştır. Türkler yerleşiklerin zenginliklerine, yerle-

şikler ise ellerindekileri muhafaza için askerlerine güvenmek mecburiyetinde kalmışlardır. Biri kaptırmamak diğeri ise ele geçirmek için kıran kırana bir mücadeleyi 4000 yıllık yerleşim tarihinde her gün yaşamışlardır. Konargöçerlerin hareketli birliklerinin ne zaman saldırıya geçeceklerini bilememek şehirli halkları tedirgin etmiş, ister istemez asırlardır koruma duvarları ile başlayan ve surlar haline dönüşen savunma setleriyle önleri kesilmeye çalışılmıştır. Fakat bu da çözüm olmamış aylar süren kuşatmalar, insan kaybı ve açlık her iki tarafı da bitkin düşürse de başından itibaren kural tanımayan bu mücadele genelde yerleşiklerin aleyhine sonuçlanmıştır.

Türklerin saldırı hareketleri ve insan aklına durgunluk veren taktikleri her seferinde yerleşikleri zor durumda bırakmış ya zenginliklerinin bir kısmını (vergi olarak) elleriyle ya da tamamını istemeden de olsa süvari birliklerine teslim etmek zorunda kalmışlardır. Türk boylarının büyük ordularla uyguladıkları ve tarihe mal olan (20 ile 30 arasında) farklı taktikleri vardır. Bu büyük taktiklerin dışında mevzi çarpışmalarda birliklerin tatbik ettikleri ve yine yüze ulaşan diğer küçük taktik de mevcuttur. Günümüzde taktik:

> "Muharebe sahasında stratejinin ön gördüğü hedefleri ele geçirmek, düşmana azami zayiat verdirmek ve düşman tesirinden asgari zarar görecek şekilde birliklerin harp silah, araç ve gereçlerinin düşman karşısında ve düşmanla temasta en iyi bir şekilde kullanma sevk ve idare sanatı" olarak tanımlanmaktadır (Ucuzsatar, 1986: 3; Turan 1986: 27).

Taktik stratejiden daha dar anlamlıdır. Taktikler, savaş sanatının en önemli unsurudur, mükemmel olarak uygulanan taktikler galip tarafa zaferi kazandırır. Taktiğin hatalı uygulanışı ya da taktiğin taktik karşısında hezimeti de ağır yenilgileri getirebilir. Fakat bir taktik ne kadar mükemmel olursa olsun onu uygulayanların hata yapması kaçınılmazdır. Hazırlanan taktiklerin hatasız olduğunu veya mükemmellik içeren özellikler barındırdığını söylemek de doğru değildir. Her taktiğin zayıf noktaları ve onu diğerlerinden üstün kılan ayırıcı özellikleri olabilir (Kalkan, 1995: 136).

Savaş taktikleri saldırı ve savunma olarak iki ana gruba ayrılabilir. Saldırı taktikleri, askeri birliklerin güçlerinden emin oldukları ya da düşman birlikleriyle göğüs göğüse muharebe yapmanın mümkün olduğu durumlarda tercih edilen savaş oyunlarından oluşur. Düşmanın güçlü olduğu durumlarda, askeri üstünlüğün silaha dayandığı anlarda, coğrafi şartların dezavantaja dönüştüğü hallerde, her

türlü ani saldırının yapılabileceği bölgelerde, ani ve kesin kararlar (çekilme-mevzi müdafaası vd.) gerektiren durumlarda saldırı taktikleri kullanılmamıştır. Ordu komutanı ya da hanın başında bulunduğu birliklerin yönettiği saldırı hareketleri, mutlak zafer getiren ya da tamamen yok olma riskini barındıran durumlara dönüşebilir. Her saldırı taktiğine aşina, ordusunu çok iyi tanıyan, birliklerinin vuruş gücünü bilen, karşısındaki düşman birliklerinin yaya ve süvari birlikleriyle hareket tarzını önceden görebilen komutanların bu taktikleri kullandıkları bilinmektedir. Bilinmeyenlerin çok olduğu ve savaş anında sürekli değişen askeri düzenin görüldüğü meydan muharebelerinde savunma genellikle tercih edilen durumdur. Yabancı bir coğrafi çevre-yerleşilen konum, düşman birliğinin görünmeyen yedekleri (destek birlikleri), mevcut iklim şartları ve istihbarat akışı, konumu (saldırı ya da savunma) belirlemede yer alan unsurlardan birkaçıdır.

Geleneksel saldırı taktikleri kullanan, silah üstünlüğü ile sonuca gitmeyi düşünen, sayı üstünlüğünü bir avantaj olarak değerlendirmek istediği anlaşılan komutanlarla mücadele etmek tercih edilen mutlak durumdur. Bilinmeyen, ani baskınlara yönelen, askeri mevcudu tam olarak tespit edilemeyen, sürekli taktik değiştirerek saldıran generaller-ordu komutanları en tehlikeli lider asker tipleri olarak görülür. Kahramanlık, kin ve nefret, savaş sanatları, zekâ, kararlılık, öngörü, silah üstünlüğü, tecrübe, coğrafi avantaj, bölge hâkimiyeti, disiplin-emre itaat, gurur gibi unsurların taktikle bütünleştiği zaman dilimleri, bu özellikleri kullanmayı başaran ordu komutanına zaferi getirmiştir. Konumuzun sınırlılık alanını ve hacmini aşmamak amacıyla taktiklerin detayına girmeden sadece isimleri verilmiştir. Aksi takdirde her bir taktiği açıklamak sayfalarca tanımlamayı ve şemayı beraberinde getirecektir. Aşağıda Türklerin tarihi seyir içinde farklı dönemlerde kullandıkları saldırı taktiklerinden bazı örnekler verilmiştir:

a. Hilal (Turan) Taktiği, b. Nehirde Saldırı, c. Step Taktiği, d. Arkadan Çevirme Taktiği, e. Gerilla Taktikleri, f. Öncü Birlik Taktikleri, g. Kale Kuşatma Taktikleri, ğ. İklim Unsuru ve Askerî Alanda Taktik Olarak Kullanılışı, h. Kuyu Tuzağı ve Nisbi İmha Taktiği, ı. Psikolojik Korku ve Taktik Olarak Kullanılışı, i. Ordu Komutanına (Merkeze) Yarma Saldırı, j. Yan Kavisle Vuran Yılan Taktiği, k. Çölde-Stepte Çevirme Taktiği, l. Büyük Ordu Görünümü Taktiği m. Cesur Savaşçılar Taktiği, n. Birli, İkili, Üçlü Fedailer Taktiği.

Savunma taktikleri genellikle orduların zayıf oldukları, bilmedikleri bir coğrafi sahada muharebeye mecbur kaldıkları, ani saldırı karşısında toparlanmak ve zaman kazanmak için tercih ettikleri, düşman birliklerine zayıf ordu imajı vermek istedikleri, karşı tarafın gücünden emin olamadıkları, arazinin engebeli özellikleri sebebiyle sayı tahmininde bulunamadıkları, eşit güçler olması sebebiyle çarpışmanın uzun süreceği düşüncesiyle en az zayiatı vermek amacıyla tercih edilen savunma şekillerinden oluşur. Şehir ya da bölge savunmasının mecburi hale geldiği durumlarda coğrafi alana hâkim olan yerleşiklerin genellikle savunmayı tercih ettikleri görülür. Savunma yerine göre mükemmel bir taktikken bazen de düşmanın ani kararları ile kestirilemeyen bir arayışa yönelmesiyle en tehlikeli durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Genellikle bölgeye yabancı olan, çarpışmanın zamana ve bölgeye yayılması sebebiyle yıpranan düşman birlikleri üzerinde savunma taktikleri kullanılmıştır. Savunma aynı zamanda güvenlik tedbirlerinin en iyi şekilde alındığı bir ortamda gerçekleştirildiği için en az kaybın verildiği bir hareket tarzı olarak kabul görür. Saldırı taktikleri yerine göre en fazla kaybın verildiği hatta taktiğin özelliğine bağlı olarak bazen ordunun üçte birinin yok olma riski taşıdığı hareketleri içerir. Uygulanan taktiğin mükemmelliği zayiatın oranını düşürür, kusursuz saldırı olmadığı gibi zayıf savunma da yoktur. Kayıplar kaçınılmazdır; önemli olan duruma ve hareket anına göre tatbik edilen oyunların yerinde kullanımını sağlamak ve stratejik esirgeme unsurlarını (koruyucu tedbirlerle az sayıda kayıp verme) devreye sokarak en az ölüme sebebiyet vermektir. Ordu komutanının üstünlüğü ve mücadeledeki maharet derecesi sadece kazandığı savaşın sonucunda değil, zafer sırasında verilen kayıp oranının azlığında da aranır. Türklerin tarihi seyir içinde farklı dönemlerde kullandıkları savunma taktiklerinden bazı örnekler verilmiştir:

a. Çöle Çekme Taktiği, b Sarp Arazide Pusu Kurma Taktiği, c. Askerî İttifak Hareketleri, d. Ganimet Taktiği, e. Boğazkesen (Geçitte İmha) Taktiği, f. Kapana Kıstırma Taktiği, g. Küren (Çember Çizme) Taktiği, ğ. Zayıf Ordu Taktiği, h. Kademeli Savunma gibi savunma taktikleri bilinen bazı örneklerdir. Türklerin var olma mücadelesini üzerine yapılandırdıkları bu kadar köklü ve gelişmiş olan bir müesseyi (orduyu) belirli bir sayfa sınırlaması ile ortaya koyabilmek mümkün değildir. Onlarca cilde sığdırılamayacak bir teşkilatı, sınırlı sayfa sayısına yerleştirmek ancak genel bir özet yoluna gitmekle mümkündür. Bu tetkikte yapılmaya çalışılan da budur.

Değerlendirme

Bulunduğu coğrafi çevrede, üzerinde yaşadığı yeryüzü şekillerinin zorlayıcı özellikleriyle vücudunu demir bir beden haline getiren Orta Asyalı, savaşı bir var olma mücadelesi şeklinde görmektedir. Kahramanlık, yiğitlik, vatan için ölme ideali, bu amaca matuf olarak cennete ulaşma anlayışı, eski Türk dininde de temel kavramlar olarak görülmüş; bu da muharibin ölümü tereddütsüz göğüslemesini kolaylaştırmıştır. Yoksa yerleşik birçok köylü için bu değer yargıları hiçbir anlam ifade etmemekte, ölüm şehirlinin mantığında hayatın sona erişi ile mutlak bir sona dönüşmektedir. Bu güzel hayatı yaşayamadan, değerli dünyanın zevk ve sefasını süremeden hangi değer yargısı yerleşik insanın ölümü kucaklamasını sağlayabilir ki?

Sorgulamadan, inandığı değerler için ölmek ancak mutlak bir itaati benimsemiş insanların yaşadığı toplumlarda söz konusu olabilir. Keskin zekâlı yerleşik, çok erken dönemlerde şehirlileştikten sonra bu değer yargılarının içinde bulunduğu toplum arasında bir anlam ifade etmediğini görmüştür. Ona göre ölümü gülerek karşılayabilmek ancak hayatın değerini kavrayamamış bir konargöçer için söz konusu olabilirdi. Aklı, duyguları ve beklentileriyle yerleşik medeniyetin temsilcisi olan şehirli, ölümü değil hayatta kalabilmek için ödemesi gereken miktar noktasında yapacağı pazarlığı düşünmektedir. Ortada bütün çıplaklığıyla görülen bu mantalite farkı, konargöçeri saldırgan, şehirliyi ise savunmaya çekilerek surlarına kapanma yoluyla hayatta kalmayı tercih eden iki farklı dünyanın insanı haline getirmektedir.

Savaşma arzusu ve zenginliklere sahip olma dürtüsü, içgüdüsel olduğu için geçmişte olduğu gibi günümüzde de bütün acımasızlığı ve kural tanımaz normlarıyla devam etmektedir.

Kaynaklar

Abdullayev, E., İsayev, D. (1969). *Kırgız Tilinin Tüşündürmö Sözdügü*, Frunze: Mektep Basması.

Artamanov, M. İ. (2004). *Hazar Tarihi. Türkler, Yahudiler, Ruslar*, İstanbul: Selenge Yayınları.

Altheim, F. (1972). Asya'nın Avrupa'ya Öğrettiği, Terc.: E. Türk Elçin, İstanbul: May Yayınları.

Atlasi, H. (1992). *Sibir Tarihi, Süyüm Bike, Kazan Hanlığı*, Kazan: Tataristan Kitap Neşriyatı.

Batu, S. (1951). *Türk Atları ve At Yetiştirme Bilgisi*, Ankara: Yüksek Ziraat Enstitüsü Yayınları.

Eberhard, W. (1987). *Çin Tarihi*, Ankara: TTK Yayınları.

Genç, R. (1997). *Kaşgarlı Mahmut'a Göre XI. Yüzyılda Türk Dünyası*, Ankara: TKAE Yayınları.

Gumilyev, L. N. (2003). Hazar Çevresinde Bin Yıl, Çev.: A. Batur, İstanbul: Selenge Yayınları.

Gumilyev, L. N. (2006). *Avrasya'dan. Makaleler I*, Çev.: D. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları.

Güven, Ö. (1992). *Türklerde Spor Kültürü*, Ankara: AKM Yayınları.

Halikov, A. (1993). "Altın Orda", *Miras*, (8-21), Kazan.

Hudyakov, Yu. S. (1980). *Voorujenie Yeniseyskih Kırgızov VI-XII vv.*, Novosibirsk: İzdetalstva Nauka.

Hudyakov, Yu. S. (1981). *Voennoe Delo Drevnih Plemen Sibiri i Tsentrolnoy Azii*, Novosibirsk: İzdetalstva Nauka.

Hudyakov, Yu. S. (1982). *Kırgızı na Tabate*, Novosibirsk: İzdetalstva Nauka.

Hudyakov, Yu. S. (1986). *Voorujenie Srednevekovıh Koçevnikov Yujnoy Sibiri i Tsentralnoy Azii, Novosibirsk*: İzdetalstva Nauka.

Hudyakov, Yu. S. (1997).*Voorujenie Koçevnikov Yujnoy Sibiri i Tsentralnoy Azii v Epohu Razvitigo Srednevekovya*, Novosibirsk: İzdetalstva Nauka.

Hudyakov, Yu. S. (2007a). *Voorujenie i Voennoe Delo Koçevnikov Sibiri i Tsentralnoy Azii*, Novosibirsk: Novosibirsk Devlet Üniversitesi Yayınları.

Hudyakov, Yu. S. (2007b). *Drevnetyurkskiy Kulturniy Fenomen v Tsentralnoy Azii*, Novosibirsk: Novosibirsk Devlet Üniversitesi Yayınları.

İvanov, S. S. (2007). "Kopya Sakov Tsentralnoy Azii", *Voorujenie i Voennoe Delo Koçevnikov Sibiri i Tsentralnoy Azii*, Novosibirsk: Novosibirsk Devlet Üniversitesi Yayınları.

Japarov, A. (2002). Göçebe Kırgızların Oba (Avul) Teşkilatı, *Türkler*, C. XIX, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Kalkan, M. (1995). *Orta Asya Türk Devletlerinde Ordu ve Savaş Stratejileri*, İzmir: Kaynak Yayınları.

Kalkan, M. (1997). "Bozkır Kültüründe At ve Prjevalskiy Atı'nın Bu Kültüre Kazandırdığı Dinamizim", *Erdem*, S. 27: 1129-1141.

Karıpkulov, A. K. vd., (1984). *İstoriya Kirgizskoy SSR*, C. I, Frunze: Kırgızstan Yayınevi.

Kaşgarlı Mahmut (1940). *Divanü Lügat'it Türk*, C. I-II, Terc.: Besim Atalay, Ankara, 1940: Alaeddin Kıral Basımevi.

Klyashtorny, S. G., T. İ. Sultanov, (2003). *Kazakistan. Türkün Üç Bin Yılı*, Çev.: A. Batur, İstanbul: Selenge Yayınları.

Kozibayev, M. K., H. A. Arginbayev. (1995). *Kazahi. İstoriko-Etnografiçeskoe İssledovanie*, Almatı: Kazahstan Yayınevi.

Meriç, C. (1993a). *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, C. (1993b). *Jurnal*, C.I, İstanbul: İletişim Yayınları.

Okladnikov, A. P. (2009). "Tarihin Şafağında İç Asya", *Erken İç Asya Tarihi*, Der.: D. Sinor, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ögel, B. (1988). *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Ankara: TDAV Yayınları.

Ögel, B. (1991). *Türk Kültür Tarihine Giriş*, C. VII, Ankara: KB Yayınları.

Roux, J. P. (2001). *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, Terc.: A. Kazancıgil, A. Bereket, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Roux, J. P. (2006). *Orta Asya. Tarih ve Uygarlık*, Terc.: L. Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Samatulı, A. K. (1996). Jarağan Temir Kigender, Almatı: Deuir Basması.

Taaffe, R. N. (2009). "Coğrafi Ortam", *Erken İç Asya Tarihi*, Der.: D. Sinor, İstanbul: İletişim Yayınları.

Tabaldiyev, K. (1990). "Novıe Dannıe o Tipah Pogreblnıh Soorjeniy u Kirgizov", Yu. S. Hudyakov. *Pamyatniki Kırgızskoy Kulturı v Severnoy i Tsentralnoy Azii*, Novosibirsk: AN Sibirskiy Otdeleniye.

Tabaldiyev, K. Yu. S. Hudyakov (1999). "Drevnetyurkskiy Pamyatnik Beş-Taş- Koroo", V. İ. Molodina. *Pamyatniki Kulturı Drevnih Tyurok v Yujnoy Sibiri i Tsentralnoy Azii. Sbornik Nauçnıh Trudov*. Novosibirsk: Novosibirsk Devlet Üniversitesi Yayınları.

Tabaldiyev, K. (2007). "Kinjali i Klad Bronzovıh İzdeliy iz Kırgızıstana", *Voorujenie i Voennoe Delo Koçevnikov Sibiri i Tsentralnoy Azii*, Novosibirsk: Novosibirsk Devlet Üniversitesi Yayınları.

Teterin, Yu. B. (1999). "Pogrebenie Znatnogo Tyurka na Srednem Yeniseye", V. İ. Molodina. *Pamyatniki Kulturı Drevnih Tyurok v Yujnoy Sibiri i Tsentralnoy Azii. Sbornik Nauçnıh Trudov*. Novosibirsk: Novosibirsk Devlet Üniversitesi Yayınları.

Turan, O. (1986). *Türklerde Stratejik ve Taktik Düşünceler*, İstanbul: Belge Yayınları.

Ucuzsatar, N. U. (1986). *Tarih Boyunca Türk Harp Sanatı Taktik ve Stratejisi*, Ankara: Genelkurmay Basımevi.

Vladimirtsov, B. Y. (1995). *Moğolların İçtimai Teşkilatı*, Çev.: A. İnan, Ankara: TTK Yayınları.

Qin Shi (1997). *Çin*, Beijing: Elit Yayıncılık.

Wu Hsing-Tung (1970). *Beş Sülale Çağı'nda Sha-t'oların Çin Toplumuna Etkileri (907-960)*, Taipei.

ANA ALTAYCADAN MODERN TÜRK DİLLERİNE GENEL BİR BAKIŞ*

Süer Eker

Dil ve Toplum: Temel İlkeler ve Kavramlar

Dil; yapı ve işleyiş bakımından yeryüzünde insan emeğinin ve aklının ortaya koyduğu, ürettiği her türlü dizge ve teknolojinin üstünde, ses, biçim, sözdizimi, anlam vb. farklı düzeylerin temeli olan sesbilgisi düzeyinde dahi soruların cevaplarının çok az kısmının bulunabildiği doğal bir iletişim dizgesidir. Dilin aslı yazı değil, sözdür. Sözlü dil esastır. Yazılı dil, sözlü dilin kalıcı hale getirilmesine yardım eden bir araçtır.

Sözlü dil, kaynak ve alıcı arasında iletişimi sağlamak üzere seslerin biçimlendirdiği, parçasal ek, sözcük vb. özel anlamı veya işlevleri bulunan birimlerin belirli dizilişlerde bir araya gelerek vurgu, ton, durgu vb. parçalarüstü birimlerle oluşturduğu veya oluşturabileceği yargı taşıyan veya taşımayan yapıların doğal dizgesidir.

İlk Yazılı Belge: Sümerler 'Kiş' Tableti

Yazılı dil ise sözlü dilin grafik işaretlere dönüştürülmüş biçimidir. Dilin yazılı biçimi, sözlü dile oranla çok daha yenidir, ilk yazılı yapıt, MÖ 32. yüzyıla ait Sümerlerden kalan çivi 'yazı'lı 'Kiş' tabletidir. Aradan geçen beş bin yıl, insanlık tarihinin çok 'geç' bir döne-

* Özgün metnin kısaltılması, teknik düzeltmelerinin yapılması, düzenlenmesi ve yayım için hazırlanması süreçlerinde emeği geçen Bilge Gökter'e ve Melike Üzüm'e teşekkür ederim.

midir. Yazılı dil, kalabalıklaşan insan topluklarının, karmaşıklaşan iletişim, yönetim, üretim, tüketim ilişkilerini toplumsal, ekonomik, siyasal vb. dizgelerini düzenlemek, yöneten gücün iradesini egemen kılmak üzere icat edilen ve geliştirilen yapay bir dizgedir. Karmaşık beşeri ilişkilerin ve yapıların yazı olmadan yönetilebilmesi, siyasal egemenliklerin kurulması ve icra edilmesi mümkün olmazdı. Ölçünlü (standart dil, yazı dili, edebi dil) dil ise, aynı dilin farklı değişkelerinin yarattığı karmaşayı ortadan kaldırmak üzere, genellikle egemenliği elinde tutan, siyasal-kültürel bakımdan baskın güçlerin bulunduğu coğrafyaların değişkelerini esas alan, toplumsal bir uzlaşmayla uygulamaya giren İstanbul Türkçesi, Londra İngilizcesi, Paris Fransızcası vb. formları ve normları bulunan yazılı dildir.

Aşağıda insan dillerinin her iki biçimi ile ilgili genel ilkeler ve olgulara öncelik sırası olmaksızın kısaca temas edilmiştir.

Dil; fizyolojik, anatomik, fiziksel, ruhsal, toplumsal, kültürel ve dilbilimsel boyutları bulunan bir dizgedir: Seslerin oluşumu; kaslar, vücut organları vd.nin çalışmasını sağlayan anatomik, fizyolojik ve nörolojik boyutları bulunan bir süreçtir. İletilmek istenen mesajın üretilen ses birliklerine kodlanarak ses dalgaları aracılığıyla alıcıya gönderilmesi ise dilin akustik fiziksel boyutudur. Ses dalgaları halindeki mesajın alıcı tarafından işitme dizgesi aracılığıyla alınması ve beynin ilgili merkezlerine gönderilerek çözümlenmesi yine fizyolojik, elektrokimyasal ve nörolojik bir süreçtir.

Dilin temeli sestir, doğal olarak öncelikle sözlü anlatım aracıdır: Dilin temeli, sesbirim adı verilen özel konuşma sesleridir. İnsanın yeryüzünde görünmesi ve iletişimde bulunması sözlü dil aracılığıyla olmuştur. Yazılı dil ikincildir.

Dilde nedensizlik ilkesi esastır: Yansımalar dışında, sözcüklerin işaret ettikleri nesne ya da kavramlarla herhangi bir ilişkileri yoktur. Örneğin, *dağ* sözcüğü ile coğrafi bir oluşum olan *dağ* arasındaki ilişki nedensizdir. Eğer bu tür bir ilişki bulunsaydı, çeşitli dillerden alınan, tamamı 'dağ' anlamında *dağ, bundok, cebel, gunung, kuh, mlima, mountain, núi* vb. sözcüklerin neden bu denli farklı oldukları açıklanamazdı. Sözcükler yalnızca soyut ve somut nesnelerin simgeleridir.

İlkel dil, gelişmiş dil ayrımı yoktur: Hangi coğrafyada konuşulursa konuşulsun, hangi etnik gruba ait olursa olsun, bütün diller insanlığın bugüne değin başardıklarının çok üstünde, henüz tam olarak çözümlenemeyen son derece gelişmiş dizgelerdir.

Dilin üretim yetisi sınırsızdır: Her dil, sonsuz sayıda sözcük ve cümle üretebilecek yeterliktedir. Afrika'da konuşulan bir kabilenin dili, başka dillerde üretilen bütün kavram ve nesneleri adlandırabilecek yeterliktedir.

Dil, ait olduğu toplumun gereksinimlerine cevap verebilecek yeterliktedir: Her toplum kendi doğal yaşamını sürdürebilecek yeterlikte dile sahiptir. Her dil, ait olduğu toplumun iletişim gereksinimlerini karşılayabilecek yeterlikte ve potansiyeldedir.

Dil, zamana göre değişir: Her dil kısa veya uzun erimde az ya da çok, ama mutlaka değişir; yalnızca ölü diller değişmez.

Dil, hem araçtır hem malzemedir hem de bu aracı ve malzemeyi kullanan sistemdir: Dilbilgisi ve dilbilim dilin kendisini inceleyen bilgi ve bilim dalıdır, dil burada hem malzeme hem de malzemeyi kullanan sistemin kendisidir. Söz ya da yazıyla paylaşılan bütün bilimsel gelişmelerde dil araçtır.

Dil, 'öğrenilen' değil, 'edinilen' ve kuşaktan kuşağa aktarılan bir sistemdir: Diller, insanda bir şekilde var olduğu düşünülen 'dil edinim aygıtı' aracılığıyla, bebeklik döneminden itibaren ayrıca bir çaba sarf etmeye gerek kalmadan doğal biçimde edinilir ve genetik miras gibi kuşaktan kuşağa aktarılır.

Dil, coğrafyaya göre değişir: Gelişmiş bir ülkede yaşayan, dilbilimsel bakımdan 'homojen' bir toplumda dahi dil, bölgeden bölgeye, kentten kente, köyden köye hatta kent içinde semtten semte göre değişir. Tek tip bir dilin konuşulduğu ülke yoktur.

Dil, toplumsal katmanlara göre değişir: Dil, yalnızca zamandan zamana, bölgeden bölgeye değil, etnik, sosyoekonomik ve cinsiyet bakımından da farklılaşır. Dilin toplumsal, etnik, kültürel, eğitsel, sınırları ve değişkeleri vardır. Köylülerle kentliler; aynı kentte yaşayan farklı semtlerin sakinleri aynı kentte yaşamalarına karşın farklı biçimlerde konuşurlar; aynı şekilde, farklı ekonomik sınıflara mensup konuşurlar birbirinden ayrılır. Etnik gruplar, sosyoekonomik sınıflar ve cinsiyet grupları arasındaki farklılıklar değişkeleri oluşturur. Kadınlar dili erkeklerden farklı kullanır. Bütün bu farklılıklara karşın, değişkelerin tümü aynı dilin çatısı altındadır. Farklı sosyoekonomik statü gruplarını karakterize eden konuşma örüntüleri de, bölgesel ve etnik değişkeler kadar önemlidir. Gelişmiş ülkeler de dahil olmak üzere, bölgesel ve toplumsal değişkeler onca eğitime, kitle iletişim araçlarındaki gelişmelere karşın varlıklarını

dirençle korumaktadır. Bunun en önemli nedenlerinden biri, ilgili değişkenin kişinin ait olduğu grubun değerlerini yansıtmasıdır. Yeni bir konuşma örüntüsüne sahip olmak, kendisini yeniden biçimlendirmek, yeni bir kimlik ortaya koymak anlamındadır.

Dil, bölgesel, toplumsal ve etnik kimlikle doğrudan ilişkilidir: Belirli bir dili/değişkeyi terk etmek, o dilin/değişkenin işaretlediği kimlikten de uzaklaşma anlamına gelebilir. Ait olunan grubun dil örüntüleri kişinin kimliğini belirler. Kadınlar kadın gibi, erkekler erkek gibi; Azeriler, Azeriler gibi konuşmayı tercih eder. Ait olunan yörenin, toplumsal ya da etnik grubun hatta cinsiyetin değişkesini/dilini terk etmek, asıl kimliğini terk etmek; yeni bir kimliğe sahip olmak anlamına gelebilir.

Diller arasında temasa bağlı veya rastlantısal benzerlikler ve yakınlıklar bulunabilir: Toplumlar arasındaki her türlü temas bir bakıma dilbilimsel temastır. Bu temaslar sonucunda her dil başka dillerden doğrudan veya başka diller aracılığıyla *kopyalama, ödünçleme* veya *alıntı* adı verilen söz ve anlam alışverişi yapar.[1] Bu istisnai bir durum değil, normdur.

Dilde yanlış yoktur, yanlış kullanılan dil yoktur: Ölçünlü dil olarak nitelenen dilin dışındaki hiçbir bölgesel, toplumsal değişke/dil yanlış veya ölçün dışı değildir. Dilin her değişkesi kendisine özgü ama aynı zamanda ait olduğu dilde temellenen, az ya da çok farklı dizgelerdir. 'Ölçünlü' sıfatı, yazım ve söyleyiş kuralları, sözlük gibi araçlarla farklılaşmayı engelleyen düzenlemeleri ifade etmektedir. Dilin yanlış olması ya da yanlış kullanılması olarak nitelenen şey, ölçünlü, ortak dilin dışındaki kullanımlardır.

Dil-düşünce ve duygu bağlantısı vardır: Sapir-Whorf hipotezi gibi dilin mi düşünceyi yönettiği yoksa düşüncenin mi dili yönettiği ya da dilin, düşüncenin kendisi olduğu, yani düşüncenin konuşma aygıtıyla söze dönüştüğüne ilişkin farklı yaklaşımlara karşın dilin duygu ve düşüncelerin en üst düzeyde anlatım aracı olduğu açıktır.

Dil cinsiyete göre değişir: Kadınların ve erkeklerin dil kullanımları birbirinden farklıdır. Örneğin, nezaket biçimlerinin ve ölçünlü dilin kadınlarda daha yoğun kullanıldığı, erkeklerde ise ölçün dışı ve eril söylemin ağırlıkta olduğu biliniyor.[2] Bunda kadının toplumsal konumunun onu daha başarılı olmaya zorlamasının da rolü bulunabilir. Bazı dillerde kadın ve erkeğin konuşmaları arasındaki fark daha dramatiktir. Örneğin Japonca kadınlar ve erkekler için gayriresmi dilde birinci şahıs zamiri farklıdır. 'Ben' için kadınlar *atasi*,

erkekler ise *boku* zamirlerini kullanırlar. Fransızcada her iki cins için birinci şahıs zamiri *je* olmasına karşın, cümle içinde cinsiyet sıfatlar aracılığıyla ortaya konulmak durumundadır: *je suis heureux* (erkek), *je suis heureuse* (kadın) 'Ben mutluyum.' Türkçede de *ayol, canım* vb. sözcüklerin erkeklerden daha çok kadınlar tarafından kullanıldığını düşünebiliriz.

Diller ve alfabeler: Diller ve alfabeler arasında doğrudan bir bağ yoktur. Alfabe dizgelerinin çoğu, çeşitli düzenlemelerle her dili yazılı hale getirebilir. Örneğin Türkçe runik, Uygur, Arap, Latin, Kiril başta olmak üzere birçok alfabe türü ile yazıya geçirilmiştir. Birbirinden çok farklı olduğu sanılan Arap ve Latin alfabeleri dahi aynı kökenden gelişmiştir. Belirli alfabelerin belirli kültürleri çağrıştırması, adından anlaşılacağı üzere yalnızca alışılara bağlı çağrışımlardan ibarettir.

Öz dil, dilin bozulması: Yeryüzünde söz varlığı, hatta yapı ve işleyiş dizgesi bütünüyle kendisine ait hiçbir dil yoktur. Bütün diller tarihin her döneminde akraba ya da komşu diller, yazılı malzemeler vb. farklı yollarla başka dillerden kimi zaman yüzde yüze yakın oranlarda sözcük kopyalamışlardır. Sözcük kopyalamakla bir dil, başka bir dil haline gelmez. Çağdaş dünya genel olarak dili arındırma, yabancı sözcüklerden kurtarma gibi çabalara ve çalışmalara eğilimli değildir. Uluslaşma, ulus inşası, tarih yazımı vb. süreçlerin bir parçası olan bu tür faaliyetlerin, geçmiş dönemlerin ve tarihin 'sayfaları' arasında kaldığına değin genel kabul vardır. Bununla birlikte, her çağın lingua francası (genelgeçer dil, ortak anlaşma aracı olan dil), bugün İngilizce örneğinde olduğu gibi, farklı dilleri söz ve anlam kopyaları düzeyinde derinden etkilemekte, bu da birçok ülkede belirli çevreler tarafından dillerinin bozulacağı ve yok olacağı kaygısıyla karşılanmaktadır. Diller 'bilimsel olarak' bozulmaz, toplumsal, siyasal, kültürel vb. koşullara göre değişir, konuşurlarının sahip oldukları beşeri özellikleri yansıtır.

Türkçe en eski dildir savı: Bugün yaşayan dillerden Hintçe, Çinçe, Yunanca, Arapça, Farsça, vd.nin bugüne ulaşan ilk yazılı belgeleri Türkçeden en az bin yıl eskidir. Örneğin, ilk Çince yazılı belgelerin tarihi MÖ 16. yüzyıla, Arapça MÖ 5. yüzyıla, Persçe (Farsça) yazılı belgeler ise MÖ 530 yılına değin uzanır. Türkçenin yazılı belgelerinin tarihi, günümüzde dünyada konuşulan İngilizce vd. dillerin çoğundan çok daha eski tarihlere uzanır.[3] Orhon yazıtları, Türkçenin daha 8. yüzyılda tartışılmaz biçimde ileri düzeyde bir anlaşma

aracı ve yazı dili olduğuna ilişkin yeterli kanıttır. Eski Çince, Grekçe vb. kaynaklarda da Türkçe kökenli olduğu düşünülen sözcükler bulunmaktadır; ancak bundan daha önceki dönemlere ilişkin bilim insanları tarafından Türkçe olduğu tartışma götürmeyecek biçimde kabul görmüş, onanmış yazılı belge yoktur. Var olan, çanak üstündeki toplam yirmi karakteri bulmayan harf benzeri şekiller üzerinde yapılan okuma denemeleri spekülatiftir. Türk dilinin MS 725 yılından önce de konuşulduğu, bundan yüzlerce ve belki binlerce yıl önce de en azından bir başka ata dilin bünyesinde var olduğu da kuşkusuzdur, ancak bu kanıtlanabilir bir gerçek değil, varsayımdır. Bu tür bilgileri yabancıların gizlediği savı da inandırıcı değildir, çünkü Türkçenin İslam öncesine ilişkin başta Orhon yazıtları olmak üzere, yazılı belgelerin neredeyse tümü Alman, Rus, Fin, Danimarka vd. ülkelerin araştırmacıları tarafından bulunmuş, incelenmiş ve bilim dünyası ile paylaşılmış ve paylaşılmaktadır. Türkçenin on bin yıl öncesine ait yazılı belgelerinin bulunması, yazılı tarihi kökünden değiştirir, böylesi bir bilgiyi kimse gizleyemez.

Karda ayakkabı izlerinin bulunması bir insanın yürüdüğünü gösterir, ancak bu kanıt dahi yüzde yüz ve mutlak doğru değildir. Bilimsel bilgi de gerçeğin tam kendisi ve sonuncul değil, normal koşullar altında ve o zamanda gerçeğe en yakın olan bilgidir.

Dilde prestij ve Dile yönelik tutumlar: Dillere ve değişkelere karşı tutumları belirleyen temel etkendir. Prestiji belirleyen ise ekonomik, toplumsal, siyasal vb. baskınlıktır. Kitleler; genellikle ölçünlü dilin dışındaki dilleri ve değişkeleri 'kötü, yanlış, standart dışı vb.', düşük prestijli kabul eder ve bunlara karşı genellikle olumsuz tutum geliştirirler. Örneğin, İngilizce sözvarlığındaki Latince kökenli sözcükler 'aristokrat', Germen kökenliler ise daha 'demokrat'tır. Dolayısıyla yüksek düzey yazılı dilde Latince kökenli sözcüklerin sayısı ve oranı artar.

Dile yönelik tutumlar her toplumda hemen hemen aynıdır. İnsanlar farklı dil türlerine karşı olumlu ya da olumsuz farklı tutumlar sergilerler. İnsanlar bir dili/değişkeyi 'seçkin', 'etkileyici', 'gırtlaksı', 'kaba', 'müzikal', 'nazik', 'estetik' olarak değerlendirebilirler. Bu, herhangi bir bilimsel temeli bulunmayan göreceli ve basmakalıp bir değerlendirmedir. Buna karşın, diller/değişkeler bu yargılara bağlı olarak *prestijli olanlar* ve *prestijli olmayanlar* şeklinde ikiye ayrılabilir. Devlet dili olmayan, konuşurlarının sosyoekonomik düzeyi düşük dillere/değişkelere karşı kitleler genellikle olumsuz tutum sergiler.

Benzer şekilde, azınlık dilleri, çoğunluk dilinin konuşurlarının bir bölümü tarafından bölücü bir öge olarak görülür, hatta mevcut politik, sosyal ve ekonomik yapıya karşı bir tehdit olarak algılanır.

Kod değiştirme ve dil durumları: İnsanlar sürekli olarak aynı dili konuşmaz, kullanılan dil farklı ortam ve durumlara uygun olarak değişir. Sözel iletişimde sürekli olarak bir dil durumundan (İng. register) başka bir dil durumuna geçilmektedir. *Kod değiştirme* (İng. code switching) sözlü iletişimde dilin bir işlevinden başka bir işlevine, bir dil durumundan başka bir dil durumuna veya bir dilden/değişkeden başka bir dile/değişkeye geçilmesidir. İnsanlar belirli toplumsal gruplarla, bu grupların dil özellikleri arasında bağlantı kurar ve grupların üyelerinden bu dilbilimsel özelliklere uygun biçimde konuşmalarını bekler.

İki dillilik: Konuşurun/dil topluluğunun yazılı ve sözlü iletişimde iki dili eşit veya birbirine yakın yeterlikte kullanabilmesidir. İki dillilik, çok dilliliğin bir türüdür. İki dilliliğin de türleri vardır. Anne ve babası farklı dil topluluklarına mensup bulunanlar, yoğun resmî öğrenim süreci sonucunda bir dili üst düzeyde öğrenenler, en yaygın iki dillilik örnekleridir.

Çokdillilik: Bireylerin veya bir dil topluluğunun, biri ana dili olmak üzere, en az iki dili ana dile yakın yeterlikte kullanabilmesi veya belirli bir coğrafyada birkaç dilin bir arada kullanılmasıdır. Çokdillilik, genellikle yerli veya göçmen azınlıkların yaşadığı ülkelerde görülmesine karşın, gerçekte yalnızca bir dilin konuşulduğu siyasal coğrafya azdır. Azınlık dillerini konuşanlar belirli bölgelerde ve büyük şehirlerde yoğunlaşır.

Dillerin ölümü: Doğal afetler, iklim değişikleri, salgın hastalıklar, soykırımlar özellikle modern öncesi dönemde çok sayıda yerli, az konuşurlu dilin yok olmasına yol açmıştır. Bu fiziksel nedenlerin yanı sıra politik, toplumsal ve ekonomik tehditler de dillerin yok olmasına neden olur. Örneğin, Sovyet döneminde Rusça konuşan homojen bir Sovyet insanı yaratma idealinin yaşama geçirilmesi anlamına gelen planlı Ruslaştırma (İng. Russification) siyaseti çerçevesinde, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından ana dili Rusça olmayan halkların genç kuşakları eğitim-öğretim yaşamının neredeyse tamamını Rusça eğitim-öğretim yapan okullarda geçirmişlerdir. Ardından uzun süreli askerlik görevleri ile Avrupa'nın en batısından Asya'nın en doğusuna kadar eğitimde, bilimde ve orduda aynı dili konuşan bir kitle ortaya çıkmıştır. Dillerin en önemli yok olma

nedeni rekabet ettikleri diğer diller karşısında zayıflamaları, iletişimdeki işlevlerini yitirmeleri, kuşaklar arasındaki dil aktarımının kesilmesidir. Anne babaların ana dillerini çocuklarına aktarmaktan vazgeçtikleri, özellikle iki dilli ya da çok dilli ortamlarda dil yitimi (ölümü) sıkça rastlanan bir durumdur.

Dil ve Politika

Ulus İnşası ve Dil Planlamaları: Ölçünlü dilleri *kodlama* (İng. codification) > *yerleştirme* (İng. implementation) > *seçkinleştirme* (İng. elaboration) aşamalarıyla oluşur.[4] Türk Dil Devrimi'nin 'Türk dilini, kültürümüzün eksiksiz bir anlatım aracı' haline getirme hedefi dil planlamalarının *seçkinleştirme* (İng. eloboration), diğer bir deyişle *modernleştirme* aşamasıdır. Türkiye Cumhuriyeti dil planlamaları, Türkçeyi, Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasal sınırları içinde bir *ortak dil* (İng. koiné) haline getirerek üniter devletin tesis ve idamesi için bu kodlanmış dilin modern dünyanın gerektirdiği terminolojik ve üslupsal gelişimini sağlamayı hedeflemiştir. Bu hedef doğrultusunda Türk dili anayasal güvence altına alınmış, Silahlı Kuvvetler de dahil olmak üzere, kamu kurum ve kuruluşları dil planlamalarının icra aracı olmuştur. Dinler esasına dayalı Lozan Antlaşması'nın ilgili maddesi gereği Müslüman yurttaşlar dil planlamalarına dahil olurken, Hristiyan ve Musevi yurttaşlar 'yurttaş Türkçe konuş' kampanyalarına karşın, dil planlamalarının dışında kalmış sayılabilir. Avrupa Birliği, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, İnsan Hakları Mahkemesi gibi oluşumlar ve bu oluşumlarla ilişkiler çerçevesinde, Avrupa müktesebatında Türkçenin durumu, bölge ve azınlık dilleri, dil-hakları, tehlikedeki diller, sosyo-linguistik, dil ilişkileri, politik-linguistik vb. yeni alanların ortaya çıktığı bu dönemde dil çalışmaları yeni boyutlar ve içerikler kazanmaktadır. Türk Dil Planlamasının değerler dizisinde iç ve dış siyasal ve toplumsal gelişmelerin dayattığı değişiklikler meydana gelmektedir. Türk dilbiliminin bir yandan Türk dilinin sorunlarını ele alırken, bir yandan da ilişkide bulunduğu farklı diller dünyasına yönelmesi ve eğilmesi ve özellikle toplumsal dilbilim ve siyasal dilbilim alanlarında donanımlı ve öngörülü olması gerekmektedir. Bilimsel bakış açısıyla yurtsever bakış açısının farklılaştığı noktalarda bilim insanlarını tercihi zor seçenekler ve kararlar beklemektedir. Dilin sorunları, gerçekte toplumun sorunlarıdır.

Devlet dili: Bütün ülke çapında resmi statüsü olan dil veya diller. Devlet dilleri, daima resmi dillerdir.

Resmi diller: Yasal veya kamusal yönetim amacıyla bir ülkenin belirli bir coğrafyasında veya ülkenin tamamında kullanılan dil veya dillerdir. Moldova'da Gagauzcanın, İspanya'da Katalancanın statüsü gibi.

Yardımcı resmî dil/diller: Ülke çapında geçerli devlet dilinin yanı sıra, resmî kullanımı belirli bölgelerle sınırlı dillerdir. Örneğin, İspanya Krallığı'nın ülke çapında resmî devlet dili *Kastilce* (İsp. *Castellano*) veya yaygın olarak bilinen adıyla İspanyolcadır. Ancak *Katala* dili (*Català*) Katalanya'da, *Bask* dili (*Euskara*) Bask bölgesinde, *Galiç* dili (*Galego*) Galiçya bölgesinde, *Valensiya dili* (*Valencià*) de Valensiya bölgesinde yardımcı resmî dillerdir. Britanya'da da İrlanda dili (*Gaeilge*) bu statüdedir.

Ulusal dil: Devletsiz bir ulusun resmi statüsü bulunan veya bulunmayan dilidir.

Bölge veya azınlık dilleri: Bir devletin nüfusunun belirli bir bölümü tarafından geleneksel olarak kullanılan, ancak diyalekt veya göçmen dili olmayan veya yapay olarak oluşturulmayan dil veya dillerdir. Fransa'da Breton, Slovakya'da Macarca, Balkanlarda Türkçe gibi.

Kosova, Prizren: Türkçe yerel resmi dil, Foto: Süer Eker

Bölgesel olmayan diller: Yidiş ya da Roman (Çingene) dili gibi, belirli bir bölgede konuşulmayan dillerdir.

Yerli dil olmayan diller: Bir siyasi coğrafyada yaşayan göçmen topluluklar tarafından kullanılan dil veya dillerdir. İngiltere'de Hintçe ve Urduca, Almanya'da Türkçe yerli olmayan dillere örnek olarak gösterilmektedir.

Avrupa Birliği'nin resmi dilleri: 27 üye ülkenin toplam resmi dil sayısı 23'tür, ayrıca Katalan, Galiç ve Bask dillerinin de resmi statüsü vardır.

Yabancı dil: Vatandaşı olduğu ülkenin devlet dili/dilleri olsa dahi, konuşurun ana dilinin dışındaki dil veya dillerdir.

Çalışma dili: Resmi dilden farklı olarak, ulusüstü veya uluslararası bir kuruluşun birimleri arasındaki iletişimde yaygın biçimde kullanılan dildir. Örneğin, BM'nin 6 resmi dili bulunmasına karşın, BM Genel Kurulunun çalışma dilleri *İngilizce, Fransızca* ve *İspanyolca*dır; çalışma dilleri, İngilizce ve Fransızcadır.

Dil Akrabalıkları

İki dilin akraba olup olmadığının belirlenmesi, amatör bir uğraş değil, çok karmaşık ve ileri düzeyde eşzamanlı ve artzamanlı filolojiler, diller bilgisi ve dilbilim altyapısı gerektiren bir süreçtir. Bu süreçte kullanılabilecek en temel ölçütler; vücut parçaları (*el, kol, göz vb.*), sayılar, akrabalık terimleri (*ata, ana, kayın, baldız, yenge* vb.), canlıların adları (*at, it, eşek, kuş; ağaç, kayın, ot* vb.), doğa ve doğa olaylarının adları (*yer, gök, bulut; yel, yağmur, kar, dolu* vb.), temel eylemler (*gel-, git-, ol-, koş-* vb.) gibi kopya olmayan temel sözvarlığının ortaklığı; düzenli ses denkliklerinin ve dilbilgisel yapılar arasında ilişkilerin ve genetik yakınlıkların bulunmasıdır. Tek başına ses denklikleri dahi yanıltıcıdır. Örneğin Türkçeden kopyalanan sözlerdeki *k-* ve *g-* Boşnakçada sistemli olarak *ć-* (*kule* > *ćula*) ve *đ-*'ye (*güğüm* > *đugum*) gelişir; ancak bu denklikler, iki dilin akrabalığına işaret etmez.

Dil akrabalıklarını, dil temaslarından, rastlantılardan veya A ve B dillerinin C, D vd. dillerden yaptığı kopyalardan kaynaklanan benzerliklere, gezgin sözcüklere, kültür sözcüklerine dayandırmak yanıltıcıdır. Yüzeysel benzerlikler dil akrabalıklarının kanıtı olamaz. Örneğin, Türkçedeki *peder, mader, birader* sözcüklerinin İngilizce *father, mother, brother* sözcüklerine benzemesinin nedeni, İngilizcenin ve Farsçanın aynı ana dilden gelişmeleri, dolayısıyla söz varlıklarındaki ortaklıklar ve Türkçenin bu sözcükleri Farsçadan kopyalamasıdır.

İki dil arasında ortak ya da benzer görünen sözcüklerde *rastlantısal benzerlik*lerin (İng. accidental resemblance) de payı vardır. Türkçe *soğuk* (içecek anlamında) ile Boşnakça *sok* (meyve suyu) arasındaki ses ve anlam benzerliği tamamen rastlantısaldır.

Dillerin sesbirimlerini, biçimbilgisi araçlarını, sözdizimi, sözvarlığını vb.ni karşılaştırarak anlamlı yakınlıklar, benzerlikler ve ortaklıklar bulma, bu yolla en eski biçimi ortaya koyma süreci, tarihsel-karşılaştırmalı dilbilimde *yenidenoluşturma* (İng. reconstruction) olarak adlandırılmaktadır. Farklı akraba dillerdeki sözcükler ve yapılar karşılaştırılarak yenidenoluşturma yoluyla en eski biçim bulunur. Örneğin, Türk dilleri (*ayak*, Yak. *ataḫ*, Hak. *azaḫ*, Çuv. *ura* vd.) ve diğer Altay dillerindeki *ayak* ve *at (atan)* sözcüklerinin değişkeleri karşılaştırıldığında, Altayca biçim **padak* (krş. Mo. *adag*, EMo. **padak)* ve **pagta* (krş. Mo. *agta*) şeklinde yeniden oluşturulmaktadır. Bu kuramsal ortak biçimler yıldız işaretiyle (*) gösterilir.[5] Aynı şekilde diller birbirleriyle karşılaştırılarak kuramsal ana dil (proto

dil) belirlenir. Ana Hint-Avrupa dili vd. 'proto' diller bu yöntemle ortaya konulmuştur. M. Swadesh tarafından geliştirilen her dilde bulunabilen iki yüzden biraz fazla temel sözcükten oluşan bir liste (*Swadesh listesi*) ve özel bir teknikle (glottokronoloji, İng. glottochronology) farklı dillerin geneolojik bakımdan ortak bir ana dilden gelişip gelişmedikleri, ortak bir ana dilden geliştilerse bunun ne zaman gerçekleştiği varsayımsal olarak saptanabilmektedir.[6]

Günümüzde bilgisayar yazılımları aracılığıyla, ana dillerin 3-4 bin yıl önce nasıl sesletilmiş olabileceğine ilişkin fonetik 'rekonstrüksiyon'lar da yapılmaktadır.

Dil Aileleri

Dünya dillerinin büyük bir bölümü genetik olarak aynı anneden doğan kız kardeş dillerin ve bunlardan doğan dillerin oluşturduğu yakın ve uzak veya yakın ama genetik bakımdan akraba dillerden oluşan ailelerin üyeleridir. Bugün yeryüzünde konuşulan/yazılan yedi bine yakın dilin çok büyük bir bölümü aynı ortak ana dilden gelişen *Hint-Avrupa* dilleri, *Çin-Tibet* dilleri, *Ural* dilleri, *Hami-Sami* dilleri vb. dil ailelerinin üyeleridir. Aşağıda belli başlı dil aileleri ve ailelerin üyesi diller öncelik sırası olmaksızın gösterilmiştir:

Hint-Avrupa dilleri: Dünyada birinci ve ikinci dil olarak en çok konuşura sahip olan ve en geniş coğrafyaya yayılan dil ailesidir. Hint-Avrupa dilleri ailesi, Avrupa ve Asya/Hint dallarından oluşur. Avrupa dalında Slav dilleri (Boşnakça, Rusça, Beyaz Rusça, Ukraince, Sırpça, Hırvatça, Çekçe, Lehçe, Bulgarca, Makedonca, Aşağı ve Yukarı Sorbca, Karadağca, Slovence, Slovakça vd.); Latin dilleri (Fransızca, İtalyanca, İspanyolca, Katalanca, Portekizce, Romence, Moldovan dili); Germen dilleri (Almanca, İsveççe, Norveççe, İngilizce, Daç/Felemenkçe), bağımsız diller Arnavutça ve Yunanca yer alır.

Hint-Avrupa dillerinin Hint (Asya) dalı ise, *Hint dilleri* ve *İrani diller* olarak iki ana altdala ayrılır. Tarihi Sanskrit, Hindistan'daki çok sayıda dil, Urduca ve Bengali Hint dilleri altdalını; Farsça, Tacikçe, Deri, Beluççа, Peştunca, Kurmanci, Sorani, Zazaki, Hazara dili, Osetçe, Talişçe, Tatça vb. ise İrani diller altdalını oluşturur. Ermenice Hint-Avrupa dilleri ailesinin Asya'daki bağımsız üyesidir.

Ural dilleri: Fin-Ugor Fin dilleri altdalı (Estonca, Fince, Karelce; Permyak, Komi, Udmurt, Mari, Mordvin vb.), Ugor dilleri altdalı (Macarca, Hanti) ve Samoyed dilleri (Enets, Nenets) ile Yukagir altdalından oluşur.

Yerli Kafkas dilleri: Kartvel dilleri (Gürcü, Laz, Mingreli, Svan), Kuzeybatı Kafkas (Adıge, Abhaz, Çerkes, Kabardey dilleri) ve Kuzeydoğu Kafkas dilleri (Avar, Çeçen, İnguş, Lezgi, Tabasaran) altdallarından oluşur.

Hami-Sami dilleri ailesi: Hami dalında Habeş, Sami dilleri dalında ise İbranice ve Arapça yer alır.

Hausa ve Çad dilleri: Afrika'daki büyük dil ailelerindendir. Yine Afrika'da *Nijer Kordofan dilleri* ailesinin en önemli dilleri Yoruba, Svahili ve Bantudur.

Paleosibirya dilleri: Kuzeydoğu Asya'da az nüfuslu topluluklar tarafından konuşulan, bilinen dil ailelerinden herhangi birine mensup olmayan ve aralarında akrabalık ilişkileri bulunan ve bulunmayan dillerdir. Çukçi, İtelmen, Koryak; Yukagir, Yenisey Ket, Nivh başlıca Paleosibirya dilleridir.

Çin-Tibet dilleri: Çin ve Tibet dallarından ibarettir. Çin dalında aralarında karşılıklı anlaşılabilirlik düşük olan veya hiç olmayan Özne-Yüklem-Nesne dizilişinde altı yalınlayan, tonlamalı Çin dili bulunmaktadır. Tibet-Burma dalında ise Tibet ve Burma altdalları yer alır. Tibet dili Nepal, Çin ve Hindistan'da; Burma dili ise Burma'da konuşulur.

Tay-Kaday: Tay ve Laos dallarından oluşur.

Avustronezya dilleri: Bu dil ailesinde Malay, Tagolog ve Çamik dilleri yer alır.

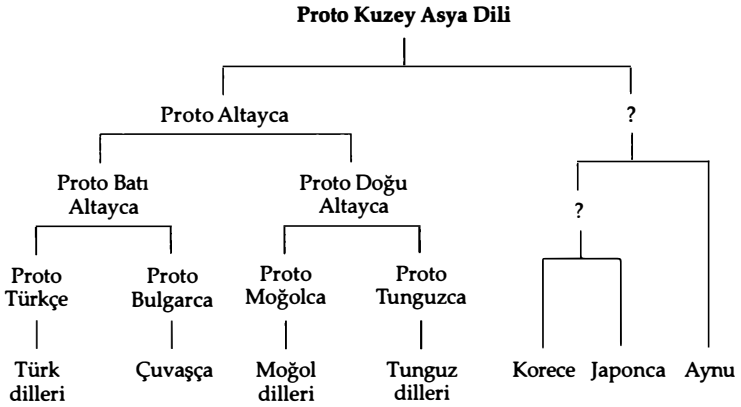
Avustro-Asya dilleri: Bu ailenin batı dalını Hindistan'da konuşulan Munda dilleri, doğu dalını ise Kmerce ve Vietnamca oluşturur.

Altay Dilleri (İng. Altaic Languages)

'Türkçe, Ural-Altay dillerinin Altay koluna mensup bir dildir.' aforizması, bilimsel olarak kanıtlanamamış söylemden ibarettir. Konuşur sayısı bakımından önemli dil 'birlik'lerinden biri de henüz akrabalık ilişkileri tam olarak kanıtlanamayan, bu nedenle kimi uzmanlar tarafından 'aile' yerine 'grup' sözcüğüyle nitelendirilen *Altay dilleri*dir. Adını aynı adlı dağlardan alan Altay dilleri, her biri birçok dilden oluşan Türk, Moğol, Mançu-Tunguz dilleri, Korece ve Japonca; yazılı kaynakları bulunmayan Ana Altayca (İng. Proto Altaic) veya Altayca adı verilen, Altaylar coğrafyasında konuşulduğu varsayılan bir 'ilksel' (İng. primaeval) ana dilden doğmuş olabilir.

Modern Altay dillerinin yazı dili bakımından en 'kalabalığı', en az 24 yazı dili bulunan Türk dilleri ailesidir.[7] Türkçe (Türk dilleri, İng. Turkic languages), Altay dilleri içinde en eski yazılı belgeye ve en çok konuşura sahip dildir.

Altay dillerinin, nüfusun çoğunluğu veya önemli bir bölümü tarafından konuşulduğu veya resmi dil olduğu ülkeleri şu şekildedir: Japonya, Kuzey Kore, Güney Kore, Moğolistan, Rusya Federasyonu (Buryat, Kalmıkya dahil), Çin ve Türk halklarının yaşadığı İran ve diğer siyasi coğrafyalar.



Ho-Min Sohn, 2001, s. 24

İsveç-Rusya arasındaki Poltava savaşında (1709) Ruslara esir düşerek, Sibirya'da on beş yıl esarette kalan İsveçli subay F. J. v. Strahlenberg veya Stralenberg (Tabbert) 1730'ların başında Altay dilleri arasındaki yakınlıkları fark etmiş ve bunu *Avrupa'nın Doğusu ve Batısı* adlı belgesel nitelikli eserinde dile getirmişti.[8] 'Altayca' terimini ilk kullananlar ise Wilhelm Schott (1836) ve M. Alexander Castrén'dir (1850). Castrén aynı zamanda Ural-Altay dilleri arasındaki yakınlıkları 'Fin-Tatar' dilleri adıyla ortaya koyan bir araştırmacıdır. Altay dilleri arasındaki jeneolojik ilişkiyi kuramsallaştıran ise Finlandiyalı Mongolist ve Altayist Ramstedt'dir. Ramstedt'e göre Türkçe, Moğolca ve Tunguzca ve Korece akraba dillerdir. *Altayca Dilbilime Giriş* adlı çalışmasıyla bu kuramı sistemleştiren Ramstedt,[9] Altay dilleri ailesine Kore dilini de eklemiştir.[10] Ramstedt'ten sonra bu kuramın en önemli savunucusu Altay dillerinin karşılaştırmalı dilbilgisinin yazarı Poppe'dir. Poppe, Ramstedt'in kuramını destekleyen, Altay

dilleri arasındaki diğer benzerlikleri ortaya çıkaran bir Altayisttir. Poppe'ye göre Korece, Altay dilleri ile akraba olabilir. Kuram daha sonra Władysław Kotwicz, Karl Heinrich Menges, Omeljan Pritsak, Roy Andrew Miller, John C. Street, Talat Tekin ve Han Woo Choi tarafından yeni malzeme ve bulgularla geliştirilmiştir.[11] Kuramı destekleyen diğer araştırmacılar çalışmalarını sürdürmektedir. Bu çalışmalardan biri de Sergei Starostin, Anna Dybo, Oleg Mudrak tarafından hazırlanan *Etymological dictionary of Altaic languages* adlı Altay dillerinin etimolojik sözlüğüdür.

Kaare Grønbech, Sir Gerard Clauson,[12] Gerhard Doerfer, András Róna-Tas vb. bilim insanları temel sözvarlığı, sayı sistemi vb. akrabalığı destekleyecek hemen hemen hiçbir ortak öge bulunmaması gibi nedenlerle Altay dilleri adlı bir aileden söz edilemeyeceği, bu ad altında toplanan diller arasındaki ortaklık ve yakınlıkların uzun süreli ve yoğun temaslara dayalı olduğu düşüncesindedir.[13] Örneğin, Moğolca temel sayılarda yalnızca *дөрөв=döröv* '4' ile GT *tört* arasında bir benzerlik görülmekte, diğer sayılarda ise herhangi bir ilişki dikkati çekmemektedir.[14] Ancak Moğol dilleri ile Mançu-Tunguz dilleri arasında yakınlık, akrabalık düzeyindedir.

Altay Dillerinin Ortak Özellikleri

Akrabalık ilişkileri tartışmalı da olsa, Altay dilleri genellikle diğer ailelerde pek bulunmayan, görülmeyen farklı dilbilimsel düzeylerde yakınlıklar ve ortak özellikler sergilerler. Bu özellikler öncelik sırası olmaksızın şu şekildedir: Sesbilgisi bakımından, artlık-önlük uyumunun bulunması; söz üretiminin büyük bir bölümünün ve ad/eylem çekiminin sondan eklemeyle yapılması, iç değişim görülmemesi; harfi tarif ve önilgeç bulunmaması, ancak eylemsilerin ve sonilgeçlerin yaygın biçimde kullanılması; niteleyenin nitelenenden, yardımcı ögelerin birincil ögeden önce gelmesi; dilbilimsel cinsiyetin görülmemesi; biçimbilgisi ve sözdizimi bakımından, eylemler ve adlar arasında ayrım; İngilizce vb. dillerin aksine iki ve daha fazla sayı sıfatının nitelediği tamlananların çokluk eki almaması; ekeylemin, çoğunlukla, soru biçiminin tonlama ya da öge sırası değiştirilerek değil, soru ekiyle yapılması vd.

Altay Dilleri, Ural Dilleri ve Macarcanın Türkçe ile Akrabalığı

Altay dilleri ve Ural dilleri arasında kimi tipolojik yakınlıkların bulunduğu, her iki 'dil ailesi'nde yer alan diller arasındaki temasların en eski dönemlerden beri sürdüğü özellikle Ural ve Volga bölgelerinde bu temasların yoğun olduğu biliniyor.

Ural ve Altay dilleri arasındaki kimi benzerlikler şu şekildedir: Biçimbilgisel dizgenin eklemeli ve eklerin sonek olması, Özne-Nesne-Yüklem dizilişi, tamlamanın tamlayandan sonra gelmesi, iyelik eklerinin ve eylemsilerin kullanılması, gramatikal cinsiyet ve 'harfitarif' bulunmaması, çokluk sayı sıfatlarının tamladığı isimlerin özel koşullar dışında tekil olması vb. Ancak tüm ortaklık ve benzerliklere karşın Altay ve Ural dillerinin akraba olmadığı, buna karşılık Ural dillerinin birbirleriyle akraba oldukları ortaya konulmuştur.

Macarca ve Türkçe akraba diller değildir. Ancak Macarların bugünkü Macaristan'a gelmeden önce yaşadığı kuzey Kafkasya ve Urallardaki anayurtlarında Türk halklarıyla temaslarının izleri, bugünkü Macarcada görülmektedir. "Macarlar, uzun süren göçleri esnasında Türk boyları ile birlikte yaşamış ve bu Türk boyları gerek Macar halkının etnik yapısının biçimlenmesinde gerekse Macar dilinin gelişiminde önemli rol oynamıştır. 895'teki 'yurt tutuş' döneminde Macarlarla birlikte Hazarlarla bağlantılı Kabarların üç boyu da Karpat havzasına gelmiş, izleyen yüzyıllarda da çeşitli Türk kökenli halklar Macar Krallığı topraklarına yerleşmiştir. Bunlar arasında Macarlara katıldıktan sonra yüzyıllar içinde önce dilbilimsel, ardından etnik bakımdan asimile olan Peçenekleri ve Kumanları anmak gerekiyor."[15]

Türk dilinden kopyalanan *bölcsö* 'beşik', *gyümölcs* 'yemiş', *gyűrű* 'yüzük' vb. dört yüzden fazla sözcük bugüne ulaşmıştır. *l/r*, yani Bulgarca tipindeki bir Türk dilinden kopyalanan bu sözcükler Türkçenin yazı öncesi dönemlerinin aydınlatılmasında da önemli rol oynamaktadır. Kumanca-Kıpçakça tipindeki Türkçe ögeler de bu topluluklarla Macarlar arasındaki ilişkilere işaret etmektedir. Macarlar ve Macarca ile Türkler ve Türkçe arasındaki ilişkiler, Osmanlı egemenliği döneminde Macarcanın Osmanlı Türkçesinden sözcük kopyalaması vb. gelişmelerle farklı bir katmanda sürmüştür. *'Cebimde çok küçük elma var'* cümlesinin Macarca tam karşılığı *Zsebemben sok kicsi alma van* akrabalığın değil, iki dil arasındaki rastlantısal ve temasa dayalı ilişkilerin tipik bir örneğidir.[16] Ancak kimi çağdaş Macar aydınları; Macarcanın Ural dilleri ailesine mensubiyeti tezinin yapay, Macarcanın Türkçe ile akraba olduğunu, Macaristan dil ve tarih tezinin Batılılarca dayatıldığını iddia etmektedirler.

Korecenin ve Japoncanın Durumu

Korecenin, Japonca ve Japonya'da konuşulan yerli dil Aynuya göre diğer Altay dillerine daha yakın olduğu görüşü ağırlıktadır. Japoncanın eklemeli eylem biçimbilgisine sahip olması, öncekim

edatlarından ziyade sonçekim edatlarının bulunması, tanımlık ve dilbilimsel cinsiyet ayrımının bulunmaması, sözbaşında ünsüz çiftlerinin yer almaması, ünlü uyumları vb. özellikleri 'Altay dilleri' ile paylaştığı biliniyor. Ancak jeneolojik köken bakımından Sümerceden Çin-Tibet, Papua, Avustronezya, Dravid, Hint-Avrupa dillerine değin birçok dille ilişkilendirilen Japoncanın, Altay dilleri ailesinin bir üyesi olduğuna ya da olmadığına ilişkin farklı görüşler bulunmaktadır. A. R. Miller vd. araştırmacılar tarafından Japoncadaki Altayca ögelerden, Korece ve Japonca arasında Çince kökenli olmayan ortaklıklara değin birçok araştırma yayımlanmıştır. Ancak, 19. yüzyılda Fince, Macarca, Türkçe, Moğolca vd. dillere yer verilen Ural-Altay dilleri sınıflandırmasında gelinen son aşama, Ural-Altay dilleri bir yana, Altay dilleri ailesinin gerçekten var olup olmadığına ilişkin tartışmalardır.[17] Bu noktada Japonca, Altay dilleri ailesi kuramının en zayıf halkasını oluşturmaktadır.

Sümercenin Durumu

MÖ 3400-3100 yılları arasında yazıya geçirilen ilk dil Sümerce ile bilinen ilk yazılı belgeleri MS 8. yüzyıla ait Türkçe arasında eklemelilik vb. kimi yapısal benzerliklerden söz edilmektedir. Ancak her eklemeli dil Türkçe ile akraba değildir, eklemeliliğin de türleri vardır. Sümerce ile Türkçe arasında ihtiyatla karşılanması gereken benzer sözvarlığından da söz edilmektedir. Rastlantısal veya temasa dayalı olabilecek bu benzerlikler iki dilin akrabalığını kanıtlayacak derecede değildir; kaldı ki her iki dilin ilk yazılı belgeleri arasında 4000 yıldan fazla bir zaman farkı vardır. Türkçeden başka, Macarca gibi Fin-Ugor, Bask, Kafkas, Çin-Tibet, Dravid dilleri vd. dillerin de Sümerce ile akraba olduğuna ilişkin savlar bulunmaktadır.[18] Bu amaçla farklı dillerin araştırmacıları tarafından hazırlanan çok sayıda sözcük karşılaştırma listesi vardır. Her dilde birbirine sesçe ve anlamca benzeyen sözcük bulmak mümkündür. Cumhuriyetin ilanıyla birlikte gelişen Türk tarih yazımının bir bileşeni olmak üzere, Sümerler ve Sümerce, Türkler ve Türk dili ile akraba olduğu benimsenmiş hatta *Sümer* etnik adı, soyadı devriminden sonra ilk ad veya soyadı olarak alınmış, *Sümerbank* gibi devlet kurumlarının adı yapılmıştır. Hint-Avrupa dili konuştuğu kesin olan *Eti*lere yönelik ilgi daha dar çerçevede kalmıştır.

Türk Dilleri Ailesi ve İlk Dilbilimsel Bölünmeler

Türkçe en eski dönemlerden günümüze çeşitli sözlü ve/veya yazılı dillerle temsil edilen geniş bir ailedir. Türk dillerinde dilbilimsel bakımdan ilk bölünme İlk Türkçe döneminin sonunda, Ana Türk-

çe döneminin başında başlamış ve Türkçe, Eski Bulgarca tipinde *l, r* dilleri ve *ş, z* dili olmak üzere ikiye ayrılmıştır.[19] İkinci bölünme ise Ana Türkçe döneminin sona ermesiyle başlamış, uzun ünlüleri koruyan 'Proto' Saha (Yakut) dili, Ana Türkçeden ayrılmıştır. 11. yüzyıl sonrası dünyada pek çok dilde olduğu gibi Türkçe de önemli yeni bölünmelere ve yeni seslik ve dilbilgisel özelliklerin ortaya çıkmasına tanık olunmuştur. Geniş bir coğrafyaya yayılan Türk dilleri kuzeybatı, güneybatı ve güneydoğu Avrasya'da Oğuzca, Kıpçakça ve Çağatayca gibi üç ayrı yazı dili ile temsil edilmeye başlamıştır. Çağdaş Türk dilleri de bu tarihsel gelişmelerin doğal bir sonucu olarak Çuvaşça, Yakutça, diğer Sibirya dilleri, Halaççа gibi 'marjinal' değişkeler dışında, tarihi, coğrafi ve genetik bakımdan *Doğu* (Çağatay), *Kuzeybatı* (Kuman-Kıpçak) ve *Güneybatı* (Oğuz) olmak üzere üç ana gruba ayrılmaktadır.

Bilinen İlk Türk Dil Malzemesi

Siyasi sınırlar itibarıyla geniş, çok kültürlü, çok etnikli (etnisiteli) bir ülkeyi yönetebilmek için devlet gücünün icra aracı yazı dilinin gerektiği de kuşkusuzdur. Türk Kağanlığı'nın egemenliğinin icra aracı devlet dilinin 8. yüzyılın ilk çeyreğine değin Soğdca olabileceğine ilişkin en önemli kanıt Bugut yazıtıdır. Kurucu ya da egemen etnik grubun, döneminin lingua francası olan bir başka dili devlet yönetiminde ve dini yaşamda kullanması tarih boyunca pek çok örneği bulunan bir uygulamadır. Örneğin Mısır'dan Orta Asya'ya değin uzanan Pers İmparatorluğu'nun en önemli yazılı iletişim dili Arami diliydi. Eski Persçenin resmi kullanımı bengü taşlar ve duyurular ile sınırlıydı. Eski Persçe bengü taşlar da çoğu zaman iki hatta üç dilliydi.

Birinci Türk Kağanlığı'na ait ilk yazılı belge 1956 yılında Moğol arkeolog T. Dorjsuren tarafından bulunmuştur. Bugut ya da adına dikildiği Türk Kağanı Tatpar'ın (Taspar) adıyla bilinen Soğd harfli bu bengü taşın üç yüzünün dili Soğdca, bir yüzünün dili Sanskrittir. Göktürk mezar kitabeleri/bengü taşları özelliklerini taşıyan Bugut yazıtının üç yüzünde toplam 29 Soğdca satır bulunmaktadır, yani Türk Kağanlığı'nın bilinen ilk resmi belgeleri, bir İrani dille yazılmıştır. Yazıtları kaleme alan, Türk toplumunun yapısını, devletin örgütlenmesini yakından tanıyan, çok iyi Soğdca bilen bir Türk veya çok iyi Türkçe bilen bir Soğd'dur.[20] Devlet yönetiminde Türkçenin yerine veya yanı sıra İrani dilleri kullanma geleneği Osmanlılara değin sürecektir.

Bilinen İlk Türkçe Dil Malzemeleri

Türk dili tarihinin başlangıcı sözlü kaynaklar ve yazılı kaynaklar olmak üzere ikiye ayrılabilir. Dillerin öncelikle sözlü dizgeler olduğu noktasından hareketle, sözlü Türkçenin, yani yazılı Türkçenin karşıtı, konuşulan Türkçenin ne zaman başladığını mevcut belgeler çerçevesinde belirlemek mümkün değildir. Dünyanın bütün dillerinde olduğu gibi, Türkçenin sözlü sürümünün de başlangıcı dil/dillerin yeryüzünde ilk görüldüğü döneme değin uzanabilir.

Çin tarihlerindeki Hiyong-nu, yani Hun kökenli imparatorluk ailesinin tarihiyle ilgili kayıtlar doğruysa ilk Türkçe yazılı belge 329 yılına aittir. Bir olayla ilgili hareket tarzının seçiminde yol göstermek üzere, bir falcının sözleri olduğu ifade edilen on Çince karakterden ibaret tek satırın Türkçe olduğunu ileri süren bilim insanları bulunmaktadır. Shiratori (1900), Ramstedt (1922), Bazin (1948), Gabain (1950) gibi, bu yazının Türkçe olduğunu savunanlardan biri olan Tekin'in okuma önerisi şu şekildedir:

sūx-kēh the-let-kang buk-kok gōh-thok-tang

Pinyin alfabesi ile;

xiu zhi ti li gang pu gu qu tu dang

Türkçeleştirilmiş biçimiyle
sūkä tılıkang bukukgı tutang
"Savaşa çıkın, Bukug'u tutun!"

veya

sūg (i)ti tılıkang bukukgı tutang
Orduyu düzenleyip çıkın, Bukug'u tutun!"[21]

Bu ibarelerdeki *sü:* Çince kökenli 'asker, ordu' anlamındaki sözcük; *-ke* 'yaklaşma durumu eki'; *it-* 'düzenlemek'; *l/r* diline ait *tılık-* (<**talık-*) yani ET *taşık-* (krş. *çık-*) eyleminin *l*'li formu; *Bukug* özel ad; *-gı* burada yükleme durumu eki; *tut-* 'tutmak', *-(a)ñ* ise ikinci kişi çokluk emir ekidir.

Yazılı dilin başlangıç tarihinin Türkçe olduğu tartışmasız kaynak/kaynaklar, başka dillerde Türkçeden kopyalandığı değerlendirilen sözcükler, bu dillerdeki anıtlar, kitaplar vb. yazılı belgelerdeki sözler, ibareler ve henüz çözümü kesinleşmeyen kimi kısa yazılardan ibarettir. Örneğin, İlk Türkçe sözcük, Hiong-nu (Hun) imparatorluğu dönemine ait *kişi*'dir. Bu sözcük, Hiong-nular döneminde, bugünkü Çin'in Gaoçang (İng. Gaochang) bölgesinde bir mezarda

bulunan 422 tarihli Soğd harfleriyle yazılmış bir metinde yer almaktadır. Slav dillerindeki Hun-Bulgar tipindeki Türkçe sözlerin tarihi 5. yüzyılın sonlarıyla 6. yüzyılın başlarına değin uzanır.[22]

Bugut yazıtında da kaydedildiği gibi, Birinci Türk Kağanlığı'nın Çinli Budistlerle temasta bulunduğu biliniyor. Çin kaynaklarına göre, 6. yüzyılın sonunda Budistler, *Kök Teñri*'ye, *Yer Tanrıçası*'na ve ataların ruhlarına tapanları Budizme davet etmek üzere Türklere *Nirvānasūtra* adlı dini bir eser göndermişlerdi. Bu temasların bir ürünü olarak Nirvānasūtra'nın Türkçeye çevrildiğine ilişkin kayıt bulunmakla birlikte, yapıtın çevirisi ele geçmemiştir.[23] Gabain, özgün dili Sanskrit olan bu eserin, muhtemelen, o dönemlerde Türk seçkinleri arasında yaygın biçimde kullanılan Soğdcaya çevrildiği görüşündedir. Bu girişim başarılı olmalıdır ki sonraki dönemlerde Budist terminoloji Türkçeye doğrudan 'kutsal dil Sanskrit'ten değil, genellikle Soğdlu öğretmenler tarafından Orta İranca, özellikle Soğdca yoluyla aktarılacaktır.[24]

7. yüzyıla ait olduğu sanılan altı satırlık Çöyren yazıtı bilinen ilk runik yazılı metindir.[25] Ancak 'olgunlaşmış' ilk Türkçe yazılı belgeler, 8. yüzyılın ilk yarısında bugünün Moğolistan coğrafyasında, Orhon ırmağı yakınlarında bulunduğu için, bulunduğu yerin adıyla anılan; Köl Tigin, Bilge Kağan (İng. Khosho-Tsaidam inscriptions) ve vezir Tunyukuk'un (İng. Bayan-Tsgot inscription) adlarına ve anılarına dikilen Orhon yazıtlarıdır. Orhon yazıtları *bengü taş* (İng. eternal stones) adı verilen ve 𐰴 /q/ (ok, yani k^1 harfi), 𐰚 /b/ (eb=ew, yani b^2 harfi), 𐰋 /s/ (*süñü*, *süngü*, yani s^2, bazen ş harfi), 𐰉 /t/ (at, yani t^1 harfi), 𐰃 /y/ (yay, yani y^1 harfi) vb. bir bölümü resim yazı (İng. pictogram) niteliğindeki Türk damgalarından oluşan runik harflerle sağdan sola, yukarıdan aşağı doğru taşlara kazınarak yazılmıştır. MS 9. yüzyıla ait *Irk Bitig* (Fal Kitabı) ise kağıda runik harfleriyle yazılmıştır.

Philipp Johann von Strahlenberg'in, Sibirya'da esarette kaldığı uzun yıllar boyunca (1711-1721) aldığı notlardan oluşan *Avrupa ve Asya'nın Kuzeyi ve Doğusu* adlı Almanca eseri (1730), Türkolojideki alan araştırmalarının ilklerindendir. Alman gezgin Messerschmidt tarafından da görülen Yenisey yazıtları, ilk kez Strahlenberg'in bu eseriyle bilim dünyasında tanınmıştır. Strahlenberg, aynı zamanda bölgedeki Türk halkları hakkında bilgi veren ilk Batılı araştırmacılardandır. Türkoloji, Strahlenberg'e ve yazıtları okuyan Danimarkalı biliminsanı V. Thomsen'e çok şey borçludur.[26]

Tarihi Türk Dilleri

Türk dilinin kısa tarihi yazılı belge bulunmayan dolayısıyla yeniden oluşturma yöntemiyle varsayımsal olarak belirlenen kronolojik sıralamayla ve ana çizgileriyle şu şekildedir:

Ana Altayca dönemi
↓
İlk Türkçe dönemi
↓
Ana Bulgarca ve Ana Türkçe dönemi
↓
Eski Türkçe dönemi
Orhon Türkçesi
↓
Uygurca
↓
Karahanlıca
↓
Orta Türkçe dönemi
↓
(Harezm Türkçesi)
Oğuz Türkçesi, Kıpçak Türkçesi, Çağatay Türkçesi
↓
Yeni Türkçe/Modern Öncesi Türkçe
↓
Modern Türkçe/Modern Türk yazı dilleri dönemi

İlk Türkçe (İng. Pre Turkic)

'Makro' Altay dilleri kuramına göre, birlikten ilk ayrılanlar sırasıyla Ana Aynu, Ana Japonca ve Ana Korecedir. Daha sonra Altay dil birliği Türkçe ve Moğol-Mançu dilleri olarak iki farklı yönde gelişmeye başladı. Ana Moğolca-Mançu-Tunguz Dil Birliği de Ana Moğolca ve Ana Mançu-Tunguzca olarak ikiye ayrıldı.

İlk Türkçenin, Ana Türkçe ve Ana Bulgarca olarak ikiye bölünmesi ise milat dönemlerinde gerçekleşti. Türkçenin, Ana Türkçe ve Ana Bulgarca olarak ayrılmasına yol açan önemli sesbilgisel nedenlerden biri, 'normal *r*' (r_1) ünsüzünden farklı r_2 ve 'normal *l*' (l_1) ünsüzünden farklı l_2 adı verilen ünsüzlerin sırasıyla *z* (*z'leşme=zetasizm*)

ve ş (*ş'leşme=sigmatizm*) seslerine gelişerek 'normal' z ve ş sesleriyle bir ve aynı olmasıdır. Zetasizm yerine bunun tam tersi bir gelişmeyi, yani $z > r_2$ (*r'leşme= rotasizm*) ve $ş > l_2$ (*l'leşme=lambdaizm*) gelişimini savunan bilim insanları da vardır. Aşağıda bu denkliklerle ilgili birkaç örnek verilmiştir:

İT l_2	*Çuv. l*	*GT ş*		*İT* l_2	*Çuv. l*	*GT ş*	
*tial$_2$	çul	taş	'taş'	*baltır$_2$	pultăr	baldız	'baldız'
*kıl$_2$	hĕl	kış	'kış'	*ikir$_2$	yĕgĕr	ikiz	'ikiz'

Diğer Türk dillerinde l_2 ve r_2 sesleri, z ve ş'ye gelişirken Ana Bulgarcada bu değişim gerçekleşmemiştir. Altay dilleri kuramının temeli olan ses denkliklerinin birçoğu Moğolca ve Mançu Tunguzcanın yanı sıra Çuvaşça ve başka dillerdeki Bulgarca tipi sözcükler aracılığıyla ispatlanabilmektedir. Bugün tek *r/l* dili ve İT'nin doğrudan devamı olan Çuvaşça, Türkçenin ilk değişkesidir. Modern ş/z dilleri, yani Ana Çuvaşça dışında kalan Türk dilleri ise İT'den ayrılan AT yoluyla gelişmiştir. İT döneminde Türk dil birliğinden ayrılan Ana Bulgarca (Ana Çuvaşça) ve modern Çuvaşça, diğer Türk dillerinden daha ileri ses gelişmeleri ile en uzak, aynı zamanda İlk Türkçe döneminin eskicil özelliklerini bugüne taşıyan Türk yazı dilidir. Örneğin İT/ET soru zamiri *kem*, Türk dil ve lehçelerinde *kim* biçimine geliştiği halde, Çuvaşçada hala *kam*'dır.

Ana Bulgarca ve Bulgar Grubu Türk Dilleri (İng. Proto Bulgarian and Bulgarian Group Turkic Languages)

Hazarlar ve dilleri (İng. Khazar langauge)

7. yüzyılda Türk Kağanlığı'nın en batısında, önemli bölümü Türk boylarından oluşan 'Hazar' adlı etnik-siyasal bir birlik kurulmuştu. Türk Kağanlığı'nın Çinliler tarafından yıkılmasının ardından Hazarlar bağımsız bir devlet haline gelmiş ve sınırlarını batıda Don ve Kırım'a değin genişletmişti. 650-675 yılları arasında diğer Türk topluluklarının baskısıyla Hazarlar daha batıya ve güneybatıya, Kuban ve Dnyeper'e değin göç etmişler, eski Türk geleneğine bağlı kalarak kurdukları devletlerinde, Hristiyanlığın ve İslamiyet'in güçlü etkilerine karşın 'kagan' ve 'beg'lerin yönetimi altında kimliklerini korumuş, ancak Han Bulan döneminde, 740 (?) yılında Yahudiliği devlet dini olarak kabul etmişlerdir.[27] Hazarların egemenliği 680'den Kumanlar tarafından yenilgiye uğratıldığı 1030'a değin sürmüştür.

Menges, Hazarların antropolojik bakımdan koyu esmer tenli ve açık tenli iki ayrı ana gruptan oluştuğu, koyu esmer tenlilerin Altay dilleri, açık tenlilerin Fin-Ugor dilleri konuştuğu ve dillerinin diğer Türklerin dillerinden farklı olduğu, ama bugün Çuvaşça ile temsil edilen Bulgarcaya benzediği görüşündedir. Bu görüşler dönemin Müslüman coğrafyacılarının verdiği bilgilere dayanmaktadır. Kimi araştırmacılar ise Hazarların Türkçeden farklı bir dil konuştuğu görüşündedir. Hazarlardan kalan dil malzemesi İbranice, Arapça, Persçe, Yunanca, Ermenice ve Gürcüce vd. kaynaklarda dağınık olarak yer alan çoğunlukla unvanlar, özel adlar ile Arap madeni paralarını taklit eden, üzerinde *ard al-hazar* 'Hazar ülkesi' ve *Musa rasul Allah* ibareleri yazılı madeni paralardır. Görece yüksek kültür düzeylerine, Bizans ile yakın bağlarına karşın Hazarların konuştuğu dille ilgili yazılı hiçbir belge kalmamıştır. Tarihi kaynaklarda da Hazarlara ait bir yazı, kitap veya edebiyattan söz edilmemektedir.[28] Yalnızca bugün Cambridge kütüphanesinde muhafaza edilen 10. yüzyıla ait *Kiev Mektubu* adlı İbranice bir belgenin sol altında runik harflerle *ben oḫurum* şeklinde okunması gerektiği ileri sürülen altı karakterlik çok kısa bir ibare vardır. Mektubun Hazarlara ait olup olmadığı da tartışmalıdır.

Batı Eski Türkçesini temsil eden *Tuna Bulgarcası*, *Volga Bulgarcası* Genel Türkçenin kısmen dışında, ayrı gelişim tarihlerine sahiptir.

Tuna Bulgarları ve dilleri (İng. Danube Bulgarian)

Hazarlar tarafından aşağı Volga bölgesine doğru sürülen Bulgar Türkleri Asparuh önderliğinde Tuna nehrini geçerek güneyde yerli Hristiyan Slav halklarının yaşadığı dönemin Bizans toprağı bugünkü Bulgaristan'a yerleşmişler ve burada bir hanlık kurmuşlardı. Bu hanlık, bir yüzyıl sonra Slav çoğunluğun içinde asimile olmuş, 9. yüzyılda artık 'han' unvanını kullanmayan kral Boris, Hristiyanlığı kabul etmişti. Grekçeden çevrilen İncil'i, Slavcanın ses özelliklerine göre düzenlenmiş Slav alfabesiyle Slavcaya, bugünün ifadesiyle 'eski kilise Slavcası'na aktarmış ve böylelikle Roma ve 'Konstantinopolis'in etkisinden uzak bir Hristiyanlık oluşturmuştu.[29] Boris'in bu rolü, dağınık Slav kabilelerinin bugünkü modern Bulgarlara dönüşümünde önemli bir etken olmuştur.

Tuna'nın güneyindeki pagan Bulgarlara ait en önemli dil malzemesi Yunan harfleriyle taşa yazılan ve ilk bölümü muhtemelen Asparuh döneminde (680'lerin başı) sona eren, ikinci bölümü 8. yüzyılın ortalarına değin eklenen Bulgar Hanları listesidir. Bu liste 9. yüzyıl

sonlarıyla, 10. yüzyılın başlarında Eski Slavcaya (Bulgarca) çevrilmiştir. Liste diğer Türk hakları ve Çin takvimiyle bağlantılı on iki hayvanlı takvim, erken dönem Bulgar dili ve kültürü, Bulgarların Hunlarla 'mitik' bağlantıları, Bulgar devlet geleneği, Tuna'nın güneyine göç vb. konularda önemli bilgiler vermektedir.[30] Pagan dönemine (600-684) ait adı geçen belgelerden İlk Bulgar hanlarının adlarının ve unvanlarının Türkçe olduğu, Bulgarların *şigor* (krş. GT *sıgır*) *dilom* (krş. GT *yılan*), *viçe* (krş. GT *üçünç*), *tvirem* (krş. İT *tokur*, GT *tokuzunç*) gibi sözcüklerden on iki hayvanlı Türk takvimini kullandıkları eski kilise Slavcasıyla ve Grek harfleriyle yazılı belgelerden anlaşılmaktadır. Ancak Tuna Bulgar Hanlığını kuran bu Türk topluluğundan yalnızca *Bulgar* etnonimiyle kimi yer adları kalmıştır. Tuna Bulgarcası ile ilgili malzeme Tekin tarafından da yayımlanmıştır.[31] Tuna Bulgarlarının ve Tuna Bulgarcasının kökeni ile ilgili İrani halklar ve Kafkas halklarıyla ve onların dilleriyle bağlantılarına ilişkin kuramlar da vardır.

Volga Bulgarları ve dilleri (İng. Volga Bulgarian)

Kuzey Kafkasya'dan Volga nehrinin, Türkçe adıyla İdil'in (ET *Etil*) büyük kıvrımının güneyine, farklı kültürlerin kesiştiği Volga-Kama bölgesine yerleşen Bulgarlara ise *Volga* veya *Volga-Kama Bulgarları* adı verilir. Adlarını Tuna Bulgarları gibi, Volga nehrinden alan Volga Bulgarları, Hazarların ve Tuna Bulgarlarının aksine, çoğunlukla İslam dinini kabul etmişlerdir (922). Halifenin temsilcisi Arap gezgin İbni Fadlan'ın seyahatnamesinde (*El-Rıhle*, 921) Volga Bulgarlarının günlük hayatı, şehirleri, kültürleri, ticari yaşamları hakkında önemli bilgiler verilmektedir.[32]

Volga Bulgarcası tarihi, Orta Türkçe dönemiyle paraleldir. Konuştukları *r/l* tipindeki Türk dilini Arap harfleriyle yazıya geçiren Volga Bulgarlarından yüze yakın irili ufaklı mezar yazıtı kalmıştır. 'Bugüne kadar bulunmuş ve yayımlanmış olan Volga Bulgar mezar taşlarının tamamı Moğol istilasından (1236) sonraki döneme aittir. 13-14. yüzyıl Volga Bulgar kitabeleri; Volga Bulgarcası, Tatarca ve Arapça olmak üzere üç dilde yazılmıştır. Bunlardan 85'i Tekin tarafından yayımlanmıştır.[33] Bu mezar taşlarındaki yazım dizgesi, Arapçanın kısa ve uzun ünlülerinin harfle veya ayırıcı işaretlerle gösterilmesi ilkesine benzemektedir. AT birincil uzunluklar bu mezar taşlarındaki yazılar aracılığıyla izlenebilmekte ve bugünkü Çuvaşçada birincil uzun ünlü kalıntısı ikiz ünlü bulunan sözcüklerle uzunluklar doğrulanabilmektedir.

Müslüman olan Volga Bulgarcası konuşurlarının bir şekilde *r/l* dilini terk ederek *z/ş* diline geçtikleri anlaşılıyor. Bu geçişin istisnası bugünkü Çuvaşlardır. Hristiyan olmakla birlikte, kısmen Şaman inancını korumakta olan Çuvaşlar, Bulgar tipi Türkçenin bugün yegane konuşurlarıdır. Volga Bulgarları yani Kazan Tatarları Avrupa'nın tek 'Müslüman başkent'i olan Kazan kenti merkez olmak üzere, 'Güney Rusya' coğrafyasında yaşamaktadırlar.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, bugün Macarcada bulunan Türkçe kökenli sözcüklerin bir bölümünün kaynağı Tuna ve Volga Bulgarcalarıdır.

Ana Türkçe (İng. Proto Turkic)

Ana Türkçe, Milattan Eski Türkçe dönemine değin süren, Türkçenin bağımsız bir dil olarak geliştiği, İlk Türkçeden sonra, ikinci varsayımsal dönemin adıdır.

Bu dönemin en önemli ses özellikleri, r_2/l_2 dili İT'nin özelliklerini koruyan Ana Bulgarcanın aksine, *z/ş* diline evrilmesi; 9 kısa ünlünün 9 uzun karşılığının, yani toplam en az 18 ünlünün bulunması; AA sözbaşındaki **p-* ünsüzünün **h-* ünsüzüne gelişmesi (AA *padak* > **hadak* 'ayak', AT **hōt* > ET *ōt* 'od, ateş').[34] İT sözbaşındaki **c-*, **d-*, **n-*, **ń-* ünsüzleri *y-*'ye (**ńar*^{2}> *yaz* 'ilkbahar; yaz'), söziçi ve sözsonundaki **lc* ve **lç* ünsüz çiftlerinin de *ş*'ye gelişmesi (*alçak-aşağı*, GT *beşik* krş. Mac. *bölcsö*); çok heceli sözlerin sonundaki kısa ünlülerin düşmesidir (İT *boro* > AT *boz*, krş. Mo. **bora*, *boru*), İT *köke* > AT *kök* 'gök', krş. Mo. *köke* '(bitkiler için) gök renk').

Ana Türkçenin uzun ünlüleri sonraki dönemlerde kısalarak kısa ünlülerle bir ve aynı olmuş, ancak Yakutça, Türkmence ve İran'da konuşulan Halaççada sistemli olarak Özbekistan'ın Harezm bölgesindeki Oğuzca değişkelerde, Çuvaşça, Kırgızca, Gagauzca, Türkiye Türkçesi vb. yazı dili ve lehçelerde az sayıda sözcükte korunmuş, bunun dışında tarihi ve modern kaynaklarda çok sayıda sistemli ya da dağınık seslik izler bırakmıştır.[35]

Orhon Türkçesi (İng. Orkhon Turkic)

Orhon Türkçesi, Çin kaynaklarında *T'u-chüe* olarak adlandırılan 'Türk'lerin kurduğu İkinci Türk Kağanlığı'nın (682-745) *bengü* taş adı verilen yazıtlarla temsil edilen dilinin adıdır. Orhon ve Selenge ırmakları havzasında, Bilge Tunyukuk (725/726), Köl Tigin (732), Bilge Kağan (735) adlarına dikilen bu anıt taşlardan başka, Aurel Stein tarafından 1907'de Dunhuang'da bulunan, 9. yüzyılda kağıt

üzerine yazılmış bir fal kitabı olan *Irk Bitig* ve diğer kısa metinler runik yazılı metinler arasındadır.

Orhon Türkçesinin kimi önemli dil özellikleri şu şekildedir: Sesbilgisel özellikler: Söziçi ve sözsonundaki *-d-, -d* ünsüzünün korunması: *bod* 'boy', *tod-* 'doymak', *adak* 'ayak'; söziçi ve sözsonundaki *-b-, -b*'nin korunması: *sub* 'su', *yablak* 'kötü'; söziçi ve sözsonundaki *-ń-, ń* ünsüzünün korunması: *ańıg* 'kötü', *koń* 'koyun'; *ñ ~ ġ/g* nöbetleşmesi: *öltüñ ~ öltüg* 'öldün', *bardıñ ~ bardıg* 'gittin'. Biçimbilgisel özellikler: yaklaşma durumu ekinin bulunma durumu eki olarak da kullanılabilmesi: *bu ödke olurtum* 'Bu zamanda tahta çıktım.'; bulunma durumu ekinin çıkma durumu eki olarak da kullanılabilmesi: *kara költe süñüşdümüz* 'Kara Göl'de savaştık', ancak *tabgaç kaganta bedizçi kelürtüm* 'Çin kağanından sanatkar getirttim.'; şimdiki zaman sıfat-fiili eki *-GmA*: *il birigme teñri* 'il veren Gök (Tanrı)'; gelecek zaman anlamlı sıfat-fiilinin ya da gelecek zamanın *-DAçI* eki ile kurulması: *ölteçi bodunug tirgürü igit(t)im* 'Ölecek milleti diriltip besledim.'; gelecek zamanda gereklilik gösteren sıfat-fiil eki *-sIk*: *il tutsık yir* 'devlet yönetilecek yer'

Bunlardan başka sözvarlığı içinde az da olsa *biti-, şad, şadapıt, ton* vb. Çince, Soğdca, Sakaca, Toharca vd. dillerden yapılan kopyalar vardır. *Ay, sab* ve *yunt* sözcüklerinin Samoyed veya Fin-Ugor kökenli olduğu, bunun da Türk toplumu içinde özellikle yönetici sınıflarda Samoyed veya Fin-Ugor kaynaklı kültürel etkiyi gösteren bir katmanın varlığına işaret ettiği ileri sürülmektedir.[36]

Orhon Türkçesi Örnek metin[37]

Köl Tigin Doğu Yüzü

KT D1 üze kök teñri asra yagız yer kılıntukda ekin ara kişi oglı kılınmış kişi oglınta üze eçüm apam bumın kagan iştemi kagan olurmış olurupan türük bodunıñ ilin törüsin tuta birmiş iti birmiş.

KT D1 Üstte mavi gök yüzü altta da yağız yer yaratıldığında, ikisinin arasında insan oğulları yaratılmış. İnsanoğullarının üzerine de atalarım dedelerim Bumın Hakan ve İştemi Hakan hükümdar olarak tahta oturmuş. Tahta oturarak, Türk halkının devletini ve yasalarını yönetivermiş, düzenleyivermişler.

Kül Tigin Güney Yüzü

KT G1 teñri teg teñride bolmış türük bilge kagan bu ödke olurtum sabımın tüketi eşidgil ulayu iniygünüm oglanım bir-

> ki uguşum bodunum biriye şadapıt begler yırıya tarkat buyruk begler otuz tatar [.....]
>
> KT G1 Ben, Tanrı gibi ve Tanrıdan (gökte) olmuş Türk Bilge Hakan, bu devirde tahta oturdum. Sözlerimi baştan sona işitin, önce siz erkek kardeşlerim, ve oğullarım, birleşik boyum ve halkım, sağdaki Şadapıt beyler, soldaki Tarkan'lar ve kumandan beyler, Otuz Tatar [.....]

Tunyukuk, Köl Tegin ve Bilge Kağan yazıtları dışında, Ongin yazıtı (732 sonrası), tarihleri kesin olmayan Yenisey yazıtları gibi Göktürk ve Uygur dönemine ait irili ufaklı runik yazılı çok sayıda yazıt ve kaya üzerine yazılmış yazı vardır.

Orhon Türkçesiyle dikilen bengü taşlar içerik bakımından Budizm, Maniheizm vb. dinlerden etkilenmediği gibi, bu taşlarda dil, din ve kültürlerini 'emperyalizm'in aracı olarak kullanan Çinliler gibi yabancı güçlere ve bunların etkisinde kalan Türk yöneticilerine karşı, şiddetli bir eleştiri vardır.

Uygurca (İng. Old Uyghur, Old Uighur)

Uygurca, Eski Türkçe döneminin ikinci evresidir. 744'te İkinci Türk Kağanlığı yerine aynı siyasi coğrafyada, yani bugünkü Moğolistan merkez olmak üzere kurulan Uygur devletinden runik yazılı taş yazıtların yanı sıra Soğd kökenli Uygur alfabesi ile yazılmış çoğu Budizm, Maniheizm vd. dinlerin şeriatları ile ilgili çeşitli yapıtlar kalmıştır. Bu yapıtlar, güneybatıdan gelen Soğd ve güneydoğudan gelen Çin etkisinin ürünleridir. 762'de İran kökenli Maniheizm, Uygur topraklarına ulaşmış ve bir süre sonra devlet destekli din haline gelmiştir. Daha erken bir tarihte yine Soğdlar tarafından Çin'e getirilen Budizm de Uygurların manevi, kültürel ve siyasal yaşamlarını derinden etkileyen diğer bir dindir. Nesturi Hristiyanlık da yine Soğdlar tarafından bölgeye taşınan inançlardan bir diğeridir. Doğu İran halklarından olan 'tüccar, din adamı ve diplomat' Soğdlar, gerek Türk kağanlıkları gerekse Uygur kağanlıkları dönemlerinde din, dil, kültür, ticaret ve siyaset alanında son derece önemli bir rol oynamıştır. Bu 'ortakyaşamsal' ilişki birkaç yüzyıl sonra *Divanü Lugâti't-Türk*'te 'Başsız börk olmaz Tatsız Türk olmaz' şeklinde atasözü haline gelecek kadar yoğun ve etkili olmuştur.

Uygur devletinin 840'ta Kırgızlar tarafından yıkılmasının ardından Uygurlar Moğolistan'dan bugün Çin sınırları içinde kalan Doğu Türkistan'ın kuzeydoğusuna göç etmişler ve burada farklı dinlerin

şeriatlarına ilişkin çok sayıda yapıtı Uygurcaya çevirmişlerdir. Bu çeviriler günümüzde başta Rusya ve Almanya olmak üzere yabancı ülkelerin müzelerinde bulunmaktadır.[38]

Orhon Türkçesinin devamı olan Uygur yazı dilinin, metinlerde görülen ses, biçim ve sözcük farklılıklarından hareketle, *n* ve *y* değişkelerinden oluştuğu anlaşılmaktadır. Uygurcanın Orhon Türkçesinden farkları şu şekildedir: Sesbilgisel farklar: söziçi ve sözsonunda *-b-, -b* sesinin Uygurcada *-v-, -v* veya *w*'ye gelişmesi: *sebin-> sevin-, sab > sav* 'söz', *eb > ev* 'ev'; Orh. T öndamaksıl *ń* ünsüzünün *y* veya *n* ünsüzüne gelişmesi: *ańıġ > anıg, ayıg* 'kötü, fena'; *koń > kon, koy,* 'koyun'. Biçimbilgisel farklar: Orh. T genellikle yapım eki işlevinde kullanılan *-DIn* ekinin Uygurcada uzaklaşma durumu işlevinde kullanılması: *kandın* 'nereden', *balıkdın* 'şehirden'; gelecek zamanın *-DAçI* ile değil *-GAy* ile yapılması. Orh. T ve Uygurca arasındaki önemli bir fark da sözvarlığıdır. Büyük bir bölümü dini içerikli çevirilerden ibaret olan Uygurca metinlerde yabancı terimlere Türkçe karşılıklar üretilmesine, yani anlam kopyalarına karşın Budizm, Maniheizm vb. dinlerin terminolojilerinden çok sayıda doğrudan kopyalama da yapılmıştır. Uygurca ikilemeler (hendyaoin) hatta üçlemeler bakımından da zengindir. Uygurcayı Orhon Türkçesinden ayıran özelliklerden biri de çeviri geleneğinin bir sonucu olan *kim* bağlacı ile yapılan uzun birleşik cümlelerdir: *Muntada adın aş yok kim bo barsıg tirgülük 'harfiyen*: Bundan başka aş yok ki bu parsı diriltecek' ('Bundan başka bu parsı diriltecek bir yiyecek yok').[39]

Moğolistan'daki Uygurlardan kalan bengü taşlar Orhon yazıtlarına oranla daha kısadır. Bu yazıtlarda dil ve üslup Orhon yazıtlarındaki düzeyde değildir. Belli başlı Uygur yazıtları şu şekildedir: *Tez* (750), *Taryat (Terhin)* (752/753), *Şine-Usu* (759), *Süüci* (840), *Köli Çor* (720-725 arasında), *Hoytu-Tamir, Kara Balgasun* (824), *Sevrey, Tes* (9. yüzyıl).[40]

Manici Uygurlardan kalan yapıtlar arasında, dua ve tövbe kitabı *Huastuanift*'in ve runik yazılı fal kitabı *Irk Bitig*'in; Budacı Uygurlardan kalan yapıtlar arasında ise hanın iyi yürekli oğlunun maceraları aracılığıyla Budist öğretinin propagandasını yapan *Prens Kalyanamkara Papamkara* öyküsü, bir tür drama *Maitrisimit*, Buda'nın yaşamını anlatan *Altun Yarok* (Altın Işık), yine dini bir eser *Sekiz Yükmek* (Sekiz Tomar); Çinli Rahip Huanzang'ın (Hüen-Tsang) Çin'den Hindistan'a uzanan seyahatinin ve yaşamöyküsünün konu alındığı *Huanzang* biyografisinin Uygurca çevirisi sıralanabilir.

Uygur Türkçesinde Buda'nın sözlerinin yer aldığı kanonik (İng. canonical) 'kitap' türü Uygurcada *sudur* (*sūtra*) olarak adlandırılır.

Örnek metin[41]

Aç Bars Hikayesi

öñre ertmiş ödte bo çambuvıdıp uluşda maḫaratı atlıg ilig han bar erti ol yme maharatı ilig kan ertiñü ulug bay barımlıg tsañları agılıkları ı tarıg ed tavar üze tolu alp atım süülüg küçiñe tükellig törttin sıñar yir orunug iymiş basmış üküşke ayatmış agırlatmış ürüg uzatı köni nomça törüçe başladaçı imerigme kamag bodunın karasın aşmış üklitmiş koptın sıñar yagısız yavlaksız erti.

Önceleri, geçmiş zamanda bu Çambuvıdıp ülkesinde (dünyada) Maharatı adlı bir il han (hükümdar) var idi. O Maharatı il han, ziyadesiyle zengin varlıklı ambarları depoları tahıl zahire (ve) eşya mal ile dolu (idi ve aynı zamanda) alp iyi atıcı bir (askeri) güce (de) sahipti. (İl han) dört taraftaki yeri ülkeyi zaptetmiş basmış, çok kimseye (kendisine) hürmet ettirmiş (kendisini) saydırmış uzun zaman doğru şeriat ve töre üzere (ülkeyi, halkı) yönetmiş, bütün hep halkı insanları çoğaltmış, artırmış. Her taraf yağısız (düşmansız) idi.

Karahanlı Türkçesi (İng. Karakhanid Turkic)

10. yüzyılın ortalarında, Müslüman olan Türkler; Müslüman İranlı Samani Devleti'nin (819-1005) başkenti Buhara'yı ele geçirerek (992), Türkistan coğrafyasında, Satuk Buğra Han'ın önderliğinde Türk dünyasının ikinci büyük kültürel dönüşümünü hayata geçirecek Karahanlı Devleti'ni kurmuştur (840-1212). Karahanlıların Türk dünyasındaki rolü, Samanilerin 'İranlılar' için oynadığı role benzer. Genç Antik dönemin İranlılarını, Müslüman Farslar haline getiren süreçler, benzer biçimde Türk halkları arasında Karahanlılar aracılığıyla yaşanmıştır. Karahanlılar bir bakıma, ortadan kaldırdıkları Samani modelini Türk dünyasına uygulamışlardır. Samaniler ve Karahanlılar, Arap-Müslüman fetihlerinin ardından bölgede Arap olmayan ilk İslami devletlerdir.

Eski Türkçe döneminin sonu veya Orta Türkçe döneminin başlangıcı olarak kabul edilen Karahanlı Türkçesi (Hakaniye Türkçesi, Kaşgar Türkçesi), 11-12. yüzyıllarda ürünlerini Türkistan'da veren, daha sonra yerini 13-14. yüzyıllarda Harezm Türkçesine bırakan İslami dönemin ilk yazı dilidir. Bu dönem yalnızca Arapça, Yeni

Farsça ile Türkçe arasında başlayan dil ilişkilerinin değil, aynı zamanda Türkçenin pek çok komşu dili potasında erittiği bir sürecin de başlangıcıdır. Bu dönem Johanson'un *Eski Dönem, Orta Dönem, Modern Öncesi Dönem* ve *Modern Dönem* şeklindeki sınıflandırmasında, Moğol egemenliğine değin, altı yüzyıl süren Eski Dönem'in son aşaması olarak kabul edilir.[42] Karahanlıca kendisine özgü kimi ses ve biçimbilgisi özellikleri olmakla birlikte, Orhon Türkçesi ve Uygurcanın organik devamıdır.

Balasagunlu Yusuf Has Hacip tarafından yazılan bir tür siyasetname olan *Kutadgu Bilig* (1069), Kaşgarlı Mahmut tarafından Araplara Türkçe öğretmek üzere kaleme alınan *Divanü Lugâti't-Türk* (1077?), Yüknekli Edip Ahmet'in dini-tasavvufi temalı *Atebetü'l-Hakayık*'ı Karahanlıca döneminin en önemli yapıtlarıdır.[43] Türk halklarının yaşadığı coğrafya, Türk dili ve kültürü ile son derece zengin malzemeler bulunan *Divanü Lugâti't-Türk* aynı zamanda bir ilkler yapıtıdır. Yine Kaşgarlı Mahmut tarafından yazıldığı bilinen Türkçenin ilk grameri *Cevahirü'n-Nahv fi Lugati't-Türk* henüz ele geçmemiştir. Bu dönemde Türkçeci bir anlayışla yapılan Kur'an çevirileri de Karahanlıca dönemi yapıtları arasındadır. Ne zaman yazıldığı, gerçekten Ahmet Yesevi'ye ait olup olmadığı hususlarında yeterli bilgi bulunmasa da, *hikmet* adı verilen manzumelerin toplandığı *Divan-ı Hikmet* de Orta Asya'da İslamiyet'in yayılması ve Türkçenin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Türkçenin kendi üretim gücüne dayalı bir yazı dili olma geleneği Eski Türkçe döneminde olduğu gibi bu dönemde de sürmüştür. Daha sonra dilde ve edebiyatta, Fars dili ve kültürünün etkisi altında kalacak Gaznelilere ve Selçuklulara karşılık, Karahanlıların Türkçeyi siyasal gücün bir ifade ve icra aracı olarak kullandıkları anlaşılmaktadır. Karahanlıca dönemini daha önceki dönemlerden ayıran birkaç özellik şu şekildedir: Sesbilgisel özellikler: Uzun ünlülerin gösteriminin daha fazla olması; söziçi ve sözsonunda *-d-, d-* > *-d̲-, -d̲* gelişimi: *adak* > *ad̲ak* 'ayak', *edgü* > *ed̲gü* 'iyi'; söziçi ve sözsonunda *-b-, -b* > *-w-, -w* gelişimi: *seb-* > *sew-*, *yabız* > *yawuz* 'kötü' vb. İrani dillerden kopyalanan *ajun* vb. sözcüklerdeki *j* sesi. Biçimbilgisel özellikler: Koşul ekinde *-sAr-* > *-sA-* gelişmesi: *kel-ser* > *kel-se*; yükleme durumu işaretleyen *-G*, *-n* ve *-nI* ekleri arasındaki kararsızlık. Arap ve Uygur alfabelerinin kullanılması. Arap alfabesinin, kimi ayırıcı işaretler kullanılarak düzenlenen ڤ vb. harfler aracılığıyla Türkçenin yazımına uyarlanması.

Örnek metin

Kutadgu Bilig: yaruk yaz faslın ulug bugra ḫan ögdisin ayur[44]

yagız yir yaşıl torku yüzke badı/ ḫıtay arkışı yaḏı tawgaç eḏi

Yağız yer, yüzüne yeşil ipek bağladı; Hıtay kervanı da bunun üstüne Çin kumaşı bağladı

yazı tag kır oprı töşendi yaḏıp/İtindi kolı kaşı kök al keḏip

Düzlükler, dağlar, sahralar ve ovalar bunu yayıp döşendiler; vadiler ve yamaçlar al ve yeşil giyerek süslendiler

tümen tü çiçekler yazıldı küle/yıpar toldı kafur ajun yıḏ bi(r)le

Binlerce çiçek gülerek açıldı; dünya misk ve kafur kokusu ile doldu

saba yili koptı karanfil yıḏın/ajun barça büt(ü)rü yıpar burdı kin

Karanfil kokulu bahar rüzgarı esti, dünyanın her tarafı misk ve kafur kokusu ile doldu

Harezm Türkçesi (İng. Khwarezm Turkic, Choresm Turkic)

Tarihi Harezm, Hazar denizinin doğusu ile Aral denizi arasındaki hattın güneyinde bugünkü Türkmenistan-Özbekistan sınırı boyunca uzanan coğrafyanın adıdır. Bu coğrafyada dilbilimsel olarak tarihi doğu İran dilleri grubuna ait, Soğdcaya yakın, Harezmce adı verilen bir dil konuşulmuş, Moğol istilasıyla birlikte bu dil ortadan kaybolmuştur.[45] Ancak, İrani dil Harezmce ile Harezm Türkçesi arasında sınırları kesin olmayan coğrafi bölgenin adını paylaşmaktan başka herhangi bir ilişki yoktur.[46]

Ortak Türk yazı dili 11-12. yüzyıllardan itibaren siyasal gelişmeler ve güneybatıya ve kuzeybatıya göçler sonucunda ayrı kültür merkezlerinde farklı mecralarda gelişmeye; Eski Türkçe döneminden beri görülen farklar belirginleşmeye ve *Divanü Lugâti't-Türk*'te ayrıntılı biçimde betimlenen Oğuzca ve Kıpçakça, süreç içinde ayrı yazı dilleri haline gelmeye başladı. Harezm bölgesinde 12-14. yüzyıllar arasında, Karahanlıcanın devamı olarak ortaya çıkan Harezm Türkçesi, konuşulduğu coğrafyanın da bir sonucu olarak Oğuzca, Kıpçakça Türkçelerine ait özellikler taşır. Türk dilleri haritasının kuzeybatısında, Altın Orda devletinin yazı dili olan Harezm Türkçesi, Çağataycaya geçişte de bir ara dönemi olarak kabul edilir.

Bu dönemin belli başlı dil özellikleri şu şekildedir: Söziçi ve sözsonunda *-ḏ-*, *-ḏ* ve *-y-*,*-y* (*aḏak*, *ayak* vb.) birlikte bulunur. İlk hecedeki kapalı *e* ünlüsünün (*ė*) *Nehcü'l-Feradis*'te gösterilmesi de Harezm

Türkçesine özgüdür. Kimi örneklerde zamir *n*'sinin düşmesi, geniş zaman olumsuzluk ekinin sonundaki *-z*'nin ötümsüzleşmesi vb. özellikler bakımından sonraki dönem Çağataycasına ilişkin ipuçları verir. Harezmce yapıtlarda *-lIG* eklerinin sonundaki *-G*'nin ve ek başındaki *-G-*'nin kimi örneklerde düşmesi; yaklaşma durumu eki olarak *-GA* yerine *-A* kullanılması, belirtme durumu eki *-G* bulunmaması, *-nI* yerine *-I*, gelecek zaman eki olarak *-IsAr* ekinin kullanılması vb. Oğuzca biçimbilgisi özellikleridir.

Rabguzi'nin 1310 tarihinde yazdığı *Kısasü'l-Enbiya*, Mahmut bin Ali'ye ait 1358 tarihli yapıt *Nehcü'l-Feradis*, *Muhabbetname*, 11. yüzyılın ilk yarısında Zemahşeri tarafından kaleme alınan Arapça sözlük *Mukaddimetü'l-Edeb*, Harizmi'ye ait 1353 tarihli *Muhabbetname*, 1436 yılında Malik Bahşı tarafından Uygur harfleriyle 'istinsah' edilen, *Mi'racname*, İslam'ın 1313'te telif ettiği manzum *Muinü'l-Mürid*, Kutb tarafından 1341'de çevrilen dindışı yapıt *Hüsrev ü Şirin* ve Kur'an çevirileri Harezm Türkçesine ait başlıca yapıtlardır.[47]

Örnek metin[48]

Nehcü'l-Feradis (Uştmahlarnın Açuk Yolı)

Ömer oğlu abdullah *razhu* rivayat kılur paygambardın *sas* andag yarlıkar: kayu mümin ve muvahhid kırk hadisni menim hadislerimden işitmegenlerke tegürse, bilmegenlerle ögretse hak teala ol kimerseni alimler zümresinde bitigey takı kıyamet kün bolsa avş şehidler cümlesinde kopargay takı kayu kim erse men aymamış hadisni menim aytmagannımnı bilip kasd birle menim üze yalgan sözlep peygambar *as* aydı tése tamugdın olturgu yerini amada kılsun tép aydı.

Kıpçak Türkçesi (İng. Kypchak/Kipchak Turkic)

Kıpçaklar ve Kumanlar Türk toplulukları içindeki en önemli etnik gruplardan ikisidir. Tarihi Batı kaynaklarında *Cuman*, *Falben* olarak bilinen Kuman/Kıpçak 'etnik kompozisyon'una Macarcada *Kun*, Arap ve Fars kaynaklarında ise *Kıpçak/Kıfçak* adı verilmiştir. Kıpçak ve Kumanlar arasındaki bağlantı açık değildir, Kıpçaklarla ilgili bilgiler Kumanlara göre fazladır. Kuman ve Kıpçakların Karadeniz'in kuzeyinde Doğu Avrupa'dan Orta Asya'ya değin yaşadığı geniş coğrafyaya Farsça tamlamayla *Deşt-i Kıpçak* (İng. Cumania, Rus. Polovetskoye Pole) adı verilir.

Kıpçakça, yazılı belgelere dayalı ilk örnekleri ise DLT'de bulunan, Altın Orda (Kıpçak Hanlığı) ve diğer küçük Kıpçak hanlıklarına ait Arap harfli yarlıklar vb. dil malzemeleri, Afrika ve Orta Doğu'da

Arap harfli Memluk-Kıpçak Türkçesi yapıtları ve doğu Avrupa'da Ermeni harfleriyle yazılan metinler ve Latin harfli Codex Cumanicus ile temsil edilen dilin adıdır. Kıpçakça, coğrafi bakımdan Türkçenin kuzeybatı kolunu; eşzamanlı olarak Tatar, Başkurt, Kazak, Karakalpak, Nogay, Kumuk, Karaçay-Malkar, Karay yazı dillerini ve bunların sözlü değişkelerini ifade eder.

8-9. yüzyıllarda ve daha öncesinde, Kıpçakların ve Kıpçakçanın izine rastlanamaması şaşırtıcıdır. Ancak Selenge nehri kıyısında Uygur hükümdarı Teŋride Bolmış El İtmiş Bilge Kağan'ın adına dikilmiş bir mezar taşı (742) olan Şine Usu (Moyun Çor) yazıtının kuzey tarafı dördüncü satırındaki okunamayan bölüm için ilk kez Ramstedt tarafından 1909 yılında yazıtın *Kıpçak* okuyuşu teklif edilmişti: 'Türk-Kıpçak halkı elli yıl hüküm sürmüş'. Bu ad Çin kaynaklarında da belgelenmiştir.

11. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kumanlar günümüzün güney Rusyasındaki coğrafyanın en önemli gücü haline gelmişti. DLT'de adı geçen *Kimek/Yemek* federasyonunun Kıpçak Türkleri ile bağlantılı olabileceği kabul edilmektedir.

Tarihi Kıpçakçanın, Deşt-i Kıpçak Kıpçakçası, Codex Cumanicus, Memluk Kıpçakçası ve Ermeni Kıpçakçası olmak üzere dört yönde geliştiği görülüyor:

Örnek metin: Codex Cumanicus (1303)

> Søunčlu bolgil maria ſøiurgamachbile toluſen bey tengri
> ſenigbile barče katunlar araſſındae algizlaſen. dage
> algizle iemiz ſenig køcſugdę ihc xrc amen
>
> Söwünčlü bolγïl, Maria, Soyurγamaχ bile tolusen; Bey Teŋri
> seniŋ bile. Barča qatunlar arasïnda alγïšlïsen, daγï
> alγïşlï yemiš köksüŋde, Yesus Kristus. Amen!

Codex Cumanicus 11-14. yüzyıllarda Orta Avrasya'dan bugünkü Güney Rusya, Ukrayna ve Doğu Avrupa'ya yayılan Kumanların dilini temsil eden en önemli eserdir. Eser bir bakıma, Kıpçak grubu Türk dil ve lehçelerinin "Divanü Lugâti't-Türkü"dür. Tuhfe'nin dışındaki sözlük ve gramerlerin 'Kıpçakça' niteliği tartışmalı olmasına karşın, Codex Cumanicus, Tatarca-Başkurtça *o* > *u*, *ö* > *ü*, *g* > *w* vb. modern Kıpçak dillerindeki belli başlı sesbilgisel özelliklerin ilk kez rastlandığı Kıpçakça kaynaktır. Codex Cumanicus, Türkçenin Latin harfleriyle yazıldığı bilinen ilk metin olması ve kimi ünlü ni-

telik ve niceliklerini aydınlatmadaki rolü ve söz varlığı bakımından önemlidir.

Memluk Kıpçakçası (İng. Mameluke Kipchak)

Memluk Kıpçakçası, tarihsel olarak 13. yüzyılın sonunda Harezm'de gelişen, Karadeniz'in kuzeyinden, Deşt-i Kıpçak'tan o dönemdeki adıyla *Türkiye*'ye, bugünkü adlandırmayla Mısır'a ve Suriye'ye taşınan ve bu coğrafyalarda kullanılan Türk yazı dilidir.

13. yüzyılın ilk yarısında, Moğol istilasının ardından doğu Avrupa'dan ve Kafkasya'dan Mısır'a ve Suriye'ye çok sayıda Kıpçak esir getirilmişti. Fatimileri ortadan kaldıran, Moğolları yenen Eyyubilerin ordusunda Kıpçaklar ve Çerkesler bulunuyordu. Bu 'Kölemen'ler bir süre sonra devlet yönetimini ele geçirerek Memluk (Kölemen) devletini kurmuş (1250-1517), dolayısıyla Arapça konuşan yerli halkın Türkçe öğrenme zorunluluğu ortaya çıkmıştı. Bu nedenle, Memluk Kıpçakçasıyla yazılan eserlerin önemli bir bölümü sözlük ve dilbilgisi kitaplarıdır. Memluk Kıpçakçasıyla yazılan eserler konularına göre şu şekildedir:

Kıpçakçayı öğretmek amacıyla yazılan Türkçe-Arapça sözlükler, Arap diliyle Türkçe dilbilgisi kitapları: *Tercüman Türki ve Arabi* (1245), *Kitabü'l-İdrak li-Lisanü'l-Etrak* (1312), *Et-Tuhfetü'z-Zekiyye fi'l-Lügati't-Türkiyye* (15. yüzyıl), *Kitab Bulgati'l-Müştak fi'l-Lugati't-Türk ve'l-Kıfçak* (15. yüzyıl), *El-Kavaninü'l-Külliye fi-Zabti'l-Lugati't-Türkiyye* (15. yüzyıl), *El-Dürretü'l-Mudi'a fi-Lugati't-Türkiye* (14/15. yüzyıl); Edebiyat: Seyf Sarayi'nin *Gülistan Tercümesi* (1391); atçılık: *Kitabü'l-Hayl* (14/15. yüzyıl). Veterinerlik: *Kitabü Baytaratü'l-Vazih.* Yönetim: *İrşadü'l-Müluk ve's-Salatin* (1387); Askerlik: *Münyetü'l-Guzat* (14. yüzyıl), *Kitab fi-'İlm en-Nuşşab* (14. yüzyıl) vd.

Memluk Kıpçakçası, Mısır'ın Osmanlılar tarafından fethinden sonra giderek Oğuzcalaşmış ve kaybolmuştur.

Ermeni Kıpçakçası/Ermeni Harfli Kıpçakça[49] (İng. Armenian Kipchak)

Doğu Anadolu ve Güney Kafkasya'daki Ermeni devletinin 11. yüzyıl ortalarında yıkılmasıyla Ermenilerin bir bölümü Kırım'a göç etmişler, bir bölümü buradan daha sonra Ukrayna ve Galiçya'ya yerleşerek 'Polonya Ermenileri' adıyla anılmışlardır. Ermeni Kıpçakçasının merkezi bugün Ukrayna sınırları içinde kalan Lviv ve Kamyanets-Podilskyi bölgeleridir. 13. ve 14. yüzyıllarda Kırım'da

kolonileri bulunan Kıpçaklarla yakın ticari ilişkiler içinde olan Ermeniler, dinlerini, yazılarını ve birçok Ermenice terimi korumakla birlikte, kendi dillerini bırakıp Kıpçak Türkçesini (Kumanca) benimsemişlerdi. Kimi araştırmacılara göre gerçek, ileri sürülen görüşün tam tersidir. Onlara göre bu halk, Hristiyanlığı kabul eden, ancak yazıda Ermeni harflerini kullanan Kıpçak Türkleridir, bu nedenle 'Ermeni Kıpçakçası' terimi yerine, 'Ermeni harfli Kıpçakça metinler' ifadesi daha uygundur.[50] Kökeni ne olursa olsun bu Türk dilli halktan, Ermeni harfli Kıpçak Türkçesi ile yazılmış pek çok belge kalmıştır. Bir bölümü İkinci Dünya Savaşı sırasında yok olan bu belgeler Ukrayna, Avusturya, İtalya ve Fransa'da çeşitli müze, arşiv ve kütüphanelerdedir. Belgeler arasında, mahkeme kararları, noter senetleri, tarih ve vakayinameler, Kıpçak Türkçesi grameri ile Ermenice-Kıpçakça-Fransızca sözlük de bulunmaktadır. Ermeni Kıpçakçasının sözlüğü, E. Trjarski tarafından yayımlanmıştır.[51] Ermeni Kıpçakçasının en önemli dil özellikleri yoğun Slavca kopyalar, sözdiziminde aynı şekilde Slav dillerinin etkisi ve sözcüklerde çokbiçimliliktir (İng. polimorphism).

Örnek metin[52]

Ermeni Kıpçakçası (1620-1621 Polonya-Türk Savaşı Kroniği)

Pašanıng oldurgani uçun songra` bir spahisi povodnyj at`yn berdi k'i at'langay [da] xačk'aj. Evet aldy at'ny da` at`lanma k`lijedi da sk`oro bir ajaxyn xojdu stremenga` andaž ozga alaman popraviccja bolup urdu t'yfak'tan k'endin čax k'ok'suna` da` axtardı k`endin. k`orup bunu dinsiz t`urk`lar da` xapyp jerusna` yatk'anın da` voločit ettilar birgalarina` Alajže`ozga` značnyj oldurgan-larnyda aldylar. Xajsin k'i boldular da` ozgalarining bašyn kesip bizimk'lari da oboz valyna k'eltirip salyjedilar da` bir nečasin t'iri k'eltirdilar het'manlarga...

Çağatay Türkçesi (İng. Chaghatai Turkic)

Çağatay Hanlığı ve Çağatay halkı gibi, adını Cengiz Han'ın (Timuçin) ikinci oğlu *Çağatay*'dan (1185-1241/42) alan tarihi Çağatay Türkçesi, yüksek bir bilim ve sanat dili olarak antik dönem uygarlık merkezleri Buhara, Semerkant ve Orta Asya ile sınırlı kalmamış, İdil-Ural (Volga), Kırım ve kısmen Anadolu'ya hatta en batıda Tatar aydınları ve seçkinleri aracılığıyla Litvanya Büyük Dükalığına;[53] güneydoğuda Babur Şah vd. temsilcileri aracılığıyla Hindistan'a değin çok geniş bir coğrafyaya taşınmıştır.

Harezm Türkçesinden gelişen Çağatay dili Maveraünnehir, Orta Asya, Anadolu ve Aral denizinin güneyindeki bölgelerde, Emir Timur döneminden itibaren yazı dili olarak gelişmeye başlamış, 15. yüzyılın ilk yarısında, Afganistan'ın kuzeybatısında Herat şehrinde yaşayan Ali Şir Nevai ile zirveye çıkmıştır. Timur'un başkent Semerkand'da topladığı ve himaye ettiği sanatçı ve bilim insanlarıyla oluşan yüksek entelektüel ortam, İslam dünyasında edebiyat ve sanatta neredeyse tek dil olan Farsçanın yanında, Çağatay Türkçesiyle güçlü bir edebiyat ve sanat dili yaratmış, Farsça da devletin patronajı ve desteği altında gelişimini sürdürmüştür. Çarlık döneminde çağın leksikal ve dilbilimsel ihtiyaçlarını karşılayamayan Çağatay Türkçesi, 19. yüzyılda Kazakça ve Tatarcanın yazı dili haline gelmesinin ardından, Sovyet döneminde ana yurdunda dahi yerini Sovyetler tarafından inşa edilen Özbekçeye ve Yeni Uygurcaya bırakmıştır.

Çağatay Türkçesinin belli başlı sesbilgisel ve biçimbilgisel özellikleri şu şekildedir: İlk hece daralma, *e* > *i*: *er-* > *ir-* 'imek yardımcı eylemi', *teñri* > *tiñri* 'Tanrı', *kel-*> *kil-* 'gelmek'. *a, e* ünlülerinin yuvarlaklaşması: *acun* > *ocun* 'dünya', *esrük* > *ösrük* 'sarhoş'; düzleşme: *törü* > *töre* 'töre', *ordu* > *orda* 'ordu'; *b-*> *m-*: *ben* > *min, bunda* > *munda*; *p* > *f*: *toprak* > *tofrak*, 'toprak', *yapurgak* > *yafurgak* 'yaprak'; sözbaşında *t-* sesinin korunması: *teg* > *dik* 'gibi; *-G* > *-K*: *teg* > *dik* 'gibi birkaç istisnanın dışında korunması, *-z* > *-s*: *almaz* > *almas* 'almaz'; *-ḳ-* > *ḫ*: *yaḳşı* > *yaḫşı* 'iyi, güzel', *baḳşı* > *baḫşı* 'öğretmen, hekim'. Biçim Özellikleri: 3. kişi iyelik ekli sözcüklerin üzerine zamir n'si bulunmaksızın durum eklerinin doğrudan gelmesi: *içide* 'içinde', *ortasıdın* 'ortasından' vb. Şimdiki zaman fiil çekimi ekinin *-AdIr/-AdUr*; gelecek zaman çekiminde Eski Türkçenin devamı olarak *-GAy* ve *-GU* kullanılması; *-mAdAn* zarf-fiil eki yerine *-mAy(In)* şekillerinin kullanılması.

Çağatay dili ve edebiyatı 'Klasik Öncesi Devir' ve 'Klasik Sonrası Devir' olarak iki ana döneme ayrılmaktadır. İlk dönemden Sekkaki, Lutfi, Gedai, Atai, Ahmedi vd., ikinci dönemden Ali Şir Nevai, Hüseyin Baykara, Şiban Han, Babür Şah ve Ebulgazi Bahadır Han'ın adları sıralanabilir. *Muhakemetü'l-Lugateyn* bu dönemdeki Türk ve Sart (Fars) dilleri, kültürleri ve dünya görüşleri hakkında önemli ipuçları veren, karşılaştırmalar yapan, dolayısıyla dönemin dünya görüşlerini ortaya koyan önemli bir yapıttır. *Abuşka Lugati, Senglah Lugati, Lugat-i Çağatay* ve *Türki-i Osmani* vb. Çağatayca sözlükler Osmanlı sahasında da yaygın biçimde kullanılmıştır. Babür'ün

anılanının yer aldığı *Baburname* (16. yüzyıl), Ebulgazi Bahadır Han tarafından 17. yüzyılda telif edilen *Şecerei-Türk* ve *Şecere-i Terakime*, Çağatay Türkçenin en tanınan yapıtlarındandır.

Örnek metin[54]

Battle of Angora: Zafername

Kırk koşun kişini tug katıda turguzdılar ve neçe piş, kim orduda erdi, barıga keçimler keydürdiler ve piller üstide yaḫşı atḳuçı yigitlerni olturguzdılar. Basa Ildırım Bayazid taḳı çerigini tartib berip Rum memalikide bolga namdarlarını cam' kılıp keltürüp erdi. Ol takı çerigini arasta ḳılıp saflarını yasap erdi. Ol cumladın Las-i Efrencining oglı kim Ildırım Bayazidka kayın aga bolur erdi, yigirmi ming kişi bile barça başlarından ayaglarıça kara tonlar keyip mükemmel ve murattap turup erdi. Ve yana bir yanıda oglı Süleyman Çelebini Rum çerigi bile turguzup erdi.

Batı Oğuz Türkçesi (İng. Western Oghuz Turkic)

Oğuz bir boy adı olarak Orhon yazıtlarında sıkça anılmıştır. Türkoloji yazınında Orhon Türkçesindeki Oğuzca etkisiyle ilgili önemli çalışmalar vardır. Kaşgarlı Mahmut da Oğuzlar ve Kıpçaklar üzerinde çok durmuş, sözcüklerle ilgili bilgi verirken Oğuzca olanları, her ne kadar önemli bir kısmı bugünkü Oğuzca sözvarlığıyla eşleşmese de özel olarak vurgulamıştır.

Kıpçaklarla Oğuzların DLT'de özel olarak vurgulanan birlikteliği, Harezm döneminin Oğuzca ve Kıpçakça dil özelliklerini bir arada bulunduran görece 'karışık dilli' yapıtları, Karahanlı Türkçesinden 'kopan' ve kurulmaya başlayan ilk yazı dillerinden Oğuzcanın öncüleri olmalıdır. Batıya doğru yönelen ve Türkistan Türk yazı dili geleneğinden erken bir tarihte, daha 11. yüzyılda ayrılan en batıdaki Oğuzlar, ana yurttan çok uzakta, Anadolu coğrafyasında Selçukluların yıkılmaya yüz tuttuğu dönemlerden itibaren bir yazı dili yaratma arayışındaydı. Oğuz Türkçesi, Karahanlı Türkçesinin organik devamı değildir. Kimi ses gelişimleri bakımından Oğuzca Karahanlıcadan ileridir; bununla birlikte her iki yazı dilinin kaynağı aynıdır. Oğuz Türkçesini Karahanlı Türkçesinden ayıran belli başlı özellikler şunlardır:

Söziçi ve sözsonunda *-d̲-/d̲-* > *-y/-y* değişmesi: *adak* > *ayak*, *ayaġ* 'ayak', *adır-* > *ayır-* 'ayırmak', *ud̲u-* > *uyu-* 'uyumak'; sözbaşındaki *b-* ~ *m-* nöbetleşmesi genellikle *b-* lehinedir: *ben* 'ben' (KT *men*), *baynak* 'pislik'

(KT *mayak*); KT'de *n* sözlçi ve sözsonundaki çift dudak 'ünsüz'ü *-w-*, *-w*'nin *-v-*, *-v*'ye gelişmesi: *ew* > *ev*, *yawuz* > *yavuz*; sözbaşında *k-* > *g-* değişmesi: *kir-* > *gir-* 'girmek', *küç* > *güç* 'güç', *kör-* > *gör-* 'görmek'; çok heceli sözlerin sonundaki *-G* ünsüzü ile ek ve hece başındaki *-G-* ünsüzünün düşmesi: *kurug* > *kuru* 'kuru', *tamgak* > *tamak* 'damak'; sözbaşında *t-* > *d-* ötümlüleşmesi: *tewey* > *devey* 'deve' vb.

Oğuzcanın ilk bağımsız yazı dili, Anadolu'da Selçukluların son döneminde, beyliklerin kurulmaya başlamasıyla gelişen ve yaklaşık İstanbul'un fethine değin sürdüğü kabul edilen Eski Anadolu Türkçesidir. Anadolu'da, ardından Balkanlarda konuşulan Eski Anadolu Türkçesi, bugün Türk dilli dünyanın en çok konuşuru bulunan, en zengin yazılı geleneğe sahip Türkiye Türkçesinin ilk yazılı evresidir.

11-13. yüzyıllar arası, Eski Anadolu Türkçesine geçiş dönemi olarak değerlendirilebilecek Oğuzca özellikler ile Eski Türk yazı dili geleneği özelliklerinin bir arada bulunduğu *olga-bolga* dili veya *Eski Doğu Oğuzcası, Selçuklu Oğuzcası, Karışık Dilli Oğuzca* adları verilen karışık dilli eserler dönemidir. Ali'nin *Kıssa-i Yusuf, Behcetü'l-Hadaik, Kuduri* tercümesi, *Kitab-ı Feraiz* gibi yapıtlar bu dönemin özelliklerini yansıtmaktadır.

Anadolu'da kurulan Oğuzca temelli yeni yazı dili de doğal olarak sözvarlığında ve biçimbilgisinde esas olarak Oğuzca ögelere dayanmıştır. On üçüncü yüzyılda İstanbul'un fethine değin uzanan bu dönem şiirde Mevlana'nın oğlu Sultan Veled'in Türkçe manzumeleri, Yunus Emre (Divan, Risaletü'n-Nushiye), Hoca Dehhani, Şeyyad Hamza'nın gazelleri, Süleyman Çelebi'nin Mevlid'i, Hoca Mesud'un Süheyl ü Nevbahar vb. sanatçı ve düşünürlerin manzum eserleri ile düzyazıda yazarı belli olmayan Dede Korkut ile temsil edilir. Eski Anadolu Türkçesinin kuruluşu ve kökeni ile ilgili araştırmacıların farklı düşünceleri vardır.

Eski Anadolu Türkçesi örnek metin:

Gülistan Tercümesi[55]

Bir cömerd kişi Tatar cenginde yaralu oldı. Bir kişi didi ki'fulan bazirganda nuş-i daru vardur, dilegil başed ki dirig itmeye'. Meğer ol bazirgan behil ve nakes harif idi - *Ger becay-i naneş ender sofre budi aftab; ta kıyamet ruz-i ruşen ra ne didi coz' be khab-* Eger sofrasında ekmek yirine güneş olayıdı, kıyamete değin kimsene gündüz aydınlığın düşünde görmeyeyidi. Cömerd eyitdi: 'Eger andan nuş-i daru dileyem, vire ya

> virmeye. Eger vire, ye fayide ide ye itmiye. Bari andan nesne dilemek zehr-i katildür' Hükema eydür ki 'eger cahil ab-ı hayatı yüz suyına satsa, akil anı satun almaz ki izzetle ölmek yigdür. Horlıgıla dirlik sürmekden -*Eger hanzal hori ez dest-i hoş-hu beh ez şirini ez dest-i torş-ru-* Eger hoş-hu kişi elinden acı hanzal yiyesin turş elinden şeker yimekden yigrekdür.'

Eski Anadolu Türkçesi, İstanbul'un fethinin ardından yerini Osmanlıca (Osmanlı Türkçesi) dönemine bırakmıştır. Arapça ve Farsça, Anadolu Selçukluları, Beylikler ve Osmanlı döneminde entelektüel çevrelerin dışında ana dili olarak bilinen belirgin bir konuşur kitlesi bulunmamasına rağmen, özellikle popüler telif ve tercüme dini eserler yoluyla Anadolu'ya nüfuz etmiş, Farsça ve Fars edebiyatı bilgisi Osmanlı eğitiminin de 'olmazsa olmaz' bir parçası haline gelmiş, Farsçanın etki alanı Türkler sayesinde Anadolu'dan Balkanlara, Bosna'ya değin uzanmıştır.

Bu etki, klasik edebiyatla sınırlı kalmamış, Farsça halk edebiyatını ve Anadolu değişkelerini özellikle sözcük bilgisi düzeyinde derinden etkilemiştir. Ancak Oğuz Türkleri Anadolu'ya gelirken kuşkusuz pek çok Farsça sözcüğü de beraberinde getirmişlerdi.

İstanbul'un fethine uzanan süreç, yazı dili arayışının kuvveden fiile dönüşmesine sahne oldu. Fethin ardından şehre yerleştirilen Türk nüfus, diğer dünya başkentleri gibi yüksek yoğunluklu bir dil topluluğu oluşturdu. Bu dil topluluğunun Türkçesi, Türkiye Türkçesini oluşturan Anadolu ve Rumeli değişkeleri içinde zamanla bağlantı değişkesi niteliği kazandı, yani fiilen ortak yazı dili haline geldi. 14. yüzyıldan itibaren imparatorluğun Türkçenin ana dili olarak yaygın biçimde konuşulmadığı Bosna, Arnavutluk gibi coğrafyalarından İstanbul'a gelen aydınlar da Türkçe eserlerine esas olacak konuşulan Türkçeyi İstanbul'da öğreniyorlardı.

İstanbul'un fethinin ardından Osmanlı İmparatorluğu'nun yazı dili Arapça ve Farsça sözcük ve gramer kurallarının istilasına uğramış, düz yazıda ve şiirde bazen yardımcı eylem, ek eylem ve durum eklerinin dışında, Baki'nin bir savaş sahnesini tasvir ettiği *Evc-i hevada sit-i çekaçek-i tiğden/ Avaz-i ra'd ü saika reh güm-künan olur* (Göğün zirvesinde kılıçların çarpışma sesinden / Gök gürültüsünün ve yıldırımın sesi yolunu şaşırır) dizelerinde olduğu gibi '-da, -den' ekleri ve 'olur' yardımcı eyleminden başka Türkçe hiçbir ögenin bulunmadığı örnekte görüldüğü gibi, karma bir dil haline gelmişti. Yukarıdaki dizelerde sözcüklerin tamamı Arapça (*heva,*

ra'd ü saika) ve Farsçadan kopyalanmıştır. Benzer biçimde dizelerdeki sözcük öbeklerinin, birleşik sözcük dışında, Farsça tamlamalardan ve Arapça 've' ilgeci ile yapılan bağlama öbeğinden oluştuğu görülüyor.

Osmanlı yazarlarının Eski Anadolu Türkçesi döneminden beri *Türk dili* olarak adlandırdığı, bilimsel literatürde *Osmanlı Türkçesi* veya kısaca *Osmanlıca* adı verilen bu yazı dili; Osmanlı Devleti'nin genişlemesine, yükselmesine, ana dili Arapça olmayan diğer dil Müslüman topluluklardaki gelişmelere benzer ve paralel biçimde, Arapça ve Farsça ögelerden de geniş ölçüde yararlanarak ölçünleşti ve güçlü bir yazı dili geleneği yarattı, ancak süreç içinde giderek dar bir sınıfın egemenlik ve anlatım aracına dönüştü. Bu, 'belagatli' yazı diline paralel sözlü İstanbul Türkçesi yazı dilini belirli ölçüde besledi.[56]

Evliya Çelebi, diller mozaiği Osmanlı ülkelerindeki ve başkent İstanbul'daki dilleri, Türkçenin sözlü değişkelerini ve Türkçeyi ikinci dil olarak öğrenenlerin dillerini ayrıntılı biçimde betimlemişti. 17. yüzyılda Nabi'nin 'Elfaz-ı sükkerin-i Stanbuliyan' yani 'İstanbulluların şekerden sözleri' benzetmesi ile betimlediği, Nedim vd. sanatçılarla da belgelenen duygu ve düşünceler, İstanbul Türkçesinin 18. yüzyılda tartışmasız biçimde en yüksek saygınlıklı değişke olduğunu ortaya koymuştur. 19. yüzyılda ise ders kitaplarına 'Türkçenin en makbul telaffuzu payitaht ahalisinin lakırdıdaki telaffuzları olduğundan, şakirtlerin kelimeleri böyle okumağa alıştırılmaları' notu düşülmüştü.

Klasik Osmanlıca örnek metin

Sinan Paşa, Tazarruname (15. yüzyıl)

hamd-i na-ma'dud ve sena-yı na-mahdud ol hazrete sezavardur ki her zerre-i mevcud ve her dahil-i dayire-i vücud ol hazretün vücub-ı vücudına delil-i katı'dur ve minnet-i bi-kıyas u şükr ü sipas şol cenaba nisardur ki terkib-i mümkinat ve nizam-ı mevcudat ol cenabun vahdaniyet-i zatına burhan-ı satı'dur...

Modern Osmanlıca örnek metin[57]

Meclis-i Mebusan, 21 Haziran 1330 (1914)

Avusturya ve Macaristan delegasyonlarına keşide olunan beyan-ı teessür telgraflarına cevabı teşekkür telgrafı (REİS — Avusturya ve Macaristan Meclis-i Mebusanlarından gelen cevabî telgrafları okutuyorum).

> Dersaadet Meclis-i Mebusan Reisi Beyefendi Hazretlerine Saraybosna'da vuku bulan suikasd-ı meş'um münasebetiyle Meclis-i Mebusan-ı Osmanî namına ve nam-ı ailelerine olarak lütfen beyan buyurduğunuz teessürat-ı taziyetkaraneden dolayı en hararetli teşekküratımı kabul eylemenizi rica eylerim. Meclisin vuku bulacak içtima-ı karibinde işbu hissiyyat-ı muhalesatkaranelerini tebliğe şitab eyleyeceğim beyan ve bu vesile ile ihtiramat-ı faikamı takdim eylerim. Meclis-i Mebusan Reisi Silvestir.

Tanzimat ile başlayan modernleşme sürecinde klasik Osmanlı edebi geleneği yerini büyük ölçüde Batı'dan gelen gazete, dergi, roman, hikaye, tiyatro vb. türlere bırakmış, dönemin basın yayın aracılığı ve geniş kitlelere hitap eden bu edebi türlerle dil kısmen sadeleşmeye ve okuma yazma bilenlerin sayısı ve oranı artmaya başlamıştır. Osmanlıca bu dönemde Kazan'dan İran'a değin model ve aracı dil işlevi de görmüştür. Süreç, Türkçülüğün edebi ve siyasi bir akım olarak iktidara geldiği İkinci Meşrutiyet döneminde özellikle dergici, gazeteci ve edebiyatçıların yer aldığı Milli Edebiyat akımıyla gelişmiştir. Selanik'te yayımlanan *Genç Kalemler* dergisindeki 'Yeni Lisan' adlı makale (1911) ile sınırları çizilen dilde Türkçülük, dil devrimine değin kamu alanı dışında hayata geçirilmiştir. Yani Osmanlıca modern Türkiye Türkçesine evrilmiş, Türkçe siyasal gelişmelere paralel olarak Genç Kalemler (1911) hareketi gibi dildeki Türkçe ögeleri ön plana çıkaran bir sivil girişim olarak cumhuriyetin ilanının ardından devlet politikaları aracılığıyla güçlü bir yazı dili haline gelmiştir. Atatürk'ün 1927'de 'irad' ettiği Nutuk adlı yapıtı Osmanlıcanın son örneklerinden biridir. Nitekim Batı yazınında cumhuriyet dönemi Türkçesi 'Cumhuriyet Osmanlıcası' olarak adlandırılmıştı.

Oğuzcanın Azerbaycan değişkesi 14-15. yüzyıllardan itibaren ayrı bir yönde gelişmeye; 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren de bir yazı dili haline gelmeye başladı. Oğuzcanın en batı kolu Gagauzca ise, Anadolu ve Balkanlarda konuşulan Rumeli Türkçesinin bir değişkesi olarak bugün Moldova'da zayıf da olsa yazı diline sahiptir. Doğu Oğuzcası adı verilen Oğuzca değişkeler ise, bugün Çağatay geleneğinin etkisinde gelişen Türkmenistan'ın yazı dili Türkmence ile yazı dili geleneği olmayan ya da zayıf Afganistan Türkmencesi, İran'daki Horasan Türkçesi vd. değişkelerle temsil edilmektedir.

Modern Türk Yazı Dilleri

Orta ve Doğu Avrupa'dan Asya'nın doğu ucuna, Sibirya'dan Basra Körfezi'ne değin çok geniş bir alana yayılan bir Türk dilleri ailesinden ve doğrudan kanıtlarla en az yirmi yüzyıl, dolaylı kanıtlarla çok daha eski dönemlere uzanan bir Türk dilleri soy ağacından söz edilebilir.[58]

1917 Ekim devrimi, Türkçenin değişkeleri için yeni bir aşamanın başlangıcı olmuştur. Sovyet sistemi etnik toplulukları hiyerarşik yapılanma içindeki *Sovyet Cumhuriyetleri* > *Özerk Sovyet Cumhuriyetleri* > *Özerk Bölgeler* > *Otonom Vilayetler* vb. yönetim birimlerinde toplamış, birçok herhangi bir etnik topluluğun nüfusça salt çoğunluğu sağlamasını engellemiştir.[59] Sovyet yönetimi geniş toplulukları bölüp daha küçük topluluklar yaratmayı, farklı küçük toplulukları bir araya getirerek bunların tümünü güçsüzleştirmeyi reel politik olarak uygulamıştır.

Böylelikle Türk toplulukları arasındaki iletişim büyük ölçüde engellenmiştir.[60] 'Böl, karıştır, yönet' politikası Slavyan halklara, coğrafyalara dahi uygulanmıştır. Sovyet yönetimi Kırım'ı Rusya'dan alıp Ukrayna'ya bağlamış, Ukrayna'nın SSCB'den ayrılmasından 23 yıl sonra 2014 yılında Kırım'ı bir 'referandum'la yeniden Rusya'ya bağlamıştır. Bu, bir yandan azınlık kültürlerinin ön plana çıkarılması şeklinde değerlendirilebilirken bir yandan da mikro dillerin yarattığı kaos ve iletişimsizlik ortamında Rusçanın genelgeçer dil haline gelmesi süreci olarak da anlaşılabilir. Tarihi Oğuz, Kıpçak, Karluk (Çağatay) vd. dillerden gelişen çağdaş Türkçe değişkelerin hemen hemen hiçbiri çağdaş ihtiyaçları karşılayabilecek ölçünlü ve resmi diller haline gelememiş, bu dillerin misyonu, Rusçanın güçlü baskısı altında varlığını sürdürmekten ibaret kalmıştır.

Bugün yeryüzünde (Mesket Türkçesi dahil olmak üzere) en az 24 Türk yazı dili bulunmaktadır. Modern Türk yazı dilleri alfabe sırasıyla şu şekildedir: *Altayca, Azerice, Başkurtça, Çuvaşça, Dolganca, Gagauzca, Hakasça, Karaçay-Balkarca, Karakalpakça, Karayca, Kazakça, Kırgızca, Kırım Tatarcası, Kumukça, Mesket Türkçesi (?), Nogayca, Özbekçe, Tatarca, Tofaca, Tuvaca, Türkçe, Türkmence, Uygurca, Yakutça.* 1980'lerin sonunda Güney Sibirya dillerinden, daha önceki dönemlerde *Karagas* olarak bilinen *Tofaca* ile Kuzey Sibirya dillerinden *Dolganca* da yazı dili olmuştur. Azerice, Türkmence; Afganistan'da Özbekçe, Romanya'da Kırım Tatarcası, Çin'de Salarca vd. devlet dili veya resmi dil olmayan siyasal coğrafyalarda da kimi yayım faaliyetleri gözlenmektedir. Irak Kerkük Türkleri 2011 yılından itibaren eğitim ve öğretim faaliyetlerini Latin alfabesi ve Türkiye Türkçesiyle sürdürmektedirler. Bir dil için, yazı dili olmak ile yazısı olmak farklı anlamdadır. Örneğin İran'da konuşulan Türkçenin (Azeri Türkçesi) zayıf bir yazılı geleneği vardır, ancak bu gelenek yazı dili olarak kabul edilemez; oysa nüfusça daha az olan Azerbaycan Cumhuriyeti'nde 'Azerbaycan dili' hem yazı dili hem devlet dili ve doğal olarak resmi dildir.

Yüzyıllar boyunca süren göçler, siyasal gelişmeler vb. nedenlerle Türk topluluklarını ve onların dillerini birbirlerinden kesin olarak ayıracak coğrafi, etnik ya da dilbilimsel sınırlar yoktur. MK'nin anlatımıyla 'Türk boyları, aslında yirmi boydur... Bunlardan her bir boyun birçok oymakları vardır ki sayısını ancak Ulu Tanrı bilir.'[61]

Yaklaşık iki yüzyıldır coğrafi, etnik, dilbilimsel ölçütlere dayalı pek çok sınıflandırma denemesi yapılmasına karşın, Türk yazı dillerinin sınıflandırılması bugün de Türkolojinin üzerinde durulan karmaşık konularından biridir.

Tatar, Türk, Türki Etnonimleri: Türk (yazı) dillerinin büyük bir bölümü eski Sovyet coğrafyasında yer alıyordu. On beş Sovyet cumhuriyetinden beşi Türk halklarının adlarını taşıyan, titüler cumhuriyetlerdi. Benzer şekilde özerk titüler veya titüler olmayan bölgeler de bulunuyordu. Bu ülkede 20. yüzyıla doğru Türk dillerinin geleceğini belirleyecek derecede önemli bir terminolojik değişiklik de Türk dillerinin jenerik adlandırılmasıydı. Kazan'dan, Azerbaycan'dan Sibirya'ya değin *Tatar* adı altında toplanan Türk dilli halklar için ayrı etnonimler kullanılmaya başladı. 20. yüzyılda Türkiye, Bul-

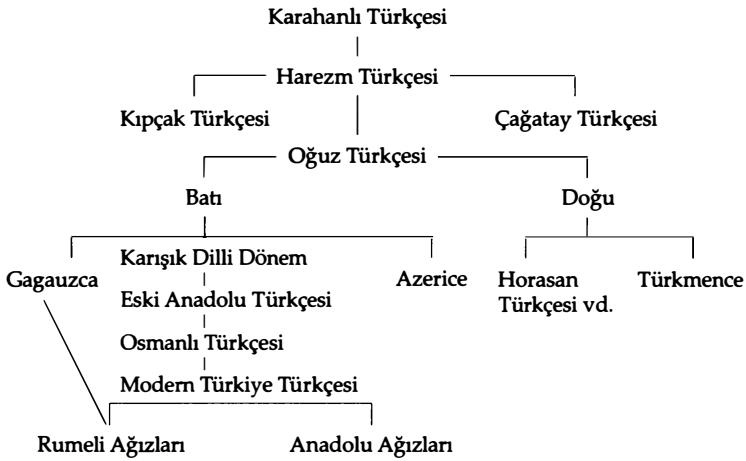
garistan, Yunanistan, Kıbrıs ve civar bölgelerde konuşulan/yazılan Anadolu ve Rumeli ağızları Rusçada *Turetskiy*, yani 'Türkçe', İngilizce çevirisiyle *Turkish* şeklinde adlandırılırken ailenin tamamının adı *Tyurkskiy*, İngilizce karşılığıyla *Turkic* oldu. Bu dış adlandırma, Türkiye'deki *Türk* ve *Türki* ayrımlarına dayanak noktasıydı. Ancak Türk dillerinin nasıl ve hangi jenerik adlarla adlandırılacağı başta siyasal, ideolojik, dilbilimsel, fiili birçok etkenin bir arada bulunduğu karmaşık bir sorun ve manipülasyon aracı haline geldi. Bu adlandırma ile Türkiye Türkçesi (İng. *Turkish*, Rus. *Turetskiy*), Türki dillerin (İng. *Turkic*, Rus. *Tyurkskiy*) çatısı altında yer aldı. Yani Türkçe, bilimsel yazında bir *Türki* (Türkic) dil olarak kabul edildi, bu kabul Türkiye çıkışlı güçlü itirazlara karşın uluslararası alanda yaygınlaştı. Yasal mevzuatlarında devlet dilinin Türkçe olarak onandığı, anayasaya dahil edildiği ülkeler Türkiye, Kuzey Kıbrıs Türki Cumhuriyeti ve Kıbrıs Rum Yönetimi oldu. Makedonya ve Kosova'da ise Türkçe konuşanların belirli yüzdelerde bulunduğu yerel yönetimlerde Türkçeye resmi statü verildi. Diğer Türk dilli halkların yaşadığı bağımsız ve özerk cumhuriyetlerin hiçbirinde resmi dil 'Türkçe' adıyla veya eşdeğer bir sözcükle yasal olarak kayda geçirilmemiştir. Azerbaycan dahi bağımsızlığının ilk dönemlerinde anayasasına koyduğu devlet dilinin Türkçe olduğuna dair hükmü kısa zamanda kaldırmış ve devlet dilinin adını 'Azerbaycan dili' olarak tanımlamıştır.

Tarihi-Coğrafi Ölçütlere Göre Türk Dilleri[62]

Sibirya Türkleri, Çuvaşlar ve Halaçlar dışındaki Türk topluluklarının dilleri etnolinguistik bakımdan *Çağatay, Kıpçak* ve *Oğuz;* coğrafi bakımdan *doğu, kuzeybatı ve güneybatı* olmak üzere üç ana gruba ayrılır. Çağatay, Kıpçak ve Oğuz dilleri, Doğu Avrupa'dan Çin içlerine, Kuzey Buz denizinden Basra Körfezi'ne uzanan Türk dünyasının demografik ve coğrafi bakımdan en kalabalık ve geniş bölümünü oluşturur. Bu üç grup, İT r^2, l^2 fonemlerinin gelişimlerine göre *ş/z*; ET söziçi ve sözsonundaki *d*'nin gelişimine göre *y* dillerini teşkil eder.

Avrasya coğrafyasına yayılan Türk dillerinin sınıflandırılması ile ilgili ayrıntılı genetik, coğrafi, etnik, tipolojik birçok ölçüt ve sınıflandırma girişimi vardır. Johanson ve Csató coğrafi, genetik ve tipolojik ölçütleri esas alarak yaptığı sınıflandırmada Türk dillerini altı gruba ayırır:[63]

(1) Güneybatı (GB), Oğuz Türkçesi
(2) Kuzeybatı (KB), Kıpçak Türkçesi
(3) Güneydoğu (GD), Uygur Türkçesi
(4) Kuzeydoğu (KD), Sibirya Türkçesi
(5) Çuvaşça, Ogur/Bulgar grubu
(6) Halaççа, Argu Türkçesi



Oğuz (dağlı) Grubu Türk Dillerinin Tarihi Gelişimi

(1) Güneybatı (GB), Oğuz Türkçesi (dağlı grubu): Bu grup kendi içinde batı (b) ve doğu (d) olmak üzere ikiye ayrılır. GBb grubunda Gagauzca, Türkiye Türkçesi ve Azerice; GBd grubunda ise Türkmence yer alır. Kerkük Türkçesi, Gürcistan Urumcası, Özbekçenin Harezm Oğuz diyalektleri de bu gruptadır. Çin'de konuşulan Salarca (Salır) tarihi olarak Oğuz grubundan gelişmiştir.

Türkiye Türkçesi

Çin kroniklerinde *Batı Türküt* olarak bilinen Türklerin selefi olan Oğuzlar,[64] 10. yüzyıldan itibaren Moğolistan'dan başlayan göçlerle Harezm, Afganistan, İran, Mezopotamya, Anadolu, Adalar, Kıbrıs ve Balkan coğrafyalarına yayılmışlardır. Genel Türk dilinin *dağlı* kolu içinde yer alan modern Oğuz yazı dillerinin batı grubunu *Türkiye Türkçesi*, *Gagauz* ve *Azeri* Türkçeleri; doğu grubunu ise *Türkmence* oluşturur. Batı Oğuz dilleri doğudan batıya doğru Güney İran, Kuzey ve Güney Azerbaycan, Irak, Suriye, Anadolu, Kırım ve

Balkanlar'da konuşulur. Batı Oğuzcasının batı kolunu teşkil eden Türkiye Türkçesi; *Anadolu, Rumeli* ve *Kırım* olmak üzere üç ana değişkeden oluşur.

Bu üç değişke arasında gelenekselleşmiş ölçüne sahip tek yazı dili olan Türkçe, Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi ve en çok konuşuru bulunan dilidir. Türkiye Türkçesini ana dili olarak konuşanların genel nüfusa oranı % 90'ın üstündedir.[65] Türkiye Türkçesi çok sayıda alt değişkeleri ve siyasi sınırları dışındaki Oğuz dilleriyle birlikte üst değişkenin, kuramsal tarihi Ana Oğuz dilinin bir üyesidir.

Türkçenin bugüne ulaşan asıl gelişme yolu 1928'de kabul edilen Latin tabanlı yeni Türk alfabesi ve bu temelde Atatürk tarafından 1932 yılında başlatılan Türk dil devrimi ile belirlenmiştir.

Son yirmi yılda Türkiye'nin kaydettiği mevcut ekonomik ve siyasal gelişime ve ağırlığa paralel olarak Türk cumhuriyetleri, eski Osmanlı hinterlandı ülkeleri başta olmak üzere, Türkiye Türkçesi öğrenimine yönelik önemli bir talep oluşmuştur. Türkiye Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı, Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı, Yunus Emre Enstitüsü gibi yumuşak güç ögeleri aracılığıyla hem bu talebi karşılamakta hem de kamu ve kültür diplomasisi yoluyla diğer ülkelerle işbirliği imkanlarını geliştirmektedir.

Türkiye Türkçesinin Eski Türkçe dönemine göre belli başlı dilbilimsel özellikleri şu şekildedir: ET söziçi ve sözsonundaki *-d-, -d* sesinin *-y-/-y*'ye gelişmesi: ET *bodug* > TT *boya*, ET *kod-* > TT *koy-* vd. ET sözbaşındaki *t-* ünsüzünün bazı sözcüklerde ötümlüleşerek *d-*'ye gelişmesi: ET *tokuz* > TT *dokuz*, ET *tag* > TT *dağ*, ET *tebi* > TT *deve* vd. krş. ET ve TT *tep-, Türk, tok* vd. ET sözbaşındaki *k-* ünsüzünün bazı kelimelerde ötümlüleşerek *g-*'ye gelişmesi: ET *kel-* > TT *gel-*, ET *köz* > TT *göz*, ET *kümüş* > TT *gümüş* vd. krş. ET ve TT kömür, *körük, kürk* vd. ET *-ag* ses grubunun korunması: ET *tag* > TT *dağ*, ET *yag* > TT *yağ* vd. ET çok heceli sözlerin sonundaki *-G* ünsüzlerinin düşmesi: ET *kurug* > TT *kuru*, ET *adıg* > TT *ayı*, ET *tirig* > TT *diri* vd. ET hece ya da ek başındaki *-ġ/-g* ünsüzlerinin düşmesi: ET *elgek* > TT *elek*, ET *belgür-* > TT *belir-* vd. krş. ET *belgü* > TT *belge*, ET *kölige* > TT *gölge* vd. ET'de, diğer Türk dillerinde hatta Anadolu değişkelerinde bir sesbirim olan *ñ* ünsüzünün *n* ile bir ve aynı ünsüz olması: ET *soñ* > TT *son*, ET *meñiz* > TT *beniz*, ET *teñiz* > TT *deniz* vd. ET *bol-* sözcüğünün, Türkiye Türkçesinde *ol-* biçimine gelişmesi. ET *bar, bar-, ber-* sözcüklerinin başındaki *b-* sesinin *v-*'ye gelişerek Türkiye Türkçesinde sırasıyla *var, var-* ve *ver-* olması. Ana Türkçede birincil

uzun ünlülerin kısalması, fakat tek heceli sözcüklerde son seste bulunan *p, t, ç, k* ünsüzlerinin eklenmede iki ünlü arasında sırasıyla *b, d, c, ğ*'ye gelişmesi: AT *tūp* > TT *dib-i;* AT *āt* > TT *ad,* AT *āçık-* > TT *acık-;* AT *kök* > TT *göğ-e* vd. ET birinci şahıs zamiri *ben*'deki sözbaşı *b-* sesinin bütün Türk dillerinde *m-* veya *(e)p-*'ye gelişirken Türkiye Türkçesinde korunması.

ET kişi zamiri kökenli *ben, biz, sen* ve *siz* 'yüklem bağlayıcıları'nın ekleşmesi: *alır ben* > *alır-ım, alır biz* > *alır-ız, turur sen* > *durur-sun, körür siz* > *görür-sünüz* vb. Türkiye Türkçesindeki en yeni zaman eklerinden biri gelecek zaman ekidir. Eski Anadolu Türkçesi döneminin gelecek zaman ekleri *-AsI, -IsAr,* son birkaç yüzyılda yerini *-AcAk*'a bırakmıştır. ET de esas fiile gelen *yor(ı)-* yardımcı fiiliyle kurulan şimdiki zaman eki *-(I)yor,* Türkiye Türkçesi için karakteristik bir ektir. ET deki *-mAtIn* zarf-fiil eki Türkiye Türkçesinde *-mAdAn* biçimiyle yaşamaktadır: ET *udı-matın* > EAT *uyu-madın* > TT *uyu-madan,* ET *kelmetin* > EAT *gel-medin* > TT *gel-meden* vd.

Azerbaycan dili- Türk dili, Türki

Azeri etnonimi, en geniş anlamıyla Güney ve Kuzey Azerbaycan, İran, Irak, Doğu Anadolu ve Gürcistan'da yaşayan Oğuz toplulukları için kullanılmaktadır. Türkiye Türkçesi ve Özbekçe ile birlikte en çok konuşuru bulunan Türk dillerinden olan Azerice, kültür ve edebiyat dili olarak zengin bir geleneğe sahiptir. Azerice, Çarlık döneminde Osmanlıcanın etkisi altında kalmış, SSCB döneminde kesilen ilişkiler Azerbaycan'ın bağımsızlığını kazanmasından sonra yeniden kurulmuştur.

Azerbaycan Türkçesi (resmi olarak Azerbaycan dili) yalnızca Azerbaycan Cumhuriyeti'nin resmi yazı dilidir. Kuzey Azerbaycan Türkçesi, Sovyetler Birliği döneminde iyice işlenmiş, ölçünleri oluşturulmuş, bilimsel bakımdan araştırılmıştır. Dil ve yazım ile ilgili hususlar geniş ölçüde yerine oturmuş, her alanda geniş bir literatür ortaya çıkmış ve bağımsızlığın ardından sorunsuz biçimde Latin tabanlı yeni alfabeye geçilmiştir.

Azeri Türkçesindeki yayın faaliyetlerinin hemen hemen tamamı, Azeri nüfusunun ancak dörtte birinin yaşadığı Kuzey Azerbaycan'da yapılmaktadır. Seksen milyona yakın nüfusu bulunan İran'ın en büyük azınlık dili, içadlandırmada 'Türki dili' adı verilen Azerbaycan Türkçesidir.[66] CIA Factbook'un verilerine göre Azeriler İran nüfusunun % 25'ini oluşturmaktadır. Ancak, Azeri Türkçesi yazılı ve söz-

lü ölçünleri bulunmadığından, milyonlarca konuşuruna rağmen, mevcut durumda günlük ihtiyaçları karşılayan yerel bir dil durumundadır.

Azeri Türkçesinin Eski Türkçeye göre kimi sesbilgisel ve biçimbilgisel özellikleri de şu şekildedir:

Söziçinde ve sonunda sızıcılaşma *-k-* > *-ḫ-*:, *-k* > *-ḫ*: *bak-* > *baḫ-* 'bakmak', *ak-* > *aḫ-*, *kork-* > *gorḫ-* vd.; *-pr-* > *-rp- torpak* 'toprak', *yarpag* 'yaprak vb. yer değiştirme; kapalı *e* ünlüsünün açık *ə* ile karşıtlaşması *er* 'erken' (krş. *ər* 'koca'), *el* 'halk' (krş. *əl* 'el'); sözbaşında dar ünlüler önünde *y-* ünsüzünün düşmesi *yigit* > *igid* 'genç', *yılan* > *ilan* 'yılan', *yultuz* > *ulduz* 'yıldız' vb.; belirtme durumunun-*nI* ile işaretlenmesi *paranı* 'parayı', *ata-nı* 'babayı' vb.; geniş zamanın *-Ar*, şimdiki zamanın da *-Ir* ile kurulması *baḫ-ar* 'bakar', *baḫ-ır* 'bakıyor'; *ged-ər* 'gider', *ged-ir* 'gidiyor'. Azeri Türkçesi sözvarlığı ve sözdizimi hatta sesbilgisinde Farsçanın etkisi yoğundur, bu yoğunluk güney Azerbaycan'daki değişkelerde daha da fazladır.

Örnek metin[67]

Dil Siyasəti ilə Bağlı Tədqiqatlarda Prioritet Meyllər

Son dövrlərdə dil siyasəti artıq interdisiplinar bir sahə kimi inkişaf edir. Dil siyasəti sosial dilçiliyin hüquqşünaslıqla, siyasətlə, sosiologiya ilə kəsişdiyi sahələrin problemlərini öyrənməyə başlamışdır. Bu, təbii ki, dil siyasəti tədqiqatçıları arasında yeni meyllərin meydana çıxması üçün zəmin yaradacaqdır. Bu məqalədə dil siyasəti tədqiqatlarının ümumi istiqamətlərini əks etdirməyə çalışdıq.

Ahıska (Mesket) Türkçesi

Mesket adı 1950'li yılların sonu, 1960'lı yılların başından itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Stalin tarafından 1944 yılında Orta Asya'ya, çoğunlukla Özbekistan'a ve kısmen Kazakistan ve Kırgızistan'a sürülen Ahıska Türklerinin ana yurdu Gürcistan'ın Türkiye sınırındaki Meshi (Samtskhe-Javakheti) bölgesidir. 1944'te Sovyet yönetimi tarafından resmen Türk olarak adlandırılan Ahıska Türkleri 1950'li yıllarda ise *Azerbaycanlı* olarak nitelendirilmişlerdir. 1979 nüfus sayımlarında 92,689 kişi kendisini *Türk* adıyla kaydettirmiştir.[68] Bugün Rusya Federasyonu Krasnodar krayında ve Türkiye'nin de dahil olduğu toplam dokuz ülkede yaşayan Ahıska Türklerinin nüfusunun toplam 350-400 bin arasında bulunduğu tahmin edilmektedir.[69] Ahıska Türkleri kimi kaynaklar tarafından dünyanın en yeni uluslarından biri, çağdaş etnogenez örneği olarak kabul edilmektedir.

1950-1960'lı yıllardan sonra sürgünde Ahıskalılık ve Türklük bilinci gelişmiştir. Bununla birlikte kendilerini antik dönemlerdeki Mesket kabilesiyle özdeşleştiren ya da Azeri kabul edenler de vardır. Kimi çevreler ise Ahıskalıların Türkleşmiş Gürcülerden vd. halklardan oluştuğunu ileri sürmektedir. Gürcistan hükümeti Ahıskalıların anayurtlarına dönmelerini, uzun vadeli stratejik çıkarları açısından riskli gördüğünden, engellemeye devam etmektedir.

Ahıskalılar ulusal dillerini yurt dışında, sürgünde geliştirmişlerdir. Doğu Anadolu ağızları, Azeri Türkçesi ve Gürcüce ile yakın temasta bir hibrit dil olan Ahıska Türkçesi farklı ülkelerdeki Ahıskalılar için bir tür lingua franca işlevindedir. Azerbaycan'daki Ahıska Türkleri ilköğretimde Ahıska Türkçesini kullanmaya başlamakla birlikte, genellikle bulundukları ülkenin dili ve Rusça tercih edilmekte, evde ve grup içi iletişimde ise Ahıska Türkçesine geçmektedirler.[70]

Bugün dağınık bir şekilde Türkiye, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Azerbaycan, Rusya başta olmak üzere Gürcistan, Ukrayna, Amerika Birleşik Devletleri'nde de hayatlarını sürdüren Ahıskalıların bulundukları koşullar, onların Ahıska değişkesini aile içinde dahi edinememesine yol açmaktadır. Kimi ülkelerde ve bölgelerde Ahıska Türkçesi sadece ebeveynler ve yaşlı kuşaklar tarafından konuşulmaktadır. Kimi ailelerde ise ebeveynler kendi ana dillerini anlayabilmekte, ancak kendi aralarında anlaşabilecek ve çocuklarına öğretebilecek ölçüde konuşamamaktadırlar.[71]

Örnek metin[72]

Değişme:

Gız: Men bir ala ceyran olsam, dağlara düşsem, çöllere düşsem neylersen?

Oğlan: Gız yavaş, sen bir ala ceyran olsan, çöllere düşejek olsan, men bir nüsübet oycu ollam, ceyranı vursam neynersen?

Gız: Sen bir nüsübet oycu olsan oğlan, ceyranı vurajah olsan, men bir guş olsam, havada uşsam neylersen?

Oğlan: Sen bir guş olsan ay gız, havada uçajah olsan, men bir doğan olsam, guşunu tutsam neynersen?

Gız: Sen bir doğan olsan oğlan, guşu tutajah olsan, men bir nar ağacı ollam, bağlarda pitsem neynersen?

Türkmence

27 Ekim 1990'da bağımsızlığını kazanan Türkmenistan'ın resmi dili Türkmence, Yakutça ile birlikte Ana Türkçe uzun ünlüleri sistem-

li olarak koruyan, Oğuz yazı dillerinin eskicil özelliklerini taşıyan, yine Oğuz yazı dilleri içinde *bol-* sözcüğündeki sözbaşı *b-* ünsüzünü koruyan yegane dildir. Türkmen adı, DLT'den beri farklı coğrafyalardaki Oğuz kökenli toplulukları ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bugünkü Türkmenistan ve civarındaki Türkmen toplulukları aynı tarihi paylaşmalarına karşın, kabilecilik geleneği hala son derece güçlüdür. *Ersarı, Çovdur, Gökleñ, Salır, Sarık, Teke, Yomut* başlıca Türkmen kabileleridir. Kıpçak ve Çağatay grubu Türk yazı dilleri ile Oğuz dilleri arasında köprü vazifesi gören Türkmence, Türkmenistan'da yazı dili, Afganistan, İran, Çin vb. ülkelerde sözlü dildir. Türkmenistan Türkmencesi bugün Latin alfabesiyle yazılmakta, İran'da Arap harfli kimi yayınlar da görülmektedir.

Türkmencenin ses özellikleri: Ana Türkçedeki birincil uzun ünlüler düzenli olarak korunur: *āt* 'ad', (krş. *at* 'at, binek hayvanı'); *ār* 'erkek, koca', **kīz* > *gīz* 'kız', *i:ş* 'iş', *ōt* 'ateş' (krş. *ot* 'ot'), Türkçede ve Azericede olduğu gibi, sözbaşındaki *t-, d-*'ye gelişir; Türkmence bu bakımdan Türkçeden ileridir: *dāban* 'taban', *dāş* 'taş', *dak-* 'takmak', *darak* 'tarak', *dep-* 'tepmek', *dık-* 'tıkmak', *dūz* 'tuz' vb.; *s* ve *z* ünsüzleri dişler arası *s̲* ve *z̲*'ye değişir: *s̲āz, s̲öz, s̲ız- s̲uv* 'su' vb. Eylem sonunda *-ı, -u* > a'ya; *-i, -ü* ise *e*'ye değişir: *okı-* > *oka-* 'okumak', **bāyu-*> *bāya-* 'zengin olmak', *semri-* > *semre-* 'semirmek', *törü-* > *döre-* 'meydana gelmek' vb. gibi. Sözbaşında *ḳ-*/> *ġ-*'ya değişir: AT **kāl-* > *gāl-*, AT **kīz* > *gīz* vb. Kimi sözcüklerde söz başında *k-*/*g-* değişikliği de diğer bir seslik özelliktir. Türkmenistan Türkmencesini diğer Türkmence değişkelerden ayıran özelliklerden biri de yoğun Rusça kopyalardır.

Örnek metin[73]

> *Könelişen we täze sözler*
>
> Ylmyň, tehnikanyň, medeniýetiň... ösmegi bilen diliň sözlük düzümi hemişe üýtgäp durýar: dilde ozal bolmadyk täze sözler ýüze çykýar, könelişen sözler bolsa ulanyşdan galýar. Şunlukda täze dörän sözler leksikada berk orun alýar, könelişen sözler bolsa ýitip gidýärler. *arçyn, şura, jykyr, ýüzbaşy ýaly sözler könelişip ulanyşdan galypdyrlar. Oňa derek birža, reklama, aksiýa, kommersiýa... ýaly sözler häzir has aktiw ulanylýarlar.*

Gagauzca

Gagauzca Moldavya Cumhuriyeti sınırları içinde özerk bir cumhuriyet olan Gagauz Yeri'nde 150 bin kişinin ana dili veya ikinci dilidir. Ukrayna ve Rusya başta olmak üzere, bazı eski Sovyet cumhuriyet-

lerinde, Bulgaristan ve Yunanistan, Türkiye, Brezilya vd. ülkelerde de yerli Gagauz toplulukları ve diasporaları bulunmaktadır.

Gagauzca 20. yüzyıl başında Kiril ve Grek harfleriyle ardından Latin harfleri ile kısmen yazıya geçirilmiş, ancak 1957 yılında resmi yazı dili olmuştur. Moldova'nın bağımsızlığını kazanmasından sonra iç işlerinde özerk olan Gagauz Yeri'nde, Ä/ä, Ê/ê ve sadece Moldovanca, Rusça gibi Ţ/ţ kökenli sözlerde kullanılan harfler dışında, Türk alfabesini esas alan bir alfabe kabul edilmiştir.

Gagauzca, Karayca gibi Slav söz diziminin etkisinde kalmış tipik bir Oğuz yazı dilidir. Gagauzca için ikincil uzun ünlüler, *ö* önünde *y-* türemesi karakteristiktir.

Örnek metin[74]

Kertää gelän halklarası dillär hem mediyanın çalışması

Ceviz ayın 27-dä Komrat Devlet Univeristetın konferenţiya salonunda tombarlak masa oturuşu oldu. Oturuşun temasıydı: 'Kertää gelän halklarası dillär hem mediyanın çalışması' (Türkiye türkçesindä: "Uluslararası Tehlikedeki Diller ve Medya Çalıştayı"

Tombarlak masayı hazırladılar "Ana Sözü" gazetası, Hacettepe Universitetı (Türkiye), Başkent Universitetı (Türkiye) hem Komrat Devlet Universitetı. Burada pay aldılar bilim adamnarı, gazetacılar, televideniye hem radio zaametçileri, bibliotekacılar, sıradan insannar. Maasuz tombarlak masası için KDU bibliotekası hazırlamıştı pek gözäl bir kiyat sergisi.

Salarca (Salırca/Salorca/Salaca)

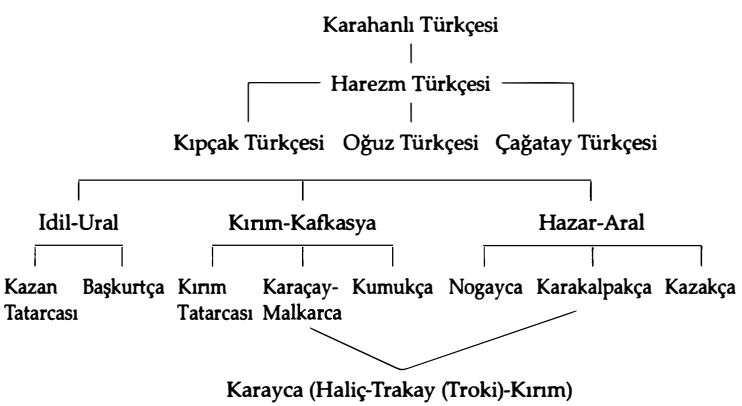
Salarca; Çin Halk Cumhuriyeti'nde konuşulan Kazakça, Kırgızca, Tatarca, Tuvaca, Uygurca, Özbekçe ve Sarı Uygurca ile birlikte sekiz Türk dilinden biridir. 2000 yılı nüfus sayımlarına göre toplam Salar nüfusu 104,503'tür. Müslüman olan Salarların büyük bir bölümü 1954 yılında kurulan Qinghai eyaleti Xunhua Salar Özerk Bölgesi'nde ve komşu Kansu ilinde, 3,999 kişi de Xinjiang Uygur Özerk Bölgesi'nde, İli vadisinde yaşamaktadır. Türkmen kökenli olduğu genel kabul gören Salarların efsanelerinden hareketle, 14. yüzyılda Moğol baskısı nedeniyle Semerkand bölgesinden bugünkü yurtlarına gelmişlerdir. Salarcanın bir Oğuz dili olduğu kabul edilmekle birlikte, göçler ve temaslar sonucunda Güneydoğu Türkçesi ve Güney Sibirya Türkçesine ilişkin özellikler de gösterir. Poppe ve kimi araştırmacılara göre Salarca, Yeni Uygurcanın bir değişkesidir.[75] Salarca 1980'li yıllardan itibaren Latin ve Arap al-

fabesi arasında kararsızlıklara karşın yazılı gelenek oluşturmaya başlamıştır.[76]

Salarcanın dil özellikleri arasında ünlü uyumunun yitimi; Tibetçe ve Çinceden alınan biçimbilgisel ve sözdizimsel ögeler ve biçimbilgisinde yalınlaşma ilk planda sıralanabilir. Salarca sözvarlığının en az yüzde yirmisi Çince, yüzde onu Tibetçedir, Moğolca kopyalar da önemlidir.

Örnek metin[77]

Kiş xarğendi enğexdın xorğer,
Yer guzdı köyğendın xorğer.
Atnı mingi keler,
Balanı örğetgi keler.
İli bağdiği su ardı bakkı şorler,
Atananiği itiş oğılkız dorer.
Barkiş heliğı yaxın,
Yoxkiş Xudağı yaxın.
Ülisı yisgelsı terbet de,
Dirisı yısgelsı dünya de.
Bas mişüx emes dır
Doşen eşex emes dır



Kıpçak (tawlı) Grubu Türk Dillerinin Tarihi Gelişimi

(2) Kuzeybatı (KB), Kıpçak Türkçesi: Kıpçak grubu batı (b), kuzey (k) ve güney (g) alt gruplarından oluşur. KBb grubunda Kumukça, Karaçay Balkarca, Kırım Tatarcası ve Karayca; KBk veya Volga (İdil)

grubunda Kazan Tatarcası ve Başkurtça; KBg veya Aral-Hazar grubunda Kazakça, Karakalpakça, Kıpçak-Özbek ve Nogayca bulunur. Altay Türkçesi ile güçlü genetik bağlarına karşın, Kazakçaya çok yakın olan modern Kırgızca bu grupta değerlendirilebilir. Özbekçenin Harezm Kıpçak diyalektleri de bu grupta yer alır.

Modern Kıpçak dilleri, birer *z* dilidir. AT sözbaşındaki *h-* düşmüş; ET söziçi ve sözsonundaki *-d-,-d* ünsüzleri *-y-,-y* ünsüzlerine gelişmiştir. ET çok heceli sözlerin sonundaki *-G* ünsüzleri düşmüş; ET kök hecedeki *-ag* ses grubu ise *aw* ses grubuna gelişmiştir.

Tawlı (Kıpçak) grubu, *o* ve *ş* seslerindeki gelişmelere göre, *kuş-, kos-* ve *koş-* alt gruplarından oluşur.

Sözbaşındaki *b- Kumukça, Karaçay-Balkarca, Karaim Trakay değişkesi, Kırım Tatarcası, Özbekçenin Harezm Kıpçak* değişkelerinde korunur; *Baraba Tatar* değişkesinde ise ötümsüzleşir. Bu grupta yer alan *Özbekçenin Harezm-Kıpçak ve Tatarcanın Baraba* değişkeleri yazı dili değildir.

Tatarca (Kazan Tatarcası, Volga Tatarcası) ve Başkurtça

Tatarca, Rusya Federasyonu içinde konuşur sayısı bakımından en büyük ikinci dildir. Tatarca konuşurları Batı Sibirya'dan Beyaz Rusya, Polonya, Litvanya ve İskandinavya'ya değin geniş bir coğrafyaya dağılmıştır. Ancak, Tatarların büyük bir bölümü Tataristan'da ve Başkurdistan'da yaşamaktadır.

Tatarca ve Başkurtça birbirine çok yakın iki 'kardeş' Türk dilidir, küçük farklar dışında, dilbilimsel olarak aynı ana dilin değişkeleridir, nitekim Başkurtlar bir süre Tatarcayı yazı dili olarak kullanmışlardır. Başkurtça, yazı dili olarak Başkurt Otonom Sovyet Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra ortaya çıkmış, 1929'a kadar Arap, 1939'a kadar Latin bu tarihten sonra da Kiril harfleriyle yazılmıştır. Başkurtçanın kamusal alanda kullanımı, Tatarcaya oranla daha sınırlıdır. Başkurtlar titüler halk olmalarına karşın Başkurdistan nüfusu içinde azınlık durumdadır.

Tatarca, Başkurtçaya oranla basında ve eğitimde daha yaygın biçimde kullanılmaktadır. Her iki dilde geniş-yuvarlak ünlülerin darlaşması (GT *köl* > *kül* 'göl', GT *bol-* > *bul-* 'olmak'), dar-yuvarlak ünlülerin genişlemesi (GT *kül-* > *köl-* 'gülmek', GT *kul* > *kol* 'kul, köle'), Genel Türkçe ilk hecedeki açık *e* ve kapalı *ė* ünlülerinin *i*'ye gelişmesi (GT *beş* > *biş*, GT *et* > *it*) ve *i* ünlüsünün zayıflaması (GT *bir* > *bĕr*)

karakteristiktir. Başkurtça, sözbaşında *c-* ünsüzünün bulunmaması, hatta alınma sözcüklerdeki sözbaşındaki *c-* ünsüzünün *y-*'ye gelişmesi, sözbaşında *s- > h-* (GT *sag > haw*, GT *sarı > harı*), her durumda *ç > s* gelişmesi (GT *açık > asık*, GT, Genel Türkçe *üç > ös* vd.), *s* ve *z* ünsüzlerinin *ş* ve *ž*'ye gelişmesi, güçlü dudak uyumu vb. özelliklerle Tatarcadan ayrılır.

Sovyet sonrası dönemde Tatarların ve Başkurtların Latin alfabesine geçişi Rusya merkezi yönetimi tarafından yasalarla engellenmektedir. Buna göre Rusya Federasyonu içindeki resmi diller yalnızca Kiril harfleriyle yazılabilmektedir.

Örnek Tatarca Metin[78]

> *Böek yulbaşçıbız V. İ. Lenin ḫalık avuz icatı äsärlärenen tariḫi häm ḫudojestvo kıymmätlärenä bik zur bäya birde.*

Örnek Başkurtça metin[79]

> *Studentka*
>
> Hĕž Başkortostan Respublikahınıñ in töp yugaru ukıu yorto studentı buldıgıž, Timək tormoşoğuzzoñ in Kızıklı, vakıyğalarğa bay, bik möhĕm etabı başlana. Aldağı yıldarda hĕzzĕ kin mömkinlĕktər kötə.Təü ciratta, hĕž sifatlı professional bĕlĕm ala həm ukıu yorton tamalauga hĕžmət bazarında kötöp alınğan bĕlgĕs bula alasahığıž.

Kazakça

Kazakça, Kazakistan Cumhuriyeti'nin resmi dilidir. Çin, Rusya, Moğolistan'da ve diğer bölge ülkelerinde de Kazak toplulukları bulunmaktadır. Bağımsızlıktan önce SSCB'de azınlık durumunda olan Kazaklar, günümüzde demografik üstünlüğü sağlamışlardır. Ülkede hala önemli bir demografik oran oluşturan etnik Ruslar ise genellikle Almatı ile ülkenin kuzey bölgelerinde, Ural dağlarının güneyinde toplanmıştır. Kazakistan Cumhuriyeti'nde Kazaklar arasında Rusçanın etkisi çok güçlüdür. Rusça, Kazak nüfusunun hala önemli bir bölümünün birinci dili durumundadır. Kazakçanın Latin alfabesine geçişi ülkenin toplumsal, demografik ve politik özellikleri bakımından bugüne değin gerçekleşememiştir.

ET sözbaşındaki *y-* ünsüzünün *j-*'ye, söziçi ve sözsonundaki *-ş-, -ş* ünsüzünün *-s-, -s*'ye, her durumda *ç-, -ç-,-ç* ünsüzünün *ş-, -ş-,-ş*'ye gelişmesi Kazakça için karakteristiktir. Son iki gelişme bu alt gruptaki Nogayca ve Karakalpakça için de geçerlidir. Kazakçada eklenmelerde ünsüz uyumu çok güçlü, dudak uyumu zayıftır.

Örnek metin[80]

> Türkilik ruwxaniy birlik iydeyası qazaqtıñ ulttıq mäselesi boluwı kerek
>
> – Osı töñirekten odan arı qauwzasaq, qazaq täuwelsizdiginen beri türki älemimen bir boluw iydeyası aytılıp keledi. Biraq ıqpaldastıq deñgeyine köñil sonşa könşimeytini ras. Endeşe, türkiliktiñ qay tusına mañız bergen läzim?
>
> – Asılı, adam balası eş uwaqıtta tek qazirgi künimen ğana ömir süre almaydı. Ötkenin payımdap, sondağı asıl mura — jauwharların maqtan tutıp, onı özge jurttıñ aldına paş etedi. Tariyxın tügendep ustağan eldiñ bolaşağı da bekem bolatını sondıqtan.

Karakalpakça

Dilbilimsel bakımdan Kazakçanın bir değişkesi olan Karakalpakça, Özbekistan'ın Karakalpak Özerk Bölgesi'nde konuşulmaktadır.

ET sözbaşında *y-* > *c-* gelişmesi, ek başındaki *-l-* sesinin Kazakçada belirli durumlarda *-z-*, *-d-* veya *-t-*'ye geliştiği halde Karakalpakçada korunması, Türkmence konuşulan coğrafyaya yakınlığı nedeniyle sözbaşındaki *k-*, *k-* ve *t-* ünsüzlerinin ötümlüleşebilmesi bakımından Kazakçadan ayrılır. Karakalpakistan, Latin alfabesini kabul etmiş durumdadır.

Örnek metin[81]

> *Qaraqalpaq Folklorinin' Payda Boliwi Ha'm Izertleniwi*
>
> Qaraqalpaq folkloristikasının' payda bolıwında h'a'm rawajlanıwında a'yyemgi da'wirden qalg'an derekler h'a'm jazba estelikler, sonday-aq orta a'sir jazba estelikleri, revolyutsiyag'a shekemgi XVSh-XIX a'cir qaraqalpaq a'debiyatının' wa'killerinin' shıg'armaları u'lken a'h'miyetke iye. Folklor u'lgilerinin' uzaq saqlanıwında ataqlı baqsı-jırawlardın' xızmeti og'ada u'lken.

Nogayca

Nogaylar esas olarak Rusya Federasyonu içinde Dağıstan Özerk Cumhuriyeti'nde ve Stavropol krayında yaşamaktadır. Kırım ve Dobruca Tatarları arasında da Nogay toplulukları yer almaktadır. Rusya'daki diğer Türk yazı dilleri gibi, Nogayca da Kiril harfleriyle yazılmaktadır.

Nogayca sözbaşındaki *y-* ünsüzünün korunması hatta Arapça, Farsça kopya sözcüklerde sözbaşındaki *c-* sesinin *y-*'ye gelişmesi (Far. *cān* > *yan* 'can', Ar. *cennet* > Nog. *yennet*) bakımından diğer 'kos-' dillerinden

ayrılır. Nogaycaya özgü diğer bir ayırıcı özellik de, gelecek zamanın *-AyAk* (krş. TT *-AcAk*) ekiyle kurulmasıdır: *barayakpan* 'gideceğim' vb.

Örnek metin[82]

> Tilimizdi yoysak, ne zatımız kalar?
>
> Tuwgan tilimiz. Ol bizge tuwgan üyimizdiñ yıluwlığı, anamızdıñ besik yırı, balalığımızdıñ yurek tazalığı man tamırımızga siñgen. Awlakta mıñ yıllap ösken ölen-şöptiñ elde sıbırdawınday, boz torgaydıñ yazlıktağı sazınday älemet añlı boladı bizim ana tilimiz.

Karayca (Karaimce)

8. yüzyılda Musevilikten ayrılan, saf Eski Ahit inancını temsil ettiği ifade edilen *Karaizm* adı verilen küçük bir dini grubun takipçileri olan Karaylar, Doğu Avrupa, Türkiye ve İsrail'de yaşamaktadır. Karaylar dilleri itibarıyla Kıpçak halklarındandır. Karaylar ve Karaycanın asıl konuşulduğu coğrafyalar Trakay (Trakai), Troki, Haliç (Halich-Luts) ve Kırım'dır. Polonya 2002 sayımına göre, 45 kişi kimliğini Karay olarak bildirmiştir. Karay Türkçesi bugün yüksek derecede tehlikedeki dillerden biridir. Karaycanın yazımında İbrani harfleri kullanılmıştır. Karayca ilk yazılı belge 1528'de Venedik'te yayımlanan bir ilahi çevirisidir. İlk seküler şiir kitabı ise 1904'te Kiev'de yayımlanan *Irlar* 'şarkılar'dır. Günümüzde Latin harfleriyle küçük de olsa bir Karay yazı dili geleneğinden söz edilebilir. 1988'de kurulan Litvanya Karayları Topluluğunun ve Karaimler Dini Topluluğunun organizasyonları ile pazar okullarında Karayca öğretilmektedir. Ayrıca Karay şarkılarını söyleyen ve Karay dansları yapan *Sanduhaç* adlı bir çocuk grubu vardır.[83]

Karayların nüfusça en fazla olduğu ülkelerden ikisi Ukrayna ve Rusya'dır. Bu ülkede yaşayan 800 Karay'ın büyük bir bölümü Kiev, Luck, Haliç ve Simferopol, Eupatoria, Bahçesaray vd. kentlerdedir. Polonya'da konuşulan Karayca, Indo-German dilleriyle temastan önemli ölçüde etkilenmiştir.[84]

Karaycanın Haliç (H) değişkesi ses özellikleri bakımından Kıpçak dilleri içinde Kazakça, Nogayca ve Karakalpakçaya, Trakay (T) değişkesi ise Karaçay-Malkarca ve Kumukçaya yakındır. Kırım değişkesi ise tıpkı Kırım Tatarcası gibi Kıpçak özelliklerini önemli ölçüde yitirmiştir.

Ünlü ve ünsüz dizgelerindeki GT *ö* > Kar. H *e*: GT *köz* > H *kez*, T *k'oz* 'göz'; GT *kök* > Kar. H *kek*, T *k'ok'* 'gök, mavi'; GT *ü* > Kar. H *i*: GT

yüz > H *iz*, T *yuz* 'yüz'; GT *ç* > Kar. *ts*: GT *üç* > H *its*, T *üç*; GT *ş* > Kar. H *s*: GT *ülüş* > H *ilis*, T *ülüş* 'pay'; GT *t(i)-* > Kar. H. *k(i)-*: GT *til* > H *kil*, T *til* 'dil' vb. ses değişmeler, cinsiyetin eklerle gösterilmesi (ör. *karay* 'Karay erkeği', *karayka* 'karay kadını'), sözvarlığındaki Slavca ve İbranice ögeler, kimi eskicil özelliklerin korunması Karaycaya özgü farklılıklardır. Karaycanın Türk dillerinden farklılık gösteren en önemli özellikleri sözdizimsel düzeydedir.

Karaylar yaşadıkları coğrafyalarda konuşulan Slav ve Litvan dillerinden özellikle günlük dile ilişkin kopyalar yapmışlardır. Örneğin Litvanca *šukia* > *šukė* parça'; Litvanca *varškia* > *varškė* 'bir çeşit peynir'; Lehçe. *purak* > *purak* 'pancar kökü'; Rusça *salam* > *soloma* 'saman' vb.

Örnek metin[85]

Sahyšlar

Ėrtia turup üvdian čychtym,
Biezdi kiezmia oramlarda,
Suv kyryjha diejin kieldim
Bijik tavnyn tabanynda.

Kimgia ajtym sahyšymny,
Tiuviul-mia bu tolhunlarha,
Nie jel siuriadir alarny
Astry jyrach kyryjlarha.

Kumukça

Kumukların büyük bir bölümü Kafkasya'nın kuzeyinde, diller ve halklar mozaiği Dağıstan Cumhuriyeti'nde yaşamaktadır. Kumukça İkinci Dünya Savaşı'ndan önce Kafkasya'da Darginler, Avarlar, Çeçenler hatta Türk dilli Nogaylar olmak üzere, bölge halkları tarafından iletişimde, ticarette, hayvancılıkta bir tür *lingua franca* olarak kullanılmıştır. Bunda Kumukların demografik vd. üstünlüğünden çok, dağlı halkların hayvanlarını kışın muhafaza edebilecekleri kışlakların Kumuk bölgesinde olması etkilidir. Dolayısıyla Kumukların bölgedeki kültürel, dilbilimsel hatta ekonomik etkileri nüfuslarına oranla yüksek olmuştur.

Rusya Federasyonu'nda yaşayan Kumukların nüfusu 2010 itibarıyla 503,060'tır.

Kumukça, seslik bakımdan sözbaşında *k-* > *g-* değişmesi, dudak seslerinin etkisi ile ünlü yuvarlaklaşmasının görülmesi, sözbaşında *ḳ-* > *ḫ-* sızıcılaşması, Türkçede bulunmayan ünsüz çiftleriyle sona eren kopya sözcüklerin sonunda *-u* türemesi; biçimbilgisel bakımdan çok-

luk eki *-lAr*'ın sonundaki *r* sesinin, belirtme durumu eki *-nI* ve yaklaşma durumu eki *-GA*'dan önce düşmesiyle diğer dillerden ayrılır.

Örnek metin[86]

> *Türkiya saparım wa Yırçı Kazak*
>
> Camiyat çalışıw işlerim bulan baylawlu mağa Türkiyada köp kerenler bolma wa onu xıylı erlerin - yürtların, şaharların görme tüşdü.
>
> Gar barğanda başğa türlü masalalar bulan meni oyumda: Türkiyadağı kumuklanı arasında, olanı es dünyasında kumuk adabiyat, Ummu Kamal, Kakaşuralı Abdurahman, Yırçı Kazak yaşaymı eken degen soraw tuwa edi.

Karaçay-Malkarca (*Tawlı til*)[87]

Karaçay-Malkarca birbirine çok yakın iki etnik grubun, Karaçaylar ve Malkarların yazı dilidir. Karaçaylar ve Malkarlar coğrafi ve siyasi bakımdan birbirinden ayrılmıştır. Karaçaylar daha az sayıda Çerkes ile birlikte Karaçay-Çerkes Özerk Cumhuriyeti'nde; Malkarlar ise kendilerinden nüfusça daha kalabalık Kabardin-Balkar Özerk Cumhuriyeti'nde yaşamaktadır. 2010 nüfus sayımı sonuçlarına göre, Rusya Federasyonu'nda yaşayan Karaçayların nüfusu 218,403, Balkarların nüfusu ise 112,924'tür.[88] Karaçay-Malkarcanın en önemli seslik özelliklerinden biri çokluk eki *-lAr*'ın sonundaki *-r* sesinin *alar* > *ala* 'onlar', *taglar* > *taw-la* 'dağlar', *yigitler* > *cigit-le* 'gençler' ve bildirme eki *-DIr*'ın sonundaki *-r* sesinin düşmesidir: *yakşı-dır* > *aḫşı-dı* 'kötüdür' Geniş zaman çekiminde 1. ve 2. ikinci şahıslarda ek sonundaki *-n* sesinin düşmesi, yine Karaçay-Malkarcaya özgüdür: *bar-a-ma* (< *bar-a-man*) 'giderim', *bar-a-sa* (< *bar-a-san*) 'gidersin' vd. Karaçay-Malkarcada gelecek zaman *-lIk/-rIk* ekleriyle kurulur (*bar-lık-ma* 'gideceğim').

Karaçaycanın dikkati çeken özelliklerinden biri de sayı sistemindeki yirmili (İng. vigesimal) yapıdır: 20=*eki on* (2 x 10) veya *bir cıyırma*; 40=*tört on* (4 x 10); 50=*eki cıyırma bla on* (2 x 20 + 10); 90=*tört cıyırma bla on* (4 x 20 + 10).

Örnek metin[89]

> *Kısxa Tarixi:*
>
> Qaraçaylılanı Qavqaz tawlağa moñollu(w)la 13 emürde qıstab keçürgendile. Ol Qaraçaylılanı Qavqaz tawlağa moñollu(w) la 13 emürde qıstab keçürgendile. Ol zamanlada qaraçaylıla bla malqarlıla bir birlerinden ayırılğandıla. Eki milletde da

bir-birine"alan"deb seleşgen adet bardı, ol ata-babalarıbız alanla bolğanları sebeblidi deydile (qavqaz milletleni kebeüsü alanlanı tuwdu(w)qlarına sanaydıla keslerin). 20 oktyabr 1822 g. Xasawqada bolğan u(w)ru(w)şdan sora Rossiya Qaraçaynı cerlerin kesine qoşhandı. Bir talay kere qaraçaylılanı qawu(w) mu(w) Tu(w)rtsiyağa keçgendile, sez üçün, 1860-70 cıllada.

Kırgızca

Kırgızca, Kırgızistan Cumhuriyeti'nin Rusça ile birlikte resmi dilidir. Kırgızca, Kırgızistan'dan başka Çin, Afganistan, Kazakistan, Özbekistan ve Rusya'daki Kırgızlar ile Türkiye'de Ulu Pamir köyünde Afganistan'dan göç eden Kırgız topluluğu tarafından konuşulmaktadır.

Kırgızca ve Kazakça arasındaki karşılıklı anlaşılabilirlik oranı yüksektir; bununla birlikte Kırgızcaya en yakın Türk yazı dili Altaycadır. Kırgızca sözvarlığı içinde Moğolca ögeler yoğundur. Kırgızca ve Altayca, sekiz ünlüden başka ikincil uzun ünlülerin bulunması; ünlüler arasındaki ötümsüz ünsüzlerin ötümlüleşmesi (Altayca), dudak uyumunun güçlü olması bakımından diğer dillerden ayrılır. Bu diller, Kıpçak grubunun özelliklerini de yansıtmaz. Kırgızca ve Altayca ses gelişim tarihi bakımından ayrı bir grup olarak değerlendirilir.

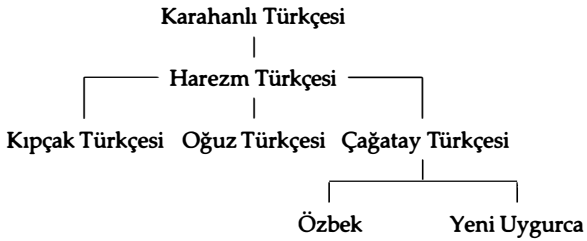
Sovyet egemenliği altındaki bütün Türk halkları gibi Kırgızcanın yazımı için 1920'li yıllara kadar Arap, daha sonra kısa bir süre Latin, ardından Stalin politikalarıyla Kiril alfabesi kullanılmıştır. Kırgızistan, günümüzde de Kazakistan gibi Kiril alfabesini kullanmaya devam etmektedir.

Örnek metin[90]

Arstan Menen Koyon

Kalıñ tokoydun çetindegi karaganduu cerde bir koyon caşap, korkoktugunan kazıp alğan iyininen alıs çıkçu emes. Bir künü: «Korkup iyinde cata berip kantip kün köröm. Atasının körü, bir baatır bolup köröyün» dep oylodu da, oşol zamat iyinden çıktı. Eki cağın karanıp, tişterin arsaytıp, cündörün ürpöytüp tak mañdayında turgan arstandı körö koydu da, korkkonunan bir orunda katıp kaldı. Arstan koyondun canına kelip...

(3) Güneydoğu (GD), Uygur Türkçesi: Bu grup da kendi içinde batı (b) ve doğu (d) olmak üzere ikiye ayrılır. GDb grubunda Özbekçe ve Özbekçenin değişkeleri, GBd grubunda Modern Uygurca, Sarı Uygurca ve Salırca/Salarca yer alır. Ancak bu iki dil, grubun özelliklerinden sapma gösterir. Salarca için bkz. s. 160-161.



Çağatay (taglık) Grubu Türk Dillerinin Tarihi Gelişimi

Özbekçe

Tarihi Çağatay Türkçesinden gelişen Özbekistan Cumhuriyeti'nin resmi dilidir. Afganistan ve Tacikistan'da konuşulan Özbekçe, Türkiye Türkçesinin ardından Türk dünyasının konuşur sayısı bakımından ikinci büyük dilidir. İrani Tacikçenin yoğun etkisi altında gelişen Özbekçe Rus işgalinin ardından, özellikle Sovyetler döneminde bu kez Rusçanın güçlü baskısı altında kalmış ve aydınlar arasında neredeyse konuşulmaz olmuştur. Ancak güçlü demografisi Özbekçeyi kısa ve orta vadede hatta uzun vadede yok olma tehlikesinden uzak tutmuştur.

Özbekistan'da Sovyet-sonrası dönemde ulusal bir devlet kurma yolunda, çağdaş dünyanın ihtiyaçlarına uyum sağlamayı amaçlayan dil politikaları şu ana değin istikrarlı bir uygulama alanı bulamamış, Özbekçeyi, egemenliğin bir simgesi olarak Rusça karşısında baskın ve tek yasama ve yürütme dili haline getirme çabaları da istenilen ölçüde başarılı olamamıştır.

Özbekçe bir Çağatay dili olarak sözsonundaki ET *-ġ/-g* ünsüzlerinin ötümsüzleşmesi, zamir n'sinin bulunmaması, Tacikçe tipinde Arapça ve Farsça kopyalarda hatta Türkçe kökenli sözlerde art-geniş-uzun-kısa *a* ünlüsünün yuvarlaklaşması vb. özelliklerle diğer Türk dillerinden ayrılır.

Örnek metin[91]

O'zbekiston urushdan so'nggi davrda (1945-1991 yy.)

Urushdan keyingi davrda O'zbekistonda rivojlangan transport va energo tizimlari bilan ta'minlangan ko'ptarmoqli sanoatning yuksalish jarayoni davom etdi. Shaharlar ilmiy va madaniy markazlarga aylanib borardi. 1947 yilda O'zbekiston Davlat katta akademik teatri, 1964 yilda Samarqandda opera va balet teatri ochiladi.

Yeni Uygurca

Yeni Uygurca, Özbekçe ile birlikte tarihi Çağataycanın devamı olan iki yazı dilinden biridir. Tarihi Uygur etnonimi ile karışmaması için modern dönem Uygurları, 'Yeni Uygur', bu Müslüman halkın kullandığı dil de *Yeni Uygurca* veya kısaca *Uygurca* adıyla anılmaktadır. Ölçünlü Yeni Uygurca esas olarak Eskiden Doğu Türkistan adı verilen coğrafyada Çin'in 1955 yılında ilan edilen Sinkiang (Xinjiang) Özerk Bölgesi'nde konuşulmaktadır.

1922'de Rusya Türkistanı'nda yaşayan Doğu Türkçesi konuşurları için 'Uygur' adının kabul edilmesine karar verilmiş, bu karar 1934'te Çin'de yaşayan Doğu Türkçesi konuşurları için de geçerli olmuştur.[92] Yeni Uygur yazı dili için önce SSCB'de İli bölgesi ağızları esas alınmış, 1954'ten sonra ise *Til-Yéziq Hizmiti Komiti*'nin sorumluluğunda yazı dili Urumçi ve Gulca ağzına dayandırılmıştır.

ساياھەت ئىلمىش

14.1.1

A.01: قۇربان، نەگە ماڭدىڭ؟

B.02: روشەنكۈل ۋە ئۆتكۈل سۆھبەتلىرىگە كېتىۋاتىمەن. بىز بوغدا كۆلىگە ساياھەتكە بارماقچى ئىدۇق. لاپتوزۇز سەككىزدىن ئون بەش مىنۇت ئۆتكەندە ماڭدۇق. يەنە خېلى ۋاقىت بار ئىكەن. ئۇ قىزلار تېخى مېڭىشقا تەييار بولمىدىغۇ دەيمەن. بۇگۈن كەچتە قايتىپ كېلىمىز.

A.03: بۇگۈن ھاۋا بەك ياخشى. ساياھەت قىلىشقا تازا پەيز ھاۋا بۇگۈن! كۈن چاقناپ تۇرۇپتۇ، ئاسمان كۆپ-كۆك، بىر تالمۇ بۇلۇت يوق. ئۇ يەردىكى لوتلالار پاپ-يېشىل بولۇپ كەتكەندۇ. چۈشلەردە كۈن بەك ئىسسىپ كەتمەيلا بولدىغۇ. كۆزلەر سۇ ئالزەي دەمسەن؟

2004 yılı itibarıyla Sinkiang Özerk Bölgesi'nin toplam nüfusu yaklaşık yirmi milyondur. Bu nüfusun önemli bir bölümü Çin'den Doğu Türkistan'a taşınan Han Çinlileridir.[93] Yerli Uygur kaynakları, Uygur nüfusunun yirmi milyon civarında olduğunu ileri sürmektedir. Mandarin Çincesi ile birlikte resmi dil olan Yeni Uygurca cumhuriyette yaşayan Kazak, Kırgız, Tatar vd. Türk halklarının İrani dilli ve Sari Koli halkının ortak dilidir. Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan'da Yeni Uygur azınlıkları ve Avrupa, ABD, Japonya, Almanya ve Türkiye'de Uygur diasporaları vardır.

Yeni Uygurca bugün yeniden düzenlenmiş, sesçilleştirilmiş Arap alfabesiyle yazılmaktadır. Kültür ihtilali döneminde Latin alfabesine geçilmiş, ancak 1983 yılında düzenlenmiş Arap alfabesine dönülmüştür. Ancak ağ ortamının da yaygınlaşmasıyla gayriresmi de olsa Latin harfleri kullanılmaktadır.

Sarı Uygurca

Batı Çin'de 'Sinkiang'ın doğusunda Gansu koridorunda yaşayan on beş bini geçmeyen nüfusa sahip *Sarı Uygur* (kendi içadlandır-

malarıyla *Sarıg Yugur*) adı verilen bir Türk topluluğu daha vardır. Önceden Salarca ile birlikte Yeni Uygurcanın değişkesi olduğu kabul edilen Sarı Uygurca, bugün eski Uygurcanın temsilcisi olarak değerlendirilmektedir. Nitekim bu Türk dilli halkın konuşurları da Uygurlar gibi Müslüman değil, Budisttir. Sarı Uygurlar geleneksel Uygur edebi dilini ve yazısını kullanmakta, dilbilimsel ve kültürel nedenlerle kendi aydınları tarafından ayrı bir etnik grup oldukları değerlendirilmektedir. Uygurca ile Sarı Uygurca arasında karşılıklı anlaşılabilirlik son derece azdır. Sarı Uygurların bir bölümü dil değişimi ile Moğolca konuşuru haline gelmiştir.[94]

Sarı Uygurca diğer güney Sibirya Türk dilleri gibi kimi eskicil özellikler sergiler. Bunlar arasında çok heceli sözlerin sonundaki *-G* ünsüzlerinin ve Ana Türkçe uzun ünlülerin korunması vd. yer alır. Sarı Uygurca sözvarlığı, Moğolca ile yoğun temasların izlerini de taşır.

Örnek metin[95]

Joyur namtar (аңыз)

Paranda mäz lomga bahqdo dro, andan la islan dzoγa bahqdamen dro. Mäzdäŋ qan mäzdä delaγaš maŋäp dro. Ol saγda mäsdäŋ käsi kehp dro. On ajaqdan jorä käsi bar nime dro. Mäsder fidži-xadžidan maŋgan dro. Maŋgaš la kun unken taqga ehdäp dro. Gahdžej mäŋäp dro. Andan la tfenfudu, vanfuaγa hedäp dro. Mäs anda la oläräp dro.

(4) Kuzeydoğu (KD), Sibirya Türkçesi: Türk dünyasının Müslüman coğrafyası, kuzeydoğuda, bir başka ifadeyle kuzey ve güney Sibirya'da, yerini Şamanist, Budist ya da Hristiyan Türk halklarına bırakmaktadır.

KD grubu kendi içinde kuzey (k) ve güney (g) alt gruplarından oluşur. KDk grubunda Sahaca (Yakutça) ve Dolganca alt gruplarına ayrışık (heterojen) bir grup olan KDg grubu da dört alt gruba ayrılır. Sayan Türkçesi: Tuvaca ve Tofaca; Yenisey Türkçesi: Hakasça, Şorca ve ilgili değişkeler; Çulım Türkçesi, Küerik vd. değişkeler; Altayca ve değişkeleri.

Yok olmak üzere bulunan Mançurya'daki Fu-yü Kırgızcası, Kırgızcanın bir değişkesi olarak kabul edilmesine karşın Yenisey Türkçesine; Sarı Uygurca da güney Sibirya grubuna daha yakındır.

Sahaca (Yakutça)

İçadlandırması ve resmi adı Saḫa/Saxa (krş. GT *yaka*) olan kuzey Sibirya'da, Saḫa Özerk Cumhuriyeti'nde yaşayan bir Türk halkıdır.

Orhon yazıtlarında adları anılan Üç Kurıkanlar'ın Yakutların atası olabileceği değerlendirilmektedir.[96] Ruslaştırma ve Hristiyanlaştırma süreçlerine karşın ulusal kültür ve etnik yapı görece sağlamdır. 'Yakut' etnonimi *Saḫa*ların Rusça adlandırmasıdır. Yakutçanın sözvarlığındaki *tebien* (krş. ET *tebi* 'deve') vb. sözcüklerden hareketle Sibirya ikliminde *deve* yaşamadığı göz önünde tutulursa, Yakutların anayurdunun daha güneyde olduğu ortaya çıkar. Diğer Türk halklarından erken bir tarihte ayrılarak bugün yaşadıkları coğrafyaya yerleşen Yakutların dili, Çuvaşça kadar olmasa da, Tunguz ve Moğol dilleri başta olmak üzere diğer Paleoasya dilleriyle temas ve konuşulduğu izole coğrafya nedeniyle Genel Türkçeden kısmen uzaklaşmıştır; ancak genel özellikleri itibarıyla tipik bir Türk dilidir. Türkiye Türkçesi ve Yakutça konuşurlarının karşılıklı anlaşılabilirlik oranı sıfıra yakındır.

Yakutça 19. yüzyıldan itibaren misyonerler tarafından yazıya geçirilmiş, Sovyet döneminde devlet ve yazı dili haline gelmiştir. Bu dönemde diğer Türk dilleri gibi, Yakutçanın yazımında önce Latin, ardından Kiril alfabesi dayatılmıştır.

Merkezi Kuzey Sibirya'da 'Yakutia' bölgesinin lingua francası, Even (Lamut), Evenk, Evenkiler ve Yukagirlerin ortak iletişim aracı olan Yakutça, günümüzde bu işlevlerini özellikle kuzey bölgelerinde giderek Rusçaya bırakmaktadır.

Yakutça, seslik bakımdan pek çok yeni özelliğe sahip olduğu gibi, Ana Türkçe döneminin uzun ünlülerini koruması gibi eskicil özellikler de göstermektedir: *bar-* 'gitmek', ancak *baar* 'var'; *tis-* 'dizmek', ancak *tiis* 'diş vb. Yakutça 8 kısa, 8 uzun ve 4 diftong olmak üzere toplam 20 ünlüyle Türk dilleri ailesinin ünlü sayısı bakımından en zengin üyesidir. **āt* > *āt* 'at', *ōl* > *küöl* 'göl' vb. AT uzun ünlülerin korunması ya da diftonglaşması; sözbaşında *y-* > *s-*: **yōk* > *suoḫ* 'yok', **yāt-* > *sıt-* 'yatmak'; *s-* > *Ø-*: **sen* > *en* 'sen', **sekiz* > *agıs* > *agıs* '8'; sözici ünlüler arası durumda *-s-* > *-h-* değişmesi: **beşinç* > *behis* 'beşinci', *kīs* 'kız', *kīha* 'onun kızı' vb. Yakutçanın belli başlı ses özellikleridir. Yakutça, Kırgızca ile birlikte ünlü uyumlarının en ileri olduğu Türk dilidir. Biçimbilgisel kimi özellikler de şu şekildedir: Yakutçada *-sIz* eki bulunmadığından sıfatların olumsuzu *suoḫ* 'yok' ile yapılır: *tıla suoḫ* 'dilsiz' (harf. 'dili yok'), *ü-ta suoḫ sir* 'susuz yer' (harf. 'suyu yok yer') vd. Yakutçada ilgi durumu eki de bulunmaz: *saḫa tıl-a* 'Yakut dili', *saḫa tıl-ın grammatika-ta* vb.

Örnek metin[97]

saña d 'ıl

Sarsın saña d'ıl. Oskuola yolka oñoror. Ulaxan saala ortotugar kiergemmit xarıya turar.

Xarıyanı tula oğolor oonńuu sıld'allar.

Dolganca

Johanson'a göre, etnik bakımdan Yakutlardan farklı olan Dolganlar muhtemelen Yakutça konuşmaya başlayan bir Tunguz halkıdır. Çünkü Dolgancada güçlü bir Tunguzca altkatman vardır. Bu nedenle yazı dili bulunmayan Dolganlar için Yakutçayı yazı dili olarak önermek mümkün değildir.

Türk dilleri coğrafyasının en kuzeyinde yer alan Dolganca (İng. Dolghan, Dulgan, Dulghan) esas olarak Rusya Federasyonu'nun Krasnoyarks özerk bölgesinde Taymır'ın (Dolgan-Nenets) güney ve güneydoğu bölgesinde (eski Duduşinskiy) Rusya Federasyonu'nun Krasnoyarsk krayında konuşulmaktadır. Saha Yeri'nde Anabarskiy bölgesinde yaşayan Dolganlar da vardır. Dolganların tamamı Rusça konuşurudur. Az konuşurlu diğer dillerin çoğu gibi Dolganca, ev içi konuşma dili durumundadır.

Dolgancanın yazımı için 1933'te Yakut alfabesinden yararlanılmış, 1961 yılında gazetelerde Dolganca küçük metinler, 1973 yılında ise şair Ogdo Aksenov'un şiirlerinin yer aldığı ilk Dolganca kitap yayımlanmıştır. Kitapta Dolgancanın fonetiğini daha iyi yansıtacak şekilde düzenlemeler yapılmıştır. 1981'de de ilk Dolganca radyo yayını yapılmıştır.[98]

Dolganca ve Yakutça arasında karşılıklı anlaşılabilirlik vardır. Türk dili Dolgancanın konuşurları ile Samoyed dili Nenets konuşurlarında iki taraflı çiftdillilik gözlenmektedir.[99] 5-7 bin arasında konuşuru bulunan Dolganca dilbilimsel olarak Saha dilinin bir değişkesi olmasına karşın, etnik-tarihsel ve yönetsel nedenlerle ayrı bir dil olarak kabul edilmektedir. İlgi çekici bir nokta Dolgancanın Taymır'ın lingua francası olmasıdır. Diğer az nüfuslu halklar gibi Dolganların dili de Rusçanın yoğun baskısı altında ve doğal olarak potansiyel tehlikedeki dillerdendir.[100]

ET sözbaşındaki ve sözsonundaki artdamaksıl *k-*, *-k-* Dolgancada korunur: *katun* 'kadın' (= Yak. *ḫotun*), *katıng* 'kayın ağacı' (= Yak. *ḫatıng*), *atak* 'ayak' (= Yak. *ataḫ*), *huok* 'yok' (= Yakutça *suoḫ*) vb.; söz-

başındaki *y-* ve *ç-*'den gelişen *s*, Dolgancada *h-*'ye gelişir: Dol. *Haka* (=Yak. *Saḫa* 'Yakut'), *hette* (=Yak. *sette* '7' = Dol. *hette*) vb.

Örnek metin[101]

Taymır -bihigi hirbit

Bihigi töröobüt hirbit aata taymırskaya avtonomnay okrug. Geografiçeskay kartanı kördökkütüne, ginini buluokkut doydubut muñ allara uhugugar.

Güney Sibirya Türk Dilleri

Tuvaca

Güney Sibirya'da yer alan Tannu Tuva (Tıva), 1918 yılında bağımsızlığını ilan etmiş, ancak Sovyetler tarafından 1921'de Dış Moğolistan ile birlikte işgal edilerek 1924 yılları arasında halk cumhuriyeti ilan edilmiştir.[102] 2012 itibarıyla Tuva Cumhuriyeti'nin nüfusu 309,347'dir.[103] Başkent, nüfusu 28,237 (2012) olan Kızıl kentidir. Tuvalılar Budist'tir.

Tuvaca (Tıva, İng. Tuvan, Tyvan, Tuvinian) Güney Sibirya'da, esas olarak Altay-Sayan dağları ile Moğolistan arasında konuşulan Türk yazı dillerinden biridir. Tuvaca 1930'lu yıllarda yazı dili yapılmıştır. Karagasça ve Tofalar (To`fa) bilim dünyasında iyi tanınan Tuva değişkeleridir. RF'nin dışında Çin'de ve Moğolistan'da da az sayıda konuşura sahip Tuvaca değişkeler bulunmaktadır.

Tuvacanın en önemli ses özelliklerinden biri AT söziçi ve sözsonundaki /d/ sesinin ünlüler arası durumda korunmasıdır: *hadak* > *adak* 'ayak', *adıg* > *adıg* 'ayı', *bedük* > *bedik* 'yüksek'. Tuvacanın diğer bir önemli özelliği de Yakutça ve Türkmencede korunan Ana Türkçe uzun ünlülerin bu dilde kısa ünlüye gelişmesi, Ana Türkçe kısa ünlülerin ise gırtlaksıllaşmasıdır: **aat* > *at*, **hat* > *a't*; **ḳıız* > *kıs*, *AT *ḳıs-* > *kı's* 'kısmak' vd. AT sözbaşındaki *y-* > *ç-* (**yōk* > *çok* 'yok'), sözsonunda *-ç* > *-ş* (**üç* > *üş* '3'), söz ve hece sonunda *-z* > *-s* **biz* > *bis* 'biz'), ünlüler arası durumda *-ş-* > *-j-* (**kişi* > *kiji* 'kişi') ve *-p-* > *-v-* (**köprüg* > **köpürüg* > *kövürüg* 'köprü') Tuvacanın diğer önemli ses değişmeleridir.

Örnek metin[104]

Aştaan börü bile sergejigeş

Şıyan am! Ertenginiñ ertezinde Süt-ḫöl şalbaa, Sümber-Uula tey, teniñ mıyızı deeringe şaştıgıp teveniñ kuduruu çeringe döjelip turar şagda çüve deer evespe.

Hakasça

Rusya Federasyonu'na bağlı bir cumhuriyet olan Hakasya'nın nüfusu 2013 yılı itibarıyla 533 bin, başkent Abakan'ın nüfusu ise 163,2 bindir.[105] Sovyet devriminden sonra, 1926'da oluşturulan Güney Sibirya Türk yazı dillerinden Hakasça; Sagay ve Kaça ağızları üzerine kuruludur.[106] Hakasça, Hakas Cumhuriyeti'nde yaklaşık 80 bin kişi tarafından konuşulur. 1939 yılına değin yazı diline esas olan Şorca, bugün Hakasçanın sözlü dili durumundadır. Hakasça yazı dili olarak en son gelişen Türk dillerindendir.

Örnek metin[107]

Ḫakasiyam miniñ

Törïtken çirïm, ḫakasiyam minïñ!
Mağaa külïnçe çarıḫ ottarıñ.
Çalbaḫ çazılarıñ, pözik tağlarıñ
Pïr dee undulbas minïñ çüreemde!
Ḫayran mininh ḫara pazım
Ḫayda la parıp tüskey ni?
Ḫayranoḫ mining tong köksim
Ḫayda la larıp çatḫay ni?

Altayca

Altay Cumhuriyeti'nde az sayıda konuşuru bulunan Türk yazı dillerindendir. Sovyet devriminden sonra yazı dili olan ve 1948'e değin Oyrotça olarak bilinen Altayca; Oyrot (asıl Altay), Telengit ve Teleütler ile Kuzey Altay değişkelerini konuşan Tuba, Kumandı ve Çalkanduların yazı dilidir. Yazı dili güney değişkeleri üzerine kuruludur.

Kırgızcaya yakın olan Altayca, diğer Sibirya dilleri gibi, kimi eskicil ses özelliklerini koruması ve kimi ilerlemiş ses değişiklikleri bakımından Müslüman Türk topluluklarının dillerinden ayrılır.[108]

Örnek metin (Altay kiji)[109]

Er-Nazvay

Er-Nazvay bolgon. Üç köö tangalu, üç sarı talaylu. Añtap bargan. Üç köö tayganı aşıp parsa, kürehçe ayıl turgan, onoñ ış çıgıp turgan. Parsa ondoo T'elbegen d'eti kösi kılças tüşken ondoo otırı.

(5) Çuvaşça, Ogur/Bulgar grubu

İlk Türkçe döneminde Türk dillerinden ayrılan Çuvaşça bu grubun tek yazı dilidir. Çuvaşlar, Türkçe konuşulan coğrafyanın kıyısında,

Türk dünyasının ana gövdesinden izole bir topluluktur. Ruslar tarafından 'Dağ Halkı' (krş. Çuv. *Turi* 'Dağlı') olarak adlandırılır. *Çuvaşya* (*Śĕrsăv* 'harf. *yer-su*'; krş. Orh. T *yir sub* 'yer su; ülke, anayurt'), Rusya Federasyonu'na bağlı özerk bir cumhuriyettir. 18,300 km² yüzölçüme sahip Çuvaşya, Doğu Avrupa bölgesinde İdil (Volga) nehrinin orta mecrasına yakın bir coğrafyadadır. Çuvaşya'nın başkenti Çeboksarı'dır.

Çuvaşların büyük bir bölümü Çuvaş Cumhuriyeti sınırları içinde yaşamaktadır. Ortodoks Hristiyan inancına sahip Çuvaşlar Rus dili ve kültürünün derin etkisi altında nüfuslarına karşın orta ve uzun erimde yok olma riskiyle karşı karşıyadır.

Türk dilleri ailesi içinde, Tatarca dışında, yüzyıllarca diğer Türk dillerinden ve Türk kültüründen izole olan Çuvaşça en 'atipik' Türk dilidir. Diğer Türk dilleriyle karşılıklı anlaşma oranı sıfıra yakındır. 18. yüzyılda başlayan yazı dili olma süreci sonraki yüzyılda 1873'de Yakovlev'in Kiril alfabesini Çuvaşçaya uyarlaması ile devam etmiştir. *Anatri* (Üst) ve *Viryal* (Alt) değişkelerinin her ikisinden özellikler taşıyan Çuvaşça; Tatarca, Kazakça, Azerice gibi 19. yüzyıldan bu yana yazı dilidir.

Tarihi dönemdeki Arap harfleriyle yazılan Volga Bulgarcasıyla ve Hazarların diliyle benzer dilbilimsel özellikleri paylaşan Çuvaşça Türk dilleri ailesi içinde İT dönemindeki r^2 ve l^2 sesbirimlerini koruyan tek dildir. Çuvaşça ile Genel Türkçe arasında çok sayıda ses denkliği vardır: Genel Türkçe *z* = Çuvaşça *r*; Genel Türkçe *ş* = Çuvaşça *l* (GT *yetmiş* = Çuv. *śitmĕl*); Genel Türkçe *ş* = Çuvaşça *ś* (GT *baş*= Çuv. *puś* 'baş'). İT *I* önündeki *s* ünsüzünün *ş*'ye (İT *siñek* >> *şăna*), *t* ünsüzünün *ç*'ye gelişmesi (İT *tırñak* >> *çĕrne* 'tırnak'); İT söziçi ve sözsonundaki *-d-*, *-d*'nin *-r-*, *-r* ünsüzüne gelişmesi (İT *sub-da* >> Çuv. *şăvra* 'suda'); yuvarlak ünlüler önünde *v-* türemesi (GT *orman* = Çuv. *vırmăn*, GT *uzun* = Çuv. *vărăm*); çok heceli sözlerin sonundaki *-k* ve *-g* ünsüzünün düşmesi (İT *adak* >> *ura* 'ayak', İT *toprak* >> *tupra* 'toprak', İT *siñek* >> *şăna* 'sinek') Çuvaşçaya ait karakteristik ses özellikleridir.

Olumsuz emrin, Türk dillerinin aksine, eylemin başına gelen *an* 'partikel'i ile yapılması örneğindeki gibi komşu Permik, Udmurtça vd. Fin dillerinin ve Rusçanın yoğun etkisi görülür. Çuvaşça Arapça, Farsça ve Moğolca sözcükler de kopyalamıştır. Aracı dil Tatarca da özellikle sözvarlığı düzeyinde Çuvaşçayı etkilemiştir. Rusça *kniga* (Rus. *книга*) 'kitap' sözcüğü Kiev Rusları tarafından Bulgar

dillerinden kopyalanmıştır, çağdaş Çuvaşçada sözcük *kĕneke* biçimindedir.[110]

Örnek metin[111]

Tăvan śĕrşıv/ Тăван çĕршыв (Çăvaş Patşalăh gimnĕ)

Çурхи тĕнче вăраннă чух,	Śurhi tĕnçe vărannă çuh,
Хаваслă кун шăраннă чух,	Havaslă kun şărannă çuh,
Чун савăнать, чĕре сикет,	Çun savănat', çĕre siket,
Çĕршывăм çинчен юрлас килет.	Śĕrşıvăm śinçen jurlas kilet.
Тăван çĕршыв,	Tăvan śĕrşıv,
тăван çĕршыв,	Tăvan śĕrşıv,
Асран кайми	Asran kajmi
юратнă çĕршыв.	Juratnă śĕrşıv.
Тăван çĕршыв,	Tăvan śĕrşıv,
тăван çĕршыв,	Tăvan śĕrşıv,
Мухтав сана,	Muhtav sana,
çуралнă çĕршыв!	Śuralnă śĕrşıv!
Яшсем-хĕрсем выляннă чух,	Jaşsem-hĕrsem vıl'ană çuh,
Атте-анне ăс панă чух,	Atte-anne ăs pană çuh,
Чун савăнать, чĕре сикет,	Çun savănat', çĕre siket,
Татах та нумай пурнас килет.	Tatah ta numaj purnas kilet.

(6) Halaççа, Argu Türkçesi

Orta İran'da konuşulan Halaççanın, Divanü Lugâti't-Türk'te *Arguca* olarak anılan dilin devamı olduğu düşünülmektedir. Merkezi İran'da Kum kentine yakın bir bölgede konuşulan Halaççа, Ana Altayca sözbaşındaki **p*-'den gelişen Ana Türkçe sözbaşındaki *h*- ünsüzünü koruyan (*hadak* 'ayak') yegane Türk dilidir. Halaççа 1968'e değin Azeri Türkçesinin bir değişkesi olarak değerlendirilmişti. Doerfer bu tarihte Halaççanın diğer Türk dillerinde bulunmayan birtakım eskicil özellikleri taşıyan, Azeri Türkçesinden bağımsız gelişen bir dil olduğunu ortaya koydu. Halaççа Ana Türkçedeki birincil uzun ünlüleri, Türkmence ve Yakutçada olduğu gibi, sistemli olarak koruması, Ana Türkçe söziçinde ve sonundaki /d/ ünsüzünü koruması, Ana Türkçe *ń* ünsüzünün *n*'ye gelişmesi; çıkma durumunun Orhon Türkçesindeki gibi *-dA* ile kurulabilmesi vb. özellikleri ile diğer Türk dillerinden ayrılır. Diğer İran dilleri gibi Farsçanın yoğun biçimde etkisi altında bulunan Halaççа, Türkçe sözcüklerle *baluḫ-i diyer* (krş Far. *dih-i di:gar*) örneğindeki gibi izafet yapılarını dahi kopyalamıştır.[112] Birkaç Halaç araştırmacı Halaççanın belgelenmesi ve canlandırılması için faaliyetlerini sürdürmektedir.

Örnek metin[113]

Cik-Cik ḫanom matalu:

Bi varadu, bi yoğadu, künlərin bi künuçə bi koş varadu. unin atu cik-cik ḫanomadu. Bi kün cik-cik ḫanom hünmuşdu ḳizil gul putasu üstüçə hoğirədə ki unin hadağe tikən batdu. Hər bər etde unu hiyi bilmədə. haccoğ həḳlədə vardu əbəse yane. Haydu əbə hadağoma tikən batmuş bi monu hip. Əbəse haydu bəbəcan mənim küzom kürməz yetivə nənəin hipetə.

Türk Dilleri Arasında Karşılıklı Anlaşılabilirlik

Чăвашла-туркĕллă пĕр евĕрлĕ сăмахсен пуххи	
GT	**Çuv.**
ağız 'ağız'	**śăvar**
eblen- 'evlenmek'	**avlan-**
eşik 'eşik; kapı'	**alăk**
boğaz 'boğaz'	**pır**
biz 'biz'	**epir**
isig 'ısı'	**ăshă**
iz 'iz'	**yĕr**
kaz 'kaz'	**hur**
kış 'kış'	**hĕl**
kız 'kız'	**hĕr**
küz 'güz'	**śır-**
yaz- 'yazmak'	**śur**
yaz 'bahar'	
yer 'yer'	**śĕr**

Bu konuda Türk yazı dilleri arasında kapsamlı ve bilimsel ölçütlere uygun çift yönlü toplu bir çalışma yapılmamıştır. Aynı ortak dilden geliştiği düşünülen değişkeler arasında yapılan bireysel çalışmalarda ise genellikle iki değişke karşılaştırılmakta, bu karşılaştırmaların bir bölümü öznel duygu ve düşünceleri kanıtlamaya yönelik çabalar olmaktan öteye gidememektedir. Bugün konuşulmakta olan Türk dil ve lehçeleri arasındaki karşılıklı anlaşılabilirlik (İng. *mutual intelligibility*) oranının sıfır ile % 90 arasında değiştiği 'ampirik' olarak biliniyor. Çuvaşça ile diğer bütün Türk dilleri arasında bu oran sıfırdır. Yakutça, Tuvaca ve Hakasça ile öbür bütün Türk dilleri için de aynı şey söylenebilir. Öte yandan, örneğin Türkiye Türkçesi ile Azeri ve Gagauz Türkçesi arasındaki karşılıklı anlaşılabilirlik oranı % 75-80 gibi oldukça yüksek bir rakamdır. Karşılıklı anlaşabilirlik oranı Tatarca ile Başkurtça, Kumukça ile Karaçayca-Balkarca, Kazakça ile Karakalpakça arasında da oldukça yüksektir. Öyle ki Sovyet devriminden beri bir yazı dili olan Karakalpakçanın bağımsız bir dil değil, Kazakçanın bir 'diyalekt'i olduğu bugün hemen bütün Türkologlarca kabul edilmektedir.

Türkiye'deki Diller

Türkiye'de Türkçeden başka dillerin, hatta Türkçenin ana dili olarak kaç konuşurunun bulunduğuna ilişkin resmi bir veri yoktur. Ethnologue'un kayıtlarına göre Türkiye'de 1'i ölü olmak üzere toplam

dil sayısı 36'dır. Türkiye'de konuşulan diller, yerli Anadolu dilleri ve göçmen dilleri olmak üzere iki ana grup altında toplanabilir. Yerli diller Kurmanci (Kürtçe), Zazaca, Arapça, Süryanice, Ermenice, Grekçe, Lazca, Hemşince; göçmen dilleri ise Adige dili, Abhazca, Osetçe, Arnavutça, Boşnakça, Gürcüce, Pomakça, Çeçence, Roman dili, İspanya kökenli Ladino vd.dir. Bunlardan başka Kırım Tatarları, Karaçay-Malkarlar gibi uzak; Kazaklar, Ulu Pamir Kırgızları gibi yakın dönemlerde Türkiye'ye göç eden Türk halklarının dilleri de konuşulmaktadır.

Yerli diller (otokton diller), eski dönemlerden beri Anadolu'da yaşayan hakların dilidir. Göçmen dilleri (alokton diller) Rusya'nın 18. yüzyıldan itibaren güneye inme, Slav ve Ermeni halklarını Osmanlıya karşı kışkırtma politikaları sonucunda Balkanlarda ve Kafkasya'da gerçekleşen işgal ve soykırıma varan silahlı müdahaleler nedeniyle Anadolu'ya kaçan çeşitli halkların konuştuğu dillerdir. Az konuşurlu bu diller, dünyada benzer durumdaki diğer dillerle aynı kaderi paylaşmakta, yani genç kuşaklara giderek daha az aktarılmakta, hatta yok olmaya doğru gitmektedir. Göçmen dilleri en az yüzyıllık bir sürecin ardından yerli diller haline gelmişlerdir. Göçmen dillerin konuşur resmi sayısı hakkında en son 1965 nüfus sayım sonuçları bulunmaktadır. 1965 nüfus sayımı sonuçlarına göre ana dili Türkçe olan nüfus % 90'dan biraz fazladır. Kurmanci ve Zazakinin oranı da % 7'den biraz fazla, Arapçanın % 1,2 civarındadır. Bu oranlarda dramatik değişmeler olmadığına veya olduğuna ilişkin farklı araştırmalar bulunmaktadır. Şurası bir gerçektir ki Kurmanci, Türkiye'nin en çok ana dili konuşuru bulunan yerli dilidir.[114] Türkiye'deki dillerden Arapçanın, Suriye ve Irak gibi akraba devletler (İng. *kin state*) bulunması nedeniyle avantajlı olmaları; Kurmanci ise demografik özelliği ve politik-etnik gelişmeler sonucunda böyle bir risk ile karşı karşıya değildir, hatta giderek statüsünü yükseltmektedir. 'Gerçekte, 'Kürtçe' adlı tek bir dil yoktur. Farsçadan daha eski özellikleri taşıyan ve dışadlandırmaları *Kurmanci, Sorani ve Gorani* vd. olan bir 'Kürdi diller ailesi'nden söz edilebilir. İrani dillerin en batı kolunu oluşturan ve 'Kürtçe' adı altında toplanan başta Türkiye, Irak, İran, Suriye olmak üzere Ermenistan'dan, Türkmenistan, Kazakistan'a değin dağınık bir coğrafyada konuşulan en az üç dilden söz edilebilir. Bu ailenin toplam konuşur sayısı yirmi milyondan fazladır. Bu diller arasındaki karşılıklı anlaşılabilirlik oranı düşük hatta bazen sıfıra yakındır. Kürdi diller Kurmanci ve Sorani arasında derin gramatikal, leksik farklılıklar vardır. Bu nedenle 'Kürtçe' (İng. Kurdish) sözcüğü, bu üç farklı dili bir çatı altında toplamayı amaçlayan kuramsal bir dili veya politik bir

yaklaşımı ifade eder. Kurmanci dilinden farklı bir İrani dil olan Zazacanın Kürtçe kavramına dahil edilmesi de benzer şekilde politiktir.

'Kürtçe'; Türkçe, Arapça ve Farsçanın 'karışma'sı ile oluşan bir dil değildir. Nasıl ki Türkçe sözvarlığındaki binlerce Fransızca, Arapça, Farsça kökenli sözcük Türkçenin Fransızca, Arapça ve Farsçanın karışmasıyla ortaya çıktığına işaret etmiyorsa, aynı şekilde 'Kürdi' dillerin sözvarlığındaki Türkçe kopyalar Kurmanci vd.nin Türkçe olduğunu göstermez. Aynı şekilde, erillik-dişillik gibi eskicil özellikleri taşıyan Kurmanci vd. Farsçanın değişkeleri de değildir.

Türkiye Türkçesi; 1877-78 Türk-Rus Savaşı, 1911 Balkan Savaşları, 1914 Birinci Dünya Savaşı'nın yarattığı büyük trajedilerin, felaketlerin ve toprak kayıplarının ardından Anadolu'ya çekilen farklı dilleri konuşan göçmenler de dahil olmak üzere nüfusun büyük bir bölümünün birinci dili haline gelmiş, Osmanlı Devleti'nin parçalanmasına yol açan çokdillilik, çokkültürlülük yerine 'Türk' kimliği resmileşmiş, gelişmiş ve kaotik kimlikler anarşisinin yerine, çatışmaları asgari düzeye indiren homojen ulus anlayışı kendiliğinden gelişmiştir. Ancak günümüzde gelişen siyasal ve toplumsal yeni koşullar yeniden altkimliklerin, üstkimlik haline gelmesine uygun koşullar yaratmaktadır.

Sonuç

Avrupa Birliği, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, İnsan Hakları Mahkemesi gibi kurumlar ve bu kurumlarla ilişkiler çerçevesinde Avrupa müktesebatında Türkçenin durumu, bölge ve azınlık dilleri, dil-hakları, tehlikedeki diller, sosyo-linguistik (toplum dilbilim), dil ilişkileri/temasları, politik-linguistik vb. yeni alanlar ortaya çıkmakta, bu dönemde dil çalışmaları yeni boyutlar ve içerikler kazanmaktadır. Türk dil planlamalarının değerlerdizisinde (İng. paradigm) iç ve dış siyasal ve toplumsal gelişmelerin dayattığı değişiklikler meydana gelmektedir. Türk modernleşme tarihinin model ülkesi Fransa dahi *Bölge ve Azınlık Dilleri Avrupa Şartı* belgesini imzalamakta çekimser kalabilmektedir. Nitekim 4 Ekim 1958 günü kabul edilen Fransız anayasasının 2. maddesinde Fransızca tek resmi dil olarak yer almakta, Fransa'da yaşayan halk 'Fransalı' vb. şeklinde coğrafi değil, 'Fransız' karşılığında etnik kimlikle tanımlanmaktadır.[115] Türkiye son dönemlerde *Bölgesel ve Azınlık Dilleri Avrupa Şartı* paralelinde Lozan antlaşmasıyla belirlenen etnik, linguistik ve dini azınlık kavramlarının sınırlarını genişletme, statülerini yükseltme, bu azınlıkların ilk planda resmileşmese de, kurumsallaşması yolunda yeni düzenlemeler yapmaktadır. Bu düzenlemelerin, 19. yüzyılın gerçek-

leşemeyen, aksine Osmanlı Devleti'nin çözülmesi ve dağılmasıyla sonuçlanan ütopik 'Osmanlıcılık' idealinin arka planında, çağdaş Türkiye'de 'Türkiyelilik' anlayışının Türkiye Cumhuriyeti'nin temel paradigması haline getirilmesi durumunda, bunun, orta ve uzun erimli sonuçlarının neler olacağını tarih gösterecektir.

Bu koşullarda, Türk dilbiliminin bir yandan Türk dilinin sorunlarını ele alırken bir yandan da ilişkide bulunduğu farklı diller dünyasına yönelmesi ve eğilmesi, özellikle toplumsal dilbilim ve siyasal dilbilim alanlarında donanımlı ve öngörülü olması gerekmektedir. Bilimsel bakış açısıyla yurtsever bakış açılarının farklılaştığı noktalarda bilim insanlarını tercihi zor seçenekler ve kararlar beklemektedir. Dilin sorunları, gerçekte toplumun sorunlarıdır.

Kısaltmalar

AA : Ana Altayca
AT : Ana Türkçe
C Ünsüz
CC : Codex Cumanicus
Çuv. : Çuvaşça
DLT : Divanü Lugâti't-Türk
Dol. : Dolganca
ET : Eski Türkçe
Far. : Farsça
GAT : Güney Azerbaycan Türkçesi
GT : Genel Türkçe
İT : İlk Türkçe
KB : Kutadgu Bilig
Kzk. : Kazakça, Kazak Türkçesi
Nog. : Nogayca
O.Far. : Orta Farsça
O.İr. : Orta İranca
Orh. T : Orhon Türkçesi
RF : Rusya Federasyonu
Rus. : Rusça
SSC : Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti
SSCB : Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
TT : Türkiye Türkçesi
V : Ünlü
Yak. : Yakutça
Yun. : Yunanca

Notlar

1 'Kod kopyalama' terimi için bkz. Lars Johanson, Code-Copying in Irano-Turkic, *Language Sciences* V. 20, No. 3, Elsevier Science, 1998, ss. 32-337.

2 Suzanne, Romaine, *Language in Society An Introduction to Sociolinguistic*, Oxford University, Oxford, 2000, s. 78, 79.

3 bkz. Steven Roger Fischer, *History of Writing*, Reaktion Books, London, 2004.

4 bkz. Rajend Mesthrie, Rajen, *Introducing Sociolinguistics*, University Press, 2000, s. 388.

5 Nikolaus Poppe, *Vergleichende Grammatik der altaischen Sprachen*, Otto Harrssowitz Wiesbaden, 1960, s. 52, 89.

6 bkz. Morris Swadesh, *The Origin and Diversification of Language*, Transaction Publishers, 2006.

7 Yazı dillerinin sayısı ilgili devletin, özellikle Sovyetler Birliği'nin ve Rusya Federasyonu'nun dil politikalarına göre zaman içinde değişebilmektedir.

8 bkz. Philipp Johann von Strahlenberg, *Das nord-und ostliche Theil von Europa und Asia*, 1730.

9 Altayist Gustav John Ramstedt, *Einführung in die altaische Sprachwissenschaft 1,2*, Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1952-1957.

10 Pentti Aalto, *Einführung in die altaische Sprachwissenschaft*, Suomalais-ugrilainen Seura, 1957.

11 bkz. S. Eker, E. Yılmaz (Editörler), *Han Woo-Choi, Türkçe, Korece ve Mançu-Tunguzcanın Karşılaştırmalı Ses ve Biçim Bilgisi (A Comparative Phonology and Morphology of Turkic, Korean, Mongolian and Manchu-Tungus)*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2010.

12 Gerard Clauson, *Studies in Turkic and Mongolic linguistics*, London, New York, 2000.

13 Konuyla ilgili örnek değerlendirmeler için bkz. Sir Gerard Clauson, The Case Against the Altaic Theory, *Central Asiatic Journal* 2, 1956, s. 181-87 ve yine Sir Gerard Clauson, A Lexicostatistical Appraisal of the Altaic Theory, *Central Asiatic Journal 13*, 1969, s. 1-23.

14 Moğolca: 1=нэг=neg, 2= хоёр=xoyor, 3=гурав=gurav, 4=дөрөв=döröv, 5=тав=tav, 6=зургаа=zurgaa, 7=долоо=doloo, 8=найм=naym, 9=ес=es, 10=арав, арван=arav, arvan. Oysa diğer dil ailerinde sayılar arasındaki köken birliği ilk bakışta fark ediliyor: *Arapça*: 1=واحِد -wāhid, 2=اثْنان-asnān, 3= ثَلاثَة -ŝelāŝe, 4= أَرْبَعَة - erba'a, 5=خَمْس - xamse, 6=سِتّ -sitte, 7=سَبْع - seb'a, 8= ثَمانِيَة-ŝemāniyye, 9=تِسْعَة - tis'a, 10=عَشْر -'aşre. *İbranice*: 1=אחת-aḥet, 2= שתים -şeteym, 4=שלוש -şeloş, 4=ארבע -areve', 5= חמש-ḥemeş, 6=שש-şeş, 7=עבש-şeve', 8=הנומש -şemone, 9= עשת-teşe', 10=רשע -'eşer.

15 Éva Kincses-Nagy, Yok Olan Bir Halk ve Yok Olan Bir Dil: Macaristan'daki Kumanlar ve Kumanca, *Tehlikedeki Diller Dergisi*, S. 2., Güz 2003, s. 158.

16 Geniş bilgi için bkz. András Róna-Tas, *Hungarians and Europe in the Early Middle Ages: An Introduction to Early Hungarian History*, Central European University Press, 1999.

17 bkz. Martine Irma Robbeets, *Is Japanese Related to Korean, Tungusic, Mongolic and Turkic?* Otto Harrassowitz Verlag, 2005.

18 Örnek olarak bkz. *Miklós Érdi, The Sumerian, Ural-Altaic, Magyar Relationship: The 19th century*, Gilgamesh, 1974.

19 Altay dilleri kuramının temel dayanaklarından biri olan bu ses değişmelerinin gerçekliği bazı akademisyenler tarafından eleştirilmektedir.

20 bkz. H. J. Klimkeit, Buddhism in Turkish Central Asia, *Numen*. Vol. 37, Fasc. 1. (Jun.), 1990, ss. 53-69.
Metin ve çevirisi için bkz. Klyaştornıy, Sergey G., Vlademir A. Livşiç, Bugut'taki Soğutça Kitabeye Yeni Bir Bakış, *Türk Dili Araştırma Yıllığı Belleten 1987*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, s. 201-241.

21 Araştırmacıların farklı okuyuş önerileri için bkz. Mehmet Ölmez, Duyurular, *Türk Dilleri Araştırmaları 4*, 1994, s. 226-228.

22 Ecsedy&Sundermann 1996, s. 475, 477. Ancak *teŋri, kut, kıŋ(ı)rak* vb. birçok sözcük için de aynı savlar ileri sürülür.

23 A. K. Mirbabaev, Peter Zieme, Wang Furen (2000),The development of education: maktab, madrasa, science and pedagogy, *History of civilizations of Central Asia-IV*. UNESCO Publishing, s. 48.

24 A. von Gabain, Irano-Turkish Relations in the Late Sasanian Period. *The Cambridge History of Iran* Vol. 3(I) (Ed. Ehsan Yarshater)., Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 617.

25 bkz. Sema Barutcu Özönder, Çöyr Yazıtı, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, C. 3, S. 3, 2006, 108-124.

26 Lars Johanson, *Türk Dili Haritası Üzerinde Keşifler* [Çev.: N. Demir, E. Yılmaz], Grafiker Yayınları, Ankara 2002.

27 Karl, H. Menges, *The Turkic Languages and Peoples*, Harrassowitz Verlag Wiesbaden, 1985, s. 29-37.

28 Karl, H. Menges s. 3-31; http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Khazaria

29 Olga Mišeska Tomić, *Balkan Sprachbund Morpho-Syntactic Features*, Springer, 2006, s. 42-45 s.; Petkov, *The Voices of Medieval Bulgaria, Seventh-Fifteenth Century: The Records of a Bygone Culture (East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450-1450)*, East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450-1450, Brill Academic Pub, 2008, s. 3; Omeljan Pritsak, *Die bulgarische Fürstenliste und die Sprache der Protobulgaren*, Wiesbaden, 1955, 76-7 and PI, 306.

30 İrani Harezm diline ait en önemli belgelerden biri 1135 tarihli Arapça ansiklopedinin satırarası çevirisidir. bkz. Benjamin W. Fortson, *Indo-European Language and Culture: An Introduction*, John Wiley & Sons, 2011, s. 243.

31 Talat Tekin, *Tuna Bulgarları ve Dilleri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1987.

32 bkz. Ramazan Şeşen, *İbn Fadlan Seyahatnamesi*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2010.

33 Talat Tekin, *Volga Bulgar Kitabeleri ve Volga Bulgarcası*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.

34 Talat Tekin, Mehmet Ölmez, *Türk Dilleri Giriş*, Yıldız, İstanbul, 2003.

35 bkz. Talat Tekin, *Türk Dillerinde Birincil Uzun Ünlüler*, Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi, Ankara, 1995.

36 Ahmad Hasan Dani (Ed.), *History of Civilizations of Central Asia: The crossroads of civilizations: A.D. 250 to 750, Volume III*, UNESCO, Motilal Banarsidass Publication, Delhi, 1999, s. 330.

37 Talat Tekin, *Orhon Yazıtları*, TDK, Ankara 2006.

38 Elektronik ortamdaki Uygurca yazma yapıtlarla ilgili olarak bkz. http://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de

39 Örnek için bkz. Lars Johanson, Éva Á. Csató, Old Turkic, *The Turkic Languages*,1998, s. 154.

40 Ayrıntılı bilgi için bkz. Emine Yılmaz (Çev.), *Sözlerimi İyi Dinleyin..., Türk ve Uygur Runik Yazıtlarının Karşılaştırmalı Yayını*, (Árpád Berta, Svaimat jól halljátok, Szeged 2004), Ankara 2010.

41 Bu metin Türkçeye *Altun Yarok* adıyla çevrilen 'Suvarṇaprabhāsa-sūtra'dan alınmıştır. A von Gabain, *Eski Türkçenin Grameri* (çev. Mehmet Akalın), TDK Yayınları, Ankara, 1988, s. 242.

42 Lars Johanson, Éva Á. Csató, *Turkic Languages*, 1998, s. 85.

43 Kutadgu Bilig 'mutluluk veren bilgi' anlamında değildir. -Ad- eki adlardan geçişsiz eylem yapar, yani 'yapma' değil, 'olma' ifade eder. 'Kut' sözcüğü ise insanlık tarihi boyunca egemenlerin iktidarlarını meşrulaştırmak ve Tanrısallaştırmak üzere yönetme erkini Tanrı'dan aldıklarını ifade eden Yunanca kökenli *karizma* (İng. *charisma*, krş. *royal glory*) kavramının Türkçe karşılığıdır. Yani kısaca *kut*, 'mutluluk veren bilgi' değil, Tanrısal kaynaklı yönetme erk ve yetkisini ifade eden bir kavramdır.
Divanü Lugâti't-Türk adında düzeltme/uzatma işareti (^) kullanılacaksa, bu işaret öncelikle *Lugât* sözcüğünde *a* harfinin üstünde olmalıdır. Çünkü 'sözcük, dil, diyalekt, sözlük' vb. karşılığındaki *lugat* sözcüğünün *fu'âl* vezninde çoğuludur.

44 Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig I Metin* (3. Baskı), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1993, s. 23-24.

45 İrani Harezm diline ait en önemli belgelerden biri 1135 tarihli Arapça ansiklopedinin satırarası çevirisidir. bkz. Benjamin W. Fortson, *Indo-European Language and Culture: An Introduction*, John Wiley & Sons, 2011, s. 243.

46 Halklar ve diller kendileriyle genetik-linguistik bağları olmayan başka halkların adlarını alabilirler, örneğin, Orhon yazıtlarındaki Otuz Tatar muhtemelen Moğol kabilelerini ifade etmektedir. Kimi kaynaklara göre bugünkü Bulgar halkının adı *Türkçe* kökenlidir. Azeri Türklerinin adı Azer ise İrani bir başka topluluğun adıdır. Anadolu'da yaşayan Türklere de 'Romalı, Rum' karşılığındaki *Rumi* adı verilmiştir.

47 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Bican Ercilasun, *Başlangıcından Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*, Akçağ Yayınları, ss. 373-386.

48 János Eckmann (tıpkıbasım, çevriyazı), Semih Tezcan, Hamza Zülfikar (Yayımlayanlar), *Nehcü'l-Feradis I Metin, II Tıpkı Basım*, Türk Dil Kurumu, Ankara 2004, s. 2.

49 Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Ermeni azınlık tarafından Ermeni harfleriyle Türkçe yayımlanan gazetelerin, bir bölümü Batı dillerinden yapılan çeviriler vb. edebiyat eserlerinin oluşturduğu geleneğin, tarihi Ermeni Kıpçakçası ile bir bağlantısı yoktur. Öte yandan Kafkasya'da Sayat-Nova adlı ünlü halk şairinin Ermeni harfleriyle yazdığı Azeri Türkçesinde şiirler vardır. bkz. Agop Jack Hacikyan, Gabriel Basmajian, Edward S. Franchuk, Nourhan Ouzounian, *The Heritage of Armenian Literature: From the eighteenth century to modern times*, Wayne State University Press, 2005, s. 59.

50 Bilindiği gibi Ermeni Kıpçaklarının bir bölümü Polonya ordusunda Türklere karşı ajan-çevirmen olarak kullanılıyor, Türk esirlerin sorgusu bunlar aracılığıyla yapılıyordu. Türk-Leh/Litvanya savaşlarına ilişkin kroniklerde yer alan örnek metindeki "dinsiz t`urk`lar" gibi Türklere yönelik Türkçe nefret söylemi dikkat çekicidir.

51 E. Trijarski, *Dictionnaire Arméno-Kiptchak*, Warszawa, 1968-1972.

52 E. Schütz, *An Armeno-Kipchak Chronicle on the Polish-Turkish Wars in 1620-1921*, Akadémiai Kiadó, 1968, s. 62.

53 Mikolaj Golubiewski, Krzysztof Czyżewski, *A Handbook of Dialogue: Trust and Identity*, 2011.

54 Janos Eckmann, Battle of Angora, *Chaghatay Manual*, Blooomington: Indiana University Publication, 1966, ss. 256-258.

55 Mahmud b. Kadî-i Manyas, *Gülistan Tercümesi, Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları 562, Ankara, 1993.

56 bkz. Süer Eker, 1909-2009: Yüzyılda Ölçünlü Türkçede Neler Değişti?, *7. Uluslararası Türk Kültürü Kongresi Türk ve Dünya Kültüründe İstanbul*, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara, 2010.

57 http://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/tutanak/mecmeb

58 Gerard Clauson, *Studies in Turkic and Mongolic Linguistics*, Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Routledge, 1962, s. 62.

59 Rusça avtonom, *respublika oblast', kray, okrug* vb.

60 2010 nüfus sayımına (perepis, 2010) göre toplam 142,806,500 olan Rusya nüfusunun % 81'ini Ruslar, % 19,1'ini diğer etnik gruplar oluşturmuştur. Bu etnik grupların % 3,9'u Tatar, % 1,2'si Başkurt ve % 1'1'i Çuvaştır. Rusya Federasyonu'nda etnik Ruslar dışındaki nüfusun % 20,3'ünü Tatarlar, % 6'sını Başkurtlar, % 5'ini Çuvaşlar, % 2,5'ini Kazaklar, % 2,3'ünü Azeriler teşkil etmektedir. Rusya Federasyonu nüfusunun büyük bir bölümü Merkezi Bölge ile Volga federal bölgesindedir.

61 *Divanü Lügati't Türk I*, (Haz. Besim Atalay) Türk Dil Kurumu, Ankara, 1988, s. 28.

62 http://www.maps.com/map.aspx?pid=15603

63 Lars Johanson, Éva Á. Csató, Old Turkic, *The Turkic Languages*, 2006, s. 82

64 Karl H. Menges, *The Turkic Languages and Peoples An Introduction to Turkic Studies*, Ural Altaishe Bibliothek, Otto Harrosowitz Wiesbaden, 1968.

65 Jaklin Kornfilt, *Turkish*, Routledge, London and New York, 1989.

66 Türkiye Türkçesi ise *Türki-yi İstanbuli* olarak nitelendirilmektedir.

67 Jala Qaribova, Dil Siyasəti ilə Bağlı Tədqiqatlarda Prioritet Meyllər, *Tehlikedeki Diller Dergisi*, S. 2, 2013 Yaz, s. 1-11

68 Ronald Wixman, *The Peoples of the USSR: An Ethnographic Handbook*, M. E. Sharpe, 1984, s. 134.

69 Çiğdem Balım, Ayşegül Aydıngün vd., *Mekhetian Turks*, Center for Applied Linguistics, 2006, s. 1.

70 James Minahan, *Encyclopedia of the Stateless Nations: L-R*, Greenwood Publishing Group, 2002, s. 1237-1238.

71 http://tehlikedekidiller.com/turkce/dil-olumu-ve-ahiska-turkcesi.html

72 Ayfer Yılmaz, Ahıska Türklerinin Edebiyatına Dair, *Bilge*, S. 44, Bahar 2005, s. 127-128.

73 http://enedilim.com/turkmen_dili/leksika/7

74 http://www.anasozu.com/pdf/ana_sozu_n588_28_09_2013.pdf

75 Abdurishid Yakub, Internal contact of Turkic languages: The case of some Inner Asian Turkic Languages, *Turcology in Mainz*, s. 278-279; James S. Olso, *An Ethnohistorical Dictionary of China* 1998.

76 Abdurishid Yakub, Internal contact of Turkic languages: The case of some Inner Asian Turkic Languages, *Turcology in Mainz*, s. 278-279; James S. Olso, *An Ethnohistorical Dictionary of China* 1998.

77 http://issuu.com/zhengchuyang/docs/salar_iblet_sozler

78 Nicholas Pope, *Tatar Manual*, Bloomington 1968, s. 122.

79 http://www.bashedu.ru/ba/studentka

80 http://turkiya.kz/?p=687

81 kk.convdocs.org

82 http://sh-tavisi.etnosmi.ru/catalog_stats.php?cid=7

83 Euromosaic III 2004, s. 274

84 http://www.karaim.eu/index.php?id=29&lang=en

85 http://www.karaim.eu/index.php?id=17&lang=en

86 http://yoldash.etnosmi.ru/one_stat.php?id=11832

87 bkz. George L. Campbell, Gareth King, *Compendium of the World's Languages*, Routledge, 2013.

88 Perepis 2010.

89 http://kcr.narod.ru/karachayk.html

90 http://kabarat.kg/kyrgyz-el-zhomoktoru/708-arstan-menen-koen.html

91 http://mfa.uz/uzb/ozbekiston_haqida/tarix/ores_1924_1991

92 Lars, Johanson, Uyghur, *Concise Encyclopedia of Languages of the World*, Elsevier, 2010, s. 1143.

93 http://www.sinkiang.gov.cn/aboutxinjiang/index.htm

94 S. Robert Ramsey, *The Languages of China*, Princeton University Press, 1987, s. 185.

95 Гүлғайша Сағидолда, Мағрипа Ескеева, «Сарыуйғырлар"далалық экспедиция, *Tehlikedeki Diller Dergisi*, S. 2, s. http://www.dergi.tehlikedekidiller.com/index.php/TDD/article/view/95

96 bkz. Lars Johanson, The History of Turkic, *The Turkic Languages* (Eds. Lars Johanson & Éva Ágnes Csató), Routledge, 1998, London, New York, s. 81-125.

97 R. M. Poskaçin vd., *Töröөbüt Sangabıt*, Saxa sirindeegi knige izdatel'stvota, Yakutskay, 1978, s. 19.

98 http://arctic-megapedia.ru/dolgan

99 International Council of Philosophy & Hu, *Atlas of Languages of Intercultural Communication in the Pacific Asia, and the Americas*, Stephen Adolphe Wurm, Peter Mühlhäusler, Darrell T. Tyron, (eds.), Mouton de Gruter, Berlin, 1996, s. 976.

100 http://www.helsinki.fi/~tasalmin/nasia_report.html

101 Bultuur, Balıktır Hepter, Taymır-Bihigi Hirbit.

102 Alexander Shtromas, Morton A. Kaplan, *The Soviet Union and the Challenge of the Future: Russia and the world*, Paragon House, 1989.

103 http://tuvastat.gks.ru

104 A. A. Ryumina, *Tuvinskiye narodnıye skazi*, Novo-sibirsk: VO'Nauka' s. 380.

105 http://hakasstat.gks.ru

106 bkz. Claus Schönig, South Siberian Turkic, *The Turkic Languages* (Eds. Lars Johanson & Éva Ágnes Csató), Routledge, 1998, London, New York, s. 403.

107 D. F. Pataçakova, *xakas tili*, xıldızçar kniga, Ağban 1989, s. 4; N. A. Baskakov, Grammatika Xakasskogo, Moskva, İzdatel'stvo Nauka, 1957, s. 345.

108 Saadet Çağatay, *Türk Lehçeleri Örnekleri-Yaşayan Ağız ve Lehçeler C.* 2, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 1972, s. 181.

109 N. A. Baskakov, *Altayskiy yazık*, İzdatel'stvo akademi nauk SSSR, Moskva 1958, s. 77.

110 http://chuvash.org

111 http://en.chuvash.org

112 Guus Extra,Ludo Verhoeven, Bilingualism and Migration s. 254.

113 http://turkukbiz.files.wordpress.com/2008/08/2-nesr-i-xelec.pdf

114 İngiliz BBC 71,1 milyon olan Türkiye nüfusunun % 90'ının Türkçeyi birinci dil olarak konuştuğu, % 6'sının Kürtçe, % 1,2'sinin Arapça, % 0,09'unun da Çerkesçe konuştuğunu bildirmektedir. olduğunu bildirmektedir. bkz. http://www.bbc.co.uk/languages/european_languages/languages/index.shtml

115 http://www.conseil-constitutionnel.fr

Temel Kaynaklar

Comri, B. (1981). *The languages of the Soviet Union*, CUP Archive. s. 42-54.

Durmuş, M. (Ed.), (2009). *Üniversiteler İçin Türk Dili Elkitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.

Eker, S. (2012). Yapıbilgisi: Biçim Bilgisi, Söz Dizimi: V. Ünite. *Türk Dili-I*. (Editörler: M. Macit, S. Cavkaytar). T.C. Anadolu Üniversitesi, Açıköğretim Fakültesi Yayınları, s. 118-157.

Eker, S. (2011). *Çağdaş Türk Dili*, 8. baskı, Ankara: Grafiker Yayınları.

Eker, S. - Yılmaz, E. (Editörler), (2010). *Han Woo-Choi, Türkçe, Korece ve Mançu-Tunguzcanın Karşılaştırmalı Ses ve Biçim Bilgisi (A Comparative Phonology and Morphology of Turkic, Korean, Mongolian and Manchu-Tungus)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Eker, S. (2010). Orhon Yazıtları: İran Dilleri ile İlk Temaslar ve Benzer Birkaç Öge Üzerine. *Bildiriler Kitabı I. Cilt* (ed. Ülkü Çelik Şavk), *3. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu*, Ankara: TDK, Hacettepe Üniversitesi, s. 321-332.

Eker, S. (2009). Divanü Lügâti't-Türk'te 'İranlı' Kavramı, *Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Bilgi Şöleni Bildirileri Kâşgarlı Mahmud ve Dönemi 28-30 Mayıs 2008*, Ankara: Türk Dil Kurumu, s. 153-169.

Eker, S. (2009). Dil Temasları, Dil politikaları ve Türk Dillerinde Çeşitlenme. *Üniversiteler İçin Türk Dili Elkitabı* (Ed. M. Durmuş). Ankara: Grafiker Yayınları, s. 83-165.

Eker, S. (2009). İran Dillerinden Kopyalar Üzerine. I. *Festschrift to Commemorate the 80th Anniversary of Prof. Dr. Talat Tekin's Birth, Central Asian Studies IACD International Journal of Central Asian Studies*. Institute of Asian Culture and Development, 13, Seoul, s. 233-283.

Eker, S. (2008). Farsçanın Kıskacında Güney Azerbaycan Türkçesi. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları*, (9), Güz, 183-198.

Eker, S. (2006). Kutadgu Bilig. *Türk Edebiyatı Tarihi.* Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., s. 183-189.

Eker, S. (2006). Divânü Lügâti't-Türk. *Türk Edebiyatı Tarihi.* Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 191-197.

Eker, S. (2006). XX. Yüzyılda Modern Türk Yazı Dillerinin Oluşumu. *Türk Edebiyatı Tarihi.* Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., s. 676-688.

Eker, S. (2005). Some Traces of Proto Turkic Primary Long Vowels in Kipchak Sources. *IACD International Journal of Central Asian Studies.* Institute of Asian Culture and Development, 10-1, Seoul, s. 55-80.

http://www.isa-sari.com/ctlk/?id=tr

TÜRK EDEBİYATININ TARİHÎ DÖNEMLERİ VE TEMSİLCİLERİ

Nezir Temur

Bir dönemdeki sosyal, siyasi, idari, adli, askerî, dinî güçlerin, sivil toplum örgütlerinin, ticari hayatın, eğitim etkinliklerinin birlikte oluşturdukları ortam ve bunların hiçbirine indirgenemeyen duygu, anlayış ve zevk bütünü "zihniyet" olarak tanımlanmıştır (Aktaş, 2009). Bir başka deyişle zihniyet, toplumu oluşturan bireylerin duyuş ve düşünüş birlikteliği olarak değerlendirilmiştir. Sosyolojik bir ilke olarak edebî metinler, hangi dönemde, nasıl bir ortamda yazılmış ise doğal olarak o dönemin ve ortamın etkilerini, dönemin zihniyetini yansıtır ve bu özellikler metinle bütünleşir. Bir metni incelerken metinden dönemin zihniyetine ait ipuçları tespit edilebilir. Bir toplumda bireyler, o toplumun kültürüyle, gelenek ve görenekleriyle, değer yargılarıyla yetişir. Bu süreçte bireyler, ortak bir zihniyet paydasında birleşirler. Böylece o toplumun bireyleri, olaylar ve durumlar karşısında benzer tepkiler ortaya koyarlar, benzer davranışlar sergilerler. Bu durum, toplumların farklı zihniyet dönemleri yaşamaları şeklinde kronolojik olarak tezahür etmiştir. Bu bağlamda toplumlar genel olarak sırasıyla epik, dinî ve modern dönem zihniyeti olmak üzere üç zihniyet dönemi yaşamıştır. Bu zihniyet dönemleri kendi çağlarında üretilen sözlü ve yazılı ürünleri içerik olarak doğrudan etkisi altına almıştır. Zihniyet değişimlerinde bir önceki döneme ait temel değerler, unsurlar izlerini bir sözlü veya yazılı üretimin yapıya ve içeriğe ait temel unsurlarında hissettirmeye devam ettirmiştir. Her ne kadar sanatçı veya icracı bu dönemler arası geçişlerde kendini ve toplumu ifade-

de yeni anlatım biçimleri arasa da dilin içinde yer aldığı kültürel miras tekâmül ettirilerek ona geriye dönüp bakma gerekliliğini hissettirmiştir.

Gerek sözlü kültür gerek yazılı kültür dönemine ait edebî üretimler, içinde doğduğu toplumun geçirdiği tarihî veya sosyolojik evrelerden hem yapısal hem de içeriksel olarak izler taşır. Dönemsel olarak ortaya çıkan bu özellikler tarihî süreçler içerisinde edebî ürünlerde tabakalar halinde edebî eseri oluşturan dokularda kendini muhafaza eder. Türk edebiyatına ait eserler de doğal olarak içinde doğduğu toplumun yaşadığı dönemlerin farklı özelliklerini yansıtmış ve üretildiği dönemin sosyal ve tarihî olaylarından doğrudan veya dolaylı olarak etkilenmiştir.

Türk edebiyatının dönemlere ayrılmasında çeşitli ölçütler kullanılmıştır. Hem dil, hem edebiyat dönemlendirmelerinde benzer ölçütler kullanıldığı için bu tip sınıflandırmalarda koşutluklar görülebilir; biri diğerinin oluşmasına ve olgunlaşmasına zemin hazırlar. Bunlar;

Dilsel farklılıklar (Lehçe farklılıkları)

Dillerin coğrafi dağılımı (ki bu dilsel farklılıklarla koşutluklar arz edebilir.)

- Farklı coğrafyalarda farklı kültürlerle etkileşim sonucunda oluşan kültürel, sosyolojik ayrımlar (Budist etki; İslamiyetle birlikte Arap, Fars etkisi, Batı etkisi gibi.)
- Özellikle kültürel ve dinî muhit çerçevesinde oluşan estetik ve sanat anlayışı sanatçının üretimindeki öznel veya nesnel bakış açısını etkileyerek edebî dönemlerin sınırlarının çizilmesinde ölçüt olarak kullanılmıştır.

Türk edebiyatının tarihî dönemleri genel olarak üç ana başlık altında sınıflandırılır. Söz konusu dönemler aynı zamanda Türk dilinin tarihî dönemlerini de kapsar nitelikler taşımaktadır. Fuat Köprülü başta olmak üzere Türk edebiyatı tarihi üzerinde çalışmış tüm araştırmacılar Türk edebiyatını *İslamiyet'ten Önce* ve *İslamiyetten Sonra* olmak üzere iki ana tarihî döneme ayırarak incelemişlerdir. Çalışmada Türk edebiyatının tarihî dönemlerini sınıflandırırken *Fuat Köprülü* ve *Nihat Sami Banarlı*'nın edebiyat tarihlerindeki sınıflandırma dikkate alınmıştır. Çalışmadaki tarihî bilgilere ulaşmada *Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü*'nün çıkarmış olduğu *Türk Dünyası El Kitabı* serisinin *Edebiyat* cildinden büyük oranda istifade edilmiştir. Bu kronolojik esaslı sınıflandırma şu şekildedir:

1. İslamiyet'ten Önceki Dönem Türk Edebiyatı
1.1. Sözlü Edebiyat
1.2. Yazılı Edebiyat
2. İslamiyet'in Etkisindeki Türk Edebiyatı
2.1. 13. Yüzyıla Kadarki Dönem (Geçiş Dönemi)
2.2. 13. Yüzyıl Türk Edebiyatı
2.3. 14. Yüzyıl Türk Edebiyatı
2.4. 15. Yüzyıl Türk Edebiyatı
2.5. 16. Yüzyıl Türk Edebiyatı
2.6. 17. Yüzyıl Türk Edebiyatı
2.7. 18. Yüzyıl Türk Edebiyatı
2.8. 19. Yüzyıl Türk Edebiyatı
3. Batı Edebiyatı Etkisindeki Türk Edebiyatı
3.1. Tanzimat Dönemi Türk Edebiyatı (1860-1896)
3.2. Servet-i Fünun Edebiyatı (1896-1901)
3.3. Fecr-i Âti Edebiyatı (1908-1909)
3.4. Millî Edebiyat Dönemi (1911-1923)
3.5. Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı (1923- ...)

1. İSLAMİYET'TEN ÖNCEKİ DÖNEM TÜRK EDEBİYATI

1.1. Sözlü Edebiyat Dönemi

İslamiyet'ten önceki dönem edebî ürünleri *sözlü* ve *yazılı* olmak üzere iki alt başlık altında değerlendirilebilir. Sözlü edebiyat ürünleri daha çok belli bir ritüele bağlı olarak icra edilmiştir. Türkler, bu dönemde genel olarak sürek avlarını *sığır*; kurban törenlerini *şölen*; yas törenlerini *yug* olarak isimlendirmişlerdir. Adı geçen ritüeller *kam, baksı, ozan* gibi birçok toplusal işlevi olan kişilerce yönetilmiştir. *Yug* adı verilen dinî yas ritüellerinde *sagu* adlı şiirler söylenmiştir. Sagu adlı bu şiirlerde ölen kişinin hayattayken yaptığı işler, iyilikleri anlatılmıştır. Bu sözlü edebiyat türünün en bilinen örneği *Dîvânu Lügâti't-Türk*'te bulunan *Alp Er Tunga* için söylenen saguya ait parçalardır. Türü, küg olarak bilinen kısa bir manzumenin müellifi olduğu tahmin edilen *Aprın Çor Tigin*, bilinen en eski Türk şairidir (Tekin, 1992: 34).

1.2. Yazılı Edebiyat Dönemi

Yazılı edebiyat Türk yazı dilinin tarihî dönemlerine paralel bir gelişim gösterir. Bu döneme ait yazılı ürünleri *Göktürk Dönemi* ve *Uygur Dönemi* eserleri olmak üzere iki ana alt başlık altında değerlendirmek

mümkündür. Türkler bu dönemde eserlerinde Göktürk ve Uygur alfabelerini kullanmışlardır. Türklere ait tarihi bilinen ilk yazılı metinler *Orhun Abideleri*'dir. Bu metinler süresini tam olarak bilmediğimiz bir kültürel birikimin ürünü olarak kabul edilmelidir. Çünkü bu metinlerin oluşturulduğu yazı sistemi ve metinlerdeki üslup çok kısa sürede oluşmuş bir edebî geleneğin özelliklerini taşımamaktadır.

Göktürk Dönemi: Köktürk veya runik olarak adlandırılan alfabeyle taş veya kağıda yazılmış eserlerin üretildiği dönemdir. Bu dönemin en önemli, hacimli eserleri kayalara yazılmış olan yazıtlardır. Bunlar *Köktürk Yazıtları* olarak adlandırılır. Türk dilinin tespit edilen en eski metinleri bugün Moğolistan sınırları içerisinde yer alan ve Yenisey Irmağı kenarındaki *Orhun Yazıtları*'dır. Adı geçen yazıtlar aynı zamanda Türk isminin geçtiği ilk yazılı metinlerdir. Ayrıca söz konusu metinler eski Türk gelenekleri, Türk dini ve muhtelif konularda bilgiler içermesi açısından Türk kültürünün önemli yazılı kaynaklarındandır (Bkz. Ergin, 2012). Bu yazıtların dilinin Türkçe olduğu yazıtların Çince yüzü 1893 yılında Danimarkalı Türkolog *V. Thomsen* tarafından okunduktan sonra çözülmüştür. Göktürk döneminden kalan diğer yazılı taşlar şunlardır: *Bugut, Çoyrın, Hoytu Tamir, Ongin, Köl İç Çor, Altun Tamgan Tarkan, Tonyukuk, Kültigin, Bilge Kağan, Nalahya, İhe-Nur, Hangiday, Talas Yazıtı*. Adı geçen yazılı metinler içerisinde bilinen en eski yazıt ise 687-692 yılları arasında yazılan *Çoyrın Yazıtı*'dır (Ercilasun, 1988:57).

Uygur Dönemi: Göktürk devletinden sonra kurulan ve Türk tarihinde yeni bir dönem olarak nitelendirilebilecek Uygur devletleri dönemindeki yazılı ürünler genellikle çeviri eserlerdir. Bu dönemde eserler çoğunlukla kağıda yazılmıştır. Ancak Göktürk dönemindeki *Bengütaş Edebiyatı* geleneği bu dönemde de devam ettirilerek *Taryant, Tes Yazıtları* gibi eserler bırakılmıştır. Yerleşik hayat tarzını benimseyen Uygurlar farklı dinlerle etkileşim içinde olmuşlardır. Bu durum doğal olarak onların yazı sistemlerini ve edebî üretimlerini etkilemiştir. Başta Budizm olmak üzere Maniheizm, Brahma gibi dinlerden etkilenen Uygurlar, *Göktürk, Uygur, Sogd, Mani, Brahmi* ve *Tibet* alfabeleri kullanarak eserler vücuda getirmişlerdir. Ancak eserlerde daha çok Sogd alfabesinden geliştirilmiş Uygur alfabesi kullanılmıştır. Bu dönemde yazılan eserlerin çoğunluğunu etkileşim içerisinde olunan inanç sitemlerini anlatan dinî nitelikli çeviriler oluşturur. Uygur döneminden günümüze kalan eserler şu şekilde tasnif edilebilir:

- **Manici çevreye ait metinler** (Irk Bitig, İki Yıldız Nom...)
  Budist çevreye ait metinler (Altun Yaruk, Sekiz Yükmek, Hüten-Tsang Biyografisi...)
- **Hristiyan çevreye ait metinler**
  Müslüman çevreye ait metinler (Ercilasun, 2004: 230)

Uygur dönemine ait belli başlı eserler şunlardır:

Altun Yaruk (*Altın Işık*): Buda'nın vaazlarını içeren ve Altın Işık anlamına gelen eser Budist çevreye ait bir metindir. Çinceden Uygur Türkçesine Beş Balıklı Şıngku Seli Tutung tarafından çevrilen eserde masal üslubu taşıyan metinler de yer almaktadır.

Prens Kalyanamkara ve Papamkara Hikâyesi (*İyi Düşünceli Prens ile Kötü Düşünceli Prensin Hikâyesi*): Aslının Çince olduğu ve 10. yüzyılda Uygurcaya çevrildiği tahmin edilen eser içerik ve yapı bakımından masal özelliği taşımaktadır. Eserde iyi kalpli bir prensin bütün insanlara yardımcı olabilmek amacıyla peşine düştüğü mücevheri ararken başından geçen maceralar anlatılır.

Irk Bitig (*Fal Kitabı*): Göktürk alfabesiyle yazılan ve 65 paragraftan oluşan eser Manici çevreye ait bir fal kitabıdır.

Sekiz Yükmek (*Sekiz Yığın*): Budizm'e ait inanışları ve ahlakî öğretileri içeren dinî bir eserdir.

2. İSLAMİYET ETKİSİNDEKİ TÜRK EDEBİYATI (11.yy-19. yy)

2.1. 13. Yüzyıla Kadarki Dönem (Geçiş Dönemi)

İlk dönem olarak nitelendirebileceğimiz bu tarihî dönem, geçiş dönemi niteliği taşımaktadır. 10. yüzyılın başlarına doğru müstakil bir devlet kuran Karahanlı Türkleri, *Satuk Buğra Han* yönetiminde 950 yılında İslamiyet'in kabul edilmesiyle ilk İslam devleti kurulmuş oldu. Coğrafi açıdan Doğu Türkistan'la Maveraünnehir sınırlarını içine alan bu devlet etnik yapısı itibariyle de oldukça çeşitli Türk boyunu idaresi altına almıştı (Caferoğlu, 1992: 57).

Elimizde Karahanlı döneminden kalma fazla eser yoktur. Geçiş dönemi olarak nitelendirilen bu uzun süreçte *Kaşgarlı Mahmut* ve *Balasagunlu Yusuf Has Hacib* Türk edebiyat tarihinin iki unutulmaz ismi olarak eserler kaleme almışlardır. Kaşgarlı Mahmut'un *Divan-ü Lûgat-it-Türk*'ü ile Hacib'in *Kutadgu Bilig*'i söz konusu dönemin iki önemli eseri olarak tarihe geçmiştir. Yusuf Has Hacib ve Kaşgarlı Mahmut aynı devir ve aynı muhitin yetiştirdiği Türk aydınlarının

temsilcisidir. Eserlerini birbirlerinden çok uzaklarda yazmış, birbirlerini hiç tanımamış bilmemiş olmalarına rağmen ikisi de aynı malzeme üzerinde çalışmış ve birbirlerini tamamlamışlardır. Kaşgarlı özellikle dil sahasında devri için orijinal modern bir filolog zihniyeti ile çalışmış, mukayeseli dil araştırmaları tarihinde muhim bir yer almıştır. Eserinde Türk grameri, Türk etnonimi, Türklerin memleketleri, tarihleri hakkında çok değerli bilgiler vermiştir. Türk memleketlerini bir bir dolaşmış ve bunları bir harita üzerinde göstermiştir (Arat, 1979: XXI). Karahanlılar döneminde bu iki büyük Türk âlimi öncülüğünde İslamiyet'in etkisiyle yeni bir Türk dili ve edebiyatı vücuda getirilmiştir. Dönemin Türk folklor ve edebiyat antolojisi olarak nitelendirilebilecek Divan üç yüze yakın dörtlük şeklinde şiir parçasının yanında birçok atasözünü de içermektedir. Eserde yer alan başka bir önemli metin ise Alp Er Tunga ile ilgili ağıt parçalarıdır. Kutadgu Bilig İslam etkisindeki Türk edebiyatının ilk eseridir. Zamanlar üstü bir pendname ve siyasetname özelliği taşıyan eser, insana iki dünyada tam manası ile kutlu olmak için gerekli olan yolu göstermek amacıyla kaleme alınmıştır. Birbiri ile çok sıkı bir şekilde bağlı olan fert, cemiyet, devlet hayatının ideal bir şekilde tanzimi için lazım olan zihniyet, bilgi ve faziletlerin ne olduğu ve bunların nasıl elde edileceği, nasıl kullanılacağını anlatan yazar bu eseri ile insan hayatının anlamını tahlil ve onun cemiyet ve dolayısıyla devlet içindeki vazifesini tayin eden bir hayat felsefesi sitemi kurgulamıştır (Arat, 1979: XXV). Kutadgu Bilig Türk kültür coğrafyasında değişik adlarla anılmıştır. Çinlilerde *Edebü'l Mülûk*; Maçiblerde *Aynü'l–memleket*; Maşrıklarda *Zinetü'l-ümera*; İranlılarda *Şehname* adlarını almıştır (Caferoğlu, 1992: 59). Didaktik bir üslup taşıyan *Kutadgu Bilig*'de dört sembolik isim dört kavramı temsil eder. Bunlar:

Kün Toğdı = Köni törü, doğru yol

Ay Toldı = Kut saadet, devlet, ikbal

Ögdülmiş = Ukuş, akıl, mantık

Odgurmış = Âkıbet

Karahanlılar'dan sonra devam eden dönemde edebî eserler yazılmaya devam edilmiştir. Bu dönemin en önemli eseri Edib Ahmet tarafından yazılan *Atabetü'l-Hakayık*'tır. Hakikatlerin eşiği anlamına gelen bu eserin yazılış tarihi tam olarak bilinmemekle beraber 12. yüzyıl edebî mahsulleri arasında olduğu kabul edilmektedir. Konu ve edebî tür itibariyle Kutadgu Bilig'in bir devamı olarak değerlen-

dirilmesine rağmen dil özellikleri bakımından bazı farklılıklar göstermektedir (Caferoğlu, 1992: 61).

12. yüzyıl mutasavvıf şairlerinden Ahmet Yesevi'nin hikmetlerinin toplandığı *Divan-ı Hikmet* bu yüzyılın en önemli eserleri arasında kabul edilir. İslamiyet'in Türkler arasında yayılması Türk dili ve kültürünün gelişmesi üzerinde olumlu etkiler bırakmıştır. Başta Ahmet Yesevi olmak üzere *Hâkim Ata, Süleyman Ata* gibi mutasavvıf şairler hem dil hem de üslup açısından Türk edebiyatına önemli katkılar sağlamıştır. Türk kültürünün ana yurdu olan Türkistan'da 10. yüzyıldan itibaren geniş ve zengin bir edebiyat teşekkül etmiştir. *Ahmet Yesevi, Kaşgarlı Mahmut, Balasagunlu Yusuf Has Hacib, Yüknekli Edib Ahmet* bu edebiyatın öncü isimlerdir (Hacıeminoğlu, 1992: 68). Bu edebî akım daha sonraki yüzyıllarda, Harezm Altın Orda ve Kıpçak sahasında *Rabguzî (Kısâsü'l-Enbiya), Kerderli Mahmud (Nehcü'l-Ferâdis), Kutb (Hüsrev-ü Şirin), Ali Şir Nevâi (Muhakemet-ül-Lûgateyn), Hüseyin Baykara* gibi isimler tarafından devam ettirilmiştir.

2.2. 13. Yüzyıl Türk Edebiyatı

Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonra Batı ve Doğu Türkleri arasında yeni bir edebiyat teşekkül etmeye başlamıştır. Bu döneme ait ürünlerde şekil, içerik ve tür bakımlarından daha önceki dönemlerden bazı temel farklılıklar bulunuyordu. Aruz vezni; kaside, gazel, musammat, mesnevi, rübâî gibi nazım şekilleri Türk edebiyatına girmeye başlamıştır. İslami esaslar içeriği teşkil ediyordu. Meydana gelen bu yeni edebiyatın yanında, hece vezni ve dörtlüklere dayanan nazım şekilleri gibi millî unsurlarla meydana getirilen halk edebiyatı da devam ediyordu. Aslında gerek Fars gerekse Arap edebiyatından söz konusu unsurlar olduğu gibi alınmamış Türk edebiyatı bu unsurlara kendi kültürünün damgasını vurarak yeni ve özgün bir edebiyat vücuda getirmiştir (Timurtaş, 1992: 107).

Anadolu'da bu dönemde gelişmeye başlayan Türk Edebiyatı *Divan, Tasavvuf* ve *Halk Edebiyatı* olarak üçe ayrılmıştır. Selçuklu devri Anadolu Türkçesinin bilinen edebî ürünleri *Mevlânâ Celaledin-i Rûmî, Ahmed Fakih, Sultan Veled, Şeyyâd Hamza, Hoca Dehhânî ve Yunus Emre*'ye aittir. Bu eserler genellikle dinî, tasavvufî, ahlakî mahiyettedir (Timurtaş, 1992: 108).

Mevlânâ Celaledin-i Rûmî (1207-1273), tasavvuf edebiyatının ve mutasavvıf şairlerin en önemli ismi olarak kabul edilmektedir. Mevlânâ, *Divân-ı Kebir, Mesnevi* adlı eserlerini devrin edebiyat dili

ile Farsça olarak yazmıştır. Mevlânâ'nın Türkçe olarak herhangi bir eseri tespit edilememiştir (Timurtaş, 1992: 108). Eski Anadolu Türkçesinin, bugün elde bulunan vesikalara göre bilinen en eski şairi *Ahmed Fakih*'tir (ölm. 1221). Hoca Ahmed Fakih'in 83 beyitlik *Çarhnâme* adlı bir manzumesi ve aynı vezinle yazılmış mesnevi şeklinde 399 beyitlik *Kitâb-ı Evsâf-ı Mesâcid-i Şerîfe* adlı bir risalesi vardır (Timurtaş, 1992: 108). 13. yüzyılın tasavvufî-dinî konularda eser vermiş şairlerinden biri de Şeyyâd Hamza'dır. Hakkında çok fazla bilgi bulunmamasına rağmen bu yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı tahmin edilmektedir. Şeyyad Hamza'nın manzumeleri daha çok dinî, tasavvufî ve ahlakî mahiyettedir. Yusuf ve Zeliha adlı mesnevisi de bu içeriktedir (Timurtaş, 1992: 109). Bu yüzyılın başka bir mutasavvıf şairi Mevlevilik tarikatini kuran Mevlana'nın oğlu *Sultan Veled*'dir (1266-1312). Didaktik-tasavvufî manzumeler yazan Veled, divanını ve üç mesnevisini Farsça yazmıştır ancak *İbtidâ-nâme*'de 76; *Rebâbnâme*'de 162 Türkçe beyit bulunmaktadır (Timurtaş, 1992: 109). 13. yüzyılda dinî konular dışında eserler veren ve divan şiirinin ilk büyük temsilcisi sayılan ve dinî-tasavvufî konular dışında da eser veren *Dehhânî* yirmi bin beyitlik Farsça *Selçuklu Şehnâmesi*'ni yazmıştır (Timurtaş, 1992: 109).

Bu yüzyılda halk edebiyatında da büyük bir aşama kaydedildiği söylenebilir. *Seyit Battal Gazi* ve *Danişmend Ahmet Gazi* etrafında teşekkül eden destanların *(Battalnâme, Danişmendnâme)* bu dönemden itibaren yazıya geçirildiği de görülmektedir. Aynı zamanda Türk mizahının büyük temsilcisi *Nasreddin Hoca* da bu yüzyılda yaşamıştır (Timurtaş, 1992: 109). Orta Asya'da Ahmet Yesevi ile başlayan Türk tasavvuf şiiri, 13. yüzyılda Türkistan, Horasan ve Anadolu'da en üstün seviyeye 13. yüzyılın ikinci yarısında ve 14. yüzyılın başında yaşayan Yunus Emre ile ulaşmıştır (Timurtaş, 1992: 110). Selçuklu'nun son dönemi ile Osmanlı'nın ilk döneminde yaşayan Yunus Emre'nin divanı ve mesnevi şeklinde didaktik mahiyette 573 beyitlik *Risâlet'ün-Nüshiyye* adlı eseri bulunmaktadır.

2.3. 14. Yüzyıl Türk Edebiyatı

Türkçe, Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemi olan bu yüzyılda, Anadolu'da artık bir edebiyat dili hâline gelmiştir. Bu dönemde dinî-tasavvufi konular dışında eser veren edebiyatçılar da çoğalmıştır. Ayrıca mitoloji ve eski Türk destanlarından izler taşıyan ve daha önceki dönemlerde teşekkül ettiği düşünülen *Dede Korkut Destanları* bu yüzyılda yazıya geçirilmiştir.

14. yüzyılın belli başlı bilinen iki önemli şairi *Gülşehrî* ve *Âşık Paşa*'dır. *Gülşehrî* 13. yüzyılın sonunda ve 14. yüzyılın başında yaşamıştır. *Feleknâme* adlı eserini 1301'de, *Mantıku't-tayr*'ı 1317'de yazan Gülşehrî mutasavvıf bir şairdir. *Feleknâme* ve *Aruz Risalesi* adlı eserlerini Farsça yazmıştır. 14. yüzyılın ikinci önemli mutasavvıf şairi Âşık Paşa'nın Türkçenin Anadolu'da bir edebiyat dili olarak yerleşmesinde önemli hizmeti olduğu kabul edilmektedir. Âşık Paşa'nın en önemli eseri aruz vezniyle yazdığı ve dinî-tasavvufi bir içeriğe sahip *Garibnâme*'dir. Şairin bu eseri dışında *Fakrnâme, Vasf-ı Hâl, Hikâye* ve *Kimya Risâlesi* gibi eserleri de mevcuttur (Timurtaş, 1992: 112).

Türk edebiyatında mesnevi tarzının doğup geliştiği bu dönemde mesnevi edebiyatının en önemli siması *Hoca Mesûd* olarak kabul edilir. Hoca Mesûd'un *Süheyl ü Nevbahar* ve *Ferheng-nâme-i Sa'dî* olmak üzere iki eseri vardır. Bu yüzyılın diğer bir mesnevi şairi *Yûsufî-i Meddâh*'tır. Meddâh'ın *Varaka ve Gülşah* adlı bir hikâyesi; *Dâstân-ı İblis* adlı küçük bir mesnevisi; Farsça *Hâmuşnâme* adlı bir eseri vardır. 14. yüzyılın bir başka mesnevicisi de 4800 beyitlik *Kısas-ı Yûsuf* adlı mesnevisiyle *Suli Fakih*'tir. Dönemin diğer bir mesnevi yazarı *Şeyhoğlu Mustafa* ise *Hurşid ü Ferahşâd*'ı ve *Kenzü'l Küberâ* adlı mesnevileri kaleme almıştır (Timurtaş, 1992: 112-113).

Divan edebiyatın kurulmasında büyük rolü olan şair *Ahmedî* bu yüzyılda en çok eser veren şairlerden kabul edilmektedir. Ahmedî'nin başlıca eserleri: *Divan, İskendernâme, Cemşîd ü Hurşid*'dir (Timurtaş, 1992: 113). Bu dönemde *Kadı Burhaneddin, Erzurumlu Darir* ve *Seyyid Nesimî*' Azeri Türkçesine yakın bir dille eser veren edebiyatçıların başında gelir. Kadı Burhaneddin'in kaside, gazel ve tuyuklardan müteşekkil divanı vardır. Doğuştan âmâ olduğu için *Darîr* lakabını alan Erzurumlu Darîr'in başlıca eserleri *Yûsuf ve Zeliha* ile *Sîretü'n –Nebî*'dir. Darîr'in ayrıca *Yüz Hadis Tercümesi* adlı mensur bir eseri vardır (Timurtaş, 1992: 114-115). Azeri Türkçesine yakın bir dille eser veren bir başka şair ise *Seyyid Nesîmî*'dir. Şairliğinden ziyade savunduğu Vahdet-i Vücud felsefesi ile tanınan Nesîmî'nin bir divanı mevcuttur. Şöhreti İran, Azerbaycan ve Irak'a kadar yayılmış olan Nesîmî'nin hakkında evliya menkıbeleri mevcuttur (Timurtaş, 1992: 115).

14. yüzyılın ilk yarısında Dinî Tasavvufi Türk Edebiyatı üzerinde Yunus Emre'nin etkisi kendini derinden hissettirmiştir. Bu yüzyılda Yunus'un en çok tanınan takipçileri *Said Emre* ve *Kaygusuz Abdal*'dır. Asıl adı Alaiyeli Aladdin Gaybi olan Kaygusuz Abdal, Dinî Tasavvufî Türk Edebiyatı'nın en önde gelen temsilcilerinden-

dir. Kaygusuz Abdal'ın manzum eserleri: *Divan, Gülistan, Mesnevi-i Baba Kaygusuz, Gevhername, Minbername*; mensur eserleri: *Kitab-ı Miglate, Vücudname, Budalaname*; nazım-nesir karışık eserleri: *Saray-name, Dilgüşa*'dır (Güzel, 1992: 240).

2.4. 15. Yüzyıl Türk Edebiyatı

15. yüzyıl divan edebiyatının artık bütün unsurlarıyla olgunlaşma sürecine girdiği bir dönemdir. Bu yüzyılın birinci yarısını üstad-ı şuara olarak nitelendirilen şairi *Şeyhî*; ikinci yarısını ise *Ahmet Paşa* ve *Necati* temsil eder. Yüzyılın en eski şairi ise *Ahmed-i Dâî*'dir. Ahmed-i Dâî'nin hem manzum hem de mensur eserleri vardır. Manzum olanların başlıcaları Türkçe *Divan, Farsça Divan, Çengname, Camasbnâme, Vasiyyet-i Nûşirevân* ve *Mutâyebat;* mensur olanlar ise *Cinân-ı Cenân, Miftahü'l-Cenne, Sirâcü'l Kulûb* ve *Tıbb-ı Nebevî* adlı tercümesidir (Timurtaş, 1992: 116).

Hacı Bayram Veli'ye intisap etmesiyle *Şeyhî* mahlasını alan Şeyhî'nin eserleri *Divan, Harnâme* ve *Husrev u Şirin*'dir. Şeyhî'nin en önemli eseri *Husrev u Şirin* olarak değerlendirilir (Timurtaş, 1992: 118). Bu dönemin önemli şairlerinden biri de *Ahmet Paşa*'dır. Manzumelerde tarih düşürmeyi bir sanat haline getiren Ahmet Paşa'nın devrindeki şairlere daha sonra yetişen *Necâtî, Zâtî, Lâmi* ve *Bakî'ye* önemli etkisi vardır. 15. yüzyılın önemli kabul edilen bir diğer şairi ise asıl adı İsa olan *Necâtî*'dir. Necâtî, döneminde *Hüsrev-i Rûm* olarak adlandırılmıştır. 15. yüzyılın Ahmed-i Dai, Şeyhî, Ahmet Paşa ve Necâtî'den sonra gelen diğer şairleri *Hümâmî, Atâyî, Safî, Elvân-ı Şirâzî, Cemâlî, Adnî, Melîhî, Nizâmî, Nişânî* ve *Mesihî'dir*. II. Murad (Muradî), Fatih Sultan Mehmet (Avnî), II. Bayezid (Adlî) ve Şehzade Cem şiirle uğraşmış şair padişahlardır (Timurtaş, 1992: 119). Bu yüzyılda, *Mihrî Hatun* gibi kadın şairler de yetişmiştir. Asıl adı *Zeynü'n-nisâ* olan *Zeynep Hatun* Şeyhî'ye nazireler yazmıştır. Bir divanı bulunan Mihrî Hatun ise Necatî'ye nazireler yazmıştır (Timurtaş, 1992: 119). Bu dönemde mesnevî edebiyatı da bir hayli gelişme göstermiştir. Şeyhî'nin *Husrev u Şirin* ile Hamdullah Hamdî'nin *Yusuf u Zeliha* adlı eserleri bu tarzın 15. yüzyılda yazılmış en başarılı eserleridir. Mesnevî sahasında ahlâkî, tasavvufî, dinî eserler yanında âşk hikâyeleri ve vekayinâmeler de görülmektedir (Timurtaş, 1992: 123).

Dinî edebiyat da bu yüzyılda büyük bir gelişme göstermiştir. Dinî konularda çeşitli eserler yazıldığı gibi Hz. Muhammed için Mevlid'ler meydana getirilmiştir. Dinî edebiyatın belli başlı isimleri *Devletoğlu Yusuf, Hatipoğlu, Rûşenî, Süleyman Çelebi* ve *Yazıcıoğlu*

Mehmet'tir. Devletoğlu Yusuf'un *Murad-nâme* adıyla tanınan eseri fıkıhla ilgili bilgileri içeren didaktik bir kitaptır. Hatipoğlu, *Ferâhnâme* adlı yüz küçük bölümden müteşekkil didaktik bir eser kaleme almıştır. Bu dönemde dinî edebiyatın edebî bakımdan önemli eserlerini Süleyman Çelebi ve Yazıcıoğlu Mehmet'in kaleme aldığı kabul edilir. Süleyman Çelebi'nin aruz vezniyle kaleme aldığı 700 beyitlik *Vesiletü'n-necat* adlı eseri, kendinden önce ve sonra yazılan Mevlitlerin en meşhuru olarak değerlendirilir. Dinî edebiyatımızın şaheseri olarak kabul gören Mevlit münacat, velâdet, mucizeler, miraç, peygamberimizin vasıfları ve vefatı olmak üzere dokuz bölümden oluşur. Süleyman Çelebi'ye ait olduğu söylenen iki Mevlid metni günümüze kadar ulaşabilmiştir. Bu yüzyılda bir başka Mevlit yazan şair ise *Ahmed*'dir. 15. yüzyılın dinî edebiyat alanındaki önemli eserlerinden biri de Yazıcızâde Mehmed'in *Muhammediyesi*'dir (Timurtaş, 1992: 123-127).

15. yüzyılda tasavvufi halk şiirinin temsilcisi olan tekke şairleri dışında halk şairi olarak bilinen bir şair yoktur. Bu yüzyılın önemli tekke şairleri *Hacı Bayram Veli ve Eşrefoğlu Rumî*'dir. *Divanı* ve *Müzekki'n-Nüfus* adlı bir de mensur eseri olan ve Hacı Bayram'ın müntesiplerinden Eşrefoğlu'nun, aruz ve hece ile yazdığı şiirlerinde Yunus Emre ve Âşık Paşa etkisi görülür. Bu yüzyılın diğer önemli tasavvuf şairi *Âşık Yunus*'tur (Timurtaş, 1992: 127). 14. yüzyılda yazıya geçtiği kabul edilen dinî-tarihî destanlardan *Daişmendname'nin* ve dinî menakıplardan *Saltukname*'nin 15. yüzyılda yazılan şekilleri de görülmektedir. Tokat dizdarı Ârif Ali, *Danişmendname*'yi aralarında manzum parçalar da bulunan 17 bölüm halinde sade ve anlaşılır bir Türkçe ile yeniden kaleme almıştır (Timurtaş, 1992: 129).

Nesir alanında bu yüzyılda iki tarz görülür. Sade halk Türkçesiyle yazılan eserlerin yanında süslü, secili, sanatlı eserlerin de kaleme alındığı söylenebilir. Bu yeni nesir tarzını ortaya koyan *Sinan Paşa*'dır. Sinan Paşa'nın Türkçe eserleri *Tazarru-name, Maarif-nâme, Tezkiretü'l-Evliya*'dır. Dönemin sade nesir alanında diğer temsilcileri ise *Mercimek Ahmet, İbni Arabşah, Ahmet Bican, Şeyh Ahmet* ve *Uzun Firdevsi*'dir. Mercimek Ahmet II. Murat'ın emri ile Farsçadan *Kabusnâme*'yi sade bir dille Türkçeye çevirmiştir (Timurtaş, 1992: 129).

2.5. 16. Yüzyıl Türk Edebiyatı

Osmanlı Devletinin her açıdan zirve dönemi olarak nitelendirilebilecek bu dönemde siyasî alanda devlet, yeni toprakların alınmasıyla genişlemiş, Selçuklu devletinin yıkılışından sonra Anadolu'da

başlayan siyasi bölünmelere ve uzun süre yaşanan kargaşaya son verilmiş, Fatih Sultan Mehmet devrinde İstanbul'un da alınmasıyla, Trakya ve Anadolu'da merkeze bağlı, sağlam temeller üzerine oturan siyasi bir birlik kurulabilmiştir (İpekten, İsen, 1992: 130). Bu yüzyılda devletin sınırları doğu ve batıda bir hayli genişlemiştir. Bu gelişmelere paralel olarak devletin bütün kurumlarında bir ilerleme söz konusudur. Ülkedeki genel gelişmenin bir sonucu olarak ilim, kültür ve edebiyat alanlarında da gelişme gösterilmiştir. Devlet, sanatçıları ve bilim adamlarına her anlamda büyük destek vermiştir. Yavuz Sultan Selim, Tebriz seferi dönüşünde yüzlerce sanatçıyı beraberinde İstanbul'a getirmiştir. Devletin önemli kademelerindeki devlet adamları şairleri, sanatkârları korumuş ve değerli eserleri ödüllendirmiştir. Devlet adamları konaklarını şair ve sanatkârlara açmıştır. Buralar adeta birer edebiyat mahfili işlevini görmüştür. Bu dönemde Osmanlı padişahları geçmiş dönemlerde olduğu gibi bizzat şiirle ilgilenmiş. Sultan II Bayezid (*Adlî*), Yavuz Sultan Selim (*Selimî*), Kanunî Sultan Süleyman (*Muhibbî*), Sultan II. Selim (*Selimî*), Sultan II. Murat (*Muradî*) mahlaslarıyla şiirler kaleme almıştır (İpekten, İsen, 1992: 130-139). 16. yüzyılda Osmanlı Türkçesi, Eski Anadolu Türkçesi özelliklerinden ayrılarak birçok Türkçe kelime yerine Arapça ve Farsçadan deyimler, kelimeler ve uzun tamlamalar kullanılmaya başlanmıştır (İpekten, İsen, 1992: 144).

Tezkire-i Şuara adı verilen ve şairlerin hayatı, sanatları hakkında bilgi içeren eserlerin en önemli örneklerinin verildiği bir dönem olarak tavsif edilebilecek 16. yüzyılın belli başlı şuara tezkirecileri *Sehi Beğ (Heşt-Bihişt), Lâtifî (Tezkire-i Lâtifî), Âşık Çelebi, Hasan Çelebi, Ahdî (Güşen-i Şuâra)* ve *Beyânî*'dir. Tezkireler, Anadolu Türk edebiyatında ilk kez bu yüzyılda görülür ve daha sonra bir gelenek olarak sonraki dönemlerde devam ettirilir (İpekten, İsen, 1992: 130). Bu yüzyılda şair tezkireleri kadar önemli eserlerden biri de *nazire mecmuaları*dır. Tezkirelerde yer almayan pek çok şaire ve şiirlerine bu eserlerde yer verilmiştir. 15. yüzyılda Ömer Mezîd tarafından toplanmış ilk nazire mecmuası dışında bütün nazire mecmualarının bu yüzyılda yazıldığı bilinmektedir. Bu yüzyılda nazire mecmuası kaleme alanlar ve eserleri şunlardır: *Eğridirli Hacı Kemal (Câmi'ün-Nezâir); Edirneli Nazmî (Mecma'ü'n-Nezâir); Pervane b. Abdullah (Mecmu'a-i Nezâir)* (İpekten, İsen, 1992: 142).

16. yüzyıl kaside, gazel ve mesnevide parlak bir devir olarak değerlendirilmektedir. II. Bayezid döneminde İstanbul'a gelen *Zâtî*,

uzun süre şairlerin hocası, yol göstericisi olarak gösterilir. *Hayâli Beğ*, Kanunî Sultan Süleyman'ın gözde şairi olarak bilinen Zâtî'nin yerini almıştır. Yüzyılın sonlarına doğru sultânü'ş-şuâra olarak nitelendirilen *Bâkî* eserler kaleme almış ve gerek çağdaşı gerekse de kendinden sonraki şairleri etkisi altına almıştır. Öte yandan *Fuzulî* bu yüzyılın sonunda ve bir sonraki yüzyılda etkisi günümüzde dahi devam eden bir etki alanı oluşturmuştur. Bu büyük şairlerin dışında bu yüzyılda eser veren diğer şairler ise şunlardır: *Halîmî, Ahî Benli Hasan, Nihânî, Bihiştî Sinan Çelebi*... (İpekten, İsen, 1992: 143-145).

Bu yüzyılda Mevlana ve Yunus Emre tesirinde Tekke edebiyatı alanında eserler verilmeye devam edilmiştir. Bu yüzyılın tasavvuf şairleri arasında başta Gülşeni tarikatının kurucusu *Şeyh İbrahim Gülşeni* olmak üzere *Ahmed-i Sarban, Vahib Ümmi, Ümmi Sinan, Bursalı Muhyiddin Üftade, Seyyid Seyfullah Halveti, İdris Muhtefi* sayılabilir. Gülşeni'nin en önemli eseri Mevlana'ya nazire olarak yazdığı Manevi'dir (Güzel, 1992: 242).

Âşık edebiyatının temelleri İslamiyet öncesi Türk kültürünün ilk icracıları olarak tavsif edebileceğimiz ozanlar tarafından atılmıştır. Âşık edebiyatının temsilcileri 16. yüzyıla kadar *ozan* adıyla nitelendirilmişlerdir. 17. yüzyıldan sonra bu kelimenin anlamında bir kayma olmuş ve kelimeye olumsuz anlamlar yüklenmiştir (Sakaoğlu, 1992: 282). Bu yüzyıldan sonra ise *Âşık* kelimesi yaygınlaşmıştır. Kökeni çok eskiye dayanan bu geleneğe ait üretimlerin birkaç istisnası dışında 16. yüzyıldan itibaren takip edilebilmektedir. 16. yüzyılda halk edebiyatında önemli saz şairleri yetişmiştir. Bunlardan en öne çıkanlar *Karacaoğlan, Kerem Dede, Kul Mehmet, Öksüz Ali, Hayali, Bahşi, Armutlu, Çırpanlı, Kul Çulha, Köroğlu*... Destan, türkü, koşma, varsağı koçaklama, ağıt gibi tür ve şekillerle eser veren, birçoğu asker ocağından yetişme bu âşıkların eserleri hakkında günümüzde çok geniş bilgi bulunmamaktadır (Elçin, 1992: 232).

2.6. 17. Yüzyıl Türk Edebiyatı

Osmanlı devletinin bütün kurumlarında bir önceki yüzyıldaki parlak ilerleme durmuş, artık Osmanlıda her anlamda çözülmeler başlamıştır. Adalet mekânizmaları toplum düzenini sağlamakta yetersizdir. Bir yandan da Batı cephesinde savaşlar devam etmektedir. Bu olumsuzluklara bir de ekonomik dar boğaz eklenince devlet yönetimindeki zafiyetler iyice gün yüzüne çıkmıştır. Bu olumsuz gelişmelere rağmen 17. yüzyılda Türk edebiyatı, gelişimini sürdürmeye devam etmiştir (İsen, Kurnaz, 1992: 157-162). Ancak yüzyılın sonu-

na doğru sosyal hayattaki çalkantılar edebiyatı da olumsuz etkilemeye başlamıştır. Bir önceki yüzyılda Baki'nin şiirinde görülen ve yaşanan dönemin edebiyata aksi bu yüzyılın başında Nef'î'de tekrarlanmıştır. Bu yüzyıl edebiyatında hiciv ve hezel alanında eserler verilmiştir. Mevlid, hilye, miraciyye, kırk hadis çevirileri gibi dinî konularda yazılan eserlerle, divanlarda yer alan tevhid, münacât ve na'tlerin gözle görülür biçimde arttığı görülür. Bu yüzyılda şairlerin daha yoğun biçimde dinî edebiyata yönelmelerinin sebebi yaşanan toplumsal sıkıntılara bağlanmıştır (İsen, Kurnaz, 1992: 162).

17. yüzyıl Türk edebiyatının en önemli özelliği, üslupta bir değişmenin bir yenilenmenin ortaya çıkışı olarak değerlendirilmiştir. Bu üsluba *Sebk-i Hindi (Hind Üslubu)* adı verilmiştir. Sebk-i Hindi İran'da doğmuş, Hindistan'da gelişmiş Hindistan, Afganistan ve Türk edebiyatında kullanılmıştır. Bu tarz, yüzyılın ortalarında bir moda halinde Türk edebiyatında görülür. Sebk-i Hindî akımının şiirde dayandığı iki temel unsur olan *söz* ve *mana*'dan ikincisine ağırlık vermesi sonucunu doğurmuştur. Bu durum, Sebk-i Hindî 17. yüzyılın başından itibaren Türk edebiyatını etkisi altına almaya başlamıştır. Bu üslubun özellikleri 18. yüzyıl şairlerinde de görülmüştür. Bu tarzın önemli isimleri: *Figanî, Urfi-i Şirazî, Nazirî, Tâlib-i Amûlî, Kelim-i Kâşânî, Feyzî-i Hindî, Şevket-i Buharî* (İsen, Kurnaz, 1992: 163).

Edebiyatımızda en ünlü kaside üstadı olarak değerlendirilen ve başta *Darrî* mahlasını kullanan *Nef'î* bu yüzyılda yaşamıştır. Nef'î'nin Türkçe ve Farsça Divan'ı ile *Sihâm-ı Kazâ* adlı üç eseri bulunmaktadır (İsen, Kurnaz, 1992: 165). Bu yüzyılın gazel alanında en tanınmış şairlerinden biri *Şeyhülislâm Yahya*'dır. Yahya Efendi'nin bir divanı ve fetvalarının toplandığı *Fetevâ-yı Yahya* adlı eserleri bulunmaktadır. Bu yüzyılda gazelleriyle tanınan bir başka şair de *Şeyhülislâm Bahâî Efendi*'dir. Asıl adı *Ahmed* olan *Neşâtî* ise Sebk-i Hindî'nin önde gelen şairlerindendir. Başta Divan olmak üzere Hilye-i Enbiyâ, Edirne Şehrengizi, Şerh-i Müşkilât-ı Örfî, Kavâid-i Fârisiyye adlı eserleri de bulunmaktadır. Sebk-i Hindî'nin diğer büyük temsilcisi ise Nailî'dir. Nailî aynı zamanda edebiyatımızda şarkı tarzında şiir yazan ilk şairimizdir. Bu yüzyılda bu isimler dışında diğer gazel ve kaside şairleri de şöyledir: *Sabrî, Alî, Riyâzî, Şehrî, Nedim-i Kadim, Fehim, Sabûhî, Sabit*...(İsen, Kurnaz, 1992: 166-167).

Bu yüzyılda mesnevi de en çok gelişme gösteren tarzlardan biridir. *Necibî'nin Mevlid'i, Fedaî Dede'nin Mantıku't-Esrâr-ı* ile edebiyatımızın tek manzum tezkiresi olan *Gültî*'nin *Teşrîfâtü'ş-Şu'arâ*'sı bu yüz-

yılın bu nitelikteki eserleridir. Ancak bu yüzyılda didaktik nitelikli mesneviler söz konusu olunca akla gelen en önemli isim *Nevizâde Atayî*'dir. Onun *Nefhatü'l-ezhâr ve Sohbetü'l-ebkâr*'ı didaktik özellikler taşıyan mesnevilerdir (İsen, Kurnaz, 1992: 170).

17. yüzyılda sadece nazım alanında değil nesir alanında da değerli eserler kaleme alınmıştır. Bu yüzyılda nesir alanında eser veren isimlerden bazıları şöyledir: *Veysî, Nergisî, Hasan Beyzâde, Koçi Bey, İbrahim Peçûyî, Kâtip Çelebi, Abdülaziz, Abdurrahman Hıbrî, Hüseyin Hezarfen*... Nesir alanında bu yüzyılın en önemli ismi olarak ilk defa seyahatname türünde Türk kültürüne eser kazandıran *Evliya Çelebi* kabul edilir. Evliya Çelebi'nin *Seyahatnamesi* on cilttir. Eserde bütün imparatorluk coğrafyası ve birçok yabancı ülke anlatılır (İsen, Kurnaz, 1992: 174-176).

Bir önceki yüzyılda hazırlık devresi geçiren *Türk saz şiiri* altın çağını 17. yüzyılda yaşamıştır denilebilir. Saz şiirine hâkim olan gelenekten aktarılan bazı özellikler kaybolmamıştır. Bu yüzyıl âşıklarına yer veren cönk ve mecmuaların sayıları diğer yüzyıllara göre daha fazladır. Saz şiirinin en büyük icracıları bu yüzyılda yetişmiştir demek mümkündür. Bu yüzyılda yetişen ve eser veren saz şairleri şunlardır: *Âşık Ömer, Gevheri, Kâtibi, Kayıkçı Kul Mustafa, Şahinoğlu Ali, Kâtip Ali, Karacaoğlan, Âşık, Gazi Âşık Hasan, Benli Ali, Âşık Mehmet*. Tekke Edebiyatı ise gittikçe sayıları artan tekkelerden Türk musikisiyle ilahilerin yayıldığı bir ortam içinde gelişmiştir. Bu yüzyılın meşhur tekke şairleri: *Adem Dede, Aziz Mahmut Hüdai, Niyaz-i Mısri, Zelili, Adli, Zakiri, Lamekân Hüseyin, Kul Budala, Kul Mustafa, Kul Nesimi*...

2.7. 18. Yüzyıl Türk Edebiyatı

18. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi ve ekonomik açıdan gücünü tamamen yitirdiği bir dönem olarak nitelendirilebilir. Osmanlı'nın hem içeride hem dışarıda iktidarı zafiyete uğramıştır. *Karlofça Antlaşmasının* (1699) taşıdığı hükümler devletin Avrupa'daki egemenliğini zafiyete uğratmıştır. Ekonomik durumun zayıflaması devletin ağır vergi politikalarını uygulamaya koymasına sebep olmuş bu da halkı rahatsız etmiştir. *Lâle Devri* olarak anılan ve Patrona Halil İsyan'ı ile son bulan dönem aynı zamanda zevk ve eğlence dönemi olarak hafızalarda yer etmiştir. Osmanlı ordusunun 1729'da Nadir Şah'a yenilmesi ve bu durum karşısında padişah III. Ahmet'in tepkisizliği toplum tarafından hoşnutsuzlukla karşılanmış bunun sonucunda ise *Patrona Halil İsyanı* patlak vermiştir. Bu

isyan sonunda sadrazam İbrahim Paşa isyancılar tarafında öldürülmüş, III. Ahmet ise tahttan indirilmiştir. Bu isyan hareketi neticesinde bir zevk ve eğlence dönemi olarak tarih sayfalarında yer alan Lale Devri sona ermiştir (İpekten, İsen, 1992: 185). Tahta geçen I. Mahmut'un ilk icraatı isyanın baş aktörü Patrona Halil ve arkadaşlarını ortadan kaldırıp askerî ayaklanmaları bastırarak toplumsal sükûneti sağlamak olmuştur.

Bu dönemin kültür tarihi bakımından en önemli gelişmesi İstanbul'da bir matbaanın kurulmasıdır. İbrahim Müteferrika tarafından kurulan matbaa 1729'da *Kitab-ı Lügat-ı Vankulu* adlı eserin basımıyla yayın hayatına başlamıştır (İpekten, İsen, 1992: 185). Osmanlı Devleti açısından oldukça sıkıntılı geçen yüzyıl bilim ve kültür hayatını o kadar derinden sarsıp etkilememiş ancak daha önceki yüzyıllarla mukayese edildiğinde edebiyat alanında eser vermiş ve üstat olarak nitelendirilebilecek şair ve yazar sayısı oldukça azalmıştır (İpekten, İsen, 1992: 189). Bu yüzyılda divan edebiyatının iki büyük şairi Lale devrinde Nedim, yüzyılın sonunda ise *Şeyh Galip* ortaya çıkmıştır. Nedim ve Gâlib'in hece vezniyle birer türkü söylemeleri de divan edebiyatında 17. ve 18. yüzyılda yeni görülen önemli bir hareket olarak değerlendirilmiştir. Halk edebiyatına doğru bir yakınlaşma türkü ve koşma karşılığı olarak şarkı türünün bu yüzyılda gelişmesine yol açmıştır (İpekten, İsen, 1992: 190).

Klasik divan şiirinin Nedim'le birlikte katı kurallarından kurtulmaya başlamış olması, 18. yüzyıl edebiyatının dikkat çeken önemli özelliklerinden biridir. Yüzyılın ilk yarısının en büyük şairi kabul edilen Nedim, devrin devlet büyüklerine sunduğu 38 kasideyle kaside alanında söz sahibi olduğu gibi kendine has bir üslupla söylediği ve *Nedimname* adıyla anılan gazelleriyle ön plana çıkmıştır. Yaşadığı dönemi tamamen etkisi altına alan Nedim, Lale devriyle adeta bütünleşen bir isim olmuştur (İpekten, İsen, 1992: 154). Bu yüzyılda şarkı, manzum, tarih ve nazire belirgin biçimde artış göstermiştir. Murabba, Muhammes, Müseddes olarak pek çok şarkı bu yüzyılda söylenmiştir. Dönemin diğer büyük şairi Şeyh Galip Türk edebiyatının mesnevi alanındaki şaheseri olarak kabul edilen Hüsn-ü Aşk yanında birçok kaside ve gazel kaleme almış ve bunları divanında toplamıştır. Divan edebiyatında Şeyh Galip'ten sonra üstat olarak tavsif edilen bir şair yetişmediği kabul edilir. Dönemin bazı kaside ve gazel şairleri şunlardır: *Osmanzâde Tâ'ib, Yahya Nazim, Kâmi, Mehmed, Nesip Dede, Rasih Bey, Vahid Mahtumî, Arpaemini-*

zade Samî, Ishak Efendi, Mustafa Sakıp Dede, İzzet Ali Paşa, Raşid, Seyyit Vehbî, Nahîfî Süleyman Dede, Zati Süleyman Efendi, Atıf Efendi, Mirzazade Salim, Şeyh Rıza, Hâmi, Neylî Ahmet, Mehmet Esad, Akovalızade Hatem, Mehmet Emin Beliğ, Erzurumlu Hâzık Efendi, Koca Ragıp Paşa, Fıtnat Hanım, Ebubekir Kânî, Esrar Dede...

Saz şiiri alanında bu yüzyılda bir önceki döneme nazaran büyük âşıklar yetişmemiştir. Kalem şuaraları adını alan saz şairlerine bu dönemde rastlanır. Divan edebiyatı etkisinin açıkça görüldüğü Bayburtlu Zihni dışında *Dertli, Seyrani, Tokatlı Nuri, Erzurumlu Emrah, Ruhsati, Summani, Muhibbi* ve aşiret şairleri *Dadaloğlu, Deliboran, Seyyit Osman* vb. sayılabilir. Bu yüzyılda tekke edebiyatı genel bir duraklama ve gerileme içindedir. Daha çok tekke şairlerinin İstanbul'da, Bursa'da, İzmir'de tarikat çevrelerinde Yunus geleneğini devam ettirdikleri bilinmektedir. Bu yüzyılın tekke şairleri arasında *Mahvi, Mehmet Nasuhi, Mehdi, Hasan Senayi, Bursalı İsmail Hakkı, Mustafa Azbi, Süleyman Zati, Mustafa Nuzuli, Kul Şükri, Derun Abdal* gibi isimler sayılabilir (Güzel, 1992: 243).

2.8.19. Yüzyıl Türk Edebiyatı

19. yüzyıl toplumun yenileşme hareketleri ile birlikte yönünü Batı'ya döndüğü bir dönem olarak bilinmektedir. Yeniçeri ocağının kaldırılıp yerine yeni bir ordu kurulması bu yönde atılan ilk adım olarak kabul görmüştür. Bu yüzyıla II. Mahmut damgasını vurmuştur denilebilir. *Tanzimat Fermanı* batılılaşma yönünde, Meşrutiyet'in ilanı ise hukuk ve yönetim açısından önemli bir adımdır. Bu yenileşme hareketleri bir zihniyet değişimi ve yeni bir medeniyet dairesine dâhil olmanın ilk işaretleri olmakla birlikte toplumsal bir direnişle karşılanmıştır. Bu bağlamda II. Mahmut modern Türkiye'nin ilk kurucusu olarak değerlendirilmiştir (İsen, Kurnaz, 1992: 208).

Klâsik şiirin içinde bulunulan zamanda toplumun ihtiyaçlarına cevap veremediğini düşünen bir grup aydın divan şiirini geleneksel yapısı içinde çağdaşlaştırmaya çalışmışlardır. 1861'de kurulup varlığını bir yıl kadar sürdüren ve Hersekli Arif Hikmet'in başını çektiği *Encümen-i Şuara* 19. yüzyıl divan şiiri adına en olumlu çıkış olarak değerlendirilir (İsen, Kurnaz, 1992: 2011). Bu yüzyılın en dikkate değer şairlerinin başında *Enderunlu Vasıf* gelir. Bu yüzyılda mesnevileriyle olduğu kadar gazel ve kasideleriyle de dikkat çeken şairlerden biri *Keçecizade İzzet Molla*'dır.

Türk saz şiiri için en parlak devirlerden biri 17. diğeri ise 19. yüzyıldır. Bu yüzyılda yetişen saz şairleri kadim geleneğin en başarılı ve kalıcı isimleri olarak kabul edilir. Yüzyılın âşık geleneği açısından en dikkat çekici özelliği *âşık kolu* adı verilen usta-çırak ilişkilerinin ilk örneklerinin edebiyat tarihinde bu yüzyılda görülmeye başlaması olarak değerlendirilir (Sakaoğlu, 1992: 294). Bu yüzyılda âşık geleneğinin başarılı temsilcilerinden bazıları şunlardır: *Âşık Şem'i, Âşık Şenlik, Âşık Tahiri, Bayburtlu Celali, Bayburtlu Zihni, Ceyhuni, Dadaloğlu, Dertli, Erzurumlu Emrah, Gedai, Hızri, Ruhsati, Seyrani, Sümmani, Tokatlı Nuri...* 20. yüzyılda geleneğe bağlı kalarak ürün veren âşıkların daha önce cönklerde türkü ve koşma gibi genel adlar altında anılan şiirleri artık konuya uygun adlarla anılmaya başlanmıştır. Teknolojinin ve toplumsal zihniyetin değişmesine rağmen âşıklar gelenekten kopmamışlardır. Bu yüzyılda geleneği yaşatan ve başarıyla temsil eden bazı isimler şöyledir: *Ali İzzet Özkan, Âşık Ferrahi, Âşık Mehmet, Âşık Veysel, Bayburtlu Hicrani, Efkâri, Gufrâni, Posoflu Müdami, Posoflu Zülali, Recep Hıfzi...* (Sakaoğlu, 1992: 299).

19. Yüzyılda tekke edebiyatında kayda değer bir gelişme olmamıştır. Kuddusi, Turabî, Mihrabî, Aynî Baba gibi tekke şairleri bu yüzyılda eser vermişlerdir. Ayrıca Dertli, Seyranî gibi isimler de nefesler yazarak tekke edebiyatı mensupları arasına dâhil olmuşlardır (Güzel, 1992: 243).

3. BATI ETKİSİNDEKİ TÜRK EDEBİYATI

3.1. Tanzimat Dönemi Türk Edebiyatı

Osmanlı imparatorluğu 16.-17. yüzyıllar arasında yüzölçümü bakımından en büyük imparatorluklardan biri olarak değerlendirilir. Yönetimi altındaki topraklarda Türklerle birlikte birçok etnisiteden ve dinden topluluk yaşamıştır. XVIII. yüzyıldan itibaren Batı'da bilim, sanayi, sanat ve ekonomi alanında birçok gelişme yaşanmıştır. Bu gelişmelerden Osmanlıyı en olumsuz etkileyen olay *Fransız İhtilali*'dir. Çünkü Osmanlı yönetimi altındaki birçok topluluk bu olaydan etkilenerek bağımsızlıklarını ilan etme yoluna gitmişlerdir. Devlet bütün enerjisini içteki ve dıştaki bu sorunlara harcayıp iyice kan kaybetmiştir. II. Mahmut ölünce tahta genç şehzade Abdülmecit geçmiştir. Sadrazamlığa getirilen Mustafa Reşit Paşa 3 Kasım 1839'da Tanzimat-ı Hayriye'yi bir Hatt-ı Hümayun olarak Gülhane'de halk ve devlet yöneticileri huzurunda ilan etmiştir. Bu hümayunun verdiği mesaj devletin gittikçe zayıfladığı ve yeni yasaların çıkabileceği yönündedir. Söz konusu hümayunun ilanı ile baş-

layan ve bazı araştırmacılara göre I. Meşrutiyet bazı araştırmacılara göre II. Meşrutiyet'in ile sona eren dönem *Tanzimat Dönemi* olarak tarih sayfalarındaki yerini almıştır. Tanzimatla birlikte eğitim, yönetim, askerlik gibi alanlarda değişiklikler ve düzenlemeler yapılmıştır. Maarif Meclisi'nin idaresi altına ilköğretim düzenlemesi verilmiştir. *Encümen-i Daniş* gibi bilim kurulları oluşturulmuştur.

Siyasi anlamdaki tanzimattan hemen sonra edebi anlamda da Tanzimat Dönemi başlamıştır. Bu dönemde fikir ve siyasi alandaki düşünceler gazete, matbaa ve sanat eserleriyle yayılmıştır (Elçin, 1992: 228). 1860'da *Agâh Efendi* ve *Şinasi'nin* birlikte çıkardığı *Tercüman-ı Ahval* adlı gazete ile Türk edebiyatında yeni bir dönem *Tanzimat Edebiyatı* adı altında resmen başlamıştır. Tanzimat dönemi Türk edebiyatını iki ana döneme ayırmak mümkündür. Ancak bunların yanı sıra divan edebiyatından Tanzimat edebiyatına geçiş sayılabilecek "Hazırlık Dönemi (1839-1860)" olarak adlandırılan bir ara dönem vardır. Hazırlık döneminde Batı edebiyatından bazı türlerde çeviriler yapılmış ve ilk örnekleri verilmiştir. İlk şiir çevirileri *Ethem Pertev Paşa* ve *Şinasi'nin* J. J. Rousseau, Victor Hugo, Lamartine gibi Fransız şairlerden yaptıkları çeviriler; ilk çeviri roman *Yusuf Kamil Paşa*'nın Fenelon'dan yaptığı *Tercüme-i Telemak* adlı eserdir II. Mahmut'un emriyle kurulmuş olan ve 1831'de yayın hayatına başlayan ilk resmî gazete *Takvim-i Vakayi* ve hemen ardından yarı resmî olarak William Churchill adlı bir İngiliz'in 1840 Ağustos'unun başlarında çıkarmaya başladığı *Ceride-i Havadis*; Şinasi ve Agâh Efendi'nin kurduğu ve ilk sayısı 1860'da yayımlanmış ilk özel gazete *Tercüman-ı Ahval*. Tercüman-ı ahval yeni Türk edebiyatının ilk önemli yayın organı olarak değerlendirilmektedir. Şinasi yirmi dört sayı çıkardıktan sonra Agâh Efendi ile yollarını ayırmış tek başına Tasvir-i Efkâr'ı çıkarmaya başlamıştır (Göçgün, 1992: 386).

İlk Tanzimat Edebiyatı döneminde sanat toplum içindir görüşü benimsenmiş ve Fransız klasisizmi ile romantizm şiir ve edebiyatı etkisi altına almıştır. Bu dönemde gelenekten uzaklaşan edebiyat Batı estetiğine yönelmiş bu durumda dolaylı olarak eski ve yeni; Doğu ve Batı düşüncesi arasında çatışmaya yol açmıştır. Şiirde eski şekiller içinde yeni konular ve kavramlar (vatan, millet, hürriyet eşitlik...) işlenmeye başlamıştır. Gazeteler ve dergiler, fikir ve politika içerikli düzyazıya ağırlık vermiş, bu durum da doğal olarak düzyazıyı şiirin önüne geçirmiştir. Batıdan roman, hikâye, tiyatro gibi edebî türler alınmıştır. Dilde sadeleşme hareketleri hız kazanmış Osmanlı

Türkçesinden sade Türkçeye doğru ilk adımlar atılmıştır. Ayrıca ilk kez bu dönemde noktalama işaretleri kullanılmaya başlanmıştır. İlk dönem Tanzimat edebiyatı sanatçıları ve sanatçıların eserlerinden bazıları şunlardır:

Şinasi: Fabl (La Fontaine'den tercümeler), Durub-ı Emsal-i Osmaniye (Atasözleri), Müntehebat-ı Eş'ar, Divan-ı Şinasi, Şair Evlenmesi (İlk tiyatro); *Ziya Paşa*: Eş'ar-ı Ziya, Külliyat-ı Ziya (Şiir), Zafername (Kaside), Defter-i Amal (Hatıra), Rüya; Endülüs Tarihi, Emile Confession, Veraset Mektupları (Tercüme); *Namık Kemal*: Vatan Yahut Silistre, Akif Bey, Zavallı Çocuk, Gülnihal, Kara Bela, Celalettin Harzemşah (Tiyatro); Tahrib-i Harabat, Takip; Renan Müdafaanamesi, Kanije Kalesi ve Osmanlı Tarihi; İntibah (ilk edebî roman); Cezmi (Tarihî roman); *Şemsettin Sami:* Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat (İlk roman); Kamus-ı Türki, Kamus-ı Alam, Kamus-ı Fransevi (Sözlük); Sefiller, Robenson Cruzoe (Çeviri); *Ahmet Mithat Efendi:* Felatun Bey'le Rakım Efendi, Hasan Mellah, Hüseyin Fellah, Yeniçeriler, Paris'te Bir Türk Kızı, Henüz On Yedi Yaşında (Roman); Letaif-i Rivayat (İlk hikâye örneği); *Ahmet Vefik Paşa*: Lehçe-i Osmanî, Şecere-i Türkî; Moliere'den çeviriler; Fezleke-i Tarih-i Osmanî, Hikmet-i Tarih.

İkinci dönem Tanzimat Edebiyatı temsilcileri ilk dönemin aksine sanat sanat içindir ilkesini benimsemiştir. Bunun en önemli sebebi ise II. Abdülhamit'in baskıcı tutumudur. Batı edebî akımlarından realizm etkisinde ilk eserler bu dönemde verilmiştir. Ancak şiirde romantizmin etkisi devam etmiştir. İlk dönemdeki dilde sadeleşme hareketleri kesintiye uğramış ve dil yeniden ağırlaşarak bazı tür ve şekillerde yenilikler yapılmıştır. Romanlarda yanlış Batılılaşma, kölelik, cariyelik gibi konular işlenmiştir. İkinci dönem Tanzimat edebiyatı sanatçıları ve sanatçıların eserlerinden bazıları şunlardır:

Recaizade Mahmut Ekrem: Araba Sevdası (ilk Realist Roman), Nağme-i Seher, Yadigâr-ı Şebap, Zemzeme (Şiir); Afife Anjelik, Vuslat, Atala, Çok Bilen Çok Yanılır (Tiyatro); Muhsin Bey ve Şemsa (Hikâye); Takdir-i Elhan (Eleştiri); Talim-i Edebiyat. *Abdülhak Hamit Tarhan*: Makber, Sahra, Belde, Baladan Bir Ses, Garam, Ölü, Hacre (Şiir); Macera-yı Aşk, Tarık, Finten, Liberte, Hakan, Duhter-i Hindu, İçli Kız, Eşber, Tezer, Nesteren (Tiyatro). *Samipaşazade Sezai:* Sergüzeşt (Realist Roman), İclal; Şir (Piyes); Küçük Şeyler (Öykü). *Nabizade Nazım:* Karabibik (İlk köy romanı). *Muallim Naci:* Ateşpare, Şerare, Sümbüle, Füruzan (şiir); Demdeme (Recaizade'nin Zemzeme'sine karşılık); Islahat-ı Edebiye; Lügat-i Naci (Sözlük).

3.2. Servet-i Fünun Edebiyatı (Edebiyat-ı Cedide 1896-1901)

Türk edebiyatında Batı etkisiyle ortaya çıkan bir yenilik hareketidir. Bu edebiyat akımının kurucuları 1896'da *Recaizade* önderliğinde *Servet-i Fünun* dergisi etrafında toplanmışlardır. Bu sanatçılar şunlardır: *Cenap Şahabettin, Tevfik Fikret, Mehmet Rauf, Hüseyin Cahit, Celâl Sahir, Ahmet Hikmet, Ali Ekrem, Hüseyin Suat. Halit Ziya Uşaklıgil* bu topluluğa sonradan dâhil olmuştur. Hüseyin Cahit Yalçın'ın 16 Ekim 1901'de *Edebiyat Hukuk* başlıklı tercüme yazısındaki ifadeler üzerine II. Abdülhamit tarafından dergi kapatılır ve dolayısıyla da bu edebî topluluk dağılır. Servet-i Fünuncular kendilerine Fransız edebiyatını örnek almışlar ve Fransız şairlerden etkilenmişlerdir. Şiirde sembolizm ve parnasizm; roman ve hikâyede ise realist ve natüralist akımlar benimsenmiştir. İçinde bulunulan dönemin siyasî şartlarından dolayı edebiyatta *sanat için sanat* görüşünü kendilerine ilke edinmişlerdir. Musavver dergisinde Hasan Âsaf'ın *Burhan-ı Kudret* adlı şiirinin yayımlanmasından sonra bu şiirde geçen abes ve muktebes kelimelerinin kafiye olup olamayacağı konusu eski ve yeni edebiyat anlayışlarına bağlı olanlar arasında geniş bir tartışmaya yol açar. Bu dönemde Tanzimat'ta başlayan sadeleşme çabaları terk edilmiş, ağır bir dil kullanılarak Fransızcanın ahengini yakalamak için yeni sözcük ve tamlamalar uydurulmuştur. Türk edebiyatında ilk defa Batı edebiyatından alınan nazım şekillerinde (sone, terzerima) eserler verilme gayreti içine girilmiştir. Servet-i Fünun Edebiyatı sanatçıları ve sanatçıların eserlerinden bazıları şunlardır: *Tevfik Fikret*: Haluk'un Defteri, Tarih-i Kadim, Rübabın Cevabı, Rübab-ı Şikeste (Servet-i Fünun dönemi şiirleri); Şermin (Çocuk Şiirleri). *Cenap Şehabettin*: Hac Yolunda, Avrupa Mektepleri ve Suriye Mektupları (Gezi Yazısı); Evrak-ı Eyyam (Deneme); Nesri Harp, Nesri Sulh (Özdeyiş); Tiryaki Sözleri (Özdeyişler); Körebe (Tiyatro). *Halit Ziya Uşaklıgil*: Nemide, Bir Ölünün Defteri, Ferdi ve Şürekâsı, Mai ve Siyah, Âşk-ı Memnu, Kırık Hayatlar (Roman); Bir Muhtıranın Son Yaprakları, Bir İzdivacın Tarih-i Muaşakası, Heyhat, Solgun Demet, Sepette Bulunmuş, Bir Hikâye-i Sevda, Hepsinden Acı, Onu Beklerken, Âşka Dair ve İzmir Hikâyeleri (Hikâye); Kâbus (Oyun); Kırk Yıl, Saray ve Ötesi, Bir Acı Hikâye (Anı); Sanata Dair (Anı); Mensur Şiirler. *Mehmet Rauf:* Eylül (Türk edebiyatında ilk psikolojik roman), Ferda-yı Garam, Genç Kız Kalbi (Roman); Siyah İnciler (Mensur Şiir); Pençe, Cidal, Sansar (Oyun). *Hüseyin Cahit Yalçın:* Nadide, Hayal İçinde (Roman); Hayat-ı Muhayyel, Niçin Aldatırlarmış? Hayat-ı Hakikiye Sahneleri (Hikâye); Edebî Hatıralar, Malta Mektupları, Meşrutiyet Hatıraları (Anı); Kavgalarım (Eleştiri).

3.3. Fecr-i Ati Topluluğu

Servet-i Fünun dergisi etrafında toplanan edebiyatçılar derginin kapatılmasıyla birlikte yeni bir topluluk kurmuş ve burada bir araya gelmişlerdir. Bu genç edebiyatçı grubu önce Ahmet Haşim'in teklif ettiği *Sinâ-yı Emel* adını alır ancak sonra *Fâik Âli*'nin isteğiyle topluluğun adı *Fecr-i Âti* olarak değiştirilir. Kendilerine Fransız edebiyatını örnek alan ve *sanat şahsi ve muhteremdir* ilkesini savunan topluluğun belli başlı sanatçıları ve sanatçıların eserleri şunlardır: *Ahmet Haşim:* Şiir Hakkında Bazı Mülahazalar; Piyale, Göl Saatleri (şiir); Gurabahane-i Laklakan, Frankfurt Seyahatnamesi, Bize Göre. *Refik Halit Karay*: Sürgün, Nilgün, Çete, Bugünün Saraylısı, Kadınlar Tekkesi, İstanbul'un İç Yüzü, Anahtar (Roman); Memleket Hikâyeleri, Gurbet Hikâyeleri; Deli Kirpinin Dedikleri, Sakın Aldanma, İnanma, Kanma. *Ali Canip Yöntem*: Geçtiğim Yol (Şiir); Millî Edebiyat Meselesi, Cenap Beyle Münakaşalarım. *Yakup Kadri Karaosmanoğlu*: Kiralık Konak, Yaban, Hüküm Gecesi, Sodom ve Gomore, Nur Baba, Ankara, Bir Sürgün (Roman); Bir Serencam, Ceviz, Rahmet (Hikâye); Erenlerin Bağından, Okun Ucundan (Şiir). *Mehmet Fuat Köprülü*: Erzurumlu Emrah, Edebiyat Araştırmaları, Malumat-ı Edebiyye, Türk Dilinin Sarf ve Nahvi, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Nasrettin Hoca, Türk Edebiyatı Tarihi... *Celal Sahir Erozan*: Beyaz Gölgeler, Siyah Kitap (Şiir)...

3.4. Millî Edebiyat Dönemi

Millî edebiyat akımı 1911 yılında Selanik'te çıkarılmaya başlanan Genç Kalemler dergisi etrafında toplanan Ömer Seyfettin, Ali Canip Yöntem gibi isimlerin faaliyetleriyle başlar. Bu dönemde ortaya çıkan Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük gibi ideolojilerden Türkçülük fikrini savunan bu akımın sanatçıları dilde sadeleşmeyi ve edebî dil olarak İstanbul Türkçesinin kullanılmasını savunmuşlardır. Bu dönemde halk şiirinin nazım şekilleri kullanılarak gerçek Türk şiirinin halk şiiri, gerçek Türk vezninin ise hece vezni olduğu yönünde fikirler öne sürmüşlerdir. Edebî eserlerde içerik olarak millî konulara değinilmiştir. Bu dönemin önemli isimlerinden ve eserlerinden bazıları şunlardır: *Ömer Seyfettin*: Ömer Seyfettin'in Şiirleri (Şiir); Ashâb-ı Kehfimiz, Efruz Bey, Yalnız Efe (Roman); Harem, Yüksek Ökçeler, Gizli Mabed, Beyaz Lale, Asilzâdeler, İlk Düşen Ak, Mahçupluk İmtihanı, Dalga, Nokta, Tarih Ezelî Bir Tekerrürdür (Öykü); Millî Tecrübelerden Çıkarılmış Ameli Siyaset, Yarınki Turan Devleti, Türklük Mefkûresi, Türklük Ülküsü... *Emin Yurdakul:* Türkçe Şiirler,

Türk Sazı, Ey Türk Uyan, Tan Sesleri, Zafer Yolunda, Turan'a Doğru, Mustafa Kemal, Ankara... *Ziya Gökalp*: Kızıl Elma, Yeni Hayat, Altın Işık (Şiir); Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak, Türkçülüğün Esasları, Türk Medeniyet Tarihi, Türk Töresi, Doğru Yol (İnceleme-Araştırma); Malta Mektupları. *Rıza Tevfik Bölükbaşı:* Serab-ı Ömrüm (Şiir); Adülhak Hamit ve Mülahazat-ı Felsefiyesi (Eleştiri); Ömer Hayyam ve Rübaileri (Çeviri). *Aka Gündüz:* Bozgun (şiir); Türk Kalbi, Kurbağacık, Bu Toprağın Kızları (hikâye); Muhterem Katil, Mavi Yıldırım (Oyun); Dikmen Yıldızı, Odun Kokusu, Bir Şoförün Gizli Defteri, İki Süngü Arasında, Üvey Ana, Yayla Kızı (Roman).

Millî edebiyat akımının etkisinde eser veren önemli isimler ise şunlardır: *Halide Edip Adıvar*: Heyula, Raik'in Annesi, Seviye Talip, Handan, Yeni Turan, Ateşten Gömlek, Vurun Kahpeye, Sinekli Bakkal, Tatarcık, Akile Hanım Sokağı... (Roman); Harap Mabetler, Dağa Çıkan Kurt, Kubbede Kalan Hoş Seda (Oyun); Türkün Ateşle İmtihanı, Mor Salkımlı Ev (Hatıra)... *Reşat Nuri Güntekin:* Çalıkuşu, Dudaktan Kalbe, Akşam Güneşi, Bir Kadın Düşmanı, Yeşil Gece, Acımak, Yaprak Dökümü, Miskinler Tekkesi, Kan Davası... (Roman); Recm, Gençlik ve Güzellik, Eski Ahbab, Tanrı Misafiri, Sönmüş Yıldızlar, Leyla ile Mecnun, Olağan İşler (Öykü); Anadolu Notları (Gezi)... *Refik Halit Karay:* Memleket Hikâyeleri, Gurbet Hikâyeleri (Hikâye); İstanbul'un İç Yüzü, Yezidin Kızı, Çete, Sürgün, Anahtar, Nilgün, Kadınlar Tekkesi, Dört Yapraklı Yonca (roman); Kanije Müdafaası ve Tiryaki Hasan Paşa, Deli (oyun).

Millî edebiyat döneminde bağımsız bazı sanatçılar ve eserleri şunlardır: *Yahya Kemal Beyatlı:* Kendi Gök Kubbemiz, Eski Şiirin Rüzgârı, Rubailer (Şiir); Aziz İstanbul, Eğil Dağlar, Siyasi Hikâyeler... *Hüseyin Rahmi Gürpınar*: Şık, İffet, Mürebbiye, Metres, Tesadüf, Nimetşinas, Şıpsevdi, Kuyruklu Yıldız Altında Bir İzdivaç, Sevda Peşinde, Gulyabani, Cadı, Hakka Sığındık, Hayattan Sayfalar, Son Arzu, Utanmaz Adam, Kesik Baş (roman); Kadınlar Vaizi, Tünelden İlk Çıkış, Gönül Ticareti (oyun)... *Mehmet Akif Ersoy*: Safahat, Süleymaniye Kürsüsünde, Fatih Kürsüsünde, Hatıralar, Asım, Hakkın Sesleri, Gölgeler. *Ahmet Rasim:* Meyl-i Dil; Nakam, Kitabe-i Gam, Hamamcı Ülfet (roman); Gecelerim, Şair, Edip, Muharrir (anı); Tarih ve Muharrir, Şehir Mektupları, Eşkâl-i Zaman, Muharrir Bu Ya (Fıkra ve Makale).

3.5. Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı

Cumhuriyetin ilânı ile birlikte Türk tarihinde yeni bir sayfa açılmıştır. 1923'te başlayan bu dönem edebiyat dünyasını da etkilemiştir.

Bu dönemde dilde sadeleşme hareketleri hız kazanmıştır. Edebiyatımızda bu dönemde Beş Hececiler, Yedi Meşaleciler, Garipçiler, İkinci Yeniciler, Toplumsal Gerçekçiler, Hisarcılar gibi edebî topluluklar ön plana çıkmıştır. Gerek şiir gerekse nesir alanında Anadolu'ya yöneliş söz konusudur. Halk kültürü, edebiyatın önemli bir malzemesi olarak yoğun bir şekilde işlenmiştir.

3.5.1. Cumhuriyet Dönemi Edebî Toplulukları ve Temsilcileri

Beş Hececiler: Faruk Nafiz Çamlıbel, Enis Behiç Koryürek, Halit Fahri Ozansoy, Yusuf Ziya Ortaç ve Orhan Seyfi Orhon.

Yedi Meşaleciler: Sabri Esat Siyavuşgil, Vasfi Mahir Kocatürk, Yaşar Nabi Nayır, Cevdet Kudret, Kenan Hulusi, Muammer Lütfi, Ziya Osman Saba.

Garip (Birinci Yeni): Orhan Veli, Oktay Rıfat, Melih Cevdet.

İkinci Yeniler: İlhan Berk, Edip Cansever, Ece Ayhan.

Hisarcılar: Mehmet Çınarlı, İlhan Geçer, Mustafa Necati Karaer.

3.5.2. Cumhuriyet Dönemi Edebî Ürünleri

Şiir: Milli edebiyat döneminde kullanılan hece vezni bu dönemin şiirinde temel ölçü birimi olmuştur. Edebî topluluklar bu dönemde şiir hayatına yön veren en önemli etken olmuştur. Şiirde her türlü konu işlenmiştir. Cumhuriyet dönemi Türk şiirine yön veren isimler şöyledir: *Kemalettin Kamu, Ömer Bedrettin Uşaklı, Ahmet Kutsi Tecer, Ahmet Hamdi Tanpınar, Ahmet Muhip Dıranas, Cahit Sıtkı Tarancı, Necip Fazıl Kısakürek, Nazım Hikmet Ran, Orhan Veli Kanık, Melih Cevdet, Oktay Rıfat, Rıfat Ilgaz, Ahmet Arif, Attila İlhan, Bedri Rahmi Eyüboğlu, Behçet Necatigil, Cahit Külebi, Necati Cumalı, Asaf Halet Çelebi, Fazıl Hüsnü Dağlarca, Edip Cansever, İlhan Berk, Cemal Süreyya, Turgut Uyar, Sezai Karakoç, Ece Ayhan, Kemal Özer, Ataol Behramoğlu, Hilmi Yavuz, Metin Eloğlu, Can Yücel...*

Roman ve Hikâye: Cumhuriyet döneminin ilk dönemlerinde roman ve öykü yazarları eserlerinde toplumsal konuları işlemiş ve gözlemlerini eserlerine yansıtmışlardır. Halide Edip Adıvar, Reşat Nuri Güntekin, Yakup Kadri Karaosmanoğlu daha önceki dönemlerde temelleri atılan Anadolu'ya yönelişi eserlerinde başarılı bir şekilde ele almışlardır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında ön plana çıkan roman ve hikâye yazarları şunlardır: *Halide Edip Adıvar, Reşat Nuri Güntekin, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Refik Halit Karay, Aka Gündüz, Peyami Safa, Ercüment*

Ekrem Talu, Halide Nusret Zorlutuna, Şükufe Nihal, Güzide Sabri, Müfide Ferit Tek, Sabahattin Ali, Memduh Şevket Esendal, Mithat Cemal Kuntay, Nahit Sırrı Örik. **1940'tan Sonra:** *Cevdet Kudret, Samim Kocagöz, Ahmet Hamdi Tanpınar, Halikarnas Balıkçısı, Yaşar Kemal, Orhan Kemal, Fakir Baykurt, Talip Apaydın, Kemal Tahir, İlhan Tarus, Necati Cumalı, Tarık Dursun, Oktay Akbal, Tarık Buğra, Aziz Nesin, Attila İlhan, Cengiz Dağcı, Hasan İzzettin Dinamo, Mehmet Seyda, Rıfat Ilgaz, Yusuf Atılgan, Yaman Koray, Nezihe Meriç, Emine Işınsu, Peride Celal, Abbas Sayar, Erol Toy, Bekir Yıldız, Muzaffer İzgü, Oğuz Atay, Ümit Kaftancıoğlu, Selim İleri, Melih Cevdet Anday, Erdal Öz, Demir Özlü, Çetin Altan, Oktay Rıfat, Vedat Türkali, Ferit Edgü, Necati Tosuner, Adalet Ağaoğlu, Sevgi Soysal, Güney Dal, Pınar Kür, Orhan Pamuk, Ahmet Altan, Mehmet Eroğlu, Ahmet Yurdakul, Latife Tekin, Ayla Kutlu, Nedim Gürsel, Hıfzı Topuz...*

Kaynaklar

Aktaş, Ş. (2009). *Şiir Tahlili /Teori-Uygulama.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Arat, R. A. (1979). *Kutadgu Bilig I Metin.* 2. Baskı. Ankara: TDK Yayınları.

Banarlı, N. S. (2001). *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi,* C. 1, 2. Ankara: MEB Yayınları.

Caferoğlu, A. (1992). "Karahanlılar Devri Türk Edebiyatı" *Türk Dünyası El Kitabı* (s. 57-67). Ankara: TKAE Yayınları.

Elçin, Ş. (1992). "Halk Edebiyatına ve Halk Şiirine Toplu Bir Bakış" *Türk Dünyası El Kitabı* (s. 227-232). Ankara: TKAE Yayınları.

Ercilasun, A. B. (1988). "Bengütaş Edebiyatı" *Büyük Türk Klasikleri* (s. 56-78). C. I. İstanbul: Ötüken Yayınları.

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

Ergin, M. (2012). *Orhun Abideleri.* İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Göçgün, Ö. "Tanzimat Devri Türk Edebiyatı" *Türk Dünyası El Kitabı* (s. 379-424). Ankara: TKAE Yayınları.

Güzel, A. (1992). "Dinî Tasavvufi Türk Edebiyatı" *Türk Dünyası El Kitabı* (s. 234-281). Ankara: TKAE Yayınları.

Hacıeminoğlu, N. (1992). "Harezm-Kıpçak Sahasında Türk Edebiyatı" *Türk Dünyası El Kitabı* (s. 68-79). Ankara: TKAE Yayınları.

İnan, A. (1992). "Çağatay Edebiyatı". *Türk Dünyası El Kitabı* (s. 80-102). Ankara: TKAE Yayınları.

İnan, A. (1992). "Türk Destanları" *Türk Dünyası El Kitabı* (s. 3-19). Ankara: TKAE Yayınları.

İpekten, H., İsen, M. (1992) "XVI. Yüzyıl Divan Edebiyatı". *Türk Dünyası El Kitabı* (s. 130-156). Ankara: TKAE Yayınları.

İpekten, H., İsen, M. (1992). "XVIII. Yüzyıl Divan Edebiyatı". *Türk Dünyası El Kitabı* (s. 185-207). Ankara: TKAE Yayınları.

İsen, M., Kurnaz, C. (1992) "XVII. Yüzyıl Divan Edebiyatı". *Türk Dünyası El Kitabı* (s. 157-184). Ankara: TKAE Yayınları.

İsen, M., Kurnaz, C. (1992). "XIX. Yüzyıl Divan Şiiri", *Türk Dünyası El Kitabı* (s. 208-223). Ankara: TKAE Yayınları.

Köprülü, M. F. (1980). *Türk Edebiyatı Tarihi.* İstanbul: Ötüken Yayınları.

Sakaoğlu, S. (1992). "Türk Saz Şiiri" *Türk Dünyası El Kitabı* (s. 282-306). Ankara: TKAE Yayınları.

Sorokin, A. P. (2008). *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri* (Çev. Mete Tuncay). İstanbul: Salyangoz Yayınları.

Tekin, Ş. (1992). "İslamiyet'ten Önce Türk Edebiyatı". *Türk Dünyası El Kitabı* (s. 20-56). Ankara: TKAE Yayınları.

Tekin, T. (1992). "Türk Dilleri Araştırmaları". İstanbul: Simurg Yayınları.

Timurtaş, F. K. (1992). "Türkiye Edebiyatı (13-15. Yüzyıllar)" *Türk Dünyası El Kitabı* (s. 107-129). Ankara: TKAE Yayınları.

TÜRK HALK KÜLTÜRÜ

Nebi Özdemir

Giriş

İnsanlığın doğaya eklediklerinden oluşan kültür, gerçekte özgün içerikler bütünüdür. Türk halk kültürü Türk milletinin tarih sahnesine çıktığı ilk dönemlerden itibaren farklı coğrafyalarda yaratılan, yaşatılan ve geliştirilerek aktarılan özgün ve zengin bir belleği ifade etmektedir. Bu çalışma kapsamında bugün Anadolu'da yaşayan Türk halk kültürünün ana hatlarının belirtilmesi amaçlanmaktadır.

Özellikle kitle iletişim araçlarının etkisiyle ortaya çıkan "popüler kültür, kitle kültürü, tüketim kültürü, elektronik kültür, sanal kültür, dijital kültür" gibi farklı tanımlamalar karşısında halk kültürü "çevre, doğa ve diğer kültürlerle etkileşimlerin sonucunda sürekli yaratılarak nesilden nesle aktarılan, kimlik ve süreklilik bilinci kazandıran, çeşitlilikten birliğe ulaştıran, bireysel yaratıcılığa saygıyı geliştiren, sürdürülebilir kalkınmanın kaynağı olan yaratıcı gelenekler belleğidir. Halk kültürü halkın kültürel hazine olarak tanımladığı uygulamaları, temsilleri, anlatımları, bilgileri, becerileri ve bunlara ilişkin araçlar ve gereçler ile kültürel mekânları içermektedir. Popüler kültürün, kitle kültürünün, tüketim kültürünün "geçiciliği" karşısında halk kültürü özgünlüğü, sürekliliği ve kalıcılığı temsil etmektedir.

Halk kültürü yaratıcı ve yaşayan dinamik gelenekler bileşkesidir. Gelenek ise geçmişten hareketle geleceğin yaratılmasıdır. Gelenek geçmişin özümsenmesini, bugünün çözümlenmesini, geleceğin kurgulanarak yönetilmesini sağlamaktadır. Geleneğin özünü değişim ve

dönüşüm meydana getirmektedir. Modern ve gelişmiş toplumlar hiç olmadığı kadar güçlü geleneklerden beslenmektedir. Bu açıdan bakıldığında geleceği, özgünlüğü, farklılığı, dolayısıyla kimliği, milleti yaratan temel bellek, geleneksel kültürdür. Sonuçta halk kültürü besleyici, yaratıcı, oluşturucu, var edici ve değer yaratıcı bir kaynaktır.

Halk kültürü; yaratılan yeni ürün ve geleneklerle geçmişten geleceğe aktarılan dinamik bir yapıdır. Değişim ve dönüşüm halk kültürünün özünü oluşturur. Diğer yandan halk kültürü opera, moda, yazılı edebiyat, sinema, tiyatro, farklı müzik türleri gibi alanları besler. Örneğin halk kültürünün temel kaynaklarından olan âşıklık geleneği Batı tarzı müzik ve tiyatro alanlarında farklı eser ve yorumların yaratılmasını sağlayarak köklü bir gelenek olduğunu ortaya koyar. Bir gelenek yeni gelenekleri yaratabiliyorsa çatı gelenek haline gelmektedir. Çatı/ana gelenekler bütünü olan halk kültürü paylaşılan bilgi ve deneyimler meydana getirmektedir. Geleneksel bilgi ve sözlü bellek, halk kültürünün özüdür.

Diğer yandan gelenekler arası yaratıcı etkileşim, halk kültürünün özgünlüğünün ve zenginliğinin temel kaynağını oluşturmaktadır. Aktörler, ürünler, gelenekler, dolayısıyla kültürler arası etkileşimin yaratıcılıktaki etkisi sanılandan daha güçlüdür. Farklı zaman ve coğrafyalarda ortaya çıkan etkileşimlerle özgünleşen ve zenginleşen Türk halk kültürü sonuçta Türk halkının yaratıcılığının ürünüdür.

Değerin yaratılabilmesi için kültür ile ekonominin birlikteliği gereklidir. Dolayısıyla halk kültürü sürdürülebilir kalkınmanın temel kaynaklarından biridir. Özellikle son dönemde doğal/organik yaşam tarzının yaygınlaşması, yerel ve ulusal ölçekli sürdürülebilir kalkınmadaki gücünün belirginleşmesi, kültür ekonomisi ile kültür endüstrileri kapsamındaki işlevinin anlaşılması, kültür turizminin ve eko-turizmin öne çıkması gibi gelişmeler halk kültürünün değerinin bilincine varılmasına neden olmuştur.

Halk kültürü genellikle, ürünler, yaşayan insan hazineleri olarak da tanımlanan geleneğin yaratıcıları/taşıyıcıları/ustaları, gelenek mekânları/ortamları/bağlamları, geleneksel kurumları ile gelenekten beslenenler ve gelenekle ilgilenenler/etkileşenler temelinde değerlendirilmektedir. Halk kültürünün dinamizmi "canlı ve gelenek eseri" olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle değişme, dönüşme ve gelişme yeteneği, geleneği, dolayısıyla da halk kültürünü geçmişten bugüne ve geleceğe taşımaktadır. Bir başka deyişle gelenekler bütünü halk kültürü ana yapısına/özüne bağlı kalmakla

birlikte bağlama göre değişebildiği, dönüşebildiği ve yenilenerek gelişebildiği için yaşamaktadır.

Türkiye'de ve diğer ülkelerde halk kültürü farklı açılardan kümelenerek incelenmiştir. Buna karşılık son yıllarda, çeşitli eksikliklerine ve belirsizliklerine rağmen UNESCO merkezli kümeleme sisteminin yaygın bir şekilde kullanıldığı gözlenmektedir. Medya ile küresel popüler kültürün etkileri de dikkate alınarak geleneksel kültürün korunmasına yönelik uluslararası çabaların bir ürünü olan UNESCO- Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi'ndeki kümeleme sisteminin bu çalışmada kullanılması akılcı bir yaklaşım olacaktır.[1] Keza bazı eksikliklerine ve belirsizliklerine karşılık bu kümeleme sistemi ve yaklaşımı halk kültürüne yönelik olarak son on yılda dünyada ve Türkiye'de geliştirilen proje ve programların esasını oluşturmaktadır. Aynı şekilde bundan sonra geliştirilecek plan ve projelerin de bu kümeleme yaklaşımı üzerinde kurgulanacağı öngörülebilir. Türk halk kültürü, farklı dönem ve coğrafyalarda yaratılan ve yaşatılan bir miraslar bütününü ifade etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada, belirtilen tasniften yararlanılarak Türk halk kültürünün Anadolu'da yaşatılan bölümünün ana hatlarının açıklanmasının amaçlanması daha gerçekçi ve bilimsel bir yaklaşım olacaktır.

Türk Halk Kültürünü Oluşturan Gelenekler/Alanlar

1. Sözlü Gelenekler ve Anlatımlar

Bu alandaki gelenekler halkın dille yarattığı ve yaşattığı geleneklerdir. Türk halk edebiyatı birbirleriyle etkileşim halinde, ortak kültür belleğinden beslenen, buna karşılık özgün yapılara sahip "Anonim Türk Halk Edebiyatı, Âşık Edebiyatı ve Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı" adlı edebiyat geleneklerinden meydana gelmektedir. Halk edebiyatı ürünleri "nazım, nazım-nesir ve nesir ürünler" şeklinde kümelenmektedir. Halk şiiri (nazmı) ise kendi içinde nazım şekillerine (mani, koşma, destan), ezgi ve konularına (Ezgi ağırlıklı türler: Türkü, varsağı, semai, koşma/ Konu ağırlıklı türler: Koçaklama, taşlama, güzelleme, destan, ilahi, devriye, nutuk, şathiye, yaşname vb./ Ezgi-konu ağırlıklı türler: ninni, ağıt ve mani) göre sınıflandırılmaktadır.[2]

1.1. Anonim Türk Halk Edebiyatı

Kökeni Türklerin tarih sahnesine çıktıkları dönemlere kadar uzanan anonim halk edebiyatı "mit, efsane, destan, masal, halk hikâyesi, fıkra, atasözü, deyim, alkış, kargış" gibi türleri içermektedir. Bu ürünlerin yaratıcıları zaman içinde unutulmuş ve halkın ortaklığı

haline gelerek ve bağlama göre değişerek geçmişten bugüne taşınmıştır. Sözlü kültür bağlamının ürünü anonim halk edebiyatı "anonim halk nesri ve anonim halk nazmı" olmak üzere ikiye ayrılarak değerlendirilmektedir.

1.1.1. Anonim Halk Nesri

1.1.1.1. Mit

Olağanüstü varlıkların gerçek, coşku verici ve kutsal kabul edilen öykülerini anlatan ve mutlaka uzak geçmişteki yaratılış ve köken bilgilerini içeren mitler, konularına göre kozmogoni mitleri (evrenin oluşumunu ile ilgili mitler), teogoni mitleri (tanrıların ortaya çıkışı hakkındaki mitler), antropogoni mitleri (insanın yaratılışı konulu mitler) ve eskataloji mitleri (insanlığın ve evrenin sonuyla ilgili mitler) olarak sınıflandırılmaktadır. Yaratılışın gerçek öyküleri, karmaşık olayların açıklaması, insan aklının ve deneyimlerinin yansıması, dünyanın sembolik bir yapısı, geçmişin farklı bir kurgusu, sosyal yapının aynası, toplumsal bilinçaltının tasarımı olarak kabul edilen mitlerin gelenekleri desteklediği, sosyal ilişkileri geliştirdiği, dolayısıyla kültürel belleğin çeşitli boyutlarını açıklamaya yardımcı olduğu belirtilmiştir.[3] Mitler edebiyat ve kültür biliminin yanında tarih, toplumsal psikoloji, din, doğa gibi farklı konuları inceleyen bilim dalları açısından da işlevsel ürünlerdir.

Hun İmparatoru Mete'yle ilgili verilerle birlikte Alp Er Tunga Destanı ve Şu Destanı (M.Ö. IV. asırda yaşamış Türk hakanı) Türk mitolojisinin kökenlerinin eskiliğini ortaya koyan ürünlerdir. Türk mitolojisi unsurlarının önemli bir kısmı farklı anlatılar (destan, efsane, masal vb.) içinde yaşamaya devam etmiştir. Altay Yaratılış Destanı, Oğuz Kağan Destanı, Bozkurt Destanı, Ergenekon Destanı, Uygurların Türeyiş Efsanesi ve Göç Destanı, Manas Destanı gibi önemli mitik anlatımları içeren Türk mitolojisi, etkileri bugüne kadar süren zengin bir yapıya sahiptir. "Erkek-dişi kurttan, ağaçtan ve kartaldan türeyiş, kutsal mağaralar, Oğuz boylarının ongun kuşları, ateşin keşfi, demir dağlar, hayat suyu ve ağacı, Ay-Atam'ın balçıktan yaratılışı, dört unsur, kuğu kızlar, kutlu dağlar, Tepegöz, Hızır, don değiştirme, Gök Tanrı, göğün kubbesi, direği ve katları, kutup yıldızı, güneş-ay-yıldızlar- ordu yolu (saman yolu), ebekuşağı, dünyanın şekli ve göbeği, yer ve yeraltı, tabiat olayları (yağmur, kar, bulut, yıldırım, iyi ve kötü rüzgârlar vb.), arı ve iyi sular, kutlu pınarlar, ulu ırmaklar" gibi pek çok unsur Türk mitolojisi bağlamında ayrıntılı olarak işlenmiştir.[4]

1.1.1.2. Efsane

Belirli kişi, yer ve olaylar hakkında anlatılan, inandırıcılık özelliğine sahip, genellikle şahıs ve olaylarda olağanüstü olma özelliği görülen, kısa ve konuşma diliyle yaratılan anlatımlar olarak tanımlanan efsanelerin kaynaklarını din, mitoloji, gerçek yaşam artıkları oluşturmaktadır. Daha uzak bir geçmiş ve farklı bir dünya ile ilgili olarak anlatılan mitlere karşılık efsanelerin, inandırıcılık bakımından mitlerle aynılık gösterse de, zaman bakımından daha yakın bir geçmişi, mekân olarak günümüz dünyasını ve temel karakter olarak da insanı temel aldıkları görülür. Efsanelerin toplumsal yaşamı etkileyen durum, olay, varlık ve kurumların oluşumunun açıklanması, coğrafyanın, varlık ve nesnelerin yerelleştirilmesi ve millileştirilmesi, geleneklerin, sosyal davranış ve kurumların geçerli kılınarak yeni nesillere aktarılması gibi işlevleri bulunmaktadır. Belirli dinî ve tarihî şahsiyetlerin yaşamlarını ve kerametlerini anlatan ve "menkıbe" adı verilen efsaneler Türklerin yaşadıkları coğrafyalarda yaygın olarak anlatılmaya devam etmektedir.

Efsaneler "yaratılış efsaneleri, tarihlik efsaneler, olağanüstü kişiler, varlıklar ve güçler üzerine efsaneler, dinlik efsaneler" şeklinde sınıflandırılmaktadır. Mit, destan, masal, halk hikâyesi ve memoratla yakın ilişkisi bulunan efsane türü "taş kesilme ve don (şekil) değiştirme" başta olmak üzere farklı anlatı motiflerini içermektedir. "Gelin Taşı, Kardeşler Tepesi, Ağlayan Kaya, Kaybolan Nehir, Hazreti Ali ve Sürüsü, Görmeli Köprüsü, Sarıkız Tepesi, Gelincik Ana Tepesi, Hasan Dağı, Munzur Baba, Taşbebek, Kızlar Pınarı, Güzellik Suyu, Yavru Ceylan, Kumru, Gülek Boğazı, Pirler, Balıklı Göl, Nazlı ile Beyin Oğlu, İstanbul'un Kuruluşu, Üçler, Çökelez Dağı" Anadolu'da derlenen efsanelerden bazılarıdır. Yerleşim yerlerinin kuruluşu ile ilgili olarak yaratılan efsanelerin bugün kent kimliğinin ve markasının oluşturulmasına kaynaklık ettiği düşünüldüğünde, bu tür ürünlerin önemi daha iyi anlaşılacaktır. Efsane ve benzeri anlatılar insana, mekâna ve diğer unsurlara, sonuçta da yaşama içerik, dolayısıyla özgünlük ve çekicilik kazandırırlar.[5]

1.1.1.3. Destan

Destan, "bir millet veya toplumun hayatında derin iz bırakmış olaylardan kaynaklanıp çoğunlukla manzum, bazen de manzum-mensur karışık, birden fazla olayın aktarımına izin veren genişlikte, usta bir anlatıcı tarafından veyahut da ustalardan öğrendiğini aktaran bir çırak tarafından, bir dinleyici kitlesi önünde, bir müzik aleti eş-

liğinde veya sadece bir ezgiyle anlatılan, sözlü olarak anlatılanlardan bazıları yazıya geçirilmiş, bir milleti veya toplumu sonuçları bakımından ilgilendiren bir kahramanlık konusuna sahip, dinlendiğinde veya okunduğunda millî değerleri, şahsi değerlerin üstünde tutmayı benimseten sözlü veya yazılı edebî yaratma" olarak tanımlanmaktadır.[6] Bir destanın oluşması ve yaşayabilmesi için "destanı yaratan toplumun destan devrinde yaşaması ve sözlü geleneğe sahip olması, çekirdek bir olayın bulunması, bu çekirdek olayın bir destancı (ozan, cırav vb.) tarafından edebî bir metne dönüştürülmesi, ilgili toplumun destan devrinde yaşarken adı geçen destanın yaşayan bir metninin tespit edilmesi" gerektiği belirtilmiştir.[7] Destanlarda alp tipini (İslamiyet sonrasında alp-eren tipi) temsil eden ana kahramandan (Oğuz Kağan, Manas vb.; Battal Gazi, Danişmend Gazi vb.) başka, bilge ve kadın tiplerini temsil eden yan kahramanlar bulunmaktadır. "Gök börü (kurttan türeyiş, kurdun yol göstericiliği vb.), kutsal ışıktan ve ağaçtan doğma, düşe görme (hareket ve gelecek tayininde rüyanın etkisi), kırk kız/çora/yiğit, adak, yardımcı at, ok-yay, kutsal mağara, pir, demir/demircilik ve çeşitli büyüler" Türk destanlarında rastlanan motiflerden bazılarıdır.[8]

Türk destanları tarihsel dönemlerine ve ait oldukları boylara (Eski Türk/Hun, Göktürk, Uygur dairesi vb.), paylaşılma durumuna (tüm Türk boyları veya belli Türk boyu/boyları arasında), hacimlerine, yapılarına (nazım, nesir, nazım-nesir), nazım şekillerine (koşma, mani şeklindeki destanlar) ve daha çok da konularına göre sınıflandırılmaktadır. "Altay destanları (Yaratılış Destanı, Ural Batur Destanı, Maaday Kara Destanı), Saka destanları (Alp Er Tunga Destanı, Şu Destanı), Hun-Oğuz Destanı, Göktürk destanları (Bozkurt Destanı, Ergenekon Destanı), Siyenpi Destanı ve Uygur destanları (Türeyiş Destanı, Göç Destanı, Mani Dininin Kabulü)" İslâmiyet öncesi döneme ait Türk destanları olarak kabul edilmektedir. Tam metnine ulaşılamayan bu tarihî Türk destanlarına ait parçalara Çin, Arap ve İran yazılı kaynaklarında rastlanmaktadır. Menakıpnameler olarak adlandırılan İslâmî dönem Türk destanları olarak da "Satuk Buğra Han, Battal Gazi (Battalnâme), Dânişmendnâme, Saltuknâme, Köroğlu" gibi anlatılar kabul edilmektedir.[9]

Konularına göre Türk destanları, sosyal (aile, evlilik, komşuluk, cinsiyet vb. üzerine), kültürel (Hıdrellez gibi takvime bağlı olaylar, âşık edebiyatı vb. üzerine), ekonomik (esnaf, meslek, vergi, pahalılık vb. üzerine), eğitimsel, siyasî, dinî/ahlakî (Allah, yaratılış vb. üzerine), askerî (seferberlik üzerine vb.) hayatla, sosyo-kültürel (göç,

gurbet, fakirlik, kaza vb. üzerine) ve doğal çevre (kuraklık, yangın vb. üzerine) insan (organlar, huylar, yaş, gençlik vb. üzerine) ile ilgili destanlar şeklinde kümelenmektedir.[10] 12-14. asırlar arasındaki dönemde Azerbaycan ve Kuzey-Doğu Anadolu sahasındaki Oğuz Türklerinin yaşamını anlatan Dede Korkut Hikâyeleri de destandan hikâyeye geçiş dönemi eseri olarak değerlendirilmektedir. Tarihî dönemlerin aynası, toplumsal, kültürel, siyasî ve ekonomik yaşamın yansıması, uluslaşmanın temel kaynağı, aracı ve kanıtı olan destanlar sözlü, yazılı ve elektronik kültür bağlamlarında farklı şekillerde yaşatılmış ve yaşatılmaya devam etmektedir. Sonuç olarak "ozan-baksı, ozan, destancı, âşık, cırav-akın, hayçı, yırav-sesen" gibi adlarla anılan sözlü kültürün ustaları, belli bir icra sistemine göre Türk destanlarını geçmişten bugüne taşımışlardır. Bugün Türk destan belleğinin ürünleri sözlü kültürün yanında, yazılı ve elektronik kültür bağlamlarında farklı biçimlerde (fantastik film, çizgi roman vb.) yaşatılmaya devam etmektedir.

1.1.1.4. Masal

Masal "bütünüyle hayal ürünü olan, doğaüstü olaylara ve varlıklara yer veren, belirli olmayan bir yer ve zamanda ortaya çıkan, insanların ve tanrıların başından geçen olağanüstü olayları anlatan, düş ürünü olaylarla örülü, öğüt verici yanı olan, kısa ve mensur, sözlü bir anlatım türü" olarak tanımlanmaktadır.[11] Masallarda iyilik ve kötülük, güzellik ve çirkinlik, zenginlik ve yoksulluk gibi yaşamdaki olumlu ve olumsuzluğun mücadelesine yer verilmekte; çeşitli engellere ve talihsizliklere karşılık sonuçta ekseriyetle olumlu taraf kazanmaktadır.[12] Masalların kökenleri mitlerde (Hint Mitolojisi'nde/ Mitoloji Okulu), Hindistan'da (Hindoloji Okulu), geçmiş medeniyetlerde (Antropoloji Okulu) aranmıştır. Dünyada masallar genellikle içerdikleri tip ve motiflere göre kümelenerek incelenmiştir. Sözlü kültür bağlamında masallar masal anası/atası adı verilen yaşlılar tarafından uygun zamanlarda çok kere de dramatik olarak anlatılmaktadır. Kaarle Krohn ve Antti Aarne'in izinden giden Stith Thompson'un geliştirdiği masal kataloğunda masallar "hayvan masalları, asıl halk masalları, güldürücü hikâyeler-nükteli fıkralar, zincirlemeli masallar ve sınıflandırmaya girmeyen masallar" şeklinde sınıflandırılmıştır. P.N. Boratav ve W. Eberhard tarafından geliştirilen Türk Masal Kataloğu'nda (*Typen türkischer Volksmärchen*/ 1953) ise masallar yirmi üç başlık altında toplanmıştır. "Mitolojik motifler, hayvanlar, yasak, sihir, ölüm, olağanüstülükler, şans ve kader, cemi-

yet (toplum), ödüller-cezalar, esirler-kaçaklar, devler, sınavlar, akıllı ve aptal, aldatmalar, kaderin ters dönmesi, geleceğin belirlenmesi, zulümler, seks, hayatın doğası, din, karakter özellikleri, mizah ve çeşitli motifler" ise S. Thompson'un dünya masallarında belirlediği temel motiflerdir (*Motif Index of Folk Literature*/ 1955-1958).

Bir masalın yapısı "*döşeme* ('Evvel zaman içinde, kalbur zaman/saman içinde, deve tellal iken, pire bakkal iken, ben babamın beşiğini tıngır mıngır sallar iken" vb. masal başı tekerlemeleri), *olay* ve *dilek* ('Onlar ermiş muradına, biz çıkalım kerevete' vb. masal sonu tekerlemesi)" bölümlerinden oluşmaktadır. Masallardaki kalıp sözler (masal tekerlemeleri/formeller) başlangıç, bağlayış ve bitiş bölümlerinde yer almaktadır.[13] İkinci sözlü kültür veya elektronik/sanal/dijital kültür bağlamının ortaya çıkmasıyla birlikte radyo, televizyon, telefon, internet ve dijital telefon gibi elektronik araçlar, önce geleneksel masal anlatım-gösterim ortamının, daha sonra da bizzat masal anasının/atasının yerini almaya başlamıştır. Masal plak ve kasetleri yerlerini masal anlatan telefon hatlarına bırakmıştır. Masallar radyo ve televizyon ortamlarında anlatılmaya başlanmıştır. Sözlü geleneğin masalları zamanla sinema filmi, animasyon/çizgi film, televizyon dizisi, elektronik oyun gibi içerik endüstrisi ürünlerine dönüştürülmüştür. Bugünün masal anaları/ataları internet sitelerinde, sanal ağlarda dinlenmektedir. Sonuç olarak yaşamın tekdüzeliğinin farkında olanlar, hayatına renk katmak isteyenler, gerçekliğin ağırlığından kurtulmak isteyenler, dahası sınırlarını aşmak isteyen yaratıcılar, bilinmeyenlerin meraklıları, hayalin tutkunları var olduğu sürece "masal çağı" devam edecektir.

1.1.1.5. Halk Hikâyesi

"Göçebelikten yerleşik hayata geçişin ilk mahsullerinden biri olup; aşk, kahramanlık gibi konuları işleyen, kaynağı Türk (Dede Korkut Hikâyeleri, Köroğlu vb.), Arap-İslâm (Mevlid, Hz. Ali Cenkleri vb.) ve Hint-İran olan (Kelile ve Dimne, Şeh-Name vb.), büyük ölçüde âşıklar ve meddahlar tarafından anlatılan nazım-nesir karışımı anlatımlar" olarak tanımlanan halk hikâyeleri Dede Korkut Hikâyeleri"nde "boy" terimi ile karşılanmıştır. İçinde nazım parça bulunmayan, mensur hikâyelere sözlü kültür geleneğinde "kara hikâye" adı verilmektedir. "Nazım-nesir karışımı bir yapıya sahip olması (nazım parçalar "aldı sazı ..." ile başlayan kahramanların karşılıklı konuşma bölümlerinde), kalıplaşmış ifadelerin bulunuşu, sözlü varyantlardaki sade, anlaşılır bir anlatı diline karşılık yazma-

larda biraz ağdalı bir anlatımın varlığı, diğer anlatmalık ve söylemelik anonim türleri içermesi (masal, efsane, fıkra, atasözü, bilmece vb.)" halk hikâyelerinin şekil özellikleri olarak belirtilmiştir. Halk hikâyelerinin içerik özellikleri olarak da "genellikle aşk (Arzu ile Kamber, Tahir ile Zühre vb.) ve kahramanlık (Köroğlu vb.), bazen de aşk-kahramanlık (Bey Böyrek, Yaralı Mahmut vb.) konularının işlenmesi, gerçek veya gerçeğe yakın olayların anlatılması, kahramanların başından çok kere olağanüstü olayların geçmesi, ekseriyetle tek çocuk olan kahramanların olağanüstü (pak saçlı pirin katkısıyla vb.) bir şekilde dünyaya gelmesi, özel bir anlatıcısının ve icrasının bulunması, icrada dinleyiciler için duâların söylenmesi, kahramanların insan dışındaki varlıklarla konuşması, çok kere mutlu sonla bitmesi vb." gösterilmiştir. Halk hikâyelerinde ana kahramanların yanında, kahramanların yakınları (anne, baba, kardeş vb.), yöneticiler (padişah, vezir, bey vb.), yardımcı tipler (ak saçlı ihtiyar, bezirgânlar vb.), arabozucular (kocakarı, kara vezir vb.) ve insan olmayanlar (at vb.) gibi ikincil tipler bulunmaktadır. Halk hikâyeleri "Türk (Köroğlu, Âşık Garip vb.), Arap, Fars ve Hint (Leyla ile Mecnun, Ferhat ile Şirin vb.) kaynağından gelenler, masal-efsane kaynaklı (Latif Şah vb.) ve âşıkların hayatından kaynaklanan (Kerem ile Aslı, Ercişli Emrah ile Selvi Han vb.) halk hikâyeleri" şeklinde de sınıflandırılmıştır. Halk hikâyeleri genellikle epizotlarına ve motiflerine göre tasnif edilerek incelenmiştir. "Kahramanın ailesi ve doğumu, kahramanlara ad verilmesi, kahramanların eğitimi ve birbirlerine âşık olmaları, kahramanın sevgiliyle karşılaşması ve gurbete çıkması, sevgilinin bir başkası ile evlendirilmek istenmesi, kahramanın memleketine dönüşü ve son" halk hikâyelerinin epizotları olarak belirtilmiştir. "Çocuğu olmayan padişahın vezirini yanına alıp gurbete çıkması, yolda veya bir su kenarında Hz. Hızır'ın/pirin ortaya çıkması ve onlara nasihat (elma yiyerek hamile kalma) etmesi, vakti gelince iki bebeğin dünyaya gelişi, kahramanın büyümesi, savaşa katılması, ava gitmesi, kızla karşılaşması, padişahın kız babasına dünür oluşu, kız babasının süre istemesi vb." ise halk hikâyelerinde geçen motiflerden bazılarıdır. Bugün halk hikâyeleri ve halk hikayeciliği geleneği Âşık Şeref Taşlıova başta olmak birkaç âşık tarafından yaşatılmaktadır.[14] Bununla birlikte pek çok halk hikâyesi sinema ve televizyon filmine, romana, tiyatro oyununa, müzik-sahne, "Arkası Yarın" türünden radyo programına uyarlanmış ve uyarlanmaya da devam etmektedir. Özellikle Yeşilçam Sineması kapsamında halk hikâyeleri uzun süre hazır senaryolar olarak değerlendirilmiştir.[15]

1.1.1.6. Fıkra

Türk halkının eleştirel aklının, halk felsefesinin, dolayısıyla mizah dünyasının temel ürünü olan fıkralar genellikle bir tipe bağlı olarak nesir diliyle yaratılan ve anlatılan, kısa ve öz anlatımlardır. Kaşgarlı Mahmud tarafından 11. asırda kaleme alınan ve Türk kültür tarihinin temel eserlerinden biri olan Divân ü Lügati't-Türk'te geçen "küg (bir şehir halkı arasında meydana çıkarak bir sene içerisinde gülünen şey, gülmece) ve külüt (halk arasında gülünç nesne)" sözcükleri, halk mizahının köklü bir geçmişe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Farklı dönemlerde "lâtife, kıssa, nükte, hikâye, mizah, şaka" adlarıyla da anılan fıkralar 13. asırdan itibaren yazılı kültür bağlamının dinî, ahlâkî ve edebî eserlerinde çeşitli konuların halka açıklanmasında önemli bir araç olarak kabul edilip değerlendirilmiştir. Bu nedenle efsane, masal, menkıbe ve halk hikâyesi içinde fıkralara rastlanmaktadır. 16. asırdan itibaren de latife sözcüğü, fıkra karşılığında kullanılan edebî bir türün adı olarak belirginleşmiştir.

Fıkralar Türk halkının yaşamla ilgili duygu, düşünce, tutum ve davranışlarını ortaya koyması bakımından önemlidir. Yaşamın bütün yönleri, mizahın, dolayısıyla fıkraların temel konularını meydana getirmektedir. Fıkraların özünü tez ve karşı tez arasındaki diyalog oluşturur. Fıkralarda basit bir olayın aktarımını kısa bir çözümleme izler. Dramatik bir anlatımın egemen olduğu fıkraların sonuç bölümleri çok kere atasözü niteliği taşıyacak kadar kesin bir "fikir/hisse/karar/ders" içerir. Fıkralar gücünü sonuç bölümlerinden alır. Fıkralarda kurmaca tiplerin yanında, gerçek kimliği belirsizleştirilerek fıkra tipine dönüştürülmüş tarihî şahsiyetler (Nasreddin Hoca, İncili Mustafa Çavuş, Keçecizade İzzet Molla) de bulunmaktadır. Bazı durumlarda bir fıkra başka fıkra tiplerine bağlanarak anlatılabilmektedir. Fıkra tipleri küresel (Nasreddin Hoca), ulusal (İncili Çavuş vb.), bölgesel (Karadenizli vb.) ve yerel (Teyyo Pehlivan vb.) nitelik taşıyabilir. "Kolay uyarlanabilirliği ve benimsenebilirliği" kültürler arasındaki fıkra alışverişlerinin zeminini hazırlar. Nitekim Nasreddin Hoca sadece Türklerin değil, dünyanın mizah kahramanına dönüşmüştür.

Mizahı var eden "eleştirel bakış, abartı, müstehcenlik ve argo" fıkraların da temelini oluşturmaktadır. "İnsana özgü oluş, duygusuzluk, hatanın cezalandırılması, mekâniklik/sıradanlık, insanın nesneleştirilmesi ve fiziksel olaylardaki aykırılık" gülmenin, dolayısıyla fıkraların temel özellikleridir. Fıkralarda gülmeyi yaratan öğeler olarak "söz komiği (dille yaratılan), hareket komiği (davranış, hareket ve eylemlerle yaratılan) ve karakter komiği (fıkra tipinin söz ve hare-

ketleriyle birlikte yaratılan)" gösterilmiştir. Genellikle şahıs, zaman ve mekân belirsizliğinin geçerli olduğu fıkralarda "insanî davranış, nitelik ve kusurlar/ferdi özellikler, toplumsal yaşam/yöneten ve yönetilenler, dinî inanç ve uygulamalar, ahlâkî ve ailevî değerler" işlenmektedir. Fıkralarla insanlık ve toplumsal yaşam gözden geçirilmekte ve yenilenmektedir. Sağlıklı bir toplumsal yaşamın ve düzenin oluşturulmasında ve sürdürülmesinde mizahın, dolayısıyla fıkraların katkısı büyüktür. Yaratıcı bireylerden oluşan bir toplum mizahın dinamizminden de beslenmektedir. Beyin fırtınası için mizahın/fıkranın şimşeğine ihtiyaç vardır. Bireyin en yaratıcı anlarının genellikle mizah ortamları oluşu bu açıdan şaşırtıcı değildir. Diğer yandan fıkralar, dolayısıyla mizah belleği, halk felsefesinin de temel kaynaklarındandır. Fıkralarla halkın ürünü, dil dâhil, pek çok özgün yaratı geçmişten geleceğe aktarılmaktadır. Bu nedenle Türkçe ile yaratılan ve yaşatılan fıkralar dilbiliminin de temel araştırma kaynaklarındandır.

Fıkraların "keyif verme ve eğlendirme, protesto etme, sosyalleştirme, gerilimi azaltma, yararlılık, sağaltma, iletişim, eleştiri ve analiz, kültürleme, kültürel aktarım, ardıl gelenek yaratımı" gibi işlevleri bulunmaktadır. Bu nedenle de fıkralar "biyolojik, içgüdüsel ve evrim kuramları, uyumsuzluk kuramı, duygu karmaşası kuramı, üstünlük kuramı, rahatlama kuramı, dilbilimsel kuram, anlambilimsel kuram ve tek yönlü mizah kuramı" gibi farklı kuramlar kullanılarak çözümlenmektedir. Sözlü kültür belleğinde yaşatılan fıkra belleğinin önemli bir kısmı bugün sanal ve dijital ortamlara aktarılmıştır. Günümüzde sanal ve dijital dünyanın en tutulan içeriklerinin başında fıkralar başta olmak üzere mizah içerikleri (yazılı, görsel, görsel-işitsel) gelmektedir. Bu nedenle sanal ve dijital araç ve ortamların temel mizah yaratma, aktarma, paylaşma ve yaşatma bağlam ve araçlarına dönüştüğü gözlenmektedir. Bu değişme ile ulusal ve yerel mizah farklı bağlamlarda dönüşerek yaşamaya başlarken, küresel bir mizah belleğinin de hızla geliştiği söylenebilir. Buna karşılık Nasreddin Hoca'nın tüm bağlamların "mizah bilgesi" olarak merkezdeki yerini koruması, dikkat çekici bir durumdur.[16] Sonuçta Nasreddin Hoca sanallaşarak küreselleşen mizah dünyasında bilgelik dersleri vermeye devam etmektedir.

1.1.2. Anonim Halk Nazmı

1.1.2.1. Mani

Mani "çoğunlukla hece ölçüsünün yedili, çok az olarak da dörtlü, beşli, sekizli ve onlu kalıbıyla söylenen; kafiye örgüsü "aaba" veya

"baca" şeklinde olan; bazı türlerinde mısra sayısı artsa bile, çoğunlukla tek dörtlükten oluşan; sevginin yanında, toplumu ilgilendiren hemen hemen bütün temaların işlendiği, anonim halk şiirinin en sevilen, en yaygın ve en eski türüdür" şeklinde tanımlanmıştır.[17] Maniler, yapı ve içerikleri dikkate alınarak sınıflandırılmıştır. "Düz, kesik, artık manilerle deyiş" şeklindeki yapı merkezli tasniflere "birinci veya üçüncü dizenin ilk harfine ya da son dizedeki kafiye harfine veya kafiyeye" göre yapılan tasnifler de eklenmiştir. Yine yapılarına ve benzedikleri nazım şekillerine göre maniler "düz, kesik, ayaklı, artık veya yedekli ve müstezat maniler" şeklinde kümelenmiştir. İçeriklerine göre maniler ise "sevda, gelin-kaynana, niyet-fal, düğün, bekçi ve Ramazan davulcusu, iş-imece, öğüt, pazarcı/sokak satıcısı/esnaf, mektup, meslek, mezar taşı, halk hikâyeleri, ritüelistik tören/saya, atışma, semai kahvehaneleri, asker, insan ve şehir adına bağlı ve hayvanlarla ilgili maniler" şeklinde değerlendirilmiştir.

Anadolu'da yakın dönemlere kadar maniler "ekin ekme, davar gütme ve hasat kaldırma sırasında, düğün, bayram ve şenliklerde, Hıdrellez ve Nevruz kutlamalarında, kına gecelerinde, sıra gecelerinde, gelin hamamlarında, sünnet düğünlerinde, çömçe gelin ve saya gezme törenlerinde" söylenmiştir. Bazen de genç kız ve erkekler manilerle atışarak iletişim kurarak birbirlerini tanımışlardır. Baht çömleğindeki eşyaların her birine söylenen manilerle (mantuvar manileri) genç kızların kısmetleri hakkında yorumlar yapılmıştır. Düğün evine gelen okucular (davetliler) manilerle (karşılama manileri) karşılanmıştır. Anadolu'da maniler ritimli bir şekilde (alkış, kaşık, darbuka vb. eşliğinde) söylenmiştir. Manicilerin manileri jest ve mimiklerini de kullanarak söylerken ellerine mendil (ayrılık), yüzük (kavuşma), bayrak (asker), çiçek (sevda) ve benzerleri aldıkları ve dinleyenlerin de ellerindeki mendilleri salladıkları, genç kızların sevdikleri delikanlılara mani söyleyip mendillerini attıkları, mani düzen ve söyleyenlere manicibaşı, manidar, manici gibi adların verildiği belirtilmiştir.[18] Bugün mani atışmalarının geleneksel ortamlarının yanında, sanal ve dijital bağlamlarda yapıldığı ve sakız paketlerinde, gelin şekeri ambalajlarında, düğün davetiyelerinde manilere yer verildiği belirlenmiştir.

1.1.2.2. Türkü

Türkünün yapı (kafiye örgüsü, nazım birimi, vezin ve ölçü gibi) ve içerik bakımlarından belirsizlik gösterdiği, konu ve ezgi beraberliğini içermediği, dolayısıyla da bir nazım şeklinin veya türünün adı olamayacağı, bu nedenle de "Türklere özgü ezgiler" olarak kabul

edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Bir başka deyişle türkü halk şiirinin ezgi ağırlıklı bir türü olarak değerlendirilmiştir.[19] Türk halkı genellikle ezgiyle söylenen manzum ürünleri "türkü" olarak adlandırmıştır. Âşık, çalgıcı, ağıtçı gibi geleneğin temsilcilerince yaratılan ve zaman içinde farklı şekillerde diyardan diyara taşınan türküler bazı değişikliklere (söz, ezgi, işlev vb.) uğrayarak bugünlere gelmiştir. Geçen asrın ikinci çeyreğinden itibaren elektronik kayıt ve yayın teknolojileri (plak, kaset, kasetçalar, radyo, televizyon, cd, internet, cep telefonu vb.) geleneğin temsilcilerinin yerini almaya başlamıştır.

Tarihle ilgili veriler de içerebilen türkülerin önemli bir kısmının köken yaratıcıları unutulmuştur. Bununla birlikte yaratıcıları belli (Karacaoğlan, Dadaloğlu, Âşık Veysel vb. âşıklar) türküler de bulunmaktadır. Türküler ezgilerine göre "usullü (kırık havalar) ve usulsüz (uzun havalar), konularına (lirik türküler, taşlamalı-takılmalı türküler; olay türküleri; tören ve mevsim türküleri, iş ve meslek türküleri, doğayı konu alan türküler, öğütlemeli türküler, oyun türküleri) ve yapılarına (bentleri mani dörtlükleriyle kurulan türküler, bentleri beyit, üçlük ve dörtlüklerle kurulan türküler ve atma türküler)" göre sınıflandırılmaktadır.[20] Bugün Türk halkının yaşattığı pek çok türkü, farklı müzik türlerinin temsilcileri (Klasik Müzik, Anadolu Rock vb.) tarafından yorumlanmakta, yeni yaratıcılarca esin kaynağı olarak değerlendirilmekte ve kültürel ekonomik alanlardaki aktörlerce farklı içeriklere (sinema ve televizyon filmi) dönüştürülmektedir. Sonuç olarak halkın yarattığı gelenek, yeni gelenekleri besleyerek var etmeye ve var olmaya devam etmektedir.

1.1.2.3. Ağıt

Türk halk şiirinin ezgi ve konu ağırlıklı bir türü olan ağıtlar bir kişinin ölümü, ayrılık, doğal felaketler, savaşlar, gurbet, ayrı kalınan yurt, dünyanın faniliği, kötü talih, yangın ve acıklı bir olayla ilgili olarak yakılmaktadır. Ağıt yakmak, içi yanarak yaratmayı ifade etmektedir. Eski Türklük çağında "sagu, sıgıt" adı verilen bu ürünler, genellikle manzum, nadiren de nesir olarak yaratılmaktadır. Âşıklar tarafından koşma tarzında düzülmüş ve "türkü" başlığı altında değerlendirilen ağıtlar da bulunmaktadır. Sıgıtçıların Anadolu'daki ardılları olan ağıtçılar yas törenlerinde bir taraftan kaybedilen kişinin çeşitli özelliklerini överken, diğer taraftan da bu acıklı durum karşısındaki duyguları dile getirirler. Daha çok ölüm, askere gitme ve evlilik gibi geçiş dönemlerinde söylenen ağıtlarda alkış ve kargış iç içedir. Bugün Anadolu'da ağıt yerine "bayatı

(Kars), deme (Sivas), deşet (Adana), deyiş (Malatya), diyeşet (Samsun), dil (Doğanşar- Sivas), Lavik (Kırşehir), ölgülü (Burdur), sau (Muş), sızılama (Doğu Anadolu), yakım (İçel, Isparta), yas (Balıkesir, Denizli, Muğla vd.)" gibi farklı adlar da kullanılmaktadır. Âşıklık geleneği kapsamındaki müstakil ağıtların yanında halk hikâyeleri içinde de ağıtların söylendiği bilinmektedir. "Ecel, kefen, salaca, kabir, kaybedilen kişinin özellikleri ve geride bıraktığı yakınları, alın yazısı, talihsizlik, pişmanlık, gelenek ve görenekler (helalleşmek, kara bağlamak, saç yolmak, su serpmek, yas tutmak vb.), tabiatüstü güçler, dinî unsurlar ve din adamları, doktor, çevre unsurları (ev, konak, çay, dere, dağ, göl, ırmak, pınar, sel, kentler), eşyalar (çizme, altın bilezik, çiçekli basma, sandık vb.) ve hayvanlar (at, baykuş, bülbül, davar, geyik, koyun, kuzu vb.)" Anadolu ağıtlarının içerikleri arasındadır. Kına gecelerindeki gelin ağıtı söyleme geleneği canlılığını korumaktadır. Doğa ve hayvanlarla ilgili ağıtlar (nehir, horoz, leylek, kartal, inek vb.) Türk insanının dünya görüşü hakkında ipuçları içermektedir. Çeşitli söz kalıpları kullanılarak yaratılan ve belirli bir ezgiyle söylenen ağıtların acıyı azaltma, kültürel aktarım, tarihsel veriler içerme gibi işlevlerinin bulunduğu belirtilmiştir. Ağıtlar genellikle söyleyicilerine (kaybedilen kişinin yakınlarına, ağıt söylemeyi meslek haline getiren ağıtçılara ve âşıklara ait ağıtlarla anonim/söyleyeni belirsiz ağıtlar), söylendikleri ortama (matem evi, mezarlık, asker ve gelin uğurlama, ölüm-kaza yeri, hastane ağıtları vb.), nazım düzenine (nazım düzen kararlı veya kararsız ağıtlar vb.) ve konularına göre sınıflandırılmaktadır.[21] Genellikle öyküleriyle birlikte anonim türkü olarak yaşatılan ağıtların sinema filmi, televizyon dizisi, opera, roman gibi farklı türden eserlere dönüştürüldüğü tespit edilmiştir.

1.1.2.4. Ninni

Annelerin yavrularını büyütürken "ninni yavrum ninni" gibi söz kalıplarını kullanarak yarattıkları ve yumuşak bir ezgiyle söyledikleri manzum ürünlere "ninni" adı verilmektedir. Çocukların uyutulması, sakinleştirilmesi ve avutulması için söylenen ninniler annelerin yavruları, kendileri ve çevreleri ile ilgili duygu ve düşüncelerini yansıtmaktadır. Ninnilerle çocukların dil ve ezgi eğitimleri de başlamaktadır. Ninniler hece ve dize sayılarına, söyleyen kişiye, söylenme zamanına ve ortamına, içeriklerine göre sınıflandırılmaktadır.[22] Nazım şekli bakımından değişken bir yapıya sahip (genellikle dört dizelik; 7-8 heceli) olan ninniler içeriklerine göre "dinî, kutsî ve fikrî mahiyetteki ninniler, efsane ve ağıt türünden ninniler, dilek

ve temenni mahiyetindeki ninniler, sevgi ve alaka ifade eden ninniler, övgü ve yergi mahiyetinde ninniler, şikâyet ve teessür ifade eden ninniler, ayrılık ve gurbet ifade eden ninniler, vaat mahiyetinde ninniler, tehdit ve korkutma mahiyetinde ninniler" şeklinde tasnif edilmiştir.[23] Türkiye'deki popüler müzik türleri kapsamında ninnilerin değerlendirildiği, pek çok Yeşilçam filminde ninnilere yer verildiği, ninni kasetlerinin müzik marketlerde satışa sunulduğu, internette ninnilerin söylendiği dikkate alındığında bu tür halk ürünlerinin farklı bağlamlarda ve araçlarla yaşatıldığı söylenebilir.

1.1.2.5. Bilmece

Bilmece türünün kökenlerinin insanlığın ilk dönemlerine kadar uzandığı ve çekinilen karşısında dolaylı anlatımlardan yararlanma düşüncesi ile tabuların (adın söylenmesinin yasak oluşu vb.) varlığının bu türün yaratılmasında etkili olduğu ileri sürülmüştür. Mitolojik metinlerde bilmecelerin sınama amaçlı olarak değerlendirildiği görülür. Bilmeceler çok yönlü ve hızlı değerlendirme becerisiyle cevaplanmaktadır. Cevap çok kere soru içindeki ipuçlarında gizlidir. Bilmece türünün ilk örneklerine Türk kültür tarihinin temel kaynaklarından *Divân-ı Lügati't-Türk* (11. asır) ile *Codex Cumanicus*'ta (14. asır) rastlanmaktadır. Eski Türklük çağında "tabuzgu, tabzug" gibi adlar bu tür ürünleri ifade etmek için kullanılmıştır. Bilmecelerin Osmanlı İmparatorluğu döneminde yazılı ve manzum olarak hazırlanmış olanlarına "muamma" (cevabı Tanrı'nın sıfatlarından biri veya bir insan adı olan ve belli kurallara göre düzenlenen bilmeceler) ve "lugaz" (bir nesne veya varlıkla ilgili olarak düzenlenen ve "ol nedir kim veya bir acayip nesne gördüm" ile başlayan bilmeceler) adı verilmiştir. Halk şiirine mal olan lugazlar olduğu gibi, bir şair tarafından lugaz haline getirilen bilmeceler de bulunmaktadır. Bilmeceler belli bir gelenek içinde sorulmaktadır. Âşıklık geleneği kapsamında ustalık göstergesi olarak kabul edilen "askı veya muamma" hazırlamanın ve çözmenin Türk bilmece belleğini beslediği söylenebilir. "Asal, askı, atlı hekat, bilmeli matal oyunu, bulmaca, düğün, düzmece, elçim, fıcık, masal, mesel vurma, mat, metal, metel söyleşme, tanıtmaca, tanıtmalı hekat, tatmaca vb." sözcükler Anadolu'da bilmece ve bilmece söyleşme yerine kullanılmıştır. Bilmeceler özünde Türk insanının soru sorma becerisini ortaya koymaktadır. Bu nedenle bilmece sorma ve cevaplama bir hoş vakit geçirme oyunundan ziyade dikkat gerektiren bir zekâ oyunu olarak değerlendirilmektedir. Bilmecelerin "söz kalıplarından oluşması, manzum (genellikle beyit ve dörtlükler halinde) mensur olarak

yaratılabilmesi, muamma ve lugazların dışındakilerin anonim oluşu, anlamlı sözcüklerin yanında doldurma ve yansıma kelimeleri içermesi, cevaplarının bir veya birden fazla sözcükten oluşabilmesi, konu bakımından zengin oluşu, bilgi sınamak amacıyla hazırlandıklarından problem çözme becerisini geliştirmesi, yetişkin ve çocuk eğitiminde değerlendirilmesi, imece usulüyle yapılan işleri zevkli hale getirmesi, bilemeyene sembolik bir cezanın verilmesi" gibi özellikler ve işlevlere sahip olduğu kaydedilmiştir.[24] Türk bilmeceleriyle ilgili olarak hazırlanan bir katalogda on dört bini aşkın bilmece "tek karşılığı olan bilmeceler, karşılıkları birden çok olan bilmeceler, bilgi ölçen bilmeceler, sözcüğünün parçaları üzerine kurulan bilmeceler, şaka ve alay bilmeceleri" başlıkları altında sınıflandırılarak verilmiştir.[25] Sonuç olarak Türk insanı bilmecelerle yaşamın pek çok yönünü değerlendirmektedir. Bu nedenle bilmeceleri Türk halkının somut ve soyut yaşam alanları hakkındaki algılama ve yorumlama dünyası hakkında bilgiler içermektedir.

1.1.2.6. Tekerleme

Müstakil anonim bir tür olarak kabul edilmekle birlikte tekerlemeler daha çok masal, halk hikâyesi, çocuk oyunları, geleneksel tiyatro ve diğer halk eğlenceleri (sıra geceleri, yaren toplantıları vb.) ve sporları (yağlı güreşler vb.) içinde yaşatılmaktadır. Tekerlemelerin kaynakları olarak "çocukların zihin serbestliği, hayal ve düşler, keyif verici maddeler içme, şamanlık esrimesi, tasavvufî aşkınlık, yalan, olağanüstülük ve abartma ile mizah" gösterilmiştir.[26] Bazen de tekerlemelerde geçmişin bolluk ve bereket törenleriyle şaman ayinlerinin tartımlı büyü sözlerinin tortularına rastlanmaktadır. Nitekim Anadolu'da kız çocuklarının yaptıkları evciliklerin başka çocuklarca bozulmasını engellemek için çeşitli tekerlemeler söyleyerek efsunladıkları tespit edilmiştir. Ses, hece ve sözcük/kümesi tekrarlarına ve oyunlarına dayalı ürünlerden olan tekerlemelerin büyüleyiciliği ve çekiciliği bugün de devam etmektedir. Tekerlemelerde uydurmalar, uyarlamalar, hayaller, yalanlar ve gerçekler iç içe geçmektedir. Gerçekle hayal/yalan arasındaki sınır tekerlemelerle belirsizleşmektedir. Bu durum tekerlemelerin çekiciliğinin ve biçim-içerik kararsızlığının temel kaynağını oluşturmaktadır. Bu nedenle de tekerlemeler oyunlarla (çocuk oyunları, geleneksel dramatik oyunlar) masal, halk hikâyesi gibi türlerin temel unsurları arasındadır. Masal tekerlemeleri ve çocuk oyunu tekerlemeleri (sayışmacalar) müstakil olarak değerlendirilmektedir. Örneğin çocuk oyunu tekerlemeleri, biçim (uzun-kısa sözlü oyun formülleri) ve işlevlerine (oyun başın-

da oyuna davet, seçme-çıkarma; oyun ortasındaki seçme-çıkarma, ölçüm, oyunla bütünleşen; oyun sonunda alay-kızdırma, oyunun bittiğini ilan eden sözlü oyun formülleri/sayışmacalar) göre tasnif edilerek ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir.[27] Tekerlemeler içinde yer aldıkları türlere ve icralara (Meddah, hikâyeci âşık anlatım-gösterimleri vb.) çekicilik kazandırırlar. Bir bakıma tekerlemeler aracılığıyla gerçek dünyadan hayalî oyun ve masal dünyasına geçilir. Tekerlemelerle eşikler aşılır, zaman ve mekânlar değiştirilir. Tekerlemelerle gerçekliğin yapısı bozularak mizahın kapıları açılır. Belki de gerçekle hayal, tekerlemelerle büyülü bir şekilde bütünleştirilir.

"Ana konu yoksunluğu; mısra başı-sonu kafiye, aliterasyon ve secilerle sağlanan ses oyunları ve çağrışımlarla bağlanmış, belli bir nazım düzenine kavuşturulmuş, birbirini tutmayan hayallerle düşüncelerin sıralanmasından meydan gelmiş olması; duygu, düşünce ve hayallerin tezat, mübalağa, şaşırtma, tuhaflık ve güldürmeye dayalı birtakım söz kalıpları içinde art arda sıralanması ve yuvarlanması; düşünceye sadece nazım unsurlarının kılavuzluk etmesi; muhtevanın diğer halk edebiyatı ürünlerine göre daha değişken, kararsız ve tutarsız oluşu; bazı örneklerin karşılıklı soru-cevap ve zincirleme diyaloglardan oluşması; muhteva ve anlatım bakımından yakın ve yabancı halklarla benzerlikler taşıması" tekerlemelerin anlatım ve içerik özellikleri olarak belirtilmiştir.[28]

Tekerlemelerin şaşırtma, eğlendirme, dikkatleri toplama, ebe/takım seçimi, efsunlama, bellek ve bereketin temin edilmesi, konuşma becerisinin geliştirilmesi, anlatıma-gösterime çekicilik kazandırılması, dağılan izleyici/dinleyici dikkatinin toplanması gibi işlevleri bulunmaktadır. Tekerlemeler şekil (manzum, mensur ve manzum-mensur tekerlemeler), bağlam, yapı ve işlev açılarından sınıflandırılmaktadır. "Belirli bir oyun, metin ve törene bağlı tekerlemeler, tören ve inanç tekerlemeleri, halk edebiyatı türlerine bağlı tekerlemeler, seyirlik oyun (Karagöz, Ortaoyunu, Meddah) ve halk eğlenceleri tekerlemeleri, yazılı ve sözlü edebiyat gelenekleri tekerlemeleri (âşık edebiyatı, tekke ve tasavvuf edebiyatı, Tanzimat sonrası Türk edebiyatı), edebî metinlerin dönüştürülmesiyle elde edilen tekerlemeler, mektup (tekerlemeli mektup) ve iş tekerlemeleri" şeklindeki kümeleme yaklaşımı daha kapsayıcı bir nitelik taşımaktadır.[29] Yine masal tekerlemelerinin tip kataloğunun (kısa giriş kalıp sözleri, giriş tekerlemesi biçiminde kısa maceralar, tekerleme biçiminde masallar, ara ve bitiş kalıp sözleri) da hazırlandığını hatırlatmakta yarar vardır.[30]

1.1.2.7. Atasözleri ve Deyimler

Orhun Anıtları'ndan beri yazılı kaynaklarda rastlanan atasözleri Türk dilinin en damıtılmış ürünleridir. Bu damıtılmışlık atasözlerinin işlevselliğini ve yaşam gücünü artıran temel özelliktir. Türk halkının düşünce dünyası öncelikle atasözlerinde yansıtılmaktadır. İslamiyet öncesi dönemde "sab ve sav" adı verilen atasözleri İslamiyet'in kabulünden sonraki dönemlerde, farklı kültürlerin de etkisiyle "mesel, durub-ı emsal ve emsal" sözcükleriyle ifade edilmiştir. Manzum ve mensur olarak yaratılan atasözlerinin temel özelliği anonim olmalarıdır. Asırların bilgi ve deneyim birikimini içeren atasözleri, Türk halkının toplumsal yaşam ilkeleri olarak kabul edilmektedir. Değişen toplumsal yaşam nedeniyle bazı atasözleri unutulmuş veya geçerliliğini yitirmiştir. Bazı atasözleri ise birbirleriyle zıt anlamlar içerebilmektedir. Kısa, öz, kalıplaşmış (genellikle birikiçümleden oluşur), çok kere ölçülü ve kafiyeli bir yapıya sahip atasözlerinde açık ve kapalı olarak kesin düşünceler (öğütleri, değer yargıları vb.) ifade edilir. Atasözlerinde "teşbih, cinas, mecaz-ı mürsel, kinaye, tezat, akis, intak, seci, tenasüp, tevriye, aliterasyon" gibi anlam ve söz sanatları kullanılmıştır. Bu tür ürünlerde dolaylı, dolaysız, örneklemeli, karşılaştırmalı, öykülemeli, soru-cevaplı "anlatım tekniklerine rastlanmaktadır. Atasözleri yapı, içerik, üslup ve işlev bakımlarından sınıflandırılarak incelenmektedir. "Asıl atasözleri, atasözü niteliğindeki deyimler, fıkra türünden atasözleri" bu tür tasniflere örnektir. Farklı türler içinde de yer verilen atasözleri ile özellikle fıkralar arasında güçlü bir ilişki bulunmaktadır. Hatta bazı atasözleri "fıkra türünden atasözleri" olarak tanımlanmıştır. "Eleştirel ve mizahî aklın" ürünü olan ve özlü diyalog ve çözümlemeleri içeren fıkraların "hisse" adlı son bölümü çok kere atasözlerinden oluşmaktadır. Diğer yandan bazı atasözlerinin öyküleri hala yaşatılmaktadır. Atasözlerinin bağlantılı olduğu bir diğer tür de, yargı içermeyen, buna karşılık anlatımı güçlendiren söz öbekleri olan deyimlerdir. Atasözlerinin anonimliği karşısında, söyleyicisi bilinen özlü sözleri/vecizeleri de burada hatırlatmakta yarar vardır.[31]

Birey, içinde bulunduğu toplumla uyum içinde yaşayabilmesi için gerekli olan değer yargılarını, bilgi ve deneyimleri, inançları, toplumsal kuralları ve yaşam ilkelerini atasözleri aracılığıyla öğrenmektedir. Atasözleri geleneksel bilgi ve deneyim belleğiyle halk felsefesini yansıtan anahtarlardır. Atasözleri halkın toplumsal yaşamı, etkileştikleri (doğa, farklı kişi ve toplumlar), inanç dünyası, kültürü, kimliği gibi konulardaki değerlendirmelerini yansıtmaktadır. So-

nuçta atasözleri geleneksel bilgi ve deneyim kalıplarıdır. Eskiliği, yaygınlığı ve etki gücü dikkate alındığında atasözleri örfî hukukun, dolayısıyla resmî hukukun da sözel kültür kaynaklarıdır. Atasözleri öğüt vermek, bilgi ve deneyimleri aktarmak, etkili iletişim kurmak gibi farklı amaçlarla söylenmektedir. Atasözlerinin özünü insan-toplum ilişkisi meydana getirmektedir. Atasözleri değer aktarımının, dolayısıyla değer eğitiminin temel araçlarından biridir. Bireysel ve toplumsal kimlik oluşumunda atasözlerinin etkisi büyüktür. Bu nedenle de birey ve toplumlar hakkındaki ilk bilgi kaynaklarının başında atasözleri gelmektedir. Diğer yandan dünya atasözleri belleğinde pek çok ortak atasözünün var olduğu, sonuçta insanlık değerlerinin dil farklılıklarına karşılık öz itibariyle ortak atasözleriyle ifade edildiği, aktarıldığı ve yaşatıldığı da bir gerçektir. Aynı şekilde geçmiş yaşantıların izlerini taşıyan atasözleri toplumsal ve kültürel belleği geçmişten bugüne ve geleceğe taşımaktadır. Son yıllarda özellikle mizah basını ve internet sitelerinde atasözlerinin dönüştürüldüğü, parodikleştirildiği, farklı bağlamlara ve konulara uyarlandığı veya benzer atasözlerinin yaratıldığı gözlenmektedir.

Deyimler genellikle gerçek anlamlarının dışında kullanılan kalıplaşmış söz (en az iki sözcükten oluşan) öbeklerinden oluşan ve anlatıma çekicilik kazandıran ürünlerdir. Nicelik ve nitelik farklılıklarına rağmen deyimler çok kere atasözleriyle karıştırılmaktadır. Atasözlerinin aksine deyimlerde yargı, hüküm, kıssadan hisse bulunmamaktadır. Türkçenin temel somutlaştırma araçları olan deyimler, durum tespitlerini, özlü kavramsal değerlendirmeleri yansıtmaktadır. Bazı deyimlerin öyküleri bugün de yaşatılmaktadır (iki dirhem bir çekirdek, tası tarağı toplamak, baklayı ağzından çıkarmak vb.).[32] Sözlü kültürün yanında yazılı kültür bağlamında da rağbet gören bu ürünlerin özellikle mizah ve eleştirinin iç içe geçtiği durumlarda ortaya çıktığı görülür. Tıpkı atasözleri gibi, deyimler de etkili iletişimin temel araçları arasındadır.

1.1.2.8. Alkış ve Kargışlar

Türk toplumunda olumlu değerlendirme, yorum ve dilekler alkışlarla (duâ, hayır-duâ); olumsuz duygu ve düşünceler de kargışlarla (bedduâ, ilenç) dile getirilmektedir. Duâlar bireyi olumlu içeriklerle güdülerken; beddualar kızgınlık, korku, huzursuzluk, memnuniyetsizlik, mağduriyet, şiddet gibi durumların dışavurumlarıdır. Kalıplaşmış ürünler olan alkış ve kargışlarda söz ve anlam sanatları da kullanılmaktadır. "Allah muradını versin, Allah tuttuğunu altın etsin, Allah gönlüne göre versin, Hızır yoldaşın olsun, Ocağından

kazan eksik olmasın, Bahtınız açık olsun, Birin bin olsun, Allah nazarlardan korusun, Allah kazadan belâdan esirgesin vb." örnekler alkışların bugün de canlı bir şekilde yaşatıldığını göstermektedir.[33]

1.2. Âşık Edebiyatı

Ozanlık-baksı geleneğinin bir devamı olarak 15. asırda Anadolu'da oluştuğu ve yerleşik yaşama geçiş süreci ile kahvehanelerin yaygınlaşmasının da etkisiyle ilk önemli temsilcilerinin 16. asrın ikinci yarısında ortaya çıktığı kabul edilen aşık edebiyatı bugün de canlı bir şekilde yaşatılmaktadır. "Köroğlu, Pir Sultan Abdal, Karacaoğlan (16. asır), Kuloğlu, Âşık Ömer, Gevherî, Kayıkçı Kul Mustafa, Ercişli Emrah (17. asır), Derunî, Nigarî, Küşadî (18. asır), Dertli, Dadaloğlu, Bayburtlu Zihnî, Seyranî, Âşık Şenlik, Ruhsatî, Erzurumlu Emrah (19. asır), Âşık Veysel, Efkârî, Posoflu Müdamî, Yozgatlı Hüznî, Âşık Ali İzzet Özkan, Âşık Ferrahî, Bayburtlu Hicranî, Davut Sularî, Âşık Yaşar Reyhanî, Âşık Mahzunî Şerif, Âşık Mevlüt İhsanî, Mustafa Ruhanî, Nuri Çırağî, Âşık Sefil Selimî, Âşık Murat Çobanoğlu, Âşık Şeref Taşlıova ve Neşet Ertaş" gibi pek çok usta âşıklık geleneğini geçmişten bugüne taşımış ve geleceğe taşımaktadırlar.

"Usta-çıraklığa dayalı eğitim almak, mahlas kullanmak, saz çalmak, rüyada bâde içerek âşık olmak, âşık fasıllarına katılmak ve atışmak, doğaçlama deyiş söylemek ve hikâye anlatmak, muamma çözmek vb." Anadolu'daki âşıklık geleneğinin temelleri olarak gösterilmektedir. Âşıklık geleneğinin temel icra bağlamı olan âşık fasıllarının yörelere göre değişmekle birlikte "hoşlama, hatırlatma ve tekellüm"den oluşan kendine özgü bir düzeni bulunmaktadır. "Ayak açma, öğütleme, bağlama-muamma, sicilleme, yalanlama, taşlama-takılma ve uğurlama" âşık fasıllarının dikkat çeken bölümleridir. Âşıklık geleneğinin ürünlerinde genellikle "aşk, gurbet, hasret, güzel, toplumsal sorunlar ve olaylar, doğa, deneyimler, inançlar, tasavvuf, gündelik olaylar" gibi konular işlenmektedir. Âşıklık geleneği açısından geleneksel yaratıcılık ve icra faaliyetinin esası söz ve ezgi birlikteliğine dayanmaktadır. Genellikle hece ölçüsü ve dörtlükler kullanılarak yaratılan âşık şiirinin temelini "ayak (kafiye + redif)" meydana getirmektedir. Mani ve koşma temel nazım biçimini oluşturmakla birlikte nazım türünü ezgi (makam/hava) ile içerik belirlemektedir. Âşık tarzı şiirler içeriklerine göre "güzelleme, semâi, yiğitleme/koçaklama, taşlama/takılma, öğütleme, yaşname, şikâyetnâme, sicilleme, alkışlama, kargışlama, atışma, yalanlama" olarak adlandırılmaktadır.

Sözlü kültür bağlamının geleneği olan âşıklık geleneği son asırdan itibaren önce yazılı, daha sonra da elektronik kültür bağlamlarında yaşatılmaya başlanmıştır. Özellikle 1930'lu yıllardan itibaren Halkevi dergileri başta olmak üzere çeşitli ulusal ve yerel süreli yayınlarda (dergi ve gazeteler) âşıklık geleneği ile ilgili içeriklere (deyiş, haber, fotoğraf vb.) rastlandığı belirlenmiştir. Daha sonra radyo kayıtları ve yayınları ile âşıklar yeni ifade alanları ve araçları elde etmişlerdir. Özellikle 1950'li yıllardan itibaren plak ve kaset gibi kayıtlı müzik endüstrisinin âşıkları ve âşıklık belleğini değerlendirdiği görülür. 1970'li yıllardan sonra da TRT televizyon programları âşıkların yeni icra ortamları haline gelir. 1990 yılından itibaren Türkiye'de yerel ve ulusal ölçekte yayın yapan özel sektör yayıncılığının ortaya çıkmasıyla birlikte âşıkların kitle iletişim araçlarıyla ilişkisi ve etkileşimi gelişmiştir. Bugün Türkiye'de uydu ve internet yayınları da bulunan pek çok yerel radyo ve televizyon kanalı sayesinde âşıklık geleneğinin ustaları açısından zaman-mekân sınırlamaları ortadan kalkmıştır. Aynı şekilde sanal ve dijital kültür bağlamlarında âşıklık geleneğine ait pek çok içerik paylaşılmaktadır. Sonuçta medya, bir taraftan âşıkların işlevlerini üstlenerek geleneği etkisizleştirirken, diğer taraftan da geleneğin ustalarına yeni icra, dolayısıyla yaşam alanları sunmaktadır. Böylelikle Türkiye adına UNESCO Somut Olmayan Kültürel Miras temsili listesine kaydettirilen ve yeni döneme uyarlanarak yaşamaya devam eden âşıklık geleneğinin yeni anlatım-gösterim geleneklerini (müzik, dans, tiyatro vb.) beslemesi kolaylaşmıştır.[34]

1.3. Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı

İslâmiyet'in Türkler arasında yayılmaya başlamasından sonra, İslamiyet öncesi Türk kültür ve edebiyatı ile İslâm dini ve tasavvuftan beslenerek gelişen bu edebiyat geleneği, farklı bağlamlarda ve şekillerde etkisini sürdürmektedir. İçerik olarak İslâmiyet ve tasavvuf düşüncesini aktaran bu edebiyat geleneği dış özellikler bakımından İslamiyet öncesi millî edebiyat geleneğini yansıtmaktadır. Hoca Ahmed Yesevî ile takipçileri olan Horasan erenlerinin temellerini attıkları bu edebiyat geleneği, 13. asırla birlikte Anadolu'da yetişen büyük mutasavvıflar Mevlâna Celâleddin-i Rûmî, Hacı Bektaş Veli ve Yunus Emre'nin de etkisi ile yüzyılları aşan bir düşünce sistemine ve edebiyat geleneğine dönüşmüştür. Sultan Veled, Ahmed Fakih, Şeyyâd Hamza (13. asır), Abdal Mûsâ, Kaygusuz Abdal, Âşık Paşa, Gülşehri (14. asır), Hacı Bayram Velî, Akşemseddin, Süleyman Çelebi, Eşrefoğlu Rûmî (15. asır), Pir Sultan Abdal, Kul Kimmet (16. asır), Niyazi-i Mısrî, Kul Nesîmî, Şeyhülislâm Yahya (17. asır), Bursalı İsmâil Hakkı,

Erzurumlu İbrâhim Hakkı, Cemâlî (18. asır), Seyranî, Keçecizade İzzet Molla (19. asır), Yozgatlı Hüznî ve Derûnî (20. asır) başta olmak üzere pek çok mutasavvıf şair dinî-Tasavvufî Türk edebiyatını geliştirerek sonraki asırlara taşımışlardır. Hoca Ahmed Yesevî'nin hikmetleriyle başlatılan bu edebî gelenek Yunus Emre'nin ilahileriyle olgunlaştırılmıştır. Dokuz asrı aşan bir ömre sahip olan dinî-Tasavvufî Türk edebiyatı kapsamında Yesevîlerin hikmetlerini, Anadolu'da yaratılan ve farklı çevrelerde "nefes, deme, âyin, tapug, cumhur ve ilâhi" adı verilen şiirler izlemiştir. Dinî-Tasavvufî Türk edebiyatının ana temaları arasında "Allah'ın birliği, peygamberler, din ve tasavvuf yolunun büyükleri, dinî inanç ve tasavvufî aşk, insanın değeri, dünyanın faniliği, nefis terbiyesi, ahlâk, toplum, sevgi, hoşgörü, Hz. Ali sevgisi, millî birlik ve beraberlik vb." sayılabilir. Nazım şekli bakımından sözlü ve yazılı edebiyat geleneklerine bağlı (hece/aruz vezni, gazel/koşma nazım şekli gibi) olan dinî-Tasavvufî Türk edebiyatının nazım türleri "ilâhi, münâcaat, tevhid, na't, mirâciye, mevlid, hilye, ramazaniyye, medhiye, hikmet, nutuk, devriye, şathiye"dir.[35]

2. Gösteri Sanatları/Anlatım ve Gösterim Gelenekleri

2.1. Halk Müziği

Halk müziği, halk dansları ve halk tiyatrosu bu grupta değerlendirilen başlıca anlatım ve gösterim gelenekleridir. Öte yandan Türk halk kültürünü oluşturan diğer geleneklerin de anlatım ve gösterim boyutları bulunmaktadır. Örneğin halk edebiyatının yanında el sanatları, mutfak, giyim-kuşam ve benzerleri de farklı iletişim sistemlerine sahip anlatım-gösterim gelenekleridir. Halk dansları gibi, geleneksel müzik belleğinin yaratım, paylaşım, dolayısıyla yaşatma ortamlarının, vesilelerinin ve mekânlarının da bu kapsamda değerlendirilmesi gereklidir. Nitekim Türk halk dansları ile halk müziğinin genellikle düğün, festival, şenlik ve kutlamaların yanında yâren teşkilatı, barana odaları, âşık fasılları, kahvehaneler, oturak âlemleri, sıra geceleri ve diğer geleneksel sohbet toplantılarında ve ortamlarında canlı bir şekilde yaşatıldığı belirlenmiştir.[36]

Geleneğin söz ve ezgi kalıp belleğini değerlendiren gelenek ustalarının (âşık, çalgıcı, mahalli sanatçı vb. gelenek temsilcileri) yaratıcılıklarının (bağlama uygun uyarlama/nüans ekleme vb.) eseri olan halk müziği kapsamında söz ezgiyi, ezgi sözü beslemekte ve bütünlemektedir. Söz + ezgi kalıplarıyla bellekte ritmik olarak yaşatılan halk müziği ürünlerinin hatırlanmasındaki sorunlar ezgi yardımıyla (âşıkların sazın tellerine dokunarak sözleri hatırlaması gibi) aşıl-

maktadır. Örneğin âşık müziği kapsamındaki doğaçlama icranın bir sonucu olarak söz ve ezgi bakımından yenilikler ortaya çıkabilmektedir. Diğer bir deyişle ezgi ve söz alanlarındaki değişme, çeşitlenme, yeni yaratıların ortaya çıkması, anonimleşme gibi olgular geleneğin dinamizminin doğal sonuçlarıdır. Gelenek ustalarının ortak söz ve ezgi belleğinden farklı şekilde beslenmeleri nedeniyle halk müziği alanında yöreden yöreye farklılıklar ortaya çıkabilmektedir. Çok kere Neşet Ertaş'ın deyimiyle geleneğin anonimleşmiş veya ferdi pek çok ürünü yeniden "havalandırılabilmektedir". Halk müziği sadece şiir alanıyla değil, halk hikâyesi icralarıyla da ilgilidir. Sözsüz icralar hariç, "söz + ezgi + hareket" kalıpları ve dizilerinden oluşan halk dansları geleneksel müzik belleğinin temel yaratma ve yaşatma alanlarının başında gelmektedir. Bu nedenle de halk müziği ve dansları alanları birlikte değerlendirilmektedir. Âşık müziği kapsamında havaların "metne, aşığın adına (yaratan, söyleyen, şiirin/müziğin sahibi olana), kahramanına, yöresine, tavrına (üslup, ağız vs.), hece sayısına, şiir türüne ve şekline" göre adlandırıldığı belirtilmiştir.[37]

2.2. Halk Dansları

Kökeni insanlığın ilk dönemlerindeki bolluk ve bereket törenlerine, âyinlere, dahası kendini ifade etme biçimlerine kadar uzanan dans, belirli bir ezgi/ses eşliğinde gerçekleştirilen ritmik ve dramatik hareketler bileşkesini ifade etmektedir. Bu tür gösterilerde çok kere müzik, dans ve tiyatro iç içedir. Türk kültürü kapsamında şaman gösterilerinin ardılı olan bazı dansların dinî ve törensel niteliği belirgindir. Dans bir taraftan kültürün, kimliğin ve toplumsal yaşamın bir yansıması, diğer taraftan da bireyin kendini özgürce ifade ettiği bir anlatım-gösterimdir. Dans ederken kişi hem yaşamın içinde, hem de dışındadır. Halk danslarında yaşamın çeşitli yönlerinin, faaliyetlerinin ve unsurlarının taklit edildiği görülür. Genellikle birden fazla kişinin katılımıyla sergilenen halk dansları özel günlerin (festival, şenlik, kutlama vb.) ve geçiş törenlerinin (sünnet, askere gitme, evlilik) ayrılmaz bir parçasıdır. Türk halk danslarında "yaylaya göç, hasat, av, tarihî olaylar, aşk vb." konular işlenmektedir. "Taziye, Semâ ve Semah" ise dinî danslar olarak tanımlanmaktadır. Bugün daha çok İç Anadolu Bölgesi'nde yaşatılan "köçeklik" de halk dansları kapsamında değerlendirilmektedir. Anadolu'daki halk dansları cinsiyete (kadın, erkek ve karma danslar), yöreye (Ege Bölgesi veya Ankara halk dansları) ve daha çok da çatı/ana oyunlara (Zeybek, Horon vb.) göre kümelenmektedir. "Zeybek (genellikle Ege, Akdeniz, Marma-

ra Bölgeleri), halay (genellikle Doğu Anadolu, Güney Doğu, Doğu Akdeniz, İç Anadolu'nun Doğusu), horon (Orta ve Doğu Karadeniz Bölgesi), bar (genellikle Kuzey-Doğu Anadolu), karşılama (Edirne, Tekirdağ, Kırklareli, İzmit, Adapazarı, Çanakkale, Bursa, Bilecik), kaşık (Eskişehir, Afyon, Kütahya, Bilecik, Kırşehir, Konya, Mersin, Antalya, Bolu, Bursa vd.), bengi (Balıkesir, Manisa, Bursa, Çanakkale)" gibi adlarla anılan Türk halk dansları özgün hareket, müzik ve giyim-kuşam belleğinin sergilendiği anlatım ve gösterimlerdir. Halk oyunlarının toplumsal, kültürel, dinî, sosyo-psikolojik, eğitim ve iletişim işlevleri bulunmaktadır. Dansçılara eşlik eden çalgıcı takımlarının halk müziği belleğinin geliştirilmesinde ve yaşatılmasında önemli katkıları vardır.[38] Nitekim Abdallık geleneğinin son ustalarından Muharrem Ertaş'ın oğlu Neşet Ertaş halk müziği belleğini kente ve yurtdışına, dahası elektronik kültür bağlamına başarıyla taşıyarak geliştirmiş ve yeni nesillere aktarmıştır.

2.3. Halk Tiyatrosu

Türk sözlü kültür tiyatrosu köy ve kent olmak üzere farklı bağlamlarda oluşan ve gelişen tiyatro geleneklerini içermektedir. Osmanlı kent (özellikle İstanbul) yaşamının ürünü olan "Karagöz, Meddahlık, Ortaoyunu ve Kukla" ise Türk halk tiyatrosunun kentli sözlü kültür tiyatrosu gelenekleridir. 19. asrın ikinci yarısında ortaya çıkan Tuluat tiyatrosu geleneğini de bu kümede değerlendirmek mümkündür.

2.3.1. Köy Seyirlik Oyunları

Köy seyirlik oyunları olarak da adlandırılan köylü Türk sözlü kültür tiyatrosu geleneği "ritüelistik (dinî-büyüsel) ve profan (dinî-büyüsel olmayan/gündelik yaşamla ilgili vb.)" gösterilerden oluşmaktadır. Ritüelistik oyunlar arasında "Köse-Gelin Oyunu (yılın değişmesiyle ilgili oyun), Arap Oyunları (soyut fikirlerle ilgili oyunlar), Saya Gezme Oyunu, Çan Sallama Oyunu, Davar Yüzü Oyunu (hayvan kültüne bağlı oyunlar), Cemâlcik Oyunu, Ekin Sonu Oyunu (bitki kültüne bağlı oyunlar) ve mezhep merasimleri" sayılabilir. Türk halkı bu tür ritüelistik gösterilerle ritüelin "eğitici, birleştirici, canlandırıcı ve mutluluk verici" gücünden yararlanmayı amaçlamıştır. "Tarla Sınırı Oyunu (gündelik yaşamla ilgili oyun), Keloğlan Oyunu (masalla ilgili oyun), Göçebe Oyunu (destanla ilgili oyun), İstiklal Savaşı Oyunu (Türk tarihi hakkında oyun), Kartal Oyunu (hayvan taklidi oyun), Yaş ve Berber Oyunu (dilsiz taklidi oyun)" Anadolu'da sergilenen profan oyunlardan bazılarıdır. Köy

seyirlik oyunları kapsamında "karı-koca geçimsizliği, gelin-kaynana kavgası, çok evlilik, kuma getirme, evde kalmış kız, hacca gitme" gibi yerleşik oyun konularına zaman içinde "kente göç, futbol, doktorluk, bakanlık, milletvekilliği" gibi yeni temaların eklenmesi, Türk halkının değişme yanlısı tutumu ile eleştirel ve mizahî bakış açısının göstergeleri olarak değerlendirilebilir. 2005 yılında gerçekleştirilen bir araştırmada "Berber, Davarın Yüzü, Gurbete Gitme, Hacı, Kalaycı, Kıskançlık, Körük, Miras Kavgası, Nal Çakma, Sarhoş, Sınır Taşı; Deve, Hasan Baba, Tavşan ve Bebek" gibi oyunların yaşatıldığı belirtilmiştir.[39] Köy ve kasabalarda "Bebek ve Çömçe Gelin" gibi adlarla sergilenen, kökenleri İslâmiyet öncesi dönemlere kadar uzanan, dinî-büyüsel ve din dışı içeriğe ve işleve sahip kukla gösterileri de bulunmaktadır.

2.3.2. Türk Gölge Tiyatrosu/Karagöz

Başta Edirne, İstanbul ve Bursa olmak üzere 16. yüzyıldan sonra Osmanlı kentlerinde görülmeye başlanan Türk gölge tiyatrosu Karagöz, halk tiyatrosunun temel geleneklerinden biri olarak kabul edilmektedir. "Abdal Bekçi, Canbazlar, Çeşme, Ferhat ile Şirin, Hamam, Kanlı Kavak, Kanlı Nigar, Yazıcı, Kayık, Mandıra, Salıncak, Tımarhane, Yalova Safası" gibi klasik Karagöz oyunlarına, zamanla "Aşçılık, Hançerli Hanım, Karagöz'ün Fotoğrafçılığı, Karagöz Dans Salonunda, Sahte Kedi, Eczane" gibi yenileri eklenmiş ve eklenmeye de devam etmektedir. Karagöz tasvirlerinin (iki boyutlu kuklalar) yapımı, ustalık isteyen bir el sanatı alanı olarak kabul edilmektedir. Türk gölge tiyatrosunun eksen tipleri Karagöz ve Hacivat'tır. "Çelebi, Tiryaki, Bebe Ruhi, Kastamonulu, Rumelili, Arnavut, Arap, Acem, Rum, Yahudi, Hımhım, Efe, Tiryaki, Tuzsuz, Köçek, Curcunabaz, Cadı vb." ise Türk gölge tiyatrosunun yan tipleri arasında sayılabilir. "Giriş, Muhâvere, Fasıl, Bitiş" bölümlerinden oluşan Karagöz gösterilerinde nareke (oyunun başında çalınan kamış düdük) ve tef kullanılmakta, Türk müzik ve dans belleğinden seçilen ürünler değerlendirilmektedir. Yaratıcısının Sultan Orhan döneminde yaşamış Şeyh Küşteri olduğuna inanılan Karagöz bugün "Kör Hasan-zâde Mehmet Çelebi, Şengül Çelebi (17. asır)" gibi karagözcülerin izinden giden Tacettin Diker, Orhan Kurt, İhsan Dizdar, Metin Özlen, Mustafa Mutlu, Ünver Oral, Mehmet Baycan, Erdinç Demiray, R. Şinasi Çelikkol, M. Tahir İkiler gibi çağdaş gelenek ustaları tarafından yaşatılmaktadır. Türkiye'nin Somut Olmayan Kültürel Mirası olarak dünya belleğine kaydettirilen Karagöz ile ilgili çalışma ve çabaların son dönemde arttığı vurgulanmalıdır. Bunun yanı

sıra reklamcılık, kitle iletişimi, eğitim, sinema, mizah gibi alanlarda Karagöz belleğinden yararlanıldığı gözlenmektedir. Örneğin Kemal Sunal- Şener Şen, Metin Akpınar- Zeki Alasya gibi mizah ikililerinin atalarının Karagöz ve Hacivat olduğu unutulmamalıdır.

2.3.3. Meddahlık Geleneği

Şamanın, ozan-baksının, destancının, Dede Korkut'un ardılı olarak, İslâm dünyasındaki "mukallit, kıssa-han, mesnevi-han, gazel-han, nakkal, nedim, laf ebesi" gibi söz ustalarının da etkisiyle ortaya çıkan söz ve taklit ustaları meddahlar, Osmanlı kentli yaşamının önemli aktörleridir. Hz. Muhammed'i öven ve Ehl-i Beyt'in erdemlerini anlatan Hasan Sabit meddahların piri olarak kabul edilmektedir. Destancıların epik, âşıkların epik-lirik anlatılarına karşılık meddahlar dinleyicilerine dinî-epik-lirik, çok kere de realist öyküler anlatmışlardır. Kör Hasan (Yıldırım Bayezit dönemi), Meddah Yusufî (14. asır), Sultan Çelebi, Balabal Lal, Ömer (15. asır), Nakkaş Hasan, Çokyedi Reis (16. asır), Tıfli, Cevri Çelebi, Akbaba, Sarı Çelebi, Çakman Çelebi (17. asır), Galatalı Sükkerî, Salih Çelebi, Boncuk Çelebi (18. asır), Âşık Hasan, Kız Ahmet, Aşkî (19. asır), Sururi, Meddah Hasan, Naşit (20. asır)" meddahlık geleneğinin önemli temsilcileri arasında sayılabilir. Ellerindeki baston ve boyunlarındaki mendilleriyle türlü şekillere giren meddahlar söz ve taklit ustalarıdır. İlk dönemlerdeki meddah gösterilerinde anlatı egemenken, 19. asır sonrası gösterilerde taklitlerin ağırlıkta olduğu görülür. Bugün özellikle Ramazan Ayı'nda hatırlanan Meddahlık geleneği, Türkiye'nin UNESCO temsili listesine kaydettirilen ilk somut olmayan kültürel mirasıdır. Çok canlı olmasa da devam eden meddahlık geleneğinin bugünkü takipçileri arasında bazı stand-upçılar, radyo ve televizyon kanallarında program yapan çağdaş lâf ebeleri, tek kişilik gösteri yapan komedyenler vb. sayılabilir.[40]

2.3.4. Ortaoyunu

Ortaoyunu'nun, Türk gölge tiyatrosu olan Karagöz'ün meydana inmiş hali olarak, 19. asrın ortalarında ortaya çıktığı belirtilmiştir. Nitekim tipler ve oyun belleği olarak Karagöz'le benzerlikler göstermektedir. Karagöz, Ortaoyunu meydanında vücut bulmuş, Karagöz Kavuklu'ya, Hacivat da Pişekâr'a dönüşmüştür. Ortaoyunu'nu köken itibariyle "İtalyan halk tiyatrosu Commedia dell'arte'den bozma Arte Oyunu'ndan, İspanya'dan Osmanlı İmparatorluğu'na sığınan Yahudilerin Auto (İspanyolcada tek perdelik oyunlara verilen ad) Oyunu'ndan, Çingenecenin maskare (ortada, arasın-

da anlamında kullanılan) sözcüğünün Türkçeye çevrilmesinden veya Yeniçeri Ortaları'nda sergilenen oyunlardan" çıktığı belirtilse de, sözcük olarak "ortada oynanan oyun" anlamına gelmektedir. Ortaoyunu'nun, tıpkı Tuluat Tiyatrosu geleneği gibi, kentli sözlü kültür tiyatrosunun Batı tarzı tiyatro geleneğiyle etkileşiminin sonucunda geliştiği de ileri sürülebilir. Nitekim 19. asrın Kavuklu Hamdi, Abdürrezzak, Kel Hasan, İsmail Efendi gibi ustaları, önce Karagöz perdesinden Ortaoyunu meydanına inmişler, oradan da Tuluat sahnesine (perdeliye) çıkmışlardır. Diğer açıdan bakıldığında Ortaoyunu, Osmanlı şenliklerinde ve esnaf alaylarında ortaya çıkan tulumcuların, cin-askerlerinin, çengilerin, hokkabazların, curcunabazların ve köçeklerin oyunlarının olgunlaşmış halidir. "Kol Oyunu, Meydan Oyunu, Taklit Oyunu, Zuhuri (Kolu)" gibi adlarla da anılan Ortoyunu, 20. asrın başına kadar rağbet görmüştür. Bu tür gösteriler seyircilerin çevrelediği bir meydanda belli bir oyun belleği ve omurgasına bağlı ve doğaçlama olarak oynanan oyunlardır. Açık biçimci ve göstermeci tiyatro tekniklerinin ve yaklaşımlarının kullanıldığı Ortaoyunu gösterilerinde müzik, dans, taklit, söz ustalığı, yakıştırma ve şakalar bir arada yer alır. Bu nedenle de Ortaoyunu "Karagöz, kukla, dans, curcuna, meddah ve hokkabazlık" geleneklerinin bir karışımı olarak değerlendirilir. Palanga adı verilen ve 30x20 arşınlık basık bir daire şeklindeki Ortaoyunu meydanı "Sandık/Pusat Odası" (meydan girişinin hemen kenarında, kulis işlevini gören oyuncuların giyim kuşamlarının bulunduğu çadır ya da perde ile örtülmüş bölüm), "Kapı" (meydana giriş-çıkış yeri), "Çalgıcı Yeri" (genellikle çifte-naracı ve zurnacının yeri), "Dükkan" (bir arşın yüksekliğindeki iki kanatlı kafes; Kavuklu'nun işyeridir), "Meydan", "Yeni Dünya" (yaklaşık olarak 1,5 m yüksekliğindeki, iki ya da üç kanatlı, bazen bez ya da kağıtla kapatılan bir kafes/paravana; genellikle ev, bazen de hamam, harem dairesi vb. olarak kullanılır), "Mevki" (erkek seyircilere ayrılan bölüm), "Kafes" (kadın seyircilere ayrılan bölüm) ve "Parmaklık"tan (yaklaşık olarak 1 m boyundaki kazıkların arasına ip gerilerek oluşturulan ve seyirci ile oyun yerini birbirinden ayıran sınır bölmesi) oluşmaktadır. "Pastal/Pastav" da denilen Pişekâr'ın elindeki şakşak (bazen zilli def, çegane ya da zilli maşa) oyunu başlatma ve bitirme, dikkat toplama, oyuncuları yönlendirme, kısacası oyunu yönetme aracı olarak kullanılmaktadır. Ortaoyunu topluluklarına "kol" (Zuhuri Kolu, Han Kolu, Kirli Kol, Yoran Kolu vb.) adı verilmiştir. Kavuklu Hamdi, Pişekâr Küçük İsmail, Abdürrezzak (Abdi), Kel Hasan,

Naşit ve İsmail Dümbüllü geleneğin son dönemdeki önemli ustaları olarak kabul edilmiştir. Başka kentlerde de sergilenmekle birlikte Ortaoyunu'nun merkezi İstanbul'dur. Bu oyunlar İstanbul'da özellikle "Küçüksu, Haydarpaşa Çayırı, Koşuyolu Koruluğu, İskilip Hanı, Kadri Paşa Hanı, Dilkuşa Kıraathanesi, Direklerarası tiyatroları" gibi yerlerde ve mekânlarda sergilenmiştir. Orta Oyunu gösterileri "Giriş/Öndeyiş, Muhavere/Söyleşme (Arzbar, Tekerleme), Fasıl ve Bitiş/Epilog bölümlerinden oluşmaktadır. "Ağalık, Bahçe Safası, Berber, Dondum Hanım, Gözlemeci, Hamam, Salıncak, Şalgam Hoca, Kale, Kanlı Nigar, Sakallı Gelin, Cin Olmadan Adam Çarpmak, Şehirliye Köylü Gelin, Fettan Çelebi, Gelin İki Güvey Bir" son dönemin tutulan oyunlarından bazılarıdır.[41] Bugün çeşitli vesilelerle sergilenen Ortaoyunu gösterileri farklı biçim ve içeriklerle değişik alanlara uyarlanmıştır. Örneğin gösteri başındaki curcuna bölümleri dâhil olmak üzere Ortaoyunu'nun pek çok unsuru mizah basını ve edebiyatı, kabare tiyatrosu, radyo oyunu, sinema filmi ve televizyon dizisi kapsamında değerlendirilmiştir.

2.3.5. Kukla

Türkler şamanistik dönemlerden beri, dinî ve din-dışı gösterilerinde kuklalardan yararlanmışlardır. Divan ü Lugat'it-Türk'teki "kudurcuk" ve 1245 tarihli Memluk-Kıpçak sözlüğündeki "kabarcuk" sözcükleri (bugün Anadolu köylülerinin "bebek" dedikleri kukla anlamında) kukla sanatının Türk kültür tarihindeki eskiliğini kanıtlamaktadır. Orta Asya Türkleri arasında "Kol Korçak (el kuklası) ve Çadır Hayal (ipli kukla)" adlı kuklalar yaygın olarak kullanılmıştır. Kol Korçak bugün Anadolu'da "Bebek" adıyla yaşatılmakta, düğünlerde ve bayramlarda oynatılmaktadır. "Çömçe Gelin, Kepçe Gelin, Yağmur Gelini" ise çocukların ritüelistik yanı da bulunan kuklalarıdır. Grekçe olan kukla teriminin 15. asırdan sonra Türkçeye girdiği belirtilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu döneminde kukla anlamında "hayâl, suret, lubut, lu'bet" gibi Arapça ve Farsça sözcükler de kullanılmıştır. Bu nedenle özellikle yabancı araştırmacılar tarafından Hayal-i Zıll (Karagöz) ile çadır hayal (ipli kukla) birbirine karıştırılmıştır. Osmanlı şenlikleri ile geçit alaylarında "suret-i div-i mehib veya peyker-i mehib'ül-heykel" adı verilen dev kuklalar da yer almıştır. "Araba kuklası ve iskemle kuklası" gibi türleri de Türk kukla geleneği içinde değerlendirmek mümkündür. Türkiye'de Batılı anlamda ipli kukla geleneği ise 1882 yılında İstanbul'a gelen İngiliz kuklacı Thomas Holden'in "Kül Kedisi, İki Kumrular, Bir Balonun

Yükselişi vb." oyunları sergilemesiyle ortaya çıkmış ve kısa sürede de yaygınlaşmıştır. Bu nedenle bu tür kuklalara Türk kuklacılık geleneğinde "Holden Kuklası" adı verilmiştir. Türk kukla geleneğinin eksen tipleri "İbiş (Fırıldak, Tombul, Fıstık, Kıvrak, Kışkış, Gaytan, Altın Bülbül, Cümbüş vb. olabilir) ve İhtiyar"dır. Kukla tiyatrosu diğer kentli tiyatro gelenekleriyle, oyun belleği, oyun bölümleri ve tipler konusunda benzerlikler gösterir. Kentli sözlü kültür tiyatrosunun yerleşik oyun belleğine zamanla yeni oyunlar eklenmiştir. Daha kısa giriş ve muhavere bölümlerine sahip kukla gösterilerinin fasıl bölümlerinde taklitlerin sayısı zamanla arttırılmıştır.[42]

Bugün Anadolu'da "Bebek" oyunları yaşatılmakla birlikte, Çömçe Gelin türü, ritüelistik kuklalar yok olmaya başlamıştır. Yine kentlerde kukla, daha çok çocuklara özgü bir gösteri türü olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte özellikle televizyonlarda "Plastip Show, Grup Şurup" gibi başarılı çağdaş kukla uygulamaları da yayımlanmaktadır. Sokak kuklacılığı ile yetişkinlere yönelik kukla geleneğinin gelişememesi, Türk kukla geleneğinin temel sorunları arasındadır.

2.3.6. Tuluat Tiyatrosu

Tuluat tiyatrosu ise Batı tarzı tiyatronun yaygınlaşması, Güllü Agop'un Türkçe oyun sahneleme hakkını elinde tutması, açık alanda oynanan Ortaoyunu'nun tüm yıl oynanan bir gelenek haline getirilmek istenmesi gibi farklı gelişmelerin etkisiyle ortaya çıkmıştır. Tuluat tiyatrosu Ortaoyunu'nun Batı tarzı tiyatroya uyarlanmış hali olarak kabul edilmektedir. İlk kez 1839 yılında bir Ortaoyunu'nun meydan yerine sahnede sergilendiği belirtilmiştir. Tuluat Tiyatrosu'nun başlangıcı olarak da Hamdi Efendi'nin "Hayâlhane-i Osmanî Kumpanyası" adlı tiyatrosunu Aksaray'da kurduğu tarih olan 1875 yılı gösterilmektedir. "İhtiyar/ Efendi/Moruk ile Uşak/Aptal" tuluat tiyatrosunun eksen kişileridir. "Sirar (genç erkek), tiran (kötü tip), gaco (kadınlar)" gibi tiplerin yer aldığı tuluat gösterilerinin kendine özgü müziği ve kantosu bulunmaktaydı. Kantocular/ Şantözler oyunun aralarında veya sonunda yerli danslar eşliğinde kantolarını söylerlerdi.[43] Bu tür verilere karşılık Tuluat tiyatrosu, geleneksel Türk tiyatrosunun en az incelenen geleneklerinden biridir.

3. Toplumsal Uygulamalar, Ritüeller ve Şölenler

Halkın yaşamındaki değişmelere bağlı olarak oluşan geçiş törenleri, toplumsal ritüeller, festival, şenlik ve kutlamalar, halk eğlenceleri, geleneksel sporlar ve çocuk oyunları, hasat törenleri, dinî tören ve

kutlamalar, meslek etkinlikleri gibi uygulama ve kutlama gelenekleri bu grupta yer almaktadır.

3.1. Halk Eğlenceleri

Türk halkı, tarihin ilk dönemlerinden beri, mutlu anlarını ve vesilelerini çeşitli etkinliklerle kutlamayı bir gelenek haline getirmiştir. Kutlamalar yaşamın yeniden düzenlendiği, kurgulandığı, dahası yenilendiği toplumsal faaliyetlerdir. Kültürün büyük bir bölümü eğlence ortamında ve eğlence olarak yaratılmakta ve yaşatılmaktadır. Eğlence dans, müzik, mutfak, geçiş dönemleri, giyim-kuşam, inanış, sözlü edebiyat, seyirlik oyun gibi farklı geleneklerden oluşan bir bütünü ifade etmektedir. Ciddi olarak tanımlanan yaşamın, dolayısıyla kültürün büyük bir bölümünün "gayri-ciddi" olarak nitelenen eğlence bağlamında yaratılması ilginçtir. Farklı bir açıdan bakıldığında bireysel ve toplumsal kimlik bu tür kutlamalarda oluşturulmakta, olgunlaştırılmakta, benimsenmekte ve pekiştirilmektedir. Dahası toplumsal birlik ve barışın gerçekleşmesinde ve güçlendirilmesinde bu etkinliklerin işlevi büyüktür. Sonuçta kültür adlı özgün içerikler ve gelenekler bütünü olan bellek, eğlence ortamlarında yaratılmakta, geliştirilmekte ve yaşatılmaktadır.

Türk halk eğlenceleri "ritüel kökenli eğlenceler (Hıdrellez, Nevruz, Koçkatımı, Saya Gezme, Çiğdem Pilavı, Eğrilce, Kuzu Günü vb.), dinî gün ve bayramlarla ilgili eğlenceler (Kurban Bayramı, Ramazan Bayramı vb.), geçiş dönemleriyle ilgili eğlenceler (doğum, sünnet, askere gitme, evlilik vb.), mevsimlik toplantı, gezinti ve eğlenceler (Gezek, Sıra Gecesi, Erfane, Sohbet, Sahre, Yaren Meclisi, gün, ziyafet, davet, Oturak Âlemi vb.), yöresel şenlik, festival ve panayırlar, resmî gün ve bayramlarla ilgili eğlenceler (29 Ekim Cumhuriyet Bayramı, 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı, 30 Ağustos Zafer Bayramı, 19 Mayıs Atatürk'ü Anma ve Gençlik ve Spor Bayramı vb.), kent yaşamı kökenli toplantı ve eğlenceler (mezuniyet ve emeklilik törenleri, üniversite bahar bayramları, anneler/babalar/sevgililer günü, evlilik yıldönümleri, hamam eğlenceleri vb.) ve diğer eğlenceler (yağlı güreş ve cirit karşılaşmaları, deve güreşleri, at yarışları vb.)" şeklinde sınıflandırılarak incelenmektedir. Bu etkinliklerden Nevruz UNESCO'nun Somut Olmayan Kültürel Miras-Temsili Listesi'ne Türkiye ile birlikte birkaç ülkenin de katkısıyla insanlığın ortak mirası olarak kaydettirilmiştir. Yine Türkiye'nin başlattığı bir girişimle, Asya'yı Avrupa'ya bağlayan bir barış köprüsü/insanlığın ortak mirası olarak Hıdrellez'in de UNESCO'nun

adı geçen listesine kaydettirilmesi çalışmaları devam etmektedir. Sonuçta bir milleti yaratan ortaklıklar olan bu kutlamaların kültürel, toplumsal, ekonomik, politik işlevlerinin yanında uluslararası ilişkiler bağlamında dünya barışının güçlendirilmesine de katkı sağladığı görülmektedir. Türk halk eğlencelerinin araştırılması ve geliştirilerek yaşatılması açısından bu türden çabaların katkısı büyüktür.[44]

Tarım ve hayvancılık alanındaki gelişmelerin yerelde yaygınlaşmasıyla birlikte özellikle bolluk ve bereket temini kökenli ritüelistik tören ve eğlencelerin kaybolduğu gözlenmiştir. Bununla birlikte Deve Oyunu ve Arap Oyunu gibi dramatik oyunların kent eğlencelerinde yeniden ortaya çıktığı belirlenmiştir. Yine özellikle 20. asrın son çeyreğinden itibaren medya aracılığıyla etkisini artıran popüler kültür/tüketim toplumu/eğlence endüstrisi çekiciliği olarak sunulan yeni eğlencelerin yaygınlaşması, Türk eğlence kültürünü değiştirmeye başlamıştır. Yakın dönemlere kadar eğlencenin yaratıcısı ve aktif katılımcısı konumundaki halkın, bugün eğlencenin izler kitlesine ve tüketicisine dönüştürülmesinin önemli toplumsal ve kültürel değişmelere neden olduğu söylenebilir.

3.2. Geçiş Dönemleri

Türkiye'deki toplumsal uygulamaların daha çok geçiş dönemlerinde (doğum/çocuk, evlenme ve ölüm) ortaya çıktığı görülür. Doğum "kısırlığın giderilmesi, aşerme, gebelik, çocuğun cinsiyetinin belirlenmesi/tahmin edilmesi, gebe kadının kaçınmaları; doğum; doğum sonrası/çocuğun göbeği ve eşi, lohusalık, alkarısı, kırk bastması, kırklama" gibi inanç ve uygulamaları içermektedir. "Ad koyma, çocuk görme, diş hediği, geleneksel çocuk sağaltmaları ve sünnet" ise çocukluk döneminde ortaya çıkan uygulamalardır. Evlilik sürecinde "evlenme biçimleri, evlilik çağı, görücülük, söz kesme, düğün/ kına, nikâh, gerdek, duvak, hediyeleşme" gibi uygulamalar gerçekleştirilmektedir. Yaşamın sonlanmasında ise "öncesi, ölüm sırası ve sonrası (yas, ölü aşı, başsağlığı dileme, ağıt söyleme vb.) inanç ve uygulamalarının varlığını koruduğu gözlenmiştir.[45] Ölüm dışındaki geçiş dönemlerinde eğlence ve kutlamalar önemli bir yer tutmaktadır. 1960'lı yıllardan itibaren Türkiye'de kentli yaşamın yaygınlaşmasıyla bu türden geleneksel uygulamaların önemli bir bölümü etkisini yitirmeye başlamıştır. Bugün doğum günü, evlilik yıldönümü, sevgililer günü yaygınlaşırken; diş hediği, kırklama, duvak gibi uygulamaların unutulduğu gözlenmektedir.

3.3. Çocuk Oyunları

Çocuk oyunları yapı, icra, bağlam ve işlev bakımlarından çözümlendiğinde Türk halk kültürünün oldukça karmaşık bir alanını oluşturduğu görülür. Türk kültür tarihinin en eski sözcüklerinden biri olarak kabul edilen oyun, çocuğun en ciddi faaliyetidir. Bir yanıyla kültürün oyun bağlamında ve oyun olarak yaratıldığı ileri sürülmüştür. İnsanın, dolayısıyla kültürün oluşması ve gelişmesinde oyunun katkısı büyüktür. Çocuk oyunu, "oyun adı, oyuncu, oyun aracı, oyun sahası, oyun zamanı ve süresi, oyuncu rolü, atışma, oyun tekerlemesi, oyun kuralı, oyun hareketi, oyun cezası veya ödülü" gibi farklı unsurları içeren bir yapıya sahiptir. Fizikî ortam, tarihî, sosyo-kültürel ortam ve teknolojik ortam ise çocuk oyunlarını etkileyen bağlamsal etkenlerdir. Bugün bağlamsal dinamiklerin etkisiyle sanal ve dijital oyunların ve endüstri ürünü oyuncakların çocuklar arasında yaygınlaştığı, geleneksel oyunların (Yüzük Oyunu ve Aşık Oyunu vb.) ve oyun araçlarının/oyuncakların (Gıcırık, Pıtlangıç vb.) kaybolduğu gözlenmektedir. Türkiye'de 1990'lı yılların ortasında gerçekleştirilen ve Cumhuriyet dönemini esas alan kapsamlı bir araştırmanın temel çıktılarından olan çocuk oyunları kataloğunda 284 ana oyun türünün ve 1677 alt oyun türü veya çeşitlemenin bulunduğu belirlenmiştir. "Aç Kapıyı Bezirgan Başı, Aç Kilit, Aşık Oyunu, Ayak Yere Bastı, Beş Taş, Birdir Bir, Bom, Çatal Matal Kaç Çatal, Çelik Çomak, Çember Çevirme, Çömlek Kapmaca, Çukur, Dikili Taş, Ebe Beni Aldırma, Elim Sende, Evcilik, Gıcırık, Güvercin Takla, İstop, Kovalamaca, Körebe, Köşe Kapmaca, Pıtlangıç, Çömçe Gelin, Saklambaç, Seksek, Tombik, Topaç Çevirme, Uzun Eşek, Yağ Satarım Bal Satarım, Yakar Top, Yüzük Saklama" gibi oyunlar, çocuklar arasında oynanmaya devam etmektedir. Türk toplumsal ve kültür tarihinin izlerini içinde barındıran çocuk oyunları kültürel bellek araştırmalarının temel kaynaklarından biri olarak kabul edilmektedir.[46]

4. Doğa ve Evrenle İlgili Bilgi ve Uygulamalar/Toplumsal Bilgi Gelenekleri

Geleneksel bilginin değeri ve önemi yakın dönemde daha da belirginleşmiştir. Özellikle doğada, doğal olarak ve doğal ürünlerle yaşama ilkesinin daha fazla benimsenmeye başlanmasıyla birlikte geleneksel bilginin, dolayısıyla geleneksel bilgilerden oluşan belleğin gündelik yaşamdaki etkinliği artmıştır. Sanayileşme ve modernleşme sürecinde etkisizleştirilen geleneksel bilgi ve deneyim belleği

yeniden önemsenmeye başlamıştır. Brezilya, Çin gibi ülkelerde geleneksel bilginin değerinin korunmasına yönelik olarak çeşitli yasal önlemlerin dahi alındığı görülmektedir.

Geleneksel bilgi, halk kültürünün bütün geleneklerini var eden altyapıyı oluşturmaktadır. Bununla birlikte araştırmacılar tarafından halk mutfağı, halk hekimliği, halk inançları, halk takvimi ve meteorolojisi, halk hukuku, halk zoolojisi ve veterinerliği/baytarlığı, halk biyolojisi ve botaniği, halk matematiği, ölçü ve tartı sistemleri, geleneksel kurumlaşma ve kurumlar, halk yerleşimi ve mimarisi, halk ekonomisi, geleneksel iletişim ve ulaşım, halk tarım ve hayvancılığı gibi alanlar geleneksel bilgi alanları olarak kabul edilmektedir.

Türk halkının doğa ve evrenle ilgili bilgi, deneyim, uygulama ve inançları bu geleneklerin özünü oluşturmaktadır. Bu kapsamda çok kere bilgi, inanç ve deneyim iç içe geçmiş halde yaşatılmaktadır. Bugün Türkiye'de söz konusu belleğin bir bölümünün unutulduğu, bir bölümünün de biçim, bağlam ve işlev açılarından değişmekle birlikte etkisini koruduğu gözlenmektedir. Nitekim insanın ve evrenin yaratılışı ve sonu ile ilgili inançlar ve anlatıların önemli bir bölümü günümüzde etkisini yitirerek kültürel tortuya dönüşmüştür. Gök Tanrı, atalar ruhu, ateş, doğal unsurlar ve (dağ, ağaç, su) bazı hayvanlar" etrafında oluşturulan kültlerin bugün Türk halk kültürü ve toplumsal yaşamı kapsamında farklı şekillerde kültürel tortu halinde yaşamaya devam ettiği gözlenmektedir. Çoğunluğu mit ve Şamanlık kökenli bu tür ürünler kozmogoni, antropogoni ve eskataloji kapsamında değerlendirilmektedir. Özellikle modern tarım ve hayvancılık alanındaki gelişmelerin yerelde yaygınlaşması geleneksel yaşamın bu türden bilgi, deneyim ve uygulamalarını etkisizleştirmiştir. Örneğin veterinerliğin yaygınlaşmasıyla halk baytarlığı kapsamındaki pek çok bilgi, deneyim, uygulama ve inanç kaybolmaya başlamıştır. Artık Anadolu'da koyunların sağlıklı doğum yapmalarını sağlamak amacıyla Koç Katımı, Koyun Yüzü, Saya Gezme gibi ritüelistik törenlere çok nadir olarak başvurulmaktadır.

4.1. Halk İnançları ve Uygulamaları

Eski Türk inanç sistemi ile İslamiyet'in temelinde gelişen Türk halk inançları oldukça zengin bir dünyayı ifade etmektedir. İslamiyet öncesi döneme ait çeşitli inanç unsurlarının bugün Anadolu'da yaşatılmaya devam ettiği görülür. "Atalar ruhu, kültler (dağ, ağaç, ateş, su, hayvan, ölüm/ölü vb. etrafında geliştirilen kültler), ongunlar, sihir ve büyüler, falcılık, olağanüstü eylemler (don/şekil değiştirmek,

uçmak, yeniden dünyaya gelmek), Yada Taşı ve yağmur tılsımları, koruyucu (Umay Ana) ve uğursuz ruhlar (Al Karısı vb.) saçı" ve benzeri inanç ve uygulamaların biçim, içerik ve işlev açılarından farklılaşarak ve (boz atlı yol iyesinin Hz. Hızır'a dönüşmesi, mezar ziyareti, dilek ağacı uygulaması, taş kesilme motifi, yağmur töreni, kabir ziyareti, Hıdırlık tepesi vb.) çoğunluğu da İslâmî içerik kazanarak yaşatıldığı belirlenmiştir. "Tabiat olayları, canlı-cansız varlıklar ve hayvanlar ile ilgili inanışlar, uğur, bereket, büyü, nazar ve nazarlıklar, yatırlar-ziyaretler, rüya, fal, adak, kurban, yağmur duası, formülistik sayılar (3, 7, 40 vb.) ve diğer (tuz ekmek hakkı, tahtaya vurma, tütsü, bez bağlama vb.)" başlıkları altında kümelenen halk inanışları, inanmaları ve bunlara bağlı uygulamalar, bugün Anadolu'da yaşayan halk inançları kapsamında değerlendirilmiştir.[47] 2004 yılında yapılan bir araştırmada "kurşun dökme, nazar boncuğu, tuz çevirme, al duvak, bekâret kuşağı, al basması, kırklama, dilek ağacı, kına yakma, aşure günü, gidenin arkasından su dökme, türbe ve mezarlık ziyaretleri" gibi inanma kökenli uygulamaların halk arasında yaşatıldığı kaydedilmiştir.[48] Özellikle doğum (lohusalık, alkarısı, kırk basması vb.), evlilik (saçı, testi kırma vb.) ve ölüm (ölü aşı, yas tutma, belli günler vb.) gibi geçiş dönemlerinde[49] ortaya çıkmakla birlikte bu tür inanış ve uygulamaların, toplumsal yaşamın diğer alanlarında (halk hekimliği, sözlü edebiyat, mutfak, dans vb.) da etkili olduğu görülmektedir. Bu tür inanç ve uygulamalar temelde sağlığı, esenliği, bolluk ve bereketi sağlamaya yönelik olarak gerçekleştirilmekte ve yaşatılmaktadır. Sonuç olarak halk inanış ve uygulamaları toplumsal yaşama ve kültüre içerik, farklılık ve özgünlük kazandırmış ve kazandırmaya da devam etmektedir.

4.2. Halk Mutfağı

Dünyanın önde gelen mutfak geleneklerinden biri olarak kabul edilen Türk halk mutfağının kendine özgü bilgi ve deneyim belleği, araç ve gereçleri, sofra ve servis düzeni, yemek hazırlama ilkeleri ve ürünleri, yemek ve içecekleri bulunmaktadır. "Ovmaç çorbası, arabaşı çorbası, yoğurt çorbası, mercimek çorbası, börülce çorbası, işkembe çorbası, kelle-paça çorbası, un çorbası, ezo gelin çorbası, börek çorbası, tarhana çorbası, toga çorbası, tirsik çorbası, düğün çorbası, analıkızlı, yayla çorbası, yüzük çorbası, topalak, tutmaç, yoğurt çorbası" gibi çorbalar, Türk halkının başlangıç yemeği olarak yıllardır Anadolu'da yaşatılmaktadır. "Çılbır, menemen" gibi yumurtalı yemekler; "kuzu kapama, hünkârbeğendi, güveç, kâğıt kebabı, kuzu

dolması, saç kebabı, tas kebabı, cızbız köfte, İzmir köftesi, alinazik, İnegöl köftesi, ıslama köfte, salçalı köfte, çiğ köfte, çöp şiş, Adana kebabı, külbastı, yahni, tirit, beğendi, kuzu tandır, ciğer dolması, ciğer sarma, kaburga dolması, ciğer kebabı, kuyu kebabı, hamsi buğulama, bumbar, saç kavurma, döner, Oltu cağ kebabı, İskender kebap" gibi etli yemekler; "kuru fasulye, pilaki, yuvarlama, dolma, sarma, musakka, enginar oturtması, semizotu bastısı, imambayıldı, karnıyarık, mücver" gibi bakliyat ve sebze yemekleri Türk mutfağının ana yemeklerinden bazılarıdır. Türk sofrasında "iç pilav, kaburga pilavı, patlıcanlı pilav, bulgur pilavı, perde pilavı, hamsili pilav" gibi pilavların da sunulduğu görülür. "Katmer, bükme, erişte, mantı, kol böreği, çiğ börek, sac böreği, boğaca, fincan böreği, muska, gözleme, paça böreği, pide, etli ekmek, sıkma, talaş böreği, su böreği" Türk mutfağında hamur işlerinin önemli bir yer tuttuğunu gösteren örneklerdir. "Baklava, bülbülyuvası, dilberdudağı, revani, kaymaklı ekmek tatlısı, tulumba tatlısı, kadayıf, lokma, irmik helvası, Kemalpaşa tatlısı, şekerpare, badem kurabiyesi, sakızlı muhallebi, künefe, güllaç, kazandibi, keşkül, aşure, zerde, ayva tatlısı, bici bici, cezerye, höşmerim, safranlı lokum, pişmaniye vb." ise Türk halk mutfağının tatlılar bakımından oldukça zengin olduğunu kanıtlamaktadır. Türk mutfağında içecek alanında "kızılcık, nar, erik, böğürtlen vb." meyvelerden yapılan şerbetleri, "ayran, boza, üzüm şırası, sakızlı salep, kaynar" gibi soğuk ve sıcak içecekleri saymak mümkündür. "Bulgur kaynatma, bulgur çekme, tarhana karma, patlıcan kurutma, salça ve turşu hazırlama, pestil, pekmez kaynatma, zeytin kırma ve salamurası yapma, peynir ve çökelek tulumu doldurma vb." Türk mutfağının dikkat çekici besin hazırlama ve saklama uygulamaları arasında sayılabilir. "Çoban salatası, marul salatası, piyaz, ezme, patlıcan salatası, haydari, cevizli tarator, biber közleme, humus, deniz ürünleri salataları, soğan salatası, patates salatası, cacık, yoğurtlu semizotu" ve benzerleri de salata ve garnitür olarak Türk sofrasını süslemektedir.[50] Türk toplumunun tören yemeklerinden biri olan keşkeğin 2011 yılında UNESCO Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi kapsamındaki temsili listeye, insanlığın ortak miraslarından biri olarak kaydettirilmesi (Geleneksel Tören Keşkeği adıyla) Türk mutfağının görünürlüğü ve farkındalığı açısından oldukça önemli bir gelişmedir. Türkiye'deki özel gün/tören yemeklerinin sunum biçimleri, mekânları ve sofra düzenleri de dikkat çekici özelliklere sahiptir. Aynı şekilde geleneksel mutfak dekorasyonu, araç ve gereçleri de halk mutfağının farklı alanlarını oluşturmaktadır. TPE tara-

fından yürütülen coğrafî işaretler uygulaması kapsamında pek çok il geleneksel mutfaklarıyla ilgili unsurları (Bozdağ kestane şekeri, Erzincan tulum peyniri, Kayseri pastırması, Mustafakemalpaşa tatlısı, Mersin cezeryesi, Gümüşhane kömesi, Adana kebabı, Siirt büryan kebabı, İnegöl köftesi, Antep Baklavası, Terme pidesi vb. tescil ettirilmiştir) kendi adlarına tescil ettirmeye başlamıştır.[51] Bu durum halk mutfağının, dolayısıyla halk kültürünün kültürel ekonomik açıdan önemli bir hazine olduğunun bilincine varıldığını göstermektedir.

4.3. Halk Hekimliği

Tarihin ilk dönemlerine kadar uzanan halk hekimliği "inanç, büyü, sihir, deneyim, uygulama ve ilaçlarla sağaltıcı ve ocakları" içeren bir diğer halk bilgisi geleneğidir. Türk toplumsal yaşamında "kam, şaman, baksı" adıyla anılan halk hekimlerinin oluşturdukları gelenek daha sonra Anadolu'da "emci, otacı, ot doktoru, çoban hekim, ocaklı, kırıkçı-çıkıçı/sınıkçı, efsuncu, büyücü, kocakarı" gibi sağaltıcılar tarafından sürdürülmüştür. Halk hekimliği alanında büyüsel ve büyüsel-gerçekçi nitelik taşıyan halk ilaçları, koruma ve sağaltma yöntemleri bulunmaktadır. "Yatırlar (Sıtma Dedesi vb.), ocaklar (fıtık ocağı, sarılık ocağı vb.), üfürük-afsun, urasa (büyü bozma amaçlı nazarlık, muska vb.), kutlu yerler (Delikli Kaya'dan geçme vb.), Hızır (Hıdrellez'deki çeşitli uygulamalar) vb." halk hekimliğinin büyüsel nitelikli alanında yer almaktadır. Büyüsel-gerçekçi nitelikli halk hekimliği kapsamına ise "ırvasa (doğrudan bedene uygulanmayan sağlıklı kişinin yanına yatma, oturduğu yere oturma vb. şeklindeki sağaltım uygulamaları), parpılama (kesme, delme, dağlama, vurma şeklindeki bedensel sağaltma amaçlı uygulamalar), dinsel (evliya yatırı etrafından dolaştırma vb.), bitki ve kökenli emler yoluyla sağaltmalar" dâhil edilmektedir.[52] Efsanevî kahraman Lokman Hekim'in yolundan giden yerelde ocakların mensupları, kentlerde ise aktarlar halk ilaçlarının yapımını üstlenmişlerdir. Halk botaniği alanındaki araştırmalar ve yayınlar özellikle halk botaniği kökenli ilaçlara olan ilgiyi artırmaktadır. Bugün Türkiye'de "Ayva çekirdeği, harnup, kuru üzüm, nergis çiçeği, patlıcan sapı, reyhan çiçeği, böğürtlen yaprağı, kuşburnu, papatya, sinameki, kenger, keten tohumu, nar kabuğu, badem yağı, iğde, kekik, kızılcık, nane, hünnap, ıhlamur yaprağı, zerdeçal, zencefil, ardıç, domates, kınakına, kakule, sarımsak, zeytin yaprağı" ve benzerleri, tek veya çeşitli karışımlar halinde halk ilaçları olarak değerlendirilmektedir.[53] Modern tıp alanındaki gelişmelerin yaygınlaşması ve kente göçle birlikte halk sağaltıcılarının etkisinin azalmaya başladığı söylenebilir. Buna karşılık tıbbî çaresizlik, alış-

kanlık, ekonomik yetersizlik, ulaşım güçlüğü, inanç gibi etkenlerin yanında alternatif tıp, kür, organik beslenme ve doğal yaşamanın yaygınlaşması halk hekimliği belleğinin yaşatılmasını sağlamaktadır. 21. asrın başında özellikle bitki temelli halk ilaçlarına dayalı popüler yayınların sayısındaki önemli artış, özellikle kentlilerin halk hekimliğine yönelmelerini sağlamaktadır. Diğer yandan veterinerlik hizmetlerinin yaygınlaşması ve etkinleşmesiyle halk sağaltıcılığının bir diğer alanını oluşturan halk baytarlığının hızla gerilediği gözlenmektedir.

4.4. Halk Takvimi ve Meteorolojisi

Halk takvimi ve meteorolojisi Türk halkının doğayla etkileşimi sonucunda elde ettiği deneyim ve bilgilerden oluşmaktadır. Bu kapsamda gökyüzü ve yeryüzü unsurlarının durumu, hayvanların hareketleri ve insanların tepkileri gözlenmekte, deneme-yanılma yoluyla yöresel hava tahminleri yapılmakta ve takvimler oluşturulmaktadır. Gözlemlenen ve deneyimlenerek belirlenen "tekrarlar" bu bilgi ve uygulama alanının özünü meydana getirmektedir. Anadolu'da yıl "ruz-ı hızır/yeşeren günler/yaz (186 gün; 6 Mayıs-8 Kasım) ve ruz-ı kasım/bölen günler/ kış (179 gün; 8 Kasım-6 Mayıs)" olarak ikiye ayrılarak değerlendirilmektedir. "Yenigün, Mart Dokuzu, Nevruz ve Hıdrellez" kutlamaları baharın, dolayısıyla yeni yılın (yılbaşının) gelişinin kutlanması anlamını taşımaktadır. Halkın yaşamında gün dönümleri önemlidir. Halk takvimi kapsamında özel değerlendirme ve tanımlamalar bulunmaktadır. Örneğin sıcaklığın, dolayısıyla baharın gelişi cemrelerin (kor halinde ateş) düşüşüne bağlanmaktadır. Halkın değerlendirmesine göre birinci cemre 7 Şubat'ta (20 Şubat) havaya, 14 Şubat'ta (27 Şubat) suya, 21 Şubat'ta (5-6 Mart) toprağa düşerek doğayı ısıtmaktadır. Anadolu'da aylara "zemheri (Ocak ayı/Giresun vd.), Gücük (Şubat ayı/Giresun), Kuzu Ayı (Mart ayı/ Kars), Lisan (Nisan ayı/Darende), Gulan (Mayıs ayı/Muş), Kiraz/İlk Temus (Haziran ayı/Giresun; Darende), Orta Temus/Orak (Temmuz ayı/Darende; Giresun), Son Temus/Tabak (Ağustos ayı/Darende; Muş), İlk Güz/Hac Ayı (Eylül ayı/Darende; Giresun), Avara/Havara/ Birinci Çirin/Orta Güz (Ekim ayı/Giresun; Erzincan; Muş; Darende), Koç Ayı/Son Güz/İkinci Çirin (Kasım ayı/Giresun-Erzincan; Darende; Muş), İlk Karakış/Kara Kış (Aralık ayı/Darende; Erzincan)" gibi farklı adlar verilmektedir. Yine "Teşrin-i Evvel, Kanun-ı Sani" gibi kameri takvime ait ay adlarının da Anadolu'da yakın dönemlere kadar yaşatıldığı bilinmektedir. Anadolu'da günlere verilen "Gireği (Pazar günü/Çal-Mahmutgazi), Bolu Pazarı (Pazartesi günü/

Mudurnu), Dernek (Salı günü/Mudurnu), Işıklı (Çarşamba/Çal-Mahmutgazi), Cuma Akşamı (Perşembe günü/Çal-Mahmutgazi)" gibi bugün önemli bir kısmı unutulan adların, toplumsal yaşamı da yansıttığı görülür. Anadolu'da "Pazartesi işe başlamak uğurludur; Salı günü sağlık niyetlenir; Çarşamba günü dikiş dikilmez; Perşembe günü uğurlu bir gündür ve her iş yapılır; Cuma günü kız istenir" şeklinde günlerle ilgili inanmalara da rastlanmaktadır.

Halk takvimi ile ilgili verilerin hızla yok oluşuna karşılık, halk meteorolojisiyle ilgili belleğin (özellikle yerel hava tahminlerinin) etkisini koruması dikkat çekicidir. Bu bellek Türk insanının çevresini gözlemleme gücünün bir ürünüdür. Bugün halk arasında "yıldız, kabayel, günyeli, poyraz, karayel, gıble, annaç" gibi yerel rüzgâr adları yaşatılmaya devam etmektedir. "Bulutlar gider Aydın'a git işine, kaydına; bulutlar gider Şam'a çek koca öküzü dama" örneğindeki gibi rüzgârın esme yönüne göre yapılan kalıplaşmış hava tahminleri bugün Anadolu'nun bazı yörelerinde yaşatılmaktadır. "Ayın etrafındaki halka sarı renkliyse hava yağmurlu, kırmızı ise rüzgârlı, donuksa hava bozuk, açıksa hava iyi olacak; güneş bulutların arkasından geç yükselirse ve güneşin batış yeri kızıl olursa hava iyi olacak; gece yıldızlı olursa ertesi gün güzel olacak; bulutların kenarları belirsizse hava düzelecek, saçaklı olursa rüzgâr çıkacak; öğle vakti hava bulutlanırsa akşam yağmur yağacak; siyah bulutlar iç içe geçmişse fırtına çıkacak; gökkuşağı ayın etrafında ise lodos çıkacak ve yağmur yağacak; gökkuşağı kırmızı renkli ve parlaksa rüzgâr çıkacak" gibi gökyüzünün gözlenmesine dayalı tahminler bugün de geçerliliğini sürdürmektedir. Nitekim "dut ve yabani armut çok olursa/kavak yaprakları tepeden dökülürse kışın çok sert geçeceğine; gündüzsefası çiçekleri koparsa şiddetli fırtına çıkacağına; kuzukulağı çiçeği açılırsa havanın iyi, kapanırsa kötü olacağına; atkestaneleri uzun süre yeşil kalırsa veya kızılcık, kestane ve kocayemiş kıtsa kışın hafif geçeceğine; yonca yaprakları dikilirse veya sarmaşık çiçekleri koparsa yağmur yağacağına" inanılması bitkisel yaşamla ilgili gözlemlerin yorumlanmasına dayanmaktadır. "Romatizmalı bir hastanın dizlerinin ağrımasının havanın bozacağına ve yağmur yağacağına; bir kişinin sağ kulağının sızlamasının havanın sisli, sol kulağının sızlamasının donlu olacağına" yorulmasında insan ve doğa etkileşiminde ortaya çıkan değişikliklerin gözlenmesi etkili olmaktadır. "Yeni ayın görülmesinde duâ edilir ve dilek tutulur; yağmur yağarken eşiğe oturulması ve şimşek çakarken kırmızı giyilmesi iyiye yorulmaz" şeklindeki inanmalarda ise göksel unsur

ve olayların yaşamla özdeşleştirilmesi çabasının etkisinden söz edilebilir. Anadolu'nun bazı yörelerinde rastlanan "8 Ocak Zemheri fırtınası günü, 5 Şubat ağaç dikme günü, 28 Şubat leyleklerin geliş günü, 6-7 Mart ağaçlara suyun yürümeye başladığı gün, 9 Mart bağ budama ve aşılama günü, 17 Mart kırlangıçların gelme günü" gibi değerlendirmeler de halk meteorolojisi kapsamına dâhil edilebilir.[54]

4.5. Halk Hukuku

Türk halk hukuku, eski Türk töresiyle Selçuklu ve Osmanlı dönemlerindeki örfi hukukun devamı olarak yaşatılan ve uygulanan din dışı hukuk kurallarının bütünü olarak tanımlanabilir. Bu yerel hukuk sisteminin resmî hukuk sistemine kaynaklık ettiği, en azından iki hukuk sistemi arasında uygunluğun gözetildiği belirtilmiştir. Yerelin ihtiyar heyeti, idarecileri ve ileri gelenlerinin uyguladıkları halk hukuku kapsamında "toprak anlaşmazlığı, sınır ihlali, hayvanların bağ-bahçe ve tarlalara verdiği zarar, kan davası, miras paylaşımı, kız kaçırma, nişan bozulması, boşanma, çeyiz iadesi, hırsızlık, fuhuş" gibi sorunların çözümlendiği görülür. Yine "evlat edinme, sonradan edinilen akrabalık (kirvelik, süt/ahret/yol kardeşliği, sağdıçlık, gardaşlık, asker arkadaşlığı), hemşehrilik, ant içme" gibi gelenek ve uygulamalar da yerel hukuk kurallarına göre düzenlenmektedir. Halk hukuku kapsamında imam nikâhı gibi dinî uygulamaların yanında, atasözlerinin yerel hukuk kuralları olarak değerlendirilmesi de söz konusudur. Çok kere toplumsal yaşamın farklı yönleriyle ilgili olarak yaratılan ve yaşatılan atasözlerinin halk hukukunun sözlü kuralları olduğu kabul edilmektedir.[55] Sonuçta halk hukuku Anadolu insanının belirli bir toplumsal düzen içinde, uyumlu ve huzurlu bir şekilde yaşamasına katkı sağlayan ilkeler bütünü olarak işlev görür.

4.6. Halk Matematiği

Türk halkının geleneksel bilgi ve deneyimlerinin bir sonucu olarak geliştirdiği ve uyguladığı ölçü, tartı ve hesaplama sistemleri, terimleri ve araçları bulunmaktadır. Halk matematiği olarak da adlandırılan geleneksel bilginin bu alanında "şinik, kile, karış (20 cm), arşın, kulaç, urupla (1 teneke), zira, endaze, okka, harar, çuval, adım (1 m), evlek, dönüm, boy, naylon, römork, yük, at/eşek yükü, at arabası yükü, dirhem (1 kilodan az fazla), kara okka (bir buçuk kilo), balta sapı (1 m), çeki, bir yol, bir gıdım, yarım avuç, bir avuç, ölçek, deve (20 ölçek), gaz tenekesi, tutam, kısım, dolu, kalbur (5-6 kğ), tekne, maşraba" gibi yerel ölçü birimlerine (alan ve ağırlık), aletlerine ve sistemlerine rastlanmaktadır.[56]

4.7. Halk Mimarisi

Geleneksel bilgi temelli bir diğer geleneksel kültür alanı da halk mimarisidir. Halk mimarisi maddi kültür gelenekleri başlığı altında da değerlendirilmektedir. Bu kapsamda konut türleri (hanay, kara örtü ev, konak, köy odası, köy konağı vb.), ev yapım teknikleri, yapı malzemeleri, ev içi mimarisi ve dekorasyonu, hayvan barınakları (ahırlar), samanlıklar, yiyecek ve içecek depoları, fırın (taş fırın) ve ekmek pişirme ocakları (ekmek evi, tandır vb.), değirmenler, kulübeler, çamaşırhane ve yunaklar, çeşmeler, ibadethaneler vb." değerlendirilmektedir.[57] Özellikle koruma altındaki Safranbolu ve Beypazarı evlerine Anadolu'da tespit edilen yeni geleneksel yapılar eklenmektedir. Ulusal ve uluslararası desteklerle kent merkezli yenileme ve canlandırma projeleri özellikle geleneksel mimarinin geleceğe aktarılmasını sağlamaktadır. Son dönemde bu projelerin, daha geniş mekânları içine alan yenileme ve canlandırma faaliyetlerine dönüştürüldüğü gözlenmektedir. Yenilenen bu tür mekânlar müze, kültür merkezi, butik otel, geleneksel ürün satış merkezi vb. haline getirilerek canlandırılmaya çalışılmaktadır. Yerel yönetimlerin bu kapsamda daha fazla sorumluluk üstlenmeye başlamaları, geleneksel mimari kapsamındaki yapıların yaşatılması açısından oldukça önemli bir yaklaşım değişikliğidir. Diğer yandan kentlerdeki yapısal kirlenmenin (AVM, apartman, gökdelen vb. binaların oluşturduğu) ve özgünlük sorunlarının tarihî ve geleneksel mimari belleğinden beslenen mimarların çağdaş örnekleriyle aşılmaya çalışılması dikkat çekici bir gelişme olarak değerlendirilebilir.

4.8. Diğer (Halk Ekonomisi, Halk İletişimi ve Ulaşımı, Halk Tarım ve Hayvancılığı vb.)

Müstakil araştırmalarla ele alınabilecek zenginliğe sahip olan halk ekonomisinin kapsamına "takas, hizmet karşılığının malla ödenmesi, imecelik, trampa, geleneksel pazarlık yöntemleri ve sözleri", halk taşımacılığı alanında ise kara (at, eşek; at/öküz arabası, kağnı, iki tekerlekli at arabası, fayton; kızaklı taşıma araçları) ve deniz (tekne, sal, taka vb.) taşıma/ulaşım araçları dâhil edilmekte ve incelenmektedir. Halk haberleşme teknikleri (haberci, ulak, güvercin kullanımı, mendil gibi simge eşyalarla iletişim, mektup, beden dili vb.) ile halk tarım ve hayvancılığı (ekincilik, koyunculuk, inekçilik, toplayıcılık, çobanlık, avcılık, balıkçılık, süngercilik vb.) da geleneksel bilgi temelli diğer alanlardır.[58]

5. Maddî Kültür Gelenekleri/El Sanatları

El sanatları ile giyim-kuşam ve süslenme alanları maddi kültür gelenekleri olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte daha önce açıklanan gösteri sanatları, geleneksel bilgi gibi diğer gelenek alanlarının da maddi kültür boyutunun bulunduğu vurgulanmalıdır. Diğer bir ifadeyle sözlü gelenekler dâhil olmak üzere halk kültürünü oluşturan diğer gelenekler de yapı bakımından somut ve soyut unsurlar içermektedir. Geleneğin ustaları soyut ve somut unsurları uyumlu bir şekilde bir araya getirerek ürünlerini yaratmaktadır. Örneğin halı ve kilim gibi el sanatı ürünleri maddî yapılarının yanında, motiflerinin diliyle özgünlük kazanırlar. Bu nedenle kültürel mirasın maddî/somut ve manevî/somut olmayan kültür şeklinde ayrılarak çözümlenmesi bilimsel ve gerçekçi bir yaklaşım değildir.

5.1. El Sanatları

Anadolu'da Türk el sanatları Selçuklular döneminden beri özellikle "seramik, metal, ağaç, cam, taş, tekstil ve el yazmaları" alanlarında gelişme göstermiştir.[59] Bugün Anadolu'da bu el sanatlarının önemli bir bölümünün yapı ve işlev değişikliklerine rağmen yaşatıldığı görülür. "Beypazarı ipek bürgü dokumacılığı, Buldan dokumacılığı, beledi dokumacılığı (İzmir-Tire), çarşaf bağı yapımı (Kastamonu); Yağcıbedir (Balıkesir), Milas, Isparta, Kayseri ve Döşemealtı (Antalya) halıcılığı; Afyon, Konya, Tire ve Kahramanmaraş keçeciliği; Eşme, Bayat, Karatepe (Osmaniye) kilimciliği; Merzifon, Ankara, Bursa, Iğdır ve Maçka yorgancılığı" yapımında lif kullanılan ve günümüzde yaşayan Türk el sanatları olarak dikkat çekmektedir. Hammaddesi ağaç olan ve yaşayan el sanatları arasında "ağızlık yapımı (Sivas), ahşap oymacılığı (Ankara, Bartın), anadutçuluk (Çorum), bağlama (Ankara) ve cura yapımı (Kırıkkale), baston yapımı (Zonguldak-Devrek), elekçilik, fıçı yapımı (Ankara-Polatlı), kaşıkçılık (Konya), kündekari sanatı (İstanbul), sandıkçılık (Ankara), tespihçilik (Osmaniye-Kadirli)" sayılabilir. "Eskişehir lületaşı ve Oltu taşı işlemeciliği" ise hammaddesi taş olan yaşayan el sanatlarındandır. "Beykoz cam üflemeciliği ile Avanos (Nevşehir), Kızılhisar (Denizli) ve Gürsu (Bursa) çömlekçiliği" ise hammadde olarak toprağın değerlendirildiği yaşayan el sanatlarıdır. Bugün hammadde olarak madenin kullanıldığı yaşayan el sanatları olarak "altın işlemeciliği (Kapalıçarşı-İstanbul, Ankara), gümüşçülük (Beypazarı, Mardin vd.), bakırcılık (Afyon-Sandıklı, Çorum, Gaziantep, Malatya, Sakarya vd.; Ankara alem yapımı), bıçakçılık (Denizli-Yatağan, Kastamonu-Tos-

ya bıçkı yapımı vb.), demircilik (Kırşehir, Muğla, Safranbolu, İskilip vd.), kalaycılık (Bolu-Gerede, Kırşehir-Kaman, Samsun, Malatya vd.), nalbantlık (Kırşehir, Zonguldak-Ereğli vd.), semavercilik (Samsun-Vezirköprü vd.) ve tenekecilik" gösterilebilir. "Davul yapımı, mest yapımı, Karagöz tasvir yapımcılığı, saraçlık, sedef kakmacılığı ve semercilik" yapımında deri ve diğer hayvansal artıkların kullanıldığı, Anadolu'nun yaşayan diğer el sanatlarıdır. "Sepetçilik, süpürgecilik ve üflemeli çalgı (ney, sipsi, kaval vb.) yapımcılığı" alanlarında hammadde olarak ince dal, kamış ve benzerleri kullanılmaktadır. "Baskıcılık (ıhlamur baskı/Ankara-Beypazarı vb.), ebru, hüsn ü hat ve tezhip" gibi tekstil ve kâğıt üzeri işlemeciliğine dayanan sanatlar da Anadolu'da yaşatılmaya devam etmektedir.[60]

Türkiye'de bazı illerin kendilerine özgü el sanatları ile öne çıktıkları görülür. Örneğin Kütahya çinicilikle, Bursa ipekçilikle, Eskişehir lületaşı işlemeciliğiyle ve Hereke ipek halıcılığıyla ünlüdür. Devrek bastonu, Milas halısı, Buldan dokuması, Bartın tel kırması, Oltu taşı, Döşemealtı halısı da el sanatı ile kent kimliği/markası arasındaki bağlantıyı ortaya koymaktadır. Bu nedenle kent kimliğinin oluşturulması ve sürdürülebilir yerel kalkınmanın gerçekleştirilmesi sürecinde el sanatları önemli bir kaynak olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle de "Erzincan bakır işlemeciliği, Damal bebeği, Görece nazar boncuğu, Bartın tel kırması, Boyabat Çemberi, Eşme Yörük kilimi" örneklerinde olduğu gibi, el sanatları coğrafi işaretler kapsamında belirli yerleşim yerleri adına Türk Patent Enstitüsü'ne başvurularak tescil ettirilmektedir.[61]

UNESCO somut olmayan kültürel mirasın/halk kültürünün korunması ve yaşatılmasında önemli bir yere sahip olan geleneğin ustaları, insanlığın yaşayan insan hazineleri olarak kabul edilmektedir. Bu yaklaşım geleneğin belleğine sahip halk sanatçılarının korunması açısından büyük bir öneme sahiptir. 2008 yılından itibaren UNESCO ile Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın işbirliğiyle Türkiye'nin yaşayan insan hazineleri ilan edilmeye başlanmıştır. "Somut olmayan kültürel mirasın spesifik unsurlarını yüksek derecede icra etme ve yeniden yaratma bilgisine ve yeteneğine sahip olan"[62] Türkiye'nin yaşayan insan hazineleri arasında "Sıtkı Olçar (1948-2010) ve Mehmet Gürsoy - çini ustası, Mehmet Girgiç - keçe ustası, Hayri Dev - çam düdüğü yapım ve icracısı, Yaşar Güç - hortlatma kaval - dilli dilsiz kaval yapımcısı ve icracısı, Emine Karadayı - dokumacılık ve doğal boyamacılık ustası, Bekir Tekeli - bağlama yapımcısı, Uğur Derman - klasik kitap sanatçısı, Hasan Çelebi - hüsn-ü hat sanatkârı, Fuat Başar - ebru

sanatçısı, Cemil Kızılkaya - ahşap baskı- yazma ustası, Mahmut Sür - nazar boncuğu ustası, Tahsin Kalender - Ahlat yöresi taş ustası, İrfan Şahin – kispet" gibi gelenek ustaları bulunmaktadır. Âşıklık/zakirlik/abdallık ve Karagöz ustaları bir yana bırakılırsa Türkiye'nin ilan edilen yaşayan insan hazinelerinin büyük bir bölümü (yirmisinden on üçü; 2012 yılı itibariyle) el sanatları alanında faaliyet göstermektedir. Bu kapsamda Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın Anadolu Sigorta işbirliğiyle gerçekleştirdiği "*Bir Usta Bin Usta*" projesinin[63] özellikle geleneksel sanatların gelecek kuşaklara aktarılmasını sağlamaya yönelik olduğu vurgulanmalıdır. Yakın döneme kadar ürün merkezli yaklaşımların yerine geleneğin bilgi ve belleğine sahip ustalarını (taşıyıcıları, eğiticileri, icracıları ve yaratıcıları) önemseyen bir yaklaşımın benimsenmesi, geleneksel sanatların korunması ve yaşatılması açısından akılcı bir kültür politikası değişikliğidir.[64]

Bugün Türkiye'de el sanatları alanında faaliyet gösteren pek çok usta yeni yaşam şartlarına uyum sağlamakta zorlanmaktadır. El sanatlarının önemli bir kısmı asıl işlevlerini yitirdiğinden hediyelik, iç mekân tasarımı gibi farklı alanlarda değerlendirilmektedir. Bu durum da boyut, kalite, hammadde, motif, renk alanlarında değişiklikleri beraberinde getirmektedir. Diğer yandan keçecilik, bakırcılık, ahşap baskıcılığı, cam işlemeciliği, kuyumculuk gibi el sanatlarının "tasarım" alanlarına dönüştürüldüğü gözlenmektedir.

5.2. Giyim, Kuşam ve Süslenme

Türk halk kültürünün en dikkat çekici maddi kültür alanlarından birini giyim, kuşam ve süslenme alanı oluşturmaktadır. Doğal işlevinin yanında giyene içerik, farklılık ve özgünlük kazandıran giysiler, takılar ve diğer maddi unsurlar bu kapsamda değerlendirilmektedir. Giyim-kuşam ve süslemeler "yaşa (bebek, çocuk, genç, orta yaş, yaşlı), cinsiyete (kadın, erkek), evlilik durumuna (bekâr, nişanlı, evli, dul vb.), yaşam alanına (ev içi, sokak vb.), beden bölümüne (baş, üst-alt, iç-dış, ayak giyimi vb.), vesileye (sünnet, düğün gibi tören, kutlama giysileri; damatlık-gelinlik, hamile giysisi vb.), mesleğe ve yöreye" göre farklılık ve çeşitlilik göstermektedir. "Boya, sürme, rastık, kına, dövme" gibi makyaj malzemeleriyle "küpe, gerdanlık, alınlık, bilezik, halhal, kemer, yüzük" gibi takılar Türk kadın giyim-kuşam alanında yer almaktadır. Giyim-kuşam alanında gündelik kıyafetlerle tören/özel gün/kutlama kıyafetleri genellikle birbirinden ayrılmaktadır. Giysiler, kuşamlar ve süslemeler aynı zamanda Türk halkının önemli bir iletişim alanını meydana getirmektedir. Yöresel farklılıklar ön-

celikle bu tür maddi kültür unsurlarından anlaşılmaktadır. Köyden köye farklılık gösterebilen bu alanda, pek çok ürünün sosyo-kültürel ve iletişimsel işleve sahip olduğu görülür. Bu belleğin oluşumunda gelenekler arası etkileşime dayanan halk yaratıcılığının etkisi büyüktür. Nitekim örmecilik, işlemecilik, oyacılık ve baskıcılık (yazma baskıcılığı) gibi el sanatı alanları halk giyim-kuşamıyla doğrudan bağlantılıdır. Geleneğin ustaları asırların birikimi motif belleğinden beslenerek eserlerini ortaya koymuşlardır. Bu nedenle de Türk halkının giyim-kuşam ve süslenme belleği farklı alanlardaki yaratıcılar için bir hazine niteliğini taşımaktadır. Nitekim bugünün modacılardan pek çoğu bu bellekten beslenerek koleksiyonlarını yaratmaktadır.

6. Sonuç

Halk kültürü bir taraftan kendi sürecinde yaşamaya devam ederken, diğer taraftan farklı geleneklerle etkileşim halindedir. Gelenekler arası yaratıcı etkileşim halk kültürü içinde olduğu gibi, farklı alanlar arasında da söz konusudur. Bu nedenle halk kültürünü oluşturan gelenekler yaşamın diğer alanlarında yeni ürün, uygulama ve dolayısıyla geleneklerin yaratılmasına kaynaklık etmektedir. Bugün geleneksel bilgi ve deneyim belleği olan halk kültürünün temel çekicilik ve özgünlük kaynağı olduğu anlaşılmıştır. Bu nedenle de kültürel miras ve geleneğin zirve şahsiyetleri nesilleri besleyen hazineler olarak değerlendirilmektedir. Halk türküleri çağdaş müzik türlerine kaynaklık etmekte, Yunus Emre ve Nasreddin Hoca gibi zirve şahsiyetler de torunlarını beslemeye devam etmektedirler. Halk kültürünü oluşturan gelenekler ve gelenek ustaları diğer alanları besledikleri oranda yaşamaktadırlar. Ana yapı ve işleyişini korumakla birlikte halk kültürü gelenekleri değişen bağlama göre yeni unsurlarla beslenerek dönüştürülmektedir. Bağlama uyumlu değişim ve dönüşüm geleneğin, dolayısıyla halk kültürünün dinamizmini meydana getirmektedir.

Kültür ekonomisi ve yönetimi ile kültür endüstrilerinin gelişerek belirginleşmesi öz kaynak olarak değerlendirilen halk kültürünün önemini ve farkındalığını artırmaktadır. Yazılı ve basılı kültürün ortaya çıkışı ile başlayan bu süreç radyo, sinema, televizyon ve internet gibi kitle iletişim araçları ve ortamlarıyla yaratılan elektronik, sanal ve dijital kültür bağlamlarında devam etmektedir. Yeni bağlamlarda geleneksel yaratılar sahiplerinden ayrılıp kültürel ekonomik ürüne dönüştürülmektedir. Toplumsal yaygınlık, çekicilik ve etkinlik peşindeki medya da geleneksel kültürden yararlanmaya devam etmektedir. Bu kapsamda türküler, halk hikâyeleri, efsane-

ler, destanlar medyanın kültürel ekonomik içeriklerinin yaratılmasında değerlendirilmektedir. Nitekim gazete ve dergilerin, radyo, televizyon ve internetin en çekici içeriklerinin daha çok halk kültürü veya geleneksel kültür kökenli içerikler olduğu görülmektedir.

Son yıllarda çok sık olarak dile getirilen kent kimliği ve kent markası yaratma çabalarının özünü farklılık ve özgünlük kaynağı halk kültüründen yararlanmak oluşturmaktadır. Halk yaratıcılığının ürünü olan geleneksel kültür kentli yaratıcı bireylerin, dolayısıyla yaratıcı kentlerin beslenme ve esin kaynağı haline gelmiştir. Bugün kentsel tasarım faaliyetlerinde öncelikle kültürel miras değerlendirilmektedir. Verimli bir turizm türü olarak öne çıkan kültür turizmi kapsamında geleneksel kültür hazinesinden bugün daha bilinçli bir şekilde yararlanılmaktadır. Turizme temel çekiciliği geleneksel kültürün sunduğu özgün içeriklerle kazandırılmaktadır. Efsane, masal, destan ve halk hikâyesi gibi halk kültürü öyküleriyle ürünler, mekânlar ve uygulamalar, hatta coğrafyalar içeriklendirilerek çekici hale getirilmektedir. Yeni çağın turistlerinin, geleneksel bilgi ve deneyimlerle ürünlerin peşinden giden "kültürel deneyim avcıları" oldukları anlaşılmıştır. Kentler kendi özgünlük kaynakları olan el sanatlarını, yemeklerini, danslarını ve müziklerini, kısacası geleneksel kültürlerini derleme, koruma, ulusal ve uluslararası düzeyde tescil ettirerek yaşatma yarışına girmişlerdir. Ankara Somut Olmayan Kültürel Miras Müzesi, Beypazarı Yaşayan Müze ve Türk Hamam Müzesi gibi başarılı örnekleri ortaya çıkmaya başlayan kent müzeleri, isabetli ve akılcı bir şekilde öncelikle yaşayan halk kültürünü değerlendirmeye yönelmişlerdir. Bugün kültürel mirasın, özellikle de somut olmayan kültürel mirasın neden korunması gerektiği sorusu, kültürün sürdürülebilir kalkınmanın temel kaynaklarından biri haline gelmesiyle kendiliğinden cevaplanmaktadır. Sonuç olarak kültür, dolayısıyla halk kültürü bir gider alanı olarak değil, çok yönlü kalkınmanın temel kaynaklarından biri olarak değerlendirilmektedir. Böylelikle kültürün değerine değer katılmaktadır.

Değer, ekonomi ile kültürün bir araya gelmesiyle yaratılabilir. Kültür ekonomisi ve endüstrilerinin gelişmesi ve etkinleşmesiyle geleneksel kültürün bir "hazine" olduğu ortaya çıkmıştır. 21. asrın doğa ve kültür asrı olacağı kabul edilirse geleneksel kültürün yaşanarak yaşatılmasına özen gösterilecektir. Sonuç olarak Türk halk kültürü bir yandan yeni gelenekler, ürünler ve temsilcilerle yaşamaya, diğer yandan da farklı alanların yaratıcılarını beslemeye devam edecektir.

Notlar

1 2003 yılında ortaya çıkan ve 2006 yılında Türkiye'nin taraf olduğu UNESCO Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi hk. bkz. Oğuz, 2009; Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011. Bu çalışmada M. Ö. Oğuz'un 2009 yılında basılan *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?* başlıklı kitabından geniş bir şekilde yararlanılmıştır.

2 M. Öcal Oğuz, *Halk Şiirinde Tür, Şekil ve Makam*, Akçağ Yay. Ankara, 2001.

3 Geniş bilgi için bkz. M. Aça vd., "Anonim Halk Edebiyatı", *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, Grafiker Yay., Ankara, 2010, s. 131-140; Artun, E. *Anonim Türk Halk Edebiyatı - Edebiyat Tarihi/ Metinler*, Karahan Kitabevi, Adana, 2011 (5. baskı), s. 229-283.

4 Bu konuda temel kaynak için bkz. Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi I- II*, TTK Yay., Ankara, 1993, 1995.

5 Efsaneler hakkında bakınız: Saim Sakaoğlu, *Anadolu- Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu*, Ankara Üniversitesi Yay. Ankara, 1980; Saim Sakaoğlu, *101 Anadolu Efsanesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1989; M. Aça vd. "Anonim Halk Edebiyatı", Türk Halk Edebiyatı El Kitabı, Grafiker Yay., Ankara, 2010, s. 140-146; E. Artun, Anonim Türk Halk Edebiyatı - Edebiyat Tarihi/ Metinler, Karahan Kitabevi, Adana, 2011 (5. baskı), s. 103-118.

6 Metin Ekici, "Destan Araştırma ve İncelemelerinde Kullanılan Bazı Terimler Hakkında I-II, *Milli Folklor*, 2002, s. 53-54.

7 M. Öcal Oğuz, *Türk Dünyası Halkbiliminde Yöntem Sorunları*, Akçağ Yay., Ankara, 2000, s. 51-52.

8 Erman Artun, *Anonim Türk Halk Edebiyatı Nesri*, Karahan Kitabevi Yay., Adana, 2011 (5. Baskı).

9 Erman Artun, *Anonim Türk Halk Edebiyatı Nesri*, Karahan Kitabevi Yay., Adana, 2011(5.Baskı), s. 81-87.

10 Özkul Çobanoğlu, Âşık tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü, Akçağ Yay., Ankara, 2000, s. 56-89.

11 Erman Artun, *Anonim Türk Halk Edebiyatı Nesri*, Karahan Kitabevi Yay., Adana, 2011(5. Baskı), s. 119.

12 Umay Günay, "Masal", *Türk Dünyası El Kitabı*, 3.c., TKAE Yay., 1992.

13 Saim Sakaoğlu, *Masal Araştırmaları*, Akçağ Yay. Ankara, 1999; Erman Artun, *Anonim Türk Halk Edebiyatı Nesri*, Karahan Kitabevi Yay. Adana, 2011 (5. Baskı), s. 118-135; M. Aça vd. "Anonim Halk Edebiyatı", *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, Grafiker Yay. Ankara, 2010 (7. Baskı), s. 146-156.

14 Geniş bilgi için bkz. A. Berat Alptekin, *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*, Akçağ Yay. Ankara, 1997.

15 Masal, destan, halk hikâyesi vb. türlerle ilgili uyarlamalar hakkında bkz. Nebi Özdemir, *Medya Kültür ve Edebiyat*, Grafiker Yay. Ankara, 2012.

16 Mizah ve fıkra hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Gülin Öğüt Eker, *İnsan, Kültür, Mizah*, Grafiker Yay. Ankara, 2009; Nebi Özdemir, *The Philosopher's Philosopher Nasreddin Hoca*, Republic of Turkey, Ministry of Culture and Tourism Publications, Ankara, 2011; Nebi Özdemir, "Mizah, Eleştirel Düşünce ve Bilgelik: Nasreddin Hoca", *Milli Folklor*, 87, 2010, s. 27-40; Erman Artun, *Anonim Türk Halk Edebiyatı Nesri*, Karahan Kitabevi, Adana, 2011 (5. Baskı), s. 163-178.

17 Ali Çelik, *Manilerimiz ve Trabzon Manileri*, Akçağ Yay., Ankara, 2005, s. 17-18.

18 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Çelik, *Manilerimiz ve Trabzon Manileri*, Akçağ Yay., Ankara, 2005: s. 17-18.; Erman Artun, *Türk Halk Edebiyatına Giriş/Edebiyat Tarihi-Metinler*, Karahan Kitabevi Yay., Adana, 2011 (6. Baskı).

19 M. Öcal Oğuz, *Halk Şiirinde Tür, Şekil ve Makam*, Akçağ Yay., Ankara, 2001, s. 16.

20 Bkz. Erman Artun, *Türk Halk Edebiyatına Giriş/ Edebiyat Tarihi-Metinler*, Karahan Kitabevi Yay. Adana, 2011 (6. Baskı), s. 173-201; Mehmet Aça, "Türkü", Türk Halk Edebiyatı El Kitabı, Grafiker Yay., Ankara, 2010 (7. Baskı), s. 242-246; Halil Atılgan, *Türkülerin İsyanı*, Akçağ Yay., Ankara, 2003.

21 Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhan Bali, *Ağıtlar*, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 1997; Erman Artun, *Türk Halk Edebiyatına Giriş/ Edebiyat Tarihi- Metinler*, Karahan Kitabevi Yay., Adana, 2011 (6. Baskı), s. 202-241.

22 Doğan Kaya, *Anonim Halk Şiiri*, Akçağ Yay., Ankara, 1999, s. 353-354; Âmil Çelebioğlu, *Türk Ninniler Hazinesi*, Ülker Yayınevi, İstanbul, 1982.

23 Âmil Çelebioğlu, *Türk Ninniler Hazinesi*, Ülker Yayınevi, İstanbul, 1982.

24 Geniş bilgi için bkz. Erman Artun, *Türk Halk Edebiyatına Giriş/Edebiyat Tarihi-Metinler*, Karahan Kitabevi Yay., Adana, 2011 (6. Baskı), s. 257-279.

25 İlhan Başgöz, *Türk Bilmeceleri I- II*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1993.

26 Ali Duymaz, *İrfanı Arzulayan Sözler Tekerlemeler*, Akçağ Yay., Ankara, 2002, s. 15-20; Ali Duymaz, "Tekerlemeler", *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, 3.c., AKM Yay., Ankara, 2003, s. 208-212.

27 Nebi Özdemir, *Türk Çocuk Oyunları I- II*, Akçağ Yay., Ankara, 2006, s. 165-231.

28 Ali Duymaz, *İrfanı Arzulayan Sözler Tekerlemeler*, Akçağ Yay., Ankara, 2002, s. 21-22; Ali Duymaz, "Tekerlemeler", *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, 3.c. AKM Yay., Ankara, 2003, s. 213-215.

29 Ali Duymaz, *İrfanı Arzulayan Sözler Tekerlemeler*, Akçağ Yay., Ankara, 2002, s. 26-27; Ali Duymaz, "Tekerlemeler", *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, 3.c., AKM Yay., Ankara, 2003, s. 219-220.

30 Pertev Naili Boratav, *Tekerleme*, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yay., İstanbul, 2000.

31 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 1-2*, TDK Yay. Ankara, 1981; Erman Artun, *Türk Halk Edebiyatına Giriş/ Edebiyat Tarihi- Metinler*, Karahan Kitabevi Yay. Adana, 2011 (6. Baskı), s. 297-310.

32 Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 1-2*, TDK Yay., Ankara, 1981.

33 M. Öcal Oğuz vd. *2006 Yılında Çorum'dan Derlenen Alkışlar, Kargışlar ve Ninniler*, Çorum Belediyesi Yay. Grafiker Yay., Ankara, 2007.

34 Âşıklık Geleneği hakkında bakınız: Erman Artun, *Âşıklık Geleneği ve Aşık Edebiyatı*, Karahan Kitabevi, Adana, 2011 (4.Baskı); Doğan Kaya, *Aşık Edebiyatı Araştırmaları*, Kitabevi Yay. İstanbul, 2000; Doğan Kaya, *Sivas Halk Şairleri, I-V*, Sivas Valiliği, 2009. Süleyman Şenel, *Kastamonu Aşık Fasılları I-II*, Kastamonu Valiliği, İst. 2007.; Dilaver Düzgün, "Aşık Edebiyatı", *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, Grafiker Yay., Ankara, 2010 (7.Baskı), s. 283-338; G.Ü.THBMER, *Somut Olmayan Kültürel Miras Yaşayan Aşıklık Sanatı Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, (Yayına Haz. M. Öcal Oğuz, S. Gürçayır), Ankara, 2011; Nebi Özdemir, *Medya Kültür ve Edebiyat*, Grafiker Yay., Ankara, 2012.

35 Ayrıntılı bilgi için bakınız: Abdurrahman Güzel, *Dinî- Tasavvufî Türk Edebiyatı*, Akçağ Yay., Ankara, 2013 (5. Baskı).

36 Metin Ekici vd. *Somut Olmayan Kültürel Miras: Barana/ Dursunbey- Balıkesir*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 2011.

37 Geniş bilgi için bkz. Armağan Coşkun Elçi, *Âşık Şeref Taşlıova'nın Ezgi Repertuarı*, Gazi Kitabevi Yay., Ankara, 2011.

38 M. Ragıp Gazimihal, *Türk Halk Oyunları Kataloğu II*, (Baskıya Haz. Nail Tan ve Ahmet Çakır), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1997; Erman Artun, *Türk Halkbilimi*, Karahan Kitabevi, Adana, 2011 (7. Baskı), s. 350-365.

39 M. Öcal Oğuz, S. Gürçayır, *2005 Yılında Çorum'da Yaşayan Köy Seyirlik Oyunları*, G.Ü.THB Topluluğu Yay., Ankara, 2006.

40 Geniş bilgi için bkz. Metin And, *Geleneksel Türk Tiyatrosu, Köylü ve Halk Tiyatrosu Gelenekleri*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1985: Şükrü Elçin (1991), *Köy Orta Oyunları*, TKAE Yay., Ankara, 1991; Cevdet Kudret, *Karagöz*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1968-1970; Cevdet Kudret, *Ortaoyunu*, Türkiye İş Bankası Yay., 1973; Özdemir Nutku, *Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1997; Dilaver Düzgün, *Erzurum Köy Seyirlik Oyunları*, Kültür Bak. Ank. 1999; Abdülkadir Emeksiz (Hazırlayan), *Orta Oyunu Kitabı*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001; Nebi Özdemir, "Türk Halk Tiyatrosu", *Türk Edebiyatı Tarihi*, 2. c., Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2006, s. 187-215.

41 Geniş bilgi için bkz. Metin And, *Geleneksel Türk Tiyatrosu, Köylü ve Halk Tiyatrosu Gelenekleri*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1985; Cevdet Kudret, *Ortaoyunu*, 2.cilt, Ankara, 1975; Abdülkadir Emeksiz (Hazırlayan), *Orta Oyunu Kitabı*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001; Nihal Türkmen, *Orta Oyunu*, Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ankara, 2001; Nebi Özdemir, "Türk Halk Tiyatrosu", *Türk Edebiyatı Tarihi*, 2.c. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2006, s. 187-215.

42 Metin And, *Geleneksel Türk Tiyatrosu, Köylü ve Halk Tiyatrosu Gelenekleri*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1985; Nebi Özdemir, "Türk Halk Tiyatrosu", *Türk Edebiyatı Tarihi*, 2.c. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2006, s. 187-215.

43 Erman Artun, *Anonim Türk Halk Edebiyatı Nesri*, Karahan Kitabevi, Adana, 2011 (5. Baskı), s. 217-218.

44 Geniş bilgi için bkz., Nebi Özdemir, *Türk Eğlence Kültürü*, Akçağ Yay. Ankara, 2005; Kültür Bakanlığı, *Özel Günler Albümü*, Ankara, 1997; M. Öcal Oğuz, Türkiye'de *2005 Yılında Yaşayan Geleneksel Kutlamalar*, G.Ü. THBMER Yay. Ankara, 2005; Gonca Tokuz, *20. Yüzyılda Gaziantep'te Eğlence Hayatı*, Gaziantep Üniversitesi Vakfı Yay., Gaziantep, 2004.

45 Sedat Veyis Örnek, *Türk Halkbilimi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2000.

46 Bkz. Nebi Özdemir, *Türk Çocuk Oyunları I-II*, Akçağ Yay., Ankara, 2006.

47 Bkz. Erman Artun, Türk Halkbilimi, Karahan Kitabevi, Adana, 2011 (7. Baskı), s. 106-130, 297-337; Yaşar Kalafat, *İslâmiyet ve Türk Halk İnançları*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1996.

48 M. Öcal Oğuz ve B. Kolcu, *2004 Yılında Çorum'da Halk İnançları ve Türbeler*, G.Ü. THBMER, Ankara, 2006.

49 Bkz. S. Veyis Örnek, *Türk Halkbilimi*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 2000.

50 Ayrıntılı bilgi için bkz. Nevin Halıcı, *Türk Mutfağı*, Güven Matbaası, Ankara, 1990; Erman Artun, *Adana Mutfak Kültürü ve Adana Yemekleri*, ÇUKTOB, Hece Yay. Adana 1998; M. Öcal Oğuz vd. *Kentler ve İmgesel Yemekler 1-2*, G.Ü. THBMER, Ankara, 2006.

51 Nebi Özdemir, *Kültür Ekonomisi ve Yönetimi*, Hacettepe Yay., Ankara, 2012, s. 59-78.

52 Bkz. P. Naili Boratav, 1997; Orhan Acıpayamlı, "Türk Folklorunda Halk Hekimliğinin Morfolojik ve Fonksiyonel Yönden İncelenmesi", *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1989; Erman Artun, *Türk Halkbilimi*, Karahan Kitabevi, Adana, 2011, s. 215-220.

53 F. Ayten Turan, *Türkiye'de Halk İlacı Araştırmaları*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2000.

54 Ayrıntılı bilgi için bkz. P. Naili Boratav, *100 Soruda Türk Folkloru*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1994 (3. Baskı), s. 131-138; Erman Artun, *Türk Halkbilimi*, Karahan Kitabevi Yay., Adana, 2011 (7. Baskı), s. 222-234; Gürbüz Erginer, *Uşak Halk Takvimi ve Halk Meteorolojisi*, Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984.

55 Erman Artun, *Türk Halkbilimi*, Karahan Kitabevi Yay., Adana, 2011 (7. Baskı), s. 234-240.

56 Erman Artun, *Türk Halkbilimi*, Karahan Kitabevi Yay., Adana, 2011 (7. Baskı), s. 240-241.

57 M. Öcal Oğuz, *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?* Geleneksel Yay., Ankara, 2009, s. 140; M. Öcal Oğuz vd. *Türkiye'de 2003 Yılında Yaşayan Geleneksel Mimari*, G.Ü. THBMER Yay., 2007.

58 M. Öcal Oğuz, *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?* Geleneksel Yay., Ankara, 2009, s. 140-141.

59 Örcün Barışta, *Türk El Sanatları*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1988.

60 M. Öcal Oğuz vd. *Türkiye'de 2004 Yılında Yaşayan Geleneksel Meslekler*, G.Ü. THBMER Yay., Ankara, 2005.

61 Ayrıntılı bilgi için bkz. Nebi Özdemir, *Kültür Ekonomisi ve Yönetimi- Seçki*, Hacettepe Yay., Ankara, 2012: 59- 78.s.; http://www.tpe.gov.tr/portal/default2.jsp?sayfa=400

62 M. Öcal Oğuz, *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?* Geleneksel Yay., Ankara, 2009, s. 155.

63 http://www.birustabinusta.com.tr/tr

64 Türk el sanatları üzerine örnek bir araştırma için bkz. Henry Glassie, *Turkish Traditional Art*, Ministry of Culture of The Turkish Republic, Ankara, 2002.

Kaynaklar

Açа, M. - Ekici, M. - Yılmaz, A. M. (2010), "Anonim Halk Edebiyatı", *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı* (7. baskı), Ankara: Grafiker Yayınları.

Aksoy, Ö. A. (1981), *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 1-2*, Ankara: TDK Yayınları.

Alptekin, A. B. (1997), *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*, Ankara: Akçağ Yayınları.

And, M. (1985), *Geleneksel Türk Tiyatrosu, Köylü ve Halk Tiyatrosu Gelenekleri*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Artun, E. (1998), *Adana Mutfak Kültürü ve Adana Yemekleri*, ÇUKTOB, Adana: Hece Yayınları.

Artun, E. (2011), *Anonim Türk Halk Edebiyatı - Edebiyat Tarihi/ Metinler* (5. baskı), Adana: Karahan Kitabevi.

Artun, E. (2011), *Anonim Türk Halk Edebiyatı Nesri* (5. baskı), Adana: Karahan Kitabevi.

Artun E. (2011), *Türk Halk Edebiyatına Giriş/ Edebiyat Tarihi- Metinler* (6. baskı), Adana: Karahan Kitabevi.

Artun, E. (2011), *Türk Halkbilimi* (7. baskı), Adana: Karahan Kitabevi.

Artun, E. (2011), *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı* (4. baskı), Adana: Karahan Kitabevi.

Atılgan, H. (2003), *Türkülerin İsyanı*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Bali, M. (1997), *Ağıtlar*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Barışta, Ö. (1988), *Türk El Sanatları*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Boratav, P. N. (1994), *100 Soruda Türk Folkloru* (3. baskı), İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Boratav, P. N. (2000), *Tekerleme*, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları.

Çelebioğlu, Â. (1982), *Türk Ninniler Hazinesi*, İstanbul: Ülker Yayınevi.

Çobanoğlu, Ö. (2000), *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Duymaz, A. (2002), *İrfanı Arzulayan Sözler Tekerlemeler*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Duymaz, A. (2003), "Tekerlemeler", *Türk Dünyası Edebiyat Tarihi*, 3.c., Ankara: AKM Yayınları.

Düzgün, D. (1999), *Erzurum Köy Seyirlik Oyunları*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Düzgün, D. (2010), "Âşık Edebiyatı", *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı* (7. Baskı), s. 283-338, Ankara: Grafiker Yayınları.

Eker, G. Ö. (2009), *İnsan, Kültür, Mizah*, Ankara: Grafiker Yayınları.

Ekici, M. (2002), "Destan Araştırma ve İncelemelerinde Kullanılan Bazı Terimler Hakkında I-II", *Milli Folklor*, s. 53-54.

Ekici, M. - Fedakar, S. - Fedakar, P. D. - Tutu, S. B. - Gültekin, M. - Ertural, N. - Yılmaz, B. H. (2011), *Somut Olmayan Kültürel Miras: Barana/ Dursunbey-Balıkesir*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Elçi, A. C. (2011), *Âşık Şeref Taşlıova'nın Ezgi Repertuarı*, Ankara: Gazi Kitabevi Yayınları.

Elçin, Ş. (1991), *Köy Orta Oyunları*, Ankara: TKAE Yayınları.

Emeksiz, A. (Hazırlayan) (2001), *Orta Oyunu Kitabı*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Erginer, G. (1984), *Uşak Halk Takvimi ve Halk Meteorolojisi*, Ankara: Tarih Kurumu Basımevi.

G.Ü. THBMER (2011), *Somut Olmayan Kültürel Miras Yaşayan Âşıklık Sanatı Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, (Yayına Haz. M. Öcal Oğuz, S. Gürçayır), Ankara.

Gazimihal, M. R. (1997), *Türk Halk Oyunları Kataloğu II*, (Baskıya Haz. Nail Tan ve Ahmet Çakır), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Glassie, H. (2002), *Turkish Traditional Art, Ministry of Culture of The Turkish Republic*, Ankara.

Günay, U. (1992), "Masal", *Türk Dünyası El Kitabı*, 3.c., TKAE Yay.

Güzel, A. (2013), *Dinî- Tasavvufî Türk Edebiyatı* (5. Baskı), Ankara.

Halıcı, N. (1990), *Türk Mutfağı*, Ankara: Güven Matbaası.

Kalafat, Y. (1996), *İslâmiyet ve Türk Halk İnançları*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kaya, D. (1999), *Anonim Halk Şiiri*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Kaya, D. (2000), *Âşık Edebiyatı Araştırmaları*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Kaya, D. (2009), *Sivas Halk Şairleri I-V*, Sivas Valiliği.

Kudret, C. (1968-1970), *Karagöz*, Ankara: Bilgi Yayınevi Yayınları.

Kudret, C. (1975), *Ortaoyunu*, 2. cilt, Ankara.

Kudret, C. (1973), *Ortaoyunu*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Kültür Bakanlığı (1997), *Özel Günler Albümü*, Ankara.

Kültür ve Turizm Bakanlığı (Mart 2011), *Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması- Temel Belgeler*.

Oğuz, M. Öcal (2000), *Türk Dünyası Halkbiliminde Yöntem Sorunları*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Oğuz, M. Ö. (2001), *Halk Şiirinde Tür, Şekil ve Makam*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Oğuz, M. Ö. vd. (2005) *Türkiye'de 2004 Yılında Yaşayan Geleneksel Meslekler*, Ankar: G.Ü. THBMER Yayınları.

Oğuz, M. Ö. (2005), *Türkiye'de 2005 Yılında Yaşayan Geleneksel Kutlamalar*, Ankara: G.Ü. THBMER Yayınları.

Oğuz, M. Ö. vd. (2006), *Kentler ve İmgesel Yemekler 1-2*, Ankara: G.Ü. THBMER.

Oğuz, M. Ö. - Gürçayır, S. (2006), *2005 Yılında Çorum'da Yaşayan Köy Seyirlik Oyunları*, Ankara: G.Ü. THB Topluluğu Yayınları.

Oğuz, M. Ö. ve Kolcu, B. (2006), *2004 Yılında Çorum'da Halk İnançları ve Türbeler*, Ankara: G.Ü. THBMER.

Oğuz, M. Ö. - Ağır, M. - Çakır, C. Ş. (2007), *2006 Yılında Çorum'dan Derlenen Alkışlar, Kargışlar ve Ninniler*, Ankara: Çorum Belediyesi Yayınları.

Oğuz, M. Ö. - Metin, E. - Mormenekşe, F. (2007), *Türkiye'de 2003 Yılında Yaşayan Geleneksel Mimari*, Ankara: G.Ü. THBMER Yayınları.

Oğuz, M.Ö. (2009), *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?* Ankara: Geleneksel Yayınları.

Ögel, B. (1993-1995), *Türk Mitolojisi I-II*, Ankara: TTK Yayınları.

Örnek, S. V. (2000), *Türk Halkbilimi*, Ankara: Kültür Bakanlığı.

Özdemir, N. (2005), *Türk Eğlence Kültürü*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Özdemir, N. (2006), *Türk Çocuk Oyunları I-II*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Özdemir, N. (2006), "Türk Halk Tiyatrosu", *Türk Edebiyatı Tarihi*, 2. c., s. 187-215, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Özdemir, N. (2010), "Mizah, Eleştirel Düşünce ve Bilgelik: Nasreddin Hoca", *Milli Folklor*, 87, s. 27-40.

Özdemir, N. (2011), *The Philosopher's Philosopher Nasreddin Hoca*, Republic of Turkey, Ministry of Culture and Tourism Publications, Ankara.

Özdemir, N. (2012), *Kültür Ekonomisi ve Yönetimi*, Ankara: Hacettepe Yayıncılık.

Özdemir, N. (2012), *Medya Kültür ve Edebiyat* (2. Baskı), Ankara: Grafiker Yayınları.

Nutku, Ö. (1997), *Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Sakaoğlu, S. (1980), *Anadolu- Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.

Sakaoğlu, S. (1989), *101 Anadolu Efsanesi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Sakaoğlu, S. (1999), *Masal Araştırmaları*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Şenel, S. (2007), *Kastamonu Âşık Fasılları I-II*, İstanbul: Kastamonu Valiliği.

Tokuz, G. (2004), *20. Yüzyılda Gaziantep'te Eğlence Hayatı*, Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Vakfı Yayınları.

Turan, F. A. (2000), *Türkiye'de Halk İlacı Araştırmaları*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Türkmen, N. (2001), *Orta Oyunu*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

http://www.birustabinusta.com.tr/tr

http://www.tpe.gov.tr/portal/default2.jsp?sayfa=400

TÜRK MİTOLOJİSİ

İbrahim Dilek

Sibirya, Moğolistan ve Türkistan coğrafyası Türk mitolojisinin ana metinlerinin oluşup şekillendiği merkezlerdir. Bu coğrafyalarda oluşan mitik metinlerin büyük bir kısmı çeşitli değişikliklere uğrayarak 19. yüzyılda yazıya geçirilmiştir. Türkler, söz konusu coğrafyalardan değişik yönlere kitleler halinde dağılmalarının neticesinde farklı inanç ve kültür sistemleriyle tanışmışlardır. Bu tanışma Türk mitolojisinin içine yabancı unsurların girmesine neden olmuştur. Çeşitli kaynaklar ve metinlerde parçalar halinde tespit edebildiğimiz unsurların dışında bilimsel çalışmalara kaynaklık eden asıl metinler, Orta Asya özellikle Sibirya'da meskun Türkler arasından 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başta Radloff ve Verbitsky gibi bilim adamları tarafından derlenip yazıya geçirilmiştir. Bununla birlikte genel olarak Türk mitolojisinin kaynakları şu şekilde tasnif edilebilir:

1. Tarihî kaynaklar
2. Seyahatnâmeler
3. Sözlükler
4. Eski Türk Dini ve Türk Şamanizmiyle ilgili yayınlar
5. Derleme çalışmaları
6. Kronikler

Türk mitolojisiyle ilgili ilk unsurlara Hunlar, Göktürkler ve Uygurlar hakkında bilgilerin yer aldığı Çin kroniklerinde ve İran

kaynaklarında rastlamak mümkündür. Bununla birlikte Göktürk Yazıtları'ndan başlayarak ortaya konan bazı yazılı malzemelerde de dağınık bilgiler mevcuttur. Başta destan ve efsaneler olmak üzere özellikle Sibirya Türkleri'nden derlenen metinler içerisinde Türk mitolojisine ait unsurlar bolca yer almaktadır. Türk mitolojisinin kaynakları arasında *Divan ü Lügati't Türk* gibi tarihi, Eduard K. Pekarsky'nin *Yakut Dili Sözlüğü* ve V. Verbitsky'nin *Altay Aladağ Ağızları* gibi çağdaş sözlüklerle birlikte, Plano Carpini, Wilhelm Von Rubruk, İbn Fazlân, Ebu Dülef, Mesudi ve İbni Batuta gibi bazı seyyahların Türk ve Moğol yurtlarına yaptıkları seyahatlerine dair gözlemlerini içeren notları, Ebubekir b. Abdullah b. Aybek ed-Devadarî gibi tarihçilerin eserleri ve 19. yüzyılda Radloff, Verbitsky, Pekarsky ve Seroşevsky gibi bilim adamlarının yaptıkları çalışmalarla başlayan bilimsel veriler sayılabilir. Bununla birlikte Göktürk Yazıtları, Irk Bitig ve Dede Korkut kitabı gibi eserler de Türk mitolojisi çalışanları için temel başvuru kaynakları arasında yer almaktadır. Bunların yanında Oğuz Kağan destanı başta olmak üzere, Manas, Maaday-Kara, Er Töştük gibi destanlar da Türk mitolojisine ait unsurlar içerir. Çağdaş yayınlar arasında bilhassa 20. yüzyılın başlarında mitoloji çalışmalarının dışında Sibirya'nın yerli halklarıyla ilgili olarak ortaya konan antropoloji, sosyal antropoloji, etnografya gibi alanlarda yapılmış çalışmalarda da Türk mitolojisiyle ilgili bilgiler mevcuttur.

TANRILAR

Mitik dönem insanı için her eylemin bir yapıcısı olmak zorundadır. Taş durduğu yerde kendiliğinden hareket edemez, su birisi dökmedikçe bulunduğu kaptan dışarı çıkamaz... Yeri sallayan kim, gökyüzünde gürültü çıkaran, göğün sonsuz boşluğundan ateşi ya da taşı gönderen kim, rüzgârı estiren, yağmuru, karı, doluyu yağdıran kim ya da kimler? Bunları yapan(lar) elbette olağanüstü enerji ve güçlere sahip olmalı. Böyle olduğu için de onlara saygı duyulmalı hatta onlardan korkulmalı. İlkel insanın saygı duyduğu hatta korktuğu bu *kim* arayışı bir ölçüde kutsal olanı keşfetme arayışıdır ve onda tanrı(lar) kavramının oluşmasına sebep olmuştur. Bütün mitolojilerde olduğu gibi Türk mitolojisinde de tanrılar ve onlara bağlı figürler antropomorflaştırılmış/kişileştirilmiştir. Bunun sebebi hiç şüphesiz mitik dönem insanının soyut olanı algılamakta güçlük çekmesidir. Dolayısıyla görünmeyen, soyut güçler, bilinenle tasvir edilmeye çalışılmıştır.

Mitler özünde; iyi/kötü, karanlık/aydınlık, hayat/ölüm çatışmalarını içerirler. Bu sebeple mitolojilerdeki tanrılar sistemi de bu çatışma esasına göre tanzim edilmiştir. Adı geçen bu tanzimde gökyüzü ve yeraltı çatışması/zıtlığı da mevcuttur. Radloff'un derlediği rivayetlerde Altaylılara göre dünya çeşitli tabakalardan meydana gelmiştir. Bu tabakalar belirli bir şekilde birbirinden ayrılır. 17 kat göğü yani ışık âlemini, 7 ya da 9 kat yeraltını yani karanlık âlemi meydana getirir. Bu ikisi arasındaysa insanların yaşadığı yeryüzü vardır. Holmberg ise Altaylılarda, Hades olarak nitelendirdiği yeraltının 9 kat olduğunu belirtirken gökyüzünün büyüklükleri birbirinden farklı 3, 7, 9 ya da daha çok kattan oluştuğunu söylemektedir (Çoruhlu, 2002: 96). Diğer mitolojilerde olduğu gibi Türk mitolojisinde de *gökyüzü* yaratıcı ve hayat veren tanrı(lar)yla *yeraltı* ise ölümle ilişkilendirilmiştir. Yeryüzünde hayat süren insan gökyüzü ve yeraltının etkisi altındadır. Türk mitolojisinde yeryüzünün ve insanın düzeni gökyüzündeki Ülgen ile yeraltındaki Erlik'e ve onlara bağlı ikincil dereceden mitik varlıklara (tanrıların eşleri, çocukları, hizmetçileri vb.) bağlıdır. Bu yönüyle Türk mitolojisinde tanrılar diğer mitolojilerde olduğu gibi insana benzer ama insandan çok daha güçlü varlıklar olarak algılanmıştır. İnsanın, ancak tanrıları memnun edebildiği sürece mutlu olabileceğine, aksi durumda yani tanrılar memnun edilmediği takdirde ise yine tanrılar tarafından cezalandırılacağına inanılmıştır. Tanrıları memnun etmenin yolu ise onlara karşı düzenlenen ayinler, bilhassa kurban törenleridir.

Türk mitolojisinde iyi tanrılar ve iyi ruhlar kategorisi gökyüzünde bulunur. Radloff'a göre Altay Türk mitolojisinde adı geçen *Tengere Kayra Kan* bugün de semanın on yedinci katında oturur ve oradan evrenin yazgısını belirler. Kayra Kan'dan üç yüksek tanrı meydana gelmiştir. Semanın on altıncı katında altın bir dağ üzerinde yaşayan ve orada altın bir taht üzerinde oturan *Bay Ülgön (Ülgen)*; semanın dokuzuncu katında oturan *Kızagan Tengere* ve semanın yedinci katında yaşayan akıllı *Mergen Tengere*; gökle yeri aydınlatan *Kün Ene* de burada bulunur. Altıncı katta *Ay Ata* oturur. Beşinci katta *Cayuçı Kuday*, üçüncü katta Ülgen'in iki oğlu *Cayık* ve *May Tere* bulunur. (Radloff, 2009: 21).

Türk mitolojisinde gökyüzü katlarının sayıları hakkında bir netlik olmadığı gibi yeraltının katlarının sayısında da sabit bir rakam mevcut değildir. Yeraltı dünyası Erlik, ölüm ve bunlara bağlı ruhlarla ilişkilendirilir. Altay Türklerinin inancına göre yeraltı dokuz

kattan oluşur. Bazı bilgilere göre yeraltında Erlik'in kontrolünde 99 veya 88 karanlık hapishane vardır. Saha (Yakut) mitolojisine göre ise yeraltının hakimi *Arsan Doulay* ve onun eşi *Aaan Cahın*'dır. Onların hâkimiyetinde ise *Allara Doydu* adı verilen yeraltı dünyasında yedi kabile vardır. Yakut mitolojsinde Allara Doydu olarak geçen yeraltı dünyasının adı Altay mitolojisinde *alış cer, çın cer, altıgı oroon* olarak geçer.

Ülgen/Ürüñ Ayıı Toyon

Radloff'a göre Türk mitolojisinde bilinen ilk tanrı Tengere Kayra Kan'dır. O semanın on yedinci katında oturur ve evrenin yazgısını belirler. Tengere Kayra Kan'dan sudur eden üç tanrıdan biri olan Ülgen (diğerleri; Kızagan Tengere ve Mergen Tengere), Altay Türk mitolojisine ait kaynaklarda *Ülgen, Ülgen biy, Üç Kurbustan, Ak Bırkan Ülgen-Bırkan,* Tuvalarda *Han Hurbustu,* Hakaslarda *Han Tengri, İn-huday, Çayan-huday, Uluğ huday,* Şorlarda *Ülgen, Üş Çayan, Tokuz Çayan,* Sahalarda *Ürüñ Ayıı Toyon* adlarıyla da bilinir. Yaratıcı tanrıdır. İyi olan her şeyi o yaratmıştır. Göğün on beşinci ve on altıncı katlarında yaşadığına inanılır. İyiliğin sembolüdür. Altın kapılı ve altın tahtlı bir sarayı vardır. Dış görünüş olarak insan gibidir. Güneş, ay ve gökyüzünün yaratıcısıdır. Gök gürültüsü, yıldırım ve yağmur gibi doğa olayları onun iradesiyle gerçekleşir. Ülgen'e üç, altı, dokuz veya on iki yılda bir at kurban etme töreni yapılır. Kurban olarak üç yaşında boz bir kısrak kesilir. Kurban töreni bahar ya da yaz mevsimlerinde nadiren de sonbaharda yapılır. Kurban törenlerinde sağlık, mutluluk, huzur ve bereket vermesi için ona dualar edilir. Yedi oğlu ve dokuz kızı vardır. Her boy, Ülgen'in oğullarından birini kendisi için koruyucu ruh sayar. Onlar için de Ülgen'e yapılan ayin ve törenler yapılıp kurbanlar sunulur. Teleütler, Ülgen'in kızlarının göğün on dördüncü katında yaşadığına inanırlar. Onlar insanlara merhametli davranıp kötü ruhlardan korktuklarında *cula*larının bedenlerinden ayrılmamasını sağlarlar. Eğer insanın *cula*sı vücudundan çıkarsa Ülgen'in kızları bu *cula*yı koruyup kama teslim eder. Kesin bilgi olmamakla birlikte metinlerde bu *cula*ların sayıları yedi veya dokuz olarak geçer. Fakat sadece üç kızın adı bilinmektedir. Kulayhan, Köstühan ve Şüstü (veya Tüstü) han. L.P. Potapov'a göre ise sayıları on altıdır ve dördünün isimleri bilinir: Köstügan, Ak-Ülgen, Kök Ülgen ve Ala Bars. 1980'li yıllarda K.İ. Maksimova'nın yaptığı derlemelerde ise Ülgen'in adı Adam Pırhan Tengere olarak geçer. Onun beş kızı-

nın adı ise Kıs Aru, Cajıl Aru, Pırçık veya Pırçak-Aru, Puuday Aru, Telem Aru olarak kaydedilmiştir. Ülgen'in kızlarının tasvirleri mancak adı verilen Şaman cübbesinin sırt kısmına asılır. Ülgen'in ezelî ve ebedî olduğuna inanılır. Ona karşı söylenen dualarda *ak ayas, küñürtçi, calkınçı, küygekçi, aydı-kündi cayagan, üç odındı köydürip bergen, üç oçoktı kadap bergen...* olarak anılır. İrkit ve Soyon boyları hariç Altay Türklerini oluşturan bütün boylar onu tös olarak kabul ederler. Ülgen'e giden yolda yedi veya dokuz engel vardır. Bu yol ancak erkek Şamanlar için açıktır. Erkek Şaman da ancak beşinci engel olan *altın kazık* (kutup yıldız)'a kadar gelebilir, buradan geri dönmeye mecburdur. Ülgen'e bağlı ve ona yardımcı ruhlardan bazıları şunlardır:

Cayık

Tufanla da ilişkilendirilen Ülgen'in yardımcı ruhlarından biridir. Altay mitolojisine göre o, tabiatın yenilenmesinde, hasatta ve doğumda etkilidir. Bazı kaynaklara göre Ülgen'in oğlu, bazılarına göre ise Umay'ın kızıdır. Cayık'ın 17 ırmağın birleştiği yerde bulunduğuna veya Ülgen'le birlikte göğün dokuzuncu katında yaşadığına inanılır. Yeryüzündeki tüm suların hakimi ve bilhassa taşan suların ruhu olduğu düşünülür. Ülgen'in bir parçasıdır, inanışa göre insanlar arasında yaşar. İnsanı bela ve felaketlerden korumak için yeryüzüne gönderilmiştir. Ak cañ'da Ülgen'in oğlu olarak kabul edilmiştir. Bazı efsanelerde de adı tanrının oğlu olarak geçer. Tasviri sarı bez veya tavşan derisidir. İnsanları kötü ruhlardan koruyup, Ülgen ve insanlar arasında aracılık eder. İlkbaharda kısrakların ilk sağılan sütü ile yulaf unu karıştırılarak yapılan lapa, Cayık için saçı olarak kullanılır. Bu törene *Cayık çıgarar* veya *Cayık ködürer* adı verilir. Sonbaharda ise *Cayık çöktöör* adlı tören düzenlenir. Ülgen'e adanan kurbanı Şaman Cayık eşliğinde ona ulaştırır. Ölen birisi evini terk etmeyip, aileye veya aileden birine musallat olup kötülük getirdiğinde bundan kurtulmak için kam çağrılır. Kam ayin sırasında tanınmamak için yüzünü çizgilerle boyar ve ayin sırasında bütün ruhları sarhoş eder. Bu sırada evi sel bastı diye bağırır. Cayık sel gönderir. Cayık'ın gönderdiği selden korkup ruhlar kaçar. Böylece aile kendisine musallat olan ruhtan kurtulmuş olur. Cayık, dinî ayin ve törenlerde yere çakılan iki sopa arasına geçirilen ipe takılmış ak renkli bezlerle tasvir edilir. Bununla birlikte yuva kuran her erkeğin *cayık*ları vardır. Evde bulunan cayıklar; *ak cayık* ve *sarı cayık* olmak üzere ikiye ayrılır. *Ak cayık*, evin baş köşesinde erkekler

tarafında durur. Ak-cayık'ın önünden kadınlar ve kızlar geçemez. O, Altay-Kuday'la soyun tösleriyle, ateşle ve Altay'la ilgilidir. Ak cayık, bütün ailenin ve beslediği hayvanların ruhuyla da bağlantılıdır. *Sarı cayık*, kapının sağ tarafında, kadınlar yanında bulunur. O, ata ruhlarıyla ilgilidir, aileyi ve üyelerini kötü ruhlardan korur. Bilhassa hastalık zamanlarında ona dua edilir. Evlenen genç kızlara babalarının cayığı verilmez. Yalnızca Töölös boyuna mensup kadınlar hastalandıkları zaman kendi boyunun cayığını yaptırıp, ailesinin cayığının yanına kor. Evin sahibi öldüğünde, Cayık'ı evden uzaklaştırıp insan ve hayvanların basmadığı bir yerde temiz bir ağaca düşmeyecek şekilde bağlanır. Böyle durumlarda Ak cayık, çam ve kayın ağaçlarına, Sarı cayık, köknar ve ak çam ağaçlarına bağlanır. Böyle yapılmazsa eve felaket geleceğine inanılır. Cayık'ı kadınlar tutamaz. Çok katlı evlerde oturanlar cayıklarını kadın ve kızların geçemeyecekleri bir yere asmalı ya da bir sandığın içinde muhafaza etmelidir. Bir evin erkeği öldükten bir yıl sonra büyük erkek çocuğun adına cayıklar yenilenir.

Suyla

Kamın yolculuğunda ona yardım ve eşlik eden ruhtur. İnanışa göre güneşin parçalarından yaratılmıştır. İnsanların yerdeki muhafızıdır. At gözlü olduğuna ve otuz günlük mesafedeki uzaklığı görebildiğine inanılır. Bazı Şamanlar onu at gözlü bir atmaca olarak da tasavvur ederler. Onun görevi insanların hayatını kontrol etmek ve herhangi bir değişiklik olduğu zaman onu bildirmekten ibarettir. Bundan dolayı ona iki dilli ve kekeme denir *(eki tildü Kaan-kele).* Ay ve güneşin bir parçası olduğu düşünülür. Suyla'ya saygı göstermek için *arakı* (içki) saçılır, kurban sunulmaz.

Karlık

Suyla ile birlikte görünen ve onunkine benzer görevi olan bir ruhtur. İşareti büyük olasılıkla dumandır; çünkü Anohin'in derlemesine göre onun adına, çadırın tepesindeki açıklıktan ocakta bulunan ateş üzerine duman çıkması için su serpilir (Çoruhlu, 2002: 32) Kamla Ülgen arasındaki aracı ruhlardan biridir.

Utkuçı

Ülgen'in yardımcılarından biridir. Kelime anlamı *güler yüzle karşılayıcı* demektir. O, Ülgen'e ulaşmak isteyen kamı yolculuğunda kutup yıldızında karşılar. Yeryüzünden gelenlerle burada temasa geçer. Onlara Ülgen'in isteklerini iletir. Kurbanlık hayvanı alıp altın

kapılardan geçirerek Ülgen'in tahtına götürür. Kam, Altın Kazık'a ulaştığında Utkuuçı'dan kazları alır ve yol arkadaşları ile onlara binip yeryüzüne geri döner.

Ülgen'in Saha Türklerinde paraleli olan *Ürüñ Ayıı Toyon* (Ak Yaratıcı Efendi)dur. Göğün yedi veya dokuzuncu katının doğusunda yaşadığına inanılır. Yukarı ve orta dünyaları yönetip, bu dünyalardaki tanrılara hükmeder. Şimşek ve gök gürültüsü onun eylemidir; gök gürültüsüyle konuşur. Kartal onun dizlerinin dibinde uyur, sembolü ise güneştir. O, *üüt aas beyeleh* (bütün vücudu süt gibi bembeyaz) olarak tasvir edilir. Bütün *ayıı*'ların (yaratıcıların) en üstünü olan varlık, tanrı ve iyi ruh olarak kabul edilir. Kainatı yaratan, bütün dünyayı idare eden, yaratıcı kuvvetiyle çocuklar veren, yerin verimli olmasını, hayvanların artmasını temin eden tanrıdır. Yer, hava ve insanı yaratan ve ona (kut) can veren Ürüñ Ayıı Toyon insanların şahsi dilekleriyle ilgilenmez, hatta insanların işlerine pek karışmaz, günlük ihtiyaçlar için ona dua etmek boşunadır. Rahatı ancak çok sıra dışı durumlarda bozulabilir, ama o zaman bile insanların işlerine karışmak için pek isteksiz davranır. Ancak destanlarda kahramanlara yardım edip onların isteklerini yerine getirir. Hava kut'u vasıtasıyla Ürüñ Ayıı Toyon insana tesir ettiği zaman, insan ilâhî zekâya sahip olur. Diğer bütün *Ayıı*'lara olduğu gibi ona da kanlı kurban sunulmaz. Yalnız canlı hayvanlar sunulur. Tabiata serbest bırakılan bu hayvanların ne sütünden, ne dölünden ne de çalışmasından faydalanılır. Daha eski dönemlerde Ürüñ Ayıı Toyon'a aygırlı kısrak sürüleri sunuluyordu ve bu sürüler sonradan doğuya doğru oldukça uzaklara sürülürlerdi. Bu canlı kurbanın dışında ona yalnızca doğrudan ateş aracılığıyla da olmadan kımız sunulur veya saçılır.

Erlik/Arsan Doulay

Altay Türklerinde *Erlik abı, Erlik-biy, Ada Erlik, Aday Erlik, Abı-biy, Ada-biy, Kal Erlik, Bos Erlik, Aybıstan,* Tuvalarda *Erlik, Erlik Lovuñ Haan,* Hakaslarda *İrlik, Çiti İrlik,* Şorlarda *Erlik, Erlik Kan,* Sahalarda (Yakut) ise *Arsan/Arcan Duolay Oğonńor* adlarıyla geçer. Verbitsky'nin derlediği yaratılış mitinde tanrı Ülgen, suların üstünde yüzen bir toprak parçasından ilk insanı yaratıp ona Erlik adını verir. Ancak Erlik sahip olduğu hırsla kendini yaratan tanrının bile üstünde olmak ister. Altaylılara ait diğer bir yaratılış mitinde Erlik'in Altay-Kuday yani Ülgen'le birlikte dünyayı yarattığına inanılır. Ülgen iyi şeyleri yaratırken o kötü olanları yaratmıştır. Yeraltında yaşar ve oradan

insanlara hastalıklar ve felaketler gönderir. Bazen de yeryüzüne elçilerini gönderip insanlara zulmeder. İnsanların ruhunu alıp *altıgı oroon* adı verilen yeraltına indirir, burada kendisinin hâkim olduğu bir mahkemede yargıladıktan sonra onu kendisine uşak, hizmetkâr yapar. İnsanlar, onun kötülüklerinden korunmak için ona kurban sunarlar. Kendisine kurban sunulmazsa Erlik insanları ölüm ve korkunç felaketlerle cezalandırır. Fakat iyi ruhların aksine Erlik'e sunulan kurbanlar ve kurban sunma tarzı onu tahkir edici tarzdadır. Kam dualarında adı genellikle *Kayrakan,* dua ve destanlarda *ada/ aday* yani ata kelimesiyle birlikte geçer. İnsanlar onun adını doğrudan söylemekten çekinirler; küstah ve edepsizliği *kal* sıfatıyla, inatçı ve uyumsuzluğu ise *bos* sıfatıyla ifade edilir. O *kara caan tös* (büyük kara ruh) olarak kabul edilir. Tasvirleri yapılmaz. Onun için kapının sol yanında Şamanlara göre kötü körmöslerin güçlerinin toplandığı yerde ayin yapılır. Bir rivayete göre yedi başka bir rivayete göre demir başlı dokuz kara oğlu ve iki veya dokuz kızı vardır. Kızlarından birinin adı *Segis Köstü Kiştey Ene* (Sekiz Gözlü Kiştey Ana), diğerinin ise *Erke Solton* (Nazlı Sultan)dur. Şaman dualarında Erlik'in görünüşü, kılık kıyafeti ve yaşadığı yer şu şekilde tasvir edilir: O yağız, rahvan ata, yük hayvanına (kölkö) veya kel bir öküze biner. Yatağı kara kunduz derisindendir. Beli o kadar şişmandır ki hiçbir kuşak yetişmez. Boynu o kadar şişmandır ki insanın kucağı yetmez. Göz kapakları bir karış, bıyıkları ve sakalı simsiyahtır. Gözleri ve kaşları karadır. Dizlerine kadar uzanan sakalı vardır. Çenesi tokmağa, boynuzları ağaç köküne benzer. Saçları dimdik durur ve kıvırcıktır. Hiçbir kuvvetin kaldıramadığı şeyleri kaldırır. İnsan göğsünden kovası, yeşil demirden kılıcı vardır. Omuzları geniş, yüzü simsiyahtır. *Alıs cer* veya *altıgı oroon* adı verilen yeraltındaki çamurdan yapılmış kara sarayında oturur. Bir rivayete göreyse Erlik'in sarayı kara demirden olup etrafı çevrilmiştir. Erlik'in karargahı dokuz ırmağın *Toybodım* adı verilen (insanların gözyaşlarından oluşmuş ırmak) ırmağa döküldüğü yerde kurulmuştur. *Toybodım* ırmağının kenarında at kılından bir köprü kurulmuştur. Orada *Cutpa* adı verilen birçok nöbetçi bulunur. Erlik kızıl kanlı yemekle beslenir ve ciğer kanını içer. Yeme içme zamanı akşam vakti gökyüzünün kızardığı zamandır. O, küreksiz bir kayığa biner. Erlik'in yeraltındaki yurdunda *kara köl* (kara göl), *kara tengiz* (kara deniz) ve *kara talay* (kara okyanus) bulunduğundan söz edilir.

Erliktiñ Uuldarı olarak bilinen Erlik'in oğulları Erlik'in biy'in elçileri olarak adlandırılırlar. Burada elçi, yönetici anlamındadır. Çünkü

onlar Erlik'in ruhlar âlemini; yer altı ve yerüstünde yaşayanları yönetmektedirler. Onların yerüstündeki yönetimi ağırlıklı olarak kötü ruhlara ilişkindir. Kötü ruhların özel ilişkileri ve iç işlerinde asayişi sağlamak ve insanı onların keyfi muamelelerinden korumak amacıyla Erlik yeryüzünde kendi bahadır oğullarını görevlendirmiştir. Erlik'in oğulları kapıları kötü ruhlardan korumak için kapı söğelerinin iki yanında nöbet tutar, eşik önünde gezinir veya ayılın önündeki alana doğru giderler. Ayılda kötü ruhun varlığını farkettiklerinde ona saldırıp yakalayarak dört kulplu dökme demirden yapılan kazana atarlar. Kötü ruh bu yeraltı cehenneminin ağzında cezasını görür. Her boy, ayıl kapısının muhafızlığını kabilenin hamisi olan Erlik'in bir veya iki oğlunun yürütmekte olduğuna inanır. Her boy Erlik'in oğullarından birini kendisine tös olarak kabul edip, onun adına törenler düzenleyip kurbanlar sunar. İnsanlar aynı zamanda onlara saygı duydukları kadar onlardan korkmaktadır. Bazı Şamanlara göre Erlik'in oğulları babalarına sunulan kurbanda aracılık vazifesi görürler. Aynı zamanda Şamanların birçoğu Erlik ve oğullarını yardımcı ruhlardan kabul ederler.

Erliktiñ Kıstarı olarak adlandırılan Erlik'in kızları yeraltında *oyın ceri* olarak adlandırılan yerde yaşarlar. Metinlerde utanmak bilmeyen, çirkin ve ahlaksız olarak tasvir edilirler. Zamanlarını oyun ve eğlenceyle geçirirler. Belli başlı işlevleri yoktur. Şamanı ayartıp onu kandırmaya çalışırlar. Şaman bu kızlara kanarsa Erlik veya diğer tösler tarafından ölüm cezasına çarptırılır.

Erlik'in Saha mitolojisindeki paraleli olan *Arsan Doulay*, ihtiyar bir erkek olarak tasavvur edilip yeraltı dünyasındaki ruhların sekiz soyunun başçısı olarak kabul edilir. Yeraltından yeryüzüne ve insanlara kötülükler gönderir. Boynuzlu ve sakallı olarak tasavvur edilir. İnanışa göre karısı ve yedi oğlu vardır. Oğullarından her biri kötü ruh kabilelerinin başçılığını yapar. Sahalar ona ve ona bağlı ruhlara *Ihıah* bayramının ikinci gecesi kurban keserler.

KÜLTLER

"Kült" sözcüğü Türkçeye Fransızca *"culte"* kelimesinden gelmiştir. Fransızcaya da Latince *"cultus"* yani *"tapınma"* anlamındaki sözcükten geçmiştir. Mitoloji ve sosyal bilimlerde *"kült"* terimi, genel olarak tanrıya, tanrısal olarak kabul edilen şeylere veya doğaüstü güçlere sahip olduğuna inanılan unsurlara saygı göstermek ve tapınmak anlamında kullanılır. Kült terimi daha özel olarak ele alı-

nan ve çalışılan bir konudaki tanrısal veya doğaüstü güçlere sahip şeylerle ilgili inanç örüntüsüdür. Kült olarak adlandırılan bir inanç örüntüsü, hakkında oluştuğu şeye veya tanrısal güç sahibi kabul edilen nesneye bağlılığı ifade eden söz ve hareketlerde bulunmayı içerir. Bu yönüyle kültler büyü ve ayinle (tören) ilişkilidir. Kısaca kült *"iyi"* yahut *"kötü"* olduğuna inanılan tanrı ya da tanrısal güçlerle ondan kaçınma veya yardım almaya yönelik ilişki içindeki bir grubun inançları ve ayin (ritüel) gibi dini eylemlerinin, bunlara ait simge ve düşüncelerinin tamamını ifade eder (Çobanoğlu, 2011: 61).

Su Kültü

Altay yaratılış mitine göre yeryüzü yaratılmadan önce her taraf suyla kaplıdır veya Ülgen ve Erlik girdikleri yarışma da önlerine gelecek suyun şekline göre yeryüzünü yaratma hakkı kazanacaklardır. Bunlarla birlikte Altay folklorunda kendilerine kutsallık yüklenen kaynak suların önemli bir yeri vardır. Bu sular metinlerde *arjan suu, toñmok suu, kutuk suu* ve *kara suu* olarak geçer. *Arjan suu*, içinde mineraller barındıran ve şifalı kabul edilen sulardır. *Toñmok suu*, kışın buz tutmayan küçük dere veya pınar suyudur. *Kutuk suu*, kaynağı doğal bir kuyu şeklinde olan sulardır. Bu tip sular yeraltından çıkıp uzaklara gitmeden tekrar kaybolur ya da küçük bir gölcük seklinde kalırlar. *Kara suu* ise başlangıcı buzullarda bulunan ve buzlu dağlardan beslenen deredir. *Su eezi* (Su iyesi) ise çoğu kez genç kız gibi bazen de yaşlı bir kadın veya erkek şeklinde tasavvur edilir. Altay Türklerinin *Talay eezi* adı verdikleri iyeye Saha Türkleri ise *Dalay iççite* derler. Onlara göre bu iye Altay Türklerinde olduğu gibi derin suların hakimi ve koruyucusudur. Saha Türklerinde su kültüyle ilgili olarak iki iye daha vardır. Bunlardan ilki su ruhu olarak da bilinen *Ukuun*'dur. Ukuun, Uu Çonkuruun'un oğludur. Yazları karaya çıkar ve kasırgaya dönüşerek dolaşır. Bir diğeri ise su tanrısı olarak adlandırılan *Ukulan Toyon*'dur. Kaynaklarda adı *Ukulan Ayıı* olarak da geçer. O, daha çok balıkçıların koruyucu tanrısıdır. Yoksul fakat gamsız, şen ve güler yüzlüdür. Bütün serveti balıklardan ibarettir. Suda yaşar. Balık avlayanlara yardım eder. Suyun temiz kalmasını, balığın üreyip çoğalmasını sağlar. İnsanlar balık avlamaya çıkmadan önce ona dua ederler. O, suyun kirletilmesini, avlanan balığın ateşe atılmasını, gölleri kurutmayı sevmez. Bunları yapanlara kin besler. Bunları yapan kişileri kendine alması (suya çekmesi) mümkündür. Akrabalarından biri ölmüş olan bir kişinin yedi gün içinde suya girip balık avlamasını, göl ve nehir

geçmesini, kış mevsiminde göl veya buz tutmuş nehrin üstünde ateş yakmasını sevmez. Ona Şaman aracılığıyla iki yaşındaki kara bir dana kurban edilir.

Dağ Kültü

Türk mitolojisinde tabiat unsurları içinde dağ, önemli fonksiyonlarıyla karşımıza çıkar. İster kozmik bir dağ olarak dünyanın ekseni, imparatorluğun merkezi olsun, ormanlık bir yer, karla kaplı, ulaşılmaz ve gizemli, isterse göğe daha yakın yüksekçe bir yer olsun dağ, Türklerin dinsel tasarımlarında her zaman önemli bir rol oynamıştır (Roux, 2011: 62). Altay Türkçesindeki *ıyık* kavramı kutlu, kutsal anlamlarına gelip daha çok kutsal kabul edilen dağları nitelemektedir (Iyık tayga). Altay Türkleri arasında her boyun (*söök*) boy hamisi olarak taptığı bir dağ ruhu/dağ iyesi vardır. Dağ iyesi, kendine, bölgenin bitki örtüsü ve hayvanlarına karşı yapılan yanlışlık ve saygısızları özellikle ateşle yapılan dikkatsiz davranışları hoş karşılamaz. Kadınlar kutsal kabul edilen bu dağlara çıkamazlar, hatta bu dağın yakınında bulundukları zaman başlarını örtmeleri gerekir. Kadınların bu dağlara karşı göstermeleri gereken saygı kocalarının yaşça büyük erkek akrabalarına karşı uymaları gereken kurallarla benzerlik gösterir. Dağ ruhlarına kanlı kurban olarak kısrak, kansız kurban (saçı) olarak da süt ile yulaf unundan yapılmış lapa serpilmektedir. Dağ ruhlarına yapılan kurban ayini Ülgen'e veya oğullarına yapılan ayinin ertesi günü tertip edilir. Bu kurban töreninde özel kam duaları okunur. Bu dualardan anlaşıldığına göre kam, kurbanlık hayvanlar ve ruhlarla (Cayık, Suyla, Karlık) beraber yedi engel veya kapıdan geçer. Bu nedenle dağ ruhları için okunan duanın adı *Cetti ejiktüü cerim-suu* (Yedi kapılı yer suyum)'dur. Kamlara tefini veren de bu iyedir. Altay Türklerini oluşturan boyların her birinin kutsal kabul ettikleri bir dağı vardır. Onlara göre bu dağlar iyelidir. Bu iyeler kendilerinin hakim oldukları bölgeye egemendirler. Altay Türklerine göre dağ iyeleri, insanlara nimetler bahşeder; fakat ona saygısızlık yapıldığı durumlarda da insanları cezalandırırlar. Kutsal dağlara çıkmak, onun ağacını kesmek, taşını kayasını yerinden oynatmak, onda yaşayan hayvanları avlamak yasaktır. Göçmen kuşların başka yere göçecekleri veya başka yerden geldikleri zaman bu kutsal dağların etrafında üç defa dönüp onu selamladıkları ya da onunla vedalaştıklarına inanılır. Kutsal kabul edilen bu dağlara çıkmaya çalışan kişilerin yolunu sis kapladığı veya üstlerine dolu, kar yağdığına inanılır. Felaket geleceği zaman-

larda karşılıklı duran kutsal dağların gürüldediğine inanılır. Altay Türkleri arasında boylar kutsal kabul ettikleri dağlarının hayvanlarına zarar vermez, bu dağlara çıktıklarında gürültü yapmazlar. Bu dağların kendi boylarını koruduklarına inanırlar. Sahalar dağ iyesine *Haya İççite* adını verirler. Onlara göre bu iye, esrarengiz bir güce sahiptir. Şamanlar iyeli olduğuna inandıkları dağların üstüne çıkarak manevi olarak doyuma ulaştıklarına inanırlar. Türk mitolojisinde dağlar yalnız yeryüzünde değil, gökyüzünde de bulunurlar. Altay Türklerine göre göğün üçüncü katında bulunan dağın adı *Sürö Dağı*'dır. Bu dağda yedi Kuday, onların tebaaları ve koruyucu ruhlar bulunur. Yine tanrı Ülgen insanları yönetmekle görevlendirmek için yarattığı yardımcısı May Tere'yi *Altın Tuu* (Altın Dağ)'da yaratmıştır.

Ağaç Kültü

Dünyanın merkezi olan kutsal dağ veya mekân simgeciliğinin bir başka şekli de, göğün ve dünyanın birleştiği dünyanın, göbeği, göğün göbeği veya dünya ağacı anlayışıdır. Buna göre, ağacın kökleriyle yeraltına, gövdesiyle yeryüzüne, dallarıyla gökyüzüne bağlı olması, onun bu üç dünya katmanını birleştiren eksen olduğu tasarımına yol açmış olmalıdır. Dahası ağacın hayat ağacı inanışıyla insanın varoluşunda önemli bir yere sahip olduğuna inanılır. Bu dünya ve hayat ağacının dallarında, başı ve sonu olmayan yer anlamında Cennet'in yer aldığına inanılır. Türk mitolojisinde bu ağacın sırık şeklinde Kutup Yıldızı'na kadar uzanan dünyanın ekseni olduğu düşünülür. Bu ağacın çam veya kayın ağacı olduğuna inanılır. Altay Türkleri'ne göre bu ağaç çam ağacıdır ve üstünde de tanrı Ülgen oturur. Sibirya'da yaşayan Abakan Türkleri'ne göreyse, dünyanın ortasında göklere kadar uzanan bir demir dağ vardır ve bu dağın üzerinde yedi dallı bir kayın ağacı vardır. Bu kutsal kayın bazı Altay anlatmalarında dokuz dallıdır. Sibirya Tatarlarına göre bu dünya ağacının bir eşi de yeraltındadır (Çobanoğlu, 2011: 77). Saha Türkleri bu mitik hayat ağacına *Uluu Aal Luuk Mas* adını vermişlerdir. Luuk, meşe ağacıdır. Bu ağacın sahibi olan ruha, oğlunu veya kızını evlendirmek isteyenler, onların geleceklerine dair sorular sormak üzere, hediyeler vererek müracaat ederlerdi. Bu ruh, bunlara kadın şeklinde gözükür ve eğer kendisine sunulan hediyelerden tatmin olmuş ise (Bunun için kurban keserler ve sofra hazırlarlar.) yarıya kadar gözüküp apaçık konuşarak kendisine sorulanlara cevap verirdi. Aal Luuk Maas, inanışa göre yerin

ortasında biten efsanevî ve kutlu hayat ağacıdır, evrenin merkezinde yer alır ve sekiz dallıdır. Üst ucu Kutup Yıldızı'na kadar uzanır, kökleri ise yeraltına kadar iner. Yeraltından tekrar yeryüzüne dönen göllerinden sızan özsuyun bir göl oluşturduğuna, bu sudan içenlerin gençleştiğine, hastaların ise şifa bulduğuna inanılır. Ayrıca bu ağacın dallarında Şamanların ruhlarının eğitildiği çok sayıda kuş yuvaları varmış. Bu yuvalar ağacın tepesinden tabanına kadar bulunurmuş. Şamanlar arasında bir müsabaka başladığında herkes kendi rakibinin yuvasını parçalamaya çalışırmış. Bunu yapmayı ilk başaran da müsabakayı kazanan olurmuş. Aal Luuk Maas'ın Altay Türkleri'ndeki karşılığı *Bay Terek*'tir. Terek, Altay Türkçesinde kavak ağacı anlamına gelmektedir. İnsanların yaşayacağı veya öleceğinin işaretini verdiklerine inanılan, bunun için de kutsal kabul edilen kuşlardan olan guguk kuşlarının Bay Terek'in üstünde yuvalandıklarına inanılır. Ayrıca destanlarda Bay Terek'in üzerinde Altay'ı koruyan iki kartalın bulunduğu anlatılır.

Türk mitolojisinde tabiatın birçok unsurunda olduğu gibi ağaçları da Tanrı Ülgen ve Erlik birlikte yaratmışlardır. Ülgen'in yarattığı ağaçlar, kayın, çam ve ardıç ağaçlarıdır. Yılın her mevsiminde bu ağaçların yeşil kalmasıyla ilgili iki mit vardır. Birincisi Radloff'un derlediği yaratılış metninin bir epizodudur. Epizot şöyledir:

> "Bedenen yaratıp fakat canlandırmadığı insanın Erlik tarafından canlandırıldığını gören tanrı Ülgen, insan için hazırladığı sonsuz canı öfkeyle yeryüzüne fırlatır. Bu can kayın çam ve ardıç ağaçlarının üzerine düşer. Bu yüzden bu ağaçlar her zaman yeşil kalır..."

Diğer mit ise şöyledir:

> "Tanrı, insana uzun ömür vermek için kutsal suyu getirmekle kargayı görevlendirir. Karga gagasında suyla dönerken, Erlik bir leş kılığında onun önüne çıkar. Karga aç gözlülüğünden leşi yemek ister ve ağzındaki suyu döker. Karganın döktüğü sular ardıç ve çam ağaçlarının üzerine düşer. Bu yüzden bu ağaçlar her zaman yeşildir."

Erlik ise çalı çırpıyla birlikte kayın ağacını yaratır. Bu yüzden Erlik'e sunulan kurbanlar dikenli çalılıkların dibinde yapılır. Uğursuzluk getireceğine inanıldığı içinse kavak ağacı ev ve eşya yapımında kullanılmaz.

Ülgen'in yarattığı ağaçlar içinde kayın, Türk şamanistik mitolojisinde en çok kutsal sayılan ağaçtır. Yapılan ayin ve törenlerde daha çok

kayın ağacı dalı ve parçaları ya da kayın ağacından yapılmış nesneler kullanılır. Kutsal hayvan veya tanrıların da yaşadıkları mekân daha çok kayın ağacıdır. Kayın, tanrı Ülgen'in sonsuz can verdiği (Bu yüzden her zaman yeşil kaldığına inanılır.) ağaçlardandır. Kayın ağacı, dinî ayinlerin de vazgeçilmez unsurudur. Kam ayinlerinde dikilen kayın ağacı üst kısmı çadırdan yukarı çıkacak şekilde yerleştirilir. Bu ağaca göğün dokuz katını temsil eden dokuz çentik atılır ve Şaman göğe uzanan bir merdiven olarak tasavvur edilen bu ağaç vasıtasıyla göğe çıkar. Şaman kültünde *bay kayın* (kutsal kayın) olarak kabul edilir. Şaman tefinde tasviri vardır. Her Şamanın bir ağacı bulunur. Şaman adayı olan genç hemen bir ağaç diker, o büyüdükçe kendisinin rütbesinin de büyüdüğüne inanılır. Şaman öldüğü zaman da o ağaç ortadan kaldırılır. Saha Şamanlığında da kayın ağacının önemli bir yeri vardır.

Kayın ağacıyla birlikte Türk mitolojisinde öne çıkan ağaçlardan biri de çam ağacıdır. O da kayın ağacı gibi dinî ritüel ve pratiklerin vazgeçilmez bir parçasıdır. Saha mitolojisine göre Şaman için büyümüş ve yaprakları yukarıda süpürge gibi kalmış bir karaçam ağacı vardır ki, Şamanın hayatı ve ruhu bu ağaca bağlıdır. Şaman ölünce cesedi bu ağaca bırakılır. Ayrıca Sahalar saygıdan dolayı çam ağacının adını (hanya) doğrudan anmayıp ona *ebe* derler.

Ateş kültü

Türk mitolojisinde ateş, iyeli kabul edilen kültlerden biridir. Altay Türkleri arasında bu iye genellikle dişil olarak düşünülür. Teleñit Türklerinde ise bazı boylar ateş iyesini uzun sakallı bir erkek olarak tasavvur ederler. Ateş iyesinin kendisine saygı gösterildiği, kurbanlar adandığı ve ikramlarda bulunulduğu sürece, kama yardım ettiği ve her dediğini yerine getirdiğine inanılmaktadır. Günlük hayatta da ateş iyesi ne kadar hoşnut edilirse evin de o kadar huzurlu ve bereketli olacağına inanılır. Altay Türklerinin inanışına göre her Altay Türkü'nün hayatında en anlamlı ve en değerli varlığı onun doğup büyüdüğü evi, ateşi ve ocağıdır. Çünkü evin ocağı, evde yakılan ateş Altay ailesinin asıl unsurudur. Ateşin etrafında toplanan ailenin mutluluğunun bu ateşin alevlerinden çocuğa geçeceği düşünülür. Ateş ve ocak bütün Türklerde olduğu gibi Altay geleneksel yurdunun da tam merkezinde yer alır. Yurdun ortasında ocak ile büyük bir üçayak ve bunun üzerinde de kazan bulunur. Burada bütün gün hiç kesilmeden ateş yanar. Altay Türklerinin inançlarına göre her ev iyelidir. Fakat ocağın ve ateşin iyeleri başka başkadır.

Altay Türkleri ateşe kötü bir şey saçmanın, ona sivri uçlu aletler yöneltmenin, üstünden atlamanın uğursuzluk getireceğine ve ateş iyelerinin evde kimse olmadığı zamanlarda külden yorganını örtünüp dinlendiğine inanırlar. Altay Türkleri için yiyecek sunmak suretiyle ateşi doyurmak oldukça önemlidir. Böyle yapılırsa ailenin yiyecek ve geçim sıkıntısı çekmeyeceğine inanılır. Altay Türklerine ait bir efsanede ateşin insan hayatına nasıl girdiği şu şekilde anlatılır: "Tanrı insanı yarattıktan sonra, insanın çıplak olduğunu ve soğuğa dayanamayacağını düşünüp ateş bulmalı dedi. Ülgen'in üç kızı ateşi yakamadı (Ateşi bulamadılar). Tanrı geldi, sakalı uzundu, yere değiyordu, ayakları sakalına dolaşıp, yıkılıyordu. Ülgen'in üç kızı Tanrı'yla eğlendiler (Alay ettiler). Tanrı gücenip geri gitti. Ülgen'in üç kızı: "Tanrı bu? Ne yapalım? diye konuşup, yolda beklediler. Tanrı toprağı iyice kaldırıp, demirin katını bulup, çakıp ateşi yaktı!" Altay Türklerinin günlük hayatında ve hemen bütün dinî tören ve ayinlerinde ateşin önemli bir yeri vardır. Günlük hayat içinde ateşe karşı yapılması yasak işleri yapmayan veya ateşe saçı saçıp gerekli saygıyı göstermeyen ailelerin felâkete uğrayacağına inanılır. Kendisinden çok korkulan ve aşırı saygı duyulan ateş iyesi için Altay Türkleri bazı törenlerinde ona saygı göstermeyi ihmal etmezler. Altay iyesi Kurbustan Burkan için yapılan dua töreninde yakılan ateşin etrafında carlık adı verilen din adamı dört defa dönüp dua eder. İnsanların üstüne su saçarak arıtma töreni olan *Cunulu Mürgül* adlı törende ise üç ateş yakılır. Altay Türkleri tarafından *Kırık Baştu Kıs Ene, Odus Baştu Ot Ene* veya yalnızca *Ot Ene* olarak adlandırılan ateş iyesi evin koruyucu iyelerinden biridir. Ateş iyesini memnun etmek için sonbaharda koyunların semiz olduğu zamanda yalnızca akraba ve komşuların katıldığı çok büyük olmayan *koy çöktögöni* adı verilen bir tören düzenlenir. Eğer koyun kesilemezse tören *kurgak mürgüül* olarak adlandırılır. Altay Türklerinin ateşle ilgili yaptığı törenlerden bir diğeri *Ot Takıır Mürgüül*'dür. Bahar ve sonbahar mevsimleri olmak üzere yılda iki kez yapılır. Ateşi kutsama töreni yapan aile üyeleri yarım ay boyunca içki ve tütün içmez, insanlara bir şey vermez, insanlardan süt ve kurut almaz, kavga etmez, evin içinde huzursuzluk çıkarmazlar. Ateşe saygı sunma Altay Türklerinin düğünlerinde de sıkça görülür. Altay Türklerinde bir erkek evlenince ilk olarak yeni evinde ateş yakmalıdır. Gelinin yeni geldiği evinde ateşe yiyecek sunması ve kutsaması olan *kelindi otko kiydirer* adlı gelenek, gelinin yeni geldiği evinde yapacağı ilk işlemdir. Evlendikten sonra yeni evlerinde

ateş yakmayan çiftlerin tanrı katında evli sayılmayacağına inanılır. Altay Türklerinde ateşle ilgili çeşitli inançlar mevcuttur. Bunlardan bazıları şunlardır: Ateşe çöp atılmaz. Ateşin külüne basılmaz. Eski ayda kül dökülmez. Kül akşam veya gece dökülmez. Ateşin külünü temiz, insanların basmayacağı yere dökmek gerekir. Ateşin külü döküldükten sonra ateşe ardıç parçaları atılmalıdır. Ateşe saçı olarak tereyağı ve diğer yağlı yiyecekler sunulur. İşe yaramayan yiyecek sunulmaz. Ateşe saygı göstergesi olarak yiyecek ocağın üstünden değil, yanından sunulur. Ateşin iyeli olduğuna inanıldığı için ona bıçak, makas gibi keskin uçlu aletler çevrilmez. Ateşin üstündeki kazanda at eti pişirilirken o kazana doğru da bıçak çevrilmez. Aynı zamanda kazandaki et bıçakla alınmaz. Ateşe süt saçılmaz. Eğer böyle yapılırsa ateşe süt saçanın ineği sütten kesilir. Ateşe tuzlu yiyecek de saçılmaz.

Saha Türkleri ateşe *uot*, ateş iyesine *uot iççite* derler. Saha Türklerine göre ateş, ailenin ve soyun koruyucu simgesidir. Ateş iyesi her birinin ayrı adı olan yedi kardeşten müteşekkildir. Ateş, Sahaların çocuk doğumundan avcılığa, yolculuktan ölüme kadar her türlü anlarında önemli bir yere sahiptir. Sahalar kutsal ateşe saçı saçmadan hiçbir şey yapmaz, hayatlarının zor dönemlerinde karşısında diz çöküp ondan yardım dilerler. Çocuk doğumu, düğün, anlaşma gibi işlerde ona kurban sunmadan olmaz. Ak sakallı, konuşkan, sürekli zıplayan bir ihtiyar olarak tasavvur edilir. Her zaman fısıltıyla konuştuğu için ne söylediğini kimse anlayamaz. Onu ancak Şamanlar ve kulağı insan sesine alışmamış çocuklar anlayabilir. O, darılgan da olsa, iyi kalpli, merhametli ve koruyucudur. Kiri, pisliği, kötülüğü sevmez. Ruhların tamamına dua etmeden önce ona saçı saçmak ve dua etmek gerekir. Şaman, ayinlerinde ona dua eder. Ateş iyesi, kendisine gösterilen ilgiden ve adanan adaklardan memnun olur. İnsana her şeyi söylemesi, öğretmesi ve uyarıda bulunması mümkündür. İyiliği isteyen insanlara yardım ederek onları savunup korur. Yeni doğum yapmış kadının kırk gün ateşin çevresine gelip yemek pişirmesi, eve yeni gelen gelinin ocağın önünden geçmesi yasaktır. Eğer yeni çocuk doğuran kadın tamamıyla arılanmadan eski, hırpalanmış bir süpürgenin önünden geçerse de ateş ruhu yeni doğan çocuğa sivilceler ve uyuz serper. Ayrıca Sahalar ölenin ruhunun ortaya çıkmasından duydukları korkudan dolayı geceleri yaktıkları ateşe sürekli kömür ve ardıç atarlar. Ateş iyesi çevresinde olup biten her şeyi anlayabilir. Onu memnun edebilmek için ateş üzerinde pişirilen her şeyden ona da saçı olarak sunmak

gerekir. *Ayıı uot* baygın yatan Şamanın üzerindeki çakmak taşıyla yakılan ateştir. *Uluu Toyon'un yarattığı ateş* (Uluu Toyon uot tördö oñoruulaah) ise günlük kullanım ateşidir. Ona kurban olarak beyaz tay sunulur. Bir de *yeraltındaki ihtiyarın yarattığı korkunç bir ateş* (allara oğonyor oñoruulaah uot içite) vardır ki, o her şeyi yok eden ateştir. Ona kurban olarak sırtı siyah ve çenesi beyaz bir tay sunulur. Ateşin bulunuşuyla ilgili bir Saha efsanesi şöyledir:

> Uzun zaman önce insanlar az sayıdayken birlikte yaşıyorlardı. Günün birinde güçlü bir rüzgâr çıkarak insanları farklı yönlere saçtı, insanların ateşi söndü ve onlar ateşsiz kaldılar. Her boy bir kuştan ateşi bulup getirmesi için yardım istedi. Böylece insanlar tekrar ateşe sahip oldular.

Atalar Kültü

Türk mitolojisinde önde gelen kültlerden biri atalar kültüdür. Atalar kültü, ataların yüceltilmesi, onlardan yardım istenmesi, hatta bazı durumlarda onlardan korkulduğu için ortaya çıkmış bir külttür. Bu kült, ölmüş atalarla ilgili olduğu için ölüm kavramının anlam zenginliği ile ilgilidir. Roux'a göre atalar kültü iki ayrı gruba ayrılır: biri kavmin, imparatorluğun kurucuları olan atlar ya da büyük hükümdarların soy kütüğü; diğeri ise boyun kurucusu, neslinden geldikleri atalarının soy kütüğü. Elbette, ilk grup diğer gruptan çok daha iyi tanınmaktadır (Roux, 2011: 36). Türklerin eski dönemlerden itibaren ata mağaralarında yılın belli zamanlarında ölmüş ataları için kurban kesip ayin düzenlemeleri bu kültün Türk mitolojisi ve inancındaki yerini açıkça ortaya koymaktadır. Altay Türkleri, yaşarken büyük günahlar işlemiş kişilerin boynuzlu yaratıkların engellemesiyle öbür dünyada atalarının yanına kabul edilmeyeceğine ve ölen ataların ruhlarının bazen *körmös* adı verilen ruhlara dönüştüğüne inanırlar. Bunlara genel olarak *ozogı adalar* (önceki atalar) denir. Aileler ölen atalarının körmös'e dönüşen ruhlarının tasvirlerini evlerine asarlar. Her ailede iyi körmöslerin sayısı üç veya altı arasında değişmektedir; bütün körmöslerin sayısı birkaç yüzü bulabilir. Körmösler her aileye hem erkek hem de kadın tarafından gelir. Kocanın körmöslerinin tasviri çadırın erkek tarafında bir direğe, kadınınkiler ise aynı direğe ama kadın tarafına asılırlar. Zaman içinde eve asılan bu körmöslerin sayısı kadınların getirdiği körmösler çıkartılarak azaltılır. Atalar kültü Türk Şamanizminde de önemli bir unsur olarak karşımıza çıkar. Sahalar Şaman adayının *etteñi* adı verilen vücut yarılmasını adayın Şaman

atalarının gerçekleştirdiğine inanırlar. Altay Şamanizminde ise, ateş ve dağ iyeleri iyeleriyle birlikte *kam-ençiler* veya *kam-atalar* da bu kama yardımcı ruhlardan kabul edilir. Kam-atalar olarak kabul edilen ölen kamlara hürmet edilir ve onların tasvirleri evlere asılır. Diğer yandan yeni kamın tefi ve kıyafeti Şaman atasının tefi ve kıyafetinin özelliklerini taşır. Hatta onlar adına törenler düzenlenip beyaz renkli kurbanlar adanır. Ölen kamların ruhları ayin sırasında kama yardımcı olur, onun culasını serbest bırakır ve kamın başına, omuzlarına ve kollarına yerleşerek korumaları olurlar. Atalar kültü Türk mitolojisinde ölümle olduğu kadar yaşam ve doğumla da yakından ilgili bir külttür. Altay Türkleri çocuğun yaşayacağı hayatın atalarının anne ve babasının tutum, davranışlarıyla da ilgili olduğuna inanırlar.

Umay/Ayıhıt

Türk mitolojisinde iyeli olduğu kabul edilen unsurlar içinde en çok saygı duyulanı veya Şamanistik mitoloji içinde en fazla şekillenmiş olanı dağ ve ateş iyeleridir. Bununla birlikte doğum iyesi/ilahesi olarak karşımıza çıkan Altay Türklerinde **Umay**, Saha Türklerinde **Ayıhıt** olarak bilenen mitik figürler Türk mitolojisinin en dikkate değer varlıklarındandır. Tonyukuk ve Kültigin Yazıtları'nda adı geçen Umay, Altay Türkleri arasında *May-Ene/Payana/Bay-Ene, Umay Ene* adlarıyla da bilinir. Çocukların ve kadınların koruyucu ruhudur. Ak-sarı saçlı, ak-sarı simalı, ak giyimli olarak tasavvur edilir. Kadınların hamileliğinde ve sonrasında onlara yardım eder. Umay, anne rahminde bebek kut'unu korur, annenin bedenine girip çocuğun ölmesine veya düşük yapmasına neden olacak kötü ruhları engeller, doğum anında doğumu engelleyen ve çocuğu kendine çeken kötü ruhlara karşı mücadele ederek doğumu kolaylaştırır ve bebeğin dünyaya gelmesine, göbek bağının kolay kesilmesine yardım eder. Çocukların konuşamadıkları dönemlerde genellikle uykudayken Umay'la iletişim kurduklarına ve büyüyene kadar Umay'ın koruması altında olduklarına inanılır. Kumandılar Umay'ın çocuğun göbeğini kesip, kirpiğini temizlediğini, Teleütler ise çocuğu emzirip oynattığını düşünürler. Eli ayağı hareketlenip, konuşmaya başlayıncaya kadar Umay Ene çocuğu korur. Çocuğun *tös*'ü ve *cayık*'ı ile birlikte Umay Ene çocuğa kötü bir şey yaklaştırmaz. Beşiğin yanına Umay'ı sembolize eden çoçuk erkekse ok yay, kız ise ipek bezler konur ve bunlara *kıyra* (bez parçaları) bağlanır. Teleütlere göre yeryüzünde *May Ene* (Umay) yeryüzünde Sürün dağında yaşamakta-

dır. Bebek, ailesi ve akranlarıyla serbestçe konuşmaya başladığında yeryüzünün sosyal dünyasına girmiş sayılmakta ve ondan sonra Umay'la bağları kopmaktadır. Dağlık Altay Teleütlerinde ve Katun Nehri sağ kıyısında yaşayan Altaylılarda bebek, altıncı ayına girdiğinde bir kam davet edilerek Umay'a adanan bir ayin yapılır. Bu ayinde bir buzağı kurban edilerek Umay'dan bebeği koruması dilenir. Umay'ın eril veya dişil olduğu yönündeki tartışmalar neticelenmiş değildir. Bununla birlikte Altay Türkleri tarafından onun isminin ardına eklenen Ene sıfatı bize Umay'ın dişil olduğunu düşündürmektedir.

Umay'ın paraleli olan **Ayıhıt**'ın kelime anlamı *yaratan, yaratıcı* ve *halik*tir. Saha Türkleri tarafından şu şekilde algılanır. Kelime yaratıcı tanrıların genel adı olmakla birlikte göğün doğu kesiminin birinci katında, güneşin yazın doğduğu yerde oturan doğurganlık ve üreme tanrıçasını karşılamaktadır. *Kisi Ayıhıta*, insanların; *Sılgı Ayıhıta* yılkıların; *Inah Ayıhıta* sığırların; *It Ayıhıta* köpeklerin; *Sasıl Ayıhıta* tilkilerin türemesine yardım ve tesir eder. Yaz güneşinin doğduğu yerde insanların Ayıhıt'ı, kış güneşinin doğduğu yerde atların Ayıhıt'ı, yeraltında ise büyükbaş hayvanların Ayıhıt'ı bulunur. *Kisi Ayıhıta* veya *Aybıt Ayıhıt* (insanı yaratan, yaratıcı tanrı) çocukların türemesine vasıta olan, lohusaların hamisi (doğum tanrıçası) ve insanlara, bilhassa kadınlara iyilik eden manevî varlıktır. Diğer bereket tanrıları gibi o da doğada yaşar. Yeryüzüne indiğinde yeri yatağın üstüdür. Bez parçalarından yapılmış tasvirleri de yatakların üstündeki raflarda durur. Ondan çocuk özellikle erkek çocuk istenir. Ak Şaman'ın eve gelip Ayıhıt için tören yapacağı gün, her şey derlenip toplanarak temizlenir. Herkes (hayvanlar bile) iyice doyurulur. Törende Şamanın sağ tarafında dokuz bakir erkek, sol tarafında ise dokuz bakire kız durur. Bu genç erkek ve kızlar tören sırasında Şamanın Ayıhıt'a yaptığı duaları tekrarlarlar. Törene katılanlar öncesinde yüzlerine yağ sürerler. Şaman davulunu çalarak ilahiler söylerken onlar da el ele tutuşarak ona eşlik ederler. Şaman böylece göğe çıkar ve genç çiftleri de yanında götürür. Fakat Ayıhıt'ın uşakları, ellerinde gümüş kamçılarla kapıları tutmuşlardır; bozulmuş, kötü, tehlikeli olanları içeri sokmazlar; bekâretlerini erken yitirmiş olanlar da içeri alınmazlar. O yeni doğanlara kut (can) verir. Yani yere, havaya ve kadınların içine yerleştirilmiş olan mevcut kut unsurlarını birbirine bağlar. Bir hikâyeci Yakut'a göre Ayıhıt kut'u topraktan yaratır ve *İeyehsit* ilahesine müstakbel çocuk kut'unu hangi erkeğe yerleştirmesi gerektiğini gösterir. Onun

çocuk bahşetmesi şu veya bu kadından memnun olup olmamasına bağlıdır. Onun vasfı: "acıyan, lütfeden, yaratan"dır. Bazen *İeyehsit*'le birleşir ve bu takdirde *İeyehsit* kelimesi ancak ona bir vasıf olur. Masallara göre doğumlarda genellikle bir, bazen de iki Ayıhıt çağrılırmış. Bunların görevleri eşdeğerde olmasına rağmen, bunlardan birine *İeyehsit* denir. Zenginler kadının hamileliği sırasında veya doğumda Ayıhıt'a bir kurban adarlar. Çünkü doğum sırasında ve hemen sonrasında Ayıhıt'ın loğusanın yanında bulunduğuna inanılır. Ayıhıt'a sunulan kurbanın kellesi, kalbi, karaciğeri, dalak ve içyağı haşlanarak bu ruh adına bir masaya konur. Et ise lohusa kadına, ebeye ve ziyarete gelenlere yedirilir. Doğumu gerçekleştiren ebe, doğumdan sonra ateşe saçı saçarak Ayıhıt'a dua eder. Ayıhıt, doğum yapılan evde üç gün kalır. Bu süre içinde lohusa döşeme üzerindeki saman yatakta yatmalıdır. Doğumdan üç gün sonra ise *Ayıhıt Ataarıta* adı verilen Ayıhıt'ı uğurlama töreni düzenlenir. Hava kut'u vasıtasıyla Ayıhıt insana tesir ettiği zaman, insan ev bark kurma düşüncesine kapılır. Çığırgan kuğu kuşuyla beyaz turna Ayıhıt'ın sembolü sayılmıştır.

İye Kavramı, Olumlu ve Olumsuz Mitik Güçler

Eeler ve İççiler

İye kelimesi *sahip, koruyucu manevî ruh* anlamlarına gelir. Araştırmacılar *"ee"* kelimesinin kökeninin Orhun yazıtlarında "tanrı", "iye" ve "sahip" anlamlarında kullanılan eski Türkçedeki *"idi"* kelimesi olduğu üzerinde durmuşlardır. Çoğu kez insan nadir olarak da hayvan şeklinde tasvir edilen, koruyucu özelliklere sahip dağ, nehir gibi tabiat unsurları veya yıldırım, yağmur gibi tabiat olaylarıyla bütünleşik olarak düşünülen ruhlara verilen addır. Koruyucu ve olumlu özelliklerinin yanında iyelerin kendilerine gerekli saygıyı göstermeyen insanları cezalandırdığına inanılır. Teleüt Şamanlarına göre, "gök"te karşılaşılan dağ, çöl ve ovaların da *yıyık* adı verilen iyeleri vardır. Saha mitolojisinde iye, iççi kelimesiyle karşılanmaktadır. İççiler, tabiat unsurları veya herhangi bir nesneyle bütünleşik olarak düşünülen görünmez, koruyucu ruhlardır. Sahaların inanışına göre tabiattaki her şey, öyle ki her ot sapı, her çalı, ağaç, dağ, taş, kaya, ırmak, orman, göl; eve ait her alet ve nesne; süpürge bıçak, balta, tüfek... hatta açgözlülük gibi insana ait bazı özellikler birer iyeye sahiptir. Saha inançlarına göre söylenen her kelime, her söz eşya üzerinde bir kuvvete sahiptir. Bundan dolayı bu sözler bu eşyanın iççi'sine tesir eder. İççi'ler ne *ayıı* ne de

abaahı gruplarına dahildirler. Ayıı'dan daha fazla abaahılara yakındırlar. Fakat onlarda iyilik ve kötülük bir aradadır. Masallarda kötülük yapmakla tehdit ettikleri zaman abaahı olarak nitelendirilir. Genellikle insanlara faydalı ve hayatın çeşitli yönlerinin koruyucusu olarak kabul edilir. Bütün iççilere kansız kurban sunulmaktadır. İnsanlar iyelere karşı yapılması yasaklanan iş ve eylemleri yaptığında iççiler insanları terk eder, aynı zamanda bu durumdan yukarı dünyadaki tanrıların haberi olur, onlar da insanlardan ümitlerini keser. Böylece insanın yaşamını tamamen değiştirecek felaketlere maruz kalacağına ve kişinin hayatının zorlaşacağına inanılır.

Körmösler ve Abaahılar

Körmösler ve Abaahılar işlevleri bakımından iyelere zıt unsurlar olarak karşımıza çıkarlar. Altay Türkleri körmösleri: Şeytan, iyi ve kötü ruhlar; ana ve baba tarafından ölmüş ataların ruhları olarak kabul edilirler. Altayların inançlarına göre her insanın sol omzunda bir körmös bulunur ve insanı bütün hayatı boyunca takip ederek yaptığı kötülükleri yazar. Nihayet insan öldüğünde iyilikten daha çok kötülük yapmışsa körmös onu cezasını çekmesi için cehennemin en alt katına kadar sürükler. Bununla birlikte her boyun kendi özel ruhları vardır. Ruh körmösler insanlara isteklerini hastalık ve felaketler göndererek belli ederler. İnsanlar bu hastalık ve felaketten kurtulmak için onlara kurbanlar sunarlar. Körmösler yalnızca kötülük getirmezler. Onlar aynı zamanda başka kötü ruhlarla mücadelede yardım eden hamilerdir. İki boyun akrabalık kurmasıyla ruhları da kardeş olur. Böylelikle akraba olan boylar birbirlerinin körmöslerine de saygı gösterirler. Altaylar körmösleri *büyükler* (aru neme) ve *küçükler* olmak üzere iki gruba ayırırlar. Büyükler *ulu körmös* olarak adlandırılır. Anne ve baba tarafından ataların oluşturduğu *küçük körmös*lerin ise özel adları yoktur, hepsine genel olarak *ozogı adalar* (önceki atalar) denir. Ölen her insanın canı istisnasız körmöse dönüşür. İnanışa göre bütün kamların canları ölümden sonra yeryüzünde varlığını sürdürme hakkına sahip körmösler grubuna dahildir. Aileler ölen atalarının körmöse dönüşen ruhlarının tasvirlerini evlerine asarlar. Her ailede iyi körmöslerin sayısı üç veya altı arasında değişmektedir; bütün körmöslerin sayısı birkaç yüzü bulabilir. Körmösler her aileye hem erkek hem de kadın tarafından gelir. Kocanın körmöslerinin tasviri çadırın erkek tarafında bir direğe, kadınınkiler ise aynı direğe ama kadın tarafına asılırlar. Zaman içinde eve asılan bu körmös-

lerin sayısı kadınların getirdiği körmösler çıkartılarak azaltılır. Körmösler *caman* (kötü) ve *aruu* (saf, temiz) olmak üzere de ikiye ayrılırlar. Kötü körmös'ler Erlik'e bağlıdırlar ve insanlara kötülük getirirler. İnanışa göre kötü körmöslerin merkezi yeraltı olmasına rağmen dünyanın her tarafına yayılmış durumdadır. İnsanlar onlar hakkında konuşmaktan hatta adlarını anmaktan çekinirler. Bunlar evin etrafında gezinir ve fırsat bulunca da eve girerler. Eve girince iyi körmöslere görünmemek için torba, yatak ve diğer eşyaların arkasına saklanırlar. Kötü körmösler kuşburnu ve benzeri dikenli bitkileri sevmezler. Gök gürlediği ve şimşek çaktığı zaman karanlık ve gizli yerlere dağılırlar. Kaderiyle ölmeyen, suda boğulan, içkiden ölen, intihar eden, insan öldüren ve kötülük yapıp kötülük yaparak yaşayan insanların kötü körmöse dönüşeceğine inanılır. İyi körmösler ise kötü körmöslerle mücadele ederek insana iyilik ve huzur getirmeye çalışırlar. İyi körmösler *alançıktıñ sakçızı* (evin bekleyicisi, koruyucusu) olarak adlandırılırlar. İyi körmöslere kurban olarak kısrak, evcil ya da yabani koyun veya keçi kesilir. İnsanın anne ve babası körmös olmaz. Anne babalar çocuklarının ruhlarını alıp öbür dünyaya götürmezler. Fakat çocukların da yas sırasında çok fazla ağlayıp üzülmemeleri gerekir. Böyle olursa ölen anne-babalar çocuklarının bu dünyada mutsuz olduklarını düşündükleri için onların ölümüne sebep olabilirler. Kamların ayinlerinde iyi körmösler onlara eşlik eder. Büyük kamların ona kadar küçük kamların ise iki ya da üç iyi körmösü olabilir. Bu durum kamın kişisel yeteneği ve manevi kuvvetiyle ilgilidir. İyi körmösler dağ ve göl iyeleriyle de ilişkilidir.

Abaahılar ise Sahalar tarafından kötü ruhlara verilen addır. Bunlar üst, orta ve aşağı dünyalarda yaşayarak tabiattaki kötülük unsurunu temsil ederler. Abaahılar insanlara olduğu kadar hayvanlara da zarar verirler. Orta dünyanın abaahılarının çok çirkin oldukları düşünülür; onların sırtları yoktur, karınları hem önde hem yanda hem de arkadadır. Farklı şekillerde, alışılmadık hayvanlar veya kırmızı ateş şeklinde görünerek sık sık şekil değiştirirler ve daha çok geceleri görünürler. Onlar terk edilmiş mezarlara, evlere, eski at bağının altına veya ucube görünümlü ağaçlara, ağılın altına ve ağaç oyuklarına yerleşip çöp ve kumaş parçalarıyla kendilerine yuva yaparlar. İnsana gelen kötülüklerin abaahılar tarafından getirildiğine inanılır. Onlar insanı baştan çıkararak cinayete sürükler, insanlara her türlü felaket ve hastalıkları getirirler. Onlar arasında belirgin bir kötülüğün veya hastalığın sahibi olanlar da vardır. Bunlar, insanları

düşünce ve muhakeme kabiliyetinden yoksun bırakmaya çalışırlar. İnanışa göre oğlan veya kız abaahılar karşı cinsten gençlerin vücutlarına girip onları uyutur ve onlarla sevişirlermiş. Abaahıların ziyaret ettiği delikanlılar bir daha kızlara yaklaşmaz, hatta birçoğu yaşamları boyunca bekâr kalırmış. Bir abaahı evli bir adamı severse kendi karısıyla iktidarsız kalırmış. Sahalar sakat veya özürlü çocukları abaahıların yarattığına inanırlar. Böyle bir doğum olduğunda Şaman çağrılarak ondan bu çocuğu yaratıcıya geri göndermesi istenir. Sahalar böylelikle yaratıcının çocuğu kabul edeceğine ve çocuğun öleceğine inanırlar. Abaahıların cinsel olarak normal insanlarla temasa geçmesi Şamanlar arasında daha farklı bir şekilde dillendirilen bir durumdur. Yukarı ve aşağı dünyalardan abaahıların efendileri ve hanımları Şamanlara rüyada gözükürler ama onunla cinsel ilişkiye girmezler; bu onların oğullarına ve kızlarına verilmiş bir görevdir. Şaman rüyasında bir abaahı ve onunla cinsel ilişki görürse, göreve hazır durumda, hemen o gün bir hastaya çağrılacağından ve onu iyileştireceğinden emin olarak uyanır. Buna karşılık, rüyasında abaahıyı kanlar içinde ve hastanın ruhunu yutarken görürse, hastanın fazla yaşamayacağını anlar ve ertesi gün onu sağaltmak için çağrıldığında bu görevden kaçınmak için elinden geleni yapar. Ayrıca abaahılar, insanın ve hayvanın canını yer. Bir insan yetmiş yaşından önce ölürse bunun canının (kut) abaahılar tarafından yendiğine inanılır. Kötülüklerinden kurtulmak için abaahılara kanlı kurbanlar sunulur. Çalınmış veya ileride herhangi bir abaahı tarafından çalınması muhtemel olan insan ruhu karşılığında, hastanın yahut ölenin akrabası tarafında öldürülmüş, kesilmiş hayvan ruhu sunulmaktadır. Abaahının musallat olduğu kişiyi ancak Şamanların kurtaracağına inanılır. Genel kanaat abaahıların dört ana gruba ayrıldığı yönündedir: Birincisi, yeryüzünün yaratıldığı andan itibaren var olan abaahılar; bunlar hem aşağı dünyada hem de yukarı dünyanın batısında ve güneyinde bulunurlar, bunlar en zararlı olduklarına inanılan abaahılardır. İkincisi, hastalık getiren abaahılardır; bunlar kendilerini Şamanlara teslim etmezler. Üçüncü gruptaki abaahılar çok çeşitlidir, bunlar kötülük yapan iyeler, ölmüş kişilerin ve Şamanların ruhlarıdır. Dördüncü gruptaki abaahılar ise oloñho abaahahılarıdır ki bunların en felaket getirici olanları birinci gruba dahil olanlardır. Bunlar yeryüzünün değişik yerlerinde bulunurlar ve doksandan fazla hile ve hainlik bildikleri, dokuz büyük hastalık getirdikleri ve insanın salkın kut'una (hava kut'u) zarar verdikleri düşünülür.

KOZMİK UNSURLAR

Ay, Güneş ve Yıldızlar

Ay

Türk mitolojisinde bir kült olarak ayın taşıdığı anlam özellikle 10. yüzyıldan bu yana çok belirgindir. Ancak taşıdığı sembolik anlam, Çinli kaynaklarda çok daha öncesinden, Doğu Türklerinden itibaren bilinmektedir. İlginçtir ki, Türkler neredeyse sadece doğum, gelişim, olgunluk, çöküş, ölüm ve yeniden dirilmeye ilişkin tasarımlara yer verirler. Ay'ın doğup batması eski dünyanın birçok halklarında ve eski Türklerde ölüp dirilme olarak algılanmıştır. Bu nedenle bir mitolojik simge olarak *dolunay*, Türk halk inançlarında yaşlanma (ve dolayısıyla ölüm); *yeni doğan Ay* yenilenme, gençleşme (dolayısıyla dirilme); *hilâl* olgunlaşma gibi anlamlar kazanmıştır. Ay Tanrı inancı ise Türk mitolojisinin alt katında arkaik bir element olarak korunmuştur (Çoruhlu, 2007 C I: 268). Eski Türklerde Ay büyüdüğü sürece bir eylemde bulunulamaz, özellikle de bir savaş başlatılamazdı. Bazı belgelere göre ay ile ağaç arasında bir uyum mevcuttur. Buna göre ağacın devamlı tekrar eden sirkülasyonun sembolü olduğu kabul edilir.

Mısır'da çok sonradan kaydedilen bir rivayete göre, ilk insanın adı *Ay Atam* idi. Onun güneşin ısıttığı kilden yaratıldığı söylenir. Ay'ı doğuran, ona ışığını yollayan Güneş'tir. Güneş tarafından dünyaya getirilmiş olan Ay, başka bir anlatıda yine doğurmaktadır. Abdülkadir el-Bedâüni, Hindistan'da bir hükümdar olan el-Temiş adında Ilbari boyundan bir Türk'ün Ay tutulması sırasında doğmuş olduğunu anlatır (Roux, 2001: 44).

Ay, Altay Türklerine ait mitik metinlerde *Ay Bırkan* veya *Ay Ata* olarak da geçer. Altay Türk mitolojisinde ayın göğün altıncı katında bulunduğuna inanılır. Eril olarak düşünülüp kutsal kabul edilir. Altaylı kamlar göğe yaptıkları mitik/mistik seyahatlerde göğün altıncı katında Ay'ı selamlarlar. Altay Türkleri Ay'a karşı dua edip ibadet yaparlar. İbadete başlamadan önce kişi, kendisini arındırmak için ardıçla alaslanır. Erkekler başlarındaki börklerini çıkarır, kadınlar başlarını örter ve ayaklarını göstermezler. Ayakta durarak dua edilmez. Erkekler iki dizlerinin üstüne çöküp avuç içlerini birleştirerek dua ederler. Dua ettikten sonra sol ellerini göğüslerinin üzerine koyup başlarını sağ elleriyle tepelerinden başlayıp alınlarına kadar 2, 4 veya 6 defa sıvazlarlar. Genç kızlar ve kadınlar da bağdaş kurup oturarak avuç içlerini birleştirirler. Onlar da iki örgü halinde ördükleri saçlarını diplerinden uçlarına kadar sıvazlarlar. Genç

kızlar ise sağ ve sol taraftan ense altlarından başlayarak başlarını sağ elleriyle sıvazlarlar. Yapılan bu ibadet, hastalıktan kurtulmak, işlerin yolunda gitmesini dilemek ve çoluk çocuğun, akrabaların sağlık içinde yaşaması için yapılır. Herkes kendi bildiği alkış sözü söyler. Aynı ibadet güneş için de yapılır. Ay'ın evrelerinden her biri bir alamet ve inanışla ilişkilidir. Ay'ın dolunay durumundan sonra küçülmeye başladığı döneme *eskirip baraktan* (eskimeye başladı) veya *aydıñ eskizi* (ayın eskisi) adları verilir. Birinci ve ikinci yeni ay durumunda ay görünmez. O zaman ise *aydıñ canı arazı* (yeni ay arası) olarak adlandırılır. Yeni Ay durumunda on beş veya on altıncı günlerde Ay tekrar küçülmeye başlayınca Ay'ın içinde yaşayan ve mitik bir canavar olduğuna inanılan *Celbegen*'in gücünün artıp ayın gücünün azaldığına inanılır. Eski Ay'ın birinci ve ikinci günlerinde de Ay görünmez. Bu günler de *aydıñ arazı* olarak adlandırılır. Bu günlerde yeryüzünde *kara nemeler* (kötü ruhlar) in çoğaldığına, hastalık ve ölümlerin arttığına inanılır. Bunun için Eski Ay durumunda insanlar bazı işleri yapmaktan sakınırlar: kürek kemiğinden fal bakılmaz, dua edilmez, gece vakti insanların adı anılmaz, gürültü çıkarılmaz, insanlar ürkütülmez (böyle yapılırsa onun ruhuna zarar geleceği düşünülür), akşam vakti dışarıya başı açık çıkılmaz (çünkü süne adı verilen ruhun başta bulunduğuna inanılır), evden dışarıya süt verilmez, ateş evden çıkarılmaz, akşam vakti pipo içerek evden çıkılmaz, kül dökülmez, tırnak kesilmez, saç kesilmez, çocuklar şımartılmaz, ağlatılmaz, dövülmez, içki içilmez, büyük insanlar kavga etmez, ağaç kesilmez, yola çıkılmaz, toy, eğlence düzenlenmez. Ay tekrar ışımaya başlayınca ise kötü ruhların yeryüzünden çekildiğine inanılır. Bunun için sabah sağılan süt Ay ve Güneş için saçılır. 14 ve 15 yenisinde ise Ay, yusyuvarlak olur. Bu durumdaki Ay'a *Ak tolun* (ak dolun) adı verilir, 16'sında ise *Kızıl tolun* (kızıl dolun) adı verilir ki bu günlerde de dikkatli olmak gerekir.

Saha Türkleri ise Ay'ın bir ruhu olduğuna ve insana dair özellikler taşıdığına inanmışlardır. Düğünler kesinlikle *Yeni Ay*'da yapılır. Birisi, öldüğünde de, Yeni Ay doğuncaya kadar yeni bir işe başlanmaz; komşu gölde balık avlanmaz, cenazenin çıkmış olduğu evde demirciler iş yapmaz vb. Ayrıca Yeni Ay doğduğunda hava değişimine hazır olmak gereklidir.

> Ay, zamanında üvey annenin eziyet ederek yalın ayak su taşımaya zorladığı öksüz bir kızı kaçırmış. Bu kız hâlâ omuzlarında saka sırığı ve elindeki kovalarla Ay'ın üzerinde durmaktadır. Onun yanı başında ise kızla birlikte Ay'ın kendisine çek-

tiği söğüt ağacı vardır. Iy iççite *(Ay İyesi)* olarak adlandırılan bu öksüz kız büyüdükçe Ay da büyür. Küçülme döneminde ise Ay'ın, öksüz kızla birlikte yaşadığı eve girdiğine, dolunay zamanında ise kızla birlikte su taşıdığına inanılır. Kurtlar ve ayılar, kızı kaçırdığı için Ay'ı yerler. O her Ay büyür ve yırtıcı hayvanlar da her defasında onu yerler.

Güneş

Taşıdığı önem bakımından bakıldığında Güneş kültü, Ay kültünden çok daha önemlidir. Güneş yaşamın ana kaynağı olduğundan dişil olarak algılanmıştır, çünkü ışınlarıyla onu aydınlatmaktadır. Ayın yaptığı gibi Güneş de çoğu kez Ay'la birlikte insanların dünyasına müdahele eder. Buradaki amaç imparatorluk kurucuları ve kahramanlara hayat vermektir. Birçok araştırmacı, Güneş'in at tarafından temsil edilmesi ya da onunla yakın ilişki içinde olması gerektiği önerisinde bulunmuştur. Bu, Türk dünyası için henüz tam anlamıyla açıklığa kavuşmamıştır (Roux, 2011: 94).

Güneş, Altay Türkçesiyle ilgili metinlerde *Kün Bırkan* veya *Kün Ene* olarak da geçer. Altay mitolojisinde güneşin göğün beşinci, bazı anlatı veya derlemelerde ise göğün yedinci katında bulunduğuna inanılır. Dişil olarak düşünülür. Çeşitli tabiat ve kozmik unsurlarla birlikte Altay ve Saha Şamanlarının elbiselerinde güneşi de tasvir eden metal levhalar bulunur. Saha Şaman elbisesinin arkasında asılı ve güneşi temsil eden yuvarlak demir levhacığa *kün* adı verilir. Sahalar Güneş'e *Kün Toyon* (Güneş Tanrı) adını verirler. Onlara göre Ay ve Güneş iki kardeştir. Güneş büyük, Ay ise küçük kardeştir. Ayrıca Saha mitolojisinde Ürüñ Ayıı Toyon'un karısı olan *Kün Kübey Hotun* beyaz güneşle bir tutulur. O, Güneş gibi ilahî parıltısı ile Dünya'yı ısıtır, temizler, hayatın devamını sağlar.

Yıldızlar

Türkler tarihin sayfalarında yer almaya başladıklarından beri sınırlı da olsa kozmik bir sisteme sahip olmuşlardır. Onlara göre bu sistem 7 veya 9 gezegenden oluşmaktaydı. Bu gezegenler aynı zamanda dinsel bir rol üstlenerek, toplumların ve bireylerin yaşamını etkilemekteydi. Bu 7 ya da 9 gezegen veya gök cismi, bir bütün olarak etkili olduğunda, her biri ayrı ayrı ele alınabilmekte ve sınıflandırılabilmekteydi. Eski Türkçe metinler, yıldızların insan hayatına tesir ettiğine ve tabiat olaylarında önemli etkileri bulunduğuna işaret etmektedir. Yıldızlarla ilgili mitolojik kanaatlerin ortaya koymuş olduğu tasarıma göre yıldızlar, göksel varlıklar olmakla birlikte, kö-

ken itibariyle yerel varlıkların gökselleşmiş şekilleridir (Taş, 2002: 164). Yıldızlar hakkında anlatılan mitlerin büyük çoğunluğu bu görüşü doğrular niteliktedir.

Ülker, yılı iki büyük zaman dilimine bölmeye yarıyor ve büyük olasılıkla beraberinde iyi ve kötü mevsimleri getirdiğine inanılıyordu. Erlik (Venüs) heybetli bir savaşçıydı ancak bu yıldızın nasıl bir rol üstlendiğini bilmiyoruz. Venüs, eski adı olan Erlik'i yitirmek suretiyle asıl niteliğini de kaybeder ve ışık yıldızı, *yaruk yıldızı* sonra da şüphesiz "ışıldıyan, parıldayan" anlamında *çolpan* oluverir. Mars, *Bakır Sokum* (Bakır ok ucu), Büyükayı, *Ceti Kan* (Yedi Kağan) dır. *Eren tüz* Kutadgu Bilig'e göre Jüpiter, Kaşgarlı Mahmud'a göre Terazi'dir (Roux, 2011: 142). Türk mitolojisinde en çok fonksiyon yüklenen yıldızlardan biri kutup yıldızıdır. O, tüm yıldızların yıldız kümelerinin ve gezegenlerin, Gökle ve Yerle ilişkisini sağlar. Dünya'nın eksenini (*axis mundi*) teşkil eden Dünya Ağacı, Kutup Yıldızı'nın oluşturduğu eksene bağlanır. İnanışa göre bu yıldız göğün direği sayılır ve tanrıların atlarını bu direğe bağladığına inanılır (Çoruhlu, 2002: 26). Türk kozmogonik tasavvuruna göre göğün kapısı olarak kabul edilen Kutup Yıldızı, hem kutsal hem de bütün gezegenlerin başladığı bir *demirkazık* idi. Uygurlar bu yıldıza büyük bir saygı göstererek, ona *Altın Kazuk* demişlerdir. Kutup Yıldızı'nın bulunduğu veya gök kubbesindeki kapıdan Tanrı insanlara şefaat eder ve Kamlar da bu delikten Tanrı ile ilgi kurarlardı. Bu kapı, insanlar dünyası ile ruhlar dünyasının bir sınırı idi (Gültepe, 2012: 467). Altay Türkleri de Uygurlar gibi Altın Kazık adını verdikleri bu yıldızın Şamanın Ülgen'e olan yolculuğunda Utkuuçı'nın onun karşıladığı göğün beşinci katında bulunduğuna inanırlar. Altay Türkleri Kutup Yıldızı'nın gökyüzündeki konumunda değişiklik olduğu takdirde kazalar, iklim değişikliği, sel baskını gibi büyük küresel değişikliklerin olacağına inanır. Altay Türkleri Kutup Yıldızı'nı bir direk veya kazık olarak tasavvur etmişlerdir. Ceti Kan yani Büyük Ayı yıldız takımı hakkında Altay Türkleri arasında anlatılan mit şöyledir:

> Büyük ayı yıldız takımını oluşturan her bir yıldız aslında yeryüzünde yedi kardeşmiş. Adları sırasıyla Caan-Oos (Büyük Ağız), Uzun-Kol (Uzun Kol), Tarmaçı (Büyücü), Tıñdaaçı (Duyucu), Cügürük (Koşucu), Bökö (Yiğit) ve Caan-Kös (Büyük Göz) tür. Bunlar yeryüzünde her şeye zarar veriyorlarmış. Karatı Kağan onları çağırmış. Tıñdaaçı Karatı Kağan'ın onları demir zindana kapatacağını duymuş. Caan-Oos bir göl dolusu suyu ağzına doldurmuş. Onlar Karatı Kağan'ın yanı-

> na gidince kağanın onlara verdiği zehirli eti Tarmaçı büyüyle başkalarına vermiş, kendileri iyi eti yemişler. Sonra onları dinlenmeleri bahanesiyle demir zindana koyarak kilitleyip dışarıdan yakılan ateşle zindanı ısıtmaya başlamışlar. Caan-Oos ağzına doldurduğu göl dolusu suyu boşaltınca kurtulmuşlar. Tıñdaaçı, kağan ve adamlarının onların öldüğünü düşünerek gittiklerini duymuş. Bökö, demir zindanı yıkmış. Cügürük, koşarak gidip yedi geyik tutmuş. Bu geyikle karınlarını doyurmuşlar. Tekrar kötülük etmeye başlamışlar. Fakat sonunda büyük bir kayadan düşüp ölmek isteseler de yere düşmeyip, yedi yıldız olarak göğe çıkmışlar.

Ülker Yıldızı'yla ilgili bir efsane ise şöyledir:

> Ülker Yıldızı durgun ağustos ayının sonuna kadar suyun dibinde durup sonra gökyüzüne çıkarmış. Bir defasında o suyun dibinde böylece dururken at ve inek onu görüp ikisi de üstüne basmak istemiş. Önce basan inek olmuş. İnek üzerine basınca yıldız göğe çıkmış. Bu yüzden ineğin toynakları arası ayrık kalmış. O günden beri de Altay yurdu soğuk olmuş. Bu yüzden Meçin Yıldızı gökyüzünde göründüğünde havanın çok soğuk olacağına inanılır. Başka bir efsaneye göre Ülker Yıldızı Ay ve Güneş'i kızın kendisine eş olarak almak istemiş fakat onlar "yüzümüze görünme" diyerek ona tükürmüşlerdir. Bu yüzden o, şafaktan önce görünmez olmuştur.

TABİAT HADİSELERİ

Rüzgâr, Yağmur, Gök gürültüsü ve Şimşek

Tabiat unsurlarıyla ilgili ruh ve iyeler hem Gök hem de Yer-Su unsurlarıyla ilgilidir (Çoruhlu, 2002: 44). Aynı zamanda Türk mitolojisinde yıldırım, gök gürültüsü ve şimşek Gök Tanrı'nın en önemli silahı ve varlık göstergesidir (Çobanoğlu, 2011: 76). Bütün Şamanist halklarda olduğu gibi Türklerde de gerek gökte gerekse yerde meydana gelen çeşitli tabiat hadiseleri, bir takım ruh veya tanrıların eseridir. Türk mitolojisiyle ilgili yapılan derlemelerde doğa olaylarının her birinin birer iyesinin var olduğu görülmüştür.

Orta Asya Türklerinde *Burkut Baba* veya *Börket Baba* adıyla bilinen mitolojik varlığın yağmurun sahibi olduğu inancı yaygındır (Bayat, 2007 II: 154). Çin kaynaklarına göre gök gürlediği zaman Uygurlar bağırıp çağırarak göğe ok atarlar. Sahalarda yıldırımdan korunmak için, madeni şeylerle gürültü yapıp, gök gürültüsünü uzaklaştırmaya çalışırlar. Onlara göre gök gürültüsü ve şimşeği ortaya çıkaran

Süge Toyon yani *Balta Tanrısı*'dır. Sahalar balta şeklindeki bu taşları tanrının gönderdiğine inanır ve bu taşlarda bazı manevi özellikler olduğunu düşünürler. Altay bölgesindeki Teleütler ise gök gürlemesinin kartala benzeyen bir kuşun kanat çırpışından ileri geldiğini düşünürler. Yıldırım düşen yere yaklaşılmaz, yıldırım düşen eve bir daha girilmez, bu ev terk edilir veya Şaman tarafından özel bir ayin yapılır. Altay Türkleri ilk defa gök gürültüsü duyulduğu zaman dağlara çıkıp süt saçarlar, Minusinsk bölgesindeki Türkler ise gök gürültüsünü çıkaran tanrıya bir kır at adarlar. Bu maksatla hazırlanan yerde dua edildikten sonra, gemi çıkarılan hayvan serbest bırakılır. Böyle bir ata artık kimse dokunamaz. Tatarlar ise şimşeğin oluşumunu tarla veya kır iyeleriyle ilişkilendirirler. Onlara göre her kırın bir iyesi vardır. Bu kır iyesi kendi kırının üzerine yağmur yağdırır. İki kır iyesi kendi kırları üzerine aynı bulutu çekmeye çalıştıklarında ise şimşek çakar.

Altay Türkleri gök gürültüsü kadın tarafından duyulduğu zaman demir şıngırdatıp süt saçarlar. Yaşı büyük insanlar dua ederler. Onlar gök gürlediği zaman canlıların hastalıklardan kurtulacağına inanırlar. Gök gürültüsü erkek tarafından duyulursa demir şıngırdatıp içki saçılır.

Altay Türkleri rüzgârın iyeli olduğuna inanırlar. Altay efsanelerinde rüzgâr iyesinin genç bir kız veya ihtiyar bir kadın olduğuna inanılır. Bu iye, sarı yüzlü ve sarı giyimlidir. Rüzgâr iyesi boş yere çağrılmaz. Ancak arpa, buğday gibi tahıllar harmanda savrulurken rüzgâr iyesinin çağrıldığı dualar edilir. Karaçay-Balkarların mitolojik inancındaysa **Çoppa** adlı mitolojik varlık, tufan, şimşek ve yağmur tanrısı olarak bilinir. Çoppa aynı zamanda nikah ve doğum hamisi olarak kabul edilir. Bu yönüyle fonksiyon bakımından Umay'la benzerlik gösterir. Sahalara göre, *hollorak iççite adı verilen kasırga ruhu* ve rüzgârlar dağlarda uyur ve herhangi bir gürültü ile uyanırlar. Bazı Şamanist halklar rüzgârın çeşitli hastalıklar çıkardığına inanırlar. Türkçede *yel* kelimesinin *"rüzgâr, cin, salgın hastalık"* anlamlarına gelmesi bundandır. Ayrıca Altay Türkleri ölünün yeryüzünde rüzgâr şeklinde dolaştığına inanırlar. Batıdan ve kuzeyden esen rüzgâr kötü yel olarak tanımlanır. Çünkü kuzeyden esen rüzgâr soğuğu getirir. Aynı zamanda kuzeyde kötü ruhların bulunduğuna inanılır.

Sahalarda *sata*, Altaylarda ise *yada*, Kırgızlarda *cada* ya da *cay taşı*, Arapça yazılmış kaynaklarda, *"Hacer-i matar, hacerü'l-matar, hacerü'l-*

berd", Farsça kaynak ve eserlerde, *"Seng-i yede, seng-i matar, büzürk mühre"*, Moğolca'da, *Bezoar* adı verilen bir taşla havayı istenilen şekilde değiştirmek mümkündür. Bu şekilde havayı değiştiren kimselere ise *yadaçı* adı verilir.

Bilinen mite göre, Nuh peygamber dünyayı üç oğlu arasında böler. Yafes'e Türkistan bölgesi düşer. Yafes'in babasına bu kurak topraklarda ne yapacağını sorması üzerine Nuh peygamber ona üzerinde ism-i azam yazılı olan yada taşını verir. Ve bu taşla Tanrı'ya yalvararak yağmur yağdırmasını söyler. Taş, Yafes'in ölümünden sonra oğlu Türk'ün, onun ölümünden sonraysa Oğuz'un eline geçer (Bayat, 2007 II: 157).

Çin kaynaklarında Göktürklerden önce Türk kağanı Apangu'nun doğaüstü güçlere hükmedip, istediği zaman yel estirip, yağmur ve kar yağdırabildiğinden bahsedilmektedir. Çin kaynakları aynı zamanda Hun Türklerinin düşmanlarına karşı kar, dolu ve yağmur yağdırıp, fırtına ve yal çıkararak üstünlük sağladığını yazmışlardır. Yadanın, genelde savaş halinde düşmana karşı bir silah olarak kullanıldığı sıkça görülmektedir. Türklerin yada taşını kullanmaları üzerine kaynaklarda zengin kayıtlar vardır. Muhammed bin Hüseyin, "Al-Tusi" adlı yapıtında şunları söyler: "Türkler arasında, türlü renk ve cinsleri olan Yat Taşı vardır ki onun madeni Hıtay ve Tavgaç Dağları'ndan çıkar. Bu taş aracılığı ile yağmur, kar, dolu çekilir. Türkler, bu sanatı bilip uygulayanlara *"Yatçı"* derler. Bu işte yetenekli olanlar, köyün bir yanına yağmur ve kar getirdiklerinde, köyün öbür yanında Güneş açar. Türkler bu taşı yanlarında taşırlar ve bu taş sayesinde düşmanlarına üstünlük sağlarlar. Türkistan'da insanlar bir tepeden çıkan bu taşları kentlere götürürler, suya asar ve yağmur yağdırırlar."

Mitolojik inanca göre yada taşı, geyiklerin başında, su kuşlarının kursağında, yılanlarda ya da bir öküzün karnında bulunur. Kırgız Türklerine göre yada taşı koyunların karnında, Yakutlara göreyse sata taşı at, inek ve kurt gibi hayvanların içinde bulunur. Bu taşın en kuvvetlisinin kurdun karnında bulunduğuna inanılır (Bayat, 2007 II: 159-160). Altay ve diğer Türk boylarında Şamanlardan ayrı yadacılar bulunduğu halde bu durum Sahalarda görülmez. Sahalarda Şamanlar aynı zamanda yadacılardır.

Türk mitolojisinde yada taşının koyu renkli ve yumruk büyüklüğünde olduğuna inanılır. İnanışa göre taşın üzerinde damar damar

çizgiler vardır ve ele alındığında soğukluk hissi verir, sallandığında içinden sesler gelir ve üç yıl kullanıldıktan sonra gücünün azaldığına inanılır. Altay Türklerine göre nem çıkarmak için yada taşı sıcak yerde ya da koltuk altında, rüzgar yaratmak için koltuk altında tutulur. Bol yağmur yağdırmak içinse bir gün boyunca suda bekletilir. Yada taşları bir başka anlatıya göre, Altay Dağları'nın buzullu bölgelerinde bulunur. Altay Türkleri, yada taşlarını kuru ve sıcak yerlerde saklarlar. Kullanacaklarında taşı buradan alır, işi bitince de yerine koyarlar. Yazın çok sıcak olduğunda, bunalan atlarını serinletmek için yada taşını, atların yelelerine asarlar. Kullanmadan önce soğuk suyun içine koyup su içinde birkaç gün bırakırlar. Ölen taşları diriltmek için hayvan ciğerlerine sararlar (Bayat, 2007 II: 160).

TÜRK MİTOLOJİSİNE GÖRE DÜNYANIN YARATILIŞI, YAŞADIĞI DÖNEMLER VE KIYAMET

Dünyanın Yaratılışı

Sibirya, Orta ve İç Asya'da yaşayan Türk toplulukları arasında, Dünya ve insanın yaratılışı ya da insanın türeyişi hakkında birçok efsane tespit edilmiştir. Bu efsaneler yakın çağlarda derlendikleri için İslamiyet, Hristiyanlık, Yahudilik, Budizm ve Maniheizm'den bazı etkiler taşımaktadır. Ancak bunlar genel yapısıyla erken devir Türk mitolojisinin izlerinin görüldüğü çok önemli ürünler olarak karşımıza çıkmaktadır (Çoruhlu, 2002: 97). Türklerin dünyayı algılama sistemi hakkında son derece kıymetli bilgiler içeren mitik tasavvurların yansımalarına, Türk toplulukları arasından derlenen "destan" metinlerinde de parçalar halinde rastlamak mümkündür. Yakutların *Er Sogotoh*u, Tıva Türklerinin *Arı-Haan*ı ve Başkurtların *Ural Baatır*ı bunun en güzel örneklerindendir. Çuvaşlar arasında derlenen alp hikâyeleri de dünyanın yaratılışı ve ilk insanlar hakkında mitik tasavvurlara yer vermesi bakımından önemlidir (Aça, 2010: 137). Bazı mitolojilerde olduğu gibi Türk mitolojisinde gök ve yer başlangıçta bir bütün halinde olmayıp ayrıdır. Yaratılış mitinin versiyonlarından birinde (Radloff) Tanrı Ülgen ve Erlik gökyüzünde birlikte iki kaz gibi uçarken Erlik'in de dahil olmasıyla Ülgen yeryüzünü yaratır. Başka bir versiyonda ise kardeş tanrılar olarak anlatılan Ülgen ve Erlik zaten yaratılmış olan yeryüzünde insanı ve diğer varlıkları birlikte yaratırlar. Verbitsky'nin derlemiş olduğu yaratılış mitinde ise suların üstünde uçmakta olan Tanrı'ya yaratma ilhamını Ak-Ene verir. Ak Ene'nin öğreticiliğiyle dünyayı yaratan

Ülgen, dengeyi sağlamak için dünyayı üç balık üzerine oturtup yanlarına da iki balığı destek olarak yerleştirir. Yaygın olarak bilinen ve Radloff tarafından Altay Türkleri arasından derlenen *Türk Yaratılış Miti* aşağıdaki epizotlardan oluşmaktadır:

1. Yeryüzünün yaratılması
2. Erlik'in Ülgen'le yarışı ve Erlik'in yaratma ihtirası
3. İnsanın Yaratılması
4. Mandı Şire ve Erlik arasındaki mücadele
5. Yaşamın gerekli unsurlarının ve yaşamak için gerekli yetilerin insana verilmesi
6. İlahî tanzimden sonra göksel unsurların yeryüzünden ayrılması

Yukarıdaki madde başlıklarından anlaşılacağı üzere adı geçen mit sadece yeryüzünün değil, insanın, tabiat unsurlarının, hayvanların ve bazı yiyeceklerin nasıl ve niçin yaratıldığını da anlatmaktadır. Olumlu ve olumsuzu sembolize den Ülgen ve Erlik'in Türk mitolojisinde yaratıcı ve tanzim edici rolleri vardır. *Ülgen*, "yüce, ulu; geniş, engin" anlamlarına gelirken *Erlik*, "güçlü, kuvvetli, erli" anlamına gelir. İyi ve kötünün yaratılışa yansıması; hayvanlar ve bitkilerin Ülgen ile Erlik tarafından ortak yaratılması hatta Ülgen'in insanın bedenini şekillendirmesi, Erlik'in ise canlandırmasında görülür. İnsanın yeryüzünde nasıl ve ne kadar bir hayat yaşayacağına Ülgen ve Erlik birlikte karar vermişlerdir. Yaratılış süreci, Ülgen ve Erlik arasındaki çatışmayla birlikte gerçekleşir. Fakat yaratılışın tamamlanmasıyla birlikte tanrılar arasındaki çatışma da yeryüzündeki insanın ve diğer yaratılmışların özünde *Kalgançı Çak*'ta (Kıyamet'te) sona erer. Yukarıda adı geçen ve epizotları verilen *Türk Yaratılış Miti*'nin özeti şu şekildedir:

> Ülgen ve Erlik sonsuz suların üstünde iki kaz gibi uçmaktadır. Ülgen'in emriyle Erlik suların altına dalarak bir avuç toprak çıkarır. Ülgen bu toprağı yeryüzüne saçar. Böylece yeryüzünün ilk hali yaratılmış olur. Erlik tekrar dalar ve tekrar toprak çıkarır. Ülgen bu toprağı da bir öncekinin üzerine saçar. Böylece yeryüzü daha sağlam olur. Üçüncü dalışında Erlik kendisine bir dünya yaratmak için ağzına toprak gizler. Fakat ağzında büyüyüp çoğalan toprağı tükürmek zorunda kalınca yeryüzündeki dağlar ve tepeler oluşur. Böylece yeryüzü yaratılmış olur. Daha sonra Ülgen, insanı ve diğer bazı canlıları yaratır. İnsana bir ağacın dalındaki bazı meyveleri yemelerini yasaklayarak yılan ve köpeği de başına bekçi

bırakıp gökyüzüne çıkar. Erlik gelerek yılan ve köpeği kandırarak yasak meyveleri yedirir. Bunun üzerine (işledikleri günahtan dolayı) insanların tüyleri dökülür. Tanrı köpek ve yılanı cezalandırır. Günahı işleyen Eciy adlı kadını çocuk doğurmakla, Toronoy adlı erkeği de bu çocuklara bakıp büyütmekle cezalandırır. Erlik'i ise yerin üç kat altına sürer. Erlik, Ülgen'in yardımcısı May Tere'yi ikna ederek Ülgen tarafından affedilmesini ister ve tekrar gökyüzüne çıkar. Burada kendisine ait bir gökyüzünü ve insanları yaratır. Buna öfkelenen Mandı Şire Ülgen'in de yardımıyla Erlik'in gökyüzündeki yurdunu dağıtıp yarattıklarını yeryüzüne saçıp yok eder. Tanrı Ülgen, Erlik'i sonsuza kadar yeraltı cehennemine sürer. Ülgen yardımcıları arasında görev ayrımı yapar. Şal Cime'yi yerin altından kötü ruhları çıkarmamakla, Bodo Sunku'yu Ay'ı ve Güneş'i yerinde sağlam tutmakla görevlendirir. Mandı Şire ise bir süre Dünya'da kalarak insanlara olta ve ağ yapmayı, bunlarla balık avlamayı, silah yapmayı vb. öğretir. Sonra o da Ülgen ve diğerleri gibi gökyüzüne çekilir.

Dünyanın Yaşadığı Dönemler

Altay Türk mitolojisine göre dünya, *üç aygul* adı verilen üç dönem yaşamıştır. Her bir dönem arasında biner yıllık bir süre vardır. Aygul kelime anlamı olarak 'çağ, dönem; felaket, yıkım' demektir. Bu dönemlerin ilki *ot aygul* (ateş aygul) dur. İnanışa göre ilk dönemde yeryüzünü büyük bir ateş kaplamıştır. Toprağın altındaki sarı kısmı bu ilk dönem yangınından kalan küllerdir. Bu çağdan kurtulanlar ikinci dönemi yani *cotkon-salkındu aygul*'u (rüzgârlı, fırtınalı dönem) yaşamışlardır. Bu ikinci dönemde şiddetli fırtınalar olmuştur. Bu dönemden kurtulanlar *suu aygul* (su dönemi) dönemine geçmişlerdir. Suu aygul döneminde her yeri sular basmış, dağların zirvelerine kadar yeryüzü sularla kaplanmıştır. Çıkan sel 42 gün sürmüştür. Artık dördüncü dönemin yani *toş aygul*'un (buz devri) başlaması beklenmektedir. Bu dönemde yeryüzünün ve bütün canlıların donacağına inanılmaktadır.

Kıyamet

Türklerde yaratılış konusunda olduğu gibi kıyametle ilgili de çeşitli mitik metinler vardır. Türk mitolojisinde dünyanın sonuyla ilgili olarak en dikkati çeken mit, Altay Türkleri arasından derlenmiş olan *Kalgançı Çak* (Son Çağ/Kıyamet) adlı mittir. Teleñetler

arasından Radloff tarafından derlenmiş olan Kalgançı Çak mitinde (Yamayeva-Şincin, 1994: 339-340) kıyamet zamanında *gökyüzünün demir, yeryüzünün bakır olacağı, kağanın kağana saldıracağı, halkların birbirine düşman olacağı, taşların ufalanacağı, ağaçların parçalanacağı, insanların küçüleceği, ayakların baş olacağı, babanın çocuğunu, çocuğun da babasını tanımayacağı ve altın başta olmak üzere değerli olan her şeyin değerini kaybedeceği* anlatılır. Yine Radloff tarafından Altay Türkleri arasından derlenmiş olan başka bir kıyamet mitinde ise;

> "Dünya'nın sonu geldiğinde kara toprağın ateşle yanacağı, toprağın ve ekinin yok olacağı, kara solucanın kanatlanacağı, pınarlardan kan akacağı, dağların ters döneceği, gökyüzünde bir yarığın açılacağı ve denizin dalgalanıp dibinin görüneceği, denizin dibinden dokuz siyah taş içinden dokuz sandık çıkacağı bunların içinden de ikisinin başçı olacağı dokuz atlının çıkacağı anlatılır. Bu dokuz atlı halkın huzurunu bozacaktır. Tohumlar tükenecek, insan sevdiğinden ayrılacaktır. Kökleri yılan şeklinde olan kengel otu hasıl olacaktır. Bu ottan çıkan çekirgeler her şeyi yok edecektir. Yeraltından Erlik'in kahramanları Karaş ve Kerey yeryüzüne çıkacaktır. Onlarla savaşmak içinse gökyüzünden Mandı Şire ve May Tere inecek, May Tere'nin kanıyla yeryüzü alev içinde yanacaktır. Dünyanın sonu böyle olacaktır" (Yamayeva-Şincin, 1994: 340-341).

K.E. Ukaçina'nın A.G. Galkin'den derlediği Kalgançı Çak mitinde ise kıyamet şöyle anlatılır:

> "Sıcak yıldızdan koparak soğuk yıldıza düşerek orada soğuyup kalan demir getirilerek insanlığın faydasına kullanılacaktır. O zaman yeryüzünde oylumsuz kara boğa ve sesi olmayan demir kuşlar ortaya çıkacak, sessiz bir ev denizde yüzecek, kahraman nesil tükenip sağlam nesil ortaya çıkacak, Çinliden kağan olacak, kadınlar bey olacak, Kadın Nehri yatağından taşıp tersine akacak. Büyük göllerin dibi görünecek, o göllerdeki balıklar mal olacak... Ak kağıda boz çakır suyla yazılmış bir kitap ortaya çıkacak. O kitabı okuyan insanları yönetecek. Kadın ve Biy nehirlerinin ortasında büyük bir savaş olacak: Kadın Nehrinin suyu kanla akacak. Erçiş Nehri'nin suyu etle akacak. Yeraltından Sarı Ordu çıkacak, gökyüzünden Kara Ordu inecek. Büyük, korkunç bir savaş olacak. O zaman Oyrot Kaan kara halkını kara saçından, kara gözlerinden ve kara kirpiklerinden tanıyıp seçip alacak" (Yamayeva-Şincin, 1994: 342-344).

Kaynaklar

Açа, M. (2002). *Kazak Türklerinin Destanları ve Destancılık Geleneği*, Konya: Kömen Yayınları.

Atalay, B. (1985). *Kaşgarlı Mahmud, Divanü Lûgati-it-Türk (4 Cilt)*, Ankara: TDK Yayınları.

Bayat, F. (2007). *Türk Mitolojik Sistemi* (2 cilt), İstanbul: Ötüken Yayınları.

Boratav, P. N. (2012). *Türk Mitolojisi*, Ankara: Bilgesu Yayınları.

Butanayev V. ve Butanayeva I. (2007). *Yenisey Kırgızları*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Çobanoğlu, Ö. (2012). *Halk Edebiyatına Giriş I*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları.

Çoruhlu, Y. (2002). *Türk Mitolojisinin Anahatları*, İstanbul: Kabalcı Kitabevi.

Çoruhlu, Y. (2007). *Erken Devir Türk Sanatı*, İstanbul: Kabalcı Kitabevi.

Dilek, İ. (2014). *Türk Mitoloji Sözlüğü Altay/Yakut*, Ankara: Eskişehir Valiliği Yayınları.

Eliade, M. (1999). *Şamanizm*, Ankara: İmge Yayınevi.

Ergin, M. (1958). *Dede Korkut Kitabı*, Ankara: TDK Yayınları.

Ergin, M. (1970). *Orhun Abideleri*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Esin, E. (1979). *Türk Kozmolojisi*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.

Gültepe, N. (2012). *Türk Mitolojisi*, İstanbul: Resse Yayınları.

İnan, A. (1995). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara: TTK Yayınları.

İndirkaş, Z. (2007). *Türk Mitosları ve Anadolu Efsanelerinin İzsürümü*, İstanbul: İmge Yayınevi.

Katanov, N. F. (2000). *Bilimsel Eserlerinden Seçmeler*, Ankara: Türksoy Kitabevi.

Katanov, N. F. (2004). *Türk Kabileleri Arasında*, Konya: Kömen Yayınları.

Ögel, B. (1971). *Türk Mitolojisi* (2 Cilt), Ankara: TTK Yayınları.

Radloff, W. (2009). *Türklük ve Şamanlık*, İstanbul: Örgün Yayınları

Roux, J. P. (2001). *Orta Asya Tarih ve Uygarlık*, İstanbul: Kabalcı Kitabevi.

Roux, J. P. (2011). *Eski Türk Mitolojisi*, Ankara: Bilgesu Yayınları.

Seroşevsky, V. L. (2007). *Saka Yakutlar*, İstanbul: Selenge Yayınları.

Seyidoğlu, B. (1990). *Mitoloji Üzerine Araştırmalar*, Erzurum: A. Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Tanyu, H. (1986). *İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Tanyu, H. (2007), *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara: Elips Yayınları.

Taş, İ. (2002). *Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji*, Konya: Kömen Yayınları.

Yamayeva, E. E. ve Şincin, İ. B. (1994). *Altay Kep-Kuuçındar*, Gorno-Altaysk.

TÜRKLERDE DEVLET*

Abdullah Gündoğdu

Harp tarihi bakımından M.Ö. 1200'den hemen sonra, o dönem dünyasında aristokratik toplumların uyguladığı savaş yöntemleri, gücünü ve etkisini hızla yitirmiştir. O zamana kadar uygulanan bu yöntemler, tunçtan üretilmiş savaş teknolojilerine dayanıyordu. Ancak onun yerine daha ucuz ve yaygın olan demirin kullanılmaya başlaması, eski dünyada dengeleri kökten değiştirmiştir. Bu yeni maden, çok daha bol bulunuyor, zor bulunan bakır ve kalay alaşımından yapılan tunca göre daha ucuz elde ediliyordu. Buna karşın demirin eritilmesi, ciddi bir beceri istiyordu. Tunç yapmak için bakır ve kalay külçelerinin sıvı hale gelinceye kadar ısıtılması, sonra da kalıplara dökülüp soğumaya bırakılması gerekiyordu. Demir için bu yöntem başarılı olamazdı. Hem demirin eritilmesi daha yüksek ısı gerektirmekte, hem de eritilmiş demir bir kalıba dökülüp soğumaya bırakıldığında kristalleşmekte ve dayanıksız hale gelmekteydi. Bunun için demirin içine yayılacak bir miktar karbon atomu bu kristalleşmeyi önleyecek ve ortaya *çelik* dediğimiz madde çıkacaktır. Demirciliğin sırrı karbon atomunu demirin içine yeterince yayma becerisinden geçiyordu. İlk demirciler madeni defalarca eritmişlerdi. Ayrıca eriyiği hızlı soğutmak için eritilmiş madeni suya sokmaktaydılar. Böylece yeterince tekrarlanan soğutmalarla kristalleşme

* Bu yazı, daha önce "Bozkırın Egemenlik Anlayışı" başlığı ile *Kafalı Armağanı*'nda (Akçağ Yayınları, Ankara, 2002, s. 127- 136) yayınlanan makalemiz esas alınarak genişletilmiştir.

önleniyordu. Her kızdırmadan sonra dövülerek, diğer madenlerde olduğundan farklı olarak, bir kalıp gerekmeksizin aletin istenilen şekli alması sağlanıyordu. Böyle olunca da demiri şekillendiren ustanın beceri ve birikimi büyük önem kazandı. Ortaya eski çağların tunçtan yapılan silahlarına ve aletlerine göre daha sert, daha kullanışlı ve daha ucuz eserler çıktı.

Demirin kullanımının yaygınlaşması öncelikle tarım toplumlarında ekonomik ve sosyal bir dönüşüm için ortam hazırlamıştır. Bu yeni maden, çiftçilerin yeni aletler yapmalarına imkân sağlamıştır. Demir Çağı, iktisadî ve içtimaî alanlarda yarattığı istikrarlı ilerlemelere karşı siyasî alanda başlangıçta istikrarsızlığa neden olmuş, bölük pörçük siyasî teşekküllere yol açmıştır. Yerel kabilelere ve kabile federasyonuna dayalı bu yapı, yerini çok geçmeden toprağa dayalı büyük devletlerin yeniden ortaya çıkmalarına terk edecektir. Bunların en tipik temsilcisi Asurlar idi. Ancak bu tür büyük siyasî oluşumların sonunu getiren ise demir çağının ikinci evresinde bozkırda hayvancı toplumlarda ortaya çıkan büyük Süvari Devrimi olacaktır.[1] Böylece insanlık tarihinde 2500 yıl kadar cari olacak olan *yerleşik-göçebe* biçimindeki ikili (dualist) dünya düzeninin de temeli atılmıştır.

Atı savaşlarda kullanma olgusu demirin icadından 500 yıl kadar sonra olmuştur. Tarım toplumlarında at savaş aracı olarak ancak arabalara koşularak kullanılıyordu. Bu ise en azından sürücü ve savaşçı olmak üzere en az iki kişinin istihdamını gerektiriyordu. Ayrıca arabanın tekerleğinin dönmesine imkân veren düz ve sert bir alanda kullanılabilirdi. Süvari Devrimi, bozkırda yaratılan ve basit gibi görünmesine karşın mucizevî sonuçlar doğuran *üzengi*nin kullanılmasıyla olabilmiştir. Bu sayede savaşçının atın üzerinde rahatlıkla durabilmesini sağlayan, yeni ve işlevsel bir savaş teknolojisi kazanılmış oluyordu. Bir savaşçı bir yandan atını sürerken diğer yandan da kesici veya delici silâhlarını kullanabilmekte hem ileriye hem de geriye doğru ok atabilmekteydi. Bu durum, daha az savaşçı istihdamına imkân vermekteydi. Ayrıca atın ayağı nallanarak daha müsait sahalara da ulaşılabilmekteydi. Bu şekilde çelik ve üzengi ile bütünleşmiş, yeni dönemin yenilmez savaş makinesi olan *atlı savaşçı* modeli ortaya çıkmış oluyordu. Göçebe dünyanın atlı savaşçı ordusu, ne kadar iyi örgütlenmiş olursa olsun yerleşik dünyanın hiçbir piyade ordusunun ulaşamayacağı bir hareketliliğe ve vurucu güce sahip oldu. Bu model yerleşik dünya-

nın piyadesine karşı kolayca üstünlük sağladı. Grek efsanelerinde karşımıza çıkan yarı insan yarı at olarak tasvir edilen *Sentor*[2], atlı savaşçıdan başkası değildi. Bozkırın ideal insan tipini temsil eden bu atlı savaşçı Türk kültüründe değişik zaman ve yerlerde *Bagatur, Batır, Alp, Kazak, Zeybek, Yigit* gibi zengin bir terminolojiyle karşılanmıştır.

Batı'da Macaristan düzlüklerinden Doğu'da Mançurya'daki *Kingan* sıra dağları arasında kalan geniş bozkır kuşağı, hayvancı iktisadiyatın ve buna bağlı göçebe yaşam biçiminin vücut bulduğu bir alandır. Bu bölge, Eski ve Orta Çağ tarihi boyunca insanlık tarihinin diyalektik akışı içerisinde yerleşik dünyanın karşısında dikilen ve "*öteki*"ni temsil eden göçebe dünyanın iktisadi, kültürel, askeri ve siyasi bakımdan doğal yayılma alanı durumundaydı. M.Ö. 1000'den M.S. 1500'e kadar geçen yaklaşık 2500 yıllık bir dönemin en belirgin aktörü atlı savaşçıdır. Büyük Süvari Devrimi ile başlayan bu süreç, Osmanlıların Macar ovalarında koşturmasına kadar devam etmiştir. Bu uzun dönemde Bozkır göçebe dünyasının en mümeyyiz vasfı teşkilatlı yapısı ve bunun tabii sonucu olarak Bozkır Devlet Geleneği olmuştur. Bozkır medeniyetinin en temel unsuru da haliyle devlet veya devletçilik kavramıdır.

Bozkır halkları için devlet bir zaruretti: Devlet fikri bozkır halklarında köklü bir geçmişe sahiptir. Özellikle Türkler için devlet yaratılışla birlikte var olduğuna inanılan bir gereklilikti. Göktürk yazıtlarında *"Gök ve yer yaratıldığında, ikisi arasında da kişioğlu yaratılmıştı. Kişioğlu üzerine de Bumın ve İstemi, kağan olarak oturmuşlardı"* ifadesinden anlaşılıyor ki Türklerde devlet düzeni yaratılışla birlikte başlamış kabul ediliyordu. Bu devlet tüm insanlığı içine alan evrensel bir devlet olarak algılanmış, Türk kağanı tüm insanoğlunu idare etmek için görevlendirilmişti.[3]

Merkezi Asya'nın veyahut bozkırın tarihini, parçalanmalar ve birleşmeler tarihi olarak özetleyebiliriz. Parçalanmalar zamanı, bozkırda kabilelerin birbirine girdiği, otlakların ve hayvanların paylaşımında ihtilafların patlak verdiği, her bir kabilenin bir diğerinin ölümcül hasmı haline geldiği, kan davalarının ve yıkıcı savaşların fitilinin çekildiği zamanlardır. Böyle zamanlarda büyük küçüğü bilmez, yasa-töre geçmez olur ve harici güçler istediği gibi at oynatır. Bozkır halkları onun bunun avı haline gelirler. Türkler böyle günlere *Bulkak* devri adını verirlerdi.[4] Tam anlamıyla, bunalımlı, felaketli, kara günlerdir bu günler. Böyle günler, karizmatik bir liderin etrafında

topladığı askeri güçle, düzeni, nizamı ve otoriteyi sağlamasına kadar sürer. Askeri yeteneklerini ve başarısını ispat etmiş bu lider aynı zamanda yasa koyucu ve devlet kurucudur. Bu liderlik sayesinde birbirinin hasmı olan kabileler, ortak bir hedefe ve ülküye kavuşurlar. Güçlerini birleştirip, dışarıya yönelirler. Onun için destanda Oğuz Kağan evlatlarına kırmaları için tek tek ok verir. Onlar bunu kırarlar. Ama oklar bir araya geldikçe kırmak güçleşir. Aynı hikâye Cengiz Han için de anlatılır. Bu birliğin oluştuğu zamanlar *illi* zamanlardır. Yani devletli zamanlardır. İl sahibi olmak aynı zamanda halkı gözetip kollayan bilge bir kağana da sahip olmayı gerekli kılıyordu. Yalnız İlli ve kağanlı yani devletli ve hükümdarlı zamanlar refahın, zenginliğin ve huzurun sağlandığı zamanlardır. Bu yüzden Türkler devleti, hava kadar, ekmek kadar, su kadar önemli görürler. Devlet, Türkler için kaosun, anarşinin, ölümün yani *bulkak* devrinin tam karşıtıdır. Nasıl devletsizlik kaos, kargaşa, bulkak olarak algılanıyorsa devlet de kosmos, birlik, dirlik, "tınçlık" yani barış olarak algılanır. Devletin yıkılması ve törenin bozulması, göğün basması ve yerin yarılması gibi ancak kıyamet tasvirlerine eş değer bir yok oluş olarak görülmüştür. Yazıtlar bu düşüncelerin veciz ifadeleri ile doludur.[5]

Oğuz Han'ın yerine han olan Gün Han'a Irkıl Hoca'nın tavsiyesinde Oğuzlar için devletin ifade ettiği manayı görürüz:

> "Oğuz Han büyük bir hükümdardı, bütün dünyayı eline geçirip sayısız mal ve servet kazanmıştı. Şimdi onların hepsi sizindir. Siz altı kardeşsiniz ve yirmi dört oğlunuz var. Bunların kendi arasında savaşmalarını önlemenin yolu şudur ki her birinin rütbesi, adı, lakabı ve meşguliyeti verilsin ve her birinin nişanı yani tamgası belli olsun. Bununla tanınsınlar ve hiç birinin diğerine iddiası olmasın. Her bir evlat da kendi yerini bilsin. Bunu böyle yapmak devletin muhkemliği ve sizin hayırla anılmanız için gereklidir" der.[6]

Dede Korkut Destanlarında da adap, töre, görgü, düzen, bilgi gibi erdemler hep devlet kavramı ile iç içe geçmiş olarak ifadesini bulur.

Dede Korkut Soylamış, aydur:

> "Er malına kıymayınca adı çıkmaz. Kız anadan görmeyince öğüt almaz. Oğul atadan görmeyince sufra çekmez; oğul atanung sırrıdur, iki gözünün biridür, devletlü oğul kopsa tirkeşinde tîridür, devletsüz oğul kopsa ocağınun körüdür. Oğul dahı neylesün, baba ölüp malı kalmasa; baba malından ne

fâyide, başta devlet olmasa. Devletsüz şerrinden Allah saklasun kamumuzu, Hanum hey, Begüm hey."

"Ata adını yürütmeyen hoyrad oğul ata belinden inince inmese yeg; ana rahmine düşünce doğmasa yeg; ata adın yürüdende devletlü oğul yeg... Hak size yaman getürmesün, devletüngüz pâyende olsun, Hanum hey."[7]

Bozkır devletlerinde iktisadi yapı kamu iktisadiyatına dayanır: Bozkır, coğrafi olarak *"ağaçsızlığın egemen olduğu, kurakçıl otsu bitkilerden oluşan, sıcak ve ılıman iklimlerde geniş alanlara yayılan doğal bölge"*[8] şeklinde tarif edilse de bu kelimenin daha kapsamlı çağrışımlar yüklü olduğunu söyleyebiliriz. *Boz* ve *Kır* kelimelerinin birleşmesinden oluşan bu sözün ilk kısmı *"sürülmemiş arazi, işlenmemiş toprak"* şeklinde anlamlandırılmaktadır. İkinci kısmı ise; *"Şehir ve kasabaların dışında kalan, çoğu boş ve geniş yer"* olarak anlamlandırılmaktadır. Dilimizdeki mera, otlak, çayır, yayla gibi diğer kelimeler bu birleşik kelimenin anlamı içinde yer alır. Bu şekliyle hayvancı iktisadiyatın vücut bulduğu bölgeyi ifade eder. İşlenmemiş, tarım yapılmayan arazi, özel mülke dönüşmemiş ortak mülkiyete dayanır. Bu sebeple bozkır düzeni ortak mülkiyete dayanan kamusal bir iktisadi düzeni bünyesinde barındırır. Bozkır devlet yapısından uzaklaşıldığı daha sonraki dönemlerde bile Türklerin kurduğu bütün devletlerde kamu mülkiyeti hep özel mülkiyetin önünde yer almıştır. Bugün bile Türkiye'de ülke topraklarının ağırlığı kamuya aittir. Bu uzun bozkır geçmişimizin bir uzantısı olarak görülebilir.

Bozkır devletlerinde eşitlikçi ve sınıf esasının derinleşmediği bir düzen egemendi. Türk devletleri en çok sofrada tecessüm ederdi. Yoğun bir protokol kaidesine dayanan bu sofralar, "urun-ülüş" geleneğine göre devletin temsil edildiği mekânlardı. Devleti oluşturan ve erki paylaşan tüm unsurların bu sofrada saygınlığına göre bir yeri ve ikram edilen hayvanın ki bu çoğunlukla koyun olmaktaydı, yiyeceği kısmı önceden belirlenmişti.[9]

Bozkır Devletleri ve Çin

Bozkır devlet telakkilerinin oluşmasında Çin'in belirleyici bir rolü olmuştur. Bozkır ile Çin arasındaki ilişkileri teorik bir çerçeveye oturtmaya çalışan Thomas J. Barfield, Çin'de hâkim olan hanedanları sürekli devreden üç daire halinde incelemiştir.[10] Buna göre; her dairede güneyde Çin'e karşılık, kuzeyde güçlü bir göçebe devlet bulunmaktadır. Sonra ikisinin birden çöküşüyle hem Çin hem de bozkırda doğan boşlukta karışıklıklar baş gösterir. Bu boşluk,

Çin'in bir kısmına (sonraları tamamı) ve bozkır siyasetine hâkim olan Mançurya bölgesinden hanedanlar tarafından doldurulur. Daha sonra bu hanedan Çinli isyanı ile yıkılır ve yine güneyde yerli Çin ve kuzeyde güçlü bir göçebe (bozkır) devletinin kurulmasıyla bir sonraki dairenin başlangıcı olan yeni bir denge sağlanmış olur. Bu döngü, Türkistan, Moğolistan, Mançurya ve Kuzey Çin'den oluşan dört ana ekolojik bölgeye dayanıyordu. T. J. Barfield'e göre; kuzeyin güçlü göçebe devletleri, ekonomik olarak güneyde her zaman için birleşik bir Çin'e ihtiyaç duyuyorlardı. Çin zayıfladığı için değil, güç dengelerindeki değişime bağlı olarak istilaya uğruyordu. Bu yabancı istilacılar, Cengiz istisna tutulursa, genelde Mançurya'dan çıkıyordu. Bozkırdan Çin'e yapılan saldırıların etkisizleştirilme süresi ve biçimi, olaydan olaya değişiklik arz etmekle birlikte, ziraatçıların hayvancılara üstün gelmesi nadiren askeri yöntemlerle elde edilmiştir. Her devirde kalabalık nüfusları bünyesinde barındıran yerleşiklerin silahı, istilacıyı başkalaştırıp kendi içinde eritmesi olmuştur. Bu yüzden göçebeler Çin topraklarını fethetmeye istekli değillerdi. Buna malik olduklarında bile Çin'i fethe uğraşmıyorlardı.[11]

T. J. Bartield, hem bozkırda güçlü bir devlet ve hem de güneyde birleşik bir Çin olduğu zamanlarda göçebelerin Çin'i fethetmemek esasına dayanan, fakat yağma ile korku salıp savaş ve barış yollarını kullanarak Çin'den ticari kazançlarını artırmak şeklinde özetlenebilecek stratejilere sahip olduklarından bahseder. Bu dönemlerde Çin'in karşı stratejisi ise, kayıtsız kalmak ya da çok masraflı ve zor olan savaşla cevap vermekten daha çok göçebelerin istediğini vererek barışı satın almak şeklindedir.

Bozkırda, uzun yıllar ve acı tecrübeler sonucunda geliştirilmiş olan söz konusu stratejik anlayış, bozkırın müstakil varlığının korunup gelişmesinin bir ön şartı idi. Bu anlayışa göre; Çin üzerinde baskı kurmak onu fethetmekten daha bilgeceydi. Fetih, *"altın yumurtlayan tavuğu boğazlamak"* gibi bir şeydi. Zaten Çin fethedilse bile elde tutulamazdı. Zira Roma gibi Çin de fatihlerini bir müddet sonra fethetmekteydi. Bu anlayış, Mao-tun yani Mete'den beri adeta bir *bozkır konsepti* halini almış, kuşaklar boyu bir varlık sebebi olarak saklanmıştır. M.Ö. 200 yılında Mete'nin Çin İmparatoru Kao'yu Paiteng dağında kuşatması üzerine bozkırın Çin'e karşı geliştirmiş olduğu geleneksel strateji, Hun bakanının eşinin ağzından açık bir şekilde ifade edilir. Kesin bir kararlılıkla söylenen bu düşünceler,

itirazsız uygulanışına bakılırsa, Mete tarafından da benimsenmişti. Çin'i fethetmeye muktedir olan Mete'ye hatunu şöyle diyordu; *"Bugün Çin topraklarını elde etmiş olsanız bile, ey Hun hakanı, orada oturup idare etmek için gerekli gücü kendinizde bulamayacaksınız."* Mete, hatunun ağzından konuşan bozkırın bilge sözünü dinleyip kuşatmayı kaldırmıştır.[12] Bu anlayış Göktürklerde, bengü yani ebedi taşlara kazınarak bozkırın hafızasında hep canlı tutulmak istenmiştir.

> "...Şimdi de fesat olmaksızın Türk hakanı Ötüken ormanında oturur ise ülkede sıkıntı olmaz ... (Ötüken ormanında) oturup Çin kavmi ile aramı düzelttim. (Çinliler) Altın, gümüş, darı, ipeği bolca verir. Çin kavminin sözü tatlı, hediyesi yumuşak imiş. Tatlı sözü, yumuşak hediyesi (ile) arayıp uzak kavimleri böylece yaklaştırır imiş. Yakına konduktan sonra da fesat bilgisini orada yayar imiş. İyi ve cesur kişiyi yürütmez (iler/etmez) imiş. (Lakin Çin'in) tatlı sözüne, yumuşak hediyesine kapılarak çok Türk kavmi öldü. Türk kavmi öleceksin. Güneyde Çugay ormanına değil ovaya konayım der isen Türk milleti öleceksin. Orada müfsit kişi(ler) şöyle kışkırtır imiş: (Çin) uzak ise fena hediye verir, yakın işe iyi hediye verir dermiş. Bu söze kanan pek çok cahil kişi öldü. O yerlere doğru varırsan ey Türk milleti öleceksin. (Eğer) Ötüken yerinde oturup (Çin'e) kervan, kafile gönderirsen hiç sıkıntın olmaz".[13]

Bu ifadeler, hep yerleşiğin gözüyle tanımlanmış olan "öteki"nin yani bozkırın kendi diliyle yerleşiğin tanımlandığı bir istisnayı teşkil eder. İfadeler çok açıktır. Çin'in "tatlı" sözü ile kastedilen, yüzlerce yılın birikimiyle oluşmuş Çin diplomasisi ve bunu ustalıkla kullanan Çin bürokrasisinden başka bir şey değildir. Her ikisi de hayatı yalın bir şekilde algılayan Bozkırlı için karmaşık ve değersizdir. Yazıtlar, bozkırın siyasî varlığının, yerleşik hayatın büyüsüne kapılmadan, ancak hayvancılığa dayanan bozkır hayat tarzını korumakla mümkün olacağını belirtmektedir. Ötüken bu manada sembolik bir değer taşımaktadır. Ovaya konmanın yok oluş olarak algılanması ilginçtir.

Bu düşünceler, Uygurlarda da aynen korunmuştur. Bunu en sert şekilde *Bögü Kagan*'ın tahttan indirilişinde görüyoruz. Mani dinini kabul etmekle devletin bozkır karakterini değiştirme eğiliminde olan Bögü Kagan, kendisini göçebelerden yalıtmış olan Soğdlu unsurların kendi ticari çıkarları uğruna, geleneğin aksine Çin'i fethetmesi yönündeki tavsiyelerine boyun eğmiştir. Fakat buna baş veziri Tun Baga hemen itiraz etmiştir. Kaganı ikna edemeyen *Tun* Baga, 779'da

kaganı ve etrafındaki Soğdlu taraftarlarını öldürtüp, Alp Kutluğ Bilge Kagan unvanıyla tahta geçmiştir.[14]

Ticaret yollarının diğer ucunun vardığı Roma da batıya akan bozkır kavimleri üzerinde benzer bir etkiye sahiptir. Belki de Attila'yı Roma önlerinden çeviren yine bu anlayıştır. C. *Cahen*, Alparslan'ın Malazgirt Zaferi'nden sonra fazla bir engelle karşılaşmadan Anadolu'nun önemli bir bölümünü ele geçirebilecekken bundan kaçınmış olmasını, Roma'nın ebedi olduğuna dair inanışla ilgisi olabileceğini ima eder.[15]

Tarih öncesinin uzak bir döneminde orman ve bozkır kuşaklarının, yerleşik çevre alanlarıyla karşılaştırıldığında "geri" olduklarını sanmak yanlış olur. Gelişmiş avcılık ya da hayvan yetiştiriciliği, en az ilkel tarım kadar beceri istediğinden, neredeyse karşıtının doğru olacağı söylenebilir. Ancak bozkırdaki teknolojik evrim çok erken bir çağda çıkmaza girmiştir.[16] Bu çıkmazı bozkır halkı, sahip olduğu askeri güç ile aşmaya çalışmıştır. Bu, *ticaret yolları üzerinde denetim kurarak güvenliği sağlamak yoluyla vergi almak, tarım bölgelerini ve yerleşikleri bozkırla ticaret yapmaya zorlamak* şeklinde kendini göstermiştir. Bazen, göçebe saldırıları sonucunda yaratılan güvenlik sorunu Çin'de askeri reformları zorunlu kılmıştır. Böyle durumlarda en başta at olmak üzere, bozkır mamulleri yerleşiğin keyfi pazarlığına kalmamıştır. Hatta bu, bozkırın Çin'le ticaretinde en önemli metası durumundaki "at"a olan arz ve talebin göçebenin tekeline geçmesi demektir. Bu ticarette bir defada yapılan alışveriş on binlerle ifade edilen büyük meblağlara ulaşabilmiştir.

Bozkır Devlet Geleneği ve Ticaret Yolları

Milattan önceki çağlardan beri transit ticaret yolları, Asya'nın bozkır kavimleri, özellikle de Türkler için sürekli bir zenginlik kaynağı idi. Çünkü Türkistan, ticaret yollarının kavşağında bulunuyordu. Hun çağından beri bozkır kavimleri, imparatorluk konfederasyonu şeklinde merkezi otorite altında oldukları zamanlarda, bu yollar üzerinde denetim ve güvenliği sağlayarak bu zenginliği gönüllerince tasarruf ettiler. Bozkır kavimlerinin büyük göçlerinin istikameti, doğuya ve batıya, bu yollar üzerinde salınmak şeklinde olmuştur.

Ticaret her zaman, barış ve istikrarı aramıştır. Tüccarlar, can ve mal güvenliklerinin sağlanması yanında keyfi ve çifte vergilendirmeyi önleyen ve vergilendirmeyi belli bir disipline alan merkezi denetimi, istikrarsız ve güvensiz ortamlara tercih etmişlerdir.

Bozkır, ziraat alanlarına karşı genişletmek azminde olan ve bunun için yüz binleri katletmekten çekinmeyen Moğollar, iş ticaret yollarının denetim ve güvenliği olunca, savaş dahil bütün çözüm yollarını denemekten çekinmiyorlardı. Cengiz ile Harzemşah arasındaki ihtilafın bir tüccar elçilik heyetinin katledilmesi olduğunu hatırlamakta fayda var. Ebulgazi Bahadır Han, Cengiz çağında ticaret yolları üzerinde var olan *Cengiz barışını* yani güvenliğini; "O *vakit İran ile Turan arası öyle güvenli idi ki, eğer bir kişi batıdan doğuya başına bir tepsi altını koyup yürüse, hiç kimse ona saldırmaya cesaret edemezdi*" diye ifade eder. Ebulgazi, devamında Cengiz Han'ın haris bir tüccarın mallarını nasıl talan ettirdiğini ve başka dürüst bir tüccarı nasıl ödüllendirdiğini hikmetli bir şekilde şöyle anlatır:

> "Moğolların yaşadığı yerde şehir yok idi Daima tüccarlar kumaş, elbise, bez, boya getirip çok karlar ederlerdi. Böyle bir heves ile Maveraünnehir'den tüccarlar birleşip Moğol iline gerekli kumaşları yükleyip Cengiz Han'ın karargahına geldiler. Cengiz Han tüccarlardan birisini çağırtıp, getirdiği mallara değer biçtirdi. O kişi, o malını bir altın edeceği halde on altın değer biçti. Bu söz Cengiz Han'ın hoşuna gitmedi. Şöyle söyledi: "Bu kişi öyle hayal görüyor ki bu getirdiği mallar bizim görmediğimiz, bizde olmayan şeyler." Hazinecisine "kumaş getirin" diye buyurdu. Bin parça sandık getirildi. Tamamı altın işlemeli idi. Ondan sonra "bu tüccarın mallarını yağmalayın" diye buyurdu. Yağmaladılar. Söyledi: "şimdi başka bezirganları getirin" getirdiler. Kumaşlarının değerini sordu. Onlar söylediler, biz ne diyelim eğer beğendiyseniz hediyemizdir. Satmak için getirmedik. Bunların sözleri hanın hoşuna gitti. Getirdikleri bütün kumaşları alıp, bir tengelik mallarına on tengelik mal verip, bir çok hediyeler verip ağırlattı. Ardından Beylerine hüküm kılıp bu bezirganlara adamlar katmalarını emretti. Tamamı dört yüz elli kişi oldu. Cengiz Han bunlardan üçünü Sultan Muhammed'e elçi olarak görevlendirdi."[17]

Hem şehirlere soğuk bakmak, hem de onların hayat damarları olan ticaret yoları üzerinde güvenlik ve denetim kurmak için gönüllü olmak, bir tezat gibi görünse de aslında bozkır telakkilerine göre bir tezat yoktu. Yerleşik alanlar, bozkır insanını başkalaştırmak yoluyla bozkırın müstakil kültürel varlığını tehdit etmekteydi. Ticaret ise bozkır temeline kurulu bir devlet -ki o, küçük çapta çoban bir kabilenin, yarı özüne yeterliliğine artık sahip değildir- için herhangi bir

eksikliği telafi etmenin iki yolundan biri idi. Diğeri ise askeri yöntemlerdi. Hayvancı göçebelerle, ziraatçı yerleşikler arasındaki ilişkileri doğrudan etkileyen bir üçüncü taraf olarak da tüccar unsurları saymak gerekir. Bunları, en çok bilindiği şekliyle sadece *Soğdlu* veya *Tacik* gibi adlarla sınırlandırmak mümkün değildir. Aralarında *Çinli, Budist, Hıristiyan, Maniheist, Müslüman* ve bozkırın yerli unsurlarından bolca vardı. En önemli vasıfları kozmopolitlik ve misyonerlik olan bu unsurlar, kıtalararası ticarette kavşak durumunda olan bozkırda, güvenlik ve denetimi sağlayacak göçebe devletlerin en büyük eksikliği olan bürokrasisinin, daha çok danışman ve diplomat olarak, nitelikli insan kaynağını teşkil ediyorlardı. Bunlar hizmetlerinin karşılığını fazlasıyla da alıyorlardı. Bazen bu unsurlar kendi menfaatleri için, Bozkırla Çin arasında savaş kışkırtıcılığı yapmak da dâhil, görevlerini kötüye kullanmaktan da çekinmiyorlardı. Bozkırın tarihinin doğru anlaşılması, bu tüccar unsurların rollerinin iyi anlaşılmasıyla doğru orantılıdır. Bu konudaki çalışmalar henüz yetersizdir.[18] Cengiz Han'ın yukarıdaki kıssası, bozkır halkının yerleşiklerle kaçınılmaz ilişki alanı olan ticarette, bunu yürüten tüccarlara karşı güvensizlik ve çekincelerinin neler olduğunu ortaya koymaktadır. Bunların başında hayatı sade algılayan bozkır halkının, "çatal dilli" tüccarlarca kandırılması gelmektedir. Ayrıca kendilerinin yerleşik dünyanın nimetlerinden bihaber gibi görülmesini de sevimsiz bulmaktadırlar. Cengiz Han'ın tüccarlara ders vermek için kendi hazinesinde bulunan malları, bunlar göçebenin askeri üstünlüğü sonucunda elde edilmiş olsa da, göstermesi bu bakımdan anlamlıdır.

Bozkır devlet düzeni askeri bir temele sahipti: Öyle ki askerî yapı idari yapı ile iç içe geçmiş, birini diğerinden ayırt etmek çoğu kere mümkün olmamaktadır. Günümüzde de ifadesini bulan *ordu millet* tabiri bunun ifadesidir. Bu sebeple Ordu, Bozkır devletlerinde milli karakterini her zaman korumuştur. Milli karakterini koruyan diğer bir kurum yargı yani adalet teşkilâtıdır. Aileden devlet hayatına kadar bütün sosyal hayatı kuşatan töreyi yani örfî hukuku bir yabancının bilip tatbik edebilmesi ve bunun kabul görmesi mümkün değildir. Kazaklardaki *Cedi Cargı* bunun en tipik örneğidir. Bozkır devletlerinde adaleti Tanrı adına dağıtan da yine kağandır. Adli teşkilât en belirgin çizgileri ile Cengiz Han'dan sonra kendini gösterir.[19] Bu yapıyı Osmanlı ve Selçuklular gibi bozkır karakterini başka devlet telakkileri ile geliştirmiş diğer Türk devletlerinde de görmekteyiz.

Bozkır Devlet Geleneği ve Ziraatçı Yerleşik Kültür

Kültür seviyesinde ve dil alanındaki ayrılıklar istisna tutulursa bozkır hayat tarzının ortak ve benzeştirici etkisi, Moğolları Türklere sıkı sıkıya yaklaştırıyordu.[20] Bu sebeple bozkır ve onun gelenekleri, benzer düşünceleri Moğollara da ilham etmişti. Ancak, yerleşik kültürün göçebe fatihini fethedeceği inancı, Moğollarda şehirlerden korku ve tarım alanlarına düşmanlık derecesine varmıştı. Cengiz yasalarının Moğolları şehirlerden uzak kalmaya zorlaması bunun sonucudur. Cengiz yasalarının muhafazakâr bir takipçisi olan Çağatay'ın yerleşiklere ve şehirlere karşı diğer kardeşlerine nispetle daha sert olması bu bakımdan anlamlıdır.

Eskiden beri göçebelerin ara sıra savaş esirlerini tarım için kullandıkları olmuştur. Ancak tarıma hep soğuk bakmışlardır. Bu bakış, Lamaizm'de dini bir yasak olarak daha da pekişmiştir. Lamaizm, toprağın sürülmesini dünyanın yüzüne zarar vermek olarak görür.[21] Moğolların kendilerini Çinlilerden uzak tutma çabası, Moğolların devletin yeğlediği bir din olarak Tibet Lamacılığı'nı benimsemelerine yol açmıştır.[22] Moğolların bir yandan tarım alanlarına düşmanca tavır takınırken, Çin'i fetheden istisna bozkır gücü durumunda olmaları, Moğolların bütün tarım alanlarını bozkıra çevirme gayretkeşliğinin bir sonucu olarak izah edilebilir.

Bozkır Devletlerinde Çevre-Merkez İlişkisi ve İbn Haldun'a Göre Bozkır Devletlerini Bekleyen Kaçınılmaz Son

Bozkırın devlet geleneğini korumadaki muhafazakârlığı, uzun yıllar etkisini devam ettirmiştir. Bu bozkır halkları için bir varoluş meselesi olarak görülmüştür. Yukarıda zikrettiğimiz Göktürk kitabelerindeki düşüncelerinin değişik bir şekilde ifadesini, daha sonra bozkır karakterini değiştirecek olan Osmanlı Devletinin kurucusu Osman Gazi'den kendinden sonra gelen nesillere bir öğüt olarak duymak bizi şaşırtmıyor. Yazıcızade'nin anlattığına göre; *"Merhum Kara Osman dahi sürekli bu öğüdü oğullarına verir imiş: "Olmayınız oturak! Olunuz ki beylik, Türkmenlik ve yörüklük edenlere kalır.*[23] Yine Osmanlı tarihi boyunca konar-göçerleri yerleşik ziraatçı yapmak için büyük çaba sarf eden Osmanlı Devletinin gayretlerine karşı, konargöçer Türkmenler ve Yörükler, büyük direnç göstermişlerdir. "İskân Taburları"na karşı "dağlar bizimdir" diyen Dadaloğlu gibi, Türkmenler ve Yörükler, şu tekerlemeyi söyleyerek Osman Gazi'nin yukarıdaki öğüdüne sıkı sıkı sarılmaktaydılar:

> Bağ dikme bağlanırsın,/ Ekin ekme eğlenirsin,/
> Sür deveyi, güt koyunu,/ Bir gün olur beğlenirsin.

Bir aşiret şairinin, yerleşik hayata geçişleriyle eski satvet günlerini özlemle yâd ettiği şu şiir:

> Sürür sürü sürülerim varıdı,/ Sürünün vardığı çaylar kururdu
> Katerde mayalarım yörürdü,/ Şimdi at gölüğüm eşek oluktur.
> Sürü sürü sürülere katardım,/ Top top eder yozlarını satardım
> Otuzaltı direk çadır dutardım,/ Şimdi kölgeliğim kaşak oluktur
> Erbişim halıya yaslanmaz iken,/ Kuş tüyü döşeğe döşenmez iken
> Trabulus kuşağı kuşanmaz iken,/ Kıl ip bellerime kuşak oluktur.
> Tepe tepe harmanlarım savrulur,/ Namlı namlı buğdaylarım devrilir
> Adım Gündeşlioğlu deyi çağrılır,/ Şimdi topladığım başak oluktur.[24]

Bozkır devlet telakkileri üzerinde çok çeşitli çalışmalar olmakla birlikte bunların kuruluş ve yıkılışları üzerine kuramsal bir fikir birliğine henüz varılamamıştır. Meşhur tarihçi ve siyaset ve tarih felsefecisi *İbn Haldun*, bu konuda ilk ve çarpıcı kuramın sahibidir. Onun bilinen kuramı, aslında *bedevîlik* ve *hadarîlik* olarak sınıflandırdığı dualist bir temele dayanıyordu. Biz bu çalışmamızda Türklerin tarihte kurmuş olduğu devletlerin kuruluş ve yıkılışlarını, İbn Haldun'un söz konusu bu sistem analizini temel alarak ülkemizde ve dünyada sosyal ve siyasi yapının dinamiklerini izah etmek için sıkça kullanılan, bir başka dualist paradigma olan *merkez- çevre ilişkisi* (veya çelişkisi) kuramı çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağız.

İbn Haldun yaşadığı dönem (1332-1406) itibariyle, göçebe uygarlıkların hem Avrasya'da hem de Orta Doğu'da büyük genişleme sürecinin son evresine yakındır. O bir yandan Orta Doğu'da Arap ve Kuzey Afrika'da Berberi göçebeleri yanı sıra göçebe fethinin son büyük cihangiri olan Timur (1336-1405) ile birlikte yeniden kaynaşmaya başlayan Türkistan'ın göçebelerini de yakından gözlemleme şansına sahip olmuştur. Timur'la çağdaş olan İbn Haldun, Şam'ı istilasında (1401) onunla uzun bir görüşme yapma imkânına sahip olmuş, ayrıca Endülüs, Mısır ve Şam'da inhitat devirlerini yaşayan İslâm medeniyetinin de kalbinde yaşamıştır. Bu sebeple İbn Haldun bugüne kadar göçebeliği medenilikle karşılaştırmak suretiyle "sosyolojik" nitelikte fikirler ileri süren en yetkin düşünürlerin başında gelir. Onun idarecilik, ulemalık görevleri arasında kaleme aldığı 7 ciltlik *Kitabü'l-İber* adlı dünya tarihi ve özellikle de bu kitabına giriş olarak hazırladığı *Mukaddime*'si büyük bir öneme sahiptir.[25]

İbn-i Haldun, çalışmalarıyla ana konusu toplumsal değişimin yasaları olan *ümran* adını verdiği yeni bir bilimin kuruluşunu hazırlamıştır. İleride tarih sosyolojisi ve tarih felsefesine kaynaklık edecek

bu yeni bilimin ilgi alanına bugün beşeri bilimlerin pek çok konusu girmektedir. Sosyal değişme, yönetim bilimleri, iktisat, ahlak felsefesi, göçebelik, yerleşiklik, göçler, nüfus hareketleri, kriminoloji, iktisadi, ticari faaliyetler, bilim ve sanat alanında kaydedilen gelişmeler yanında devletlerin kuruluş, yükseliş ve çöküşlerinin incelenmesi gibi konu başlıkları daha da çoğaltılabilir.

İbn Haldun, Mukaddime'sinde Göçebelerin, ahlak, yiğitlik ve insaniyet bakımından yerleşiklere nispetle üstün oldukları kanaatindedir. Göçebelik ve yerleşikliğin, birbirinin zıddı olmakla birlikte aynı zamanda birbirlerine de muhtaç olduklarını belirtir. Ona göre; çöl ve bozkırda göçebe hayatı yaşayan kavimler, sert tabiatları dolayısıyla diğer kavimlere üstün gelirler. Göçebeler, düşman saldırılarından korunmak ve ihtiyaçlarını karşılamak için bir birlik *(asabiyyet)* oluştururlar, bu asabiyet sayesinde güç ve kudret kazanarak temayüz edip sonuçta devlet kurarlar. Fakat ona göre devletlerin de şahıslar gibi tabii ömürleri vardır. Doğarlar, büyürler, yaşlanır ve ölürler. O dönemin tabip ve müneccimlerinin insan ömrüne ilişkin iddialarına dayanarak devletlerin tabii ömürlerini izaha çalışır. Buna göre insanın doğal ömrünün her biri 40 yıl olan 3 kuşağın ömrünün toplamı olan 120 yıl olduğunu ve devletlerin ömrünün de bu süreyi geçemeyeceğini belirtir. Devletlerin ömürlerini beş safhaya ayıran İbn Haldun, bu safhaları şöyle sıralar:

Birincisi devletin kuruluşu aşamasıdır. Fetih, Fedailik, hamiyet ve kahramanlık dönemi olduğu için zafer ve maksatlara erişme çağıdır. Göçebe asabiyetlerinin en yüksek seviyede olduğu bu dönemde yerleşikler tebaa hâline getirilir. *İkincisi* başa geçen hükümdarın iktidarını kuvvetlendirerek kendi soyunun meşruiyetini kesinleştirdiği dönemdir. Hükümdarın, iktidar gücünü giderek tekeline aldığı bu dönemde iktidarı kendisi ile paylaşan türdeş rakiplerini tasfiye eder. O eski güç ortaklarının yerine hassa ordusu ve kul aslından devşirme bürokrasisi geçer. Kan bağına dayanan eski asabiyet yerine hükümdara mutlak bağlılığı esas alan yeni bir asabiyet ikame edilir. *Üçüncüsü* refah ve zenginliğin artması sonucu debdebe ve ihtişam dönemidir. Buna bağlı olarak kültür ve uygarlığın geliştiği bir dönemde terk edilen eski adetlerin yerine yeni devlet gelenekleri oluşturulur. Devlet gelirlerinin arttırıldığı bu dönemde hükümdarın şahsi zenginliği de olabildiğince artar. Hâkim unsurlar bayındırlık hizmetlerinin yürütülmesine öncülük edip bu konuda birbirleri ile yarışırlar. Bu seçkinler, incelmiş yeni zevklerin ve alışkanlıkların temsilcisi ve

koruyucusudurlar. *Dördüncü* safha mevcut durumun korunmaya çalışıldığı, güvenlik kaygılarının belirginleştiği, istikrar ve refahın bu şekilde devam edeceğine inanıldığı bir dönemdir. Aynı zamanda doyuma ulaşmış olan seçkinlerin kazanımlarını korumak için her türlü yeniliğe kulaklarını tıkadıkları, eskilerin taklit edildiği durağanlığın ve vehmin egemen olduğu bu dönem, aynı zamanda çözülüş ve dağılmayı hazırlayan bir süreçtir. Bu süreç, devleti yönetenlerin kabiliyetlerine göre uzun sürebilir. *Beşinci* safhada ise israfın ve safahatın yaygınlaştığı buna karşın çeşitli zayıflıkların ortaya çıktığı çöküş dönemidir. Gösterişli hayatın maliyeti yeni vergilerle karşılanmaya çalışılır. Bu da üretimin düşmesine, ticaretin aksamasına ve sonuçta halkın fakirleşmesine yol açar. İstikrar bozulur, huzursuzluk artar, merkezi otorite zayıflar, halkın hükümdara bağlılığı azalır, giderek sembolik bir mahiyet kazanan hükümdarın yetkileri idareciler, komutanlar tarafından gasp edilmeye başlar. Bu aynı zamanda ihtiyarlık çağıdır. İhtiyarlık bir kere çöktükten sonra ondan kurtuluş yoktur. İnsanlar ölümden kurtulamadıkları gibi devletler için de yıkılmaktan kurtuluş yoktur. Bu, dağılmaya hazır çürümüş bir yapı, dışarıdan gelen güçlü asabiyete sahip, zinde bir kavmin tarafından istilâ edilerek son bulur. Bu yeni beş aşamalı sürecin başlangıcıdır.[26]

"*Geçmişler geleceğe, suyun suya benzemesinden daha çok benzer*" diyen İbn Haldun'un bu döngüsel şablonunu, bozkır devletlerine ve özellikle Türk devletlerine göre yeniden yorumlamak mümkündür. Onun kuramı, Osmanlı tarihçiliğinde *Kâtip Çelebi* (1609-1657), *Mustafa Nâimâ Efendi* (1655-1716) ve *Ahmet Cevdet Paşa* (1822-1895) gibi devletin duraklama ve çöküntüye girdiği dönemin tarihçileri tarafından Osmanlı çöküşünü anlamak amacıyla kullanılmıştır. İbn Haldun Osmanlı tarihçiliğinde bilinen bir yol gösterici olmakla birlikte esas şöhretini modern zamanlarda elde etmiştir. Giderek de üzerinde daha çok durulmaktadır. Bu konuda ülkemizde en dikkat çekici değerlendirme yapanların başında Zeki Velidi Togan[27] gelir. Bir diğer önemli çalışma ise tarih sosyolojisinin önde gelen iki ismi Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve Hilmi Ziya Ülken'in ortak çalışmalarıdır.[28] Son dönemde bu konuda en kapsamlı çalışmayı yapan araştırıcı ise Ümit Hassan'dır. Ümit Hassan, eski Türk toplumu üzerine yaptığı araştırmalarda İbn Haldun'un siyaset kuramını ve çözümleme yöntemini kullanır.[29]

İbn Haldun'un tamamlayıcısı olarak düşündüğümüz merkez-çevre kuramı ilk olarak Amerikalı sosyolog *Edward Shils* tarafından ortaya

konulmuştur. Ona göre her toplum coğrafi olmaktan çok toplumu yöneten semboller, değerler ve inançlar bakımından bir merkeze ve aynı zamanda bu merkeze sürekli bir etkiye sahip olan dinamik bir çevreye sahiptir. Bu merkez, siyasi meşruiyeti tayin eden kurumsal bir kimliğe sahiptir. Bu kurumsal yapının en belirgin şekli ise devlet aygıtıdır. Ancak toplumun tamamının merkezin tayin ettiği değerler bütününü benimsemesi söz konusu değildir. Devlet meşruiyetini yaymak ve sürekliliğini sağlamak eğilimindedir. Çevre ise bu meşruiyeti sürekli sorgular, otoritenin yayılmasına ve sürekliliğine itiraz eder.[30] Batıdaki tarihsel süreci ve toplumsal yapıyı esas alarak kurgulanan bu diyalektik çözümleme yöntemi, bizde Şerif Mardin tarafından Türk siyasi ve toplumsal yapısına göre yeniden uyarlanmıştır. Mardin'in daha çok yöneten-yönetilen ekseninde yaptığı değerlendirmeler, her ne kadar yakın tarihimiz için aydınlatıcı olmakla birlikte, bunu çok daha eski dönemlere götürme şansına sahibiz. Onun uyarlamasına göre, merkezde, devlet aygıtını kullanan saray ve taşra teşkilatını, adalet ve ilmiye sınıfını içine alan yöneticiler bulunurken, yönetim dışında kalan reayanın oluşturduğu kalabalık yönetilenler bloğu ise çevreyi oluşturur. Bu iki kamp sadece siyasi ve ekonomik statü anlamında değil, kültürel olarak da birbirinden ayrılmış durumdadır. Merkezin "yüksek" kültürü karşısında çevre, kişiler arası bağları öne çıkaran, yerelliğe vurgu yapan ve geleneksel yaşam tarzına dayanan bir kültürü yaşatır. (Bir anlamda biri yazılı diğeri ise sözlü kültürdür.) Batı'da bu çelişki, uzlaşma ve buna bağlı olarak bütünleşme ile sonuçlanmışken bizde bu çelişki, gittikçe şiddetlenen yeni çatışma alanlarının doğmasına yol açmıştır. Mardin'in bu çözümlemeleri Cumhuriyet ve yenileşme dönemlerini aşarak en fazla Osmanlı Klasik çağına kadar inebilmektedir.[31] İbn Haldun'un yukarıda özetlemeye çalıştığımız kuramı ile birlikte değerlendirildiğinde biz bunu en eski devirlere kadar genişletebiliriz.

Bozkır Devletlerini kuranlar her zaman için atlı savaşçılardır. İbn Haldun'un birinci safhası bu şekilde geçilir. Ancak devlet kurulup hâkimiyet alanı hızla genişledikçe kaçınılmaz bir şekilde kozmopolit unsurlar da devletin tebaası olurlardı. Giderek daha karmaşık hal alan devlet aygıtı, atlı savaşçının üstesinden gelemeyeceği bir şekle bürünmektedir. Zira sade bir dünyası olan atlı savaşçı yazı, hesap ve diplomasi konusunda çoğu kere gerek duyulan kıvraklıktan ve beceriden mahrum durumdaydı. Bu sebeple Devlet, daha uzmanlaşmış, çoğunluğu yabancılardan oluşan görevlileri istihdam etmeye ihtiyaç duymaktadır. Özellikle, inşa divanı, mâliye teşkilâtı

ve diplomasi için bu kaçınılmazdı. Ayrıca merkezde doğrudan hükümdara bağlı kul aslından askerler de istihdam edilebilmekteydi. Böylece ikinci safha da tamamlanmış olurdu.

Devlet içindeki yerlerini koruyabilen eski göçebeler ise, eski yaşantılarına yabancılaşıp yeni adetler edinmektedirler. Gösterişli ve rahat hayat, göçebelerin kendi soyundan gelen hükümdar ve çevresindekilerle göçebeler arasına bir duvar örmektedir. Bu, İbn Haldun'un tanımlamasına göre üçüncü safhanın sonuna denk gelir. Bu dönemde ticaret ve iktisadi hayat canlanmış, refah artmıştır. Dördüncü dönemde giderek taleplerine kulak tıkanan hayvancıların öfkesi önce hükümdarlarıyla aralarına duvarlar ören yabancı unsurlara yönelir. Huzursuzlukların hissedildiği bu dönemde, devşirme bürokrasisi güvenliği ve vergileri artırarak bu öfkeyi dizginlemeye çalışır. Bunda başarısız olduklarında taleplerini merkezde kendileriyle ittifaka hazır hanedandan biri vasıtasıyla daha yüksek sesle dile getirirler ki bu çoğu kere isyan demektir. Taleplerin ve öfkenin daha şiddetlendiği zamanlarda gelişmeler hanedan değişikliğine yani devletin yıkılmasına kadar gider. Bu ise İbn Haldun'un beşinci devresinin sonudur. Devleti kuranlar, bir önceki tecrübede hayal kırıklığına uğramış göçebelerin sözcüsü olduğu için bozkır devlet anlayışının en muhafazakâr temsilcileri durumundadırlar. *Bumin Kağan, İlteriş Kağan, Cengiz Kağan, Osman Gazi* gibi.

Tarihimizdeki isyan hareketlerini, hanedanların değişmesi ve devletlerin yıkılıp yenilerinin kurulmasını merkez-çevre ilişkisi bakımından değerlendirdiğimizde bozkır karakterli bir devletin daha kuruluşu ile birlikte çelişik bir yapının da ortaya çıktığını görürüz. İbn Haldun'un safhalandırdığı bu sürecin ilk basamağından başlayarak merkez-çevre ikilemi kendini gösterir. Merkezde kurucu hanedan ve onun etrafını saran yukarıda söz konusu devşirme bürokrasisi bulunmaktadır. Çevre ise bozkır devlet geleneklerine bağlı, hayvancı iktisadiyatı ve ona bağlı yaşam biçimlerini koruma eğilimindeki göçebeler bulunur. Hun, Göktürk ve Uygur kağanlıklarının kurulup yıkılması, bu türdendir. *Mani* dinini kabul etmekle devletin bozkır karakterini değiştirme eğiliminde olan *Bögü Kagan*, kendisini göçebelerden yalıtmış olan Soğdlu unsurların kendi ticari çıkarları uğruna, geleneğin aksine Çin'i fethetmesi yönündeki tavsiyelerine boyun eğdi. Fakat buna baş veziri *Tun Baga* hemen itiraz etmiştir. Kağanı ikna edemeyen Tun Baga, 779'da kağanı ve etrafındaki Soğdlu taraftarlarını öldürtüp, *Alp Kutluğ Bilge Kağan* unvanıy-

la tahta geçmiştir.[32] Aynı şekilde Büyük Selçuklu Devletinin sonunu getiren *Oğuz İsyanı* da böyledir. Başlangıçta bozkır karakterinde kurulan Selçuklu Devleti, hem İbn Haldun'un safhalarını hem de merkez-çevre gerilimini tüm şiddetiyle yaşamıştır. *Sultan Melikşah* devrinde (1072-1092), devletin kurucuları olan göçebe Oğuzlardan önce vergi istenmeye başlanmış, Sultan Sancar zamanında da bunlar yerleşik hale getirilip İran temelli bürokrasiye bağlanmak istenmiştir. Bu çaba başarısız olmuş ve *Oğuz İsyanı* devleti yıkmıştır.[33]

Yine Anadolu Selçukluları devrindeki *Babailer İsyanı*, Osmanlı devresindeki *Şeyh Bedreddin, Celali* isyanları da bu kabil yorumlara açıktır. Bunları geleneksel çevrenin taleplerini değişen merkeze ulaştırma gayretleri olarak alabiliriz. Yerleşiklerin ve ziraatçıların çıkarlarını korumaya meyilli merkezdeki *II. Gıyaseddin Keyhüsrev*'in riyasetindeki Anadolu Selçuklu idaresine karşı, Cengiz istilası önünden Horasan'dan, Azerbaycan'dan Anadolu'ya göçen göçebe Türkmenlerle daha da genişleyen hoşnutsuz çevresinin talepleri *Baba İlyas* ve *Baba İshak* tarafından hızla örgütlü bir isyana dönüşmüştü. Bu isyan ancak kiralık Frank askerlerinin desteği ile söndürülebilmiştir.[34] Timur istilası sonrasında doğan *Fetret Devri*, Osmanlı çevresi açısından taleplerini duyurabilecekleri uygun bir vasat durumundaydı. Nitekim *Şeyh Bedreddin* isyanının dayandığı toplumsal taban, öncesindeki Babailer ve sonrasındaki Celali isyanları ile benzerdir.

Sultan Fatih, başına konan büyük zafer kartalından aldığı güçle fetih sonrasında ilk iş olarak devleti merkezileştirmiş, kendi şahsında, Şark-İslam ve Grek-Roma geleneklerini mezcettiği, klasik Osmanlı Padişahı modelini çizmişti.[35] Ancak bunu bozkır geleneklerinin mümessili durumundaki Türk feodalizminin ezilmesi pahasına gerçekleştirebilmiştir. İçerde *Candaroğlu* hanedanını ezişini, dışarıda *Karamanoğlu* ve *Akkoyunlu* hanedanlarıyla mücadelesini de bunu neticelendiren safhalar olarak görmek gerekir. Cem Sultan, babası zamanında tasfiye edilen bozkır gelenekleri veya Türk feodalizminin merkezdeki inançlı müttefiklerinden biri olarak kardeşi ile taht kavgasına girişmişti. O, sadece siyasi geleceğini düşünerek çevre unsurlarla ittifaka yönelmiş çıkarcı bir müttefik değil, bozkırın değerlerinin merkezdeki inançlı bir temsilcisi idi. Oğluna *Oğuz Han* ismini vermesi ve Oğuz ananelerini canlı tutacak ilmi çalışmalara destek vermesi bunun göstergesidir.[36] Hattı zatında devşirme bürokrasisinin ve özel mülkiyet taraftarlarının desteğini almış olan *Sofu Bayezid* karşısında gerçekte kaybeden Sultan Cem'in şahsında çevre unsurlar ve bozkır gelenekleri idi.

16. yüzyıl boyunca ve 17. Yüzyıl ortalarına kadar Osmanlı siyasi, içtimai ve iktisadi hayatında büyük bir dalgalanmaya yol açan *Celali İsyanları*[37], söz konusu ettiğimiz çevre-merkez çelişkisinin farklı bir safhasını oluşturur. Taleplerini merkeze iletmede büyük bir hayal kırıklığına uğrayan çevre unsurlar, taht kavgalarına karışma, isyan ve nihayet merkezi yıkmaya kadar varacak olan öfkeleri, merkezde temerküz eden güç tarafından ağır bir şekilde ezildikten sonra bu kez kendilerine yeni bir *merkez* ittihaz etmişlerdir. Bu merkez o dönem için İran'da bozkır temelli benzer bir devlet olarak ortaya çıkan *Safevî Hanedanlığı* idi. Osmanlı'nın huzursuz çevresi, bu kez arkalarını Osmanlı merkezine dönerek onun çevresi olmaktan çıkmaya yönelmişlerdir. Celalî İsyanları boyunca Osmanlı devleti kapıkulu taifesini sürekli artırmak zorunda kalmıştır. Bu dönemde teşekkül eden destan kahramanı Köroğlu, Yeniçağ ile değişen dünya düzenine karşı eski bozkır ananelerine olan tahassürünü;

> "Düşman geldi tabur tabur dizildi, / Alnımıza kara yazı yazıldı,
> Tüfenk icat oldu mertlik bozuldu, / Eğri kılıç kında paslanmalıdır"

şeklinde dile getirir. Köroğlu'nun, Teke Türkmenleri başta olmak üzere bazı Kızılbaş Türkmen zümrelerde olduğu gibi yeni ittihaz edilen merkeze doğru gidenlerin arasında bir Celali olduğu ve ömrünü Şah Abbas'ın huzurunda tamamladığı merhum Faruk Sümer tarafından tespit edilmiştir.[38]

Sonuç olarak toplumda toplumsal ve siyasi gelişmelerin seyrini, çoğunlukla dış dünyayla ilişkiler belirlerdi. Avrasya bozkırlarının daha çok Türklerle meskûn olan batı bölgeleri, doğusundan daha zengin ve verimlidir. Bu bölgedeki göçebeler (daha doğru tanımıyla konargöçerler) üç bin yıllık tarihleri boyunca genellikle güçlü yerleşik devletlerle münasebette oldular. Bu sebeple Türkler arasında, diğer bozkır kavimlerine nispetle, merkezcil eğilimler çok eski tarihlerde yerleşmiştir.[39] Bu şekilde baktığımız zaman bu merkezcil eğilimler, merkezde politik karar mercii olan hanedan tarafından yönlendiriliyordu. Önceleri bozkır ve hayvancı ekonomi tarafından temsil edilen çevre, merkezin yoğun olan dış dünyayla ilişkisine bağlı olarak şekil değiştirerek günümüze kadar, ziraatçı-köylü yönünde evirilmiştir. Bir atlı göçebe devleti olarak bozkır temelinde kurulan Osmanlı Beyliği, bu evrim sonucunda zamanla bir köylü imparatorluğuna dönüşmüştür. Onun diğer bozkır devletlerinden uzun ömürlü olmasının sırrını da tabii ki bu evrimde aramak gerekir.

Notlar

1 William Hardy McNeill, *A World History*, Oxford University Press, 1979, p. 58; Andre Parrot, Assur. L'Univers des Formes: Collection Dirigee par Andre Malraux et Georges Salles. (Paris): Gallimard, (1961).

2 Kentaur: *Κένταυρος, Kendavros (tekil), Κένταυροι, Kendavri (çoğul)*

3 Kültegin Yazıtı, Doğu Tarafı, 1-2; Bilge Kağan Yazıtı, Doğu Tarafı, 2-3 "üze kök tengri asra yağız yer kılındukda ekin ara kişi oğlı kılınmış. Kişi oğlında üze eçüm apam Bumın kagan İstemi kağan olurmış, olurıpan türk budınıng ilin törüsin tuta birmiş, iti birmiş." Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1987.

4 Tonyukuk Yazıtı, 22 "Türk budunı yeme **bulgak** (ol temiş) oguzı yeme tarkanç ol temiş. Kültegin Yazıtı, Şimal Tarafı, 4; Bilge Kağan Yazıtı, Doğu Tarafı, 29 "tenri yir **bulgakın** üçün yağı boldı. Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları*; Altın Orda Devleti'nin 14. Yüzyıl ikinci yarısında yaşadığı fetret devri yerli kaynaklarda Bulkak devri olarak tavsif edilir. Bkz. Mustafa Kafalı, *Altın Orda Hanlığı'nın Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1976, s. 89.

5 Kül Tegin Doğu 1-24 ".. erinç anda kirse inisi eçisinteg kılınmaduk erinç, oğlı akanıngteg kılınmaduk erinç, biliğsiz kağan olurmış erinç, yablak kağan olurmış erinç, buyrıkı yeme biligsiz erinç yablak ermiş erinç. Beğleri budını tüzsiz üçün, tabgaç budın tebliğin körliğ üçün, aramakçısın üçün, inili eçili kinsürtükin üçün beğli budınlıg yonşurtukın üçün, türk budun illedük ilin ıçgınu ıdmış, kağanladuk kağanın yitürü ıdmış. Tabgaç budunga beğlik urı oğlın kul boldı, silik kız oğlın kün boldı. Türk beğler türk atın ıtı, tabgaçgı beğler tabgaç atın tutupan tabgaç kağanga körmiş.. üze türk tengrisi ıduk yiri subı ança itmiş erinç. Türk budun yok bolmazun tiyin, budun bolçun tiyin, akanım İlteriş kağanıng, öğüm İlbilge katunıg tenri töpesindende tutıp yüğerü kötürmiş erinç" "illiğiğ ilsiretdimiz, kağanligig kağansıratdımız, tizliğiğ sökürtimi, başlığığ yükündürtimiz.""inisi eçisin bilmez erti, oğlı akanın bilmez erti ança kazganmış itmiş ilimiz törümiz erti. Türk oguz beğleri budun eşidin üze tenri basasar, asra yir telinmeser türk budun, ilinin törünün kim artatı"

6 Fazlullah Reşideddin, *Oğuz Name*, tercüme ve hazırlayan R. M. Şükürova, Azerbaycan Dövlet Neşriyat-Poligrafiya Birliyi, Bakı, 1992, s. 38-39.

7 Orhan Şaik Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, MEB Basımevi, İstanbul, 1973, s. 1, 2.

8 *BSTS / Coğrafya Terimleri Sözlüğü*, 1980.

9 Bkz. Bahaeddin Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı (13. Yüzyılın Sonuna Kadar)*, Ankara, 1982.

10 T. J. Bartield, "Inner Asia and Cycles of Power in China's Imperial Dynastic History", *Rulers From the Steppe: State Formation on the Eurasian Periphery*, ed. Gary Seaman-Daniel Marks, Los Angeles, Calif: Ethnographics Press, University of Southem Califomia, 1991.

11 Sechin Jagchid, "The Historical Interaction between the Nomadic People in Mongolia and the Sedentaıy Chinese", *Rulers From The Steppe: State Formation on the Eurasian Periphery*, ed. Gary Seaman-Daniel Marks, Los Angeles, Calif: Ethnographies Press, University of Southern California, 1991.

12 B. Ögel, *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi*, I, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1981, s. 391-416.

13 H.N. Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, 1987, s. 25-26.

14 Denis Sinor, "The Uighur Empire of Mongolia", *Studies in Medieval Inner Asia*, Brookfield, Vennont: Ashgate Publishing Company, Variorum Collected Studies Series, 1997, 1-29; Colin Mackerras, "Uygurlar", a.g.e., s. 426; S. Gömeç, *Uygur Türkleri Tarihi ve Kültür*, Akçağ Yay., Ankara, 2000, s. 48.

15 Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, Çev: Yıldız Moran, e yayınları, İstanbul, 1994, s. 47.

16 Denis Sinor, "Giriş: İç Asya Kavramı", s. 25.

17 *"Ol vaktda İran birlan Turan arası andek emin irdi kim, eger bir kişi mağribdin maşrıkgaça başıga bir tabak altunnı koyıb yürüse, heç kişinin haddi yok irdim kim, anga mutaarrız bolgay'*. Ebulgazi, *Şecereyi Türk*, Taşkent 1992, s. 61-62.

18 Bu konuda kıymetli bir çalışma olarak Isenbike Togan'ın "Inner Asian Muslim Merchants at the Closing of the Silk Route (17thCentury)" (*UNESCO, Integral Study of the Silk Roads International Seminar*, Urumqi 19-21 Ağustos 1990) adlı tebliğini zikredebiliriz.

19 Bahaddein Ögel, *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yay., Ankara 1988, s. xxıı.

20 Bernard Lewis, "İslam Devlet Müessese ve Telakkileri Üzerinde Bozkır Ahalisinin Tesiri", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, C. II/2-4, İstanbul 1960, s. 209-230.

21 Sechin Jagchid-Paul Hyer, *Mongolia's Culture and Society*, Boulder, Colorado: Westview Press, 1979, s. 310.

22 W. H. Mc Neill, *Dünya Tarihi*, çev. Alaeddin Şenel, Kaynak Yay., İstanbul, 1985, s. 217.

23 "Merhum Kara Osman dahı dayım bu öğüdi oğlanlanna virürmiş ki; Olmasuz ki oturak! Olasuz ki beğlik Türkmanlık ve yörüklük idenlerde kalur." Yazıcızade, Tevarih-i Ali Selçuk'tan günümüz Türkçesine uyarlayan; F. S. Barutçu Özönder, *KÖK Araştırmalar; Osmanlı Özel Sayısı*, 2000, s. 3–10.

24 Şükrü Elçin, *Halk Edebiyatı Araştırmaları*, Ankara, 1977, s. 153.

25 İbn Haldun, *Mukaddime*, Cilt I-III, çev. Z. K. Ugan, M.E.B. Yayınları, Şark-İslam Klasikleri, İstanbul, 1990.

26 Mukaddime, s. 302-355, 426-448, 470-474.

27 Bkz. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1981.

28 Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu-Hilmi Ziya Ülken, *İbni Haldun*, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940.

29 Ümit Hassan, *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, Doğu Batı yayınları, İstanbul, 2010; *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, Doğu Batı yayınları, İstanbul, 2009. İbn Haldun üzerine ülkemizde yapılan çalışmaların topluca değerlendirilmesi için bkz. Yavuz Yıldırım, "Türkçede İbn Haldun Üzerine Yapılan Çalışmalar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 4 (2001), s. 139–174.

30 Edward Shils, "Merkez ve Çevre", çev. Y. Z. Çelikkaya, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 70, 2002, s. 86–96. Edward Shils'in bu çözümlemesi Immanuel Wallershtein gibi dünya sistemler analisti sosyologlar tarafından geliştirilerek kullanılmıştır. Bkz. Immanuel Wallershtein, *Tarihsel Kapitalizm*, çev. Necmiye Alpay, Metis Yayınları, İstanbul, 2005.

31 Şerif Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset -Makaleler 1*, derleyen M. Türköne ve T. Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 35–77.

32 Denis Sinor, "The Uighur Empire of Mongolia", *Studies in Medieval Inner Asia*, Brookfield, Vennont: Ashgate Publishing Company, Variorum Collected Studies Series, 1997, 1-29; Colin Mackerras, "Uygurlar", a.g.e., s. 426; S. Gömeç, *Uygur Türkleri Tarihi ve Kültür*, Akçağ Yay., Ankara, 2000, s. 48.

33 Oğuz isyanı hakkında etraflı bilgi için bkz. M. A. Köymen, "Büyük Selçuklular İmparatorluğu'nda Oğuz İsyanı", *AÜ. DTCF Dergisi*, Cilt V, sayı 2, 1947, s. 159–186; yine aynı müellifin, "Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihinde Oğuz İstilası", *AÜ. DTCF Dergisi*, Cilt V, Sayı 5, 1947, s. 563–660.

34 Bkz. Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2004; A. Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı*, Dergah yayınları, İstanbul, 2000.

35 Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. R. Sezer, YKY, İstanbul, 2005, s. 30-37.

36 Cem Sultan, Türkmen asıllı Beyatî Şeyh Mahmud'a Oğuznâme'ye dayanarak Osmanoğullarının bir silsilenamesini olan *Câm-i Cem Âyin* adını taşıyan eseri hazırlamasını emretti. Bkz. Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. C. Üçok, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1982, s. 34.

37 Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası - Celâli İsyanları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009.

38 Faruk Sümer, *Türk Cumhuriyetlerini Meydana Getiren Eller ve Türk Destanları*, İstanbul, 1997, s. 187-196.

39 Anatoly M. Khazanov, *Nomads and the Outside World*, İngilizceye çeviren Julia Crookenden, The University of Wisconsin Press, London, 1983, s. 192.

Kaynaklar

Akdağ, M. (2009). *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası - Celâli İsyanları*, İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Asur, A. P. (1961). *L'Univers des Formes: Collection Dirigee par Andre Malraux et Georges Salles.* Paris: Gallimard.

Babinger, F. (1982). *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, Çev. C. Üçok, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.

Bartield, T. J. (1991). "Inner Asia and Cycles of Power in China's Imperial Dynastic History", *Rulers From The Steppe: State Formation on the Eurasian Periphery*, ed. G. Seaman–D. Marks, Los Angeles, Calif.: Ethnographics Press, University of Southem Califonia.

BSTS / Coğrafya Terimleri Sözlüğü (1980).

Cahen, C. (1994). *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, Çev. Y. Moran, İstanbul: E Yay.

Ebulgazi (1992). *Şecereyi Türk*, Taşkent.

Elçin, Ş. (1977). *Halk Edebiyatı Araştırmaları*, Ankara.

Fındıkoğlu, Z. F. ve H. Z. Ülken (1940). *İbn Haldun*, İstanbul: Kanaat Kitabevi.

Gökyay, O. Ş. (1973). *Dedem Korkudun Kitabı*, İstanbul: MEB Basımevi.

Gömeç, S. (2000). *Uygur Türkleri Tarihi ve Kültür*, Ankara: Akçağ Yay.

Hassan, Ü. (2009). *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, İstanbul: Doğu Batı Yay.

Hassan, Ü. (2010). *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, İstanbul: Doğu Batı Yay.

Isenbike Togan'ın "Inner Asian Muslim Merchants at the Closing of the Silk Route (17thCentury)" (*UNESCO, Integral Study of the Silk Roads International Seminar*, Urumqi 19–21 Ağustos 1990).

İbn Haldun (1990). *Mukaddime*, Cilt I-III, çev. Z. K. Ugan, Şark-İslam Klasikleri, İstanbul: M.E.B. Yay.

İnalcık, H. (2005). *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. R. Sezer, İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Jagchid, S.–P. Hyer (1979). *Mongolia's Culture and Society*, Boulder, Colorado: Westview Press.

Jagchid, S. (1991). "The Historical Interaction Between the Nomadic People in Mongolia and the Sedentaiy Chinese", *Rulers From The Steppe: State Formation on the Eurasian Periphery*, ed. G. Seaman-D. Marks, Los Angeles, Calif: Ethnographies Press, University of Southern California.

Kafalı, M. (1976). *Altın Orda Hanlığı'nın Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay.

Khazanov, A. M. (1983). *Nomads and the Outside World*, İng. Çev. J. Crookenden, London: The University of Wisconsin Press.

Köymen, M. A. (1947). "Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihinde Oğuz İstilası", *AÜDTCF Dergisi*, Cilt V, Sayı 5, ss. 563–660.

Köymen, M. A. (1947). "Büyük Selçuklular İmparatorluğu'nda Oğuz İsyanı", *AÜDTCF Dergisi*, Cilt V, sayı 2, ss. 159–186.

Lewis, B. (1960). "İslam Devlet Müessese ve Telakkileri Üzerinde Bozkır Ahalisinin Tesiri", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, C. II/2–4, İstanbul, ss. 209-230.

Mackerras, C. (1997). "Uygurlar", *Studies in Medieval Inner Asia*, Brookfield, Vennont: Ashgate Publishing Company, Variorum Collected Studies Series.

Mardin, Ş. (2003). "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset -Makaleler 1*, ss. 35–77, derl. M. Türköne ve T. Önder, İstanbul: İletişim Yay.

McNeill, W. H. (1979). *A World History*, Oxford: Oxford University Press [Türkçesi: (1985), *Dünya Tarihi*, çev. A. Şenel, İstanbul: Kaynak Yay.]

Ocak, A. Y. (2000). *Babailer İsyanı*, İstanbul: Dergah Yay.

Orkun, H. N. (1987). *Eski Türk Yazıtları*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ögel, B. (1981). *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi*, I, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.

Ögel, B. (1982). *Türklerde Devlet Anlayışı (13. Yüzyılın Sonuna Kadar)*, Ankara.

Ögel, B. (1988). *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Ankara: Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yay.

Reşideddin, F. (1992). *Oğuz Name*, çev. ve hazırl. R. M. Şükürova, Bakı: Azerbaycan Dövlet Neşriyat- Poligrafiya Birliyi.

Shils, E. (2002). "Merkez ve Çevre", çev. Y. Z. Çelikkaya, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 70.

Sinor, D. (1997). "The Uighur Empire of Mongolia", *Studies in Medieval Inner Asia*, Brookfield, Vennont: Ashgate Publishing Company, Variorum Collected Studies Series.

Sümer, F. (1997). *Türk Cumhuriyetlerini Meydana Getiren Eller ve Türk Destanları*, İstanbul.

Togan, Z. V. (1981). *Tarihte Usul*, İstanbul: Enderun Kitabevi.

Turan, O. (2004). *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul: Ötüken Yay.

Wallershtein, I. (2005). *Tarihsel Kapitalizm*, çev. N. Alpay, İstanbul: Metis Yay.

Yazıcızade (2000). Tevarih-i Ali Selçuk'tan günümüz Türkçesine uyarlayan; F. S. Barutçu Özönder, *KÖK Araştırmalar; Osmanlı Özel Sayısı*, ss. 3–10.

Yıldırım, Y. (2001). "Türkçede İbn Haldun Üzerine Yapılan Çalışmalar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 4, ss. 139- 174.

ESKİ TÜRKLERDE TÖRE VE HUKUK

Yunus Koç

Hunlar ve Hukuk

Orta Asya'da Türk varlığının kökenlerine dair tartışmalar bir yana Hunlardan itibaren teşkilatlı ve egemen bir Türk devletinin varlığı konusunda hiçbir şüpheye yer yoktur. Bugün Hunların, Göktürklerin ataları olduğuna dair Çin kaynaklarındaki veriler daha açık ve anlaşılır hale gelmiştir. Çinlilerin Hi'ung-nu dedikleri Hunların, Orta Asya'da genişçe bir sahada yaşadıkları ve göçebe nizamına uygun devlet teşkil ettikleri Batılı yazarlar tarafından da kabul edilmiştir. Türklerin ve Moğolların ataları olan Hunlar ve diğer kuzeyli kavimler tarafından organize edilen akınlara karşı MÖ. 300'lerde Çinliler Büyük Çin seddini inşa etmişlerdi. Ancak Hunların en parlak devri, Çinlilerin Mao-tun ya da Mo-tun dedikleri Mete Han'ın MÖ. 209'da hükümdar olması ile başlar. Kişiliği ve kahramanlığı efsaneleşmiş olan Mete, mitolojideki Oğuz ile özdeşleşmiş gibidir. Mete 20-30 yıl içinde devletinin sınırlarını oldukça genişletmiştir. Ancak tüm Bozkır göçebe devletlerinde olduğu gibi Hunların da parlak devri, hükümdarın mahareti, karizması ve başarısı işle sınırlı kalmıştır. Zira herbiri kendi boybeyi yönetiminde güçlü gruplardan oluşan boyların, ittifak içerisinde kalması ve devletin uzun süre var olması mümkün olmamaktadır. Geniş otlak ve avlanma alanlarında hareket halinde bulunan boyları bir araya getiren karizmatik bir şefin siyasi ve askeri gücüdür. Bu şef hem "kut" almış olmalı hem de halkını ve tüm boyları barış içerisinde birarada tutmayı başarabilmelidir. Güçlü şefin etrafında ittifak,

baskı ya da ortak amaçla biraraya gelen boylar bu biraraya gelme durumunu gerektiren hallerden biri ya da birkaçı ortadan kalktığı zaman hemen ittifakı bozmakta ya da başka bir yere göç etmektedir. Bu sebeple Orta Asya Türk tarihinin hemen her evresinde görülen boyların ittifakıyla ya da zorlanmasıyla biraraya gelerek oluşturulan "konfederatif" devlet örgütlenmesinde, bu ittifakı oluşturan boylardan biri ya da birkaçının yapıdan ayrılması bazen kitlesel göçlere bazen de kanlı iç savaşlara sebep olmuştur. Mete'den sonra benzer özelliklerde güçlü bir şefin gelmemesi, devleti bahsi geçen parçalanma ve dağılma sürecine sokmuştur. Daha MÖ. 130'lara gelindiğinde devletin sınırları iyice daralmış ve eski güç ve etkinlikten eser kalmamıştır. Bu zayıflama sürecinin sonunda devlet merkezi daha kuzey ve batıya kayar, devlet de kuzey ve güney olmak üzere ikiye ayrılır. Güneyde kalanlar Çin hâkimiyetine girer ve Çinlileşirler. Kuzeydekiler ise hem kendi aralarındaki çekişme ve savaş yüzünden hem de dışarıdan yapılan saldırılar sebebiyle gittikçe zayıflarlar ve MS. 580'lerde tamamen ortadan kalkarlar. Tüm bu iç kargaşa ve boyların birbiriyle savaşması sebebiyle bazı Hun boyların MS. IV. yüzyılda batıya geçerek Avrupa Hunlarını oluşturdukları malumdur. Batı Hunlarının en büyük hükümdarı Atilla'dır ve MS. 433-453 yıllarından Orta Avrupa'nın en güçlü devletini kurmuştur. Ancak bu devlet de Atilla'nın ölümünden sonra uzun yaşamamıştır.

Hunlar dönemindeki Türk hukuk sistemi ve hâkimiyet anlayışına gelince, bu konuda belli başlı verileri değerlendirmek gerekmektedir. Bunların başında devlet ve toplum ilişkilerinin en önemli unsuru olan hâkimiyet telakkisi ve kamu hukukunun nasıl teşkil ettiği konusu gelir. Çin kaynaklarına göre Mete'nin unvanı Tan-hu'dur yani "gökten kudret alan" yani daha sonraki dönemlerde Türkçe deyişiyle "gökten kut almış"tır. Bu, hâkimiyetin "kut"la geldiği ve kutla da gittiği anlayışının göstergesidir. Gök kime "kut" ve "kudret" vermişse hakim olan, olması gereken odur. Kut ve kudret verilmesinin işareti ise boyları bir arada tutma mahareti, halkını doyurma, müreffeh kılma becerisi, adaleti tesis etme ve hükmetme yetisidir. Bunlar hükümdarın temel özellikleridir. Anlamı da varlığın ve ekonomik üretimin devamını sağlamakla alakalıdır. Bu özellikleri gösteren kişi, zorla ya da siyasi manevralarla ikna ederek, tüm aynı yaşam tarzı içerisinde ve aynı dili konuşan boyların birarada bulunarak kendi yurtlarında müreffeh yaşama talebini yerine getirebilen "kut" ve "kudret" sahibidir. Devletin kurucusu olma ve

devamını sağlama konusunda kut ve kudret tezahürleri bir boyda bulunabilirdi. Genellikle bu boy "A-shih-na" yani Aşena (börülüler)dir. Bu boydan olmak kut almayı kolaylaştırır ama doğrudan ve mutlak bir şekilde sağlamaz. Hükümdarlık şartlarının sağlanması elzemdir. Hun hakanı törenlerde otururken kuzeye bakar ve sol yanı sağ yanından üstün sayılırdı. Bu sebeple veliaht olanların da solda oturması gerekirdi. Ama bu veliaht tahta çıktığında "kut" ve "kudret" göstermezse boylar kendi hallerinde kalır ve birbirleriyle savaşa tutuşurlar, bunun sonunda da bazı boylar ülkeyi terke mecbur kalırdı.

Sol ve Sağ kol yani doğu ve batı olarak yönetim örgütüne ayrılan ülkede, bu kolların her birinde kendi içinde teşkilatlanmış boylar bulunmaktadır. Boyların, askeri önem, halkının sayısı, kudretleri ve sadakat derecelerine göre merkezi yönetimde ağırlıkları vardır. Devlet düzeni bir hiyerarşiye tabidir ve bu hiyerarşi düzeni sağlamaktadır. Her yılın ilk ayında, büyükler Tan-Hu sarayının kurbanlık alanında toplanır, bir de beşinci ayda kurban için toplantı yapılırdı. Asıl toplantı ise güz ayında yapılır, hem halkın kuvveti, hem de sayısı gözden geçirilir ve bir sonraki senenin savaş planları ve hazırlıkları yapılırdı. Bu toplantılara "toy","yuğ" veya "kengeş" adı verilirdi. Kağan, katun, yabgular ve şadlar, boy beyleri yönetiminin tabii üyeleri idi. Devlet yönetimi dokuz kadar önemli bakan-komutan üzerinden yürütülmekteydi. Bu komutan-bakanlar savaş zamanlarında askeri birlikleri yer ve zamana göre taksim olmuş vaziyette komuta ederler, barış zamanlarında da iç organizasyon ve yönetim işleriyle uğraşırlardı.

Çin kaynakları Hunların ceza kanunu hakkında da bilgi verir. Birisine kılıç çekmenin cezası vardır. Bu durumda masum bir kişinin öldürülmesinin cezası ölümdür. Eşkıyalık ya da isyan işlerine karışan birisinin ailesi devlet tarafından rehin tutulurdu. Ufak suçlarda ceza "araba tekerlekleri altına ezilme"dir; büyük suçlarda ise ölüm cezası uygulanırdı. Araba tekerleği altında ezilme daha çok "damgalama/dağlama" şekline ya da sopa ile dövme, "let urma" şeklinde verilen cezalara dönüşmüştür. Burada araba tekerleği kavramı da önemlidir. Zira St. Petersburg'daki Ermitage Müzesi'nde sergilenen 2.10 m çapındaki araba tekerleği Orta Asya'da arkeolojik kazılarda elde edilmiştir. Çin kaynaklarında da Ding-ling diye bilinen ve "yüksek arabalılar" olarak çevrilecek bir boydan bahsedilmektedir.

Özel hukuk alanında yeterli bulguya ulaşılamamakla beraber yine Çin kaynaklarında geçtiği kadarıyla genel manada bir egzogamiden bahsetmek mümkündür. Dış evlilik faktörü aile içindeki erkek ölümlerinden sonra değişebilir ve kadınlar için, ölenin kardeşi ile evlenmeye dönüşebilir. Hükümdar ve boybeylerinin gücü ve önemleri nisbetinde çok eşlilik veya cariye temini gibi yolları tercih etmeleri de mümkündür. Savaşta kahramanlık gösteren, tutsak elde edenlere Han tarafından bir bardak içki (rakı) verilerek elde ettiği başarılar kutsanır. Tüm bu kısıtlı verilere dayalı bilgiler genel kompozisyona dair bilgilerdir. Hun hukuku konusunda daha fazla ayrıntıya girmek için yeterince kaynak bulunmamaktadır.

Göktürk Devleti ve Hukuk

Tarihte Göktürler olarak bilinen devlet, MS. VI. yüzyıl ortalarında kurulmuş ve VII. yüzyıl ortalarında ortadan kalktıktan sonra VII. yüzyılın sonlarına doğru yeniden kurulmuştur. Bu devlet de yaklaşık bir yüzyıl kadar varlığını koruduktan sonra önce ikiye ayrılmış sonra da ortadan kalkmıştır.

MS. VI. yüzyılın ilk yarısında Orta Asya'da yaşayan Türk boyları (Çinlilerin Tie'le dedikleri boylar) 546 yılında Juan-Juanlara saldırısının ardından yeni oluşan bir birlikle, devlet halinde teşekkül etti. Bu oluşumda Çinlilerin Tu-Men dedikleri Bumin Kağan öncü bir rol üstlendi ve İl-Kağan adını aldı (552). Küçük kardeşi İstemi'ye (Çincede Şe-Te-Mi) devletin batı kesiminin sorumluluğunu verdi. İstemi'nin yönetiminde on kabile yani On-Oklar vardı. Bumin'in kendi yönetiminde bıraktığı doğu kesiminde yönetimin merkezi ise Orhon nehri yakınlarındaki Ötügen'di. Batıda hüküm süren İstemi Han ise Roma imparatorluğunun devamı olan Bizans'la temas kurmuş ve 568'de buraya elçi göndermişti. Karşılığında da Bizans elçisi 576 yılında İstemi'ye ulaşmıştı. İkinci elçilik teatisi 598 yılında gerçekleşmiştir. Doğu'da Bumin'in üç oğlu sırasıyla tahta geçmiş ve sonuncusu Taspar, (T'a-Po, 572-582) öldükten sonra İstemi tamamen bağımsız hareket etmeye başlamıştır. Çinlilerin iki kanat arasında yaratmaya çalıştığı gerilim ortamı nihayet işe yaramış; Doğu kanat 630'dan sonra tamamen Çin'in kontrolüne geçtikten kısa bir süre sonra Göktürk egemenliği de ortadan kalkmıştır (559). Bundan sonra Kutluk adında bir Şad, devleti yeniden derlemiş bu sebeple de kendisine İl-teriş unvanı verilmişti. Muhtemelen 690 yılında ölen İlteriş'in ardından oğullarının küçük olması sebebiyle devlet yeniden Çin vesayetine girmiştir. İlteriş'in kardeşi olan Kapagan Kağan

zamanından devletin sınırları korunmuşsa da devlet yönetimi başarısız olmuştur. 716 yılında öldürülen Kapagan'dan sonra Kutluk Han'ın büyük oğlu Bilge, kağan olmuştur. Bilge, kardeşi Kül-tigin ve vezir Tonyukuk ile birlikte II. Göktürk devletini en görkemli seviyesine ulaştırmıştır. 731 yılında ölen Kül-tigin anısına bir anıt dikilmiştir. 720 yılında ölen Tonyukuk adına da bir başka anıt dikilmiş; 734 yılında Çinli bir prensesle evlenmek özere iken öldürülen Bilge için dikilen üçüncü anıtla birlikte Orhon Yazıtları diye bilinen anıt yazıtlar ortaya çıkmıştır. Bu yazıtlar günümüze kadar ulaşan ve Türk devlet felsefesi, "il"in yapısı ve düzeni, "töre"nin oluşumu ve işleyişi, Türk boylarının siyasi ve kültürel durumları üzerine paha biçilemez veriler içermektedir. Türk adının açık ve bir millet adı olarak ilk kez geçtiği bu yazıtlar aracılığı ile Türk dilinin yazı ve dil özelliklerini doğrudan kanıtlara dayalı olarak inceleme imkanı doğmuştur. Bu yazıtlardan ve diğer kaynaklarda elde edilen verilere göre Göktürk hukuk sistemi hakkında Hunlara nazaran daha fazla bilgi sahibi olunmaktadır.

Göktürklerde Kamu Hukuku ve Devlet

Göktürk devleti de tıpkı Hun devleti gibi "kut" sahibi bir şef etrafında toplanmış, boy beylerinin katılım ve ittifakıyla oluşmuş bir boylar birliğidir. Bu şefe Göktürklerde "kağan" denir ve bağımsız olmayan bir boy başbuğuna da "han/kan" adı verilir. Kağan'ın vazifesi kabileleri toplu halde birarada tutmaktır; birbirleriyle ve dışarıyla ilişkileri düzenlemek, halka iş ve aş, devlete de gelir sağlamaktır. Kağan'ın bu vazifesinin en iyi tanımı ile, işini iyi yapıp yapmama konusunda milletine hesap verdiğini en iyi şekilde Orhon yazıtlarında buluruz: "Türk milleti için gece uyumadım, gündüz oturmadım.. ondan sonra Tanrı irade ve lütfettiği için, kutum var olduğu için, kısmetim var olduğu için, ölecek milleti diriltip kaldırdım, çıplak halkı giyimli ettim, yoksul milleti zengin ettim, az milleti çok ettim, diğer devletli ve kağanlı milletler arasında onları pek üstün kıldım. Dört bucaktaki bütün ulusları barışa mecbur ettim.." (Kül-tigin, doğu 28-30). Kül-tigin'in ağzından bir kağanın ne tür sorumlulukları olduğu, olması gerektiğini anlatan bu satırlar ve benzeri cümleler, Göktürklerde devlet anlayışı ve devlet başkanının vasıf ve sorumluklarını en iyi bir şekilde ifade etmektedir.

Yazıtlarda, devlet içinde halkın, halk ve beyler olmak üzere ikiye ayrıldığı, ancak bu iki zümre arasındaki ilişkilerin devletin güçlü olduğu zamanlarda iyi olduğu, devletin zayıflaması ve merkezi

idarenin çökmesi ile bu ilişkinin de bozulduğu dolaylı bir şekilde ifade olunmaktadır. Metin şöyledir: "...dört taraf hep düşman imiş... Doğuda Kadırga ormanına kadar, batıda Demir Kapıya kadar... ikisi arasından pek teşkilatsız Gök Türk böylece oturuyormuş... İstemi Kağan, hükümdar olarak Türk milletinin ilini töresini tutuvermiş, düzenleyivermiş... O bilge kağan imiş; cesur kağan imiş... buyrukları da bilge imişler, cesur imişler, beyler de milleti de doğru imiş. Onun için o ülkeyi o kadar iyi koruyabilmişler, ülkeyi koruyarak kanunları düzenlemişler..." (Kül-tigin, doğu, 1-4). Bu satırlar, kağanların en mühim vazifelerinden birisinin de kanunları düzenlemek olduğunu, ayrıca yönetici ve yönetilenlerin bu kanunlara uyması için çalışması gerektiğini göstermektedir. Ülkeyi kanunlara göre yönetmek ve kanun koyarken de beylere danışmak gerektiğini anlatmaktadır. Yazıtların daha pek çok yerinden kağanların kanun ve nizam teşkil etmeleri konusuna atıflar bulunmaktadır. Bu kanunların ayrıntısı bilinmemekle birlikte temelde boylar federasyonu olan il ve milletin ana prensipler üzerinde anlaştıkları vakit işlerin yoluna girdiğine dair kuvvetli atıflar bulunmaktadır.

Kağan bütün kanun koyma ve yönetme gücünü, erkini (=kut) gökten, yani Tanrı'dan almaktadır. "Tanrı gibi gökte olmuş, Türk Bilge Kağan... (kuzey 1) Tanrı gibi gökte oturmuş Türk Bilge Kağan... (Bilge Kağan, güney 13) bu zamanda oturdum... sözümü tamamıyla işit... bilhassa küçük kardeş yeğenim, oğlum, bütün soyum, milletim..." (kuzey 1), "üstte mavi gök, altta yağız yer kılındıkta, ikisi arasında insan oğlu kılınmış. İnsan oğlunun üzerine ecdadım Bumin Kağan, İstemi kağan oturmuş, oturarak Türk milletinin ilin töresin tutu vermiş... (Kül-tigin, doğu 1). Kağanların yönetme erkini gökten yani "kut"u gökten, tanrıdan aldıklarını ifade etmeleri sadece kendilerine mahsus bir inanç değildi; halk da bunun böyle olduğuna inanır ve ona göre verilen emirleri kabullenir, onları benimserdi. Bu bakımdan bilgelik gösteren, milletin menfaatlerini, açlığını, tokluğunu, savaşını, barışını, dirlik ve düzenliğini gözetmek en önemli görevi olan Kağanlara itaat ise halkın en büyük sorumluluğuydu.

Göktürklerde de devlet sağ ve sol olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Hunlar'da ve sonraki başka birçok devlette görülen bu iki kanatlı yapı bazen çifte krallık durumunu akla getirmiştir. Esasında tek olan devletin ve paylaşılmaz olan hâkimiyetin tek bir kağanda toplanmak suretiyle, esasta tekli bir hâkimiyet telakkisi varlığını hep korumuştur. İki kanatta yer alan Kan ya da Hanların üstünde tek

bir Kağan bulunmaktadır. Sağ ve sola ayrılma durumu yönetimde daha etkili olma isteğiyle alakalıdır ve daha çok idari bir tasarruftur.

Orhon yazıtlarında devlet bünyesinde çeşitli ad ve unvanlar altında görev yapan beylerin bulunduğu da kayıtlıdır. Bunlardan birisi *Şadapıt*'lardır. Bilge Kağan'ın ifadesinde de yer alan Şadapıt beyleri daha çok hükümdar sülalesinin akrabalarıdır. Tarhan veya tarkan beyler ise çalışkanlık ve başarı ile elde edilmiş yüksek devlet memurluğunu ifade eder. Göktürklerde ayrıca Yabgu, Şad, Tegin, Alpagu, Tudun gibi memuriyet unvanları da vardır. Yabgu unvanı, Kağandan sonraki en üst unvandır ve ancak Kağan'ın en büyük kardeşine verilmektedir. Nitekim İstemi Han, İstemi Yabgu olarak da anılmıştır. Şad da Yabgudan sonra gelen bir unvandır ve biri doğuda diğeri de batıda olmak üzere iki Şad bulunur. Tegin ise prens, şehzade anlamında kullanılırken sonra da Yabgu ve Şad unvanları gibi başka kimselere de verilmeye başlamıştır.

Devletin egemenliğini temsil eden ve yönetimin başı olarak birinci sırada bulunan üç unsurundan birincisi olan Kağan'dan sonra, ülke anlamına gelen ikinci öğe "il" veya "el" kavramıdır. İl/el konusu tüm eski Türk siyasal örgütlenmelerinde bulunduğu gibi Osmanlıların ilk dönemlerinde de kullanılmıştır. İl/el'in, devlet, düzen, yurt, ülke, memleket gibi anlamları vardır. Paşaeli, Kocaeli, "illik kafirler", "il tutmak", "el-divan" gibi hukuk metinlerinde veya yer isimlerinde görüldüğü gibi kültürel anlamda da varlığını günümüze kadar sürdürmüştür.

Üçüncü unsur ise "budun" yani halktır. Ülke, halk ve yönetim üçlüsü bu şekilde tavsif ve adlandırılarak siyasal örgütlenme ve devletleşme sağlanmış olur. Tüm bu örgütlenme ve varoluşun temelinde bu sonuncu unsur yani halk yatar. Halk/millet mefhumu Türkçe çok değişik şekillerde adlandırılmıştır. Bunlar, "budun", "ulus/uluş" "oguş", "ogur", "urug", "oba", "boy", "bukun", "soy", "il", "oymak", "ocak", "töbe", "töbö" gibi temel kelimeler ile tavsif ve tesmiye olunmuştur. "Uruğ" kelimesi kan akrabalığına dayanan gruplar için kullanılmaktadır. Ayrıca nesil, soy, sop, nesep anlamlarında da kullanılmıştır. En eski anlamlarından birisi de "tohum", "döl"dür. "Ok" kelimesi ise eski Türk yazıtlarında boy, soy anlamındadır ve Altaycadaki menşe, soy, sop anlamındaki "uk" ile örtüşmektedir. Boz-Ok, Üç-Ok, On-Ok gibi kol adlarının da gösterdiği gibi soya dair kelimeler aynı kavrama doğru birleşmektedir. "Oba" kelimesi de kabile demektir ve Altaycada cedlerin ve kahramanlıkların

anıldığı tepelere de "oba/obo" adı verilmektedir. Kelimenin çoban hayat şekliyle ilgili sonradan kazandığı anlam da vardır ve kabile örgütünü de kapsadığı olur. Budun ile "bukut" aynı anlamdadır ve geniş topluluk, kavmi topluluğu ifade ederken daha önceleri "ulusu, oymağı olan kişi ya da "nesil" anlamına gelmesi, "boy"un hem kısım hem kabile anlamına gelmesi ve "soy"la eş anlamlı olması; "il" kelimesinin kökeninde taşıdığı "barış"ın, anlam itibariyle terim olarak "devlet" anlamına gelmesi dikkate değer unsurlardır. Tüm bunlar kandaş topluluktan devlete doğru geçişin birer simgesel görüntüleridir. "Oğuş" ve "ulus" kelimelerinin de en yaygın manaları ile halk, kavim, millet ve hatta siyasal örgütü (=devleti) karşıladığı bilinmektedir. Kutadgu Bilig'de "uluş"un ayrıca kent anlamı da vardır (Hassan, 2000: 36–39). Böylece Türkçe "ulus"un bir "soy/birlik" anlamından, "uluşa" yani kente doğru gelişen bir anlam değişikliği yaşadığı tahmin edilebilir. Tüm bu açıklamalar Orta Asya Türk toplumlarının geçmişinde ortak yaşama biçimi ve kandaş hukuk nizamından devletleşmeye doğru evrilmelerine ait etaplarına ve kavramsal değişimlerine işaret eder. Kabileler arasında bir insicam ve devlete doğru evrilme yaşanırken ortak hayatın ve kandaşlığı kültürel kodlarına "uruk", "ulus", "budun", "il", "töre" gibi kavramların referans alınması gerekir. Orhun yazıtlarında sıkça bu kelimelerin tekrar edilmesinin anlamı da budur: devletleşmek. Devletleşme süreci, yönetim aygıtının, emir-komuta düzenlemesinin ve nihayette toplumsal işbölümü ve katmanlaşmanın teşekkülü esnasında tek tek boy beylerine bağlı olmak yerine, bu bağlılığın da pekiştirdiği bir süreçte, soyut devlete doğru evrilmeyi ifade eder. Bu süreçte tek tek her bir boy beyinin ya da klanların konfederatif yapı içerisinde yarı bağımsız hareket ederek kendi klan şeflerinin emir ve komutasında kalarak kabile hayatını sürdürmek yerine, deneme halindeki kısmi yerleşme teşebbüsleri ile daha karmaşık bir evreye geçiş kabiliyeti sergilenir. Bu süreç, kabile şeflerinin egemenliğinden bir tek kağanın hükümdarlığına doğru evrilmedir. Bu evrilme aynı zamanda düzeni sağlamak üzere icad edilen "töre"nin "boy", "budun", "ulus" ve "il" sürecinde gerçekleşir ve boy beyleri ortadan kalkarak yönetme erki ve hâkimiyet olgusu bireylerden soyut kurumlara, yapılara doğru evrilmedir (Hassan, 2000: 110). Boybeyinin yönetiminden, onun emir-komutasından, sadece kendi dönemi için kurulan egemenlikten, sürekliliğe sıçrama serüvenidir, devletleşme. Somut beylerden görünmez "il"e; boybeyinin kendi nizamı için koyduğu ve yokluğu ile hükümsüz olan kurallarından ortak "ili" için geçerli olmaya başlayan "töre"nin sürekliliğe değişimidir. Töreye uymama halinde

de soyut "il/el"den dışlanma, cezalandırma yetkisinin işleyişi; "il/el" adına budunu/halkı/milleti yöneten kut-almış/kutluğ/kutlu kağan/han tarafından görevlendirilen kimseler aracılığı ile gerçekleşmesidir, devletleşme. Tüm bu kavramların irdelenmesi, devletleşmeyle hukuk normlarının icadı, benimsenmesi, uygulanması ve değiştirilmesinin de topyekun "il/"el"e bırakıldığını; il/el adına karar verme, hareket etme yetkisinin de kağana bırakıldığını göstermektedir. Kağan bu erkini kuttan, yani töre/tözden almaktadır.

Hem Göktürk hem de Uygurlarda savaşçı atlılar tarafından kullanılan bayrak emsali, göndere dikilmiş, dikdörtgen ve kumaştan alametler bulunmaktaydı. Bu alametlerde yaygın olarak kullanılan simge ise kurt başıydı. Tüm bu alametlere Türkçe "tuğ" dendiği, bunun daha VIII. yüzyıl kaynaklarında zikredildiği bilinmektedir. Uygur hakanı adına dikilen bir yazıtta, "üç tuğluğ" Türk bodunu... Ozmuş Tigin Kan bolmuş" denmektedir. Kaşgarlı da Tuğ'un tanım"sancak"tır. O, "Dokuz tuğluk han veya hakan her ne kadar vilayeti çok, payesi yüksek olursa olsun tuğ dokuzdan artık olamaz. Çünkü dokuz sayısıyla uğurlanırlar. Bu tuğlar turuncu renkte ipekten ve kumaştan yapılır, bunu da uğur sayarlar" demektedir.

Tüm bu etimolojik veriler ve simgesel unsurlara göre, Göktürklerde kağanın yönetimde despotizmden uzak olması, budunun hayatı ve geleceği için aldığı kararlarda genel bir ittifak araması, "kut"u muhafaza etmesi için önemli faktörlerdir. Aksi taktirde "kut" veren Tanrı onu geri alabilir, kağanı da iktidardan düşürebilirdi. Bu tür özellikler bakımından Türk kağanı hareket ve kararları için denetlenebilir ve hatta sorgulanabilir bir konumdaydı. Kağanın icraatı millet tarafından onun boybeylerinin temsiliyetinde meclis vasıtasıyla denetleniyordu. Bilge Kağan'ın (716-134) ileri sürdüğü Göktürk şehirlerinin surla çevrilmesi ve Budizm'in ülkede propaganda edilmesi teklifleri meclis tarafından kabul edilmemişti. Aynı şekilde, 581 yılında Ta-lo-pien'in annesinin Türk olmadığı için kağan olarak atanması engellenmiş, yerine amcası İşbara cesur ve kahraman olduğu için tahta çıkarılmıştır (Taşağıl, 2013: 180).

Bir kağanın başarılı bir yönetim sergileyebilmesi ve meşru olabilmesi için Tanrı tarafından kendisine verilmiş başlıca üç özelliğin olması gerekirdi: Bunlar yarlığ, kut ve kısmet(ülüg)tir. Yarlığ, Tanrı tarafından verilen emir iken sonraları bağışlama anlamı kazanmıştır. "Tanrı yarlığ verdiği için on dört yaşında, Tarduş milleti üzerinde şad olarak oturdum. Amcam kağan ile birlikte Gök Irmak'a ve Şan-tung ovası-

na kadar akın yaptık" (Taşağıl, 2013: 181)... İl (devlet) gibi kağanlık da millete ait bir kurumdur: "Türk milleti illediğin ilini elinden çıkarmış, kağanladığın kağanını kaybedivermiş... illileri ilsiz kalmış, kağanlıları kağansız kalmış". Göktürk kağanlarını hâkimiyet telakkisi için son olarak onların kendilerinin insanoğlunu yönetmek amacıyla Tanrı tarafından gönderildiğine inandıklarını; bu inancı da en azından bazı kitabelere nakşettiklerini ifade etmek gerekir ki bu da Cihanşumüllük kavramıyla izah olunmalıdır. Yazıtlardaki ifade aynen şöyledir: "Üstte mavi gök, altta yağız yer kılındıkta, ikisi arasında insan oğlu kılınmış. İnsan oğlunun üzerine ecdadım Bumin Kağan, İstemi Kağan oturmuş" (Kül-tigin, doğu, 1). "Doğuda gündoğusuna, güneyde gün ortasına, batıda gün batısına, kuzeyde gece ortasına kadar, onun içindeki millet hep bana tabidir" (Kül-tigin, güney, 1).

Yukarıda Göktürklerde kağanların karar ve hareketlerinin meclis tarafından denetlendiğini ifade etmiştik. Bu meclisin özellikleri ve yetkileri son derece dikkat çekicidir. Daha Hunlar devrinden beri var olduğuna dair işaretler bulunan bu meclis, kağanın kanun koyma erkinin yanından onu denetleyen, yeni yasalar teklif eden, kağan tarafından teklif edilenleri onaylayıp onaylamama hakkını elinde bulunduran bir kurumdur. Göktürklerdeki meclisin adı "toy"du ve üyelerine "tohun" adı verilirdi. Meclis başkanlığı doğal olarak kağanın uhdesinde idi. O olmadığı zamanlarda Aygucı veya Ügeler başkanlık makamını doldururdu. Meclisin yasama konularındaki etkinliğinin yanında bundan daha mühimi olmak üzere, kağanların tahta çıkışının onaylanması ya da tahttan indirilmelerine karar verme yetkisi de vardı. Kağanın meşruluğunun tescilinden meclisin oynadığı rol çok büyüktü. Bunun en açık delili, 582 yılında yaşanan olaydır. Taspar (T'a-po) Kağan'ın ölmeden önce kağan olarak tayin ve vasiyet ettiği Ta-lo-pien, meclis tarafından kağan olarak kabul ve tasdik edilmedi ve haneden üyelerinden İşbara kağanlığa daha layık görülerek kağan seçildi. Meclisin kağan seçim ve tasdikinde tam yetkili olması, oynadığı siyasi ve yönetsel rolün açık bir göstergesiydi. Yeni hükümdarın uygunluğunu tasdik ettiği gibi gerekçe göstererek onu reddedebiliyordu (Taşağıl, 2013: 182).

Göktürklerde Yargılama ve Ceza Hukuku

Göktürklerde yüksek devlet mahkemesinin adı "yargu" olup töre ile örfü denetlemek ve uygulamak "yargu"nun görevidir.

Ceza hukuku Hunlarda olduğu gibi özel intikam alanından çıkmış ve kamu intikamı, kamu hukuku alanına girmiştir. Diğer bir ifadey-

le cezayı uygulayacak olan suçtan zarar gören kimse değil, devlettir. Ancak bazı cezaların suçluya değil de suçluların yakınlarına da uygulanması mümkündür. Bu da cezaların henüz her alanda kişisel hale gelmediğini göstermesi bakımından önemlidir. Zira oğullar, kızlar, eşler doğrudan aile reisi olan babanın velayeti altında olduğundan onlara ceza uygulanması aile reisine uygulanmış gibi sayılmıştır.

Çin kaynaklarındaki bilgilere göre Göktürklerde isyan ve cana kastın cezası ölümdür. İnsan öldürme, at çalma, soygun yapma ve evli kadına tecavüz de ölümle cezalandırılan suçlardır. Dövme ve yaralama suçunun cezası ise hayvanla ödenmesi gereken tazminattır. Hırsızlık suçunun cezası ise çalınan malın değerinin on katı kadar tazminat ödemektir. Tüm bu cezaların uygulanma şekli hakkında yeterli bilgi sahibi olmadığımızı da ifade etmek gerekir.

Göktürklerde Özel Hukuk

Göktürklerde insanların hürriyetlerini tehdit eden, onları köle olarak gören bir hukuk düzeni yoktu. Esir edilenler bir süre sonra kul statüsünde bulunsalar da savaş, yağma ve talandan kaynaklanan ve daha çok güneye yapılan akınlar sonucu elde edilen esirlerin hukuki durumuyla ilgili olan bu konunun dışında, toplum kendi iç düzeni ve statüler bakımından eşit olan ya da olmayan ayrımına tabi değildi. Boylara mensup insanların tamamı özgürdü. Cinsiyetin de hukuki bakımdan etkisi, kadının baba veya kocanın velayeti altında olmasına rağmen önemli değildi. Kadının yeri çağdaş diğer toplumlara göre oldukça üstündü. Yazıtlardaki "gelinlik kızın cariye oldu" ifadesi kadının hür statüsüne verilen önemi göstermektedir. Evliliklerde sosyal statü ve klan mensubiyeti önemliydi. Kadın ve erkek eşit olduğundan, örf ve adete göre kızın isteyene verilmesi gerekmekteydi. Ölen babaların, amcaların ve erkek kardeşlerin dul kalan eşleri ile evlenme usulü vardı.

Boyların her biri ve boy içindeki aşiretlerin ortak yurtları var ise de Türklerde özel mülkiyet de gelişmiştir. Kışları barınılan kışlak mevkilerinde her aile reisinin özel mülkü statüsünden toprağı bulunmaktaydı ve bu toprağın el değiştirmesi, alınıp satılması mümkündü. Bu da miras hukukuna tesir ediyor ve kızlar da bu mirastan paylarını alabiliyordu. Mirasta toprağın daha çok en küçük oğula bırakıldığı, "baba ocağını tüttürme" hak ve sorumluluğunun en küçük oğula kalması yaygın bir gelenekti. Diğer çocuklar ise taşınabilir mal ve hayvanlardan paylarını alırlardı.

Uygurlarda Töre ve Hukuk

Göktürk Devleti zamanında bu devletin unsurlarından olan Uygurlar, Bilge Kağan'ın ölümünden (734) sonra ortaya çıkan karışıklıklardan faydalanıp Karluklar ve Basmıllarla ittifak yaparak Göktürk Devletine son verdiler de Doğu Göktürklerin merkezi olan kutsal Ötügen'e hakim oldular (745). Kısa süre sonra hem Basmıllara hem de Karluklara karşı da başarılı olan Uygurlar bölgedeki egemenliklerinde rakipsiz hale geldiler. Uygur hükümdarları Kağan unvanından başka "Eltebir" adını da kullandılar ve bu unvanı başkalarına verecek kudrete kavuştular. Uygurların Çin'le ticareti geliştirmek adına kentlere yerleşmeye başlaması ve Mani dinine geçişlerin hızlanması sonucu daha yerleşik bir düzene doğru evrildikleri görülür. Orhun merkezli devletleri yaklaşık olarak yüz yıl devam ettikten sonra 840 yılında bu kez Kırgızlar saldırıya geçtiler ve Uygur devletinin egemenliğine son verdiler. İkiye ayrılan Uygurların bir kısmı Kansu-Ordos bölgesine, diğer kısmı da Beşbalık bölgesine geldiler. Halkın çoğunun gelerek yerleştiği bu Tarım bölgesinde yeni bir hayat tarzı benimsediler. Takip eden yüzyıllarda her iki grup da, daha bağımsız bir devletken başlattıkları yerleşik düzen geçme serüvenini devam ettirdiler ve Maniheizm, Budizm ve nihayetinde İslamiyeti kabul ederek varlıklarını değişik bir şekilde bugüne kadar sürdürdüler. Erken dönemde yerleşik hayata geçmeleri ve kabul ettikleri dinlerin tesiri ile etkileri ve kalıntıları gününüze kadar süren bir kültür ve sanat faaliyetinin mimarı oldular. Bu sebeple Uygurlar, Türk tarihinin bozkır kültür yanından sanat ve özelikle kültür alanında çok farklı bir cephesi oluşturmaları sebebiyle kendilerine özel bir yer edindiler (Taşağıl, 2013: 197).

Uygur Kağanlığı Göktürk devletinin mirası üzerinde yükselmişti. Temelde Ötügen karakterli ve bozkır kültürü esasında olan devlet yapısı ve hayat tarzı Çinlilerle olan temasın artması ile değişmeye başladı. Devletin ana omurgasını Dokuz-Oğuz boyları ve Uygurlar (onuncusu) oluşturmaktaydı. Diğer gruplar, özellikle de Karluk ve Türgiş boyları Göktürk devletinin dağılması esnasında çıkan kargaşa sonucu batıya yönelmişler ve Tanrı Dağlarının kuzeyindeki Isık Göl, Siri derya, Çu, Talas ve İli ırmağı gibi havzalara doğru çekilmişlerdi. Uygurların Dokuz-Oğuz boylarıyla birlikte hareket etmeleri, Dokuz Oğuz boylarının tamamının güneye indiği anlamına gelmemektedir. 840'tan sonra batıya hareket eden gruplar arasında da hatırı sayılır oranda Oğuz boyları vardı ve bunlar daha 629'dan sonra Batı Göktürk devleti sınırlarında bulunan ve 635'ten itibaren

tarih sahnesine çıkan Türgişlerle (On-Oklar) ve diğer Oğuz boyları ile birleşerek Harezm, Hazar ve İran bölgesinde Oğuz menşeli devletler kuracaklardır.

Uygur Kamu Hukuku

Uygurların devlet merkezi Karabalasagun'du ve meclis burada toplanırdı. Göktürk kağanlarının ve devlet idarecilerinin kullandığı bütün unvanlar Uygurlarda da vardı. Hâkimiyet yine "kut"la gökteki Tanrı tarafından bahşedilen bir özellikti. Hükümdarlık daha çok babadan oğula geçmekteydi. Hem hanedan hem de toplum üzerinde Çin etkisi gittikçe artmaktaydı. Mesela onüç Uygur hükümdarından yedisi Çinli prenseslerle evlenmişti. Evlilik yoluyla Çinle ilişkilerin iyi tutulması her iki tarafın da işine geliyordu. Hükümdarlar asıl adlarının yanından tahta çıktıktan sonra yeni "kut"lu unvanlar almaktaydılar. Yine onüç hükümdardan yedisinin unvanlarında "tengride", "ay tengride", "kün tengride" terimlerinin mutlaka yer aldığı görülür. Bu da hâkimiyetin yine "gökten" "güneşten" ya da "aydan" geldiğine inanıldığının açık işaretidir. Uygurlarda, yönetimde zafiyet ve adem-i iktidarsızlık gösteren hükümdarların tahttan indirilerek idam edildikleri görülür. Yerleşik ekonomik düzen hayvancılıktan tarıma doğru evrilmektedir ve bunda Maniheizmin etkisi vardır.

Doğu Türkistan'a yerleşen Uygurların kamu hukuku alanında en önemli kaynağını Kutadgu Bilig oluşturmaktadır. Kaynak XI. yüzyıla ait olsa da en azından toplumsal hiyerarşi ve yönetim şekli hakkında kökleri daha eskiye dayanan bazı malumatlar içermektedir. Buna göre XI. yüzyılda Uygurlar iki ana sosyal sınıfa ayrılmaktadır: 1) Aydınlar, 2) Asıl halk sınıfı. Aydınlar da kendi içerisinde bir takım zümrelere ayrılır. Mesela Bilginler, Seyyidler, Otacılar, Yazıcılar ve Şairler gibi. Halk sınıfı ise Tarıgcılar (tarımcılar), Satıgcılar, İğdişçiler (Çobanlar), Uzlar, Karabudun (mesleksiz grup) ve Çivagklar (yoksul halk)... Tüm bu zümreler temelde eşit haklara sahiptir ve sadece devlette görevli bazı beylerin ayrıcalıklı durumları vardır. Devlet örgütünün başında, Uluğ Hacib (başvezir), Subaşcılar (komutan), Kapık Başlar Er (saray bakanı), Bitigci (hakanın baş yazmanı), Ağıcı (hazinedar), Yalvaçlar (elçiler) ve Tapuçular diye bilinen diğer düşük statüdeki memurlar (Üçok-Mumcu, 1993: 25–26).

Uygurlarda Özel Hukuk

Uygur döneminden kalan hukuk vesikaları bize gelişmiş bir kayıt sistemi, vesikalarda ilgililerin tarifi, hakları; belgenin satış, velayet,

kira, vasiyet, ticaret, borç, alacak vb. konularda yapılan işlemleri ve şahitleri sıraladığı görülür. Belge sisteminde mutlaka olayın ya da kayda geçirilişin tarihi de yer alır. Belgelerin damgalanması da güvenilirlik açısından önemlidir. Bu türden hukuk vesikaları üzerine yapılan çalışmalar sonucunda, Uygurların yerleşik bir tarım toplumu özelliğini kazandıkları ortaya çıkmış bulunmaktadır. Uygurlarda daha önceki Türk devletlerinde pek görülemeyen "kulluk" sistemin de varlığı bilinmektedir. Buna göre baba velayet hakkına dayanarak, diğer oğullarına da danışarak bir oğlunu "kul" olarak satabilmektedir. Kulluktan kurtulma ise sahiplere belli miktarda ödeme yapmakla mümkün olmaktadır.

Hukuk belgelerinden aile hukuku içerisinde evlat edinme gibi hususların da kayda geçirildiği anlaşılmaktadır. Borç verme ve ödünç verme ilişkileri de vesikalara yansımıştır. Burada zamanında ödenmeyen borç ve ödünç vermeler için tazminat ya da faiz öngörülmesi ticari zihniyetin de yerleşik hayata geçişle birlikte geliştiğini göstermektedir. Tarım toplumlarında görülen ve toprağın mülk sahibi tarafından kiralanması olarak da nitelenebilecek yarıcılık ve ortakçılık işlerinin de yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Ürünler ve masraflar eşit karşılanmakla birlikte emek gücü kiracıda olacaktır. Özel hukukun en hassas yanlarından biri olan vasiyet konusunda da Uygur vesikaları zengin malumat sunmaktadır. Vasiyet etme hakkı ve bunun kullanımı yanında terekeden kimlerin ne şekilde yararlanacağı ve kimlerin hangi şartlarla yararlanamayacağı detaylı olarak belirlenebilmekteydi.

Tüm bu Uygur hukuk vesikaları incelendiğinde Çin etkisinin boyutları açıkça ortaya çıkmaktadır. Uygurlar yerleşik hayata geçerken ve Maniheizmi kabul ederek hem maddi kültür unsurları hem de inanç sistemi bakımından önemli değişime uğramışlar; bu da hukuk sistemine açıkça yansımıştır.

Kaynaklar

Ergin, M. (1983). *Orhun Abideleri*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Ercilasun, A. B. (2012). *Türk Dili Tarihi*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Gömeç, S. (2006), *Türk Kültürünün Ana Hatları*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Hassan, Ü. (2000). *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, İstanbul: Alan Yayıncılık.

Taşağıl, A. (2013). *Kök Tengri'nin Çocukları*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Üçok, C. - Mumcu, A. (1993). *Türk Hukuk Tarihi*, Ankara: Savaş Yayınları.

İSLÂMİYET ÖNCESİ TÜRKLERDE SOSYAL VE EKONOMİK YAPI

Ali Ahmetbeyoğlu

Orta Asya Türk devletlerinin ekonomileri başta olmak üzere; askeri, siyasi, sosyal, kültürel hayatlarında hüküm sürdükleri coğrafya, belirleyici amillerden biri olmuştur. İslam Öncesi Türk Tarihi umumiyetle Orta Asya ve özellikle bu coğrafyanın büyük kısmını oluşturan, tarihin ilk devirlerinden beri Türklerin anavatanı olan Türkistan sahası üzerinde cereyan etmiştir. Orta Asya; Moğolistan ve Sibirya'nın güneyini, bugünkü Kazakistan ile Özbekistan, Türkmenistan, Tacikistan, Kırgızistan topraklarının büyük bölümünü, Afganistan'ın kuzeyini, hem Merv hem Herat'a bağlı İran Horasan'ını, Tibet, Doğu Türkistan ve Kansu'yu içine almaktadır.[1] Türkistan ise; batıda Ural Nehri ve Hazar Denizi, doğuda Altay dağları ve Çin hududu yani Doğu Türkistan veya Kaşgariya'nın doğu sınırları, güneyde İran ve Afganistan, kuzeyde Tubal ve Tomsk vilayetleri (Sibirya) arasındaki bölgeyi kapsamaktadır.[2] Tarihi süreç içerisinde sınırları değişmekle birlikte Türkistan coğrafyasında kurulan Türk devletlerine ve boylarına dair sınırlı sayıdaki bilgiler ışığında Türk sosyal ve ekonomik yapısı anahatlarıyla ortaya konulabilir.

Sosyal Yapı

Orta Asya bozkırlarında cereyan eden Türk sosyal yapısının Göktürk öncesi dönemlerine dair kaynaklarda açık bilgiler bulunmamaktadır. Bu nedenle Göktürk cemiyet yapısı esas olarak alınmak-

tadır. Hareket noktasını oluşturan Orhun Kitabeleri'ne göre, Türk Bozkır Cemiyeti'nin yapısını şu şekilde tespit etmek mümkündür:

Oguş (Aile),

Urug (Aileler Birliği),

Bod (Boy, Kabile),

Bodun (Boylar Birliği),

İl (El, Devlet, Bağımsız Topluluk, İmparatorluk).[3]

Oguş (Aile)

Bir topluluğun hukukî, siyasî ve sosyal durumunu anlamak için önce o topluluğun küçük bir nüvesi durumunda olan aileye bakmak gerekir. Küçük bir aileyi incelemek aslında o topluluğu incelemek demektir. Çünkü toplulukları aileler meydana getirmektedir. Daha doğrusu aile, topluluğun en üst kademesinde bulunan devletin küçük bir modelidir. Ailede çocuklar üzerinde babanın otoritesi, devleti yöneten hükümdarın millet üzerindeki otoritesine benzemektedir. Türklere göre; gök kubbesi devletin, çadır ise ailenin birer örtüsü idi. Gök altında devlet, çadır altında ise aile düzeni yer alıyordu. Bu sebeple, eski Türklerde devlet düzeni ile aile düzeni arasındaki benzerlik çok canlı idi. Nitekim Türk ailesinde koca-karı ilişkisi ile devlette kagan-hatun ilişkisi arasında pek fark yoktu. Türk ailesinin temelinde görülen hukuki ve sosyal ortam, hiç şüphesiz en yüksek devlet düzeninde de kendini göstermekteydi.[4]

"Oguş" kelimesi Orhun Kitabeleri'nde geçer. Yapılan tercümelerinde, bu kelimeye çeşitli anlamlar verilmiştir. Kabile, boy, soy, akraba, nesil, aile gibi. Aynı kelime "*Divan-ü Lûgat-it-Türk*"ün tercümesinde de oymak, hısım, akraba olarak gösterilir. Ayrıca, çeşitli araştırmalarda, Uygurlarda da kan bağı ile bağlı olan küçük birliklere "oguş" dendiği ileri sürülmüştür.[5]

Türklerde aile tipi, kan akrabalığı esasına dayanıyordu. Aile, "pederî" tipte yani çeşitli topluluklarda görüldüğü gibi sultaya (zor, cebir) dayanan "pederşahî" değil, velâyet (dost, yardımcı) esasında, "baba hukuku" nun hâkim olduğu bir sistemde idi (Ziya Gökalp bu tipe "pederî aile" adını verir. Ona göre, pederî aile ile pederşahî birbirinden çok farklı idi. Pederî ailede babanın eşi ve çocukları üzerinde yalnız demokratik hakları vardı. Pederşâhî ailede ise, babanın evlâtları ve eşi üzerinde sultaya dayanan hakları vardı).

Aile içerisinde evlenerek ayrı bir ev kuran oğullar arasında en küçük oğul, babasının evinde kalır ve baba ocağını devam ettirirdi. Bu yüzden hükümdar ailesinde en küçük erkek çocuğa "odtegin" (ocak prensi, ateş prensi) denilirdi. Türklerde dıştan evlenme (exogamie) esastı. Eski Türk toplumunda genellikle "monogamie" (tek eşlilik) görülmekteydi. Türklerde, ölen kardeşin dul kalan karısı ile evlenme şekli mevcuttu (leviratus). Üvey anne ile yapılan evlenmelerde oğullar, kendilerinin doğumundan sonra babası tarafından eşliğe alınan kadınlarla evlenebilirlerdi. Türklerde leviratusun amacı, dul kalan kadınları himaye altına almak ve kadın aileden ayrıldığı takdirde kendi malını da alıp gideceği için aile mülkünün parçalanmasını önlemektir. Leviratus, kadının da istemesi halinde gerçekleşebilecek bir evlenme şeklidir. Kadın istemezse bu evlilik kesinlikle olmazdı. Eski Türklerde kocası ölen kadın leviratuse zorlanamazdı. Kadın, kocasının ölümünden sonra evinde varsa çocuklarıyla veya tek başına yaşamasını sürdürebilirdi. Eğer kadın bir başka erkekle evlenmek isterse evleneceği erkek, evlilik sırasında erkek tarafının kadına verdiklerini ölen erkeğin ailesine vermek zorundaydı.[6]

Eski Türk ailesi, geniş aile şeklinde değil, "küçük aile" (dar aile) tipinde idi. Halbuki diğer topluluklarda aile, doğrudan doğruya babanın veya büyükbabanın tam otoritesi altında yaşayan ortak mülkiyete dayalı, evlenen aile üyelerinin aile birliğini terk etmediği, sayısı çok fertlerden oluşmakta idi (geniş aile). Eski Yunan, Roma, Çin ve özellikle Slav aileleri bu tipte idi. Küçük aile veya dar aile ise; anne, baba ve çocuklardan kurulu bir sosyal topluluktan ibarettir. Eski Türk topluluklarında aile tipinin küçük aile olduğu bazı tarihî kayıtlarla da belirlenmiştir.[7]

Türkçede bir erkek ile bir kadının aile kurma işlemine verilen isim yani evlenme deyimi, evlenen erkek veya kızın baba ocağından ayrılarak ayrı bir ev (aile) meydana getirdiğini göstermektedir. Bunun mazisi de Göktürkçe kitabelere kadar inmektedir. Göktürkçe kitabelerden Suci yazıtında "inim yiti, urım üç, kızım üç erti, ebledim oglımı" (küçük kardeşim yedi, erkek evladım üç, kızım üç, evlendirdim oğlumu) ifadesinde "eble" kelimesinin bugünkü karşılığı evlendirmedir.

Türklerde aile, törenle yapılan evlenme sonucunda kurulurdu. Evlenmede diğer bir özellik, kız evinin oğlan evinden "kalın" istemesi geleneğidir. Kalın, kadının doğrudan kendisine erkek tarafından verilen çeyizdir. "Kalın"ı verilen gelin, "kalın"ı veren ailenin "eşit

üyesi"dir. Türklerde "kalın" yaygın olarak taksitle ödenirdi. Fakat kız kaçıranlara bir ceza olarak olsa gerek, kalını, peşin olarak ödeme zorunluluğu konmuştu. Kalın verme, 10. yüzyılda Oğuzlar'da da devam etmiştir. Verilen kalının cins ve miktarı ise, evlenenlerin servetlerine göre değişirdi. Kız tarafı kızını vermekten vazgeçtiği takdirde aldığı "kalın"ı iade etmek mecburiyetinde idi.[8]

Baba'ya "kanğ", anne'ye "ög" denilen eski Türk ailesinde erkek evlatlar için "ogul", "urı/orı", "urı oglan", "oglan"; kız evlatlar için de "kız", "kız oglan kız" ve "ev kızı" gibi sözler kullanılmaktaydı. Bunlardan büyük erkek çocuklara "içi" (=ağabey), büyük kız çocuklara da "eçe", "eke" veya "eze" (=abla) denmekteydi. Eski Türk ailesinde, kocanın ve kadının kendi kardeşleriyle hısımlıklarını ifade eden pek çok kelime bulunmaktaydı. Mesela kocanın büyük erkek kardeşine "içi", küçük kardeşine de "ini" adı verilmekteydi. Kocanın kendisinden küçük olan kız kardeşi de "singil" sözüyle zikredilmekteydi. Aynı şekilde, kadının kendisinden büyük olan kız kardeşi için "baldız", kendisinden küçük olan kız kardeşi için de "yurç" ifadesi kullanılmaktaydı.

Bugün olduğu gibi eski Türk ailesindeki birinci ve ikinci kuşakların birbiriyle olan akrabalığını ifade için de çeşitli sözler vardı. Meselâ, amca, dayı, hala ve teyze çocukları için "atı" (=yeğen), "çıkan", "yigün/yegin" (=yeğen) gibi kelimeler mevcuttu. Bu çocuklar da babalarının erkek kardeşlerine "eçi/içi" (=amca), kız kardeşlerine de "kükü/küküy" (=hala) şeklinde hitap etmekteydiler. Annelerinin erkek kardeşlerine ise, "tagay" (=dayı), kız kardeşlerine de "eze" veya günümüzde olduğu gibi "teyze" (teze) demekteydiler. Öte yandan ailenin yaşça küçük fertleri, ağabeylerinin eşleri için "yeng̃ge" (=yenge), ailenin reisi de, eşinin erkek kardeşlerine "yurç" demekteydi.[9]

Türk ailesinde, aile içinde kadının ve çocukların kendilerine ait mülkleri vardı. Evlenen kadının baba evinden getirdiği çeyiz malı üzerinde kocanın doğrudan tasarruf hakkı yoktu. Evlenen oğul, babanın büyük oğullarından biri ise, baba bu oğlu için ayrı ev yaptırır ve döşetir, sonra da düğün yapılırdı. Ayrıca kızın kendi hayat arkadaşını seçmekte serbest olması, aile içinde mülkiyetin yanı sıra ferdin de hür olduğunu göstermesi bakımından önemli bir hukuki durumdur. Türk ailesinde mülkiyet sahibi, mülkünden kendisi istifade ettiği gibi bu mülkü satabilme, kiraya verme, rehine bırakma ve ortak kullanma haklarına da sahipti. Bu gibi konularda anlaş-

manın korunması, ödeme usulleri konusunda ve kimsenin birbirine hakkı geçmemesi için şahitler huzurunda mukaveleler yapılırdı.

Ailede kadının özel mülkiyeti vardı. Kız çocukları evleneceği kişiyi kendisi seçerdi. Bu, ailede ferdi hürriyet hakkının da bulunduğunun işaretidir. Babadan sonra aileyi, anne temsil ederdi. Bunun için ananın yeri, babanın diğer akrabalarından önce gelirdi. Ailede kararlar herkesin fikri sorulduktan sonra alınırdı. Ailede erkek ve kadında bulunan en büyük vasıf, sadakatti. Bu vasıf, yabancı erkek ve kadınların da takdirini toplamaktaydı. Erkek ve kadın zinadan şiddetle kaçınırlardı. Zina ihanetti ve kanunlar ihaneti hoş görmezdi. Türk kadını, toplumu içinde "altun özük", "ertini özük", "arık", "silig" (namuslu, temiz, bedeni inci gibi kadın ve kız) gibi güzel sıfatlarla anılırdı. Kocalar karılarına "görklüm" (güzelim) diye hitap ederlerdi. Kadın bakımına büyük özen gösterirdi. Giydiği elbiseler diğer toplumlarda moda olurdu. (Hazar Prensesi Çiçek'in 8. asırda Bizans sarayına gittiği zaman giydiği Türk tipi imparatoriçe elbisesinin moda olması bunun bir örneğidir). İslam öncesi Türk toplumunda kadın, erkeğin yapmış olduğu her türlü faaliyete iştirak ederdi. Bu dönemde kadının en temel iki özelliği "ana"lık ve "kahramanlık"tı. Kadın, aile içinde ve diğer alanlarda geniş hak ve yetkilere sahipti. Cemiyette saygı görürdü. Ata biner, top oynar, hatta güreş gibi ağır sporlar yapardı. Türk kadını toplumda itibar sahibi olup, savaşlarda düşman eline geçmesi büyük bir zillet sayılırdı.[10]

Kadınlar siyasi ve idari işlerde de en üst kademelerde bulunurlardı. Orhun Kitabelerinde geçen: "Türk milleti yok olmasın diye, milli olsun diye babam İlteriş Kağan'ı, annem İlbilge Hatun'u göğün tepesinden tutup yukarı kaldırmış olarak" ifadesiyle, Türk milletine kurtarıcı olarak yalnız Kağan'ın değil Kağan-Hatun ikisinin gönderildiği belirtilmektedir. İdari hayatta bu ikili, devlet yönetiminde her zaman beraberdi. Nasıl ailede kararları karı-koca birlikte alıyorsa devlet idaresinde de kağanın yanında hatun bulunuyordu. Kağanlar yabancı devlet elçilerini hatunla birlikte kabul ederdi. Kabul törenlerinde ve ziyaretlerde hatun, kağanın solunda oturur, siyasi, idari konulardaki görüşmeleri dinler, fikrini beyan ederdi. Harp meclislerine bile katıldıkları olurdu.[11]

Hatunların hükümdar Kut'una sahip oldukları kabul edilirdi. Bu yüzden hükümdar Kut'una sahip kadın anlamında "Terken" ünvanına sahip olurlardı. Orhun Kitabelerindeki "Umay gibi anam Hatunun Kut'una küçük kardeşim er oldu" cümlesi bu görüşü doğ-

rulamaktadır. Hükümdar buyrukları "Kağan ve Hatun buyuruyor ki" ifadesiyle başlıyordu. Attila'nın Hatunu Arıkan, Attila'nın sarayında kendisine ait gayet süslü ve gösterişli bir köşkte oturuyordu. Kendi hizmetine bakan özel erkânı bulunmakta idi. Hun ülkesine gelen elçiler Attila ile birlikte kendisine de hediyeler getirmekte ve Hatun Arıkan elçileri kabul ederek onlarla görüşmekteydi. Hükümdarın ilk eşi olan hatundan başka diğer kadınların da Hun devlet teşkilatında yeri vardı. Nitekim Bleda'nın eşi kocasının ölümünden sonra yaşadığı köyün sahibesi ve idarecisi idi. Asil olduğu bildirilen bu kadın da, şiddetli fırtına ve yağmurdan dolayı yollarını kaybederek köyüne gelen Bizans elçilik heyetini kabul ederek onlara çeşitli hediyeler göndermişti. Görüldüğü gibi Terkenlerin; kendilerine ait ikta vilayetleri, bunları idareye memur divan teşkilatları, askerleri ve kendi hazinelerine akan mühim gelirleri vardı. Hatunlar gerektiğinde devlet idaresini tek başlarına da yönetiyorlardı. Arap istilası sırasında Tuğ-şad küçük olduğu için anası Hatun on beş yıl oğlu adına Buhara Hükümdarı olarak devleti idare etmiştir. Bu süre içinde Araplarla savaşta bulunmuş, Çinlilerle de barış antlaşması imzalamıştır. Hatunlar, siyasi işlere baktıkları gibi adli işlere de bakıyorlardı. Uygurlar 7. asırda, devletlerini kurmadan önce, reisleri Alp İlteber savaşlarla meşgul olurken anası Uluğ Hatun, ihtilaf ve davalara bakar, kanunlara uymayanları şiddetle fakat adaletle cezalandırırdı. Bu sayede Uygurlar arasında nizam kurulmuş olurdu.[12]

Türk cemiyet hayatında kadın, bütün faaliyetlere serbestçe katılıyordu. Bunun sebebi kadına yönelik suçların en ağır şekilde cezalandırılmasıydı. Fuhuşun meçhul olduğu Türk cemiyetinde ırza tecavüzün cezası ölümdü. Bu yüzden kadın hayatın her safhasında rahatlıkla yer alabiliyordu. Töreyle, kendisine yönelecek en hafif suç bile büyük bir şiddetle cezalandırılıyordu. Böyle olunca kadın, erkeğiyle birlikte vatan müdafaası da dahil olmak üzere tüm faaliyetlere katılıyordu. Bu özgürlük ortamında iffet ve saygınlığın en üst noktasına çıkılıyordu.[13]

Eski Türk ailesinin hayatı genellikle hareketli bir tarzda geçmekteydi. Bundan dolayı Türk ailesinin sabit meskeni bulunmamaktaydı. Onun meskeni, çadırlardan ibaretti. Çadırlar gerektiğinde kağnılar, develer ve katırlar üzerinde bir yerden başka bir yere devamlı taşınırdı. Bu çadırlara "çum", "kapa", "alaçik" (loçik), "yurt" veya "keregü" gibi adlar verilmekteydi. En eski çadır tipine, Abakan bölgesindeki Boyarı Dağı kaya resimlerinde rastlanmaktadır.

Çadır, en basit şekliyle uçları tepede bir halka (çıngırak) etrafında birleştirilmiş sırıklardan veya açılıp kapanabilen ahşap kafeslerden meydana getirilmekteydi. Sırıkların veya kafeslerin üzeri keçe veya kıl çadırlarla örtülmekteydi. Evdeki konfor çadırda da vardı. Sıcağa ve soğuğa karşı korunaklı idi. Sökülmesi ve kurulması oldukça pratikti. Çadırların renkleri, Türk ailesinin sosyal ve ekonomik durumunu göstermekteydi. Mesela beylerin çadırı ak renkte olmaktaydı.

Çadırın tek kapısı bulunmaktaydı ve o da doğuya açılmaktaydı. Tepesinde de bir duman deliği bulunuyordu. Dolayısıyla çadırın tam ortasında ısınmada ve yemek pişirmede kullanılan "ocak" yer almaktaydı. Ocakta bir "saç ayağı", onun üzerinde de yemek pişirilen büyük bir tencere durmaktaydı. Ocağın hemen arkası ailenin yaşlılarına, reisine ve misafirlere ayrılmaktaydı. Bu kısma "tör" (baş köşe) adı verilmekteydi. Sedir veya kanepe şeklinde olan tör, çeşitli renk ve desenlerde yapılmış keçeler, halılar, kilimler ve değerli hayvan postlarıyla döşenmekteydi. Tör'ün üst kısmındaki çadır kafeslerine aile efradına ait silâhlar ile binit ve koşum takımları asılmaktaydı. Çadırın orta direğinde daima keçeye sarılmış bir kımız tulumu asılı durmaktaydı. Türklerin başlıca içkisi olan kımız, kısrak sütünün deri tulumlarda mayalanması ve arada sırada çalkalanmasıyla yapılmaktaydı.

Çadırın zeminine keçeler, halılar, kilimler ve hayvan postları serilmekteydi. Çadır kapısının sağ tarafında bulunan kısım kadınlara aitti. Burada deri tulumlar, ahşap kaplar, kovalar, yemek tasları ve kepçeler (çömçe), üç ayak (üç yak veya çak), ekmek teknesi ve ibrik (ıvrık) bulunmaktaydı. Çadırların bir köşesine de içinde çeşitli malzemelerin konduğu çuvallar, heybeler ve torbalar yerleştirilmekteydi.[14]

Urug (Aileler Birliği)

Başta Orhun Abideleri olmak üzere Divan-ü Lûgat-it-Türk, Kutadgu Bilig ve ilk destanlarda geçen ve araştırıcılarca "soy, cins, nesil, tohum, kuşak, akraba" manalarına gelen Urug tabirinin sosyal yapıda neyi ifade ettiği tam olarak açıklık kazanmamakla birlikte, "aileler birliği" anlamına alınması icap eder.[15]

Bod (Boy, Kabile)

Bod tabiri Boy kelimesinin Türkçedeki aslıdır. Bod, DLT ve KB'de geçmekte, "vücut, insan, hizmetkâr, boy-bos, endam, kabile" diye tercüme edilmektedir. Boy, aileler veya soyların bir araya gelme-

siyle oluşuyordu. Başında, boydaki iç dayanışmayı sağlayacak ve gerektiğinde silahla boyun menfaatlerini koruyacak bir "bey" bulunurdu. Belirli bir arazisi ve savaş gücü vardı. Bir siyasî birliğe dahil olmuş boya "ok" deniliyordu.[16]

Boyu ayakta tutan ve dağılmasını önleyen hiç şüphesiz "boy şuuru" idi. İstisnasız her şahıs, millî kimliğini kendi boyunda bulmakta ve görmekteydi. Birbirini tanımayan iki insan karşılaştığı zaman, önce "boy kim?" yani "hangi boydansın?" şeklinde sorularla birbirini tanımaya çalışmaktaydı. Cevap olarak birbirine söyledikleri boylarının adı da, onların millî kimliklerini göstermekteydi. Her boyun kendine ait kışlağı (kışın geçirildiği yer) ve yaylağı (yazın geçirildiği yer) vardı. Kışlak ve yaylakların belirli özellikleri vardı. Kışlak olarak seçilen yer, soğuktan ve rüzgârdan korunaklı derin bir vadi tabanı, bir orman kenarı veya bir "koy" (dağ veya su girintisi) olmaktaydı. Ayrıca kışlık konağın, ağaç ve otlakları bol, karı az tutan bir yer olması şarttı. Yaylak olarak da bunun tam tersi; sulak, otlağı bol, haşaratı az, serin, geniş ve yüksek bir dağ yamacı olması gerekli idi. Yaylak, bütün boyun ortak malı olduğu halde kışlak yani kışlık konaklar, ferdin özel mülkü sayılıyordu.[17]

Boy beylerinin seçiminde, malî güç, doğruluk ve cesaret gibi özellikler ön plânda tutulurdu. Bu özelliklere sahip kimseler arasından seçimle işbaşına getirilen kişi "bey" olurdu. Seçici kurul, boyu meydana getiren aile ve soyların temsilcilerinden kuruludur. Bu da eski Türk devletlerinde var olan meclislerin (toy), küçük çapta benzerinden başka bir şey değildir. Boy beyleri, devlet içerisinde hakan ile halk arasında bir köprü durumunda idiler. Kitabelerde geçen hitaplardan (Türk beyleri, milleti; Türk Oğuz beyleri, kavmi işitin) anlaşılacağı üzere Hakan çoğu yerde milletten önce beylere seslenirdi. Nitekim Bey ile milletin beraber olduğu zamanlarda devlet güçlü olmuştur. Müstakil olan veya daha yüksek siyasi birliğe katılmış olan Boylar, yaylaklarda hayvanlarını, göçlerde kendi mülklerini ayırt edebilmek için özel damgalar kullanırlardı.[18]

Bodun (Boylar Birliği)

Başında genellikle arazinin büyüklüğüne ve halkının çokluğuna göre, Yabgu, Han, Şad, İlteber gibi ünvanlar taşıyan idareciler bulunurdu. Bodunlar bağımsız veya bir "il"e bağlı olabilirlerdi. Boylarda soy ve dil birliği hâkim olduğu halde bodunlar daha çok sıkı bir işbirliğinin meydana getirdiği siyasî topluluklardır. Mesela Oğuz Bodun; Barlık Irmağı kıyısında otururken altı, Selenga Nehri çevre-

sinde otururken dokuz boy halinde idi. Daha sonra Seyhun Nehri etrafında ortaya çıkan Oğuzlar'da ise boy sayısı yirmi dörde yükselmiştir. Batı Göktürk Devleti'nin temel unsuru olan "On-ok Bodun" da on akraba boydan oluşmaktaydı.[19]

İl (El, Devlet, Bağımsız Topluluk, İmparatorluk)

Eski Türk cemiyetinde sosyal yapının en üst kademesini teşkil eden "İl", Willhelm Thomsen'e göre; "siyasî bakımdan bağımsız, muntazam teşkilâtlı millet" demektir. Eski Türk İl'inde idare, kesin şeklini devlet bünyesinde kazanmaktadır. Boy ve Bodunların 10'lu sisteme dayalı devlet ve ordu nizamı ile merkezden idaresini mümkün kılan teşkilat sayesinde bir devlet başkanının mesuliyetinde işbirliğinden oluşan eski Türk İl'i; arazisi (uluş), birleşmiş halkı (bodun, kün), müşterek idarî ve hukukî nizamı (töre) ile vatanı koruyan, milleti huzur, barış ve refah içerisinde yaşatmaya çalışan siyasi bir kuruluştur. Boy ve Bodun başkanlarının yasama ve yürütme sorumlulukları bütün ülkeyi kapsamak üzere "Hakan" (Kagan) a intikal etmekteydi. Ülke çapında vergi, asker toplama, orduyu düzenleme, sevk ve idare etme yetki ve hakları hükümdara geçiyor, gerekirse; törede yenilikler yapma hakkı, il'in idarî, malî, kültürel işlerini düzenleme yetkisi de hükümdar aracılığıyla meclise devrediliyordu. Böylece hükümdarlık karizmatik bir mahiyet kazanıp belirli bir soya inhisar ettiğinden devletten birinci derecede sorumlu olan uzun ömürlü ailelerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Eski Türk İli; Oksızlık (bağımsızlık), Uluş (ülke), Kün (halk) ve Töre (kanun) olmak üzere dört temel unsurdan oluşurdub[20]

Ekonomik Yapı

Bozkır olan ve yüksek dağlar, ovalar ile bol otlu yaylalardan oluşan Türkistan sahasında[21] yaşayan İslamiyet öncesi Türklerinin (özellikle Hun, Göktürk, Uygur gibi büyük devlet kuran topluluklarda) ekonomisini iki kısımda ele alabiliriz. Birincisi, kendi kendine yetme esasına dayanan aile ekonomisi; ikincisi ise askeri güce bağlı devlet ekonomisidir. Bu iki unsurun birbirine bağlı açıklamasıyla aileden devlete kadar ülkenin gelir kaynaklarını, geçim vasıtalarını ve üretim tarzlarını ortaya koyabiliriz.

Bozkır coğrafyasının ve hayat tarzlarının icabı Türk ekonomisinin temelini hayvancılık oluşturmuştur. Bunun yanında ganimet temini, vergiler, ziraat, avcılık, endüstri ve el sanatları ile ticaret de diğer iktisadi unsurlar arasında yer almıştır.[22]

Orta Asya'nın tabiat ve iklim şartlarının gereği olarak bütünüyle kendi kendine yeterli olma mecburiyeti üzerine kurulan aile ekonomisinde Türk insanı yiyecek, ev, giyim gibi ihtiyaçlarını kendi kaynaklarından sağlamıştır.[23] Bu geçim kaynaklarının en önemlisini hayvancılık teşkil etmiştir. Türklerin yetiştirdiği hayvanların başında ekonomik getirisi fazla olan at ve koyun ile bunların yanında deve, keçi, sığır sürüleri gelmiştir. Aynı zamanda sürülerin çokluğu toplum içerisinde zenginliğin ve gücün göstergesi olmuştur.[24] Kendi geçimini sağlamak, ihtiyaçlarını gidermek için Türk insanı beslediği hayvanları canlı olarak satmıştır. İhtiyaç fazlası olan hayvansal ürünler, etler, kendi imal ettiği et konserveler, deri, yün ve yünlü mamuller de sattıkları ve bu sayede ihtiyaçlarını giderdikleri ürünler arasında yer almıştır.[25]

Hayvancılık yanında avladıkları kürkleri kıymetli samur, sansar, kakım, kunduz, sincap, tilki, kaplan, pars, panter gibi hayvanlar da aile ekonomisi için ayrı bir kaynak kapısı olmuştur. Böylece en önemli servetleri olan atların ve koyunların etine dokunmayarak et ihtiyaçlarını gidermişler ve avladıkları bu hayvanların kürklerini işlenmiş veya işlenmemiş olarak satarak gelir elde etmişlerdir.[26] Türk insanı ürünlerini ülke içerisinde değiş-tokuş esasına göre satmıştır. İhtiyacı olan emtiayı ya çevresindekilerden ya da yılın değişik zamanlarında gelen tüccarlardan temin etmiştir.[27]

Fiziki-coğrafi engeller, yetersiz su miktarı, yetişme mevsimlerinin kısalığı, toprak meselesi ve çetin arazi gibi şartlar Türk yurtlarında tarıma pek müsaade etmemiştir.[28] Buna rağmen kışlaklarda, hayvancılık gereği yapılan göç güzergâhlarında ve ele geçirilen ülkelerdeki ekime müsait arazilerde kısmi de olsa ziraat yapılmıştır. Buğday, arpa, darı, çavdar ve at yemi olarak burçak ve yulaf ekilmiştir. Devlet özellikle ithalatta önemli yer tutan tarım ürünlerinin ekilip biçilmesini teşvik etmiştir. Türk toplumunda tali bir iş olan ziraat genellikle hayvancılıkla birlikte yürütülmüştür.[29] Asya Hunlarından beri Türk ülkelerinde ziraatın bilindiği anlaşılmıştır. Nitekim Çin kaynaklarında Hunların buğday ve darı ekip biçtiklerinden, bir Hun buğday cinsi ile Hun fasulyesinden ve şiddetli soğukların hüküm sürdüğü zamanlarda Hun ülkesinde ekinlerin olmadığından bahsedilmiştir.[30] Ayrıca M.Ö. 119 yılında Hun Tanhusu'na karşı yapılan harekâtta Çinliler, Go-bi Çölü'nün kuzeyindeki Tienyen Dağı'nda Can-şın adlı bir Hun şehrini ele geçirmişler ve 100 bin insan ve 140 bin at mevcudu olan Çin ordusu, bu şehirdeki hu-

bubat ambarındaki erzakı kullanarak bir ay burada kalmışlardır. Geriye dönerken de götüremeyecekleri hububatı yakmışlardır.[31] Göktürk Kağanı Kapkan 696 yılında Çin ile yaptığı anlaşmanın bir maddesinde, Çin'in Göktürklere 3000 ziraat aleti ile yaklaşık 1250 ton tohumluk darı vermesi hükmünü getirmiştir.[32] Yerleşik hayata geçilmesi ilk zirai faaliyetlerin daha da geliştiği Uygurlar hakkında da ünlü seyyah Wang Yen-te şu bilgileri vermiştir: "Chin-ling dağlarından çıkan nehir, başşehrin (Beşbalık) bütün çevresini dolaşır; tarlaları ve meyve bahçelerini sular ve su değirmenlerini işletir. Bu yerde beş hububat yetişir".[33] Bunların yanında Hunlar ve Göktürkler zamanından kalma sulama kanallarına da tesadüf edilmiştir. Özellikle Göktürklerin kullandığı ve yüksek teknik bilgiye dayanan Tötü Kanalı'nın boyu 10 kilometreye yakın idi.[34] Bu kayıtlar Orta Asya Türk yurtlarında kendisine yetmese de azımsanmayacak ölçüde ziraat yapıldığının delilleri olmuştur. Eski Türk toplumunda çiftçi kesimine tarıgcı/tarıdacı adı verilmiş, ekilen tarlaya da tarıglag denilmiştir.[35]

Orta Asya Türk devletlerindeki üretim tarzları, sahip oldukları yeraltı ve yerüstü kaynakları, hayat şartları ve devletin en önemli gücü olan askerlikle alakalı ihtiyaçlar toplum içerisinde geçimlerini sağladıkları çeşitli mesleklerin doğmasına yol açmıştır. Altaylar bölgesinde demir; Tanrı dağlarında, Kaşgar-Kuçar havalisinde altın, gümüş, kurşun, kükürt madenleri bulunan Hun, Göktürk, Uygur devletlerinde başlıca meslekleri demircilik ve madencilik oluşturmuştur.[36] Bozkır Türk topluluklarında oldukça kalabalık olarak bulunan esnaf ve zanaatkârlar kollarına göre kılıç, kalkan, kargı, mızrak, ok temrenleri, insan ve atlar için zırhlar, tolgalar, at teçhizatı, eyer ve koşum takımları, kazanlar, ibrikler, kovalar, çadır ve otağlar, arabalar imal etmişlerdir. Ayrıca tabaklar, maşrapalar, ince bronz işlemeli tasvirlerle süslenerek yapılan kömür mangalları, heykeller, ok kutuları, kılıç kapsarları, kemer tokaları, katış uçları da yapmışlardır. Sanatkârlar imal ettikleri ve yaptıkları eşyaların bazılarını isteğe göre altın ve gümüşle kaplamış, değerli taşlarla süslemişlerdir.[37] Bu eşyalar kullananlar için güç ve zenginlik göstergesi olmuştur. Bunların yanında halıcılar, kilimciler, keçeciler, debbağlar, çizmeciler, çorapçılar, börkçüler, dokumacılar, terziler, marangozlar ve tahta oymacıları da diğer meslekler arasında yer almıştır.[38]

Aile ekonomisi diye adlandırdığımız dâhili iktisadi faaliyetlerin yanında devlet ekonomisi veya harici ekonominin temeli devletlera-

rası ticaret olmuştur. Ayrıca ahaliden toplanan vergiler, mağlup ve tâbi ülkelerden alınan vergiler, hediyeler ile ipek yolundan sağlanan kazanç, ganimetler, harplerde alınan esirler için ödenen kurtuluş fidyeleri, harp tazminatları Orta Asya bozkır Türk devletlerinin diğer gelir kaynaklarını oluşturmuştur.[39] Bunların yanında yağma ve askeri yardımları da hesaba katmak gerekmektedir. Nitekim Asya Hun Devleti'nin kurucusu olan Tuman daha devletin kuruluşunda hayat tarzları için önemli olan Ordos bölgesini kaybeden ve ekonomik zorluk içine düşen toplulukları idaresi altına alarak uygun otlaklar bulmak için Çin'e saldırmıştır. Tu-man'ın liderliğindeki bu gruplar sınır bölgesini yağma etmişler, halkı haraca bağlamışlar ve taşınması mümkün olan kıymetli şeyleri yanlarında götürmüşlerdir.[40] Ayrıca Çin İmparatoru Kao-tsu 622 yılında Göktürklerin sınırlarına saldırıda bulunmaları üzerine Kağan'a bir elçi göndererek şu isteklerde bulunmuştur: "Sayı bakımından Çin İmparatorluğu Göktürk Kağanlığı ile aynı değildir. Gök-türkler Çin topraklarını ele geçirse bile buralarda yaşayamazlar. Üstelik elde ettiğiniz ganimetlerin hepsi milletinizin eline geçti. Size ne kaldı? Siz en iyisi ordunuzla birlikte geri dönün ve Tang İmparatorluğu'ndan gelen altın paralar ve ipekli kumaşların hepsi sizin cebinize girsin".[41] Göktürkler İmparator'un bu teklifini kabul etmişlerdir. 765 yılında Çinliler Uygurların yardımı ile Tibet isyanlarını bastırmışlardır. Bundan sonra Uygurlar başkente İmparator ile görüşmeye gelmişlerdir. İmparator Uygurlara ziyafet vermiş ve yüz bin parça ipek hediye etmiştir. Bunun üzerine Uygurlar ülkelerine geri dönmüşlerdir.[42] 780'li yıllarda Uygurlar ilk defa Çin'in batı başkentini işgal edip yağmalamak istemişlerdir. Çinliler Uygurları durdurmuşlarsa da, Uygurlar doğu başkentini işgal edip şehri üç gün boyunca yağmalamışlar ve sayması mümkün olmayacak kadar mal ele geçirmişlerdir. Çin İmparatoru Uygurlara çok fazla ipek vererek bu yağmayı durdurabilmiştir. Nitekim Çin kaynakları Uygur yağmalarının tek gayesinin ipek elde etmek olduğunu kaydetmişlerdir.[43]

Türk devletleri ülke içerisinde kendi ahalisinden gücü oranında ve uğraş alanına göre vergi toplamıştır. Bu vergiler hanelerden alındığı gibi devleti oluşturan önemli unsurlardan her bir boydan boy mensuplarının durumuna göre toplu olarak da alınmıştır. Boy beyleri de ailelerden bunu tahsil etmişlerdir. Mağlup edilen veya tabiat altına alınan memleketlerden vergiler, o memleketin zenginliğine ve üretim tarzına uygun olarak kıymetli maden, madeni para veya ayni olarak alınmıştır.[44]

Türk devletlerinin devletlerarası münasebette verdiği ve aldığı hediyeler ekonomik olarak ehemmiyet arz etmiştir. Bu cümleden olarak coğrafi ve tarihi bakımdan daha sık münasebette bulunulan Çin farklı bir konumda olmuştur. Çin, Türk askerlerinin akın ve yağmalarından emin olabilmek için sık sık değerli hediyeler gönderme yoluna başvurmuştur. Verilen bu hediyeler Çin tarafından nasıl adlandırılmış olursa olsun Türk devletlerinin güçlü zamanlarında Türkler tarafından haraç olarak kabul edilmiş, dağılma ve zayıf anlarda ise Çin'e bağlılık göstergesi görülmüştür.[45] Türkler güçlü olduklarında Çinlilere sembolik manada hediyeler gönderirken, Çinliler ise onun kat kat fazlasını takdim etmişlerdir. Türk Hakanına, hükümdar ailesine ve devlet ileri gelenlerine gelen hediyeler biriktikçe devlet oldukça fazla ekonomik değere ulaşmıştır. Mesela M.Ö. 177 yılında Çin İmparatoru dostluğunu kazanmak için Hun Hükümdarı (Tanhu) Mo-tun'a saf ipekten yapılmış kıymetli bir elbise sunmuştur. Bunun yanında işlemeli pamuksuz uzun entari; karışık renkli, nakışlı, pamuksuz bir ipek biniş takımı; bir tarak, altın kakmalı kemer, altın kemer tokası, on parça işlemeli ipek, otuz parça çeşitli renklerde nakışlı ipek, kırk parça al renkte ağır ipek kumaş, kırk parça yeşil ipek kumaş Mo-tun'la birlikte devlet ileri gelenlerine gönderilmiştir.[46] Ayrıca Çinliler Güney Hunlarının başında bulunan Ho-Han-ye'yi Çin başkentine gelişinde törenle karşılayarak dönüşte kendisine 20 hu altın (1 hu = 72,5 kg'dır), 200.000 para, 77 elbise, 8.000 çeşitli ipekli mamul ve 34.000 hu pirinç hediye edilmiştir. Ertesi sene Ho-Han-ye tekrar Çin'e geldiğinde de daha da artan miktarda 110 elbise, 3.000 ipekli mamul ve 8.000 hu ipek verilmiştir.[47] Hunlar bu armağanların sürekli olmasını istemişler ve gönderilmediğinde Çin sınırlarına ordu sevk ederek hediyelerin değerince vergi almışlardır.[48]

Türk devletleri Çin başta olmak üzere Bizans, İran ve Hindistan ile ticari alışverişte bulunmuşlardır. Ayrıca bozkır coğrafyasının batısında bulunan topluluklara da mal satmışlardır. Hun, Göktürk, Uygur devletlerinin milletlerarası ticaretteki tutum ve rolleri aynı zamanda askeri hareketleri ile dış politikalarında belirleyici olmuştur.[49] Bu devletler, Çin gibi büyük ülkeleri fethetmekten çok askeri güçleri sayesinde kontrol altında tutmak ve iktisadi ihtiyaçlarını temin etmek gayesini gütmüşlerdir. Orduyla durdurulamayan Türkler büyük ekonomik imkânlarla durdurulabilmişlerdir. Savaşların başlamasının veya sona ermesinin temelinde genelde iktisadi menfaat veya iktisadi mecburiyet yatmıştır.

Asya Hunlarından beri milletlerarası ticari arenada söz sahibi olan Türklerin en önemli ihraç malı at olmuştur. Bunun yanında koyun, et, konserve, yün, yağ, bal, yünlü kumaş, ipekli elbise, zamk, misk, boynuz, kılıç, zırh, kalkan, topuz, eyer, ham veya mamul madenler, demir, tilki, samur, sincap, sansar, kakum, kunduz, kaplan gibi av hayvanlarının kürkleri de ihraç edilmiştir. Dış ülkelerden ise ipek başta olmak üzere hububat, pirinç, ipekli kumaş, özellikle devlet ileri gelenlerinin altın, gümüş, ipekli işlemeler, cam ve gümüş mamulleri gibi kullandığı çeşitli lüks süs eşyaları ile yerleşik toplumların imal ettikleri bozkır Türklerinin ihtiyacı olan ürünler ithal edilmiştir.[50] Türk devletlerinin dış alım ve satımlarında baş mevkii Çin işgal etmiştir. Nitekim daha M.Ö 198 yılında Hun Tanhu'su Mo-tun ile Çin İmparatoru arasında imzalanan anlaşmanın bir maddesi ticaretle alakalıydı ve buna göre Çin'in Hunlara her yıl belirli miktarda ipek, şarap, pirinç ve diğer yiyecek maddeleri vermesi kararlaştırılmıştı.[51]

İki ülke arasındaki alışverişte en önemli mal ise at ve ipek olmuştur. Ayrıca iki devlet arasında verilen hediyeler de önemli bir kıymet ifade etmiştir. Hun devletinin kurulup güçlenmeye başladığı dönemden itibaren Çinliler hem at ihtiyaçlarını karşılamak hem de Türk akınlarını durdurmak için Türklerden at almış karşılığında ipek bazen de altın vermiştir.[52] Nitekim 584 yılında Göktürk Kağanı Sha-po Çin sarayına mektup yazarak koyun ve atlarla ipek değiştirilmesini istemiş, bunun üzerine bin at Çin tarafından satın alınmıştır.[53] 773 yılında Uygurlar at-ipek ticareti için 10 bin atı Çin'e getirmişlerdir. 790 senesinde İmparator, Uygur elçisi tarafından getirilen atların bedeli olarak elçiye 300 bin top ipek vermiştir. 792 yılında başka bir Uygur sefirine atların bedeli olarak 70 bin top ipek, 829'da da 500 bin top ipek ödenmiştir.[54]

Türk devletleri ile Çin arasında karşılıklı gidip gelen elçilik heyetleri ve kervanlar eksik olmamıştır. Türk ekonomisinde pazar hüviyetinde olan kervanlar önemli bir yer işgal etmiştir. Kervanlar genellikle Türk hükümdarının karargâhını yani orduyu takip etmişlerdir. Ordu bir yerde konakladığı zaman etrafında pazarlar kurulmuştur. İran ve Çin başta olmak üzere çeşitli memleketlerden Türk ülkesine birçok kervan gelmiştir. Kervanlar kimi zaman küçük kimi zaman büyük arabalardan oluşmuştur. Daha çok hayvan sürülerinin ticaretini yapan Türk tüccarlar da bu kervan ticaretine katılmışlardır. Bir kısım tüccarlar ise ferdi olarak arabaları ile gezerek ticaret yap-

mıştır. Değişik ürünlerin satıldığı bu kervanlardan Türkler ihtiyaçları olan malları temin etmişlerdir.[55]

Türklerle Çinliler arasındaki ticaret daha çok sınırda kurulan pazaryerlerinde yapılmış ve ilk serbest ticaret pazarı Hunlar ile Çinliler arasında tesis edilmiştir.[56] Türk devletleri serbest ticaret için pazarların kurulmasına büyük önem vermişlerdir. Nitekim Göktürk Kağanı Tu-li 588 yılında Çin İmparatoru'na bir heyet göndererek 10 bin at, 20 bin koyun, 500 deve ve 500 sığır sunarak pazaryeri kurulmasını istemiştir.[57] Yine Göktürk Kağanı Bilge de 734 senesinde Çin'e bir elçi göndererek pazaryeri kurulmasını rica etmiş ve yapılan anlaşma neticesinde Ling-Chou'daki So-fang şehri ortak pazaryeri olarak ilan edilmiştir.[58] Çin sınırında ticaret yapmak için kurulan pazaryerlerinin etrafı çitler, hendekler ile çevrili ve kapıları devlet kontrolü altında idi. Pazarın kurulacağı gün sabah yedide pazaryerine gidilirdi. Memurlar yabancılarla fiyatlarını tespit eder ve akabinde alışverişe başlardı.[59] Nitekim Göktürklerle Çinliler arasında Çin başkentindeki pazaryerinde yapılan ticaret hakkında Çin kaynağı şu bilgiyi vermiştir: "Göktürklerin elçileri başkentte ticaret yapmak için bir pazaryeri kurduklarında eğitim bakanlığının konuk bölümü memuru malları kaydediyor ve bunları imparatora bildiriyordu. Malın ağırlığını tartmak için hazine bakanlığından bir yaver pazaryerinde bulunuyordu, Yabancılarla ticarette olay çıkmasını önlemek için 50 alay asker görevlendiriliyordu".[60] Pazaryerlerindeki ticarette de at ve ipek esas malı oluşturmuştur. Genelde bir ata karşılık kırk top ipek alınmıştır.[61] Buna dair Çin kaynakları şu bilgileri vermiştir: "Kangen (yılın)den sonra ara sıra Uygurlar ipek kumaşı ve atı değiştirmek için elçi gönderdi. At bir tane ipek kırk tane. Barbarlar hiç bıkmadan kumaş, biz ise gereksiz atlar aldık. Hükümet çok zorlukla karşılaştı...".[62] Bazı zamanlarda Çin'e satmak için çok fazla sayıda at getirilmiştir. Türklerin hareketinden korkan Çinliler devlet bütçesini zorlama pahasına çoğu işe yaramaz atları almak mecburiyetinde kalmışlardır. Çin gönderilen atları senelik altı binle sınırlamak istemiş ise de, buna muvaffak olamamıştır. Göktürkler buna karşı çıkarak savaş açmışlar ve savaşı kazanmışlardır. Bu askeri güç ve başarı Çin'i korkutmuş ve Çinliler, Göktürklerin isteklerini kabul etmek zorunda kalmışlardır.[63] Nitekim gereksiz olarak fazla sayıda gönderilen ve ek vergiler koymaya yol açan Uygur atlarına dair Çin kaynakları şu bilgileri vermiştir: "Devam eden Ch'ien-yüen devrinde (Uygurlar) Çin'e hizmetlerinin menfaatlerini aldılar. Sık sık elçilerle ticaret atları gönderip ipekli

aldılar. Umumiyetle her yıl gelip bir ata karşılık kırk parça ipekli istediler. Her gelişlerinde on binlerce at getiriyorlardı. Hun-lu-ssu da yerine gelecekleri bekleyen pek çok haberciler vardı. Göçebeler (Uygurlar) ipekli kazanıyor biz (Çinliler) ise lüzumsuz atlar alıyorduk. Saray buna çok kızıyordu. Atlar kalitesiz, zayıf ve kullanışsız idi. İmparator onlara cömertçe hediyeler verdi. Onlar tekrar on bin at ile başşehre geldiler. Fakat İmparator bu mevzuu tekrar halkın üzerine yüklemeğe tahammül edemedi. Kendisi onlar için yalnız 6.000 ödedi".[64]

Çin İmparatoru, askeri ve ekonomik sebeplerden dolayı bazen çeşitli mamullerin ülke dışına ihracına yasak getirmiştir. Mesela Hunlar zamanında askeri zorunluluktan dolayı savaş aleti yapımında kullanılan demir, on yaşından küçük atlar ve kavisli yayların satışını yasaklamıştır.[65]

Türk devletleri için önemli kazanç unsurlarından biri de ticaret güzergâhları olmuştur. İpek Yolu ve Kuzey Yolu olarak adlandırılan zaman zaman kontrol altında bulundurulanlar tarafından güzergâhları değiştirilse de esasta bu ticaret yolları şunlardır: Birinci yol (Kuzey Yolu): Go-bi Çölü'nü geçtikten sonra Kumul (Ha-mi)'a varır ve oradan kuzeye yönelerek Barkul (Pu-Lui) Gölü'ne yaklaşır. Buradan dağları aşar ve bugünkü Balkaş Gölü yakınlarındaki Uygur kabilelerinin oturduğu bölgeden batıya doğru uzanarak Talas Nehri üzerindeki Talas Şehrine gelir. Yol buradan Sır-Derya Nehri'ni aşarak Bizans topraklarına ulaşır. İkinci yol 'Orta Yol' olarak adlandırılan yoldur. Çin'den başlayarak Turfan, Kaşgar'dan geçerek Tanrı Dağları'nı takip ederek Kaşgar Şehri'nin batısında Terek Boğazını geçerek Fergane'ye ulaşır. Buradan Semerkand ve Buhara şehirlerine gider ve güney-batıya yönelerek Merv şehrinden geçer. Üçüncü yol ise 'Güney Yolu'dur ki bu yol da Hoten, Yarkent'den geçerek Pamir Dağları'nın yaylalarına ulaşır. Buradan da Bamian ve Gazne şehrinden sonra Hindistan'a ulaşır.[66] Büyük Türk devletlerinin kuruluşlarını tamamlayıp güçlendikten sonra en öncelikle hedeflerinden biri İpek Yolu üzerinde kontrolü sağlamak olmuştur. Öyle ki, bu uğurda Çin, İran gibi büyük devletlerle savaşmaktan dahi kaçınmamıştır.[67] Zaten çevrelerindeki büyük devletlerle aralarındaki en önemli problem İpek Yoluna hâkimiyet meselesi olmuştur. Türk devletleri ticaret güzergâhlarına hâkim olduktan sonra, bunu devam ettirebilmek için her daim askeri olarak güçlü olmak mecburiyetinde kalmışlardır.

İpek Yolu'nda sadece ipek ve ipekli kumaşlar sevk edilmemiştir. Batıdan Çin'e gelen malların yanında özellikle Çin'de üretilerek batıya gönderilen başka ürünler de vardı. Bunlar yada taşı, şarap, at, madeni eşya, porselen, ziynet eşyası ve değerli madenlerdi. Bu mamullerin içinde Çin porseleni önemli bir yer tutmaktaydı. Bu porselen kapların bir kısmı baharat, zencefil suyu ve eczacılıkla alakalı kıymetli maddelerin sevkinde kullanılmak üzere özel imal edilmişti.[68]

Doğu-batı, kuzey-güney ticaretinde toprakları aracı konumunda olan Türk devletleri gelip geçen kervanlardan 'Geçiş Vergisi' almışlardır. Ayrıca hem hükümdar ailesi gözetimindeki kendi tüccarları hem de Soğdlu tüccarlar vasıtasıyla ticarete bir fiil katılmışlar ve özellikle Çin ipeğinin batıya satışından önemli kârlar elde etmişlerdir. Kervanların ülkelerinden geçiş güvenliğini sağlamışlar, konaklama ihtiyaçları için kervansaraylar diyebileceğimiz yerler vücuda getirmişler; kervanlara at, deve gibi gerekli hayvanları temin etmişler, kervanda bulunanlara yeme içme gibi hizmetler vermişlerdir. Bunların karşılığında belirli ücret almışlardır. Bu ticaret kervanları Türk topraklarından direk geçtiği gibi bazen de ülke içerisinde taşıdıkları mallardan satıp üretilen ürünleri de almışlardır. Bu alışveriş de devlet tarafından vergiye tâbi tutulmuştur. Bunların yanında hükümdar ailesi ve devlet ileri gelenleri özellikle Çin'den hediye (haraç) olarak alınan ve büyük yekûn tutan malları İpek Yolu vasıtasıyla batıya gönderip sattırmışlardır.[69]

Ticaret yolları siyasi, kültürel, iktisadi ve askeri açılardan birçok değişmeye, gelişmeye yol açmıştır. Özellikle bu yollar üzerinde oluşmaya başlayan küçük yerleşim birimleri transit noktalar olmaktan çıkarak ticaret, sanayi ve kültürel merkezlere dönüşmüştür. Nitekim Kuçar, Lou-lan, Kumul (Hami), Turfan, Kaşgar, Fergana, Karaşehir, Dun-Huang ve Yarkent gibi yerler gelişerek önemli şehirler olmuştur. Bu şehirler zamanla metalürji ürünleri, kıymetli mallar, ipekten yüne kadar çeşitli kumaşlar, halı ve kilim, seramik mamulleri üretiminde uzmanlaşmış merkezler haline gelmiş ve oldukça zenginleşmiştir.[70] Öyle ki 706 senesinde Arap işgali sırasında esir düşen bir kişi kurtuluş fidyesi olarak bir milyon dirhem değerinde olan beş bin parça ipek teklifinde bulunmuştur.[71]

Milletlerarası ticarette Türkler genellikle Soğdlu[72] tüccarları himayelerine alarak kullanmış ise de zamanla Hun, Göktürk ve Uygur devletlerinde de tüccar grupları oluşmaya başlamıştır. Soğd ve

Araplar gibi yabancı tüccarların Türk ülkesinde temsilcilikleri olduğu gibi Türk tüccarları da yabancı memleketlerde temsilcilikler açmışlardır.[73] Ticarette umumiyetle mübadele usulü geçerli olmuştur. Bunlar yanında Hunlar zamanından beri Türkler parayı, madeni parayı bilmekte olup; Çin, İran ve Bizans paraları kullanmışlardır. Gök-türkler, Türgişler, özellikle Uygurlar zamanında para da darp ettirmişlerdir. Alışverişte ödemeler mübadele haricinde hükümdarın resmi mührü ile damgalanmış kıymetli kumaş, ipek ve deri parçası (belirli bir değer ifade eden), Türklerin kendi imal ettiği kıymetli kap kacaklar altın ve gümüş ile de yapılmıştır. Türklerin ticarette ödeme aracı olarak kullandıkları gümüşten yapılan ve şekil olarak diske benzeyen paralara 'Satir' adı verilmiştir.[74] Türkler ticaretle uğraşanlara "Satıkçı", ticaret için uzak yerlerden gelen kervanlara "arkış" demişlerdir.[75] Türk devletlerinde iktisadi ve mali işlerde Tudun denilen üst düzey devlet görevlileri meşgul olmuşlardır. Vergiler, Tudunlara bağlı olarak Asya Hunlarında hususi memurlar, Gök Türklerde 'Amga' veya 'İmga', Uygurlarda ise 'Ağıcı' denilen devlet hazinedarları tarafından toplanmıştır.[76]

Netice olarak, yapılan savaşlar, fetihler ve çıkılan seferlerde ekonomik amiller en az diğer etkenler kadar belirleyici olmuştur. Öyle ki, ekonomik güç ve imkanlar siyasi hâkimiyeti, otoriteyi daha da sağlamlaştırmıştır. Bununla birlikte aileden devlete kadar baş gösteren ekonomik zafiyet ve krizler de siyasi çözülmeleri, iç savaşları ve yıkılışları beraberinde getirmiştir. Bu sebeple Orta Asya Türk devletleri tarihinin daha iyi anlaşılabilmesi için siyasi ve askeri açılardan olduğu kadar, ekonomik yönden de incelenmesi bir zaruret olarak karşımıza çıkmaktadır.

Notlar

1 J. Paul Roux, *Orta Asya Tarih ve Uygarlık*, çev. L. Aslan, İstanbul, 1999, s. 14.

2 A. Yalçınkaya, *Sömürgecilik-Panislamizm Işığında Türkistan (1856'dan günümüze)*, İstanbul, 1997, s. 26-29; Baymirza Hayıt, "Türkistan Terimi Üzerine", *Türk Dünyası Araştırmaları*, sayı 53, 1988, s. 23-24.

3 İ. Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul, 1997, s. 227.

4 A. Donuk, "Çeşitli Topluluklarda ve Eski Türklerde Âile", *Tarih Dergisi*, sayı XXXIII, 1982, s. 147.

5 H. N. Orkun, *Eski Türk Yazıtları, IV*, İstanbul, 1941, s. 70; B. Atalay, *Divân-ü Lügat'it Türk Tercümesi, I-IV*, Ankara, 1939-1944, *I*, s. 61, 88; *II*, s. 83, 103; *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, İstanbul, 1968, s. 140.

6 Donuk, a.g.e., s. 162-163; J. Deer, "İstep Kültürü", *DTCFD*, XII, 1954, s. 162; L. Rasonyi, *Tarihte Türklük*, Ankara, 1971, s. 57.

7 İ. Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul, 1997, s. 228; M. Eröz, *Türk Ailesi*, Ankara, 1990, s. 23.

8 Donuk, a.g.e., s. 164-165.

9 S. Koca, Eski Türklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat, *Türkler*, cilt 3, Ankara, 2002, s. 11.

10 B. Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları, I*, Ankara, 1968, s. 36; Donuk, a.g.e., s. 165-166; A. Çakır, *Bozkır Kültür Çevresinde Sosyal yapı ve Teşkilatlanma*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007, s. 17-18.

11 M. Ergin, *Orhun Abideleri*, İstanbul, 1988, s. 76; İ. Kafesoğlu, "Miliyetçilik ve Aile", *Türk Kültürü*, sayı 88, s. 88; K. S. Özdener, "İslam Öncesi Türklerde Kadının İçtimai Yeri", *Prof. Dr. Mehmet Eröz'e Armağan*, İstanbul, 1988, s. 233 vd.

12 Z. Genç, *Uygurlarda Kadın*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009, s. 22-23; A. Ahmetbeyoğlu, *Avrupa Hun İmparatorluğu*, Ankara, 2001, s. 151.

13 Z. Celasın, *Tarih Boyunca Kadın*, İstanbul, 1946, s. 67; N. Sevinç, *Eski Türklerde Kadın ve Aile*, İstanbul, 1987, s. 45 vd.

14 Koca, a.g.e., s. 12-13.

15 İ. Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, s. 229.

16 Çakır, a.g.e., s. 20-21.

17 S. Gömeç, *Türk Kültürünün Ana Hatları*, Ankara, 2006, s. 29.

18 İ. Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, s. 230-231.

19 Koca, a.g.e., s. 14-15; S. Çağatay, "İl, Ulus ve Yönetenler", *DTCF. Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Anma Kitabı*, 1976, s. 2866.

20 M. Niyazi, *Türk Devlet Felsefesi*, İstanbul, 2007, s. 33 vd.

21 Z. V. Togan, "Türkistan", mad., *İA.*, cilt 11, s. 140-142; T. Yücel, "Batı Türkistan Coğrafyasına Toplu Bakış", *Türk Kültürü*, sayı 294, 1978, s. 615-624.

22 O. Türkdoğan, *Türk Tarihinin Sosyolojisi*, İstanbul, 1974, s. 190; Ö. İzgi, "XI. Yüzyıla Kadar Orta Asya Türk Devletleri'nin Çin'le Yaptığı Ticari Münasebetler", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 9, 1978, s. 91; C. Tunç, "Eski Türklerde Sosyo-Ekonomik Yapı Üzerine Bir Deneme", *Türk Dünyası Araştırmaları*, sayı 7, 1980, s. 49; B. Sezer, *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*, İstanbul, 1979, s. 93.

23 D. Sinor, *Erken İç Asya Tarihi*, çev. R. Sezer, İstanbul, 2002, s. 19 vd.

24 S. Koca, Eski Türklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat, *Türkler*, cilt 3, s. 21.

25 L. Ligeti, *Bilinmeyen İç Asya*, Ankara, 1986, s. 248; S. Koca, *Türk Kültürünün Temelleri, II*, Ankara, 2003, s. 135-138.

26 E. Bengi Özbilen, *Erken Türk Devletlerinin ve Topluluklarının Ekonomik Hayatı (Başlangıçtan M.S. 840'a kadar)*, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2002, s. 26.

27 Liu Mau-Tsai, *Çin Kaynaklarına Göre Doğu Türkleri*, çev. E. Kayaoğlu - D. Banoğlu, İstanbul, 2006, s. 583; T. Baykara, *Türk Kültürü*, İstanbul, 2003, s. 141-142.

28 Sinor, a.g.e., s. 14, 17.

29 S. M. Arsal, "Beşeriyet Tarihinde Devlet ve Hukuk Mefhumu ve Müesseselerin İnkişafında Türk Irkının Rolü", *II. TTKZ.*, İstanbul, 1943, s. 1072 vd.; B. Ögel, *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara, 1984, s. 88-89; W. Eberhard, *Çin'in Şimal Komşuları*, Ankara, 1942, s. 76, 94; R. Rasonyi, *Tarihte Türklük*, İstanbul, 1971, s. 50; O. Lattimore, *İnner Asian Frontiers of China*, John Hapkins University, 1941, s. 54.

30 B. Szasz, A Húnok Története Attila Nagykirály, Budapest, 1943, s. 504, 513.

31 Baykara, a.g.e., s. 247.

32 İzgi, a.g.e., s. 101.

33 H. Göl, *XI. Yüzyıla Kadar Orta Asya Türk Devletlerinin Çin ile Ticaret İlişkileri*, H.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2000, s. 20.

34 Ögel, a.g.e., s. 164; İ. Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, s. 328.

35 A. İnan, *Makaleler ve İncelemeler, II*, Ankara, 1991, s. 313-315.

36 Kafesoğlu, a.g.e., s. 328; Ögel, a.g.e., s. 165-170.

37 Ögel, a.g.e., s. 165-170; Szasz, a.g.e., s. 237, 513; Göl, a.g.e., s. 22-23.

38 Szasz, a.g.e., s. 509; Ögel, a.g.e., s. 63, levha 6; Kafesoğlu, a.g.e., s. 321; N. Diyarbekirli, *Hun Sanatı*, İstanbul, 1972, s. 132.

39 İ. Durmuş, "Hun Birliği ve Mao-Tun", *Kırım Dergisi*, sayı 5, 1993, s. 30; Paul Roux, a.g.e., s. 124; S. Divitçioğlu, Kağanlar ve Armağanlar, *Türkler*, cilt 3, s. 204-205.

40 W. Eberhard, *Çin Tarihi*, Ankara, 1995, s. 82-83; B. Ögel, *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi, I*, Ankara, 1981, s. 148; Ligeti, a.g.e., s. 40.

41 İzgi, a.g.e., s. 100.

42 G. Çandarlıoğlu, "Uygur-Çin İktisadi Münasebetleri (At-İpek Alışverişi) (744-840)", *Tarih Dergisi*, sayı 34, 1984, s. 74.

43 Hisaji Tokuda, *Uygur Kağanlığı Döneminde (744-840) Ticari Faaliyet ve Yıkılışa Etkileri*, M.S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2003, s. 35.

44 Özbilen, a.g.e., s. 35.

45 Haraç sistemi Çinliler ile onların dışında kalan kavimlerle olan münasebetten ortaya çıkmış ve ilk defa Hunlara karşı ortaya konmuştur. Bu sistem Çinliler tarafından herhangi bir ülkeden gelen heyetlerin İmparatora sunduğu hediyeler için kullanılmıştır. Çinliler diğer ülkelerden gelen hediyeleri 'vergi-haraç', kendi verdiklerini ise 'ihsan-bağış' olarak da adlandırmışlardır (haraç kelimesi bugün anladığımız zorla alınan paradan tamamen farklıdır. Mahiyeti bakımından bugünkü ticaret komisyonlarına ve delegasyonlarına tekabül etmektedir). Türkler ise kendi gönderdikleri hediyeleri kesinlikle vergi-haraç gibi algılamamışlardır. Hediyeleri özellikle ticari ilişkiler kurmak, kurulan ilişkileri devam ettirmek veya güçlü oldukları zamanda kat kat fazlasını almak için göndermişlerdir. J.K. Fairbank, *Trade and Diplomacy on the China Coast*, California1969, s. 23; İzgi, a.g.e., s. 87-88; W. Eberhard, *Çin'in Şimal Komşuları*, s. 18; İ. Togan Arıcanlı, "Tarihte Türk-Çin İlişkileri Hakkında Çin ve Türk Görüşleri", *Atatürk Ü. Ed. Fak. Araş. Der. Ahmet Zeki Velidi Togan Özel Sayısı*, 13/1, 1985, s. 129-133.

46 A. Onat, "Han Döneminde Hun-Çin Ekonomik İlişkileri (M.Ö. 206-M.S. 220)", *Belleten*, LI, sayı 200, 1987, s. 614.

47 İzgi, a.g.e., s. 93-94; Onat, a.g.e., s. 617-618.

48 Göl, a.g.e., s. 62.

49 Bizans ve İran (Sasani) devletleri ile olan ilişkiler büyük ölçüde İpek Yolunu kontrol etme meselesi çerçevesinde ceryan etmiş ve Türk ekonomisinde Çin kadar ehemmiyet arz etmemiştir. Batıda Göktürkler iler hemhudut olan Sasaniler, ipek yolu ile Hindistan ve Çin'i Bizans'a bağlayan yollar üzerinde üstünlük tesis etmişti. Bu sahiyede kendi ipek mamullerini Çin'den gelen ipek mamullerden korumaya çalışmışlardı. Hediyeler, yağmalar ve ticaret sayesinde elde ettikleri ipekleri Soğdlular başta olmak üzere tüccarlar vasıtasıyla batıda sattırmak ve ticaret yolla-

rındaki kazançtan pay almak isteyen Göktürklerle; büyük kazanç kayıplarına uğrayan Bizaslılar Sasanilere karşı ittifak kurmuşlardı. Bu çerçevede karşılıklı elçilik heyetleri gidip gelmiş ve Bizans İmoaratoru İstanbul'da Soğdlu ve Türk tüccarlara ticaret merkezi kurma izni vermişti. Göktürkler ve Bizanslılar Sasanilere karşı hareket ederlerken, aralarında büyük çaplı olmasada ticaret başlamıştı. Özellikle Türk tüccarları Bizans'a işlenmiş, işlenmemiş olarak demir satmaya çalışmışlardı. Göktürk-Bizans ittifakı Sasanileri ikki yönden saldırıya bırakınca, Sasaniler Türklere yıllık 40.000 altın vermek mecburiyetinde kalmışlardı. 579 yılına kadar bu haraci düzenli ödeyen Sasaniler, İstemi Yabgu'nun ölümünden sonra Türkşad'in miktari artırması ve savaş ilan etmesi üzerine Türklerle karşı karşıya gelmişler ve mağlup olmuşlardı. Kısa süre sonra Göktürk-Bizans ittifaki da bozulmuş, iki ülke arasında küçük çaplı savaş çıkmıştı. Zor durumda kalan Bizans yıllık vergi karşılığında Göktürklerle anlaşabilmişti. Prokopius, *Bizans'ın Gizli Tarihi*, çev. O. Duru, İstanbul, 2001, s. 23, 82; E. Gibbon, *Roma İmparatorluğunun Gerileyişi ve Çöküş Tarihi, V*, çev. A. Baltacıgil, İstanbul, 1995, s. 197, 365; H. Palaz Erdemir, *VI. Yüzyıl Bizans Kaynaklarına Göre Göktürk-Bizans İlişkileri*, İstanbul, 2003, s. 9-12; W. Haussig, *İpek Yolu ve Orta Asya Kültür Tarihi*, çev. M. Kyayerli, Kayseri 1997, s. 195-199; A. Taşağıl, *Gök-Türkler*, Ankara, 1995, s. 31-33; S. Denk Çelik, *IX. ve X. Yüzyıllarda Bizans İmparatorluğunda Ticaret*, F.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, 2006, s. 39; A. R. Bekin, *İpek Yolu*, Ankara, 1981, s. 54-55.

50 S. Koca, *Türk Kültürünün Temelleri*, s. 143-145; T. J. Barfield, *The Perilons Frontier*, Cornwall 1950, s. 51; W. Eberhard, *Çin'in Şimal Komşuları*, s. 77; Göl, a.g.e., s. 53; A. Taşağıl, *Gök-Türkler*, s. 1; Ligeti, a.g.e., s. 248.

51 Onat, a.g.e., s. 614; İzgi, a.g.e., s. 91.

52 W. Eberhard, *Çin Tarihi*, s. 241.

53 Göl, a.g.e., s. 76.

54 Çandarlıoğlu, a.g.e., s. 78-79.

55 T. Baykara, *Türk Kültürü*, s. 145.

56 Koca, a.g.e., s. 145-150; A. Balaban, *İskit, Hun ve Göktürklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat*, G.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006, s. 81; Onat, a.g.e., s. 620.

57 Göl, a.g.e., s. 76.

58 İzgi, a.g.e., s. 98.

59 Liu Mau-Tsai, *Doğu Türkleri*, s. 586.

60 Liu Mau-Tsai, a.g.e., s. 587.

61 Hisaji Takuda, a.g.e., s. 37; Liu Mau-Tsai, aynı eser, s. 583-584.

62 Hisaji Takuda, *aynı eser*, s. 16.

63 H. Ecsedy, "Trade and War Relations Between The Turks and China in the Second Half of The 6th Century", *Acta Orientalia*, 21, 1968, s. 141; İzgi, a.g.e., s. 103.

64 Çandarlıoğlu, a.g.e., s. 74; C. Chen, "Trading Activites of the Turkic Peoples in China", *Central Asiatic Journal*, 25, 1981, s. 44.

65 Onat, a.g.e., s. 623; Göl, a.g.e., s. 65.

66 H. W. Haussig, *İpek Yolu ve Orta Asya Kültür Tarihi*, s. 86,164; Ö. İzgi, "Çin İle Batı Arasındaki İpek Yolları (8. yüzyıla kadar)", *H.Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1, 1984, s. 91-96; C. Gökalp, *Orta Asya'nın Önemli Ticari ve Askeri Yolları*, Ankara, 1973.

67 A. R. Bekin, *İpek Yolu*, Ankara, 1981, s. 55; H. Uhlig, *İpek Yolu*, çev. A. Kırım, İstanbul, 2000, s. 340; W. Heyd, *Yakın Doğu Ticaret Tarihi, I*, çev. E. Z. Karal, Ankara, 1975, s. 13; Özbilen, a.g.e., s. 39; L. Boulnois, *The Silk Road*, London 1966, s. 17; R. Grousset, *Bozkır İmparatorluğu*, çev. M. R. Uzmen, İstanbul, 1993, s. 59; E. Konukçu, *Kuşan ve Ak Hunlar Tarihi*, Ankara, 1973, s. 101-102.

68 Balaban, a.g.e., s. 79.

69 Ceylan, a.g.e., s. 4; Özbilen, a.g.e., s. 39.

70 Göl, a.g.e., s. 37; Y. Çoruhlu, Göktürk Sanatı, *Türkler*, cilt 4, Ankara, 2002; Baykara, a.g.e., s. 146; A. Bekin, İpek Yolu, s. 4-7; Z. V. Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul, 1981, s. 48; F. Altheim, *Asya'nın Avrupa'ya Öğrettiği*, çev. E. Türk Eliçin, İstanbul, 1998, s. 13-15.

71 B. Ya. Stavisky, İpek Yolu ve İnsanlık Tarihindeki Önemi, *Türkler*, cilt 3, s. 241.

72 İranî bir kavim olan ve Amu-Derya ile Sır-Derya arasında yaşayan Soğdlular ticari faaliyetleri ile temeyyüz etmişlerdi. Orta Asya İpek Yolundaki ticaret hemen hemen tekellerinde idi ve İpek Yolu güzergahında koloniler meydana getirmişlerdi. Göktürk ve Uygur Devletlerinde Kağanlara müşavirlik yapacak kadar etkin rol oynamışlardı. Türk Devletlerinde ithalat ve ihracat genelde onların eliyle gerçekleştirilmişti. Bk. V. V. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, Ankara, 1975, s. 56; İnan, a.g.e., s. 269; Göl, a.g.e., s. 37-39; S. G. Klyashtorny-T. İ. Sultanov, *Türkün Üç Bin Yılı*, çev. A. Batur, İstanbul, 2003, s. 102-107; Masao Mori, "Soğdluların Orta-Asya'daki Faaliyetleri", *Belleten*, XLVII, 1983-84, s. 340-347; K. Krippes, "Sociolinguistic Notes on The Turcification of the Soğdians", *CAT*, 35/1-2, 1991, s. 70.

73 Baykara, a.g.e., s. 143; B. Ögel, *Türk Kültür Tarihi*, s. 366; A. M. Özyetgin, *Orta Zaman Türk Dili ve Kültürü Üzerine İncelemeler*, İstanbul, 2005, 174-176; A. von Gabain, "Köktürklerin Tarihine Kısa Bir Bakış", *AÜDTCED*, II/5, 1944, s. 685-696; VIII/3, 1950, s. 373-379; Ögel, "Doğu Göktürkleri Hakkında Vesikalar ve Notlar", *Belleten*, XXI/ 81, 1957, s. 81-137.

74 S. Koca, *Eski Türklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat*, s. 27; T. Baykara, *aynı eser*, s. 150; Haussig, a.g.e., s. 210 vd.; von Gabain, a.g.e., s. 693; Kafesoğlu, a.g.e., s. 329; Özyetgin, a.g.e., s. 152 vd.; O. F. Sertkaya-R. Alimov, *Eski Türklerde Para (Göktürklerde, Uygurlarda*, Türgişlerde), İstanbul, 2006, s. 11; F. Thierry, Türgişlerden Büyük Uygurlara Türk Kağanlıklarının Para Birimleri, *Türkler*, 3, s. 209-221.

75 Özyetgin, a.g.e., s. 169-170; Ceylan, a.g.e., s. 5.

76 Özyetgin, a.g.e., s. 129; A. Donuk, *Eski Türk Devletlerinde İdari-Askeri Unvan ve Terimler*, İstanbul, 1988, s. 52-54; Ö. İzgi, "Uygurlardaki Vergilere Ait Bazı Düşünceler", *II. TTKZ*, s. 580-581; T. Atan, *Türk Gümrük Tarihi, I*, Ankara, 1990, s. 32 vd.

Kaynaklar

Ahmetbeyoğlu, A. (2001). *Avrupa Hun İmparatorluğu*, Ankara.

Altheim, F. (1998). *Asya'nın Avrupa'ya Öğrettiği*, çev. E. Türk Eliçin, İstanbul.

Arsal, S. M. (1943). "Beşeriyet Tarihinde Devlet ve Hukuk Mefhumu ve Müesseselerin İnkişafında Türk Irkının Rolü", *II. TTKZ.*, İstanbul.

Atalay, B. (1939–1944). *Divân-ü Lügat'it Türk Tercümesi, I-IV*, Ankara.

Atan, T. (1990). *Türk Gümrük Tarihi, I*, Ankara.

Balaban, A. (2006). *İskit, Hun ve Göktürklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat*, G.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Barfield, T. J. (1950). *The Perilons Frontier*, Cornwall.

Barthold, V. V. (1975). *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, Ankara.

Baykara, T. (2003). *Türk Kültürü*, İstanbul.

Bekin A. R. (1981). *İpek Yolu*, Ankara.

Bekin, A. R. (1981). *İpek Yolu*, Ankara.

Bengi Özbilen, E. (2002). *Erken Türk Devletlerinin ve Topluluklarının Ekonomik Hayatı (Başlangıçtan M.S. 840'a kadar)*, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

Boulnois, L. (1966). *The Silk Road*, London.

Celasın, Z. (1946). *Tarih Boyunca Kadın*, İstanbul.

Chen, C. (1981). "Trading Activites of The Turkic Peoples in China", *Central Asiatic Journal*, 25.

Çağatay, S. (1976). "İl, Ulus ve Yönetenler", *DTCF. Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Anma Kitabı*, Ankara.

Çakır, A. (2007). *Bozkır Kültür Çevresinde Sosyal yapı ve Teşkilatlanma*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara.

Çandarlıoğlu, G. (1984). "Uygur-Çin İktisadi Münasebetleri (At-İpek Alışverişi) (744-840)", *Tarih Dergisi*, sayı 34.

Çoruhlu, Y. (2002). "Göktürk Sanatı", *Türkler*, cilt 4, Ankara.

Deer, J. (1954). "İstep Kültürü", *DTCFD*, XII.

Denk Çelik, S. (2006). *IX ve X. Yüzyıllarda Bizans İmparatorluğunda Ticaret*, F.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Elazığ.

Divitçioğlu, S. (2002). "Kağanlar ve Armağanlar", *Türkler*, cilt 3, ss. 204–205.

Diyarbekirli, N. (1972). *Hun Sanatı*, İstanbul.

Donuk, A. (1982). "Çeşitli Topluluklarda ve Eski Türklerde Âile", *Tarih Dergisi*, sayı XXXIII.

Donuk, A. (1988). *Eski Türk Devletlerinde İdari-Askeri Unvan ve Terimler*, İstanbul.

Durmuş, İ. (1993). "Hun Birliği ve Mao-Tun", *Kırım Dergisi*, sayı 5.

Eberhard, W. (1942). *Çin'in Şimal Komşuları*, Ankara.

Eberhard, W. (1995). *Çin Tarihi*, Ankara.

Ecsedy, H. (1968). "Trade and War Relations Between The Turks and China in the Second Half of The 6th Century", *Acta Orientalia*, 21.

Ergin, M. (1988). *Orhun Abideleri*, İstanbul.

Eröz, M. (1990). *Türk Ailesi*, Ankara.

Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü (1968), İstanbul.

Fairbank, J. K. (1969). *Trade and Diplomacy on the China Coast*, California.

Genç, Z. (2009). *Uygurlarda Kadın*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.

Gibbon, E. (1995). *Roma İmparatorluğunun Gerileyişi ve Çöküş Tarihi, V*, çev. A. Baltacıgil, İstanbul.

Gökalp, C. (1973). *Orta Asya'nın Önemli Ticari ve Askeri Yolları*, Ankara.

Göl, H. (2000). *XI.Yüzyıla Kadar Orta Asya Türk Devletlerinin Çin ile Ticaret İlişkileri*, H.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Gömeç, S. (2006). *Türk Kültürünün Ana Hatları*, Ankara.

Grousset, R. (1993). *Bozkır İmparatorluğu*, çev. M. R. Uzmen, İstanbul.

H. Uhlig (2000). *İpek Yolu*, çev. A. Kırım, İstanbul.

Haussig, W. (1997). *İpek Yolu ve Orta Asya Kültür Tarihi*, çev. M. Kyayerli, Kayseri.

Hayıt, B. (1988). "Türkistan Terimi Üzerine", *Türk Dünyası Araştırmaları*, sayı 53.

Heyd, W. (1975). *Yakın Doğu Ticaret Tarihi, I*, çev. E. Z. Karal, Ankara.

İnan, A. (1991). *Makaleler ve İncelemeler, II*, Ankara.

İzgi, Ö. (1988). "Uygurlardaki Vergilere Ait Bazı Düşünceler", *IX. TTKZ.*

İzgi, Ö. (1978). "XI. Yüzyıla Kadar Orta Asya Türk Devletleri'nin Çin'le Yaptığı Ticari Münasebetler", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, sayı 9.

İzgi, Ö. (1984). "Çin İle Batı Arasındaki İpek Yolları (8. yüzyıla kadar)", *H.Ü. Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1.

Kafesoğlu, İ. (1988). "Milliyetçilik ve Aile", *Türk Kültürü*, sayı 88.

Kafesoğlu, İ. (1997). *Türk Milli Kültürü*, İstanbul.

Klyashtorny, S. G. ve T. İ. Sultanov (2003). *Türkün Üç Bin Yılı*, çev. A. Batur, İstanbul.

Koca, S. (2002). "Eski Türklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat", *Türkler*, cilt 3, Ankara.

Koca, S. (2003). *Türk Kültürünün Temelleri, II*, Ankara.

Konukçu, E. (1973). *Kuşan ve Ak Hunlar Tarihi*, Ankara.

Krippes, K. (1991). "Sociolinguistic Notes on The Turcification of the Soğdians", *CAT*, 35/1-2.

Lattimore, O. (1941). *İnner Asian Frontiers of China*, USA: John Hapkins University Press.

Ligeti, L. (1986). *Bilinmeyen İç Asya*, Ankara.

Liu Mau-Tsai (2006), *Çin Kaynaklarına Göre Doğu Türkleri*, çev. E. Kayaoğlu-D. Banoğlu, İstanbul.

Mori, M. (1983-84). "Soğdluların Orta-Asya'daki Faaliyetleri", *Belleten*, XLVII, S. 340-347.

Niyazi, M. (2007). *Türk Devlet Felsefesi*, İstanbul.

Onat, A. (1987). "Han Döneminde Hun-Çin Ekonomik İlişkileri (M.Ö. 206-M.S. 220)", *Belleten*, LI, sayı 200.

Orkun, H. N. (1941). *Eski Türk Yazıtları, IV*, İstanbul.

Ögel, B. (1957). "Doğu Göktürkleri Hakkında Vesikalar ve Notlar", *Belleten*, XXI, ss. 81–137.

Ögel, B. (1968). *Türk Kültürünün Gelişme Çağları, I*, Ankara.

Ögel, B. (1981). *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi, I*, Ankara.

Ögel, B. (1984). *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara.

Özdener, K. S. (1988). "İslam Öncesi Türklerde Kadının İçtimai Yeri", *Prof. Dr. Mehmet Eröz'e Armağan*, İstanbul.

Özyetgin, A. M. (2005). *Orta Zaman Türk Dili ve Kültürü Üzerine İncelemeler*, İstanbul.

Palaz Erdemir, H. (2003). *VI. Yüzyıl Bizans Kaynaklarına Göre Göktürk-Bizans İlişkileri*, İstanbul.

Prokopius (2001). *Bizans'ın Gizli Tarihi*, çev. O. Duru, İstanbul.

Rasonyi, L. (1971). *Tarihte Türklük*, Ankara.

Rasonyi, R. (1971). *Tarihte Türklük*, İstanbul.

Roux, J. P. (1999). *Orta Asya Tarih ve Uygarlık*, çev. L. Aslan, İstanbul.

Sertkaya O. F. ve R. Alimov (2006). *Eski Türklerde Para (Göktürklerde, Uygurlarda, Türgişlerde)*, İstanbul.

Sevinç, N. (1987). *Eski Türklerde Kadın ve Aile*, İstanbul.

Sezer, B. (1979). *Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları*, İstanbul.

Sinor, D. (2002). *Erken İç Asya Tarihi*, çev. R. Sezer, İstanbul.

Szasz, B. (1943). *A Húnok Története Attila Nagykirály*, Budapest.

Taşağıl, A. (1995). *Gök-Türkler*, Ankara.

Thierry, F. (2002). "Türgişlerden Büyük Uygurlara Türk Kağanlıklarının Para Birimleri", *Türkler 3*, ss. 209-221.

Togan Arıcanlı, İ. (1985). "Tarihte Türk-Çin İlişkileri Hakkında Çin ve Türk Görüşleri", *Atatürk.Ü. Ed. Fak. Araş. Der. Ahmet Zeki Velidi Togan Özel Sayısı*, 13/1, ss. 129-133.

Togan, Z.V. (1981). *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul.

Tokuda, H. (2003). *Uygur Kağanlığı Döneminde (744-840) Ticari Faaliyet ve Yıkılışa Etkileri*, M.S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.

Tunç, C. (1980). "Eski Türklerde Sosyo-Ekonomik Yapı Üzerine Bir Deneme", *Türk Dünyası Araştırmaları*, sayı 7.

Türkdoğan, O. (1974). *Türk Tarihinin Sosyolojisi*, İstanbul.

von Gabain, A. (1944). "Köktürklerin Tarihine Kısa Bir Bakış", *AÜDTCED*, II/5, ss. 685-696.

Ya. Stavisky, B. (2002). "İpek Yolu ve İnsanlık Tarihindeki Önemi", *Türkler*, cilt 3.

Yalçınkaya, A. (1997). *Sömürgecilik-Panislamizm Işığında Türkistan (1856'dan günümüze)*, İstanbul.

Yücel, T. (1978). "Batı Türkistan Coğrafyasına Toplu Bakış", *Türk Kültürü*, sayı 294, ss. 615–624.

İSLÂMİYET ÖNCESİ TÜRKLERİN DÜŞÜNCE HAYATI

Kazım Sarıkavak

Kâinattaki insan varlığının önemli bir bölümünü oluşturan Türkler, binlerce yıllık bir toplum ve millet hayatına sahiptir. Türkler, yaşadıkları coğrafyalarda hep önemli bir konuma sahip olmuştur. Varlıklarını her yerde başarılı bir şekilde sürdürmüşlerdir. Bu zaman zarfında da Türkler yaşadıkları coğrafyalardaki komşularından hem etkilenmişler, hem de onları etkilemişlerdir. Eski Türkler üzerine çalışmalar yapan bir araştırmacı bu konu hakkında şöyle der: "Türkler, siyasi, sosyal, iktisadi ve kültürel olarak evren tarihinde önemli bir rol oynamışlardır. Eski dünyada onlarla karşılaşmamış çok az insan topluluğu vardır ve üzerine basmadıkları çok az toprak parçası vardır."[1] Tarihin bu kadim milletinin düşünce dünyasının nasıl olduğu ve düşüncelerinde nelerin var olduğu gibi hususlar oldukça önemlidir. Özellikle daha az yazılı belgenin bulunduğu İslâm öncesi Türk düşüncesi hakkındaki bilgilerin önemli bir kısmı efsanelere dayanmaktadır. Nitekim eski toplumlarla ilgili bilgiler büyük ölçüde efsanelere, mitolojilere dayanır. Buna göre de mitoloji, " Bir ulus tarafından uydurulan ve o ulusun dininin temellerini meydana getiren bu çeşit hikayelerin bütünü demektir..."[2] Bir diğer tanıma göre de " Mitoloji, geçmişin, kutsalın ve kültürün aktarımıdır..."[3] Dolayısıyla İslâm öncesi Türk düşüncesini ve kültürünü anlayabilmek için öncelikle eski Türklerin dini anlayışları ve efsaneleri hakkında bilgi sahibi olmamız gerekir.

İslâm öncesi Türk düşüncesinin kaynakları arasında eski Çin metinleri, eski Türk yazıtları ve Kaşgarlı Mahmut'un *Divân-ı Lügati't-Türk*

adlı eseri ile Yusuf Has Hacib'in Kutadgu Bilig'i önemlidir. Burada sözü edilen son iki kaynak İslâmî motifler taşımasının yanı sıra, yer yer eski Türk düşüncelerinden izler de taşımaktadır. Ayrıca bu eserler günümüze kadar eski Türklerle ilgili yapılmış Türkçe çalışmaların en önemlileridir. Farklı dillerde yapılmış, eski Türk düşünce ve toplumsal hayatı konusunda eski toplumları ve milletleri anlatan tarih kitapları da bu alanda kullanılan önemli müracaat kaynaklarındandır.

Daha önce de belirtildiği gibi Türk düşünce ve kültürünün en önemli kaynağı eski Türk efsaneleridir. Eski Türk mitolojileri iyi incelendiğinde görülen ve anlaşılan şudur ki, "... her Türk ailesinde, gerçeğe dayanan geniş bir tabiat bilgisi vardı. Çünkü onlar, tabiat içinde doğmuş, tabiatta yaşamış ve tabiatı yenmeye çalışmışlardı. Tabiat düzenine göre bir mantık ve yine aynı düzene göre işleyen bir cemiyet vardı... Hayaller ve hisler madde ile birleşiyor..."[4] Dolayısıyla Türk efsaneleri oldukça canlı, toplumu her yönüyle etkileyen bir özelliğe sahiptir.

Bu çalışmanın giriş kısmında hemen şu hususu da belirtmemiz gerekir: Eski Türk düşüncesi, dolayısıyla eski Türklerin dinî inançları konusunda bilimsel çalışma yapanların fikirleri de zaman zaman birbirleriyle uyuşmamakta, hatta birbirleriyle farklılık göstermektedir. Genel olarak "Şamanizm, umumiyetle Sibirya kavimlerinin dinî inanışlarını ifade eden bir tabir olup, şimâlî Asya halkları arasında "büyücü, sihirbaz" manasına gelen şaman kelimesinden müştaktır".[5] Örneğin Abdülkadir İnan, "... eski Türkler, şüphesizdir ki, Şamanist idiler..."[6] derken, Hikmet Tanyu, "... eski Türklerin dinine şamanlık denilemeyeceğini, ona totemizm takılamayacağını, ona sadece Tek Tanrı dini, Gök Tanrı dini denileceğini..."[7] söyler. Dolayısıyla İslâm öncesi Türklerin dini anlayışları ve kültürleri konusunda benzeri ihtilaflı fikirler vardır. Biz bu çalışmada bu ihtilaflara girmeyeceğiz ve çalışmanın sınırlarını daha çok felsefede kabul edilen problemlerle sınırlandıracağız. Böylece eski Türk düşüncesini daha belirgin, daha anlaşılabilir sınırlar içinde tespit etmeye çalışacağız. Bunun için, bu çalışmada ilk önce eski Türklerde varlık konusunu, daha sonra da diğer konuları sırayla ele alacağız.

Varlık

Varlık, soyut ve somut varlık olarak ikiye ayrılır. Felsefe, bu iki varlık türünün ne olduğunu anlamaya ve anlatmaya çalışır. Felsefe tarihinde bu iki varlık türünden sadece birini varlık olarak ka-

bul edenler olduğu gibi, her ikisini de kabul edenler mevcuttur. İslâm öncesi eski Türk düşüncesinde varlık, somut ve soyut olarak var olanlardır. Yani bu Türk düşüncesi, hem maddeyi, tabiatı hem de ruhu, gözle görünemeyenleri varlık olarak kabul eder. Nitekim İslâm öncesi Türkler, tabiattaki pek çok canlı ve varlığa kutsallık atfettikleri gibi, bütün hayatları da bu varlık dünyasının içinde geçer.[8] Bu durum, özellikle Tanrı, Gök Tanrı ve ruh anlayışlarında[9] soyut varlık konusunda bir düşünce sahibi olduklarını gösterir. Ancak şunu da belirtelim ki, ileride de izah edileceği gibi, onların gerek Tanrı ve gerekse ruh anlayışları, düşünce tarihinin daha sonraki dönemlerindeki soyut varlık anlayışlarından farklılıklar gösterir.

Evren

Evren, yani en geniş anlamıyla kâinat, âlem ve dünya dediğimiz varlıktır. Ancak eski Türklerde evren ve dünya anlam açısından farklı kullanılmaktaydı. Örneğin Türkler, "... Gök çıkrığı ile Felek'e sonradan "evren" dediler... Karahanlı Devleti çağında, Türkler arasında bir "Evren" deyiminin ortaya çıktığını görüyoruz. Bu deyim bütün metinlerde "Evren evrilür", yani "Evren döner" şeklinde geçiyordu..."[10] Eski Türklere göre "... Dünya ise içinde oturduğumuz ve gelip geçici dünyadır..."[11]

Eski Türk düşüncesinde evrenle ilgili pek çok sembol de kullanılır. Mesela " Evren, bir yılan veya balık kuyruğuyla bir ot veya bars başı ve iki bars ayağından oluşmuştur..."[12] Bunların haricinde evren daha farklı birçok sembolik kavramla anlatılmaya çalışılır.[13]

Tarihte yer alan Türk toplum ve devletlerinden kozmogonik ve kozmolojik evren tasarımı fikirleri Hunlarda görülmektedir. İlk Türk devletlerinden olan Hunların evren anlayışı üçlü bir evren anlayışıdır. " Gök, Yer ve Yer ve Gök tarafından doğrulmuş olan Şanyu, yani insan oğludur..."[14] Bir diğer ifadeyle en genel anlamda " Gök merkezli bir evren telakkisinin Hunlarda mevcut olduğu (dur)..."[15] Görüldüğü gibi bu evren anlayışı, önceki sembolik evren anlayışlarından daha gelişmiş bir evren anlayışıdır.

Yine eski Türk devletlerinden Gök-Türkler ve Uygurların özellikle ilk dönemlerinde kâinat (evren) "... silindir ve kubbeli hükümdar otağına benzetiliyor... Yeryüzü ise denizler içinde yüzen dört köşe bir düzlük olarak..."[16] kabul ediliyordu.

Diğer taraftan bir başka açıklamaya göre eski Türklerin evren tasarımı şöyledir: Onlar, yeryüzünü bir dikdörtgen ya da dörtgen

biçiminde tasavvur ediyorlardı. Onlara göre bu dikdörtgen içinde var olduğu düşünülen daire, gökyüzünü temsil ediyordu. Bu şeklin merkezindeyse kutsal olarak kabul edilen bir dağ vardı (Ötüken dağları gibi). Dünya Ağacı çeşitli katlara ayrılmış göğü ve yeri birleştiriyordu.[17]

W. Radloff, Şamanist inanca sahip eski Türklerde kâinatın " gök, yeryüzü ve yer altı olmak üzere üç kısma..."[18] ayrıldığını ifade ediyor. Bahaeddin Ögel ise Türk Mitolojisinin dört unsuru olduğunu söyleyip, bunları da " 1. "Gök", 2. "Yer", 3. "İnsanlık"(kişioğlu), 4. "Devlet" (Türk Kağanı) (ki) Tanrı'nın yarattığı ve izin verdiği başlıca dört şey bunlar idi..."[19] şeklinde belirtmektedir.

Görüldüğü gibi eski Türklerde evren, daha ziyade genel varlık türleri olarak, gök, yer ve yer altı âlemi olarak düşünülmüş; ancak bu âlemin düzeninde devletin, hakanın da önemli bir unsur olduğu vurgulanmıştır. Nitekim bundan sonraki kısımlarda bu konular biraz daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Gök, Yer, Yer Altı ve Yıldızlar

Evrende yer alan varlıklar arasında Gök, en güçlü ve en kutsal olan tabiat varlığıdır. Bu sebeple bütün an'aneler ve inançlar gök üzerine kurulmuştur..."[20] Eski Türklere göre göğü, kutsal ve yüce bir güç olan Tengri yani Tanrı yaratmıştır.[21] Eski Türklerin bir kısmına göre göğün katları "Yedi" ve bir kısmına göre de "dokuz" idi ve onlar gökyüzünü yeryüzüne gerilmiş bir çadır gibi düşünmekteydiler.[22] Bazılarına göre ise özelikle Göktürk yazıtlarında belirtildiği gibi, Göktürklere ve onları takip eden diğer Türk boylarına göre gök bir bütündür ve gök kubbe şeklindedir.[23] Yine onlar kimi zaman Tanrı'yı gökle özdeş gördükleri gibi, daha çok da Tanrı'yı evrenin gökte oturan yaratıcısı olarak algılamaktaydılar.[24]

Yer ve Yer altı anlayışlarına gelince eski Türklerde yer, özellikle fiziki bir mekân olmanın ötesinde, manevi ve duygusal bir yöne de sahiptir. Nitekim " Türklerde yer canlı kabul edilmekle birlikte, farklılaşmış, özel nitelikleri olan ruhlara da sahiptir..."[25] Yerin yaratılışı konusu efsanelere göre şöyle olmuştur: Semavî bir varlık yeri büyük ve eskiden var olduğu söylenen bir denizden yaratmıştır.[26]

Gök ve yerin varlık sahnesinde yer alması Türk mitolojilerinde genel olarak şöyle anlatılmaktadır: "... Henüz ne Gök ne de Yer vardı. Sadece Ülgen vardı. O uçsuz bucaksız deniz üzerinde oradan oraya

koşturuyordu... Denizde tutunacak bir yer de yoktu..."[27] İşte Tanrı Kayra Kan veya Ülgen önce yeryüzünü sonra da Göğü yaratır.[28] Göğün özelliği yücelik, yerin özelliği ise aşağılık, en altlıktır.[29] Eski Türklere göre, hem gök hem de yer kutsaldır. İran ve Avrupa mitolojilerinde olduğu gibi, yer kötülüğün ve fenalığın sembolü değildir; ancak gök, yerden daha önemlidir.[30] Onlar hem yerin hem de göğün direği olduğuna inanırlar. Buna göre de, göğün direği "Kutup Yıldızı"dır.[31] Onlara göre yerde Türk milletinin töresi içtimai düzeni, yer ile göğün isteğine göre kurulmuştur. Devlet ve toplum düzeninde bir karışıklığın ve isyanın olması yer ile göğün isteğine aykırıdır.[32]

Eski Türklerin yer altı anlayışına baktığımızda; onlara göre yer olumlu bir varlık olarak algılanırken buna mukabil yer altı, sürekli ölümle veya uhrevi hayatla özdeşleştirilir.[33] Eski Türk düşüncesinde yer altı anlayışı, Yer ve Gök anlayışından sonra girmiştir ve yer altı, cehennem olarak algılanmıştır.[34] Özellikle Şamanist anlayışa sahip eski Türklerde Yer altı karanlıklar âlemi olarak kabul edilir ve genellikle yeraltında korkunç ve kötü ruhlar yaşar. Kötü ruhların başında da yer altı dünyasının hâkimi sayılan Erlik Kan gelir. Erlik, yeraltının en alt katında kara çamur veya kara demirden yapılmış bir sarayda, kara bir taht üzerinde oturur. Şaman dualarında Erlik, korkunç bir varlık olarak tasvir edilir.[35] Eski Türk düşüncesinde Ülgen yapıcı Tanrı olarak nitelenirken, Erlik, bozucu şeytan olarak nitelenir.[36] Eski Türk anlayışında gökyüzü, yukarı âlem aydınlık, iyi ruhların ve tanrıların âlemi; yer altı âlemi ise, katları karanlık olan, ifritler, kötü ruhlar ve tanrıların yaşadığı yerlerdir. Yukarıdakiler insanların dostu, aşağıdakiler düşmanıdırlar ve aralarında hep bir mücadele vardır.[37]

Yıldızlarla ilgili düşünceler, eski Türklerde önemli yer tutar. Bu bahiste biz, Yıldızlarla beraber eski Türk düşüncesinde güneş ve ay konusundaki anlayışlara da yer vermeye çalışacağız.

Eski Türk anlayışına göre gökteki yıldızlar, Gök çadırının deliklerinden dünyamıza sızan ışıklardır.[38] Yıldız bilgisi eski Türklerde iki açıdan önemlidir: " 1- Vakti öğrenme bakımından, 2- Yönleri ve yolu bulma açısından..."[39] Diğer taraftan yıldızlar eski Türklere göre At ve Gök gibi tanrıların bineği olarak da kabul edilmektedir.[40] Bir efsaneye göre her insanın gökyüzünde bir yıldızı vardır. Bu yıldız, insanın doğuş anında ortaya çıkar. Ölümünden sonra da hemen kaybolur.[41]

Eski Türklerde özellikle "kutup yıldızı" önemlidir. Zira onlara göre "... göğün kapısı kutup yıldızının bulunduğu yerdir.[42] Yine onlara göre "Bütün gezegenler ve burçlar, Kutup Yıldızı ekseninde dönüyordu. Çünkü dünya Kutup Yıldızına bir "Demir Kazık", "Demir Ağaç" veyahut da bir "Demirdağ" ile bağlanmıştı."[43] Kutup yıldızı, Türk mitolojisinin uzay ile ilgili, kozmolojik düşünce düzeninin temelini oluşturmaktaydı. "Göğün Direği", "Göğün kapısı" hep kutup yıldızından geçerdi. Bütün gezegenler kutup yıldızının etrafında dönerlerdi. Eski Türklere göre bu düzenin bozulması demek, dünya ve kâinatın sonu demekti.[44] Görüldüğü gibi kutup yıldızı semavî âlemin önemli bir varlığıdır. Bütün göksel hareketlerin merkezi konumundadır.

Yine Türk mitolojisinde kutup yıldızı, güneş, ışık ve sıcaklık saçan bir varlıktır.[45] Dolayısıyla kutup yıldızı da güneş gibi sıcaklık yaymakta ve dünyayı ısıtmaktadır.

Yine gökte önemli iki büyük yıldız daha vardır: Güneş ve Ay. Eski Türkler gökteki diğer yıldız ve gezegenlerden farklı olarak güneş ve aya daha fazla önem vermişlerdir. Onlara göre " başlangıçta güneş ile ay mevcut olmadıkları halde, sonradan Tanrı'nın gönderdiği bir varlık, göğe madeni iki büyük ayna koyarak dünyayı aydınlatmıştır..."[46] Yine eski Türklere göre " Güneş sıcaklık ve ay da soğukluk sembolü idi..."[47] demek oluyor ki eski Türklere göre sonradan varlık kazanan güneş ve ay, dünyayı aydınlatmaktadırlar. Ancak bu iki önemli ve insanın gizemlerini çözmeye çalıştığı, merak ettiği varlıktan güneş, hareketin, sıcaklığın; ay da serinliğin, soğukluğun sembolü olarak kabul edilmekteydi. Yine eski Türk efsanelerine göre "... güneş doğunun, ay da batının sembolü idi..."[48] Eski Türkler bu iki varlığı başka şekillerde de anmaktaydılar. Buna göre onlar " genel olarak "Güneş Ana" ve "Ay Baba" deyimlerini kullanıyorlardı. Bu sebeple bütün masal ve efsanelerde, güneşi dişi ve ayı da erkek olarak nitelemişlerdir..."[49]

Ayrıca eski Türklerde Hunlardan itibaren Türk dinî inanışlarında güneş ve ay önemli bir konuma sahip olmuştur. Nitekim başta Hun hükümdarı olmak üzere Hunlar, sabah Güneş'e, akşam da Ay'a ta'zim göstermekteydiler.[50] Eski Türklerdeki bu güneş ve ayı kutsama, ululama anlayışı çeşitli şekillerde çeşitli Türk topluluklarında devam etmiştir. Hatta bugün Anadolu'da güneş tutulması sırasında çalınan teneke gibi gelenekler, önceki bu inançların hâlen farklı bir biçimdeki devamı gibidirler.

Tanrı

Tanrı inancı, Tanrı varlığı yani Tanrı meselesi neredeyse bütün inanç ve felsefi sistemlerin ortak konusudur. Zira insan tarihin her devrinde içinde yaşadığı evrenin dışında bir mutlak varlık var mıdır?, Bu güçle evren ve insan ilişkisi nedir?, Onun özellikleri nelerdir? gibi soruların cevabını aramıştır.

Eski Türkler, Tanrı varlığı konusunda oldukça zengin bir düşünce birikimine sahiptirler. Onların Tanrı anlayışını incelemeye, öncelikle Türk lehçelerinde bu kavramın kullanılış biçimlerini göstererek başlayacağız. Buna göre "Eski Türkçedeki tengri kelimesi bugünkü muhtelif Türk lehçelerinde, her lehçenin fonetik özelliklerine göre, tengri, tengere, tangrı, tanrı, tangara, ture şekillerinde söylenir."[51] Eski Türklerde yüce Tanrı olarak tengri kavramının kabulü Hunlara kadar uzanır. Tengri kelimesi bu Türklerde anlam itibariyle hem gök, hem de ilah manasında kullanılır.[52] Eski Türk inancında Tanrı, insanların, halkların ve devletlerin alın yazılarını yazan bir varlık olarak görülür.[53] Eski Türkler, gökte bulunuşu ve bulunduğu yerin gök olması sebebiyle bu Tanrı'ya "Gök Tanrı" demişlerdir."[54] Ancak Türkler göğü de yaratanın Tanrı olduğuna inanırlar.[55] Eski Türklerden kalan metinlerde olsun, onlardan bahseden eserlerde olsun Gök-Tanrı'nın yaratıcı özelliğe sahip olduğu gibi bilgiler vardır; ancak bu Tanrı'nın yaratıcılığı, semavi dinlerin kabul ettiği Tanrı'nın yaratıcılığı yani yoktan yaratıcılığı gibi bir yaratıcılık değildir.[56]

Eski Türk efsanelerinden özellikle " Altay yaratılış efsanesinde yaratıcı öğe, Tanrı'dır..."[57] Tabiidir ki bu Tanrı, Gök-Tanrı'dır. " Eski Türklerde Gök-Tanrı kültü müşterek ve umumi bir kült olarak kabul edilmiş, Gök-Tanrı da tanrıların en büyüğü sayılmış olsa gerektir..."[58] Yine Göktürk yazıtlarına göre " Tanrı güç verir, Tanrı, kut verir yani şans ve devlet verir, yanılanları yok eder..."[59] Nitekim Bilge Kağan yazıtındaki şu ifadeler, Tanrı'nın kut ve devlet verdiği inancını ifade etmektedir: " Tanrı lütufkâr olduğu için, kendimin (de) talihim olduğu için (hakan olarak) tahta oturdum... Dört bucaktaki halkları (tabi) kıldım. Başlılara baş eğdirdim, dizlilere diz çöktürdüm.. yukarıda gök, aşağıda yer lütfettiğin için (halkımın sınırlarını genişlettim)..."[60]

Eski Türk kitabelerinde yoktan yaratıcı bir Tanrı'dan söz edilmese de yine de "...Tanrı'nın dileyen, buyuran, mükâfat ve ceza veren (olduğu)..."[61] konusunda çeşitli ifadeler vardır.

Kitabelerde çok net olarak vurgulandığı gibi " Tanrı (öyle) buyurduğu için, bahtım (ve) talihim olduğu için, ölecek halkı diriltip doyurdum. Çıplak halkı giyimli kıldım, fakir halkı zengin kıldım, az halkı çok kıldım, güçlü devleti olandan, güçlü hakanı olandan daha iyi kıldım. Dört bucaktaki halkları hep (kendime) tabi kıldım, (Türk halkını) düşmansız kıldım..."[62] İşte bu Tanrı "...Türklere zafer kazandıran, felaketlerden koruyan Türk Tanrı'sı Gök-Tanrı'dır..."[63]

Eski Türklerin tek ve yüce Tanrısı İslamiyet'teki "Allah" gibi mücerret ve şekilsiz bir güçtü... Bu Tanrı'nın şekli yoktu: "Tanrı kendine benzerdi..."[64] Bu Tanrı'nın yeri ise "...Yıldızların, ayın ve hatta güneşin de üstünde idi. Tanrı'nın yeri... yükseklerin yükseği ve daha yükseği olmayan sonsuzlukta idi..."[65]

Eski Türkler, Gök-Tanrı ya da Tanrı kavramı yerine zaman zaman Ülgen ve Kayra Kan kavramlarını da kullanmışlardır.[66] Bu kavramların hepsi aynı birinci derecede etkin en güçlü ve hüküm sahibi olan Tanrı anlamındadır. Ancak eski Türklerde bunların dışında da ikincil derecede kendilerine Tanrı denilen kavramlar da vardır. Örneğin "Yersu" ve "Umay" gibi kültler de insanlara yardımcı olan ikincil dereceden ve Tanrı denilen varlıklardır.[67]

Eski Türklerde ikincil derecede olan birçok Tanrı'dan söz edilebilir; mesela "Iduk"[68], "Yer-su", "Ateş"[69] gibi varlıklara eski Türkler tanrısal özellikler atfetmişlerdir. Türklerin ikincil derecede Tanrı dediği veya Tanrı olarak düşündükleri başka varlıklardan da söz edilir, hatta "... (Türkler) gözlerine azim (büyük) gözüken her şeye tengri derler. Azim dağlar ve azim ağaçlar gibi..."[70] ancak eski Türk toplumunda " Tanrı inancı devletin resmi inancı veya devlet erkanının oluşturmuş olduğu bir inanç şeklidir... (aslında devlet yöneticilerinin altında yer alan) Türk topluluklarında... resmi dinin haricinde... farklı dini inançların... varlığı mümkündür..."[71]

Nihayet, her ne kadar W. Radloff ve A. İnan gibi bazı araştırmacıların Türklerin çoğunlukla Şamanist olduklarını belirtseler de, eski Türklerin dinlerine " Gerçekçi bir "Gök dini"..."[72] ve de "...Tenri (Tengri) dini... Buna yüce, ulu anlamına Gök-Tenri (Tanrı) dini de..."[73] denilebilir. İbrahim Kafesoğlu'na göre de "... Bozkır Türk topluluğunun asıl dini Gök-Tanrı dini idi. Eski çağlarda başka hiçbir kavim ile iştiraki olmayan bu inanç sisteminde Tengri (Tanrı) en yüksek varlık olarak yer almıştı. O, yaratıcı, tam iktidar sahibi idi..."[74]

Bütün bunlardan anlaşılacağı gibi Türkler, İslam'dan önce özellikle Gök-Tanrı'ya, yani diğer aracı ve ikinci derecede tanrısallık atfettiklerinin dışında Ülgen ya da Kayra Kan denilen Gök-Tanrı'ya, tek Tanrı'ya inanmaktaydılar. Bunu gerek kitabeler ve gerekse Tanrı anlayışları etraflıca incelendiğinde daha iyi anlamak mümkündür. İslamiyeti kabulden sonra ise Türkler bu Tanrı'ya Allah demişlerdir. Fakat zamanla her iki kavramı birbirinin yerine kullandıkları da vakidir.

Yaratma, Yaratılış ve İnsan

Felsefede yaratılış/yaratma daha çok dinlerle bağlantılı bir problemdir. Yaratılış/yaratma, astronomi ana başlığının altında kozmoloji, kozmogoninin temel konularından biridir. Eski Türk düşüncesinde de yaratma problemi önemli bir konudur. Eski Türklerin varlığın, evrenin, insanın meydana gelmesi, yaratılması konusundaki fikirleri oldukça dikkat çekicidir. Hemen hemen bütün eski Türk kültürünü anlatan klasik eserlerde Türklerin varlığın ortaya çıkışında yaratmadan/yaratılıştan söz ettiklerini görüyoruz. Varlık âlemindekiler arasında özellikle insan ve insan yaratılması ve insan türeyişiyle ilgili eski Türk efsanelerinde oldukça dikkat çeken malumat vardır.

Eski Türk mitolojilerine bakıldığında birincil varlık olarak " başlangıçta bir etken varlık var onun adı "Ülgen" veya "Kayra Kan" ki bunlar "Tanrı'dır" İkinci ön varlık ise durağan bir varlık olarak "su"dur... (Bu mitolojilere göre) evrenin ortaya çıkışının yok'tan var etme şeklinde olmayışıdır... Var etme eylemi... kaosu temsil eden sudan bazen bir kısım kum, bazen de bir parça toprak çıkarılarak evrenin meydana getirilmesine bir dayanak teşkil edilir... Türk mitolojilerinde yok'tan var etme yok... sadece biçim, şekil verme ve üretme anlamında yaratma var..."[75] Bu anlatılanlardan anlaşılacağı üzere her şeyden evvel bir var eden Tanrı var, ondan sonra su, kum, toprak gibi ikinci derecede etkin ve birinci derecede etken olan varlığın (Tanrı) meydana getirdiği, var ettiği, yarattığı bir varlık alemi var ve evren/kainat çok belirgin olmamakla beraber kaos halinden bu şekilde varlık sahnesine çıkar.

Eski Türk düşüncesinde yaratılışın yukarıda belirtilen ilk evresini müteakip Gök, Yer ve İnsanın yaratılması özellikle eski Türk kitabeleri Kül Tigin ve Bilge Kağan yazıtlarında şöyle belirtilir: "Üste mavi gök(yüzü) altta insanoğulları yaratılmış..."[76] Buna göre kâinatın varlığını tamamlaması üçlü bir temelin inşasıyla, yaratıl-

masıyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Tanrı'nın yarattığı bu üç varlık sırasıyla gök, yer ve insandır.

Bu üç varlık anlayışı yani göğün, yerin ve insanoğlunun nasıl varlık sahnesine çıktıklarıyla ilgili eski Türk efsanelerinde birçok anlatı vardır.[77] Bunlarda aynı zamanda hem gök ve yerin yaratılması ile ilgili, hem de insanın yaratılmasıyla ilgili, hatta insanın var olması ve türeyişiyle ilgili birbirinden farklı birçok anlatı yer almaktadır.

Eski Türk efsanelerindeki türeyişle ilgili anlatılarda en önemli yeri insanın türeyişi konusu tutar. İnsanın türeyişini ise bu efsanelerin çoğu farklı farklı hayvan ve kuşlara dayandırırlar. Mesela Kurt bu türeyiş anlatıları içinde önemli bir yer tutar.[78] Eski Türklerde türeyiş destanlarında ağırlıklı olarak görülen Kurt'tan türeyişin dışında At'tan, Ağaç'tan türeyişlere de[79] yer verilir.

Eski Türk efsanelerine göre yine insanın hangi şeyden yaratılmasıyla ilgili olarak onun yani ilk insanın " sularda yüzen bir toprak parçası üzerinde yer alan bir kilden yaratıl(dığı)..."[80] anlatılır. Şamanist Yakutlara göre ise " İlk insan, gökten inen bir yaratıktan türemiştir; bu yaratık yarı at, yarı insan şeklinde idi..."[81]

Eski Türklerde insanın yaratılışıyla ilgili bir başka anlatı da şu şekildedir: " İnsan başlangıçta doğal materyallerden yaratılmıştır. Toprak, kil, ağaç ya da kamış Tanrı tarafından bir araya getirilerek insanın bedeni oluşturulmuş, daha sonra da Tanrı tarafından kulak ve burundan ona hayat ve akıl üfürülmüştür... Ülgen kulağa üfürünce ruh, buruna üfürünce de akıl girdim..."[82] böylece insan düşünen bir canlı varlık haline gelmiştir.

Yine Türk efsanelerine göre " kadın erkekten daha sonra yaratılmıştır..."[83] Bu bağlamda eski Türklerde insan tarafından oluşturulan aile düzeni de önemlidir. Özellikle Oğuz efsanesinde görülen "... aile düzeni, daha çok "Baba ailesi" ile ilgili idi... (yine aynı efsaneye göre)... Ana ailesi geriliği, Baba ailesi ise, bir toplumun olgunluğunu gösteriyordu..."[84] Burada ifade edildiği gibi ailedeki olumlu ve olumsuz tercihler, düzenli aile hayatına Türklerin verdiği önemi de göstermektedir.

Yine eski Türklerle ilgili Altay ve Sibirya destanlarında "... insanın Şeytanla rekabet içerisinde olduğu ve Şeytanın insanı sürekli kötülüğe yönlendirmeye çalıştığından..."[85] söz edilir. Dolayısıyla insanın davranışları ve eylemleri üzerinde bu mücadelenin etkileri görülür.

Görüldüğü gibi yaratma, yaratılış ve insan eski Türk düşüncesinde önemli konulardandır. Yoktan yaratma anlayışının olmadığı eski Türk düşüncesinde insan Gök ve Yer arasında merkezi bir konuma sahiptir.

Devlet ve Toplum

Binlerce yıllık bir geçmişe sahip olan Türk milletinin birey ve toplum hayatının temelinde iki âlem vardır: Biri kendi aile dünyaları ki bu, çadırlarında kendileri tarafından oluşturulan bir düzene sahiptir. Diğeri ise Tanrı âlemi ki bu ise gök kubbenin altındaki ve üstündeki düzeni ifade eder. Üçüncü bir âlem var ki o da Türk devletidir. Türk devleti, yerle gök kubbesi arasında dünyanın yönlerine göre yerleştirilmiş ve kurulmuş olan bir varlık, bir âlemdir.[86] Dolayısıyla devlet, Tanrı âlemi düzeni ile insanların oluşturduğu aile düzeni arasında dengeyi, uyumu da gösteren bir özelliğe sahiptir. Burada eski Türklerin devlet hakkındaki düşüncelerini görürken aynı zamanda onların toplum hakkındaki düşüncelerini de görmüş olmaktayız.

Eski Türklerde " "Cihanşümül" (Universal) bir devlet fikri vardır. Onlara göre, "Türk Hakanı, Tanrı tarafından bütün insanlığı idare için gönderilmiş bir hükümdar idi"..."[87] tabii ki Türk Hakanının görevi öncelikle Türk halkını korumak, onları yönetmek ve sonra da dünyadaki diğer insanları, toplulukları, milletleri yönetmektir. Bu husus Kül Tigin yazıtında şöyle ifade edilmektedir: "... Dokuz Oğuz beyleri (ve) halkı, bu sözlerimi iyice işitin (ve) sıkıca dinleyin; ileri (de), gün doğusuna, güneyde gün ortasına kadar, geride gün batısına (ve) kuzeyde gece ortasına kadar, bu (sınırlar) içindeki (bütün) halklar hep bana tabidir. Bunca halkı hep düzene soktum. Onlar şimdi (hiç de) kötü (durumda) değiller. Türk(lerin) hakanı Ötüken dağlarında oturur (ve oradan hükmeder) ise ülkede (hiçbir) sıkıntı olmaz..."[88] Görüldüğü gibi Türk hakanı oldukça geniş bir coğrafyada iyi bir yönetim ortaya koyduğundan bahsediyor ve Türk Hakanı'nın Ötüken dağında oturması gerektiğini söylüyor. Eğer Hakan Ötüken dağında ikamet ederse Türk halkının hiçbir sıkıntı çekmeyeceğini söylüyor. Zira Ötüken dağı aynı zamanda Türkler açısından kutsal bir dağdır. Ötüken dağlarının önemi konusunda ise yine Kül Tigin yazıtlarında şöyle deniliyor: " Ötüken dağlarından daha iyi bir yer asla yok imiş! (Türk halkının yurt edineceği ve) yönetileceği yer Ötüken dağları imiş! Bu yerde oturup Çin halkı ile (ilişkileri) düzelttim... (Ey) Türk halkı... Ötüken topraklarında oturup buradan Çin'e ve diğer ülkelere kervanlar gönderirsen, hiç erdin olmaz, sonsuza

kadar devlet sahibi olup hükmedeceksin..."[89] Burada bir şey daha dikkat çekiyor; Yazıtta Türk halkının ticaret yapması isteniyor, bu da bir devlet ve millet için oldukça önemli bir konudur. Zira daha tarihin bu dönemlerinde Türk Hakanı halkının ticaret yapmasını istiyor; çünkü bugün daha açık bir şekilde dünya millet ve devletleri tarafından olmazsa olmaz kabul edilen ticaret, devletlerin ve milletlerin zenginliğinin önemli vasıtalarından biridir.

Yine eski Türk devlet anlayışına göre "... Hükümdar (Hakan), Gök Tanrı'dan kut almış olmak itibariyle onun yeryüzündeki mümessili sayılmaktaydı..."[90] Tanrı'dan kut aldığına inanılan Türk hakanları "... ateşe, suya, altına benzetiliyordu..."[91] Dolayısıyla Türklere göre devlet başkanı Hakan'a bir bakıma kutsallık atfediliyor.

Eski Türklerde özellikle Hakanların olağanüstü kişiliklerinden bahsedilir ancak bu hakanların devlet yönetiminde cesareti, aklı, barışı, yasaları da en ciddi şekilde dikkate aldıklarına yazıtlarda önemli vurgular yapılmaktadır.[92] Yine iyi bir hükümdarın nasıl olacağına ilişkin yazıtlarda şöyle denilmektedir: " Tanrı lütufkâr olduğu için, benim (de) talihim olduğu için, hakan (olarak tahta) oturdum. Tahta oturup yoksul (ve) fakir halkı hep derleyip topladım. Fakir halkı zengin yaptım, az halkı çok yaptım..."[93] Ayrıca " Türk halkı için gece uyumadım, gündüz oturmadım. Kardeşim Kül Tigin ile, iki Şad ile (birlikte) ölesiye, yitesiye çalıştım, çabaladım..."[94] Bunlara göre Türk hakanı, hep halkın iyiliğini düşünmeli, hep çalışmalı; zira bunlar onun asli görevleridir.

Diğer taraftan kötü hakanların, kötü ahlak sahibi Türk halklarının ise nasıl devleti bozdukları, devleti nasıl kaybettikleri de şöyle anlatılır: "... Akılsız hakanlar (tahta) oturmuş şüphesiz, kötü hakanlar (tahta) oturmuş şüphesiz. (Onların) kumandanları da akılsız imişler şüphesiz, kötü imişler şüphesiz. Beyleri (ve) halkı itaatkar olmadığı için, Çin halkı hilekar (ve) sahtekar olduğu için, (aldatıcı ve kandırıcı) olduğu için, erkek kardeşlerle ağabeyleri birbirlerine düşürdüğü için, beylerle halkı karşılıklı kışkırttığı için, Türk halkı kurduğu devletini elden çıkarıvermiş, tahta oturttuğu hakanını kaybedivermiş,... bey olmağa layık kız evladını (da) cariye yaptı..."[95] Görüldüğü gibi yeteneksiz hakanlar, akılsız tebaa yani halk, sonuçta devletin yıkılmasına neden oluyorlar. Yazıtlarda Türk halkının zaman zaman çok basit meselelerle birbirlerine düştükleri, hakanlarına itaati terk ettikleri için devletlerini yıkıma doğru götürdüklerinden dolayı çok sert uyarılar yapılmaktadır.

Burada ayrıca dikkat çeken bir başka husus da yazıtlarda Türk halklarına, Türk milletine ahlak konusunda verilen öğütlerdir. Nitekim yukarıdaki metinde Çinlilere karşı Türk milletinin çok daha dikkatli olmaları gerektiği, zira Çinlilerin Türk milletini birbirlerine düşürdüğüne, böylece Türk halkının hürriyetini ve devletini kaybettiğine işaret edilmiştir. Ayrıca yine bu yazıtlarda Türk milletinin örf ve adetlerini bırakmaması gerektiği,[96] aralarında fitneye yer vermemeleri ve hakanlarına ihanet etmemeleri, cahilce davranmamaları, yurtlarını terk etmemeleri gerektiği[97] vurgulanmaktadır.

Bütün bunlardan sonra yine yazıtlarda eğer Türk halkının iyi hakan ve beylerinin öğütlerine kulak verirlerse hep mutlu yaşayacaklarına ve devletlerinin de hiçbir şekilde yıkılmayacağına vurgu yapılmaktadır: " (Ey) Türk, Oğuz beyleri (ve) halkı, işitin! Üstte (ki) gök çökmedikçe, altta (ki) yer (de) delinmedikçe, (ey) Türk halkı, (kötü huyundan) vazgeç (ve) nadim ol! İtaatsizliğin yüzünden, (seni) besleyip doyurmuş olan akıllı hakanın ile bağımsız (ve) müreffeh devletine (karşı) kendin hata ettin (ve) nifak soktun..."[98] Buradan gayet açık bir şekilde anlaşılacağı gibi Türk devletini yıkan asıl sebebin dışarıdan bir güçten ziyade devleti meydana getiren halkın itaatsizliği, aralarına giren nifak olduğu belirtilmektedir.

Nihayet eski Türklere göre gök ve yer düzeni ile devlet düzeni ve toplumsal düzen arasında bir bağlantı vardır; zira onlara göre " Gökle yer bir düzen içerisinde bulunurlarsa budun ve devlet de düzen ve asayiş içinde yaşar..."[99]

Zaman ve Takvim

Zaman, felsefenin önemli kavram ve problem alanlarından bir tanesidir. Genelde mekân ve hareket ile beraber izah edilir. Klasik felsefede, örneğin Aristoteles'te (M.Ö. 320) "zaman, hareketin ölçüsüdür." Zamanın, özellikle soyut bir varlık olduğu için, St. Augustinus'un (öl. 430) da belirttiği gibi anlaşılması, kavranılması oldukça zordur.

Takvim ise, klasik felsefede bilhassa zamanla ilgili ele alınan ve zamanın çeşitli özellikleri bağlamında incelenen bir konudur.

Eski Türk düşüncesinde ise hem zaman hem takvim, hem müstakil olarak hem de birbirleriyle ilişkileri bağlamında ele alınmaktadır. Buna göre de önce zamanı, sonra da takvimi ve zamanla takvimi birlikte açıklamaya çalışacağız.

Eski Türklerde zamana "öd" deniliyordu bu düşüncede zaman şu şekilde algılanıyordu: " zaman, mekân içinde dönen göksel ci-

simlerin evreleri ve canlı varlıkların yaşarken ve ölüm ötesindeki değişim evreleriyle ölçülendirir..."[100] Yine eski Türk düşüncesinde zaman şöyle izah ediliyordu: " Gök kubbe, kutbundaki bir altın veya demir kazık etrafında dönmekteydi... ve Kaşgari'ye göre, gök çarkının seyri günlük bir devran olarak görülmekte(ydi).[101]

İşte bu dönme, zamanı ifade etmektedir. Yine "... canlıların da, benzer şekilde hayat ile ölüm arasında seyrettiklerine inanılıyordu..."[102] Ayrıca zaman döngüsel ve çevrimseldir, ancak çizgisel ve kesintisiz değildir.[103] Bu da insanın yaşadığı ömür zamanını ifade etmektedir.

Daha önce de belirtildiği gibi eski Türkler açısından zaman, özellikle ayin ve dini törenler açısından önemlidir. Zira İslâm öncesi Türklerde ayin ve dini törenler iki durumda yapılır: "... 1) Muayyen vakitlerde yapılması gereken ayin ve törenler; 2) Tesadüfî olaylar dolayısıyla yapılan özel ayin ve törenler..."[104] İşte bu ritüelleri icra edebilmek için zaman ve ona bağlı olarak takvim eski Türkler açısından oldukça önemlidir.

Yine eski Türk düşüncesinde zaman; sadece doğal döngüsel zaman olarak algılanmakla kalmayıp, dini ve kültürel anlama da sahiptir. Şamanizm anlayışının etkin olduğu Türk toplumlarında kutlama ve törenler bahar, yaz ve sonbaharda yapılır, kış mevsimlerinde hiçbir kutlama ve tören yapılmaz. Mevsimlerden kış, derin uykunun, ölümün akrabası olarak görülürken yaz, uyanıklığın akrabası olarak görülür. Yaz olumlu, kış ise olumsuz anlama sahiptir. Günlük zaman diliminde ise, gece olumsuz, gündüz olumlu olarak kabul edilmektedir.[105]

Eski Türklerin kültürel zaman anlayışı özellikle onların takvim anlayışlarıyla yakından ilgilidir. Türklerin takvim anlayışlarının esası "on iki hayvanlı takvim anlayışıdır"; ancak kimi kaynaklarda bu takvimin Çinlilere ait olduğu söylense de, diğer birçok kaynaklarda bu takvimin Türklere ait olduğu belirtilir. Bunun gerekçesi ise, on iki hayvan adının eski Çin metinlerinde bulunmadığı, buna mukabil bu hayvan isimlerinin ilk olarak bir Türk tarafından söylendiğinin Çin kaynaklarında belirtilmiş olduğudur.[106]

Bilinen en eski Türk takvimi olan on iki hayvanlı Türk takvimi özellikle İslam kaynaklarında "Tarih-i Türkî", "Tarih-i Türkistan", "Sal-i Türkan" ve "Ahkam-ı Sal-i Türkan" gibi adlarla zikredilmektedir. Bu takvim tarih içinde farklı etkilere maruz kalsa da bugüne kadar varlığını korumuştur. On iki yıllık bir dönemi ihtiva eden bu takvimdeki hayvanlar sırasıyla şunlardır: Sıçan yılı, Öküz yılı, Pars

yılı, Tavşan yılı, Timsah yılı, Yılan yılı, At yılı, Koyun yılı, Maymun yılı, Tavuk yılı, Köpek yılı ve Domuz yılı. Bu on iki hayvanlı Türk takviminde güneşin on iki burcu devrederken geçiş süresine bir yıl denilmektedir. Bu takvime göre bir mevsim üç aydan ibarettir ve her mevsimin de bir adı vardır.[107] Ayrıca eski Türklerde yıl muhtemelen kış gündönümünde başlamaktadır.[108]

Diğer taraftan yine "Oğuz Han'ın oğulları ile boylarının sayıları birer takvim rakamları idiler... (ve yine) Oğuz Han destanındaki "takvim rakamları" Türk devlet teşkilatı ile ordu düzeninde de görülüyordu... (Onlarda) Bütün rakamlar 12 ile 24 sayılarını bölen, birimler idiler..."[109] Dolayısıyla 6, 12, 24 gibi takvimle ilgili rakamlar simgesel olarak oldukça önemlidirler.

Eski Türk düşüncesinde mekân anlayışına baktığımızda, özellikle mekân soyut olarak algılanmaz, daha çok da somut olarak ve kültürel bir algı ile algılanır. Aynı zamanda mekân, vatan eksenli bir anlama sahiptir. Zira Hunlardan itibaren eski Türklerde mekânın vatan merkezli olarak kutsal telakki edildiği konusunda tarihi veriler müttefiktir. Türk yazıtlarına göre vatan eksenli mekânın üzerinde hüküm süren kağanı ve halkını ve onların vatanını, Tanrı korumaktadır.[110]

Eski Türklerde Yer-su ve Umay gibi kutsallık ve tanrısallık özelliği taşıyan Iduk denilen bir inançtan söz edilir. Tanrısallık özellikleri taşıyan bu güç Türk vatanını koruyan bir güçtür. Dolayısıyla bu Iduk, Türklerin bulunduğu, yaşadığı coğrafyayı, vatanı " tabii afetlerden ve kötü güçlerden koruyan... toplumun iyiliğini güvence altına alan güç"[111] tür. Buna göre de eski Türklerde mekân, somut, kutsal ve duygusal bir algılanışa sahiptir.

Sonuç olarak eski Türkler bugün felsefede bahsi geçen pek çok konu hakkında fikir sahibi idiler; ancak bu fikirler bugünkü anlamda bir sistematiğe ve metoda sahip değildi. Ancak eski Türklerin yaşadığı dönem dikkate alındığında burada sözünü ettiğimiz kavram ve konular hakkındaki fikirleri oldukça önemlidir.

Burada hemen şunu da belirtmemiz gerekir ki, İslâm öncesi Türklerin fikir dünyası sadece burada değinilen konulardan ibaret değil; zira onlar ruh, rüzgar, yağmur, şimşek, ateş kültü, dağ kültü, çeşitli canlılar ve varlıklarla ilgili ve bunlara benzer daha pek çok konuda bir takım inanışlara sahiptiler. Mesela bu konulardan biri de ölüm ve ölümden sonraki hayat konusudur ki, İslâm öncesi Türklerde in-

san için ölüm mukadder bir olay olarak karşılanmaktadır ve öldükten sonra insanın bu dünyadakine benzer bir hayat yaşayacağına inanılmaktadır.[112] Eski Türklerin inanç ve düşünce hayatından bahseden bazı araştırmalarda da mesela Şamanist Yakutların kâinatın ezeli ve kadim olduğuna[113] inandıklarından söz edilmektedir. Diğer taraftan yine aynı araştırmada Altaylı Şamanist Türklerin ise bir gün bu yer dünyasının sonunun geleceğine inandıklarından[114] söz edilir. Dolayısıyla eski Türk inanç ve düşüncelerinde zaman zaman birbirleriyle çelişen bir takım inanç ve anlayışlar da vardır. Bu gibi durumların ise normal karşılanması gerekir; çünkü İslâm öncesi bu Türk toplulukları sistemli, metodik ve modern anlamda bir düşünce ve inanç bütünlüğüne sahip değillerdir.

Yine İslam öncesi Türk düşüncesinde evren önce gök ve yer diye ikili bir varlık olarak kabul edilirken; daha sonra gök, yer, yer altı ya da gök, yer ve insan diye evren üçlü bir varlık olarak kabul edilmektedir. Özellikle ikili evren denilen Gök ve Yer arasında bir zıtlık, bir karşıtlık yoktur, her ikisi de kutsaldır ve aralarında bir mücadele yoktur. Keza Gök, yer ve insan arasında da bir zıtlık yoktur.

İslam öncesi Türk topluluklarının din anlayışları konusunda da bu konuları bilimsel olarak araştıranların fikir birliği yoktur. Nitekim eski Türklerin dinini şamanlık olarak görenler olduğu gibi, onların dinini Gök-Tanrı dini olarak niteleyenler de vardır. Bu konu hakkında benim düşüncem ise, islâm öncesi Türklerde Gök-Tanrı'nın birincil bir Tanrı olduğu, diğer tanrısallık izafe edilen büyük dağlar, canlılar ve benzerlerinin aracı ve ikincil derecede tanrılar olduğu yönündedir.

Eski Türklerin en önemli düşünce alanlarından biri, devlet ve toplum hakkındaki düşünceleridir. Bu konulardaki düşünceleri eski Grek düşünürlerininkinden farklıdır; ancak yazıtlarda ifadesini bulan devlet, toplum ve ahlak konularındaki anlayışları kendi çağlarına göre oldukça önemlidir.

Gerek zaman ve buna bağlı olarak takvim konusundaki düşünceleri ve gerekse mekân algıları tamamen somut bir zaman ve mekândır. Hem zaman hem de mekân daha çok kültürel bağlamda algılanmaktadır.

Bu bölümde İslâm öncesi Türk milleti ve Türk halklarının felsefesi, düşünceleri, inançları hakkında verilen bilgiler elbette ki yeterli değildir; ancak burada İslâm öncesi Türk topluluklarının düşünce dünyası hakkında en azından genel bazı ipuçları bulunabilir.

Notlar

1 J. P. Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, (çev.: Aykut Kazancıgil), İstanbul, 1998, s. 14.
2 E. Granger, *Mitoloji*, (çev.: Nurullah Ataç), İstanbul, 1983, s. 35.
3 İ. Taş, *Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji*, Konya, 2002, s. 7.
4 B. Ögel, *Türk Mitolojisi*, C.1, İstanbul, 1971, s. V.
5 S. Buluç, "Şaman", *İ.A.* (MEB), C. 11, İstanbul, 1979, s. 310-335.
6 A. İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara, 2000, s. 1.
7 H. Tanyu, *Türklerin Dinî Tarihçesi*, İstanbul, 1998, s. 12.
8 Ögel, a.g.e., s. V-VI.
9 T. Tekin, *Orhon Yazıtları*, (Bilge Kağan Yazıtı), Ankara, 2010, s. 63; İnan, a.g.e., s. 39; Y. Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Anahatları*, İstanbul, 2002.
10 Ögel, a.g.e., C. 2, İstanbul, 1971, s. 133.
11 A.g.e., s. 134.
12 E. Esin, *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler*, İstanbul, 2004, s. 140.
13 A.g.e., s. 131 vd.
14 Taş, a.g.e., s. 24.
15 A.g.e., s. 26.
16 E. Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, İstanbul, 2001, s. 39-40.
17 Çoruhlu, a.g.e., s. 149.
18 W. Radloff, *Türklük ve Şamanlık*, (çev.: A. Temir, T. Andaç, N. Uğurlu), İstanbul, 2009, s. 149.
19 Ögel, a.g.e., C. 2, s. 122.
20 Ögel, a.g.e., C. 2, s. 258.
21 Ögel, a.g.e., C. 2, s. 115.
22 Ögel, a.g.e., C. 2, s. 143, 148.
23 Taş, a.g.e., s. 152.
24 Çoruhlu, a.g.e., s. 18; Radloff, a.g.e., s. 149-150; İnan, a.g.e., s. 10.
25 Taş, a.g.e., s. 165, 167.
26 Radloff, a.g.e., s. 172.
27 Taş, a.g.e., s. 68.
28 Taş, a.g.e., s. 78.
29 Ögel, a.g.e., C. 2, s. 319.
30 Ögel, a.g.e., C. 1, s. 62.
31 Ögel, a.g.e., C. 2, s. 152.
32 Ögel, a.g.e., C. 2, s. 321.
33 Taş, a.g.e., s. 167.
34 Çoruhlu, a.g.e., s. 89.
35 Radloff, a.g.e., s. 164.
36 Radloff, a.g.e., s. 173.
37 Radloff, a.g.e., s. 18.
38 Ögel, a.g.e., C. 2, s. 181.
39 Ögel, a.g.e., C. 2, s. 180.

40 E. Esin, *Orta Asyadan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler*, İstanbul, 2002, s. 279.
41 Taş, a.g.e., s. 167.
42 Ögel, a.g.e., C. 2, s. 181.
43 Ögel, a.g.e., C. 2, s. 186.
44 Ögel, a.g.e., C. 2, s. 191.
45 Ögel, a.g.e., C. 2, s. 192.
46 Radloff, a.g.e., s. 154.
47 Ögel, a.g.e., C. 2, s. 173.
48 Ögel, a.g.e., C. 2, s. 168.
49 Ögel, a.g.e., C. 2, s. 169.
50 Taş, a.g.e., s. 160; Çoruhlu, a.g.e., s. 22.
51 İnan, a.g.e., s. 28.
52 Radloff, a.g.e., s. 149-150; Taş, a.g.e., s. 38.
53 Taş, a.g.e., s. 39.
54 Radloff, a.g.e., s. 150.
55 Ögel, a.g.e., C. 2, s. 115.
56 İnan, a.g.e., s. 13.
57 Taş, a.g.e., s. 84.
58 İnan, a.g.e., s. 26.
59 Ögel, a.g.e., C. 2, s. 118.
60 T. Tekin, *Orhon Yazıtları*, Ankara, 2010, s. 47.
61 Taş, a.g.e., s. 37.
62 T. Tekin, *Orhon Yazıtları* (Bilge Kağan kısmı), s. 59.
63 İnan, a.g.e., s. 26.
64 Ögel, a.g.e., C. 2, s. 117-118.
65 Ögel, a.g.e., C. 2, s. 140.
66 Taş, a.g.e., s. 89-90; Radloff, a.g.e., s. 18; İnan, a.g.e., s. 31; Çoruhlu, a.g.e., s. 22.
67 Taş, a.g.e., s. 45-46.
68 Taş, a.g.e., s. 55.
69 Çoruhlu, a.g.e., s. 33 ve 49.
70 Esin, a.g.e., s. 38.
71 Taş, a.g.e., s. 43.
72 Ögel, a.g.e., C. 2, s. 180.
73 H. Tanyu, *Türklerin Dinî Tarihçesi*, İstanbul, 1998, s. 27.
74 İ. Kafesoğlu, "Türkler", *İ.A.* (MEB), C. 12/2, İstanbul, 1988, s. 244.
75 Taş, a.g.e., s. 69-71; İnan, a.g.e., s. 13-14.
76 T. Tekin, *Orhon Yazıtları*, Ankara, 2010, s. 25.
77 Bu konularla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Ögel, a.g.e., C. 1, s. 93-102; Radloff, a.g.e., s. 18 vd.; Çoruhlu, a.g.e., s. 97 vd.
78 Ögel, a.g.e., C. 1, s. 18-19 vd.; Çoruhlu, a.g.e., s. 106 vd.
79 Çoruhlu, a.g.e., s. 109 vd.
80 Çoruhlu, a.g.e., s. 101.
81 İnan, a.g.e., s. 13.

82 Taş, a.g.e., s. 80.
83 Taş, a.g.e., s. 84.
84 Ögel, a.g.e., C. 1, s. 68.
85 Ögel, a.g.e., C. 1, s. 103-104.
86 Ögel, a.g.e., C. 2, s. 141.
87 Ögel, a.g.e., C. 2, s. 219.
88 Tekin, a.g.e., s. 21.
89 Tekin, a.g.e., s. 21 ve 23.
90 Taş, a.g.e., s. 118; Ögel, a.g.e., C. 2, s. 121.
91 E. Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, s. 39-40.
92 Tekin, a.g.e., s. 25.
93 Tekin, a.g.e., s. 23.
94 Tekin, a.g.e., s. 31 ve 59.
95 Tekin, a.g.e., s. 53.
96 Tekin, a.g.e., s. 27.
97 Tekin, a.g.e., s. 21 ve 57.
98 Tekin, a.g.e., s. 31.
99 Ögel, a.g.e., C. 2, s. 321.
100 E. Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*, s. 50.
101 Taş, a.g.e., s. 130-131.
102 Taş, a.g.e., s. 14.
103 Taş, a.g.e., s. 129.
104 İnan, a.g.e., s. 97.
105 Taş, a.g.e., s. 141-142 ve 149, 151.
106 Esin, a.g.e., s. 46.
107 Taş, a.g.e., s. 132-134.
108 E. Esin, *Orta Asyadan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler*, s. 153.
109 Ögel, a.g.e., C. 1, s. 69-70.
110 Taş, a.g.e., s. 137-139.
111 Taş, a.g.e., s. 54-55.
112 Çoruhlu, a.g.e., s. 121 ve 128.
113 İnan, a.g.e., s. 13.
114 İnan, a.g.e., s. 24.

Kaynaklar

Buluç, S. (1979). "Şaman", *İslam Ansiklopedisi* (MEB), C. 11, İstanbul.

Çoruhlu, Y. (2002). *Türk Mitolojisinin Anahatları*, İstanbul.

Ergin, M. (1994). *Dede Korkut Kitabı I*, Ankara.

Esin, E. (2001). *Türk Kozmolojisine Giriş*, İstanbul.

Esin, E. (2004). *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler*, İstanbul.

Esin, E. (2006). *Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu*, İstanbul.

Granger, E. (1983). *Mitoloji*, (çev.: Nurullah Ataç), İstanbul.

Günay, Ü. - Güngör, H. (1997). *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, Ankara.

Hacib, Y. H. (1998). *Kutadgu Bilig*, çev.: R. Rahmeti Arat, Ankara.

İnan, A. (2000). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara.

Kafesoğlu, İ. (1988). "Türkler", *İslam Ansiklopedisi* (MEB), C. 12/2, İstanbul.

Kaşgarlı Mahmut (1992). *Divanü Lügati't-Türk*, çev.: Besim Atalay, Ankara.

Keklik, N. (2001). *Türklerde Ahlak ve Dünya Görüşü*, İstanbul.

Ögel, B. (1971). *Türk Mitolojisi*, C.1, İstanbul.

Radloff, W. (2009). *Türklük ve Şamanlık*, (çev.: A. Temir, T. Andaç, N. Uğurlu), İstanbul.

Roux, J. P. (1998). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, (çev.: Aykut Kazancıgil), İstanbul.

Taş, İ. (2002). *Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji*, Konya.

Tanyu, H. (1998). *Türklerin Dinî Tarihçesi*, İstanbul.

Tekin, T. (2010). *Orhon Yazıtları*, Ankara.

Yörükhan, Y. Z. (tarihsiz). *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri, Şamanizm*, İstanbul.

TÜRKLERDE BİLİM VE FELSEFE

İbrahim Şirin

Osmanlı Öncesi Bilim ve Felsefe

Türkler İslam'ı kabul ettikten sonra ilim alanında çalışmalar yapmaya devam ettiler. Özellikle İslam Hukuku, Tefsir, Astronomi, Tıp, Coğrafya, Tarih ve felsefe alanında önemsenen, kabul gören eserler kaleme aldılar. 8. Yüzyılda yaşamış olan Cabir b. Hayyan, simya konusunda yazdığı eserlerle madde kavramını sınıflandırmak suretiyle yeni bir anlayış getirdi. 9. Yüzyıl'da Horasan'da yaşamış matematikçi Harezm iki önemli matematik kitabı kaleme aldı. Bunlardan birisi Cebir adını taşımaktadır. Burada birinci ve ikinci derece denklemlerin çözümleri, binom çarpımları, cebir problemleri ve miras hesabı ele alınmıştır. Harezmi'nin Cebir kitabı 12. Yüzyıl'da Latince'ye çevrilmiştir. Çeviride kitabın adında bulunan "el cebir' kelimesi "algebra" biçiminde girmiş ve Batı dillerindeki cebir teriminin kökeni olmuştur. Harezmi'nin bu kitabı Batı matematikçilerin eserlerine etki yaparak Avrupa'da cebirin yaygınlık kazanmasında büyük rol oynamıştır. Harezmi'nin diğer önemli eseri Hind Hesabı olup aritmetik kitabıdır. Harezmi bu eseriyle Batı'ya Hint rakamlarıyla hesap yapma metotlarını ilk defa tanıttı. Batı Dünyası harf rakam sistemi yerine on tabanlı konumsal sistemi bu kitap yoluyla öğrendi. Hesap anlamına gelen Latince "algoritmus" terimi de "el Harezmi" adından türetilmiştir. Harezmi'nin çağdaşı Abdülhanid İbn Türk'ün cebir konusunda yazdıklarının küçük bir kısmı günümüze kadar ulaşmış olsa da ikinci derecede denklemlerin çözümleri Harezmi'nin çözümlerinden daha ayrıntılıdır.[1]

Hem Aristoteles mantığının ve metafiziğinin büyük yorumcusu hem de bizzat orijinal bir düşünür olduğu için kendisine "ikinci öğretmen" adı verilen 9. Yüzyılın daha sonra adından en çok söz edilecek Türk filozofu şüphesiz Farabi'dir. Kendisine has bir düşünce sistemi kurmuş, bu sistemi İbn Sina ciddiyetle takip etmiş, Gazali ise şiddetle eleştirmiş olsa da başta Müslüman İspanya olmak üzere dünyanın pek çok yerinde etkili olmuştur. Farabi, Felsefenin hemen her dalında, özellikle mantık, metafizik, rasyonel psikoloji, ahlak ve siyaset alanlarında önemli eserler kaleme almıştır. İbn Sina ise Ortaçağ Latin dünyasında Avicenna adıyla meşhur olmuş, sistemini daha çok Farabi düşüncesi üzerine kurmuştur.[2]

Türkistan ve Maveraünnehir'de hüküm süren Karahanlılar devri Türk kültür ve sanat tarihi bakımından özel bir öneme sahiptir. Balasagun ve Kaşgar gibi şehirler ilim ve kültür merkezi olarak ortaya çıkmıştır. Yusuf Has Hacib'in Kutadgu Bilig'i, İslamiyet sonrası Türk ideal devlet anlayışını ele alırken Uygur harfleri ile Türkçe olarak yazılan ve Türk dilinin kitap haline gelmiş abidevi bir eseridir. Siyasetname tarzının ilk örneği olan eser uzun bir dönem yöneticilerin başucu kitabı olarak okunmuştur. Türk İslam algısı ve kültürel kodlarının en temel metinlerinden biri olan Kutadgu Bilig, Karahanlı Tamgaç Buğra Han adına yazılmıştır. Bu dönemin bir başka şaheseri Kaşgarlı Mahmut'un yazdığı *Divân-ı Lügati't Türk*'tür. Türk dilinin gücünü Araplara göstermek niyeti ile kaleme alınan eserde Karahanlı devri Türk tarihi, coğrafyası, folkloru, yeme içme kültürü, müzik, sosyal hayat ve inançlar hakkında paha biçilmez bilgiler bulunmaktadır.[3] *Divân-ı Lügati't Türk*'te yer alan harita, Türk coğrafya tarihi açısından çok değerli bir haritadır. Dairevi bir Dünya haritası olup, renklidir. Dağlar kırmızı, nehirler kurşuni, denizler yeşil, çöller ise sarı renklidir. Toplumların kendi ekseni etrafında bir mekân algılaması geliştirdiklerinin çarpıcı bir misali *Divân-ı Lügati't Türk*'te görülmektedir. Kaşgarlı Mahmut'un Türk boylarının dil ve lehçe bakımından tasnifini gösteren bir dünya haritası Balasagun şehri merkeze alınarak yapılmış ve yedi nehir bölgesi Türk kabilelerinin yerleşim alanı olarak ayrılmıştır (Osmanlılarla birlikte merkez İstanbul'a kaymıştır. Piri Reis'in haritası merkezin İstanbul'a kaydığının en somut göstergesidir.). Güçlü Medeniyetler, atılımlarına öncülük eden ve bu medeniyet birikimi etrafında bir düzen oluşturan toplumlar tarih sahnesine çıktıkları an ile tarih sahnesini etken bir güç olarak belirlemeye başladıkları dönem arasında kendi asli mekânlarından hareketle bir dünya al-

gılaması oluştururlar. Daha yalın bir coğrafi çevre idrakinden daha karmaşık bir dünya idrakine doğru gelişen bu algılama en müşahhas şeklini haritada bulur. Ve bu haritalar toplumların kendi etrafında bir mekân algılaması geliştirerek oluşur. Kendi mekânını olduğundan fazla gösterir ve dünya kendi yaşadığı mekâna göre yeniden biçimlendirilir. Dünyanın nasıl olduğundan çok toplumların onu nasıl algıladıkları önemlidir. Marshal G. S. Hodgson, Avrupa merkezli tarih yazma yaklaşımının izini haritalarda sürer. Mercator, dünya haritasını Avrupa hegomanyasını yansıtması açısından ele alır. "Mercator Projeksiyonu" adını verdiği şey bir şeyin olduğundan farklı gösterilmesidir. Harita'da Avrupa'nın diğer kıtalara oranla daha büyük gösterilmesi gibi. Hodgson, Mercator haritalarının Avrupalıların ön yargılarını pekiştirdiği, benliklerini pohpohladığından dolayı haritalardan vazgeçilmediğinin altını çizer.[4] Ben ve öteki şeklinde kendisi dışındakini sömürge mantığı ile küçültücü, yoksunlaştırıcı bir yaklaşımla olmasa da[5] her toplum kendini merkeze alacak şekilde dünyayı algılar ve bunu haritalarına yansıtır. Kaşgarlı Mahmut'un Dünya haritası Türklerde Mekân bilincinin erken bir dönemde geliştiği ve dünyayı kendileri üzerinden algılamalarının ilk ve önemli örneğidir.

Büyük Türk Mutasavvıfı Ahmet Yesevî'nin Divan-ı Hikmet'i halkın anlayabileceği sade bir dille kaleme alınmış ilk hikmet örneğidir.[6] Yine bu dönemde Edip Ahmed b. Mahmud Yükneki'nin "Atabetü'l Hakayık"ı nasihat türü eserlerin başarılı örneklerindendir.

Büyük Bilgin Beyruni'nin Gazneli Mahmut'un oğlu için hazırladığı El Kanunu'l Mesudi eseri astronomi alanında İslam Dünyasında yazılmış en derli toplu eserdir. Beyruni, Hind kültür ve medeniyetini anlatan ve ilk mukayeseli dinler tarihi olan Tahkik mali'l Hind eseri dışında matematik, trigonometri, astronomi, coğrafya, botanik, fizik, tıp gibi pek çok alanda eserler vermiştir. Gazneli Mahmut'un himayesi ile pek çok alanda eser veren Beyruni "Bilginin insanları yanıltmak ve onlara zarar vermek amacıyla kullanılmasını tel'in eder. O, halkın cehaletini sömüren bilgi anlayışı karşısında halkı tekrar tekrar uyandırır. Biruni "kendi aleyhine de olsa gerçeği aramaktan geri durma, hakikat hangi kaynaktan gelirse gelsin, kabul edilmelidir" yaklaşımını kendine ilke edinmiştir.

Alimlerin eskiden beri İslam toplumlarında çok önemli bir yeri ve nüfuzu olmuştur. Bu nüfuz bir yandan halk, diğer yandan bununla bağlantılı olarak devlet nezdinde ortaya çıkmıştır. Halk arasın-

da nüfuz ve itibar, bir yanıyla tabii ki İslami ilimleri en iyi anlayan ve yorumlayan kişiler olarak düşünülmelerinden, diğer yanıyla da İslam'ın emir ve yasaklarını, bunlarla ilgili olarak yaptıkları yorumları en iyi kendi şahıslarında uygulayan, yaşayan ve yaşatan kişiler olarak algılanmalarından doğuyordu. Ancak, bu nüfuz ve itibar, onlara önemli bir sorumluluk da yüklemekte, ulemayı halk nazarında saygı duyulması, örnek alınması, çeşitli konularda fikrine ve görüşlerine müracaat edilmesi gereken bir hakem olarak öne çıkarmaktaydı. İşte bu imajıyla ulema, bir anlamda halk kitleleriyle hükümet ve diğer siyasi otorite mercileri arasında kendiliğinden bir aracı konumuna yükseliyordu. Böylece ulema, devlet ve hükümdar nezdinde de dikkate alınması, sözlerine kulak verilmesi gereken bir konum elde ediyor, belli bir otorite ve saygınlık kazanıyordu. Bu da ulemanın devlet cephesinde itibarını güçlendiriyordu. Devletin ulemaya gösterdiği itibar, ulema vasıtasıyla halkın kontrolünü elinde tutmaya ve devletin yanında olmasını sağlamaya yarayan pratik bir sonucu da doğuruyordu.

Henüz medreselerin, özellikle de devlet eliyle açılmış medreselerin bulunmadığı bir dönemde, yani yaklaşık olarak XI. yüzyıla kadar ulemanın bu konumu, ona devlet ve siyasi iktidar çevreleri arasında önemli ölçüde bağımsız bir statü kazandırmış, sahip olduğu otorite bu çevrelerde zaman zaman etkili olabilmiştir. Ortaçağ İslam kronikleri bu dönemde yetişen bazı büyük ulemanın siyasi iktidar çevrelerine karşı halkın menfaatlerini ve kendi fikirlerini savunmaktan çekinmediklerine, uygun bulmadıkları işleri bizzat Halifelerin yüzüne karşı cesaretle eleştirip karşı koyduklarına dikkat çekerler. Şüphesiz o zamanlar ulemayı devletten böyle bağımsız kılan, halk nazarındaki itibarları kadar, ekonomik bağımsızlıkları, yani geçimlerinin devlet tarafından değil, bizzat kendilerince sağlanıyor olmasıdır. Ulemanın bu durumda devlet katında zaman zaman bir korku kaynağı oluşturduğu da görülmektedir.

11. Yüzyıl'dan itibaren, Büyük Selçuklular zamanında, başta 1065-1067 yılında Bağdat'ta açılan, devlet tarafından kurulan ünlü Nizamiye medreseleriyle birlikte ulema, devlet ve siyasal iktidar karşısındaki bu bağımsız konumunu önemli ölçüde kaybetmeye başladı.[7] Esas olarak, hem siyasal otoriteyi, hem de toplumsal düzeni tehdit etmesi sebebiyle dönemin bir problemi haline gelen Batınilik'e karşı Sünni inançları savunmak amacıyla açılan bu medreseler, ister istemez siyasal otoritenin dolayısıyla da resmi ideolojinin üretim ve

savunma kurumları haline geldi. Sünni İslam'ın dört büyük mezhebinden biri olan Şafiilik büyük Selçuklu veziri ve devlet adamı Nizamülmülk ile birlikte Selçuklu Devleti'nin resmi mezhebi oldu ve öne çıktı. Devletin kurduğu medreselerin hocaları, artık devlet tarafından atanmaya, maaşlarını devletten almaya başladılar. Ders programları devlet tarafından belirlendiği gibi, okutulacak kitaplar da yine devlet tarafından seçiliyor ve bunların dışında kitap okutulmasına kesinlikle izin verilmiyordu. Bu, İslam dünyasında ulemanın bundan böyle devletin kontrol ve hâkimiyetine girdiği, başka bir ifadeyle, bilimsel düşüncenin siyasi otoritenin emir ve denetimi altına alındığı, dolayısıyla ulemanın devlete eklemlendiği, devletin paralı bir memuru haline geldiği yeni bir süreci harekete geçirdi. Bu süreçle birlikte bilgi siyasallaştı ve siyasi otoriteyi meşrulaştıran bir mekânizmaya dönüştü.

Medreselerin yanında Selçuklu döneminde rasathanelerin kurulduğu ve astronomi alanında çalışmalar yürütüldüğü dikkatlerden kaçmaz. İsfahan ve Bağdat'ta Melikşah'ın yaptırmış olduğu rasathanelerde, Ömer Hayyam, Ebu'l Muzaffer, İsfirazi, Meymun en-Necib El Vasıtı gibi bilim adamları çalıştı. Ömer Hayyam'ın başında bulunduğu bir heyet Melikşah adına 1 Mart 1079'u başlangıç kabul eden Celali takvimini hazırladılar. Celâli takvimi 5000 yılda 1 günlük bir hata payı içermektedir. Günümüzde kullandığımız Gregorian Takvim ise 3330 yılda l günlük bir hata vermektedir. Nasruddin Tusi Meraga rasathanesinde yaptığı gözlemleri İlhanlı Zici adlı eserde topladı. Bu eser uzun bir dönem astronomların başucu kitabı olarak kullanılmıştır. Tusi burada Yer merkezli kuramı eleştirmiş, yanlışlarını göstermiş, yine yer merkezli başka bir kuramın tasarımını vermiştir. Bu kuram başarılı olamamış, ancak Kopernik Sistemi'ne giden yolu açmıştır.

Semerkand'da kurulan gözlemevinde, Gıyaseddin Cemşid, Kadızade-i Rumi ve Ali Kuşçu gibi devrin önemli bilim adamları çeşitli çalışmalar yapmışlardır. Timur'un torunu hem bir devlet adamı hem de bir alim olan Uluğ Bey'in gözlemevinde yapılan çalışmalar Uluğ Bey Zici adlı eserde toplanmıştır. Bu zici, 17. Yüzyıla kadar yazılmış olan astromomi kataloglarının en mükemmelidir.[8]

Selçuklu döneminde Cüveyni, Gazali, Pezdevi, Serahsi, Kadi Beyzavi, Kutnettin Şirazi gibi önemli alimler Mevlana, Yunus Emre, Hoca Dehhani, Sultan Veled, Gülşehri gibi önemli şair ve mutasavvıflar kendi çağlarını aşan eserler vermişlerdir. Harezm döneminde

Semerkand, Buhara, Merv ve Gürgenç ilim ve medeniyet merkezleri olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Müfessir Zemahşeri, Şair Reşid Vatvat, Fahrettin Razi, İsmail Cürcani bu dönemin önde gelen bilim adamları olarak dikkat çekmektedir.

Timurlular döneminde Camii, Kasım-ı Enver, Arapçaya karşı Türk dilini savunan Ali Şir Nevai gibi Timurlu sultanların himaye ettiği alimlerin yanında astronomiyle uğraşan Uluğ Bey, sanat ve edebiyatla uğraşan Hüseyin Baykara ve siyasetname kaleme alan Babür Şah gibi Timur'un torunları ilim ve felsefeyle uğraşmış, eserler vermiştir.

Anadolu Selçukluları ve Beylikler döneminde pek çok medrese kurulurken daha çok tıp alanında önemli eserler kaleme alınmıştır. Aydınoğlu İsa Bey adına Hacı Paşanın yazdığı Şifaü'l Eskam ve Müntehab-ı Şifa ayrıca Germiyanlı Ahmedi'nin Tervihu'l Ervah'ı tıp alanında önemli eserlerdir. Aydınoğullarından Umur Bey'in emriyle XIII. Yüzyıl ünlü botanik bilgini İbn-ül Baytar'ın Kitab-ül Cami fi'l edviyet-ül müfrede'si kısaltılarak Türkçeye tercüme edilmiştir. Hekimlikte kullanılan bitkiler ve bazı hayvani ürünler alfabe sırasına konulmuş ve bazı otların Türkçe adları yanına Yunanca adları da yazılmıştır. Bütün bunlar, tıp tarihi açısından oldukça önemlidir.[9]

Osmanlılar'da Bilim ve Felsefe

Osmanlılar döneminde İznik ve Bursa'da açılan medreselerde bilimsel etkinlikler olmasına ve burada Kayseri ve Molla Fenari gibi alimlerin ders vermesine karşın akli ilimler konusunda ciddi eserler kaleme alınmamıştır. Kadızade Rumi bir tarafa bırakılacak olursa matematik ve astronomi çalışmaları yapan kimse yoktur. Coğrafya alanında Zekeriya el-Kazvini'nin Acaübü'l Mahlulat adlı kitabı Rükneddin Ahmet tarafından Türkçeye çevrilmiş, Ali b. Abdurrahman Acaib-i Mahlulat adlı ilk Türk coğrafya kitabını kaleme almıştır. Kitabü'l Acaib ve'l Garaib, Kazvi'nin, Acaibü'l Mahlukat ve Garaibü'l-Mevcudat, Ahmet Bican'ın Dürr-i Meknun ve Acaibül'l Mahlukatı, Mir'atü'l Avalim, Kitab-u'l-Hayvan[10] gibi eserleri ilk Osmanlı kozmografya ve coğrafyasını teşkil etmektedir. Söz konusu eserler; Osmanlı insanı için genel kültür ansiklopedisi sayılırlar. Osmanlı insanının dünya ve insana dair bilgisini, dünya ve evren tasarımı ve imgelemini, cennet, cehennem, şeytan, cin, simurg gibi imgesel yaratıkları nasıl ve ne şekilde algıladığını bu eserler üzerinden anlayabiliriz.[11] Taeschner'in Ahmed Bican'ın *Dürri Meknun* kitabı ile ilgili yorumu, bu eserlerin Osmanlı dünya-

sı açısından ne kadar önemli olduğunu bize gösterir. Taeshner'in işaret ettiği gibi Osmanlı kozmogonisi, dünyadan çok cennet ve cehennemle ilgilidir. Ahmed Bican ve *Muhammediye* yazarı kardeşi Mehmet Bican Yazıcıoğlu,[12] Osmanlı halk İslâm kültürünün teşekkülünde önemli isimlerdir. 15. yüzyıl Osmanlı bilgisinin teşekkülünde bu iki kardeşin etkisi yadsınamaz. Günümüz Anadolu halk İslâm kültürü, Yazıcıoğlu kardeşlerin eserlerinden beslenir.

Osmanlılarda ilk tıp eseri Murad b. İshak'ın Edviye-i Müfrede'si Türkçe yazılmış ve Türkçe tıp terminolojisi içeren eser olması bakımından önemlidir.

Tehafüt Geleneği ve Osmanlılarda Felsefe

İstanbul'un fethinin hemen sonrasında Fatih, devleti yeniden yapılandırmak için kolları sıvadı. Fethin ardından daha evvel eşitler içinde birinci olan sultan, mutlak iktidarında kendisine rakip olabilecek güçleri, yani kendi eşitlerini (kandaş) ortadan kaldırma yoluna gitti ve bunun sonucu olarak önce Çandarlı Halil Paşa'yı idam ettirdi.[13] Osmanlı siyasi ve sosyal alanını yeniden tanımladı. Osmanlı toplumunu; askeri ve reaya olmak üzere iki temel kümeye ayırdı. Askeri diye nitelenen grup da kendi içinde toplumsal iş bölümü esasına uygun şekilde Seyfiye, İlmiye ve Kalemiye şeklinde alt statü gruplarına bölündü.[14] Bir tarafta devletin memurları diğer tarafta ise reaya. Askeri olanlar, vergi gibi bir takım zorunluluklardan muaf olmanın ötesinde devletin imkânlarından yararlanan ve "*devletlü*" olarak da adlandırılan yönetici sınıfa karşılık gelirken; reaya, vergi ve bir takım angaryalara tâbi yönetilen sınıfı oluşturuyordu. Özellikle Fatih'le birlikte sultan, hem tebaayı hem de askeri sınıfı, simgesel değerler (sofra'da oturmayı kanunla düzene koyarak) taşıyan öğelerle hiyerarşik bir düzene soktu.

Fatih döneminde İslam, Osmanlı Devleti'nde ideolojik bir karaktere bürünüp Sünni hüviyeti ile siyasallaştı. "Konstantinapolis'in genç fatihinin fetihten sonra Bizans'ın bu harap başkentini idealindeki imparatorluğun merkezi yapabilmek için girişti̇ği imar programı içinde yer alan medreseler, bu genç imparatorluğun ideolojisini üretme görevini üstlendiler. Osmanlı İslam'ının böyle bir imparatorluk ideolojisine dönüşümünde hiç şüphe yok ki en temel rol medreselere düştü"[15] ve en başta da sultanın bizzat kurduğu Sahn-ı Seman medreseleri ideolojik üretimin en temel enstrümanlarından biri haline geldi.

Yeni kurulan medresede Eşari anlayış hâkimdi. Ulema iktidarın meşruluğuna uygun olan Eşari[16] anlayışı ile bilgi üretmeye ve bu arada iktidarı meşrulaştırmaya devam etti. Bu, iktidar olmanın doğasında vardır. Zira her otorite sistemi (Weberci açıdan) kendi meşruluğu hakkında bir inanç yaratmak ve bunu beslemek ister. Nitekim *"Dinin nizamı itaat edilen bir sultana bağlıdır, din ve iktidar ikiz kardeştir. Bundan dolayı din temeldir ve sultan koruyucudur"*[17] diyen Gazali bu sözleri ile Selçuklu sultanını meşrulaştırırken saltanatı da dinleştiriyordu. Nizamiye medreselerinde hoca olan Gazali bu sözleriyle sultanın devletinin bekasını savunan Sünni doktrinini de ortaya koymuş oluyordu.

Gazalici gelenek Fatih döneminden itibaren kendisini daha belirgin bir şekilde hissettirdi. Bunda Gazali ve İbn Rüşd'ün Tehafüt tartışmalarının Fatih döneminde yeniden canlanmasının da etkisi vardır. İstanbul'un fethiyle Fatih ekümenik cihan-şümul hâkimiyet fikrine yönelirken, aynı zamanda Osmanlı Devleti'ni her alanda merkezileştirmeye de çalışır. Bunun bir sonucu olarak da imparatorluğun ilmi faaliyetlerini bir tek kurumda toplayarak, merkezi otoritenin mutlak sultanı sıfatıyla medreseden saltanatını meşrulaştırma aygıtı olarak yararlanmak ister. Burada medreseye, dolayısıyla ulemaya biçilen görev, diğer alanlarda olduğu gibi sultanın mutlak iktidarının dayandığı merkezi siyasi yapının devam etmesini sağlamaktır. Yani Ulema resmi Sünni ideolojiye uygun bir tutum içine girecektir. Zira bu, sultanın mutlak iktidarını meşrulaştıran bir tutumdur. Bu tutumu aksatacak, sultanın iktidarını zaafa uğratacak yaklaşımlar merkezden de uzak tutulmalıdır. Fatih döneminde yapılan "Tehafüt" tartışmalarını bu noktadan değerlendirmek mümkündür.

Fatih zamanında Hocazâde ile Tusi arasındaki "Tehafüt" tartışması, Osmanlı medreselerindeki felsefi düşüncenin sonunun temsili, aynı zamanda Osmanlı'nın ortaçağlaşması anlamına gelir. Ortaçağlaşmanın en önemli özelliği; uzun çabalar sonucu elde edilen doğruların mutlaklığına inanıp (dogmatikleşme-skolastikleşme), bunu dayatmaktır. Söz konusu tehafüt tartışması, Osmanlı ulemasının fikir üretme faaliyetine son vermiş ve Osmanlı düşüncesi bir duraklama ve içine kapanma sürecine girmiştir. *"Eğer, felsefe ve din insan hayatında iki ayrı ihtiyaca cevap veriyorsa, biri diğeri olmamak lazımdır. Aksi taktirde meseleye halledilmiş gözüyle bakılacağından fikir hayatındaki canlılık kaybedilmiş olur. Artık kapalı ve statik bir fikir binası*

karşısında bulunuyoruz demektir. Böyle bir sistemden yaratıcılık beklenemez, o haliyle tekrarlayıcı kalmağa mahkumdur."[18]

Akli hükümlerin yeterince kabul görmemesinde Gazali tehafütünün, İbn Rüşd'ün tehafütüne tercih edilmesi rol oynamıştır;[19] zira Hocazâde'nin Gazali tehafütünü destekler mahiyette bir tehafüt yazmasının ve Fatih'in düzenlediği tartışmayı kazanmasının Osmanlı medreselerinde bağımsız düşüncenin sonunu getirdiği söylenebilir. Gazali'nin felsefecilerin tutarsızlığı fikri,[20] sonraki yıllarda felsefenin ve aklın tutarsızlığına dönüşmüştür. Eş'arilerin kuvvetlenmesi ve felsefeye karşı aksülamelin doğması yüzünden Müslüman filozoflar eski itibarlarını kaybetmişlerdir.[21] Bunun sonucu olarak XVII. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı'da medrese alimleri arasındaki tartışmalar hangi davranışların insanı dinden çıkaracağı konularından ibarettir. İlmi düşünceden o kadar uzaklaşılmıştır ki, bu tarihten çok sonraları bile medrese ulemaları arasında *"Bir ipliği sinek pisliğine bastırıp toprağa gömerseniz, nane biter mi*? türünden hezeyanlara kafa yoranlar çıkmıştır.[22]

Osmanlı uleması arasında, bir yandan devletin bürokratik ihtiyaçlarını yerine getirme, öte yandan halkın inançlarının bozulmaması için gayret sarf etme gibi iki pragmatik endişenin sevkiyle, birincisi Ehl-i Sünnet dışı cereyanları bilimsel olarak çürütmek ve Ehl-i Sünnet'i güçlendirmek; ikincisi ise bu cereyanları hukuk açısından mahkum etmek üzere, Kelam ve Fıkıh öne çıkan iki gözde bilimsel disiplin olarak yüzlerce yıl yerlerini korumuşlardır. Nakli ilimler tabir edilen bu dini bilimlerin öne çıkmasının, daha eski dönemlerde okutulmakta ve itibar görmekte olan mantık, felsefe, riyaziye vb. akli ilimleri itibardan düşürerek, giderek koyu bir taassup ortamının oluşmasında önemli bir paya sahip olduğu genellikle kabul gören bir düşüncedir. Yavuz Sultan Selim döneminde Safevi Devleti'nin Anadolu'daki mistik hareketleri, özellikle de Kızılbaşları desteklemesi karşısında devlet, Safevi Şiiliğine karşı Sunni İslam'ı devlet dini olarak benimsemiştir ve Sunni yaklaşımı devletin ideolojisi haline getirmiştir. Bu, aynı zamanda toplumun da simgesel olarak yeniden kurulması anlamına gelmektedir. Ulema, bu kuruluşta etkin ve yetkin rol oynamış ve sistemi esnek, hoşgörülü bir yapıdan katı ve baskıcı bir yapıya dönüştürmüştür.[23] Bu katı tutum zaman içinde kuvvet kazanmış ve "Kadızadeler Hareketi" ile doruğa ulaşmıştır.[24] Takiyyüddin'in başında bulunduğu İstanbul Rasathanesinin yıkılışı dini ilimlerin ön plana çıkışı yanında dini olmayan bilimlerin dışla-

nışının da en somut göstergesidir.[25] Sabri F. Ülgener, Osmanlı'daki atıl hayat anlayışının sebebini, Avrupa ortaçağdan kurtulurken Osmanlı'nın ortaçağlaşmaya doğru gitmesi olarak yorumlar. Ona göre; ortaçağın tipik karakteri olarak yarını düşünmemek, durgun ve atıl hayat anlayışı, kaderine razı insan tipi gibi özellikleri terk eden Batı kendi ortaçağından kurtulurken Osmanlı'nın aynı özellikleri sahiplenmesi bu tarihlerde "ortaçağlaşma" safhasına girdiğinin belirtisidir.[26] Kısaca ortaçağlaşma sendromu, içine kapanma, mutluluğu öteki dünyada arama, mutlak doğrulara malik olduğuna inanma ve bunların asla değişmeyeceğine dair kesin inanç olarak ifade edilebilir. Öteki dünyada mutluluk ve cennet duygusu bu dünyanın muhtemel sonunun yakın olduğu gibi eskatolojik (kıyamet) düşüncelerle birleşince hayatın durgunlaşması kaçınılmaz olur. Başarısızlıklar ile birlikte nostaljinin baş göstermesi ve en başarılı oldukları dönem olarak Kanunî asrına hicret (entegrizm) ve sorunların bütün çözümlerini bu dönemde bulma ümidi, Osmanlıların kendi dışındaki dünya ile olan ilişkilerini yok denecek düzeye indirir.

Geri dönüş metaforu, temelinde kendine güvenen öznenin kendini en iyi hissettiği döneme duyduğu nostalji ile ilgilidir. O, en başarılı ve şaşalı dönemin aşılmazlığı gibi bir düşünce ile kendine yetme düşüncesi, onun kendisi dışındaki dünyalarla ilişkisini olumsuz yönde etkiler. İdeal düzenin zaman zaman bozulduğu düşünülse de bu bozulmanın yine kendi içinde ideal döneme dönülmesi gerektiğini ifade eden layihalara uyulması durumunda giderileceğine inanılır. M. Arkoun aynı dönemin düşünce dünyasını, düşünmemenin alanının genişletilmesi olarak adlandırır. Bu adlandırma tam da düşünceye konu olan meselelerin tamamen hangi tavır ve düşüncelerin insanı dinden çıkaracağına odaklanmasına denk düşmektedir. Mutlak gerçekliği elinde bulunduran ulema, düşünmenin değil düşünmemenin alanını geliştirirken ve İslâm hukuku kırıntılarını tembelce sadece kopya edip nakletmek ile meşgulken, Avrupa'da Descartes, Spinoza, Liebniz, Hobbes, Locke, Rousseau, Voltaire ve diğerleri Osmanlı'nın aksine düşünmenin alanını genişleterek yeni ufuklar açıyorlardı.[27]

Osmanlılar özellikle Tanzimat döneminde Avrupa düşün çevreleri ile temas kurmaya başladılar. Tanzimat tecrübesi tercüme konusunda çok pragmatik davrandıklarını, bilgiye ve bilime de aynı ölçüde pragmatik yaklaştıklarını göstermektedir Aynı pragmatizm felsefi alanda da kendini gösterir. Şinasi'nin kanunların üstünlüğü esasına dayanan sistem arayışı, Kemal'in kuvvetler ayrılığı veya aklın

üstünlüğü ve terakki gibi kavramlarını karşılayacağı yer Avrupa'da aydınlanma düşüncesinde vardı. Aydınlanma kendi konumları ile örtüşmekte idi. Kendi taleplerine kaynaklık edebilecek konumda idi. Osmanlı aydını Aydınlanma'dan doğa bilimlerinin yasaları ile işleyen bir bilimi miras aldı. Yeni bilimin ışığında eğitimle kalkınacak ülke, medeni ve müreffeh olacaktı ve bu Osmanlı aydınının ortak bir düşüydü.

Osmanlı aydını, Aydınlanma'ya kısa sürede sağlayacağı pratik yararlar açısından baktı. Onların Aydınlama'ya karşı pragmatik tavırları Rusya ile benzerlik gösterir. Rusya, Aydınlanma düşüncesini Avrupa ile eş zamanlı olarak benimsemiş ve Rus sarayı, Aydınlanma'ya tıpkı Osmanlı gibi pratik çıkarları doğrultusunda bakıp, Rusya'nın yeniden dirilişi noktasında ele almıştı. Bu eş zamanlı Rus Aydınlanması'nda Katerina yönetiminin etkisi vardır. Katerina, iktidara gelir gelmez, Fransız Ansiklopedistleri ile Voltaire, Diderot ve M. Grimm ile canlı bir haberleşme ilişkisi içine girdi. Kendisini onların bir öğrencisi gibi sundu ve onların amaçlarını gerçekleştirmeye söz verdi. Rousseau'yu Rusya'ya davet etti, Roussaeu bu çağrıyı kabul etmedi. Ancak Aydınlanma'nın öteki filozofları Katerina'nın bu yakınlığını olumlu karşıladılar. Hatta Diderot, 1773'te kalkıp Rusya'ya gitti ve hayal kırıklığı ile beş ay sonra döndü. Çünkü kendi fikirleri ile yeni bir ülke kuracağı hayali içinde gittiği Rusya'da otokrasi ve despotizmin kendi fikirleri ile cilalanıp, manipüle edilmek istendiğini anladı. Rusya ve Osmanlı örnekleri Aydınlanma üzerinde despotizm ve otokrasinin nasıl kurulmak istendiğini, dahası ve belki de en önemlisi Aydınlanma düşüncesinin bu tür bir girişime uygun olduğunu göstermektedir.

Tanzimatçılara yöneltilen eleştiriler onların neden Marks ve Engels ile değil de kendilerinden bir asır önceki Avrupa'nın başat düşüncesi Aydınlanma ve onun düşünürleri ile ilgilendikleri, doğru olanın Marks ve Engels'i bilmeleri gerektiği üzerinde odaklanır. Oysa aynı eleştiriyi yapanlar da eleştirilmekten kendilerini kurtaramadılar. Nitekim Türk entelektüel hayatının belirgin bir şekilde Fransız entelektüel hayatının etkisi altında olduğu dönemlerde bilumum Türk entelektüelleri Marc Bloch, F. Braudel ve M. Foucault'un yaklaşımlarından etkilenmediler, hatta etkilenmemekle kalmayıp ilgilenmediler.

Annales hareketi içinde yer alan tarihçi Pierre Vidal'in "Marksist Tarih: İnşa Halinde Olan Bir Tarih" başlıklı metninde Foucault ile

ilgili bölüm, çevirenler tarafından gerekçesi telaffuz edilerek çıkarılmıştır. *"Foucault Türkiye'de hiç bilinmediği için, özellikle güç ve dolayısıyla yararsız olan bu bölümü çıkarttık."*[28] Acaba Foucault'un çıkarılmasında etkili olan metninin güç olması mı yoksa daha önemlisi yararsız görünmesi midir? Yoksa Türkiye'nin koşullarının Foucault'a gereksinim duymaması mıdır? Bu çarpıcı durum bize entelektüellerin Avrupa düşünsel çevreleriyle pragmatik bir ilişki içinde olduklarını göstermektedir. 1970'lerde güç ve yararsız görülen Foucault, 90'lar ve 2000'ler Türkiyesi'nin entelektüel hayatının tam da merkezine oturdu. Yararsız görenler, değişen koşullar ve konjonktür gereği Foucault'u önemser oldu. Hatta biraz daha ileri gidip ondan habersiz olanları ciddiye almamaya kadar götürdüler. Marks, Foucault, Sartre, E. Sait örnekleri çoğaltılabilir. Sonuç pek değişmeyecektir. Bu örnek bize entelektüel çevrelerin ne kadar konjonktürel davrandığını, herhangi bir düşünceyi kendilerini dönüştürmeden ancak kendi konumlarını sağlamlaştırma noktasında önemli bir araç olarak gördüklerini göstermektedir. Avrupa düşüncesi, entelektüel çevreler için iktidar teknolojilerinden öte bir durumu ifade etmez. İçselleştirmeden ve kendisini dönüştürmeden, kendisini iktidara taşıyacak ve değişen koşullarla birlikte unutulup, yenileri edinilecek araçlardır. Sözünü ettiğimiz grup, üretim teknolojilerine sahip olmadığı gibi üşengeç ve tembeldir. Teori hem araç kutusudur deyip hem de bu araç kutusunu hiç kullanmazlar.[29] Foucault'u bilir ancak onun söylediklerinin bu ülkede neye karşılık geldiğini merak etmezler.

Başlangıcından itibaren Batı felsefesi ile girilen ilişki ontolojik olmaktan çok pragmatiktir. 19. Yüzyıl Batı felsefesi içinde iki karşıt akım olarak gelişen Fransız Pozitivizmi ile Alman İdealizmi karşısında Osmanlı aydını seçimini pozitivizmden yana yaptı. Fransa'dan sonra ülkemizde sosyolojinin hüsnü kabul görmesinin en önemli sebebi bütün Osmanlı aydınının, Batılıların *hasta adam* dediği Osmanlı İmparatorluğu'nu kurtarma düşüncesiydi. Bu dönemde Prens Sabahattin Le Play sosyolojisinin, Ahmet Rıza Comte'nin pozitivist sosyolojisinin, Prens Sabahattin'den sonra gelecek olan Ziya Gökalp ise Emile Durkheim sosyolojisinin takipçileri oldular.

Yine bu dönemde Ahmet Vefik Paşa'nın pozitif bir tarih felsefesi yapmaya çalışması dikkat çekicidir.[30] Ahmet Vefik Paşa'dan sonra Rıza Tevfik ve Cavit Bey tarihe pozitif bir nazarla bakmaya çalıştılar. Bunlardan Ahmet Vefik Paşa, Comte'nin bakış açısından tarih-

sel olguların zamansal bir düzen içinde zincirlendiklerini, bilimsel yöntemin ise bu zincirin halkaları arasındaki ilişkiyi kurmakla yükümlü olduğunu belirtmiştir.

Bedi Nuri ve Mustafa Sâtı da *Ulumu İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası* adlı dergide pozitif anlayışın gelişmesi ve yaygınlaşması için çaba sarf ettiler. Özellikle "Fransız Pozitivistlerinin millet ile tarih eğitimi arasında yakın bağlantının altını çizmelerinin bunda etkisi vardır. Tarih bağlamında Osmanlı pozitivistleri üzerinde etkili olan Gustava le Bon[31] eserinde, tarih eğitiminin ortak bir kitle psikolojisi yaratmaktaki önemi üzerinde durmuştu.[32] Bu çabaların meyvesi Cumhuriyet'in kurulmasıyla kendini gösterdi. Cumhuriyet, tarih anlayışını bu gelenek üzerine inşa etti. *Pozitivist aydınlanmacı tarih yaklaşımının* Türkiye'de ilk temsilcileri Cumhuriyetin ilk tarihçi kuşağından Enver Ziya Karal, Bekir Sıtkı Baykal, Reşat Kaynar ve Tarık Zafer Tunaya'dır. Bu tarihçiler, Osmanlı son dönemini pozitivist aydınlanmacı bir tarzda ele alıp incelemişlerdir.

Coğrafya ve Tarih

Katip Çelebi gibi skolastik düşüncenin ağına düşmeyen Osmanlı'lar da söz konusu idi. Katip Çelebi, Mizanü'l Hakk'ta felsefenin hor görülmesi sonucunda Osmanlı ülkesinde ilim pazarına kesat girdiği kanaatindedir. Ona göre bir şeyi inkar, o nesneden uzak ve yoksun kalmaya yol açar. Bu bağlamda o, kendisinin öğrencilerini Sokrat ve Eflatun'u okumaya heveslendirdiğini belirtir.[33] Katip Çelebi, ayrıca müslümanların aynı bağlam içinde kafirlerin ülkesinden bahsetmediklerini kendisinin de Avrupa'daki gelişmelerin Müslümanların aleyhine geliştiğini düşünerek onları uyandırmak maksadı ile coğrafya ve tarih eserleri kaleme aldığını belirtir.[34]

Osmanlıların coğrafya alanında en önemli eserlerinden biri şüphesiz Piri Reis'in Kitabı Bahriye'sidir. Yeni Dünyayı Osmanlılara ilk tanıtan Piri Reis olmuştur. Piri Reis, 1513'te çizdiği ve 1517'de Mısır'da Yavuz Sultan Selim'e sunduğu birinci dünya haritası ile 1528 yılında çizdiği İkinci dünya haritasında Güney ve Kuzey Amerika'yı göstermiştir. Ayrıca o, 1521'de yazdığı ve 1525 yılında geliştirerek sadrazam İbrahim Paşa aracılığı ile Kanunî sultan Süleyman'a sunduğu Kitab-ı Bahriye'de Amerika'nın Keşfi hakkında kısa bir bilgi vermiştir. Peter Burke, Osmanlı'nın Amerika'nın keşfini Ruslardan önce bildiğine işaret eder. İtalya'da bir süre kalmış olan keşiş Maxim Grek, anlaşılan, 1518 dolaylarında Rusları Columbus'un keşiflerinden ilk haberdar eden kişi olmuştu. Oysa Türk amirali Piri

Reis'in daha 1513'te yaptığı harita Amerika'yı göstermekteydi. Bu haritada, Columbus'un üçüncü seferinde yaptığı bir haritanın bir İspanyol tutsaktan alınmış kopyasından yararlanılmıştı.[35] Burke'ye göre, Avrupalıların daha geniş bir dünyayı keşfetmeleri, Asyalıların Amerikalıları ve Avrupa'yı keşfetmelerini de içeren daha büyük bir eğilimin parçasıydı.[36]

Piri Reis'in dışında Seydi Ali Reis, Kitab el-Muhit fi İlm-el-Eflak ve'l Ebhur (1538) adlı eserinde Yeni dünya hakkında birkaç sayfalık bilgi vermiştir. Yine Ali Macar Reis 1567 tarihinde düzenlediği atlasında Amerika'yı göstermiştir. 17. yüzyılın önemli düşünce adamı Katip Çelebi Cihannüma'da Amerika'yı keşfeden Colomb ile ilk kez dünyanın çevresini dolaşan Macellan'dan bahseder. 17. yüzyıl ortasında Mercator'un ve Blaeu'nun atlası Sultan IV. Mehmet'in emriyle 1670'lerde Türkçeye çevrilmiştir.[37] Bu çeviriler el yazması olarak kalmış ve 1727'de kısa bir süre çalışan Müteferrika basımevinde basılmıştır. Ayrıca Müteferrika, matbaasında hem Cihannüma'yı hem de Tarih-i Hindi Garbi'yi yayınlayarak bu eserlere karşı ilgisini ortaya koyar.

Katip Çelebi'nin ünlü coğrafya eseri Cihannüma'nın kaynakları arasında Atlas Minor adlı Batı kökenli eserin varlığı bilinmektedir. Mercator ile Hondius'un Atlas Minor'unu Katip Çelebi, Levami el-Nur fi Zulmeti Atlas Minur adıyla çevirmiştir.[38] Ayrıca gerek Katip Çelebi'nin gerek Müneccimbaşı Ahmet Dede'nin (Camiü'd Düvel) bizzat Johann Carion'un tarihinin Almanca aslından yararlandığı bilinmektedir.[39] Hatta Katip Çelebi Carion'un Frank kroniğini Tarih-Frengi ismiyle Türkçeye çevirmiştir. Hazerfen Hüseyin Efendiye gelince Avrupalıların tanıdığı bir dünya tarihçisidir. Hüseyin Efendi Latince ve Yunanca biliyordu ve yazdığı tarih bizde Eski Yunan ve Roma'dan bahseden ilk tarih kitabı olarak Tarih-i Düveli Rumiyye olarak bilinse de[40] ilk defa Yunan ve Roma tarihiyle Katip Çelebi, İrşad-ül Hayara Fi't-Tarihi'l-Yunan ve'r–Rum ve'n Nasara adındaki eserinde meşgul olmuştur.[41]

Katip Çelebi bu eseriyle Müslümanları uyandırmak niyetindedir. Kendi ifadesi ile *"Furuku nasara bir millet iken ruyû zeminde müntesir olup bir mertebe çoğaldı ki sair tavaif ve milel sevadına bedel olmağa yaklaşıp aktarı arzda gemileri keştügüzar eyleyüp muhiti şarkı ve garbı nice darû diyara musallat olup zapteyledi."*[42] Avrupalıların bir millet iken nüfuslarının çokça arttığını, gemicilikte ilerleyip, bütün dünyayı zaptetmek emellerinde olduğunu, buna karşın Müslümanların

bunlar hakkında yalan yanlış bilgiye sahip oldukları ve bunların tehlikelerinden habersiz olduklarını ve yazdığı bu risale ile gaflet uykusundan uyandırmak istediğini ifade eder.

Müteferrika, Usul'ül Hikem Fi Nizâmi'l Ümem'de, Avrupa devletlerinin az bir topluluk iken, yeryüzüne dağılmalarına, gemileri ile Doğu –Batı'da bir çok memlekete musallat olmalarına, Avrupa'da azlık iken çokluk olmalarına, mağlup iken galip olmalarına, bir köşeye sıkışıp kalmış iken bütün aleme yayılmalarına sebep olan devlet düzenlerine, insan işlerini tanzim eden kanunlarına, memleketlerinin bayındırlığını sağlayan düsturlarına, siyasi ve riyase kaideleri, adetleri, ve hususen askeri usullerinin araştırılarak ortaya konmasına şiddetle ihtiyaç duyulduğuna işâret eder. Amerika'nın keşfiyle buradaki zenginliklere Avrupalıların sahip olduklarına ve dünyanın geri kalan kısmında bu arada Osmanlı himayesindeki Müslüman topraklarda da gözü olduğuna ve bundan Müslümanların habersiz olduklarına hayıflanır. Müslümanları gaflet uykusundan uyandırmak maksadı ile söz konusu eseri yazdığını belirtir. *"Yine rical-u nas tüm İslamiyan bu din ve düşmanların ahvalinden haberdar olup, içine düştükleri gaflet uykusundan uyandırılmaları gerekir"*[43] diyen Müteferrika, coğrafya ve tarihin devlet yönetimindeki etkisine de sıkça değinir. Ona göre tarih ve coğrafya bilgisine sahip olan devlet adamları düşmanın durumundan haberdar vaziyette, onların nizam-ı cedit üzere ihdas ettikleri usul ve harp hilelerini öğrenerek İslam ülkelerinin küfre teslimine sebep olan gaflet, taassup, tembellik ve cehaletten yüz çevirip, devletin bozuluşuna yol açacak olaylara dur demelidir.[44] Müteferrika yenilginin sebeplerini izaha çalışır ve düzenli ordunun elzem olduğuna karar verir. Bu bakış açısı ile Hıristiyan devletlerin askeri yapılarını, talim şekillerini ve harp tekniklerini ele alır. Ona göre bir devlet askeri hüsn-ü nizam üzere tertip ve tanzim edilirse, o devlet sınırları içinde yaşayan bütün halk sükunet içinde olur. Halkın isyana yeltenmesi ve huzursuzluk çıkarması mümkün olmaz. Nitekim Avrupa devletlerinin huzuru, bu hüküm için yeterli delildir.[45] Müteferrika, özellikle Çar Petro'nun askeri alanda yaptığı reformlara dikkat çeker. Karada ve denizde Avrupa usulü askeri ile kısa zamanda güçlenip yayılmaya başlamasını Osmanlı için endişe verici bulur. Ona göre tek çıkar yol Avrupa usulu düzenli bir ordudur. Müteferrika ilk defa nizam-ı cedit terimini kullanır. Bu yönüyle değişmez düzen (nizam) karşısında ilk defa yeni düzen anlayışını dile getirir. Dikkat edilirse Müteferrika askerlik alanında yenilik ve bilim dışında Avrupalıların olumlu başka bir özellikleri olduğuna inanmaz.

Yenilginin bir türlü yenilgi olduğunu kabul etmek istemese de sonraki tarihler ve olaylar onu bunu kabul etmeye mecbur kılar. Osmanlı yenileşme hareketlerinin askeri alanda başlaması bununla ilgidir. İbrahim Müteferrika, Osmanlı'nın üstünlüğünü Risale-i İslamiye'de[46] ispatlamaya çalışır ve yenilgileri teknik ve disiplin eksikliğine bağlar. İbrahim Müteferrika'nın Usul'ül Hikem fi Nizami'l Ümem isimli eserinde Osmanlı düzeninin bozulması, askeri disiplinsizlik ve yeni tekniklerin kullanılmaması ile izah edilir. Ona göre Osmanlılar bir açıdan haklıydı. Çünkü aksi takdirde kendi dünyaları ile ilgili daha ciddi bir sorgulamayla karşı karşıya kalacaklardı. Kozmik evrenlerini yeniden çağın anlayışı ile kurmak gibi zor bir göreve talip olacaklardı. Bu aynı zamanda onların kendilerinden şüphe etmeyi, inançlarını sorgulamayı gerektirecekti. Bunun böyle olmadığı açıktır. Osmanlı modernleşmesinin bir yönü olan Osmanlı devletinin bekası için Avrupa usulü askeri ve yönetim tekniklerinin taklit edilmesi gibi tamamen pragmatik amaçlı Avrupa anlayışı bu kaynaktan beslenmektedir.

Bizde Avrupalılaşma hareketinin beyannâmesi addedilmesi lazım gelen "Usul'ül Hikem fi Nizam'il Ümem" yazarı Müteferrika, tehdit olmaktan çıkan yenilgilerle tanışan Osmanlı'yı yeniden eski günlerine döndürmenin çarelerini arama noktasında Avrupa'nın askeri düzeni ve ilmi başarılarını model olarak görür. Bu anlamıyla gerek Katip Çelebi gerek Müteferrika yeni düzen arayışının, Osmanlı modernleşmesinin fikir babalarıdır. Zirâ ilk kez Nizamı Cedit fikri Müteferrika'dan çıkmıştır. Nizam-ı Cedit'ten Tanzimat'a, Meşrutiyet'e oradan Cumhuriyet'e uzanan modernleşme tarihimizde Katip Çelebi ve Müteferrika'nın katkısı göz ardı edilemeyecek kadar çoktur.

Müteferrika coğrafya ve tarihe verdiği önemi basımevinde bastığı kitaplarla da gösterir. Bastığı kitaplar coğrafya ve tarihe verdiği önemi göstermesi yanında Katip Çelebi ve Müteferrika ilişkisini göstermesi bakımından da kayda değerdir. Müteferrika, Katip Çelebi'nin "Tuhfetu'l–Kibar Esfari'l Bihar" isimli eserini 1729'da, Cihannüma, 1732'de esere gerekli düzeltmelerden sonra "Tezyilü't-Tabiî" ismini verdiği bölümü eklemiş olup, bu eserde Tiho Broho, Copernicos, Descartes ve Galileo gibi düşünürlerin fikirlerine temas etmiştir. Usul'u Hikem'de de buna paralel olarak "dünyanın bir müdevver top şeklinde olduğunu"[47] ifade etmek suretiyle Katip Çelebi'yi tamamlamıştır. Zira Katip Çelebi, Copernicos'tan yaklaşık bir asır son-

ra ölmesine karşın Cihannüma'yı yazarken Batılı kaynaklardan yararlanmasına, güneş merkezli gök sisteminden habersiz görünmesine ve hala Batlamyus'un yer merkezli sisteminden bahsetmesine rağmen; Müteferrika, Avrupa'daki değişimleri yakından takip etmiş ve bunu eserine yansıtmıştır. Katip Çelebi bir şekilde Copernicos ve sisteminden haberdardı. Kanaatimizce Katip Çelebi'yi "kadim anlayış" Copernicos'tan haberi yokmuş gibi davranmaya itti. Çünkü kadim anlayışla taban tabana zıt bu anlayış nizamın yeniden tanımlanması anlamına geliyordu, bu da Osmanlı zihniyetine göre bid'attı. İtzkowitz, bu anlayışın kökenlerinin "en kötü şeyler yeniliklerdir, her yenilik bid'attir, her bid'at bir dalalettir ve her dalalet cehennem ateşine götürür" hadisi olduğunu ifade etmektedir.[48] Katip Çelebi, *"bid'atler halkın arasında yerleşip oturduktan sonra artık şeriatın beğendiğini buyurup beğenmediğini yasaklamak işidir diye halkı yasaklayıp ondan döndürmek arzusunda olanlar büyük bir ahmaklık ve bilgisizlik içindedir. Halk alışıp adet edindiği bir işi, sünnet bid'attır diye bırakmaz. Meğer elinde kılıç biri çıkıp da hepsini kılıçtan geçirsin"* diyerek bid'at konusuna sosyolojik bir bakış açısı getirir. Ancak Katip Çelebi, kılıçtan geçirmenin de çözüm olmadığını, çünkü sünnete uymanın müşkül olduğunu, bunun sebebinin de zamanın ve mekânın başkalığından kaynaklandığını ileri sürmektedir.[49] Bir anlamda yenikliklerin kaçınılmazlığını kabul etmesine karşın kurumsal yapı çağdaşlarına göre oldukça ileri seviyede olan Katip Çelebi'yi bile kuşatmıştır.

Katip Çelebi'nin Cihannüma'yı kaleme aldığı tarihten (1655) yaklaşık beş altı yıl sonra Tezkereci Köse İbrahim Efendi, Secencel el-Eflak fi Gayet el-idrak (Feleklerin Aynası ve İdraklerin Gayesi) adıyla Noel Durret'in zincinin tercümesini yapmıştı. Bu kitap, Osmanlı bilim literatüründe Kopernik sistemini ele alan ilk eserdir.[50] Osmanlı Batıda olduğu gibi Kopernik sistemini, bilgiyi tekelinde tutan kilise ve ruhban sınıfına karşı başkaldırıyı ifade eden bir sistem olmaktan çok teknik düzeyde algılamıştır. Kanaatimizce Avrupa'daki tartışmaları göz önünde bulundurduğumuzda Aristo ve Batlamyus hem Osmanlı hem de Avrupa için ortak bir kuramdı. Katip Çelebi, Tezkereci'den farklı olarak Kopernik sistemine teknik düzeyden çok zihni bir farklılık ve dönüşüm açısından bakmıştır denilebilir. Kopernik sistemi aynı zamanda yeni bir insan ve toplum modeli öngörüsü de içermektedir. Ancak Avrupa'da bile bu ancak 18. ve 19. yüzyılda anlamını bulacaktır. Aydınlanma düşünürleri ve özellikle Voltaire, Micromegas'ta Kopernik kuramı üzerinden yeni insan ve toplum modeli oluşturmaya çalışır. Voltaire'nin bu eseri

Osmanlı'da 1869'da tercüme edilmiştir.[51] Ancak Osmanlılar coğrafi eserleri büyük zaman farkı olmadan tercüme etme gayreti içinde olmuşlardır. Tezkereci, 1635'te basılan kitabı 1660'da tercüme etmiştir. Osmanlıların tercümede tarih ve coğrafyaya öncelik vermesinin sebebi: Katip Çelebi'den sonra Müteferrika'nın öncülü (Müteferrika Cihannüma'ya yazdığı tezyil el-tabi adlı zeyl'de Ebu Bekr b. Behram el-Dimeşki'nin Muhtasaru Nusrat el İslam ve'l Sururi' eserinden alıntılar yaparak yazmıştır[52]) *Ebu Bekir b. Behram .b. Abdullan el Hanefi el Dimeşki'nin Janszon Blaeu'nun Atlas Major olarak tanınan latince eserinden Nusret el İslam ve'l-Surur fi Tahrir Atlas Mayor (1685)* adı altında hazırladığı eserin önsözünde: *"varlığın hallerini bildiren ilimlerin ikiye ayrıldığını, birinin feleklerin hey'etini konu edinen astronomi, diğerinin yer'in hey'etini konu edinen coğrafya olduğunu ifade eder. Kafirlerin bir çok şeyi bu fenle öğrendiğini ve bu fen yardımıyla dünya ülkelerine müstevi olup Müslümanlara taciz etmekte üstünlük gösterdiklerini belirtir"* ayrıca yine ön sözde *İslam ilminin git gide coğrafya ve rasat bilgisinden uzaklaştığını ve Batıdaki gelişmelerden geri kaldığını*[53] belirtmesi Katip Çelebi'nin ifadelerini hatırlatmakta, aynı zamanda Osmanlıların tercümede çok pragmatik davrandıklarını, bilgiye ve bilime de aynı ölçüde pragmatik yaklaştıklarını göstermektedir.

Müteferrika, Katip Çelebi'nin Takvimü't Tevarih (1733) dışında Tarih-i Hind-i Garbi (1730), "Tarih-i Timur Gürgan (1730), "Tarih-Mısır ve Kadim ve Mısır-ı Cedid gibi kitapları basımevinde basmıştır. İlk basılan kitapların bilim ve teknikten çok tarih ve coğrafya olması Müteferika'nın toplumu tarih ve coğrafya ile uyandırma fikriyle ilişkilidir.

Türk tarih yazıcılığı, Göktürk Yazıtları ile biraz da geç bir dönemde başlamıştır denilebilir. Tarih yazıcılığını devletli toplumlara has bir özellik olarak aldığımızda, bu durum, Türklerin zannedildiğinin aksine geç bir dönemde devletleştiklerini de gösterir. Başlangıç itibariyle tarih, hem hakanın siyasî meşruiyetini sağlamlaştırırken hem de öğüt (kıssadan hisse) verme görevini üstlenmiştir. Uygurlar döneminde Türk tarih yazıcılığının varlığından söz etmek mümkün değildir. Köprülü'nün de belirttiği gibi, şimdiye dek elde edilen Uygur Türkçesi metinleri arasında tarih ve coğrafyaya ilişkin eserlere rastlanamamıştır.[54] Türkler'de asıl tarih İslâm'ın kabulünden sonra anlam bulmuş ve İslami motiflerle zenginleşmiştir.

Karahanlılar döneminde eserlerini yazan Yusuf Has Hâcib ve Kaşgarlı Mahmud'un derin bir tarih kültürüne sahip oldukları mu-

hakkak ise de, onları birer tarih yazarı olarak görmenin imkânı yoktur.

İlhanlılar dönemi, tarih konusunda verimli bir çağdır. Genel olarak İslâm uygarlığının ortaya koyduğu tarih eserleri arasında bir bakıma en değerlileri bu döneme aittir. Örneğin Cüveynî, Reşîdeddin, Vassaf, Benâkıtî, Kazvinî, Abdullak Kâşânî, Şems Kâşânî gibi manzum ve mensur tarih yazarları arasında özellikle Târîh-i Cihan-güşa yazarı Atâ Melik bin Bahâeddin Cüveynî (1226-1283) ile Câmiü't-Tevârîh yazarı Fazlullah bin Ebü'l-Hayr'it-Tabîb Reşîdeddin (1245-1318) mutlaka anılmalıdır. Tabîb Reşîdeddin'in Çin, Hind, İran, Türk, Tibet, İslâm, Hıristiyan ve Musevî bilginler yardımıyla telif ettiği; Türk-Moğol, Çin, Hind, İbranî ve Batı Avrupa tarihine ilişkin bilgiler içeren eserinde izlediği evrensel tarih anlayışı yöntemi halefsiz ve selefsizdir. O, eserinde Moğollar dönemi iktisadî, idarî ve kültürel yapısına ilişkin önemli bilgiler vermiş; posta örgütü, ordu, feodal idarî kuruluş, tarım, vergiler, ölçüler ve malî örgüt sorunlarını resmî belgelerden aktarmalar yaparak gözler önüne sermiştir. Reşîdeddin'in tarih anlayışında büyük adamlar ve iktisadî faktör önemli yer tutar. Ona göre tarihi yapanlar ve ona yön verenler Cengiz ve Gazan Han gibi büyük adamlardır.[55]

Timur dönemi olayları da resmen düzenlenen Türkçe manzum bir eser ile bir Farsça eserde toplanmıştır. Türkçe eserin Uygur baskılarının yazdığı Tarih-i Hanî olabileceğini belirten Köprülü, bu eser ile Mevlânâ Safiyeddin Huttelanî'nin yazdığı bir Türkçe tarihin kayıp olduğunu kaydeder.[56]

Büyük Selçuklular döneminde iki eser, tarih ve coğrafyaya ilişkin verdikleri bilgilerle dikkat çeker. İkisi de Farsça olan bu eserlerden birincisi Nizamülmülk'ün Siyâsetnâme'si, diğeri ise yazarı bilinmeyen Mücmelü't-Tevârîh'tir. Selçuklu tarih yazıcılığı[57], eski Arap siyer ve megâzî kitaplarından çok farklı bir atılım yapmıştır. Selçuklu Sultanları tarihçiliğin gelişmesini özendiren bir yaklaşım içinde olmuşlardır. Bu dönemde yazılan eserlerin ve yazarların başlıcaları şunlardır: Selçukluların kökeninden söz eden Meliknâme, İbn Hassûl Tarihi, Risâle-i Melikşâhiye, Ebû Tâhir Hatunî: Târîh-i Âl-i Selçuk, Şâir Muızzî: Siyer-i Fütûh-ı Sultan Sencer, Hemedânî: Unvânü's-Siyer, İbn Fındık Beyhakî Meşâribü't-tecârüb, aynı yazar: Ziynetü'l-küttâb, Ali Kaainî: Mefâhirü'l-Etrâk, İmâdeddin İsfahanî, İbnü'l-cevzî, Sibt, Râvendî: Râhatü's-Sudûr, Anevî: Enîsü'l-Kulûb, İbn Bibi: El-Evâmirü'l-Alâiye fi'l-umûrü'l-Alâiye, Kerimeddin Aksarayî:

Müsâmerete'l-Ahbâr, Ahmed Kaanî: Büyük Selçuklu Şehnâmesi ve Hoca Dehhanî'nin Selçuklu Şehnâmesi. Adı bilinmekle birlikte bir kısmı elde olmayan bu eserler dışında birçok tarih eserinin de zamanın tahribâtından kurtulamayarak bugünlere ulaşamadığı muhakkaktır.[58]

Osmanlı tarih yazıcılığına gelince; ne zaman başladığı ve tarih yazıcılığının kaynaklarının neler olduğu konusunda, araştırmacılar değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunlardan V. L. Menage, ilk tarih yazıcılığının temel taşları olan anonim Tevârih-i Âl-i Osman'ların saray takvimlerine dayandığı görüşü üzerinde dururken,[59] Halil İnalcık, Osmanlı tarih yazıcılığının kaynağını, menâkıbnâme ve gazavatnâme gibi eserlere dayandırmaktadır.[60] Colin İmber, ilk dönem tarih yazıcılığında edebi eserlerin yanında takvimlerin de kullanıldığını ifade etmektedir.

Osmanlı'da tarih ayrı bir tür değil uzun süre edebiyatın bir şubesi olarak algılanmıştır. Tarih ile edebiyatı birbirinden ayırmak oldukça güçtür. Tarihin yazımına kaynaklık etmiş olan[61] Gazavatnâmeler, Menakıbnâmeler, Fütüvvetnameler Köprülü'ye göre, bir halk romanıdır.[62] Edebiyatta, bir vak'aya dayalı anlatım tarzının benimsendiği eserlere tahkiyeli eserler denmektedir. Tahkiyeli eserler terimi, roman, uzun hikâye, kısa hikâye, sahne perde oyunlarının metinleri (piyes, senaryo) olmak üzere alt türlere ayrılır. Ele aldığı zaman, mekân, insan ve olay unsurları bakımından yazarın şahidi olmadığı bir dönemi "gerçeğimsi (fiktif) bir hayat" halinde kompozisyonlaştıran edebiyat eserlerine, tarih tahkiyeli eserler denmektedir.[63] Tahkiyeli eserler, kavim devrinde destanlar, ümmet devrinde Menâkıbnâme,[64] Gazâvâtnâme[65] ve Fütüvvetnâmeler[66]; Millet devrinde de tarihî romanlardır.[67] Osmanlı tarih yazıcılığına rengini veren efsane-tarih birlikteliğidir. Gaza ideolojisinin inşası ve devamında bu birlikteliğin önemli bir rolü vardır.[68]

II. Murad dönemi (1421-1451) genellikle Osmanlı tarihçiliğinin başlangıcı olarak kabul edilir. II. Murad döneminden önce ve I. Murad döneminden itibaren Anadolu'da Arapça ve Farsça olarak yazılan eserler, Anadolu'ya hâkim olan beyler adına Türkçeye çevrilmeye başlanmıştı. Bu dönemde Osmanlı beyleri adına çevrilen eserler aracılığıyla XV. yüzyılın ilk yarısından itibaren Osmanlı tarihçiliğinin ilk örnekleri ortaya çıkmıştır. Bu tip eserlerin ilk örneğini İbn-i Bibi'nin El Evâmirü'l-Alâiyye fî Umûri'l Alâiyye adlı Farsça eserini çeviren Yazıcıoğlu Ali vermiştir. Ancak burada Yazıcıoğlu'ndan

önce I. Murad, I. Beyazıd, Emir Süleyman ve Çelebi Mehmed devirlerinde yaşayan ve İskendernâme[69] adlı eserinin sonuna eklediği *"Dâsıtân-ı Tevârîh-i Mülük-i Âl-i Osman"* adlı bölümde manzum bir Osmanlı tarihi kaleme almış bulunan Ahmedî[70] hatırlanmalıdır.

II. Murat'ın tahta çıktığı 1421'den itibaren *"Tevârîh-i Al-i Osman"* adı verilen eserler ortaya çıktı. Bu eserlerde olayların tarihlerinin günü gününe kaydedilmiş olması göze çarpar. Bunlar *tarihî takvimler* adıyla anılır.[71]

Fatih devrinden zamanımıza kadar üç tarih eseri gelmiştir. Bunlardan birincisi Çelebi Mehmed ve II. Murad'dır. Buraya kadar sözü edilen tarihler göstermektedir ki, bunların hepsi de esas itibariyle popüler hikayelerden ve takvimlerden derlenmiş ve ne kadar dikkatli bir üslup ile hazırlanmış olursa olsun, bir isim ve tarih listesinden tahkiyeleştirilmiş eserlerdir. Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmanlar'ın hepsi Süleyman Şah'ın Anadolu'ya gelişiyle başlar, fakat türlü hadiselerle son bulurlar. Fuat Köprülü, bu tarih eserlerini XVI. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan ve genellikle aydın kesim için yazılan ulema tarihçiliğinin yanında, basitlikleri hemen göze çarpan XV. yüzyıl avamî (popüler) tarihçiliğinin ürünleri olarak değerlendirir.[72] Bu tarihlerde geçen Osman Gâzî'nin rüyasında karnından çıkan ulu çınarın dünyayı kaplaması, Oğuz Han'a kadar uzatılan Osmanlı şeceresi gibi olaylar, bir siyasî meşruiyet formülünden başka bir şey değildir.[73] Roma'nın kuruluşunda Romus ve Romulus efsanesi gibi Osmanlılarda da ağaç rüyası bir kuruluş efsanesidir. Köprülü'ye göre bu menkıbe veya efsaneler de Osmanlı sülalesinin Küçük Asya'daki diğer Türk kabileleri üzerinde hegemonyasını kurmak için ilahî bir meşruiyet vermek arzusu olarak görülebilir.[74]

Anonim tevârîhlerden sonra Osmanlı tarih yazıcılığında sırayı özel tarihler alır. Bunlardan en önemlileri arasında Âşık Paşazâde Tevârîh-i Al-i Osman, Neşrî Cihannüma, Lûtfî Paşa Tevârîh-i Al-i Osman, Kemâl Paşazâde Tevârîh-i Al-i Osman, Hoca Saadettin Efendi, Tacü't Tevârîh, Gelibolulu Mustafa Âli, Künhü'l-Ahbar Solakzâde Mehmed Hemdemî, Solakzâde Tarihi, Peçevi İbrahim, Tarih-i Peçevî ve Katip Çelebi, Fezleke adlı eserleri sayılabilir.

Tarihi, mukayese ve dış dünya ile bağlantı kurarak yazmanın, Hayrullah Efendi'yle başladığı söylenebilir. Hayrullah Efendi, eserinde Hammer ve Delacroix'dan yararlanarak Avrupa'daki gelişmeleri de karşılaştırmalı olarak vermiştir.[75]

Tanzimat tarihçiliğindeki büyük gelişmeyi Cevdet Paşa gerçekleştirir. Onun için ilmî esaslarla çalışan ilk tarihçimizdir denilebilir. Paşa, arşiv vesikalarını başarıyla kullanmış ve bu alanda ilk Osmanlı tarihçisi sıfatını kazanmıştır. Cevdet Paşa'nın tarihe getirdiği asıl yenilik siyasi tarihin yanında müesseseleri incelemek olmuştur. Paşa'yı bu alanda Mustafa Nuri Paşa, Netayicü'l-Vukûât adlı eseri ile izlemiştir. Osmanlı Devleti'nin kurulmasından 1841 yılına kadarki olayları kapsayan bu eser, hadiselerin sebep ve sonuçlarının ortaya konulmasının yanı sıra Osmanlı müesseselerinin yapısında görülen gelişme ve değişmelerin de derinlemesine irdelendiği, Osmanlı tarihinin kurumsal bir çözümlemesidir.[76]

Klasik devirde başlayan biyografik eserlerin yazılmasına Tanzimat döneminde devam edilmiştir. Şuara tezkerelerinin dışında Taşköprülüzâde'nin Şakayık'un-Numaniye'si veya Osmanzâde Ahmed Taib'in Hadikatü'l-Vüzera'sı, Ahmet Resmi Efendi'nin Reisülküttabları anlattığı Sefinetu'r Rüesa'sı yine aynı yazarın Dârussaade ağalarını anlattığı Hâmiletu'l Kubera gibi kitapları Mehmed Süreyya, Bursalı Mehmed Tahir ve İbnülemin'in eserlerini yaratan geleneğin temelini oluşturmuştur.

XIX. yüzyıla gelindiğinde devletin zayıflığı iyice ortaya çıktı. Devletin ebet müddet olduğuna inanan ve devlette fena fillah olan Osmanlı yöneticisi ve aydını, devletin bu kötü gidişten kurtulması için çareler aramaya başladı. Ortaya çıkan fikirlerin ortak özelliği devletin kurtarılması idi. Bir ortak noktaları da bütün ideolojilerde olduğu gibi tarihti. Yine bütün ideolojilerde olduğu gibi amaca uygun bir geçmiş yoksa o zaman amaca uygun bir geçmiş yeniden inşa edilir fikri, Osmanlı ideolojileri için de geçerlidir. Osmanlı kurtuluşu için tek çıkar yolun İslamcılık, Türkçülük ve Osmanlıcılık olduğunu düşünen aydınlar, bu ideolojileri doğrultusunda tarihe yönelmişler ve bir geçmiş inşa etmişlerdir. Özellikle Osmanlıcılık ideolojisini savunan Namık Kemal bu yeniden inşanın mimarlarındandır.

Namık Kemal gibi Osmanlıcılık fikrinin ateşli savunucusu olan Mizancı Murat da,[77] Tufanda mı Turfa mı isimli tarihi romanında yeni bir nesil oluşturmak istemiştir. Zikrettiğimiz bu eserlerde tarih hep olumlu yanları ile ele alınmış ve olumsuzluklar görmezden gelinmiştir. İdeolojinin öngördüğü bir tarihi inşaa gerçekleştirilmiştir. Böylece tarih, bir davanın uysal aracı haline gelmiştir.

Bu dönemde yeni bir insan yetiştirmek ve devleti kurtarmak amacı ile okullarda okutulmak için tarih kitapları yazılmaya başlanmıştır.[78]

Bu alanda yazılan ilk eser Ahmed Vefik Paşa'nın Fezleke-i Tarih-i Osmanî'sidir. Bundan başka Abdurrahman Şeref, Tarih-i Devlet-i Al-i Osman'ı orta dereceli okullar için yazmıştı. Eğitim amaçlı tarih yazıcılığında esas gaye nesillere moral vermek ve onları eğitmekti. Bundan dolayı bu eserler tarihî gerçekliklerin ötesinde pedagojiktiler. İdeolojinin öngördüğü ideal insanı ve toplumu oluşturma işini tarih eğitimi ile yapma düşüncesi bu dönemde başlamıştır. Osmanlı aydını tarih eserlerinin yeni bir toplum ve yeni bir insan idealine ruh vereceğini düşünmüştür. Zira tarih, *"ideolojik eğilimlerin en iyi yansıtıldığı sosyal şuura hitap ve nüfuz etme imkanını en yaygın ve geniş ölçüde tanıyan bir disiplindir"*[79]. Osmanlılık fikri bir kaç eserde yer almasına karşın asıl Türkçülük fikri tarih yazıcılığında önemli etkide bulunmuş ve bir çok esere ilham kaynağı olmuştur. Bunların ilki şüphesiz Süleyman Hüsnü Paşa'nın Tarih-i Alem adlı eseridir. Paşa, eserinde, Deguignes'nin Türklerin ve Tatarların Genel Tarihi başlıklı eserini kaynak olarak göstermiş, Türklerin İslâm öncesi tarihine önemli bir yer ayırmıştır. Bütün Türkçü fikirler tarih yazıcılığına yansımıştır.[80] Necip Asım'ın Türk Tarihi bu alanda yazılmış eserlerdendir. Akçura'nın deyişi ile Necip Asım *"Osmanlılar ve belki Türkler içinde ilk bütün Türk tarihi yazarıdır"*[81]. Cumhuriyetin tarih tezinde etkili rol oynayacak Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura[82] Türkçü akımın önde gelen isimleri arasındadır.

Osmanlı aydınları arasında geniş yankı bulan romantik anlayış vatanseverlik odağındaki düşünceleri biçimlendirmiştir. Örneğin bu akımın etkisinde kalarak tarih eserleri kaleme alan Namık Kemal, *vatan* kavramı etrafında Osmanlı milletini yeniden inşa etmeyi amaçlamıştır. O, Evrak-ı Perişan ve Osmanlı Tarihi eserlerini romantik Guizot'un etkisiyle kaleme almıştır. Namık Kemal, tarih eğitimi ile vatanı kurtaracak bir nesli yaratmaya çabalamıştır. Bu çabasının ete kemiğe bürünmüş hali Mustafa Kemal ve nesli olmuştur. Namık Kemal, Mustafa Kemal nesline vatan ve millet kavramlarını kazandırmış, onlara Atatürk'ün deyimi ile "heyecan katmıştır" Namık Kemal, Cumhuriyet'in önemli düşünce adamı Ziya Gökalp'i de fikirleriyle etkilemiştir. Gökalp, tıpkı ustası Kemal gibi tarih yazımında romantik akımın etkisinde kalmıştır.

Cumhuriyetin ilk kuşak bürokrat ve tarihçilerinde romantizmin belirgin etkisi vardır. Özellikle *Türk Tarih Tezi*'nde bu etki bariz olarak görülür. Atatürk'ün isteği ve katkısıyla yazılan *Türk Tarihinin Ana Hatları* kitabı romantik tarih anlayışının tipik bir ürünü olmakla

birlikte dönemin diğer tarih araştırmalarını etkisi altına almıştır.[83] 1930'larda tarih yazımında görülen romantik milliyetçi tarihyazımı, yeni yaklaşım tarzlarının tarihçilerce benimsenmesi ile etkinliğini yitirmesine karşın biraz farklılaşarak etkisini devam ettirmiştir. Özellikle Milli Eğitim lise ders kitaplarında romantik tarih yaklaşımının varlığını bugün dahi sürdürdüğünü söylemek mümkündür.

Notlar

1 Esin Kahya, Hüseyin Gazi Topdemir, "Türklerde Bilim" *Türk Düşünce Tarihi*, Yay. Haz. Hüseyin Gazi Topdemir, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2001, s. 28-29.

2 Mehmet S. Aydın, "Türklerde Felsefe," *Türk Düşünce Tarihi*, Yay. Haz. Hüseyin Gazi Topdemir, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2001, s. 10.

3 Fahreddin Olguner, *Farabi*, Akademi Kitabevi, İzmir 1993, s. 28.

4 Marshall G. S. Hodgson, *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek*, çev. Ahmet Kanlıdere, Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2001, s. 34-35.

5 Müslümanların kendi eksenli harita çizimleri için bkz. S. Maqbul Ahmad, "Harita" *İ. A. (TDV)*. İstanbul, 1997, C. 16. 208, Osmanlı haritacılığı için Fikret Sarıcaoğlu, "Harita-Osmanlı Dönemi", *İ. A. (TDV)* C. 16, s. 210-216.

6 Fahreddin Olguner, *Türk İslam Düşüncesi Üzerine*, Akademi Kitabevi, İzmir 1993, s. 91.

7 Alp Arslan bir mescidin önünden geçerken mescidin kapısında duran perişan kıyafetli insanların kendisine saygı göstermediklerini görünce hayrete düşer. Bu insanların kim olduğunu sorar. Bunun üzerine vezir Nizam-ül Mülk bu kişilerin ilim arayan insanlar olduklarını söyler. Sultan kendisine saygı göstermeyen bu insanların kendisine saygı duyar hale getirilmesi için ne yapılması gerektiğini sorar. Vezir, Sultan'a eğer kendisine izin verirse bunlara kalacak bir yer inşa edebileceğini, onlara rızık verebileceğini böylece onların hem ilimle ve sultanın devletine dua ile meşgul olabileceklerini hem de Sultan'a saygı duyacaklarını söyler. Sultan izin verir ve Nizamiye medreseleri kurulmuş olur. Bu anekdottan da anlaşılacağı üzere medrese devlet menfaatlerini korumak ve kollamak, sultanın meşruiyetini sağlamak maksadı ile açılmış; bilginin siyasallaşması alimlerin dört duvar içine alınmasıyla başlamıştır. Aydın Sayılı, *Higher Education in Medival İslam*, Ankara Üniversitesi Yıllığı, Ankara 1948, s. 53.

8 Yavuz Unat, "Timurlular Devri ve Uluğ Bey'in Bilimsel Çabaları", *Bilim ve Ütopya*, 2005, S. 131, s. 21-25.

9 A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 18.

10 Söz konusu eserler, Osmanlı coğrafyasında en çok okunan eserlerdir. İstanbul Kütüphanelerinde yazma nüshaları en çok bulunan eserlerdir. Bkz. İstanbul Kütüphanelerinde söz konusu eserlerin nüshaları için Cevdet Türkay, *İstanbul Kütüphanelerinde Osmanlı'lar Devrine Ait Türkçe-Arapça-Farsça Yazma ve Basma Coğrafya Eserleri Bibliyografyası*, Maarif Yayınları, İstanbul 1958.

11 F. Taeschner, "Osmanlılarda Coğrafya", *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul 1926, C. II, s. 275. Dürr-i Meknun'u yayına hazırlayan Necdet Sakaoğlu eserin Osmanlı dünyası açısında önemine dikkat çeter. Sakaoğlu, "Dürr-i Meknun'da Cennet, Cehennem, Dünya, Kıt'alar, Denizler", *Tarih ve Toplum*, 1991, S. 85, s. 31-37.

12 Yazıcıoğlu Ahmed Bican'ın Dürri Meknun'u, Necdet Sakaoğlu tarafından 1999 yılında yayına hazırlanmıştır. Mehmet Bican'ın Muhammediyesi ise Amil Çelebi tarafından 1996'da yayınlanmıştır.

13 Fernand Braudel, *II. Filipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, C. II. (çev. M. Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi, Ankara 1990, s. 86.

14 Hamilton Gibb ve Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, C. I, Oxford University Press, London 1969, s. 45.

15 Ahmet Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998, s. 93.

16 Mezhepler arasındaki iki uç olan Mutezile ile Cebriye arasındaki bu zıtlığı Eşariye uzlaştırmaya çalışır. Mutezile ve cebriye arasında yani iki uç arasında Maturidi ve Eşarilik vardır ve bunlar birbirlerine yakınlık olarak Maturidi Muteziley'e, Eşarilik Cebriye'ye daha yakındır. Kelami sahadaki Eşari geleneği bu iki uç noktanın ve sonrasında oluşan yakınlıkların etkisiyle olmuştur. Maturidiliğin Mutezile'ye dönüşme endişesi Kelami sahada Eşariliği yaygınlaştırmıştır.

17 Gazali'de Siyaset düşüncesi için bkz., E. I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, (çev. Ali Çaksu,) İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 57-62

18 Mubahat Türker Küel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1956, s. 11.

19 Takriben bir asır sonra Kemalpaşazade, Hocazadenin Tehafüt'ü üzerine ayrıntılı bir haşiye yazmıştır. (Haşiye ala Tahafutu'l Felasife). Bu eseri Muhyiddin Muhammed Karabağı'nın kaleme aldığı Ta'likat la Tehafutu'l Fekasife li Hocazade takip etmiştir. Mescizade Abdulllah Efendi'nin Mesalik fi'l Hilafiyyat Beyne'l Mutekellimin ve'l-Hukema'sı tehafüt geleneğinin eserleri arasındadır.

20 F. Braudel, *Uygarlıkların Grameri*'nde İslam düşüncesinde duraklama ve gerilemenin Gazali'yle başladığı iddiasının çok eski bir iddia olduğunu ancak Gazali'den sonra da felsefenin parlak günler geçirdiğini vurgular ve çöküşün daha çok sosyo-ekonomik sebeplerden kaynaklandığını vurgular. Yani Akdeniz'in VIII. ve IX. yüzyıllarda İslam fetihleriyle Avrupa'nın elinden çıkması, İslam medeniyetinin oluşmasını sağlamıştır. XI. yüzyılda Avrupa, Akdeniz'i yeniden fethetmeye başlayınca, İslam medeniyetini besleyen suların önü kesilmiş ve çöküş başlamıştır. Fernand Braudel, *Uygarlıkların Grameri*, (çev. M.Ali Kılıçbay), İmge Kitabevi, Ankara 1996.

21 Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yayınları, İstanbul 1997, s. 199.

22 Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1982, s. 42.

23 Kanunî devrinin Şeyh'ül İslâmlarından Çivici Muhyiddin Mehmet Efendi, Mevlana Celaleddin Rumi'yi "Ey kafirler sizin fiillerinizi ben yarattım. Çünkü ben mutlak hakimim. İnsanları istersem mümin istersem kafir yaratırım" beytine dayanarak kafir sayan fetvasına karşılık

Aşıka tan eylemezdi müft-i hezar fen
Fenn-i sırr-ı aşktan bilseydi bir miktar fen

(Bin fende bilgi sahibi olan Müfti efendi, eğer aşk sırrının fenlerinden azıcık bilgi sahibi olsaydı, aşıkı ayıplamazdı) karşılığını verir ve Şeyh'ül İslâm'ı görevden alır.

24 Kadızadeler için bkz. Madeline C. Zilfi, "Kadızadeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhya Hareketleri", (çev. Hulusi Lekesiz), *Türkiye Günlüğü*, Kasım-Aralık 1999, Sayı 58, s. 65-79.

25 Fahri Unan, Yavuz Sultan Selim döneminde Safavi'ye karşı İslam'ın Sünni yorumunun devletin ideolojisi haline getirilmesinin Osmanlı medreselerini olumsuz etkilediğini ve bunun sonucu olarak dünyevi bilginin yerini dini bilimlerin aldığını ileri sürmektedir. Unan, "Osmanlı Medreselerinin İlmi Verimi ve İlim Anlayışını Etkileyen Amiller", *Türkiye Günlüğü*, Kasım-Aralık 1999, S. 58, s. 99-100.

26 Sabri Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, Der Yayınları, İstanbul 1981, s. 24-25.

27 Muhammed Arkoun, "İslâm'ı, Laikliği Bugün Yeniden Düşünmek", *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, (çev. Sosi Dolanoğlu, Serra Yılmaz), Metis Yayınları, İstanbul 1995, s. 19; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1992, s. 43.

28 Kurtuluş Kayalı, "Annales Hareketinin Türkiye Serüveni O Kadar Açıklayıcı ki...", Peter Burke, *Fransız Tarih Devrimi Annales Okulu*, (çev. Mehmet Küçük), Ankara 2002, s. 14.

29 İktidar ve benlik teknolojileri için bkz. İbrahim Şirin, "İktidar Teknolojileri ve Entelektüeller", *Düşünen Siyaset*, S. 20, s. 81-86, 2005.

30 Ahmet Vefik Paşa, *Hikmet-i Tarih*: Paşa'nın ilk eseridir; 1863 senesinde, Tasvir-i Efkar'da tefrika ettirdiği bu eser daha sonra kitap haline getirilip bastırıldı. Bunu Ebulgazi Bahadır Han'ın eserinden naklettiği, *Şecere-i Evşal-i Türkiye* takip eder. Tarih ile alakalı üçüncü eseri, rüştiyeler için yazdığı, *Fezlek-i Tarih-i Osmanî* dir. Milli tarihin diğer şubelerini hatırlatan eser olması itibariyle mühimdir. A. Hamdi Tanpınar, "*Ahmed Vefik Paşa*" İ. A, MEB Yay. , C. I, s. 1209.

31 Abdullah Cevdet, Paris'te Gustave Le Bon ile tanışmış ve onunla dostluk kurmuştu. Köprülü Le Bon'dan tercümeler yapmış ise de Cemil Meriç'e göre kötüdür. Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç İle Sohbetler*, Seyran Yayınları, İstanbul 1993, s. 105.

32 Büşra Behar Ersanlı, *İktidar ve Tarih*, Afa Yayınevi, İstanbul 1992, s. 54.

33 Katip Çelebi, *Mizan'l Hakk fi İhtiya'l Ehakk*, (Yay. Haz. Orhan Şaik Gökyay), Tercüman Yay., İstanbul 1970, s. 19.

34 Katip Çelebi, a.g.e., s. 119.

35 Peter Burke, *Bilginin Toplumsal Tarihi*, (çev. Mete Tunçay), Tarih Vakfı Yurd Yayınları, İstanbul 2001, s. 55.

36 Burke, a.g.e., s. 79.

37 Burke, a.g.e., s. 79.

38 Gürbüz Deniz, "Katip Çelebi", *Osmanlı Ansiklopedisi*, Ankara, 1999, s. 128.

39 Nejat Göyünç, "Tarihçiliğimizin Dünü Bugünü," *Felsefe Kurumu Semineri*, Ankara, s. 242.

40 İlber Ortaylı, "Cevdet Paşa ve Avrupa Tarihi", *Ahmet Cevdet Paşa Semineri*, İstanbul, 1986. s. 170. Aynı şekilde Michael Ursınus'ta Katip Çelebi'nin Yunan ve Roma ile ilgili zikretttiğimiz eserinden haberi yoktur. O da bu alanda ilk eserin Hazerfen Efendi'nin bahsi geçen eseri olduğunu zannetmektedir. Michael Ursinus, "Geç Dönem Osmanlı Tarih Yazımında Bizans Tarihi", *Cogito*, 1999, sayı 17, s. 353.

41 Şerafettin Tekindağ, "Osmanlı Tarih Yazıcılığı", *Belleten*, XXXV, Ekim, 1971, No. 140, s. 660.

42 Katip Çelebi, *İrşadü'l Hayara*, TTK Yazma 15. vr. 1a Katip Çelebi'nin bu eserinin diğer nüshası Konya Koyunoğlu Müzesi kitaplığı 14029 numaralı kayıtta bulunmaktadır. Mesut Koman Konya Halkevi dergisi sayı 79 (1945)'de ilk olarak bu nüshayı tanıtmıştır. Arkasından O Şaik Gökyay, *Katip Çelebi Hayatı Eserleri*, Ankara 1957

çalışmasında esere yer vermiştir. Marburg'da Staatsbibliothek'de bulunan Profesör Süssheim'e ait nüsha üzerinde Barbara Fleming, *Turkische Handschriften der Staatsbibliothek, in Orientalische Handschriften: Forschungsberichte* Wiesbaden 1966 yine Ankara TTK nüshası üzerinde V. L Menage, "Three Ottoman Treaties on Europe", *İran and İslam*, Editor C. E. Boswort, Edinburgh, 1971'de ela almış ve Çelebi'nin eserini verdiği bilgiler açısından doyurucu bulmamıştır. Mehmet Aydın TTK nüshası üzerinde yaptığı çalışmasında, 17. asır Osmanlı dünyasında kaleme alınan eserin o devir içinde atılmış çok ileri bir adım olarak görülmesi gerektiğini ileri sürmüştür. "Katip Çelebi'nin İrşadu'l Hayara Adlı Eseri", *Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi, İstanbul, 23-28 Eylül 1985, Tebliğler*, İstanbul, 1986, C. I, s. 100.

43 İbrahim Müteferrika, *Usulü'l Hikem Fi Nizami'l Ümem*, Haz. Adil Şen, Ankara 1995, s. 84.

44 Müteferrika, a.g.e., s. 127.

45 Müteferrika, a.g.e., s. 85-86.

46 Müteferrika eserinde Hıristiyanlığın tahrif edildiğini ispata çalışır. Hıristiyanlığa karşı reddiyelerin 18. yüzyıldan itibaren arttığı anlaşılmaktadır. Bu çelişkili bir durum olarak değerlendirilebilir. Hem Avrupa-i tarzda bir modernleşme taraflısı olacaksın hem de Hıristiyanlığa karşı tutumunu koruyacaksın. Osmanlı aydını Avrupa medeniyetini Hıristiyanlıktan soyutlanmış laik bir medeniyet olarak görmüştür. Bu da onun Hıristiyanlığa karşı geleneksel tavrını sergilemesini sağlamıştır. Batı medeniyeti Müslümanların yeniden zaferler elde etmelerinin yolunu açacak teknik araçları sunma noktasında algılanmıştır. 18. ve 19. yüzyılda Hıristiyanlığa karşı yazılan reddiyeler için bkz. Mehmet Aydın, "Hıristiyanlığa Karşı Yazılmış Osmanlıca Reddiyeler", *Uluslar Arası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümü Bütün Yönleri ile Osmanlı Devleti Kongresi*, Konya, 1999, S. 399-406.

47 Müteferrika, a.g.e., s. 128.

48 Norman İtzkowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*, çev. İsmet Özel, Şule Yayınları, İstanbul 2002, s. 156.

49 Katip Çelebi, *Mizanu'l Hakk fi İhtiya'l Ehakk*, (Yay. Haz. Orhan Şaik Gökyay), Tercüman Yay., İstanbul 1970, s. 65-67.

50 Ekmeleddin İhsanoğlu, *Büyük Cihad'dan Frenk Foduluğuna*, İletişim Yay., İstanbul 1996, s. 143. İnalcık Osmanlı'da Kopernik sisteminden ilk bahseden kişinin 1685'de Abu Bekir Damuscus olduğunu ileri sürer. Inalcık, *The Ottoman Empire*, Newyork, 1973. s. 180. İhsanoğlu'nun tespiti ile Tezkereci'nin ondan daha önce yazdığı ortaya çıkmıştır.

51 Remzi Demir, *Türk Aydınlanması ve Voltaire*, Ankara 1999, s. 39.

52 Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998, s. 322.

53 İhsanoğlu, a.g.e., s. 157.

54 Fuat Köprülü, *Türk Edebiyat Tarihi*, İstanbul 1980, s. 37.

55 bkz. Zeki Velidî Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1981, s. 118, 275-282; Z. V. Togan, *Tarihte Usûl*, İstanbul 1981, Enderun Kitabevi s. 155, 195; Köprülü, *Türk Ed. Tarihi*, s. 228-229, Barthold-Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1977, s. 64.

56 Köprülü, *Türk Ed. Tarihi*, s. 321-322.

57 bkz. Selçuklu tarih yazıcılığı için: Claude Cahen, "The Historiography of the Seljuqid Period", *Historians of The Middle East*, Edit by Bernard Lewis, P. M. Holt, Newyork, 1962, s. 58-77.

58 İbrahim Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi*, İstanbul 1972, Milli Eğitim Bakanlığı, s. 177.

59 V. L Menage, "The Beginnings of Ottoman Historiography," *Historians of The Middle East*, Edited by Bernard Lewis and P. M. Holt, London 1962, s. 171-172.

60 Halil İnalcık, "The Rise of Ottoman Historiography", *Historians of The Middle East*, 1962, s. 154-155.

61 İnalcık, *a.g.e.*, s. 154- 155. Ayrıca İnalcık, M. Oğuz, *Gazavat-ı Sultan Murat b. Mehemmed Han*, Tarih Kurumu Yay., Ankara 1978. Gazavatname'nin dikkatli kullanıldığında göz ardı edilen bir çok hususu ortaya çıkarmada önemli olabileceğini göstermiştir.

62 M. Fuat Köprülü, "Anadolu Selçuklu Tarihinin Yerli Kaynakları", *Belleten*, Ankara, 1943, Sayı 27, s. 424.

63 Sadık Tural, "Tarihi Roman Geleneği ve Cezmi", *Doğumunun Yüzellinci Yılında Nâmık Kemâl*, Tarih Kurumu Yay., Ankara 1993, s. 70.

64 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*'da menakıbnamelerin nasıl kullanılabileceğini göstermişti. Orhan Köprülü, *Tarihi Kaynak Olarak XVI. ve XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Bazı Türkçe Menâkıbnâmeler*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi,1953, Basılmamış Doktora Tezi, menakıbnamelerin tarihçilik açından değerini dikkat çeken bir başka çalışmadır. Fuat köprülü'nün ardından Abdülkadir Gölpınarlı, *Menakıb-ı Hacı Bektaşı Veli, Vilayetname*, İstanbul 1958, ayrıca "İslam ve Türk illerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynaklar" *İ.Ü.İ.F. Mec.* İst. 1949-1950, 1952 C. XI., S. 1-4. "*Burgazi ve Fütüvvetnamesi*" aynı dergi Ekim 1953 Temmuz 1954 İst 1955, C.XV. S1-4 gibi yaptığı çalışmalarla hocasını takip etmiştir. Ne var ki bir kesim bu eserleri tarih kaynağı olarak görmemiş, görmek istememiştir. Ahmet Yaşar Ocak, Menakıbnameler üzerinde yaptığı çalışmalarla bunların bir tarih kaynağı olabileceğini göstermeye çalışmıştır. Ocak'a göre ; Menakıbnameler, bazı tarihi olaylara ve şahsiyetlere dair bilgiler, içtimai, iktisadi ve kültürel hayata, âdet ve ananelere dair bilgiler, Anadolu ve Rumeli'nin İslamlaşması ve İskanına ait bilgiler ve Türk din tarihine ait bilgiler hususunda tarihe kaynaklık etmektedirler. A. Yaşar Ocak, *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkıbeleri*, Tarih Kurumu Yay., Ankara 1993, s. 57-60, İlber Ortaylı da, Osmanlı tarihçiliğinin bir kaynağı olan menkıbe külliyatının tekin bilgi getirmekten çok, belirli bir atmosferi yansıtması açısından önemli bulur. Ortaylı, "Menakıb-ı Mahmud Paşa-i Veli", *Tahsin Bekir Balta Armağanı*, Ankara 1974, çalışması sonucunda menakıbname metnindeki muhtevadan çok, devrin iktidar ilişkilerinin değerlendirilmesinde, Menakıbnâmelerin kullanılabileceğidir. İlber Ortaylı, "Türk Tarihçiliğinde Biyografi İnşası ve Biyografik Malzeme Sorunsalı", *Osmanlı'dan Cumhuriyete, Uluslararası Tarih Kongresi*, 24-26 Mayıs 1993, Ankara 1998, s. 61.

65 Gazavatnâmeler için bkz. Agâh Sırrı Levend, *Gazavât-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavat-Namesi*, Tarih Kurumu Yay., Ankara 1956, s. 5, Agâh S. Levend, 250 kadar Gazavâtnâme tesbit etmiştir. Gazavatnâmelerin içinde en ünlü olanı Barboros Hayrettin Paşa'nınkidir. Fahir İz, Barboras Hayrettin Paşa, Gazavatnâmelerini topluca ele alıp incelemiştir. Bkz. Fakir İz, "Barbaros Hayrettin Paşa Gazavatnâmesi Üzerine Yeni Bir Araştırma," *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Ankara 1989, s. 81-92.

66 Fütüvetnameler için bkz. Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvet-Nameler*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998.

67 Tahkiyeli tarih eserlerinin insan inşasında kullanılışı ve iktidar söyleminin bu tür eserlerle kuruluşu için bkz. İbrahim Şirin, "Kolektif Kimlik İnşaa Aracı Olarak Tarihi Roman", *Türk Yurdu*, Mayıs-Haziran 2000, sayı 153-154, s. 170-178.

68 Wittek'i ünlü Gazi devleti teorisine götüren Aşıkpaşa ve ardıllarının yazdığı gazavatname türü eserlerdir. Wittek bu eserlerin tarihselliğini peşinen kabul ettiğinden teorisi zamanla aşınmıştır. Wittek ve teorisi ve eleştireler için bkz. Rudi Paul Lindner, *Göçebeler ve Osmanlı*, çev. Müfit Güney, Ankara 2000. Ayrıca Colin İmber, "İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları", *Söğüt'ten İstanbul'a*, derleyen, Oktay Özel, Mehmet Öz, İmge Kitabevi, Ankara 2000, s. 60.

69 Ahmedî, *İskender-nâme*, Haz. İsmail Ünver, Ankara 1983.

70 bkz. Ahmedî için M. Fuat Köprülü, "Ahmedî", *İ.A.*, MEB. Yay., C. I. Ayrıca Tunca Kortantamer, *Eski Türk Edebiyati Üzerine Makaleler*, Akçağ Yay., Ankara 1993.

71 *Anonim Tevarihi Al-i Osman*, F. Giese Neşri, Haz. Nihat Azamat, İstanbul 1992, s. XII. Bugün bu saray takvimlerinden beşi bilinmektedir. İlk ikisinin 848/1444 ve 850/1446 da II. Murat için yazıldıkları görülmektedir. Bu takvimler Hz. Adem'den itibaren Peygamberlerin ve Abbasi Halifeleri'nin kronolojik listeleri ve Selçuklu, Osmanlı ve Karaman Hanedanları'nın önemli olayları ile başlamaktadır; sonra da içinde bulunulan yıl hakkında kehanetler, rüya tabirlerine ait prensipler ve benzeri konular ihtiva eden astronomik ve astrolojik bölümlerle devam etmektedir. Aşağı yukarı aynı şeyleri içine alan üçüncü takvim İstanbul'un fethinden bir yıl önce II. Mehmed için yazılmıştır. Bu Takvim için bkz. Osman Turan, *İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihi Takvimler*, Tarih Kurumu Yay., Ankara 1954.

72 M. Fuat Köprülü, "Lütfi Paşa", *Türkiyat Mecmuası* I, 1926; Nihat Azamat, a.g.e., s. XIII den naklen.

73 İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, Hil Yay., İstanbul 1982, s. 66.

74 Fuat Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Tarih Kurumu Yay., Ankara 1984, s. 7.

75 Ercümert Kuran, "Ottoman Histography of The Tanzimad Period", *Historians of The Middle East, London* 1962, s. 424. Mükrimin Halil Yinanç, *"Tanzimattan Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik"*, Tanzimat I, Milli Eğitim Yay., İstanbul 1940, s. 577.

76 Mustafa Nuri Paşa, *Netayic ül Vukuat*, Haz., Neşet Çağatay, Tarih Kurumu, Ankara 1992.

77 Murad Bey'in Tarih-i Ebu'l Faruk isimli Osmanlı tarihinin felsefesini yapmaya kalkıştığı bir tarihi vardır. Tanzimat tarihçiliğini genel olarak değerlendirdiği yazısında Mükrimin Halil bu eserin "tarihi noktayı nazarından hiçbir kıymeti" bulunmadığı ifade etmişti. Mizancı Murat üzerine kapsamlı bir çalışma yapan Birol Emil'de Yinanç'la aynı kanaati taşımaktadır. Ancak, Murad Beyin tarihçiliği konusunda bu ağır eleştirilerin yanında Ali Kemal ve Vedat Günyol gibi yazarların övücü ifadeleri de bulunmaktadır. Zeki Arıkan, "Tanzimattan Cumhuriyete Tarihçilik", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ans.*, C. 6, s. 1590.

78 Tarihin okullarda okutulması için bkz. Fatih Erdoğan, "Toplumsal Tarihimizde Çocuk Edebiyatının Yeri" *Toplumsal Tarihte Çocuk*, yay. haz. Bekir Onur, İstanbul 1994, s. 86.

79 A. Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yay., İstanbul 1996, s. 10.

80 Türkçülüğün doğuş aşamasında tarih anlayışı ve yazımına etkileri için bkz. İbrahim Şirin, "Osmanlı'da Tarihin Anlam Arayışı," *OTAM*, 2000, Sayı 11, s. 571.

81 Yusuf Akçura, *Yeni Türk Devletinin Öncüleri*, Ankara 2001, s. 106.

82 Yusuf Akçura'nın tarih anlayışı için bkz. Ercüment Kuran, "Yusuf Akçura'nın Tarihçiliği", *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994.

83 Romantik tarih anlayışının Türkiye'deki etkileri için bkz. Mustafa Oral, *Türkiye'de Romantik Tarihçilik 1910-1940*, Asil Yayınevi, Ankara 1996.

Kaynaklar

Açıkgöz, H. (1993). *Cemil Meriç İle Sohbetler*, İstanbul: Seyran Yay.

Adıvar A. A. (1982). *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Ahmad, S. M. (1997). "Harita", *İslam Ansiklopedisi*, C. 16, s. 208–211, İstanbul: TDV Yay.

Ahmedî (1983). *İskendernâme*, Haz. İ. Ünver, Ankara.

Akçura, Y. (2001). *Yeni Türk Devletinin Öncüleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.

Anonim Tevarihi Al-i Osman (1992). F. Giese Neşri, Haz. N. Azamat, C. XII., İstanbul.

Arıkan, Z. (1590). "Tanzimattan Cumhuriyete Tarihçilik", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, C. 6.

Arkoun, M. (1995). "İslâm'ı Laikliği Bugün Yeniden Düşünmek", *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, çev. S. Dolanoğlu ve S. Yılmaz), İstanbul: Metis Yay.

Aydın, M. (1999). "Hıristiyanlığa Karşı Yazılmış Osmanlıca Reddiyeler", ss. 399–406, *Uluslar Arası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümü Bütün Yönleri ile Osmanlı Devleti Kongresi*, Konya.

Aydın, M. S. (2001). "Türklerde Felsefe", *Türk Düşünce Tarihi*, Yay. Haz. H. G. Topdemir, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yay.

Braudel, F. (1990). *II. Filipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası* C. II., çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi.

Braudel, F. (1996). *Uygarlıkların Grameri*, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi.

Burke, P. (2001). *Bilginin Toplumsal Tarihi*, çev. M. Tunçay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.

Cahen C. (1962). "The Historiography of The Seljuqid Period", ss. 58-77, *Historians of The Middle East*, Ed. B. Lewis, P. M. Holt, Newyork.

Demir, R. (1999). *Türk Aydınlanması ve Voltaire*, Ankara.

Deniz, G. (1999). "Kâtip Çelebi", s. 128, *Osmanlı Ansiklopedisi*, Ankara.

Erdoğan, F. (1994). "Toplumsal Tarihimizde Çocuk Edebiyatının Yeri", *Toplumsal Tarihte Çocuk*, Yay. Haz. B. Onur, İstanbul.

Ersanlı, B. B. (1992). *İktidar ve Tarih*, İstanbul: Afa Yayınevi.

Gibb, H. ve H. Bowen (1969). *Islamic Society and the West*, C. I, London: Oxford University Press.

Gölpınarlı, A. (1958). *Menakıb-ı Hacı Bektaşı Veli, Vilayetname*, İstanbul.

Göyünç, N. (1992). "Tarihçiliğimizin Dünü Bugünü", *Felsefe Kurumu Semineri*, Ankara.

Güngör, E. (1982). *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Hodgson, M. G. S. (2001). *Dünya Tarihini Yeniden Düşünmek*, çev. A. Kanlıdere, A. Aydoğan, İstanbul: İşaret Yay.

İhsanoğlu, E. (1996). *Büyük Cihad'dan Frenk Fodulluğuna*, İstanbul: İletişim Yay.

İmber, C. (2000). "İlk Dönem Osmanlı Tarihinin Kaynakları", *Söğüt'ten İstanbul'a*, Derl. O. Özel, M. Öz, Ankara: İmge Kitabevi.

İnalcık, H. (1962). "The Rise of Ottoman Historiography", *Historians of The Middle East*, ss. 154- 155.

İnalcık, H. (1973). *Ottoman Empire*, Newyork.

İnalcık, H. ve M. Oğuz (1978). *Gazavat-ı Sultan Murat b. Mehemmed Han*, Ankara: Tarih Kurumu Yay.

İtzkowitz, N. (2002). *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*, çev. İ. Özel, İstanbul: Şule Yay.

İz, F. (1989). "Barbaros Hayrettin Paşa Gazavatnâmesi Üzerine Yeni Bir Araştırma", s. 81–92, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*, Ankara.

Kafesoğlu, İ. (1972). *Selçuklu Tarihi*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.

Kahya, E. ve H. G. Topdemir (2001). "Türklerde Bilim", *Türk Düşünce Tarihi*, Yay. Haz. H. G. Topdemir, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yay.

Kâtip Çelebi (1970). *Mizan'l Hakk fi İhtiya'l Ehakk*, Yay. Haz. O. Ş. Gökyay, İstanbul: Tercüman Yay.

Kâtip Çelebi, *İrşadü'l Hayara*, TTK Yazma 15. vr.1a.

Kayalı, K. (2002). "Annales Hareketinin Türkiye Serüveni O Kadar Açıklayıcı ki...", P. Burke, *Fransız Tarih Devrimi Annales Okulu*, çev. M. Küçük, Ankara: Doğu Batı Yay.

Kortantamer, T. (1993). *Eski Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler*, Ankara: Akçağ Yay.

Köprülü O. (1953). *Tarihi Kaynak Olarak XVI. ve XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Bazı Türkçe Menâkıbnâmeler*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul.

Köprülü, F. (1980). *Türk Edebiyat Tarihi*, İstanbul.

Köprülü, F. (1984). *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara: Tarih Kurumu Yay.

Köprülü, M. F. (1926). "Lütfi Paşa", *Türkiyat Mecmuası I*.

Köprülü, M. F. (1943). "Anadolu Selçuklu Tarihinin Yerli Kaynakları", *Belleten*, Sayı 27.

Köprülü, M. F. (ty.), "Ahmedî", *İslam Ansiklopedisi*, C. I, Ankara: MEB. Yay.

Kuran, E. (1994). "Yusuf Akçura'nın Tarihçiliği", *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.

Kuran, Ercüment, "Ottoman Histography of The Tanzimad Period", *Historians of The Middle East*, London 1962, s. 424.

Küel, M. T. (1956). *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

Levend, A. S. (1956). *Gazavât-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavat-Namesi*, Ankara: Tarih Kurumu Yay.

Lindner, R. P. (2000). *Göçebeler ve Osmanlı*, çev. M. Güney, Ankara: İmge Yay.

Menage, V. L. (1962). "The Beginnings of Ottoman Historiography", s. 171–172, *Historians of The Middle East*, Ed. B. Lewis ve P. M. Holt, London.

Mustafa Nuri Paşa (1992). *Netayic ül Vukuat*, Haz. N. Çağatay, Ankara: Tarih Kurumu Yay.

Ocak, A. Y. (1996). *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yay.

Ocak, A. Y. (1998). *Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay.

Ocak, A.Y. (1993). *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkabeleri*, Ankara: Tarih Kurumu Yay.

Olguner, F. (1993). *Farabi*, İzmir: Akademi Kitabevi.

Olguner, F. (1993). *Türk İslam Düşüncesi Üzerine*, İzmir: Akademi Kitabevi.

Oral, M. (1996). *Türkiye'de Romantik Tarihçilik 1910–1940*, Ankara: Asil Yayınevi.

Ortaylı, İ. (1982). *Gelenekten Geleceğe*, İstanbul: Hil Yay.

Ortaylı, İ. (1986). "Cevdet Paşa ve Avrupa Tarihi", *Ahmet Cevdet Paşa Semineri*, İstanbul.

Ortaylı, İ. (1998). "Türk Tarihçiliğinde Biyografi İnşası ve Biyografik Malzeme Sorunsalı", *Osmanlı'dan Cumhuriyete, Uluslararası Tarih Kongresi*, 24–26 Mayıs 1993, Ankara.

Rosenthal, E. I. J. (1996). *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. A. Çaksu, İstanbul: İz Yay.

Sarıcaoğlu, F. "Harita-Osmanlı Dönemi", s. 210–216, *İslam Ansiklopedisi*, C. 16, İstanbul: TDV Yay.

Sayılı, A. (1948). *Higher Education in Medival Islam*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yıllığı.

Şeşen, R. (1998). *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul.

Şirin, İ. (2000). "Kolektif Kimlik İnşaa Aracı Olarak Tarihi Roman", *Türk Yurdu*, S. 153–154, s.170–178.

Şirin, İ. (2000). "Osmanlı'da Tarihin Anlam Arayışı", *OTAM*, Sayı 11.

Şirin, İ. (2005). "İktidar Teknolojileri ve Entelektüeller", *Düşünen Siyaset*, S 20, s. 81–86.

Taeschner, F. (1926). "Osmanlılarda Coğrafya", C. II, *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul.

Tanpınar, A. H., "Ahmed Vefik Paşa", *İslam Ansiklopedisi*, C. I, Ankara: MEB Yay.

Tekindağ, Ş. (1971). "Osmanlı Tarih Yazıcılığı", s. 660, *Belleten*, XXXV, No. 140.

Togan, Z. V. (1981). *Tarihte Usûl*, İstanbul: Enderun Kitabevi.

Togan, Z. V. (1981). *Umumî Türk Tarihine Giriş*, İstanbul: Enderun Kitabevi.

Torun, A. (1998). *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvet-Nameler*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.

Tural, S. (1993). "Tarihi Roman Geleneği ve Cezmi", *Doğumunun Yüzellinci Yılında Nâmık Kemâl*, Ankara: Tarih Kurumu Yay.

Turan, O. (1954). *İstanbul'un Fethinden Önce Yazılmış Tarihi Takvimler*, Ankara: Tarih Kurumu Yay.

Türkay, C. (1958). *İstanbul Kütüphanelerinde Osmanlılar Devrine Ait Türkçe-Arapça-Farsça Yazma ve Basma Coğrafya Eserleri Bibliyografyası*, İstanbul: Maarif Yay.

Unan, F. (1999). "Osmanlı Medreselerinin İlmi Verimi ve İlim Anlayışını Etkileyen Amiller", *Türkiye Günlüğü*, S. 58, s. 99–100.

Unat, Y. (2005). "Timurlular Devri ve Uluğ Bey'in Bilimsel Çabaları", *Bilim ve Ütopya*, S. 131, s. 21–25.

Ursinus, M. (1999). "Geç Dönem Osmanlı Tarih Yazımında Bizans Tarihi", *Cogito*, S. 17.

Ülgener, S. (1981). *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul: Der Yayınları.

Ülken, H. Z. (1992). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yay.

Ülken, H. Z. (1997). *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul: Ülken Yay.

Yinanç, M. H. (1940). "Tanzimattan Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik", s. 577, *Tanzimat I*, İstanbul: Milli Eğitim Yay.

Zilfi, M. C. (1999). "Kadızadeliler: Onyedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhya Hareketleri", çev. H. Lekesiz, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 58, s. 65–79.

ANA HATLARIYLA TÜRKLERDE SANAT

Ali Osman Uysal

1. Giriş

Tarihte Türk adını taşıyan kavimlerin ilk olarak ne zaman ortaya çıktıkları kesin şekilde bilinmemektedir. Buna karşılık Sümer dilinde göze çarpan bazı kelime ödünçlemelerinden hareketle en azından M.Ö. 4. binlerde Türkçe konuşan halkların varlığı kabul edilebilir. Ancak başlangıçta bu kelimenin kavim isminden ziyade siyasî mensubiyeti ifade ettiği sanılmaktadır. Bazı bilim adamlarına göre "Türk" kelimesi türemekten çıkmıştır. Bazıları ise kelimenin Hakanlar sülâlesinden Aşinaoğullarının bir ünvanı olduğunu ve zamanla aynı dili konuşan boyların ortak adı haline geldiğini ileri sürmüşlerdir. Kelimenin "güçlü, kuvvetli" anlamına geldiği de kabul edilmektedir.

Türklerin prehistorik dönemleri karanlık olmakla birlikte, genel kabule göre ilk görülmeye başladıkları coğrafi saha; Tanrı Dağlarının kuzey ve batı yamaçlarından Aral Gölü'ne doğru uzanan geniş Orta Asya bölgesidir. Bu bölgeden tarihin değişik dönemlerinde çevreye ve özellikle batıya doğru yayıldıkları anlaşılan Türk soylu halkların tarihî serüvenleri giderek birbirlerinden kopuk bir süreç ortaya koyar. Bu yüzden onların toplu olarak tarihlerini yazmak ne kadar güç ise; sanatlarını tek bir çatı altında toplamak da o denli zor bir uğraştır. Bu nedenle biz bu yazımızda, Türklerin daha ziyade Anadolu'ya doğru genişleyen Oğuz kolunu ve onları ilgilendirdiği ölçüde erken ve Orta Çağ evresini dikkate alan bir yöntem ortaya koymaya çalış-

tık. Bu bağlamda İslamiyet'in kabulünden önceki Hun, Göktürk ve Uygur dönemlerinin ardından, Karahanlı, Gazneli, Selçuklu, Beylikler, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti dönemlerini takip eden bir yol izlemeye gayret ettik. Takdir edileceği gibi, söz konusu dönemlerin sanatını bir makale boyutunda özetlemeye kalkışmak çok güç bir iştir ve birçok bakımdan eksiklikleri de beraberinde getirmek zorundadır. Bu bakımdan sunulmaya çalışılan özette, küçük sanat türlerinin bazılarına hiç değinilmemiş; Türk sanatının öne çıkan belli başlı alanları üzerinde durulmaya çalışılırken de hacmi zorlayabilecek ayrıntılara inilmemeye özen gösterilmiştir.

2. İslam Öncesi Türk Sanatı

Türklerin İslamiyetten önceki dönemlerinin tarihî derinliğini kestirmek güçtür. Bunda arkeolojik verilerin yetersizliği kadar yöntem konusundaki hataların da rolü büyüktür.

2.1. Hun Dönemi

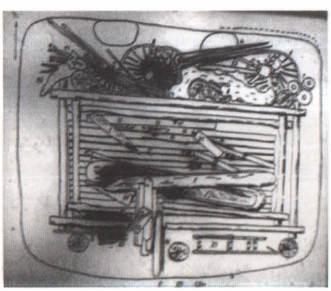
Türk tarihinin en erken safhalarına dair tartışmaları bir kenara bırakacak olursak; kazılara dayanan arkeolojik buluntular sayesinde, Orta Asya'daki proto-Türk toplulukları hakkında bilgiler edinilebilmektedir. Bu devrenin arkasından ilk Türk siyasî teşkilatlanmasının, M.Ö. VIII. yüzyılda Tanrı Dağları civarında Sakalar (İskitler) tarafından gerçekleştirildiği; peşinden M.Ö. IV. yüzyılda Hunların siyasî bir güç olarak tarih sahnesinde görülmeye başladıkları düşünülmektedir. M.Ö. 220 yılında Teoman Yabgu, birçok Türk boyunu Hun egemenliği altında toplamayı başarmıştır. M.Ö. 48 yılında Hun imparatorluğu parçalanmıştır. Hunların bir kısmı Çin nüfuzu altına girerken; diğer bir bölümü Batıya doğru kayarak M.S. IV. yüzyılda Avrupa Hun imparatorluğunu kurmuşlardır. Atilla'nın önderliğinde Roma'yı sarsan Batı Hunları M.S. V. yüzyıl sonlarına doğru dağılmışlardır. Bu arada, şimdiki Afganistan taraflarına inen Akhunlar (Eftalitler) ise, burada M.S. V-VI. yüzyıllarda egemen olmuşlardır.

Göçebe hayat tarzını sürdüren Hunlarda, yerleşik hayat ürünü olan şehirlerden ve anıtsal mimarîden söz etmek için henüz doyurucu arkeolojik verilerden uzağız. Moğolistan'da yapılan arkeolojik çalışmalarda Hun devrine ait surlarla çevrili yerleşim merkezleri tespit edilmiştir. Fakat bunların Hun Türklerine ait olmadığı, onların emrinde çalışan Çinli tutsakların oturdukları yerleşim yerleri olduğu yolunda itirazlar ileri sürülmüştür. Bununla birlikte Hunların sınır-

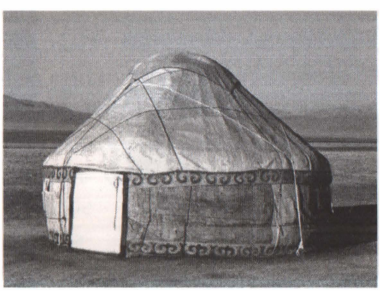
lı ölçüde tarımla uğraştıklarına ve idareleri altında yerleşim yerleri bulunduğuna dair tarihî kayıtlar mevcuttur.

Bu sınırlı veriler nedeniyle Hun devrinden mimarî kalıntı olarak sadece kurganlardan ve sonraki devirlerin mimarî formlarına öncülük etmiş olabilecek çadırlardan söz edilebilir. Hun devrinin son derece kıymetli arkeolojik malzemelerinin günümüze ulaşmasını sağlayan kurganlar, mezar yapılarıdır. Bunlar özellikle Altaylarda, Moğolistan'ın batısında ve Tuva bölgesinde tespit edilmişler ve M.Ö. IV-III. yüzyıllara tarihlenmişlerdir. Dıştan bakıldığında küçük bir tümülüs özelliği gösteren Hun kurganı, toprak altındaki mezar odası ile bunun üstüne yığılan toprak ve taştan meydana gelmektedir. Toprak seviyesinin üç-beş metre aşağısında bulunan mezar odası, dört taraftan ahşap kirişlerle sınırlanmaktadır. Zemini ve duvarları süslü keçelerle kaplandıktan sonra içine mumyalanmış ve dövmelerle süslenmiş ceset konulmakta; ölümden sonra ikinci hayata inandıkları için cesedin yanına kullanım eşyaları ve tüm koşum takımlarıyla birlikte atı da bırakılmaktadır. Sonra mezar odasının üzeri yine ağaç kütükleriyle kapatılarak üzerine toprak yığılmaktadır (Şek.1). Hun devri göçebe insanının barınma ihtiyacını karşılayan çadır, silindirik formu ve kubbeyi andıran örtü sistemiyle (Res.1), Ortaçağ Türk Mimarîsinin bazı formlarını etkilemiş olabilir. Bu açıdan bilhassa Selçuklu devri kümbetleri ile "yurt" ve "topak ev" denilen çadırlar arasında biçimsel akrabalık dikkate değerdir.

Hun devrinden kalma yüzlerce kurganda yapılan arkeolojik kazılarda; Türklerin erken devirlerinin inanç, gelenek, kullanım eşyaları, giyim-kuşamları ve süsleme zevkleri hakkında oldukça zengin fikirler verecek buluntular ele geçmiştir.



Şek.1. Beşinci Pazırık kurganı (Rudenko'dan).



Res.1. Göçebe Türklerde çadır.

Altaylardaki Pazırık bölgesi kurgan kazılarında V. Pazırık kurganından çıkartılan bir halı, bilinen en eski Türk halısı olarak değer taşımaktadır. Türk Düğümü (Gördes Düğümü) tekniğiyle dokunmuş olan halının orta bölümünü beş bordür (kenar suyu) kuşatmaktadır. Ortadaki bölümde kırmızı fon üzerine işlenmiş yirmidört kare çerçeve yer almaktadır. Kare çerçevelerin her birinin içine, bazı araştırmacıların "Hun gülü" adını verdikleri soyut kompozisyonlar işlenmiştir. Bordürlerden en dıştaki ile en içtekinde yine kırmızı zemin üzerine kare çerçeveyle sınırlanmış grifonlar resmedilmiştir (Şek.2). İçten ikinci bordürde benekli sığın geyikler peşpeşe dizilirken, üçüncü bordürde bu defa kırmızı zemin üzerine süvari figürleri dizisi tasvir edilmiştir. Tipik bozkıra özgü giysili süvariler, kuyrukları düğümlü atların üzerinde veya yanında yer alırlar. Sanatçı, atların üzerindeki keçe eyer örtülerini bile titizlikle tasvir etmiştir. Eyer örtüleri üzerindeki soyut kompozisyonlar Kazak, Kırgız ve Türkmen gibi Türk halklarının sanatlarında günümüze kadar yaşaya gelmiştir. Ortadaki bordürde ise, yine Hun gülü adı verilen motifler sarı renk zemin üzerine işlenmiştir (Res.2). Bazı Batılı araştırmacıların ısrarla Türklerin dışında bir köken aradıkları Pazırık halısı; Hunları teşkil eden 24 boyu ya da kabileyi temsil ediyor görünen ve orta bölümde yirmidört kez tekrarlanan soyut motif (Hun gülü), hun toplum yapısı ve vatanını simgeleyen bordürleriyle ikonografik değeri yüksek, sembolizm yüklü bir eserdir.

Şek.2. Pazırık halısından ayrıntılar.

Res.2. Pazırık halısından ayrıntı.

Şek.3. Keçe üzerinde hayvan mücadelesi

Bu arada Noin-Ula'da bir mezardan çıkan M.S. I. yüzyıla ait dokuma parçası üzerinde bir Hun erkeğinin portresi tespit edilmiştir. Dokuma sanatçısının başarılı bir şekilde ortaya koyduğu figür, Hun devri Türk tipini canlandırması nedeniyle Antropoloji ilmi açısından da değerlidir. Hun kurganlarından çıkan önemli buluntu gruplarından biri de deri malzemeyle yapılan eşyalardır. Altaylardaki I. Pazırık kurganında bulunan renkli keçe eyer örtüleri ve yaygılar üzerine, deriden kesilerek yapılmış hayvan mücadele sahneleri aplike edilmiştir (Şek.3). Bunlarda, "pars-geyik", "kartal-geyik" ya da "grifon-geyik" mücadelesi dikkati çekmektedir. Figürlerde çarpıcı bir stilizasyon söz konusudur II. Pazırık kurganında ele geçen deriden bir kadın çizmesi (M.Ö. IV. yüzyıl) altın ve gümüş sırmalarla kaplanmıştır.

Res.3. Altın Elbiseli Adam.

Hun kurganlarında bulunmuş metalden küçük eşyalar bu devrin zarif ve kıvrak sanat anlayışının en güzel örneklerindendir. Bunlar arasında M.Ö. IV. yüzyıldan kalma "Altın Elbiseli Adam" ismiyle meşhur buluntu özellikle kayda değerdir. Isık Göl civarında ele geçen ve bir Hun prensinin tören elbisesi olduğu sanılan altın işlemelerle kaplı giysi; çizme, kaftan, kemer ve başlık gibi aksamıyla Türklerin kıyafet anlayışlarını yansıtmaktadır (Res.3). Hun kurganlarındaki buluntular arasında, altın ve bronzdan kemer tokaları önemli bir yer tutar. Isık Göl yakınındaki Esik kurgandan çıkartılan altın elbiseli adamın ajur tekniğinde yapılmış kemer tokalarında altın plakalarla stilize edilmiş çok kıvrak, dinamik geyik ve at figürleri yer almaktadır. Noin-Ula'daki bronz kemer tokalarında

aynı üslupta dağ keçisi, at, köpek ve yaban öküzü figürleri görülmektedir.

Bütün bunlar, keçe yaygılar ve eyer örtüleri üzerindeki hayvan mücadele sahneleriyle birlikte, Sanat Tarihi literatürüne "hayvan üslûbu" olarak geçen ve uzantıları Avrupa Hunlarının küçük eşyaları ile Anadolu Selçuklu sanatının çeşitli kollarında karşımıza çıkan bir üslûbun erken örnekleridir.

Kurganlarda ele geçen buluntular, Hunların aynı zamanda ahşap malzemeyi de göçebe hayatın izin verdiği boyutlarda kullandıklarını göstermektedir. Bunlar arasında ahşap aksamlı arabalar, at koşum takımları, hatta lahitler ve at başı maskları sayılabilir. Ahşap malzeme ile oluşturulan figür ve süslerde "eğri kesim" adı verilen bir teknik uygulanmıştır.

2.2. Göktürk Dönemi

Bumin ve İstemi Kağan tarafından M.S. 552'de kurulan Göktürk Devleti, tarihte siyasî anlamda "Türk" adını ilk defa kullanan egemenliktir. Başkentleri Orhun nehri üzerindeki Ötüken'dir. Doğu ve Batı Hakanlığı olmak üzere iki ayrı devlet şeklinde teşkilatlanmışlardır. Doğu Göktürk Devleti 609'dan sonra Çin nüfuzu altına girer. 682 yılında ise İlteriş Kağan devleti yeniden kurar, onun oğulları Bilge Kağan ve Kültigin döneminde Türk tarihinin en önemli yazılı belgeleri olan taş âbideler dikilmiştir. Doğu Göktürk Devleti 745'te Uygurlar tarafından ortadan kaldırılmıştır. Batıdaki hakanlık ise 742'de yıkılmıştır. Göktürklerde "Gök Tanrı" inancı vardı. Bu, ünlü taş âbidelerde geçen ifadelerden ve tarihî kaynaklardan anlaşılmaktadır. Söz konusu âbideler, Göktürklerde runik karakterli gelişmiş bir yazının bulunduğunu gözler önüne sererler. Bu yazının arkaik safhalarının Hun devrine kadar geriye gitmesi muhtemeldir.

Göktürklerde toplumsal düzen Hunlarda olduğu gibi esas olarak göçebeliğe dayanıyordu. Bununla birlikte onların idaresi altında şehirler de bulunuyordu. Bu dönemde ordu, ordu-kent, ordu-balık gibi isimlerle anılan yerleşimlerin kale tarzında oldukları sanılmaktadır. Ayrıca, Göktürklerin bazı şehirlerde Orta Asya'nın tüccar halkı soğdlularla birlikte yaşadıklarına dair bilgiler mevcuttur.

Dönemin şehirciliği hakkındaki kısıtlı ve muğlâk bilgilere karşılık; ünlü hükümdar Bilge Kağan'ın kardeşi Kültigin'in mezar külliyesi dolayısıyla Göktürklerde "anıt-kabir" mimarîsi hakkında daha fazla veriye sahibiz. 1958 yılında Çekoslavak bilim adamı Lumir Jisl'in

başkanlığında yapılan kazı ve araştırmalarla Orhun vadisinde Kültigin anıt-mezarının kalıntıları gün ışığına çıkarılmıştır. Arkeolojik verilerden hareketle yapılan restitüsyona göre; anıt-mezar bir külliye özelliği arzetmektedir (Şek.4). "Bengütaş" denilen Kültigin kitâbesi diğer heykeller ve tapınak 67.25 m.x28.25 m. boyutlarında etrafı duvarlarla çevrili bir alan içerisindedir. Yapının 3-4 km. doğusunda başlayan, aralıklarla dizilmiş taş balballar anıta kadar devam etmekte ve avlunun etrafında da sıralanmaktadır. Doğu taraftaki geniş kapıdan, zemini tuğla döşeli avluya girilmektedir. Kapının iki yanında mermerden birer koç heykeli bulunmaktadır. Kapıdan 8 m. ötede mermerden bir kaplumbağa heykelinin üstünde Kültigin'in bengütaşı yükselmektedir. Kaplumbağa ile birlikte yüksekliği 5 m.yi aşmaktadır. Bengütaşın üzerindeki yazılar Göktürk alfabesiyle yazılmıştır. Birbirleriyle bağlantısız harflerden oluştukları için bunlara "runik yazı" da denilmektedir. Kültigin bengütaşı, Bilge Kağan, Tonyukuk ve diğer Göktürk devri yazılı anıtlarıyla birlikte, Türkçenin en eski edebî ve tarihî belgeleridir. Sonra batı taraftaki tapınağa kadar uzanan ihtiram (saygı) yoluna girilir. Yolun iki yanına dizilmiş erkek ve kadın heykelleri, Göktürkler tarafından mağlup edilmiş ülkelerin hükümdar veya asilzadelerini temsil etmektedir. Heykellerin bittiği noktada 13x13 m boyutundaki sunak tapınağı yer almaktadır. Tuğladan yapılmıştır. Göktürklerde bu yapılara "bark" denilmektedir. Tapınak Çin mimarîsi tarzında iki katlı olarak yapılmış, üzeri kırmızı kiremitli bir çatıyla örtülmüştür. İçinde kurban kesilen bir sunak taşı (kutsal ocak) ve Kültigin ile karısının oturur vaziyette heykelleri bulunmaktadır. Arkeolojik izler, yıkılmadan önce tapınağın duvarlarının Kültigin'in kahramanlıklarını gösteren fresklerle ve kabartmalarla süslü olduğunu anlatmaktadır.

Kültigin mezar külliyesinde son yıllarda Türk Kültür ve İşbirliği Ajansı'nın (TİKA) desteğiyle Prof. Dr. M. Oluş Arık başkanlığında girişilen arkeolojik araştırma ve kazılar, daha sonra başka bilim ekipleri tarafından devam ettirilmiştir. Bilge Kağan Külliyesi'ni de kapsayan bu çalışmalarda önemli arkeolojik bulgular elde edilmiştir.

Şek.4. Kültigin Külliyesi restitüsyonu (Nowgorodowa'dan)

Orhun bölgesindeki çok değerli anıt-kabirlerden diğeri Bilge Kağan mezar külliyesidir. Bu anıt ne yazık ki Kültigin'inkine göre daha fazla harap olmuştur. Mevcut izler mimarî kompozisyon bakımından benzer özelliklere sahip olduğunu göstermektedir. Tonyokuk mezar külliyesinden ise, geriye sadece bengütaş kalmıştır. Hanedan soyundan olmadığı için Tonyokuk anıtı toprağa dikilmiştir.

Göktürklerde, Hun kurganlarından ayrı bir mezar anlayışı kendini gösterirken, mezar kültüyle ilgili olarak heykel sanatının gelişmeye başladığı dikkati çeker. Bu açıdan Kültigin mezar külliyesi zengin örnekler sunmaktadır. Külliyenin doğu tarafında dizili balbal1ar, Göktürklerin savaşta öldürdükleri düşmanlarını temsil eden heykellerdir. Göktürk kültür sahasında bu tip balballardan çok sayıda tespit edilmiştir. Çoğu kabaca yontulmuş olan balbal heykellerinde figürün sol elinde bir kadeh bulunmaktadır. Sağ el ise kılıcın kabzasını ya da kemeri tutar (Şek.5). Baş kısmı ise şematik olarak verilmiştir. Kültigin külliyesinin girişindeki mermer koç heykelleri gibi bazı heykellerin yapımında Çinli sanatçıların çalıştığı sanılmaktadır. Kültigin külliyesindeki koç heykelleri Türk mezar geleneğiyle ilgilidir. Bu tarz heykellerle Doğu Anadolu, Azerbaycan gibi bölgelerde mezar taşı olarak karşılaşılmaktadır. Bilge Kağan ve Kültigin bengütaşlarının birer kaplumbağa heykeli üzerine oturtuluşuna bakılırsa, bu hayvan sadece hanedan sülâlesinden kimselerin anıtlarında kullanılıyordu.

Kültigin külliyesindeki sunak tapınağının (bark) içindeki Kültigin ve eşinin oturur vaziyetteki heykelleri kırılmıştır. Buna rağmen Kültigin'in başı fikir verecek ölçüde sağlam kalmıştır (Res.4). Baş

Şek.5. Göktürk devrinden balballar (E. Esin'den)

Res.4. Kültigin heykelinin başı

yumuşak konturlarla şekillendirilmiştir. Başın üzerindeki tacın ön yüzüne, hükümdarlık alameti olarak kartal kabartması işlenmiştir. Kültigin'in eşinin gövdesi ile yüzünün bir parçası günümüze ulaşabilmiştir. Bilge Kağan mezar külliyesi çok tahrip olduğu için, heykeller parçalanmış vaziyette bugüne gelebilmişlerdir. Yalnız, Bilge Kağan bengütaşının üzerindeki çifte ejder kabartması, bu fantastik yaratıkların Göktürkler devrinde de sembolik anlamlar taşıdığını göstermektedir. Bu dönemden dikkate değer bir başka yazılı taş ise M.S. 582'ye tarihlenen Bugut Anıtı'dır. Anıtın üst kısmında yer alan kurdun emzirdiği çocuk kabartması ünlü türeyiş destanına uygun düşmektedir (Res.5).

Göktürk devri mezarlarında yapılan arkeolojik kazılarda çok sayıda seramik kaplar ve madeni eşyalar bulunmuştur. Metal eşyalar altın, gümüş ve bronzdan yapılmıştır. 2001 yılında Bilge Kağan külliyesinde yapılan kazılarda yine altın ve gümüşten eşyalar ele geçmiştir. Bu dönemin sürahi, kadeh gibi kapları üzerinde bitkisel kompozisyonlarla birlikte stilize hayvan ve fantastik yaratıklar tasvir edilmiştir (Şek.6).

2.3. Uygurlar Dönemi

Uygurlar, 745'te Göktürk hâkimiyetini sona erdirerek kendi devletlerini kurmuşlardır.

Başkentleri Ötüken civarındaki Karabalgasun'dur. Türk tarihinde yerleşik medeniyetin asıl temsilcileri olarak kabul edilen Uygurlar,

Res.5. Bugut anıtı.

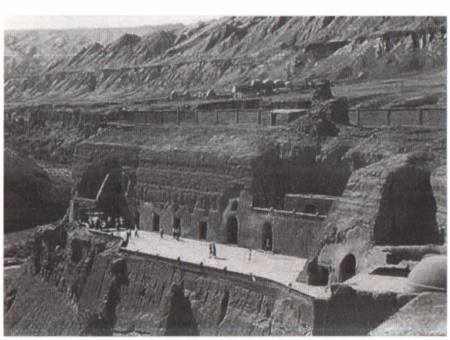
Şek.6. Göktürk döneminden bir kap (E. Esin'den)

eski dinlerini terk ederek Mani ve Buda dinlerine girmişlerdir. 840 yılında Kırgızlar, Uygur başkentini ele geçirirler. Bunun üzerine Uygurlar, şimdiki Doğu Türkistan tarafına göç ederek 1260 yılına kadar ayakta kalacak olan yeni egemenliklerini kurarlar.

Uygurlar Doğu Türkistan bölgesinde parlak bir medeniyet ortaya koymuşlardır. Kendilerine özgü gelişmiş Uygur yazısında bengütaşlar, budizm ve maniheizm çerçevesinde dini, edebi metinler meydana getirmişler, matbaayı kullanmışlardır. Çinlilerinkinden farklı türde kağıt kullanan Uygurlarda kağıt paranın var olduğu bilinmektedir. Uygurlarda bale ve basit tarzda tiyatro da vardı.

Türk kültür tarihinde yerleşik medeniyetin en önemli örnekleri IX. yüzyıldan itibaren Uygurlar devrinde meydana getirilmiştir. Uygurların surlarla çevrili şehirler kurdukları, arkeolojik veriler ve tarihi kaynaklarla doğrulanmıştır. Ayrıca Turfan havzasında sıcak ve kuru iklime karşı koyabilmek için mağara evler inşa ettikleri bilinmektedir. IX. ve X. yüzyılda yazılmış İslam Coğrafya kaynaklarında Uygurların onyedi şehrinden söz edilir. Bunlar arasında Ordu-Balıg, Kızıl, Kara-Hoço (İdikut şehri), Turfan, Yar-Hoto, Bezeklik (Res.6), Murtuk, Toyuk şehirleri sayılabilir. Uygurlar "şehir" anlamında "balıg" kelimesini kullanıyorlardı.

Uygur şehirlerinde "buyan" denilen Budist külliyeler, "burkan" adı verilen tapınaklar, "ediz ev" tabir edilen kule tapınaklar, saraylar ve stupalar (mezar yapısı) bulunuyordu (Şek.7), X. yüzyıl sonlarına doğru Uygur ülkesine giden bir Çin elçisinin seyahatnamesine göre, Uygur şehirlerinde pek çok iki katlı binalar vardı. Turfan ovasındaki evlerin çoğu dışa kapalı bir düzen göstermektedir. Ortada-

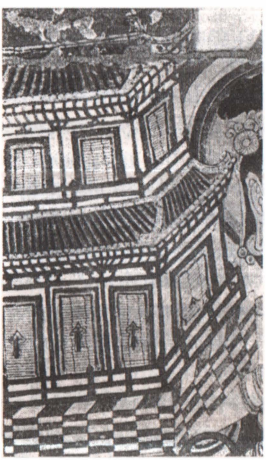


Res.6. Bezeklik'ten görünüş.

Şek.7. Uygur döneminden dinî kuleler (E. Esin'den).

ki avluya bakan evlerin pencereleri de içe açılıyordu. Üzerleri Çin evleri gibi kiremitli çatıyla örtülmüştü (Res.7). Uygur şehirlerindeki saray, tapınak ve mezar yapılarında malzeme olarak kerpiç ve tuğla kullanılmıştır. Hoço'daki saray kalıntısında ise taş malzeme göze çarpar. Mimarî'de tonoz, kubbe, Türk Üçgeni, kemer gibi elemanlara yer verilmiştir. Yapıların içleri zengin fresk süslemelere sahiptir.

Uygurlarda resim, Mani ve Buda dinleri çerçevesinde gelişmiştir. Kızıl, Beşbalığ (Pencikent), Sorçuk, Hoço ve Bezeklik'teki tapınak ve sivil yapıları süsleyen fresklerde rahipler, vakıfçılar, erkek ve kadın figürleri, süvariler realist bir üslupta tasvir edilmiştir. Aynı özellikleri Uygur minyatürlerinde de görebiliyoruz. Hoço, Bezeklik, Sorçuk gibi merkezlerdeki VIII-IX. yüzyıllardan kalma fresklerde, Uygur sanatçısının bir portre ressamı gibi titiz çalıştığı, tasvir ettiği insan yüzlerinde onların ırki özelliklerini yansıttığı dikkati çekmektedir (Res.8). Bu resimlerde Uygur prens ve prensesleri, Çinli rahipler, İranlılar ayırt edilebilmektedir. Mani dinini kabul ettikleri devreye ait dini kitaplardaki minyatürlerde, inancı anlatan metinlerin arasına rahipler, vakıfçılar resmedilmiştir. Mavi ve kırmızı ağırlıkta olmak üzere son derece canlı renklerle sunuları resimler aynı zamanda devrin yüz tipleri ve kıyafet anlayışı konularında da zengin fikirler vermektedir. Bunlar Türk resim sanatının en erken örnekleridir. Uygur resim ekolü, yüz tipleri ve kıyafetleriyle, özellikle sonraki yüzyılların İslam minyatür sanatını etkilemiştir. İslam



Res.7. Uygurlarda ev (E. Esin'den).

Res.8. Bezeklik 9 no'lu tapınaktan Uygur prens tasvirleri (Türkler'den).

minyatürünü etkileyen unsurlar daha ziyade Mani diniyle ilgili Uygur minyatürleridir. Uygur fresk ve minyatürleri Berlin Dahlem Müzesi, Yeni Delhi National Museum başta olmak üzere çeşitli Batı ve Doğu Müzelerinde sergilenmektedir.

Uygurlar yine Budizm çerçevesinde yeni bir heykel sanatı geliştirmişlerdir. Alçı, ahşap ve kilden yapılan bu heykeller, köken itibariyle Göktürk heykel geleneğine bağlanırlar. Kızıl'da bulunan VIII.-IX. yüzyıldan kalma toprak erkek heykelinde figür, omzundaki yükle birlikte diz çöker vaziyette şekillendirilmiştir. Belinde peştemal bulunan figür boyalıdır. Sorçuk'ta ele geçen buluntular arasında at başı ve fil başı (VIII-IX. yüzyıl) figürlerinde bir üslûplaştırma eğilimi hissedilir. Buna karşılık at, deve, keçi gibi hayvan heykellerinde daha realist bir anlayış hakimdir.

Uygurlar demircilik, bakır, bronz kaplar ve kılıç yapmakta ileri düzeyde ustalığa sahiptiler. Altın, gümüş, bakır, yeşim taşı kullanarak küçük süs ve kullanım eşyalarını kuyumcu titizliğiyle meydana getirmişlerdir. Uygur şehirlerinde yapılan arkeolojik araştırmalarda bu türden eserler ele geçmiştir. Hun ve Göktürklerde olduğu gibi Uygurlarda da dokuma sanatları gelişmişti. Ancak bazı Uygur fresklerinde görülen halı tasvirlerinin keçe aplike oldukları anlaşılmaktadır.

3. İslamiyet'ten Sonra Türk Sanatının Gelişimi

Arabistan yarımadasında VII. yüzyılın ilk yarısında gelişmeye başlayan İslamiyet giderek tüm Ortadoğu'ya yayılmış ve daha dört halife devrinde İran kapılarına kadar dayanmıştı. Hz. Ömer devrinden itibaren ilk önce Kafkaslarda İslam ordularıyla karşılaşan Türk topluluk ve egemenlikleri; özellikle Emevîler (661-750) devrinde, Kafkasya, Horasan ve Batı Türkistan bölgelerinde bu yeni inancın ordularıyla mücadele etmişlerdi. Abbasî egemenliğinin ilk yıllarında Maverâünnehr bölgesinde İslam ordularının Çinlilere karşı kazandığı Talas zaferinden (751) sonra gelişen dostluk ortamında İslam dinî Türkler arasında kabul görmeye başlamıştır. X. yüzyıl başlarından itibaren Türk sahasında İslam inancının yayılması hız kazanmış görünüyor. Bu yüzyılda önce Hazar Devleti topraklarında yayılan İslamiyet; ardından Karahanlılar tarafından kabul edilmiştir. Artık İslamiyet'le yoğrulmaya başlayan Ortaasya'da Karahanlılar, Gazneliler ve Selçuklular olmak üzere çağdaş üç Türk - İslam egemenliği tarih sahnesinde kendilerini göstereceklerdir. X. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında etkin bir güç olarak beliren

Türkler; giderek batıya doğru genişleyerek Abbasî imparatorluğu coğrafyasını da egemenlikleri altına alırlar ve neredeyse bin yıl boyunca İslamiyetin hâmisi ve bayraktarı olurlar. Bu süreçte batıya doğru genişleyen Selçuklu İmparatorluğu bünyesinde Suriye, Irak, Azerbaycan ve Anadolu'da siyasî teşekküller oluşur. Selçuklu Uygarlığı Eyyubîler ve Memlûkler tarafından Mısır'a kadar taşınır. İslam inancını Hindistan'a kadar yayan Gaznelilerin vârisleri bu coğrafyada atabeylikler kurarken; Hazar'ın doğusunda Harzemşahlar Büyük Selçuklu'nun ardılı olarak sahneye çıkarlar. Tüm Asya'yı kasıp kavuran Cengiz imparatorluğunun parçalanmasından sonra; onun içinden doğan İlhanlılar, Timurlular, Altınordu ve Çağatay hanlıkları Karadeniz'in kuzeyi, Kafkaslar ve Türkistan coğrafyalarında ayrı Türk-İslam egemenlikleri olarak izler bırakırlar. İran ve Doğu Anadolu'da Karakoyunlular; Irak, Suriye ve Güneydoğu Anadolu'da Akkoyunluların ardından İran'da Safevîler egemen olurlar. Selçuklu çağından itibaren "Türkiye" olarak adlandırılan Anadolu'da ise; Selçukluların mirâsı Beylikler ve Osmanlılar tarafından devralınır. Son büyük Türk imparatorluğunu kuran Osmanlıların XX. yüzyıla ulaştırdığı Türk medeniyeti Türkiye Cumhuriyeti ile devam eder. Bu uzun tarihî süreç boyunca ortaya konulan İslâmî dönem sanatının tümünü değil, sadece Batıya gelen Türkleri ilgilendiren kısmını esas aldığımızda; Karahanlı, Gazneli, Selçuklu, Beylik ve Osmanlı devirleri biçiminde kronolojik bir silsile takip etmek gerekiyor. Bu bağlamda başta mimarlık olmak üzere ön planda gözüken birkaç sanat dalı üzerinden Türk sanatının söz konusu kronolojiye bağlı gelişmesini özetlemek denenebilir.

3.1. Mimarlık

İslamiyet'in kabulüyle birlikte mimarlık alanında yeni inancın ibadet yapısı olarak camii ve mescit türü binalar başta olmak üzere Ortaçağ'da toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek dinî ve sosyal amaçlı eserler; İslam medeniyetinin en önemli kurumlarından vakıf sistemi çerçevesinde ortaya konulmuşlar ve yaşatılmışlardır. Bunların yanında şehirlerin ve stratejik noktaların savunulması amacıyla kaleler, hükümdarlar, beyler ve ileri gelenler için anıtsal saray ve köşkler inşa edilmiştir.

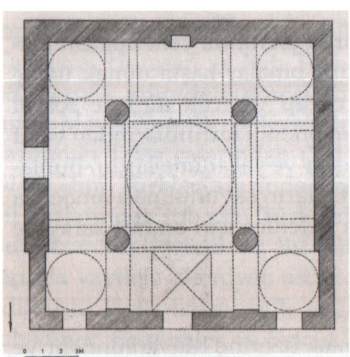
3.1.1. Karahanlı Dönemi

840 yılında Uygur Devleti'nin yıkılması üzerine Maverâünnehr ve Doğu Türkistan bölgesi üzerinde 1212'ye kadar sürecek bir devlet kuran Karahanlılar, Göktürklerinkine benzer teşkilat yapısına sa-

hiptirler. Bu dönemde devlet doğu ve batı hakanlığı olmak üzere ikiye ayrılmıştı. Buhara ve Balasagun bunların başkentleri idi. Karahanlılardan Satuk Buğra Han'ın İslamiyeti kabul etmesi üzerine, yeni din –yukarıda ifade edildiği gibi- Türkler arasında hızla yayılmıştı. Bu olay Türklerin sosyal ve kültürel yapılarında köklü değişikliklere yol açmıştır. Türk dili ve edebiyatının önemli kaynaklarından Kutadgu Bilig ve *Divân-ı Lügati't-Türk* Karahanlı kültür sahasında yazılmıştır. Karahanlılarla birlikte İslâmi bir çehreye bürünen Türk mimarîsi, yeni dinin gereklerine uygun yapılar ortaya koymaya başlamıştır. Bu arada dini yapıların yanı sıra askeri ve sivil eserler de meydana getirilmiştir. X. yüzyıldaki ilk yapılar, kerpicin yerini giderek tuğlaya bıraktığını göstermektedir.

3.1.1.1. Câmiler: Karahanlıların bugüne ulaşabilmiş câmilerinden Hazar Degaron Camii ve Talhatan Baba Camii büyük ölçüde orijinal özelliklerini korumuşlardır. Buna karşılık Mugak Attarî Camii'nin (XII. yüzyıl) taçkapısı özgün niteliğini ve kısmen plan özelliklerini korumuştur. XII. yüzyıl başlarında yapılmış olan Buhara Mescid-i Cuması ise büyük değişiklikler geçirmiştir. Bunlardan ayrı olarak Buhara Namazgâhı, türünün en erken ve anıtsal örneği olarak Türk mimarlık tarihinde yerini almıştır.

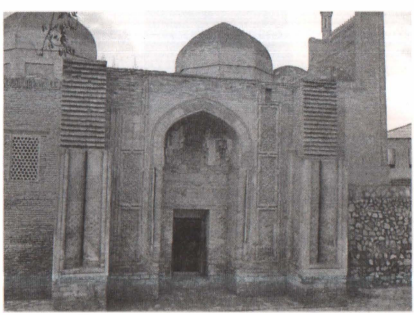
Bu dönem eserlerinden, Buhara civarındaki Hazar şehrinde yer alan Degaron (Dikkarun) Camii XI. yüzyılda inşa edilmiştir. Küçük boyutlu bir eser olmasına rağmen planı ve hacim biçimlenişi ile hayret uyandıracak bir olgunluk gösterir. Kare planlı olup merkezi vurguludur (Şek.8). Harimde silindirik formda dört ayağa atılan sivri kemerlerin teşkil ettiği kare baldakenin üzeri, tromplarla geçilen bir kubbe ile örtülmüştür. Yapının ortasını işgal eden baldaken ile duvarın köşeleri arasında kalan kare bölümlerin örtüsü de kubbedir. Buna karşılık baldakenin kenarlarına bitişik dikdörtgen bölümler tonozla örtülmüştür. Duvarları kerpiçten; ayaklar, kubbe ve kemerler tuğladandır. Degaron Camii, Türk mimarîsinin normal gelişimi içinde ancak Mimar Sinan dev-



Şek.8. Hazar Degaron Camii (Aslanapa'dan).

rinde ulaşacağı bir şemayı, daha başlangıç dönemlerinde yansıtması nedeni ile önemlidir. Eski Merv yakınlarında bulunan Talhatan Baba Camii XI. yüzyıl sonu XII. yüzyıl başında inşa edilmiştir. 18x10m. ölçülerinde küçük bir yapıdır. Tamamen tuğladandır. Enine dikdörtgen harimde, ikisi bağımsız, dördü duvarlara bitişik sekiz ayak, sivri kemerler vasıtası ile mihrap önü kubbesini taşımaktadır. Kubbeye geçiş sisteminde tromplar kullanılmıştır. Kubbenin örttüğü merkezi harim, doğu ve batı yönünde atılan kemerlerle yanlara doğru genişletilmiştir. İki yandaki kare bölümlerin örtüsü çapraz tonozdur. Dış cepheler sivri kemerli nişlerle hareketlendirilmiştir. Nişlerle çıplak tuğlalarla geometrik süslemeler bulunmaktadır. Taçkapısının üst kısmı tahrip olmakla birlikte özgün niteliklerini tanımlamaya imkân veren Buhara Mugak Attarî Camii'nin harimi onarım görmüştür (Res.9). Bununla birlikte yapının altı destekle bölümlenmiş oniki kubbeli bir plana sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemden Tirmiz (Termez)'deki Hâkim Tirmizî Camii de XII. yüzyılda dokuz kubbeli hâle getirilmiştir. Bu örnekler, Abbasî döneminde yapılan Belh Mescid-i Târık'ta (IX.yüzyıl) karşılaşılan eş değerde çok kubbeli tipin Karahanlı devrinde de uygulandığını göstermektedir.

Karahanlı dönemine tarihlenen bazı câmilerin yukarıdaki tiplerden farklı olarak ilk İslam devrinin Kûfe plan tipine uygun ahşap direkler üzerine ahşap tavanlı biçimde yapıldıkları görülmektedir. Bunlardan Doğu Türkistan'daki Yarkent Altun Camii X. yüzyılda inşa edilmiş ve XIX. yüzyılda restore edilmiştir. Özbekistan'da Hive kentinde yer alan Mescid-i Cuma'nın ahşap sütunlarından bir kısmı ilk inşa döneminden (XI-XII. yüzyıl) kalmadır. Hive Mescid-i Cuması'nın özgün ahşap bezemelerini andıran işçiliğiyle XI. yüzyıl sonu - XII. yüzyıl başına tarihlenen Kurut sütunu (Batı Türkistan, Zerefşan vadisi) ile aynı bölgeden Oburdan sütunu (XI. yüzyıl sonu) gibi arkeolojik kalıntılar; Karahanlı sahasında, kârgir örtülü yapılar kadar ahşap direkli ve Kûfe plan tipindeki câmilerin de tercih edildiklerini ortaya koyarlar.



Res.9. Mugak Attari Camii, taçkapı.

Karahanlı döneminde inşa edilmiş bazı câmiler tümüyle ortadan kalkmış ya

da yenilenmiş olmalarına karşılık, minareleri zamanımıza kadar ayakta kalabilmiştir. Bu şekilde günümüze gelebilen anıtlar Burana Minaresi (XI. yüzyıl), Uzgend Minaresi (XI. yüzyıl), Car Sütun Camii minaresi (XI. yüzyıl), Câr Kurgan minaresi (1108-1109) (Res.10), Buhara Kalan Minare (1127-1129) ve Vabkent Minaresi (1197-1198) dir. Tuğladan silindirik gövdeli bu eserler 'Türk Tipi' minarenin en erken örnekleridir. Yukarıya doğru daralarak yükselen minarelerin gövdeleri tuğladan geometrik bezeme kuşaklarıyla kaplıdır. Bunlardan Câr Kurgan minaresinde gövde düşey iri yivlerle şekillendirilmiştir. Bu eserden sonra yivli gövde uygulamaları Selçuklu sahasında da görülecektir.

3.1.1.2. Medreseler: İnsanoğlunu her şeyden önce okumaya davet eden İslâm'ın ilk yıllarında eğitim-öğretimin câmide yapıldığı bilinmektedir. İslam tarihinde bir eğitim kurumu olarak medreseyi ilk düşünüp kuranlar Türkler olmuştur. Karahanlılar ve arkasından Büyük Selçuklular hem eğitim hem de devlet memuru yetiştirmek amacıyla medreseler bina etmişlerdir. Orta avlulu dört eyvanlı şema gösteren medreselerin mimarî menşeî, uzun süre tartışma konusu olmuş; sonunda bu şemanın Horasan'daki orta çağdan kalma konut mimarîsinden kaynaklandığı anlaşılmıştır.

Res.10. Car Kurgan Minaresi.

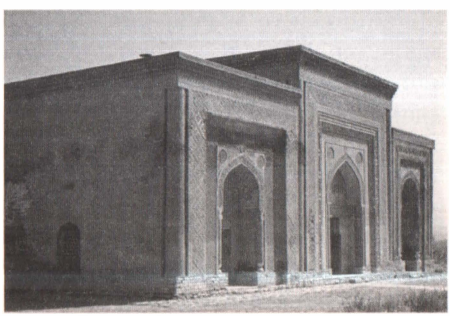
Günümüze gelebilmiş yazılı belgelerden, Karahanlıların eğitim amacıyla medreseler kurdukları biliniyordu. Fakat mimarî örnekleri yoktu. Nihayet son arkeolojik kazılarda Semerkant Şah Zinde yolunda bir medresenin kalıntıları tespit edilmiştir. Bu eser, vakfiyesine göre 1065 yılında Tamgaç Buğra Han tarafından yaptırılmıştır. Tuğla malzemenin kullanıldığı yapının bir avlu etrafında yer alan küçük eyvanlar ile kubbeli

iki mekândan oluştuğu anlaşılmıştır. Bu arkeolojik sonuç ilk medreselerin Karahanlı kültür sahasında ortaya çıktığını kanıtlamıştır.

3.1.1.3. Türbeler: İslam mimarîsinde ilk mezar yapısı IX. yüzyılda Abbasîler zamanında ortaya çıkmıştır. Türklerde ise anıtsal mezar anlayışının temelleri İslam öncesi dönemlere kadar uzanmaktadır. Saka (İskit) ve Hun dönemlerinde kurgan tarzı mezar anıtları görülürken Uygur sahasında Budizm inancı ile kare plan üzerine kübik gövdeli ve kubbeli, stupa denilen mezar anıtları yapılmıştı. İslamiyet'in kabulünden sonra X. yüzyılda Horasan ve Türkistan taraflarında İslamî mezar anıtları yaygınlaşmaya başlamıştır. İlk Türk-İslam Devleti olan Karahanlıların mezar anıtları genelde kare plan üzerine kübik, kubbeli binalardır. Bu yapıların en gösterişli kısımları ise taç kapılarıdır. Karahanlı devrinden çok sayıda mezar anıtı bilinmektedir. Bunlar arasında Tim'de Arap Ata Türbesi (978), Doğu Türkistan'da Kâşi'de Kaşgarlı Mahmud Türbesi (XI. yüzyıl), Özkent (Uzgend) türbeleri (Res.11), Kırgızistan Sefid Bülend'de Şeyh Fâzıl Türbesi (1055), Talas'ta Ayşe Bibi (XII. yüzyıl) ve Balacı Hatun (XII. yüzyıl) türbeleri sayılabilir. Bunlardan Arap Ata ve Özkent türbeleri anıtsal taçkapılarıyla dikkati çekerler.

3.1.1.4. Kervansaraylar (Ribâtlar): Bölgelere ve devirlere göre ribât, han, kervansaray gibi adlarla anılan ve ticaret yoları üzerinde inşa edilen konaklama kuruluşları, Türk Mimarî tarihinde önemli bir yapı grubu meydana getirirler. Bu tip yapılar başlangıçta 'Ribât' adını taşıyorlardı. Orta Asya'da özellikle Karahanlıların İslamiyet'i kabul ettikleri X. yüzyıldan itibaren ticari öneme sahip yollar üzerinde ribâtlar inşa ettiklerini biliyoruz. Karahanlı ribâtları içerisinde iki tanesi mimarîleri ve plan düzenleri ile ilgi çekicidir.

Bunlardan Buhara-Semerkant yolu üzerinde, 1078 yılında Şemsü'l Mülk Nâsr bin İbrahim tarafından yaptırılan Ribât-ı Melik'in anıtsal ön cephesi mevcuttur. Diğer kısımları yıkılmıştır. Ancak, son yapılan kazı ve araştırmalarla duvar izleri açığa



Res.11. Özkent türbeleri.

çıkarılmıştır. Böylece kervansarayın kerpiç üzerine tuğla kaplanarak yapıldığı 86x86m. boyutları ihtiva ettiği, mekânların ortadaki avlu etrafında gruplandığı ve ana mekânının anıtsal bir kubbe ile örtülü olduğu anlaşılmıştır. Cephe, üzerindeki dilimli yivleri, köşe kuleleri ve ortasındaki nefis taçkapısıyla çok görkemlidir. Bu anıtsal cepheden geriye sadece taçkapı kalabilmiştir. Batı Türkistan'da Başane (Kurtlutepe) harabelerinde bulunan Kurtlutepe Kervansarayı'nın XI. yüzyıl sonlarından kaldığı kabul edilir. Kimi araştırmacıların Selçuklu devrine verdiği eser tuğla malzemelidir. Yapı, avlulu bölüm ile gerisindeki kapalı bölümden meydana gelen planı ile dönemin diğer yapılarından farklılık göstermektedir. Bu plan özelliği ile Kurtlutepe kervansarayı, Anadolu Selçuklu Kervansaraylarına öncülük etmiştir.

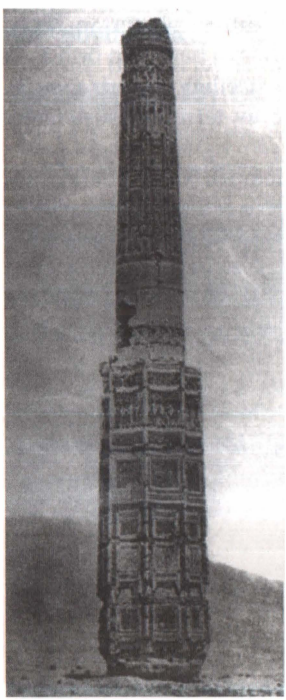
3.1.2. Gazneli Dönemi

Bugünkü Afganistan toprakları üzerinde 977'de bağımsız devlet haline gelen Gazneliler ünlü sultanları Mahmud (998-1030) devrinde Kuzey Hindistan'a kadar yayılmışlardır. Devlet, adını başkentleri Gazne'den almıştır. 1186'da yıkılan Gazneliler Türk kültürünü Hindistan'a taşımışlardır. Daha sonraları kurulacak olan Delhi Türk Sultanlığının sanatı, büyük ölçüde Gazneli sanatı etkisi altında biçimlenmiştir. Gaznelileri ortadan kaldıran Gurlular da, onların sanatlarından çok etkilenmiştir. Gazneli devri Türk sanatı mimarî ve süslemesi ile Büyük Selçuklulara tesir etmiş; Gazne saray süslemelerinin figür ve kompozisyonlarının etkisi Anadolu'daki Selçuklu Saraylarına kadar uzanmıştır.

3.1.2.1. Câmiler: Gazneli dönemi câmilerinin çoğu yok olmuştur. Tarihî kaynaklara göre Sultan Mahmud'un Gazne'de yaptırdığı Ârûsü'l-Felek Camii; Karahanlıların Hive ve Yarkent câmileri gibi ahşap direkli ve tavanlı olarak Kûfe plan tipinde bir anıttı. Hariminin renkli kalem işi nakışlarla bezeli olduğu anlaşılan bu eser günümüze ulaşamamıştır. Buna karşılık Güney Afganistan'da Bust şehrindeki Leşker-i Bâzar Ulu Camii'nin kalıntıları; 1951 yılında D. Schlumberger'in yaptığı arkeolojik kazılar sırasında açığa çıkarılmıştır. Camii'nin, XI. yüzyılda Sultan Mahmud devrinde yapıldığı kabul edilmektedir. Şehir suruna bitişik eser, 86x10.50m.lik boyutuyla dikdörtgen bir sahayı kaplar. Kalıntılar, camiinin iki sıra tuğla ayakla bölündüğünü ve mihrab önünde iki sahn genişliğinde bir kubbenin bulunduğunu gösterir. Şam Ümeyye şemasının ilginç bir uyarlaması olan Leşker-i Bazar Ulu Camii, Türk mimarîsindeki

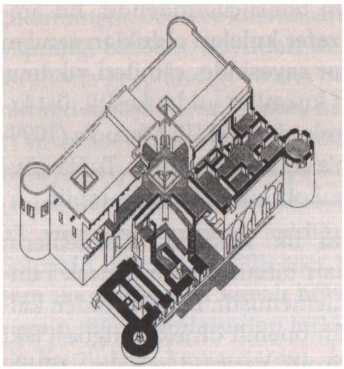
mekân gelişiminin erken aşamasının temsilcilerindendir. Bu arada, Gazne'de yer alan ve uzun süre zafer kuleleri oldukları sanılan iki kulenin uçaktan alınan fotoğraflar sayesinde, câmileri yıkılmış minareler oldukları anlaşılmıştır. Alt kısımları yıldız kesitli, üst kısımları silindirik forumlu olan minarelerden ilki III. Mesud'a (1099-1114) (Res.12, 13), diğeri Behram Şah'a (1117-1153) aittir. Tuğla gövdelerin alt ve üst kısımları zengin terakota süslemelere sahiptir.

3.1.2.2. Diğer Yapılar: XI. yüzyılın ilk yarısında Gaznelilerin Nişapur'da dört medrese yaptırdıkları bilinmektedir. Ancak bunlardan hiçbirinin kalıntıları tespit edilememiştir. Bu dönemden kalma türbe sayısı pek fazla değildir. En önemli örnek, Sengbest'teki Arslan Cazib Türbesi'dir. XI. yüzyılın ilk yarısından kalma türbe, kare plânlı, kubbeli kübik bir eserdir. Tuğladan yapılmıştır. Duvarları çıplak tuğladan geometrik bezemeler ve fresklerle süslenmiştir. Gaznelilerin yaptıkları ribâtların (kervansaray) çoğu zamanla kay-



Res.12. Gazne III. Mesud minaresinin eski bir resmi.

Res.13. Gazne III. Mesud minaresi (Otto-Dorn'dan).



Şek.9. Leşker-i Bazar, kuzey saray (Schlumberger'den).

bolmuştur. Kaynaklara geçmiş durumdaki bilinen tek Gazneli kervansarayı Ribât-ı Mâhî'dir. 1019-1020 tarihinde Sultan Mahmud tarafından yaptırılmıştır. Orta avlulu-dört eyvanlı şemasıyla Selçuklu Karahanlı Kervansaraylarına benzer.

Gazneliler devrinden iki önemli saray külliyesi kazılarla gün ışığına çıkarılmıştır. Bunlardan biri Leşker-i Bazar Sarayı, diğeri ise Gazne III. Mesut Sarayı'dır. Bust şehrindeki Leşker-i Bazar Sarayı'nın kalıntıları Fransız bilim adamı D. Schlumberger tarafından kazılmıştır. Saray Gazneli Sultan Mahmud tarafından (998-1030) yaptırılmıştır. Diğer yapılarla birlikte bir külliye oluşturan saray, birçok yapı türünde yaygın olarak kullanılmaya başlanan orta avlu etrafında aksiyal dört eyvanlı plân şeması özelliği gösterir (Şek.9). Tuğla ve kerpiç malzemenin kullanıldığı saray, terrokata süslemelerin yanı sıra, Uygur resim ekolüyle benzeşen, figürlü zengin freskleriyle tanınmaktadır. (Res.14, 15) Gazne'deki III. Mesud Sarayı'nın

Res.14. Leşker-i Bazar Sarayı'ndan bir sütuncede figür (Otto-Dorn'dan).

Res.15. Leşker-i Bazar Sarayı'ndan fresk (Otto-Dorn'dan).

kalıntıları ise İtalyan bilim heyetinin kazılarıyla gün ışığına çıkmıştır. Surlarla kuşatılmış Gazne Sarayı'nda Leşker-i Bâzar'da olduğu gibi köşkler, müştemilât ve camii yer alıyordu.

3.1.3. Selçuklu Dönemi

3.1.3.1. Büyük Selçuklu Dönemi: Oğuzların Kınık boyundan gelen Selçuklular, Horasan bölgesini Gaznelilerden alınca, Tuğrul Bey 1038'de bağımsızlığını ilan ederek, adını dedesi Selçuk Bey'den alan devleti kurar. 1040 yılında Dandanakan'da Gaznelileri yenilgiye uğratan Selçuklular, Tuğrul Bey ve kardeşi Çağrı Bey'in sayesinde; merkez İran olmak üzere sınırları Maveraünnehir, Hindistan, Basra körfezi ve Anadolu'ya kadar ulaşan bir egemenlik haline gelirler. Selçuklu hükümdarlarından Alparslan 1071'de Malazgirt Savaşı'nda, Bizanslıları bozguna uğratarak Anadolu'nun fethine zemin hazırlar. Bunun ardından neredeyse tüm Anadolu, Selçukluların egemenliği altına girer. Anadolu, Azerbaycan, Suriye ve Irak bölgelerinde Büyük Selçuklu hakanlığına tâbi emirlikler oluşturulur. Büyük Selçuklu saltanatının XII. yüzyıl ortalarında çökmesi üzerine; onların devlet teşkilatları, kültür ve sanat gelenekleri yerel birikimlerle de kaynaştırılarak Anadolu, Suriye ve Irak'ta yaşatılır.

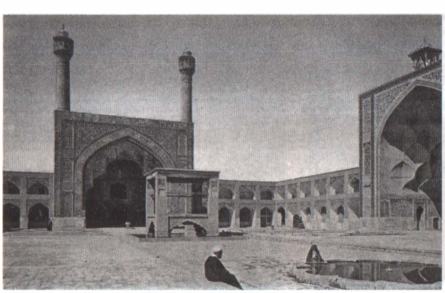
3.1.3.1.1. Câmiler: Büyük Selçukluların merkezî bölgesi olan İran ve Horasan'da yapılan ilk İslam câmilerinin çok destekli yapılar olduğu, giderek yerel planlama anlayışlarını yansıtan avlulu eyvanlı câmilere doğru bir gelişme kaydedildiği söylenebilir. Bunlardan Damgan Târ-ı Hâne ve Nâyin Mescidi Cuması XII. yüzyılda Büyük Selçuklular eliyle tamir edilmişlerdir. Büyük Selçukluların İran'da inşa ettikleri câmiler arasında Kûfe geleneğine bağlı, Abyana Camii (1073-74) gibi ahşap direkli yapıların yanı sıra; Muhammediye Camii örneğinde olduğu gibi, içeride müstakil destek bölüntüsüne yer verilmeksizin harimin mihrabönü kubbesi ve buna iki yandan açılan birer tonozlu ünite olmak üzere üst yapı biçimlenişiyle üç bölüme ayrıldığı ibadet yapıları ve tek kubbeli mescitler yer alır. Fakat Büyük Selçukluların en görkemli câmileri; aksiyal dört eyvanlı avlu ile maksure kubbesini birleştirdikleri mescid-i cumâlardır. Bu tipin önde gelen örnekleri arasında İsfahan Mescid-i Cuması, Kazvin Mescid-i Cuması, Ardistan Mescid-i Cuması ve Zevvare Mescid-i Cuması sayılabilir.

İsfahan'da Abbasîler devrinden kalma eski camii, Melikşah (1072-1092) zamanında tuğla malzeme ile mihrabönü kubbeli, dört eyvanlı halde yeniden inşa edilmiştir (Res.16). İsfahan Mescid-i Cuması

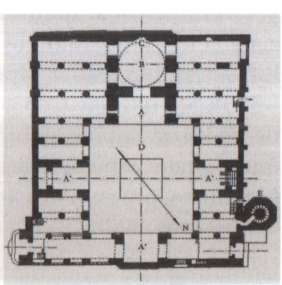
adıyla tanınan ve en geniş sınırlarıyla 170x40 m. boyutlarında olan bu camiinin ana eyvanı, arkadaki kubbeli mihrabönü mekânına geçit vermektedir. Mibrabönü bölümü 1080 yılında yapılmıştır. Burada silindirik profilli fil ayaklarını birbirine bağlayan sivri kemerlerden sonra iri mukarnas birimleri ve nişlerle zenginleştirilmiş tromplar gelmektedir. Trompların üstündeki sivri kemerli arkaddan sonra, çapı 15 m.'ye yaklaşan kubbe yükselmektedir. Dikdörtgen avlunun kuzey tarafında yer alan ve "Kümbet-i Hâki" şeklinde adlandırılan mekân, trompları ve kubbesiyle mihrabönü mekânına benzer. Ancak, duvarlarındaki sivri kemerli nişler, zengin profilli silmeleriyle son derece olgun, gotikvârî bir tarzda oluşturulmuştur. Kümbet-i Hâki, Melikşah'ın hanımı Terken Hatun adına 1088'de yaptırılmıştır. Camii'de diğer kısımların ve eyvanların örtüsü tonozdur. Mihrabönü mekânında ve Kümbet-i Hâki'de çıplak tuğla dekorasyonun yanı sıra, stüko süslemeler, kûfi yazı dekorasyonu dikkati çeker. İsfahan Mescid-i Cuması, İlhanlı, Akkoyunlu ve Safevîler devrindeki onarım ve ilaveler sırasında zengin mukarnaslar, çini ve çini-mozaik süslemelerle kaplanmıştır.

Bu dönemde, 1135 yılında inşa edilen Zevvare Mescid-i Cuması ise, mihrabönü kubbesi ile aksiyal dört eyvanlı avlu şemasının birlikte düşünülerek inşa edildiği ilk yapı olması nedeniyle önemlidir (Şek.10). Bu yapıyla birlikte Selçuklu Cuma câmileri klâsik şekline kavuşmuştur. Yapının mihrabönü mekânı, iri mukarnaslı, sivri kemerli trompları ve üstyapı biçimlenişiyle İsfahan Mescid-i Cuması'nın mihrabönü düzenini tekrarlar. Minaresi batı duvarına bitişiktir. Harimde mihrap ve duvardaki bordürde rûmî, palmet ve soyut bitki motifli kompozisyonlar ile kûfi yazılarda stüko kullanılmıştır.

İran'daki Büyük Selçuklu ibadet yapıları arasında bazı örnekler, kübik alt yapı üzerine kubbeleriyle göze çarparlar. Bunlar arasında

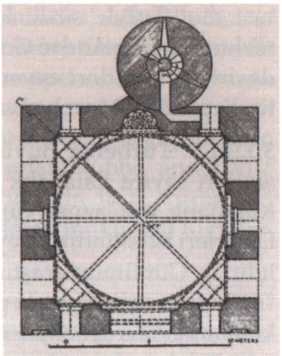


Res.16. İsfahan Mescid-i Cuması (Otto-Dorn'dan).



Şek.10. Zevvare Mescid-i Cuması (Godard'dan).

Barsiyan Mescidi (Şek.11), Sultan Muhammed Tapar (1105-1118) devrinde inşa edilen Kazvin Mescid-i Haydâriye ve Gülpâyegan Mescidi zikredilebilir. André Godard'ın "köşk-camii" biçiminde tanımladığı bu eserler, Türkiye'de Konya ve Akşehir başta olmak üzere bazı Selçuklu kentlerinde uygulanan kare plan üzerine tek kubbeli mescitlerin öncüleri olarak görülebilirler.

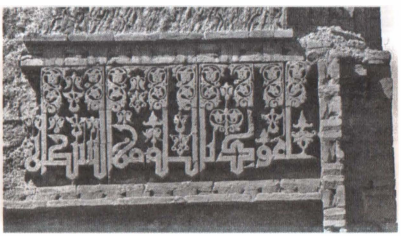


Şek.11. Barsiyan mescidi (Godard'dan).

3.1.3.1.2. Medreseler: Türk mimarîsinde ilk medreseler Karahanlılar ve Gazneliler zamanında teşekkül etmekle birlikte, bugüne ulaşabilmiş örnekler Büyük Selçuklu devrindendir. Selçuklular da, diğer iki Türk Devleti gibi, memur yetiştirmek, ilim tahsili ve İslamiyetin esaslarının sağlıklı bir şekilde bilinip yaygınlaştırılabilmesi için medreseler kurmuşlardır. İlk olarak Tuğrul Bey'in inşa ettirdiği Nişapur Medresesi'nden sonra Tus, Bağdat, Basra, İsfahan, Herat ve Belh'de medreseler kurulmuştur. Selçuklu medreselerinin bir kısmı Nizamülmülk'ün vezirliği sırasında yapıldıkları için "Nizamiye Medreseleri" adıyla da anılırlar. Mimarî menşei itibariyle bu yapılara, Horasan bölgesinin orta avlulu dört eyvanlı sivil yapıları öncülük etmiştir.

Büyük Selçuklular devrinden geriye sadece, Hargird ve Rey'de Melikşah tarafından yaptırılan iki medresenin harabeleri kalmıştır. Diğerleri ise tümüyle yıkılıp, yok olmuşlardır. 1087 yılı civarından kalma Hargird Medresesi'nin kalıntıları, André Godard'ın kazı ve araştırmaları ile gün ışığına çıkarılmıştır. Buna göre, tuğla malzemeyle yapılan eser, kare bir avlu etrafında dört eyvan ve medrese hücrelerinden oluşmaktadır (Res.17, 18). Medresenin, rûmî ve pal-

Res.17. Hargird Medresesi (Herzfeld'den).



Res.18. Hargird Medresesi ana eyvandan ayrıntı (Herzfeld'den)

met motifleriyle süslü kûfî kitâbesi Tahran Müzesi'nde sergilenmektedir. Yine André Godard'ın meydana çıkardığı Rey Medresesi de orta avlulu dört eyvanlı bir yapıdır. Tuğla malzeme kullanılmıştır. Yapı, bitkisel ve hayvan figürlü stüko süslemelerle kaplıydı.

3.1.3.1.3. Türbeler: Büyük Selçuklu devri eserleri arasında mezar anıtları sayıca kalabalık bir grup oluştururlar. Bunların bir kısmı Karahanlı ve Gazneli türbeleri gibi kare planlı, kubbeli binalardır. Diğerleri ise silindirik veya poligonal (çokgen) gövdeli konik külahlıdırlar. Günümüz araştırmacılarından bazıları, bunlardan ilki için "türbe"; silindirik ya da poligonal gövdeliler için "kümbet" tabirini kullanmayı tercih ederler.

Büyük Selçuklu türbe ve kümbetlerinde örtü sistemi çift kabukludur. Ya iç içe iki kubbe ya da içten kubbe, dıştan külah örtülü sistem söz konusudur. Binaların toprak üstünde kalan bölümleri sembolik lahtin yer aldığı ziyaret veya dua mekânlarıdır. Asıl mezar ise toprak altındaki kripta kısmında yer alır. Buraya "mumyalık" adı da verilir. Türklerde ölüleri mumyalayarak gömme geleneği, Hunlara kadar inen bir geçmişe sahiptir. Bu gelenek Anadolu Selçuklu devrinde de devam etmiştir. Aşağıda Büyük Selçuklu mezar anıtlarından birkaçına değinilmeye çalışılmıştır.

Büyük Selçuklu devrinden, Güney Azerbaycan'daki Meraga'da bulunan Kümbed-i Surkh (Kızıl Kümbet), 1147-1148 yılında inşâ edilmiştir (Res.19). Mimarı Ebubekir Muhammed bin Bendan'dır. Kare planlı eser, içten mukarnaslarla geçilen kubbe, dıştan ise sekizgen kasnak üzerine oturan piramidal külahla örtülmüştür. Fakat dış örtüsü mevcut değildir. Kripta ve subasman kısmı taş, geri kalan bölümü tuğladandır. Türbenin gövdesi içten ve dıştan sivri kemerli nişlerle hareketlendirilmiştir. Cephelerdeki nişlerin üstünde görülen kûfî kitâbeler kesme tuğlayla oluşturulmuşlardır. Kuzey cephedeki kapı kompozisyonu, türkuaz renkli çini mozaik ve kesme tuğladan geometrik geçme süslemelere sahiptir.

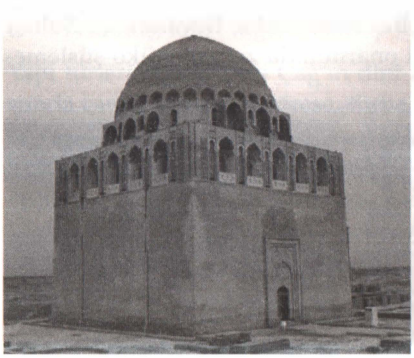
Res.19. Kümbet-i Surkh (M. O. Arık'tan).

Eski Merv şehrinde, mimar Muhammed bin Atsız'ın Sultan Sancar için inşa ettiği türbe, Büyük Selçuklu türbe mimarîsinin şaheseridir (Res.20). Kare plan üzerine tuğla malzeme kullanılarak meydana getirilmiştir. Kübik gövde üzerinde galerilerle çevrili üst bölüm çifte kubbeyi taşımaktadır. Hafif sivri kubbeye tromplarla geçilir. İçten gotikvârî kaburgalarla örülmüş 17 m. çapındaki kubbe, ancak XIV. yüzyılda Türkistan'da Ahmed Yesevî Türbesi'nin 18 m. çapındaki kubbesiyle aşılabilmiştir. Kubbe dıştan türkuaz renkli sırlı tuğlalarla kaplıdır.

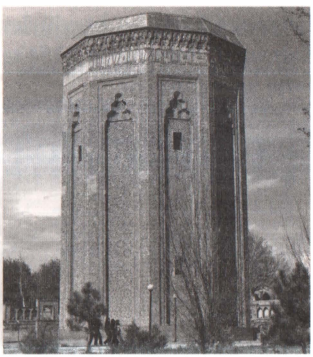
Tahran'ın batısında Harrekan denilen bölgede tespit edilen iki kümbet, köşeleri silindirik sütuncelerle zenginleştirilmiş, sekizgen prizmal gövdeli ve kubbeli yapılardır. Kubbeleri çifte cidarlıdır. Tuğladan yapılmışlardır. Bunlardan ilki 1067 tarihli olup mimarı Zincanlı Muhammed bin Mekkî'dir. Diğeri ise 1093 yılında inşa edilmiş olup, mimarı Zincanlı Ebu'l-Mealî bin Mekkî'dir. Her iki yapının cepheleri de tuğladan geometrik süslemelerle kaplanmıştır.

Nahçıvan'da 1186 yılından kalma Mümine Hâtun Kümbeti; ongen prizma gövdeli, zengin tuğla ve çini-mozaik süslemeleriyle görkemli bir eserdir (Res.21). İçten silindirik biçimleniş gösteren yapının piramidal çatısı yıkılmıştır. Cepheleri, silmelerle çerçevelenmiş mukarnas kavsaralı nişlerle hareketlendirilmiştir. Gövdenin üst tarafında kûfî kitâbe frizi ve mukarnaslı saçak kornişi görülür. Mimarı Acemi bin Ebubekir'dir.

Meraga'da Kümbed-i Kabud, 1196 tarihli olup ongen gövde üzerine piramidal külahlıdır. İçten kubbeyle örtülmüştür. Tamamen tuğladan inşa edilen eser, Nahçıvan Mümine Hatun'un süsleme



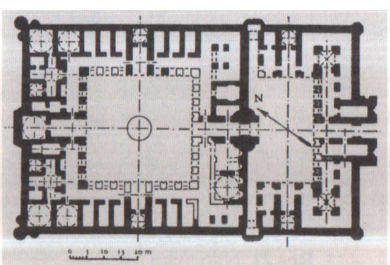
Res.20. Sultan Sancar Türbesi.



Res.21. Nahçıvan Mümine Hatun Kümbeti (M. O. Arık'tan).

kompozisyonları ile Harrekan kümbetlerinin gövde biçimini bünyesinde birleştirmiştir. Kümbeti Kabud'un köşelerinde, Harrekan kümbetlerinde olduğu gibi silindirik sütunceler göze çarpar. Cepheler ise tıpkı Nahçıvan Mümine Hatun Kümbeti gibi nişlerle hareketlendirilerek tuğladan geometrik geçmeler ve çini-mozaiklerle süslenmiştir.

3.1.3.1.4. Ribâtlar (Kervansaraylar): Karahanlıların ve Gaznelilerin çağdaşı Büyük Selçuklular, bir devlet politikası olarak, ticaret yolları üzerinde ribât yapımına önem vermişlerdir. Ünlü Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün "Siyasetname" adlı eserinde; hükümdarın başlıca görevlerinden birinin de, "yolların önemli noktalarında ribâtlar yapmak" olduğunu ifade edişi bunu göstermektedir. Büyük Selçuklu kervansaraylarının en tanınmışları Ribât-ı Anuşirvan (1029-1049), Ribât-ı Zafaranî (XI. yüzyıl) ve Ribât-ı Şerîf (1114-1115)'tir. Bunlardan, Nişapur-Merv arasındaki büyük kervan yolu üzerinde, 1114-1115 yılında Ebu Şüca Muhammed zamanında inşa edilen Ribât-ı Şerîf; hem planı, hem de boyutlarının büyüklüğü, anıtsal taçkapısı ve zengin stüko süslemeleriyle diğerlerini gölgede bırakır. Derinlemesine dikdörtgen bir sahayı kaplayan yapı, ardı ardına avlulu iki bölümden oluşmaktadır. Güney taraftaki taçkapıdan geçilen ilk bölüm, revaklı avlunun üç kenarındaki eyvanlar ve diğer ünitelerden meydana gelir (Şek.12, Res.22). Daha büyük olan ikinci bölüm ise revaklı orta avlulu-dört eyvanlı düzene sahiptir. Yan eyvanların ve kuzey eyvanın arkasında kubbeli birer üniteye yer verilmesi ilginçtir. Öbür bölümlerin örtü sistemi eyvan ve kubbelerden ibarettir. Tuğla ile kale gibi muhkem bina edilen Ribât-ı Şerîf'in sivri kemerli taçkapısı ile ana eyvanda tuğladan kûfî kitâbe bordürleri bulunmaktadır. Eyvanın içi, Sultan Sancar'ın hanımının 1154'teki onarımında zengin stüko süslemelerle kaplanmıştır.



Şek.12. Ribat-Şerif (Cezar'dan).

Res.22. Ribat-Şerif (O'kane'den).

3.1.3.2. Anadolu Selçuklu Dönemi: 1071 yılında kazanılan Malazgirt Zaferi Anadolu Türk tarihi için sembolik bir başlangıç sayılır. Oysa bu tarihten önce de Türkler kitleler halinde Anadolu'ya girmeye başlamışlardı. 1071'den sonra Büyük Selçuklu Hakanlığına bağlı Türk emirleri, Anadolu'nun muhtelif yerlerini ele geçirmişler, buralarda küçük çaplı yönetimler kurmuşlardır. Anadolu'da "ilk Beylikler Dönemi" olarak bilinen bu yıllarda; Bitlis ve Erzen'de Dilmaçoğulları (1085-XV. yüzyıl), Diyarbakır'da İnaloğulları (1095-1183), Erzurum ve çevresinde Saltuklular (1072-1202), Sivas, Tokat ve çevresinde Danişmendliler (1080-1178), Erzincan, Divriği ve Kemah'ta Mengücekliler (1072-1277), Ahlat'ta Ermenşahlar (1100-1207), Hasankeyf, Mardin ve Harput'ta Artuklular (1102-1408) görülmektedir. Büyük Selçuklu Hanedanından Kutalmışoğlu Süleyman Şah ise Anadolu'nun batı taraflarına doğru ilerleyerek 1075'te İznik'i fethetmiş ve İznik başkent olmak üzere Anadolu Selçuklu Devleti'ni kurmuştur. XII. yüzyıl içerisinde Haçlı seferlerine başarıyla karşı koyan Anadolu Selçukluları, yüzyılın sonlarına doğru diğer beylikleri de kontrolleri altına alarak ülkede büyük ölçüde siyasî birliği kurmayı başarmışlardır. Bu asırda ülke "Türkiye" adıyla anılmaya başlanır. Kösedağ yenilgisinden sonra (1243) Moğol tahakkümü altına giren Anadolu Selçuklu Devleti 1308'de ortadan kalkar.

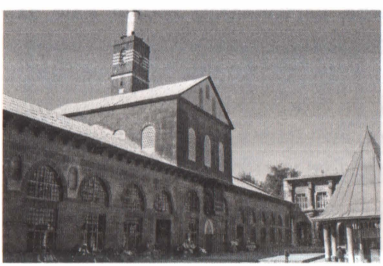
Anadolu'da Selçuklu çağı mimarisi, büyük ölçüde Büyük Selçuklu mimarîsi geleneğinden beslenmiştir. Bununla birlikte, Anadolu'nun ve çevre kültürlerin mimarî birikimlerinden ve sanatçılarından da yararlanılmıştır. Bu arada inşa malzemesi kullanımında bölgelerin coğrafi şartları ve gelenekleri etkili olmuştur. Mesela Büyük Selçuklularda ana malzeme tuğla iken Anadolu'da taş malzeme daha çok tercih edilmiş; fakat tuğla ve ahşap kullanımı da sürdürülmüştür.

Yapı türleri olarak Orta Çağ'ın dini ve sosyal ihtiyaçları doğrultusunda camii, mescit, medrese, türbe, kervansaray, zaviye, kale, saray, köşk, köprü, çeşme, hamam gibi türlerde eserler bina edilmiştir. Mimarî süslemede ise, Karahanlı, Gazneli, Büyük Selçuklu sanatlarında karşılaştığımız geometrik ve bitkisel süslemeler ile kökeni İslam öncesi dönemlere kadar inen fantastik hayvan figürleri, minyatür geleneğine bağlı insan figürleri ve yazı kullanılmıştır.

3.1.3.2.1. Câmiler: Anadolu Selçuklu devri câmileri esas itibariyle ilk İslam devrinin çok destekli Cuma câmisi geleneğini sürdürmüşlerdir. Buna karşılık Büyük Selçukluların İran'da geliştirdikleri mescid-i cuma tipi Türkiye'de pek rağbet görmemiş gibidir. Türkiye'de Sel-

çuklu döneminin bazı ulu câmilerinde İran'daki mescid-i cuma tipinden esintiler hissedilse de; bu modeli açıkça yansıtan tek örnek Malatya Ulu Camii gibi görünmektedir. Bunun dışındaki diğer câmiler Kûfe, Ümeyye, köşklü, bazilikal diye adlandırılan tiplerde yapılmışlardır. Bu arada İran'da Büyük Selçuklu sahasında ortaya çıkan ve bizim "Muhammediye tipi" adıyla tanımladığımız plan birkaç camiide denenmiştir. Dönemin bazı ulu câmileri, benzerlerine Karahanlı, Gazneli ve Büyük Selçuklu sahalarında rastlanan ahşap direkli ve tavanlı biçimde ortaya konulmuşlardır. Konya Sahip Ata Camii (1258), Afyon Ulu Camii, Sivrihisar Ulu Camii (tamiri 1275), Beyşehir Eşrefoğlu Camii (1297) ve Ankara Arslanhane Camii (1290) gibi örnekler plan bakımından bazı farklılıklara rağmen ahşap destek kullanımı bakımından ortak özellik taşırlar. Ayrıca bu dönemde küçük boyutlu tek kubbeli kübik mescit tarzında ibadet yapıları inşa edilmiştir. Söz konusu devrenin tüm camii ve mescitlerine tek tek değinmeye kalkmak bu yazının hacmini aşacağından seçilmiş birkaç yapıyı tanımlamakla yetinmek zorundayız:

Bunlar içerisinde, Anadolu'daki en erken tarihli Türk câmilerinden biri olarak kabul edilen Diyarbakır Ulu Camii, Büyük Selçuklu hükümdarı Melikşah tarafından 1091-1092 yılında yaptırılmıştır (Res.23). Revaklı ön avlusu ve harim planı ile Şam'daki Emevî Câmisi'nin kubbesiz plan tipini yansıtır. Çok miktarda Şpolyen (devşirrne) malzemenin kullanıldığı camiinin doğu kapısının iki yanına simetrik olarak yerleştirilmiş arslan-boğa mücadelesi kabartması (Res.24), Hun kurganlarından çıkan keçe malzeme üstündeki mücadele sahnesinin taşa uyarlamasından başka bir şey değildir. Anadolu Selçuklu devrinin başka yapılarında da Orta Asya hayvan üslûbunun uzantılarını görmek mümkündür. Siirt Ulu Camii'nin eski kısmı da; enine iki sahnı mihrap ekseni üzerinde kesen diki-

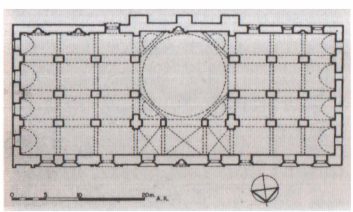


Res.23. Diyarbakır Ulu Camii.

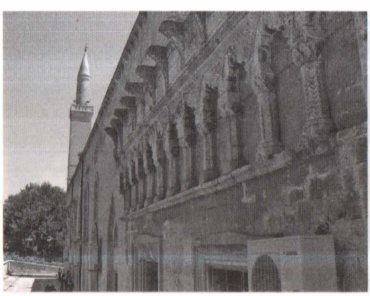
Res.24. Diyarbakır Ulu Camii, doğu kapısında figürlü kabartma.

ne sahnlı planıyla Ümeyye (Emevî) tipini tekrarlar. Fakat Anadolu Selçuklu sahasında, Şam Ümeyye Camii'nin plan tipi, Karahanlı, Gazneli ve Büyük Selçuklu dönemlerinde denenen mihrabönü kubbeli şemanın olgunlaştırılmasıyla farklı bir yoruma taşınmıştır. Bu Selçuklu yorumunun en gösterişli temsilcileri Artuklular tarafından yapılmışlardır. Başta Silvan Ulu Camii (1157) (Şek.13; Res.25) olmak üzere Cizre (1155), Kızıltepe (1204), Mardin (1176) ve Bitlis (1150) ulu câmileri buna örnek verilebilir. XII. yüzyıla tarihlenen Van Ulu Camii ise bu tipin anıtsal kubbesiyle öne çıkan avlusuz bir varyasyonudur. Bu câmilerde kıble duvarına paralel sahnlar –Emevî örneklerinden farklı olarak– dikine bir sahnla değil, birkaç sahn genişliğinde kubbeli maksure mekânıyla kesilirler.

İlk İslam devrinin çok destekli düz tavanlı cuma câmisi olup "Kûfe tipi" adıyla literatüre geçmiş olan tarz, Türkiye Selçukluları döneminde kârgir veya ahşap destekler kullanılarak zaman zaman denenmiştir. Bunlardan biri Sivas Ulu Camii'dir. 1197'de II. Kılıç Arslan'ın oğlu Kutbeddin Melikşah'ın Sivas emirliği sırasında inşa edilmiştir. 1213'de onarım ve ilave görmüştür. Revaklı olması muhtemel bir avlu ile bunun güneyindeki enine dikdörtgen harim ve minareden meydana gelir. Harim, ayaklara atılan sivri kemerlerle kıble duvarına dik onbir sahna bölünmüştür. Mevcut örtü sistemi düz ahşap tavan biçimindedir. Sivas Ulu Camii'nin minaresi; sekizgen kaide üzerine tuğladan silindirik gövdelidir. Gövde de çini-mozaik kitâbe bordürleri dikkati çeker. Kûfe plan tipinin ahşap destekli uygulamasına Afyon Ulu Camii örnek verilebilir. Camii, 1272'de Sahip Ata Fahreddin Ali tarafından inşa ettirilmiş; 1341 yılında onun oğulları zamanında onarılmıştır. Mermer mihrabında hattat Hacı Murad bin Mahmud, ahşap minberinde ise neccar Emirhac Bey isimleri geçmektedir. Kûfe planlı câmide kırk adet ahşap direk,



Şek.13. Silvan Ulu Camii (A. Kuran'dan).



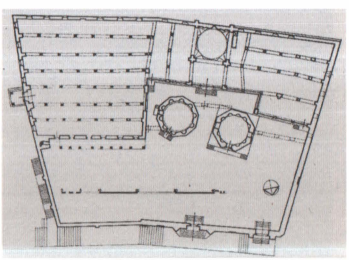
Res.25. Silvan Ulu Camii, kuzey cephe.

ahşap tavanı taşır (Res.26). Yapıda ahşap sütun başlıkları ve tavan kirişleri renkli kalem işleri ile süslüdür. Kırmızı, mavi, lacivert, sarı ve yeşil tonlarıyla bitkisel, geometrik ve yazı süslemeleri meydana getirilmiştir. Bitkisel motiflerde kıvrık dallar, palmet ve rûmîler kullanılmıştır.

Selçuklu başkenti Konya'daki Alâeddin Camii, şehrin merkezindeki tepede sarayın hemen yanında yer alır. Birkaç inşa aşamasıyla meydana getirilmiştir. Yapının nefis kündekârî tekniğiyle yapılmış ahşap minberinin kitâbesinde Sultan I. Mesut (1116-1155) ve II. Kılıç Arslan (1155-1192) ile ahşap ustası Ahlatlı Mengiberti'nin adları geçmektedir. Avlunun kuzey cephesindeki kitâbelerde ise I. İzzeddin Keykavus (1211-1220) ve I. Alâeddin Keykubad (1220-1236) ile caminin mütevellisi Atabey Ayaz, mimar Şamlı Muhammed el-Havlan ve çini ustası Kerimüddin Erdişah isimleri okunmaktadır. Camiinin çini-mozaik mihrablı, kubbeli bölümü Ümeyye şemasında, doğu taraftaki kısım ise Kûfe plan tipinde yapılmıştır (Şek.14). Avluda Selçuklu devrinden iki kümbet de yer alır. Camiinin duvarlarında taş, batı bölümü destek sisteminde ve kubbede tuğla kullanılmıştır. Kûfe planlı bölümdeki mermer sütunlar devşirmedir. Bu kısımdaki kemerlerde de tuğla kullanılmıştır. Örtü sistemi ise düzdür. Alaeddin Camii, çini-mozaik mihrabı, ahşap minberi ve kuzey cephesindeki Zengî düğümlü taçkapı kompozisyonuyla dikkati çeker.

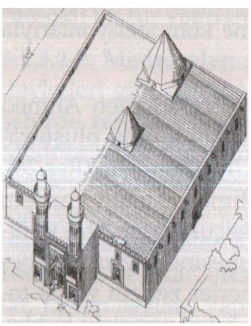
Bu dönemde bir kısım camiinin harimi, ortadaki geniş olmak üzere derinlemesine doğrultuda sahnlarıyla bazilikal bir hava yansıtırlar. Bunlar arasında Erzurum Ulu (1179), Kayseri Ulu (1205), Kayseri Kölük (1210), Kayseri Huand Hatun (1238) ve Divriği Ulu gibi câmiler; orta sahnlarındaki destek elemanları, aydınlık feneri ve önemle vurgulanmış kubbeli maksure mekânlarıyla ayrı bir grup oluştururlar. Bu grup "köşklü tip" adıyla anılır. Konya Sahip Ata Camii

Res.26. Afyon Ulu Camii, harimden görünüş.

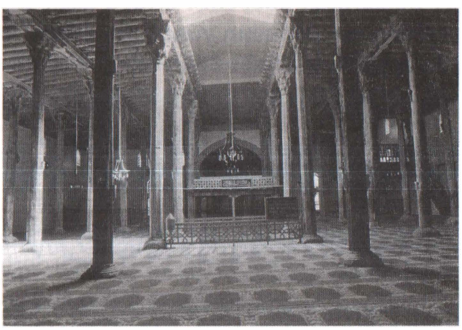


Şek.14. Konya Alâeddin Camii (A. Kuran'dan).

ile Beyşehir Eşrefoğlu Camii'nin harimleri ahşap destekli olmakla birlikte; kârgir kubbeli ve destekli maksure mekânları ve aydınlık açıklıklarıyla aynı tipe girerler. Sahip Ata Camii, Anadolu'da çifte minareli taçkapıya sahip ilk örnek olması bakımından da önemli bir eserdir (Şek.15). Eşferoğullarından Süleyman Bey tarafından yaptırılan Beyşehir'deki Eşrefoğlu Camii (1297) derinlemesine yedi sahnlı bir yapıdır. Tuğla kemerler üzerine binen mihrabönü kubbesinin dışında kalan bölümler 48 adet ahşap direk üzerine oturan çatıyla kapatılmıştır (Res.27). Ahşap tavan yüzeyleri renkli kalem işleriyle süslüdür. Camiinin mihrabı, kuzey tarafındaki iç kapı çevresi ve türbenin kubbesinde çini mozaik süsleme başarıyla uygulanmıştır.

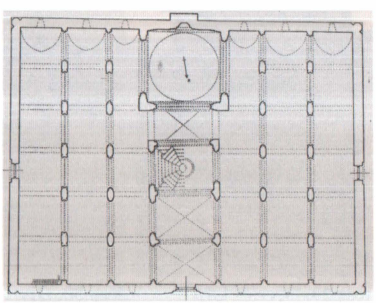


Şek.15. Konya Sahip Ata C., aksonometrik restitüsyon (H. Karamağaralı'dan).



Res.27. Beyşehir Eşrefoğlu Camii, harimden görünüş.

Köşklü tipe dâhil eserlerden Erzurum Ulu Camii; Saltuklu emiri Ebül-Feth Mehmed tarafından 1179'da inşa edilmiş, sonradan bir çok onarım geçirmiştir. Enine dikdörtgen bir sahayı kaplayan camiide ayaklara atılan sivri kemerlerin teşkil ettiği yedi sahn, farklı doğrultudaki sivri beşik tonozlarla örtülmüştür. Bu tonozların özgün hâliyle derinlemesine doğrultuda olup, sonradan değişikliğe uğradıkları ileri sürülmüştür (Şek.16). Mihrab ekseni üzerindeki orta sahnın üç ünitesi, destek ve örtü sistemleriyle diğer bölümlerden değişiktir ve camiiye "köşklü"



Şek.16. Erzurum Ulu Camii, restitüsyon planı (H. Karamağaralı'dan).

Res.28. Divriği külliyesi.

karakterini verir. Mihrabönünde yer alan maksûre kubbesi, zengin profilli ayaklara binen profilli sivri kemerlerle taşınmaktadır. Geçişte pandantif kullanılmıştır. Mihrabönü mekânının kuzeyindeki bölümün üzeri aynalı tonozla kapatılmıştır. Camiinin ortasına rastlayan üçüncü bölümde profilli ayak ve kemerler mukarnaslı kubbemsi örtüyü taşır. Taş malzemenin kullanıldığı camiide, taş mihrabın yüzeyi geometrik geçme kompozisyonlarıyla süslenmiştir.

Köşklü tipin en muhteşem örneği ise; Mengüceklilerden Ahmed Şah tarafından, bitişiğindeki dârüşşifâ ile birlikte külliye oluşturacak şekilde 1228 yılında yaptırılan Divriği Ulu Camii'dir (Res.28). XIII. yüzyıl içerisinde onarım görmüştür. Mimarı Ahlatlı Hurrem Şah'tır. Kapalı tipteki dârüşşifâsıyla birlikte Selçuklu devri taş işçiliğinin şâheseri olan Divriği Ulu Camii; derinlemesine doğrultuda beş sahnlıdır. Sekizgen ayaklara binen sivri kemerler zengin yıldız tonozlar ve kubbeleri taşır. Mihrabönü mekânı, içten nervürlü kubbe, dıştan piramidal külahla örtülmüştür. Divriği külliyesinin dört taçkapısı, dönemin taş işçiliğinin en güzel örnekleridir (Res.29, 30, 31). Darüşşifa'nın taçkapısı gotikvârî zengin profilleriyle muhteşemdir. Camiinin kuzey kapısı iri plastik süslemeleriyle ilgi çekicidir. Diğer

Res.29. Divriği Ulu Camii, kuzey kapısı.

Res.30. Divriği Ulu Camii, batı kapısındaki figürlü kabartmalar.

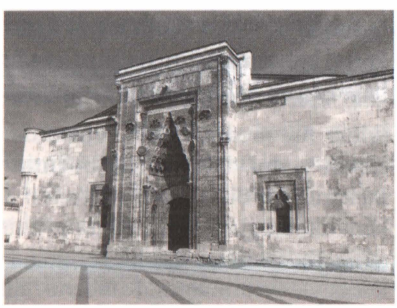
Res.31. Divriği Darüşşifasının taçkapısı.

taç kapılar geometrik geçmelerle süslenmiştir. Batı kapısının süslemeleri arasında çift başlı kartal arması kayda değerdir. Yapı, îstisnaî tasarımlarıyla hayranlık uyandıran taçkapılarda ifadesini bulmuş olağanüstü taş işçiliğiyle Prof. Doğan Kuban'ın "Divriği Mûcizesi" övgüsünü hak eder.

Yukarıda işaret edildiği gibi; Anadolu Selçuklu devrinde anıtsal câmilerin yanı sıra, kare planlı, tek kubbeli kübik mahalle mescitleri de inşa edilmiştir. Bunların bazıları minarelidir. İçlerinde cuma namazı kılınmadığı için minberleri yoktur. Sonradan minberli hale getirilmişlerdir. XIII. yüzyıldan Konya Hacı Ferruh Mescidi, Konya Hoca Hasan Mescidi, Konya Sırçalı Mescit, Akşehir Güdük Minare Mescidi bu tür yapılardandır.

3.1.3.2.2. Medreseler: Anadolu'daki Selçuklu idareleri, diğer Türk devletleri gibi eğitime büyük önem vermişler; bu amaçla bir çok şehirde zengin vakıflarla desteklenen medreseler inşa etmişlerdir. Medreselerde din bilimleri, astronomi, tıp... v.d. bilimler öğretilmekteydi. Anadolu Selçuklu medreseleri "avlulu" ve "kubbeli" olmak üzere iki tipte yapılmışlardır. İster avlulu, ister ortası kubbeli olsun bu medreseler; Karahanlı, Gazneli ve Büyük Selçuklu devirlerinde ortaya çıkan orta avlulu aksiyal dört eyvanlı şemayı yansıtırlar. Eyvan sayıları yapıya göre değişebilmekte; bazı medreseler ise kısmen iki katlı olabilmektedir. Bu genel çerçeve içinde dershane odaları ana eyvanın iki yanında bulunmakta; öğrenci hücreleri ve diğer mekânlar ise avlunun çevresine dizilmektedir.

Medreselerin en kalabalık grubunu teşkil eden avlulu tipte, ortadaki avluda çoğu kez bir havuz yer alır. Ana eyvanda mihrap bulunur. Bazı örneklerde ise avlunun giriş kanadında ayrı bir mescit mekânına yer verilmiştir. Bu dönemden Konya Sırçalı Medrese (1242), Sivas Gök Medrese, Sivas Çifte Minareli Medrese (1271), Sivas Burûciye medresesi (1271-72) (Res.32), Erzurum Çifte Minareli Medrese (1272) ve Kayseri Huand Hatun Medresesi (1237-38) avlulu tipin önde gelen örneklerindendir.



Res.32. Sivas Buruciye Medresesi.

Bunlardan Sivas Gök Medrese 1271 yılında ünlü sel-

Res.33. Sivas Gök medrese.

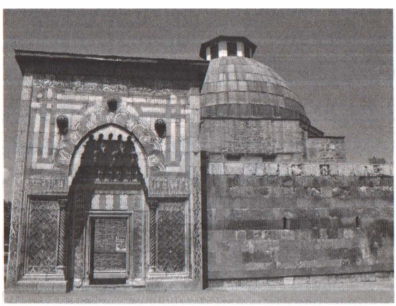
çuklu veziri Sahib Ata Fahreddin Ali tarafından yaptırılmıştır. Mimarı Kalûyan el-Konevî'dir. Revaklı avlulu, iki katlı, dört eyvanlı medresenin taçkapısı ve cephenin bazı kısımlarında mermer, duvarlarda kesme taş, örtü sisteminde tuğla kullanılmıştır (Res.33). Yapıda, giriş eyvanının güneyindeki mescidin mihrabı ve geçiş sistemi ile ana eyvanda, ayrıca minaresinde zengin çini-mozaik süslemeler bulunmaktadır. Ana cephenin köşelerindeki silindirik kuleler ile taçkapı ve kapının solundaki üç dilimli kemerle çerçevelenmiş çeşmesi, taş işçiliğiyle dikkati çeker. Cepheden dışa doğru taşıntı yapan sivri kemerli, mukarnas kavsaralı taçkapının ayaklarında profilli silmelerle çerçevelenmiş nişlerde, kuş figürlü hayat ağacı kabartmaları, kapı kemerinde ise oniki hayvanlı Türk takvimini sembolize eden kabartmalar görülür. Taçkapı kemerini kuşatan diğer bordürler geometrik ve bitkisel kompozisyonlarla kaplanmıştır. Taçkapıyı taçlandıran çifte minarelerin gövdesi çıplak tuğla ve çini mozaiklerle süslenmiştir. Selçuklu döneminde çifte minareli taçkapı uygulamasını ilk önce Konya Sahip Ata Camii'nde mimar Kölük bin Abdullah'ın yaptığını burada vurgulamak gerekiyor. Aynı plan tipini sergileyen Erzurum Çifte Minareli Medrese; revaklı avlulu, dört eyvanlı ve iki katlıdır. Ana eyvanın arkasına bitişik bir kümbete sahiptir. Taş malzeme kullanılmıştır. Minareleri tuğladandır. Yapının taçkapısı zengin geometrik ve bitkisel süslemeleriyle dikkati çeker. Taçkapı ayaklarının cephelerindeki simetrik iki panoda, köklerinden iki ejder çıkan hayat ağacı kabartmasının üstüne çift başlı kartal kabartılmıştır. Taçkapı ayağının iç yüzeyindeki panolarda da hayat ağacı kabartmaları bulunmaktadır.

İkinci tip medreselerde, yukarıda bahsedilen medreselerdeki avlunun yerini daha küçük boyutlu ve kareye yakın ölçülerde sofa mekânı alır. Bu grup medreseler; aksiyal dört eyvanlı şemanın kökeni olarak görülen Horasan evlerindeki düzenin ana çizgilerini taşırlar. Bu medrese tipinde, ortadaki sofanın üzeri aydınlık fenerli bir kubbeyle örtülmüştür. Kubbenin altında bir havuz yer alır. İlk olarak Zengîlerin Bosra Gümüştekin Medresesi (1135)'inde karşılaşılan bu

uygulamanın Anadolu'daki ilk örnekleri Danişmendliler tarafından Tokat ve Niksar Yağıbasan medreselerinde ortaya konulmuştur. (Res.34) XIII. yüzyılda ise özellikle orta Anadolu'da yaygınlık kazanmıştır. Tokat ve Niksar Medreselerinden başka Isparta Atabey Ertokuş Medresesi (1224), Konya Karatay Medresesi, Konya İnce Minareli Medrese (1260-65), Çay Taş Medrese (1278) ve Kırşehir Cacabey Medresesi (1272) kubbeli tipin hemen akla gelen örneklerindendir.

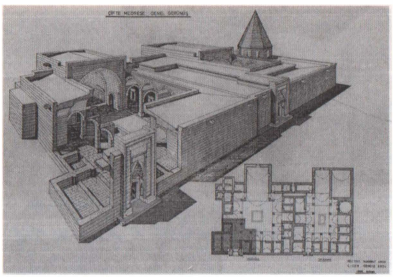
Res.34. Tokat Yağıbasan Medresesi.

1251 yılında Selçuklu veziri Karatay'ın Konya'da inşa ettirdiği Karatay Medresesi'nin orta hacmini (sofa) örten kubbenin tepesindeki aydınlık açıklığı fenerlidir. Yapı tek eyvanlıdır ve dört köşesinde kubbeli birer mekân yer alır. Diğer kısımlarda ise öğrenci hücreleri dizilir. Karatay Medresesinin orta kubbesine yelpaze pandantiflerle, köşelerdeki kubbelere ise Türk üçgenleriyle geçilir. Öğrenci hücrelerinin örtü sistemi sivri beşik tonozdur. Eser, içte duvarları ve orta kubbeyi kaplayan son derece zengin türkuaz çini-mozaik dekoru ile ünlüdür. Mermer taçkapısı geometrik Zengî düğümü kompozisyonuyla Alâeddin Camii taçkapısından etkilenmiştir (Res.35).



Res.35. Konya Karatay Medresesi.

3.1.3.2.3. Dârüşşifâlar: Selçuklu devrinde, Türkiye'nin birçok kentinde diğer sosyal amaçlı yapılarla birlikte güçlü vakıflarca oluşturulup desteklenen hastaneler vardı. İşlevlerine bağlı olarak dârüşşifâ (şifâhâne) ve bîmarhâne gibi isimler taşıyan bu yapıların bazıları tıp medreselerine bitişik konumda bina edilmişlerdi ve bugünkü uygulama hastanelerine benzer bir işlev görüyorlardı. Bu yapılar plan tipi benzerliği nedeniyle kimi bilim adamlarınca medrese başlığı altında ele alınmışlardır. Türkiye Selçukluları devrinden Kayseri Çifte Medrese, 1205 yılında I. Keyhusrev ile kardeşi



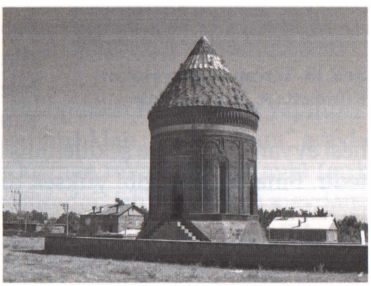
Şek.17. Kayseri Çifte Medrese (Akok'tan).

Gevher Nesîbe Hatun tarafından bitişik nizamda tıp medresesi (Gıyâsiye) ve hastahane (Şifâhiye) olmak üzere inşa ettirilmişti (Şek.17). Sivas Keykâvus Şifâhânesi de bitişiğindeki tıp medresesiyle birlikte tasarlanmıştı. I. İzzeddin Keykâvus'un 1217 yılında yaptırdığı bu tıp külliyesinin medrese kısmı yıkılmış; şifâhânesi ise ayakta kalabilmiştir. Şifâhânenin yan eyvanı I. Keykâvus'un mezarı için türbeye dönüştürülmüştür. Dönemin hastanelerinden Divriği Dârüşşifâsı, yukarıda bahsedilen Divriği Ulu Camii'ne bitişik olarak Ahmed Şâh'ın eşi Melîke Turan Melik tarafından aynı tarihte (1228) yaptırılmıştır. Mimar Ahlatlı Hurrem Şah, camii kapılarında sergilediği maharetini dârüşşifânın taçkapısında da sergilemiştir. Gotik katedral portalleri gibi kuvvetli silmelerle şekillendirilmiş sivri kemerli kapının plastik etkisi yüksek kabartmalar ve -bugüne izleri ulaşabilen- Ahmed Şah ve Turan Melik'in büstleri ile pekiştirilmiştir. Bu tür yapılar arasında Mardin Eminüddin Dârüşşifâsı (1122) ve Çankırı Dârüşşifâsı (1235) da zikredilebilir.

3.1.3.2.4. Türbeler: Anadolu Selçukluları, Büyük Selçuklular gibi mezar anıtı geleneğini sürdürmüşlerdir. Bu devrin mezar anıtları, genel düzenleri itibariyle Büyük Selçuklu türbelerini takip ederler. Anadolu Selçukluları da ölüleri mumyalamışlardır. Bu dönem mezar yapıları da gövde biçimlerine göre "türbe" ya da "kümbet" adını alır. Müstakil biçimde yapılabildikleri gibi; bir başka yapıya bitişik veya bir yapının bünyesi içinde de yer alabilirler. Anadolu'da bölgesel özellik olarak taş malzeme kullanımı ağırlıktadır. Bununla birlikte tuğladan türbeler de yapılmıştır. Kare planlı, silindirik ya da poligonal (çokgen) türbelerin çeşitli alt grupları karşımıza çıkar. Toprak seviyesinin altında kriptaları bulunan yapıları örtü sistemi çoğunlukla içten kubbe, dıştan külah şeklindedir. Selçuklu devrinden birçok türbe binası bugüne ulaşmıştır. Bunların bazıları zengin taş işçilikleriyle dikkati çekerler. Bunlardan Konya Alâeddin Camii avlusunda ongen plan üzerine yükselen II. Kılıç Arslan Türbesi (XII. yüzyıl sonları); Selçuklu sultanlarının çoğu buraya gömüldüğünden "Sultanlar Türbesi" adıyla da bilinir.

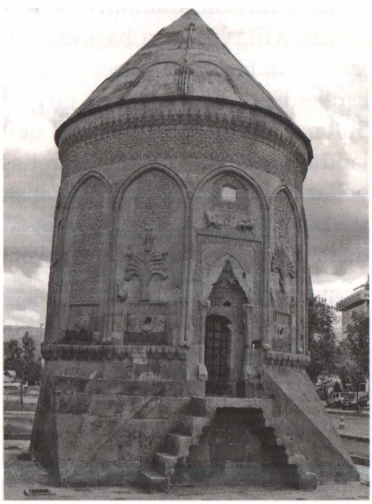
Bu dönemin mezar anıtlarından biri Kayseri'nin Pınarbaşı ilçesi yakınındaki Melik Gâzi Kümbeti'dir. XIII. yüzyıl başına ve Danişmend Gazi'ye maledilmektedir. Kare plan üzerine taştan oturtmalık ve tuğla gövde biçiminde yükselen türbenin içten kubbe dıştan piramidal külahla örtüldüğü anlaşılmaktadır. Ancak dış örtüsü yıkılmıştır. Gövdesindeki nişler ve çıplak tuğla dekoru ile Büyük Selçuklu devrinden Kümbet-i Surkh'u hatırlatır. Tokat'taki Ebu'l-Kâsım Türbesi de Pınarbaşı'ndaki gibi kübik gövdelidir (Res.36).

Res.36. Tokat Ebu'l-Kâsım Türbesi.

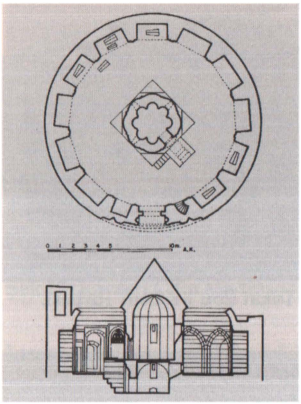


Res.37. Ahlat Ulu Kümbet.

Ahlat'ta 1273 yılında yapılan Ulu (Usta Şâgirt) Kümbet'te toprak altındaki kripta kısmından sonra, köşeleri pahlanmış oturtmalık üzerine yüksek silindirik gövde bindirilmiştir. Gövdenin yüzeyi yırtmaç nişler ve geometrik süslemeli bordürlerle hareketlendirilmiştir. İçten kubbe, dıştan konik külahla örtülmüştür (Res.37). Kayseri'de XIII. yüzyılın ikinci yarısına verilen Döner Kümbet, biçimsel özellikleriyle Erzurum kümbetlerini andırır. Yapı, gövdesini kaplayan soyut geometrik motiflerden ziyade çift başlı kartal, sfenks gibi fantastik figürler ve arslan kabartmalarıyla göz doldurur (Res.38). XIII. yüzyıl sonlarına ait Konya Gömeç Hatun Türbesi ise; taş



Res.38. Kayseri Döner Kümbet.



Şek.18. Tercan Mama Hatun Kümbeti (A. Kuran'dan).

temel üzerine tuğladan eyvan tarzında bir eserdir Altta kripta hücresi vardır. Sivri kemerli cephesi, eskiden çini-mozaiklerle süslüydü. Mazgirt Elti Hatun Kümbeti (XIII. yüzyıl ortaları) sekizgen gövdenin önündeki eyvan tarzı girişiyle Dehistan'daki Büyük Selçuklu türbelerini hatırlatır.

Tercan'daki Mama Hatun Kümbeti, dönemin diğer mezar anıtlarının tümünden farklı ve alışılmadık bir plana sahiptir. XIII. yüzyıl başlarına verilen kümbetin mimarı Ahlatlı Ebu'l-Nema bin Mufaddal'dır (Şek.18). Kümbet; dairesel plana sahip, iç cephesi eyvan dizileriyle şekillenmiş bir avlunun ortasında yükselmektedir. Bina cephesi gibi yüksek duvara sahip avlunun girişi anıtsal taçkapı biçimindedir. Kümbetin oturtmalık üzerine bindirilen yarım silindirik yivli gövdesi içten kubbe, dıştan yivli konik külahla örtülmüştür. Çevre duvarlı yapısıyla, Orta Asya'da M.Ö. VI-IV. yüzyıllara tarihlenen mezar anıtlarına benzer.

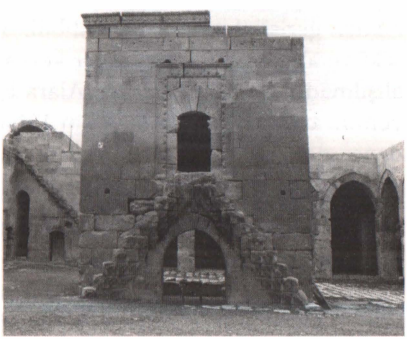
3.1.3.2.5. Kervansaraylar : Haçlı seferleri ve iç karışıklıklar nedeniyle XII. yüzyılda Anadolu'daki ticaret yolları güvenlikten yoksundu. Ancak XIII. yüzyılın başından itibaren Selçukluların istikrarı sağlamasıyla birlikte; ticaret yollarını emniyetli hale getirerek ticareti canlandırma faaliyetlerine girişildiği dikkati çekmektedir. Özellikle Sultan I. Alâeddin Keykubad devrinde eski ipek yolu yeniden canlandırılarak, güvenli bir ticaret ağı oluşturmak maksadıyla önemli yollar üzerinde peşpeşe kervansaraylar yapılmıştır. İran ve Türkistan bölgelerinde daha çok ribat adıyla tanınan bu yapılar Türkiye'de daha çok kervansaray ve han isimleriyle tanımlanmışlardır.

Tarihi kaynaklar ve kitâbelerden öğrendiğimize göre Türkiye Selçukluları devrinde kervansaraylar; hükümdarlar ve devletin yüksek mevkilerdeki yöneticileri tarafından inşa ediliyordu. Söz konusu eserler önemli geçitlerde, derbentlerde ve birer menzillik (yaklaşık 20-40 km.) mesafelerde kuruluyorlardı. Kale gibi sağlam olarak taştan inşa edilen bu anıtsal eserler; kervanların ve yolcuların tüm ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde düzenlenmişler ve yapılan masrafları karşılamak için zengin vakıflarla desteklenmişlerdi.

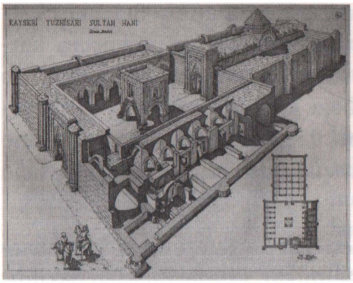
Vakıf kayıtlarından çıkarılan bilgilere göre, Anadolu Selçuklu kervansaraylarında; yolcuların yeme, içme ve yatma ihtiyaçları karşılanıyordu. Yapıların bünyesinde mescit, hamam gibi sosyal ve dini amaçlı birimler vardı. Hatta bazı kervansaraylarda ayakkabı tamircileri bile bulunuyor, hastalara ilaç sağlamak için bir eczane yer alıyordu. Kervansaraylarda görevli kimselerin ücretleri de yine vakıflardan karşılanıyordu.

Anadolu Selçuklu devrinden bilinen yüzün üzerindeki kervansaraydan bir kısmı zamanımıza ulaşabilmiştir. Mimarî açıdan bakıldığında Anadolu Selçuklu hanları; açık ve kapalı bölümden oluşanlar (karma tip), sadece kapalı bölümü olanlar, sadece revaklı avludan oluşanlar ve avluyla barınak kısmının içiçe geçtiği eş odaklı tip olmak üzere dört tipe ayrılabilirler.

Bu dönem kervansaraylarının en görkemlileri karma tipte yapılmışlardır. Bunlardan hükümdarların yaptırdıklan "Sultan Hanı" adıyla anılır. Bu gruptaki kervansaraylar kısmen revaklı bir ön avlu (açık bölüm) ile bazilikal planlı kapalı bölümden (ahır-barınak) meydana gelir. XIII. yüzyıldan Aksaray Sultan Hanı, Ağzıkara Han (Res.39), İshaklı Hanı, Karatay Hanı ve Tuzhisarı Sultan Hanı bu tipi yansıtan yapılardan bazılarıdır. Bu örnekler arasından Aksaray Sultan Hanı; Konya-Aksaray yolunda 1229 yılında I. Alâeddin Keykubad tarafından yaptırılmıştır. Mimarı, Konya Alaeddin Camii'ni de inşa eden Şamlı Muhammed bin Havlan'dır. Selçuklu kervansaraylarının en muhteşemi olan yapıda anıtsal taçkapıdan sonra gelen revaklı avlunun ortasında kare baldaken üzerine oturan "köşk mescit" bulunmaktadır. Sonra, daha sade süslemeli ikinci kapıdan kapalı bölüme girilir. Kapalı bölümde derinlemesine doğrultudaki orta sahnın iki yanında enine dokuzar sahn dizilmektedir. Orta sahnın ortasındaki aydınlık fenerli kubbe içeriye ışık sağlar. Diğer ünitelerin örtüsü sivri beşik tonozdur. Taçkapılarda ve köşk mescitteki zengin taş işçiliği dönemin karakterini yansıtır. Yine I. Alâeddin Keykubad'ın 1232-1236 yıl-



Res.39. Ağzıkara Han'da köşk mescit.



Şek.19. Tuzhisarı Sultan Hanı (Akok'tan).

Res.40. Denizli Ak Han.

ları arasında yaptırdığı Tuzhisarı Sultan Hanı Kayseri-sivas yolu üzerinde yer alır. Boyut itibariyle biraz daha küçük olmakla birlikte Aksaray Sultan Hanı'na benzer (Şek.19). Denizli civarındaki Ak Han (Res.40) ve Çardak Hanı gibi örnekler de bu grubun plan tipine girerler.

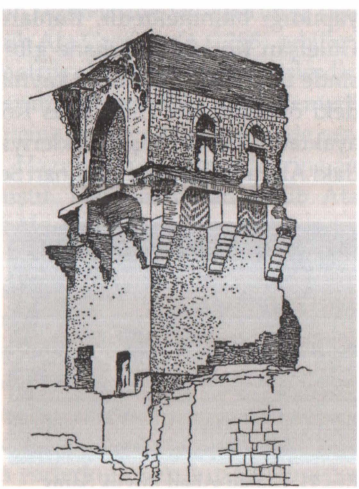
Bu devirden Şarapsa Hanı ve Iğdır Hanı gibi yapılar, sadece kapalı bölümden ibaret kuruluşlarıyla farklılık gösterirler. Bunlardan Antalya-Alanya yolundaki Şarapsa Han XIII. yüzyıl sonlarına tarihlenmektedir. Payandalarla desteklenmiş uzunlamasına dikdörtgen yapı, tonozla örtülü tek bir bölmeden ibarettir. Mescit kısmı bitişiğine yapılmış olup ayrı bir kapıya sahiptir. Anadolu'da Selçuklu kervansaraylarından sadece Evdir Han revaklı bir avludan ibaret görünmektedir. Antalya-Isparta yolunda 1214-1218 yılları arasında inşa edilen handa, geniş avlunun etrafına dizilmiş iki sıra destekli revaklar ve iki eyvan; yapıyı Ortaasya'daki Karahanlı ve Büyük Selçuklu kervansaraylarına yaklaştırır. Alanya yakınındaki Alara Han (1232) ise, girişin hemen gerisindeki küçük vestibül, ortadaki hol ve odaları kuşatan seki ve ahır birimleriyle diğer kervansaraylardan tümüyle değişik, alışılmadık bir plan sergiler. Alara Hanı'ndaki mekân organizasyonun, bazı farklılıklarla Afşin Eshab-ı Kehf Kervansarayı'nda da denenmeye çalışıldığını söyleyebiliriz. Bu yapılardaki plan kompozisyonu "eş odaklı tip" olarak adlandırılmaktadır.

Anadolu Selçuklu kervansarayları, fonksiyonlarına uygun anıtsal mimarîleri kadar; özellikle taçkapı ve köşk mescitleri kaplayan zengin taş süslemeleriyle de hayranlık uyandırırlar. Taçkapılarda sivri kemeri kuşatan bordürlerin ve kemerlerin yüzeyi adeta dantela gibi incelikli geometrik geçmelerle süslenmiştir. Kemer köşeliklerinde-

ki rozet veya kabaralar ile mukarnaslı kavsara kuruluşu kapıların plastik etkisini artırır. Taçkapıların çeşitli kısımlarında ve köşk mescitlerin kemerlerinde, bazen figürlü bezemelere de yer verilmiştir.

3.1.3.2.6. Saray ve Köşkler: Anadolu Selçuklu devrinde Konya, Kayseri, Alanya, Sivas, Antalya gibi merkezler başta olmak üzere birçok kentte saraylar ve köşkler bulunuyordu. Bunların dışında, başlangıçta Büyük Selçuklu hakanlığına bağlı iken, sonra Türkiye Selçuklu sultanlığına tâbi olan Saltuklu, Mengücekli, Artuklu ve Dânişmendli emirliklerinin merkez şehirlerinde de saraylarının varlığı kuşkusuzdur. Bunların büyük bir kısmı ortadan kalkmıştır. Buna karşılık Kayseri Keykubadiye Sarayı, Konya Sarayı ve Kubad-Abad Sarayı'nın kalıntıları bugüne ulaşabilmiştir. Oktay Aslanapa'nın kazısıyla bazı kalıntıları ortaya çıkarılan Diyarbakır Artuklu Sarayı'nda çalışmalar tamamlanamamıştır. Buna mukâbil Hasankeyf kalesinde M. Oluş Arık'ın yaptığı kazılar ve arkasından sürdürülen çalışmalarla buradaki Artuklu sarayının kalıntıları anlaşılabilmiştir. Yine M. Oluş Arık'ın kazıları sayesinde Alanya kalesindeki Selçuklu sarayı hakkında bilgilere sahibiz. Son yıllarda Hüseyin Yurttaş'ın Kemah kalesinde ve Erdal Eser'in Divriği kalesinde yürüttüğü kazılarda Mengücekli sarayları hakkında bulgulara ulaşılacağını sanıyoruz.

Konya'daki Selçuklu Sarayı -bugüne sadece bir köşk kalıntısı kaldığı için- "Konya Köşkü" adıyla da tanınır (Şek.20). II. Kılıç Arslan (1156-1192) zamanında yaptırılmış; onun arkasından gelen Selçuklu sultanları tarafından kullanılmış ve onarılmıştır. Yapının bulunduğu Alâeddin tepesinde 1941'de Prof. Dr. Remzi Oğuz Arık'ın yaptığı kazılar sırasında alçı ve minâî tekniğinde figürlü çiniler ele geçmiştir. Saraydan geriye kalan köşk kısmı, surların üstüne bindirilmiştir. Tuğla malzemeli köşkte, tuğla konsollara oturan balkona sivri kemerli açıklıklarla geçilmektedir. Tavanı ahşaptır. Duvarlarında fresk süsleme izlerine de rastlanmıştır.

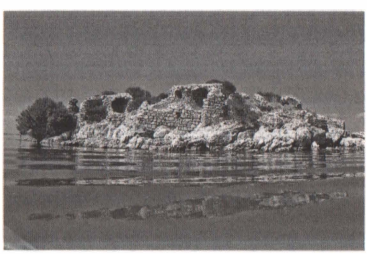


Şek.20. Konya Köşkü kalıntısı.

Konya'daki saray bir Devlethâne olmasına rağmen iyi korunamamıştır. Bu yüzden aslî planı ve büyüklüğü hakkında fikir yürütmek imkânsız gibidir. Buna karşılık Beyşehir Gölü'nün batı kıyısında yer alan Kubad-Abad Sarayı, -her şeye rağmen- bugüne gelebilen kalıntılarıyla bir Selçuklu saray külliyesini tahayyül etmemize imkân verir. Sultan I. Alaeddin Keykubad (1220-1237) tarafından mimar ve vezir Sadeddin Köpek'e inşa ettirilen saray'da Zeki Oral ve Katharina Ottodorn'un yaptığı kazıların ardından Rüçhan Arık'ın sürdürdüğü çalışmalar; bu külliyenin, bir çeşit sûr-ı sultânî ile kuşatılmış yarımadanın üzerinde Büyük Saray (Res.41), Küçük Saray ismi verilen binalardan başka hamamlı köşkler, Büyük Saray Hamamı, müştemilât binaları, anıtsal su şebekesi ve çeşmeler, tersane, yapay gölcük ve ahır-barınak gibi birimlerin teşkil ettiği yirmiden fazla binadan oluştuğunu ortaya koymuştur. Külliyede en önemli binalar gibi gözüken Büyük Saray ve Küçük Saray; bir sofaya (salon) açılan eyvanlı planlarıyla Karahanlı ve Gazneli Saray geleneğinden izler taşır. Kubad-Abad'da yapılan kazılar esnasında çok zengin figürlü, sıraltı ve lüster tekniklerinde çiniler, cam, alçı ve metal buluntular ele geçmiştir. Bu buluntuların bir zamanlar sarayın duvarlarını süslediği bilinmektedir. Beyşehir Gölü üzerindeki Kız Kalesi de Kubad-Abad'ın bir parçasıdır (Res.42).

Anadolu Selçuklu devrinde Konya, Kayseri, Alanya gibi şehirlerin çevresinde ve Kubad-Abad çevresindeki kıyı ve adalarda köşklerin yapıldığı bilinmektedir. Bunlardan Alanya'nın mesire yerlerinde Gülefşan Köşkü, Şikârhane gibi köşkler yapılmıştır. Konya çevresinde Filobad köşkü tarihî kaynaklarda zikredilir. Kayseri çevresindeki örneklerden Hızır-İlyas Köşkü, Argıncık Haydar Bey Köşkü ayaktadır. Eserler taş işçilikleriyle dikkati çekerler. Alanya yakınındaki Alara Kalesi'nde bulunan Selçuklu Kasrında küçük bir hamam

Res.41. Kubad-Abad Büyük Saray (R. Arık'tan).



Res.42. Kubad-Abad, Kız Kalesi.

da tesbit edilmiştir. Alanya'nın doğusunda Gazipaşa'daki Selinus harabeleri arasındaki tonozlu ve iki katlı kalıntı bir Selçuklu köşkü-dür. Duvarlarında Selçuklu devrinden damalı fresk dekorasyonun izleri kalmıştır.

3.1.3.2.7. Su Yapıları: Mimarlık tarihinde işlev bakımından suyla ilgili gözüken binalar, giderek "su yapıları" başlığı altında toplanır oldular. Burada kastedilen yapılar hamam, çeşme, havuz, şadırvan, sebil, selsebil ve köprü gibi türlerdir. Türkiye'de Selçuklu devri çeşme mimarisi çoğunlukla başka yapıların cephesine yerleştirilmiş bir niş biçiminde ya da bir yapıya bitişik biçimde kendini gösterir. Kendi başına müstakil bina biçiminde çeşmeye daha az rastlanır. Bu bağlamda Sivas Gök Medrese ve Sivas Çifte Minareli Medrese'de çeşmenin ana cephede bir niş biçiminde düzenlediği görülür. Çay Taş Medrese'de (1278) ise külliyenin bir parçası olan çeşme, medresenin kuzeydoğu köşesine bitiştirilmiştir. Aynı yıllarda yapılan Bolvadin Alaca Çeşme'nin eski fotoğraflarında sivri kemerli cephesiyle yanındaki Alaca Camii'nden bağımsız yükseldiği gözükse de; XX. yüzyıla ait bu görüntü yanıltıcı olabilir. Bununla birlikte Kubad-Abad kazılarında Küçük Saray'ı kuşatan avludaki üç çeşme kalıntısından ikisinin bağımsız yapı biçiminde, birisinin ise arkası yanındaki binaya bitişik olarak yapıldıkları tespit edilmiştir. Aynı külliyedeki Büyük Saray'ın ön avlusundaki çeşme de yapıya bitişik konumdaydı. Bu dönemde sebil türü su kuruluşlarını da camii, medrese gibi binaların cephelerine yerleştirilmiş olarak buluyoruz. Örneğin Konya Sahib Ata Camii'nde (1258) sebiller, taçkapı ayaklarının alt kısmına simetrik olarak yerleştirilmişlerdir. Bunların zengin bezemeli cephelerinin ortasındaki sivri kemerli açıklığın gerisindeki nişin altında, içine su veya özel günlerde şerbet konulan hazne bulunmaktadır. Hazne olarak Roma devrine ait devşirme sarkofajdan yararlanılmıştır. Her bakımdan Sahib Ata Camii'nin andıran Beyşehir Eşrefoğlu Camii'nde de sebil benzer konumdadır ve yine devşirme bir sarkofaj sebil haznesi olarak değerlendirilmiştir. Bu dönemde selsebil türü su kuruluşlarına daha ziyade Artuklu sahasında medrese, saray, konak gibi yapıların eyvanlarında rastlanılır. Havuzlara gelince; bu tür su toplanılan kuruluşlar, esas itibariyle medrese, hânikah, kervansaray, hattâ camii gibi yapıların avlu veya harimlerinde geleneksel bir eleman olarak karşımıza çıkarlar. Dönemin hamamları, vakfa gelir sağlayan türde binalar olarak muhtelif yerleşim yerlerinde kurulup işletilmişler ya da külliyelerin bir parçası olarak inşa edilmişlerdir. Anadolu'da

Selçuklu külliyeleri; Divriği ve Konya Sahib Ata örneklerinde olduğu gibi çoğunlukla bitişik nizamda yapılmışlardır. Hamamlar bu uygulamanın istisnası olarak diğer binalardan ayrı müstakil bina hâlinde yükselirler. Fakat köşk türü binalara bitişik hamam örnekleri mevcuttur. Bu bakımdan Alara kalesindeki ve Kubad-Abad'daki hamamlı köşkler hatırlatılabilir. Bu dönemin hamamları tekil veya çifte hamam düzeninde halka hizmet veriyorlardı. Bunun yanında yukarıda belirtildiği gibi köşk ve saraylarda özel nitelikli hamamlar bulunabiliyordu. Halk hamamları sıcaklık düzenlerine göre tiplere ayrılabilirler. Selçuklu çağında su yapılarının en muhteşemleri köprülerdir. Yol ağının bir parçası olarak ülkedeki ırmakların üzerinde uzanan köprüler çoğunlukla kırık eksenli yapılmışlardır. Bazıları ise düz bir eksen üzerine yerleşmişlerdir. Köprünün iki ucundan itibaren yol merkezdeki ana kemere doğru yükselir. Dicle nehri üzerindeki Cizre, Hasankeyf (XII. yüzyıl) ve Malabadi (1147) köprüleri, Çoban Dede Köprüsü, Ankara Ak Köprü (1223) Kırıkkale civarında Çaşnigir Köprüsü, Kayseri Çokgöz Köprüsü bunlardan bazılarıdır.

3.1.4. Beylikler Dönemi: Anadolu Selçuklu Devleti, Kösedağ bozgunu (1243)'ndan sonra eski gücünü yitirerek Moğolların tahakkümü altına girmiş; Muinüddin Pervane, Sahip Ata Fahreddin Ali gibi dirayetli vezirlerin çabalarıyla bir müddet daha ayakta kalmayı başararak XIV. yüzyılın başlarına (1308) kadar varlığını sürdürebilmişti. Ancak, devlet Moğolların tâbiyetine girdikten sonra; daha önceleri, özellikle Andolu'nun batı taraflarında Bizansla sınır teşkil eden ve "uc" tabir edilen bölgelere yerleştirilen Türkmen toplulukları, kendi beylerinin önderliğinde bağımsız hareket etmeye başlamışlardı. Buna paralel olarak Orta Anadolu ile Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da da Türkmen beylikleri kendilerini göstermişlerdi. Bu uc beyliklerinden Karamanoğulları (1256-1483) Ermenek, Karaman ve Konya çevresinde; Eşrefoğulları (XII. yüzyıl son çeyreği – 1326) Beyşehir'de; Çobanoğulları (1227-1309) Kastamonu'da; Candaroğulları (1292-1462) Kastamonu ve civarında; Pervaneoğulları (1277-1322) Sinop'ta; Hamidoğulları (1301-1423) Eğirdir ve Antalya'da; Sahib Ata Oğulları (1275-1341) Afyon'da; Osmanlılar (1281-1920) Söğüt ve İznik çevresinde; Karasioğulları (1297-1360) Balıkesir'de; Aydınoğulları (1308-1426) Aydın, Selçuk ve Birgi'de; Menteşeoğulları (1280-1424) Peçin ve Milas çevresinde; Saruhanoğulları (1302-1410) Manisa bölgesinde; İnançoğulları (1261-1368) Denizli'de ve Germiyanoğulları (1300-1429) Kütahya çevresinde egemenlik kurmuşlardır. Zaman içerisinde, söz konusu beyliklerin sınırlarında, askeri ve siyasî nü-

fuzlarında değişiklikler ve genişlemeler olmuştur. Öte yandan Beylikler Devri (XIV. yüzyıl – XVI. yüzyıl başları) adıyla bilinen bu devrede, Adana ve Tarsus'ta Ramazanoğulları'nın (1352-1608), Maraş ve Elbistan çevresinde Dulkadiroğulları (1339-1521)'nın hakim oldukları; Orta Anadolu'da Eretna Devleti (1335-1381) ve arkasından Kadı Burhaneddin Ahmed Devleti (1381-1398)'nin kurulduğu; Alanya'da Alaiye Beyleri (1293-1471), Niksar'da, Taceddinoğulları (1348-1428) adıyla tarihe geçen emirliklerin meydana çıktıkları görülmektedir. Artuklu tarihinin bir bölümü de bu dönemde geçmiştir.

Türkiye tarihinde, yukarıda sıralanan beyliklerin görüldüğü ve Anadolu Selçukluları ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki siyasî açıdan istikrarsız ve çok parçalı sürece "Beylikler Devri" denmektedir. Beylikler devrinin başlangıcı XIV. yüzyılın başı kabul edilir. Tarihi dönemlerin ve sanat tarihinde üslûpların bıçakla kesilmiş gibi kesin sınırlarla birbirinden ayrılamadıkları bilinmektedir. Gerçekten de Beylikler Devrinin sona erişi bölgelere göre farklılıklar gösterir. Bunun Osmanlıların ülkede siyasî birliği sağlama aşamalarıyla doğrudan ilgisi vardır. Bu bağlamda Batı Anadolu için İstanbul'un fethi (1453) sınır kabul edilebilir. Orta Anadolu'da ise XV. yüzyılın üçüncü çeyreğinde Osmanlı egemenliği başlar. Buna karşılık Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Beylikler Devri XVI. yüzyılın başlarına kadar sürer. Türk Sanatı araştırmalarında da -bu kronolojiye bağlı kalınarak- XIV.-XVI. yüzyıllar arası "Beylikler Devri Sanatı" başlığı altında incelenir.

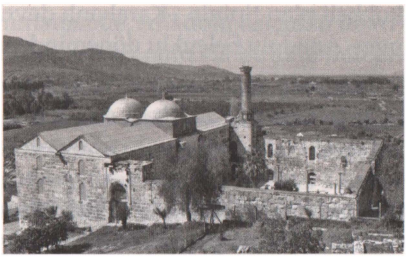
Beylikler Devri, Anadolu Selçuklu devri gibi istikrarlı ve güçlü bir dönemi ifade etmemekle birlikte, bu dönem sanat ve kültürel faaliyetler açısından pek de fakir ve sönük sayılmaz. Her şeyden önce Beylikler Devri, Anadolu Türkçesinin parlak yıllarıdır. Selçuklu devrinde Farsça ve Arapçaya önem verilmesine karşılık bu dönemde Türkçe ön plana çıkar. Birçok Türkçe eser yazılırken, Arapça ve Farsça kitaplar Türkçeye tercüme edilmiştir. Germiyenoğlu II. Yakup Bey'in Kütahya'daki imaretine koydurduğu taş vakfiye, Göktürk ve Uygur bengütaşlarından sonra, Türkçe'nin taşa kazınmış önemli belgeleri arasında yer alır. Anadolu Beylikleri, devlet anlayışları, sosyal ve kültürel yapılarıyla temel olarak Selçuklu geleneğinin üzerinde yükselmişlerdir.

Bu dönemde mimarî ve süsleme alanlarında bir yandan Anadolu Selçuklu geleneği yaşatılmaya çalışılırken, bir yandan da yeni arayışlar içine girildiği; bu çerçevede çevre kültürlerle de alış verişlerin

gerçekleştiği gözlenmektedir. Bu dönemde Orta Anadolu'da hüküm süren Eşrefoğulları ve Eretnaoğulları ile kendilerini Selçukluların vârisi olarak gören Karamanoğulları, Anadolu Selçuklu mimarî ve dekorasyon anlayışına sıkı sıkıya bağlı kalmışlardır. XIV. yüzyılın ilk yarısında yer yer imar faaliyetleri tespit edilen İlhanlı valilerinin eserlerinde aynı havayı buluyoruz. Bu gelenekçi tutum Doğu Anadolu'da Karakoyunlu mimarîsinde ve Akkoyunluların eserlerinde de dikkati çeker. Maraş ve Antep yöresindeki Dulkadiroğulları ile Çukurova'ya hakim olan Ramazanoğullarının mimarîlerinde ise; askerî, siyasî ve kültürel açılardan sıkı ilişkiler içerisinde bulundukları Memlûklerin tesirleriyle birlikte Irak ve Suriye bölgesinde Zengî ve Eyyubî devirlerinde gelişen sanat anlayışının yansımaları hissedilebilmektedir. Buna karşılık Batı Anadolu Beylikleri bir taraftan Selçuklu geleneğini sürdürürken, diğer taraftan yeni gelişmelerin yaratıcısı ve arayıcısı olmuşlardır. Batı Anadolu'da özellikle Osmanlı beyliği bölgesinde Bizans'ın almaşık duvar tekniği mimaride kullanılmaya başlanır. Bunun yanında yine Batı Anadolu beyliklerinde devşirme malzeme yoğunlaşır. Çini dekorasyonun kullanımı Osmanlıların dışındaki beyliklerde azalmış görünür. Buna karşılık minarelerde sırlı tuğla dekorasyon yeşil, sarı, mavi, patlıcan moru renklerle az sayıda örnekte kendini belli eder. Osmanlı sahasında XV. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren diğer çini tekniklerinden başka renkli sır tekniği (cuerda secca) de uygulanır.

3.14.1. Câmiler: Anadolu Selçuklularında gördüğümüz Kûfe ve Ümeyye (transept) tipi ile derinlemesine sahnlı camii tipi ve tek kubbeli kübik mescitlerin inşası bu dönemde de devam etmiştir. Bizim Muhammediye tipi dediğimiz uygulamanın örneklerine de rastlanılır. Ancak, özellikle Batı Anadolu'da yeni deneme ve arayışların ortaya çıktığı izlenmektedir. Bunlar zaviyeli câmiler ve çok kubbeli câmiler grubudur. Bu arada, Selçuklu devrinde mescit boyutu ve işleviyle tanık olduğumuz tek kubbeli tasarımın Beylikler döneminde anıtsal tek kubbeli camii boyutuna taşındığına ve merkezî kubbeli plan denemelerine şahit olunur.

Beylikler devrinde Kûfe plan tipi daha çok Karamanoğlu beyliği sahasında göze çarpar. Ermenek Ulu Camii (1312), Karaman Arapzâde Camii, Karaman Hacı Beyler Camii, bu beylikte görülen Kûfe planlı örneklerdendir. Bununla birlikte Beyşehir Köşk Köyü Camii, Ankara Ahi Elvan Camii ve Kahraman Maraş Ulu Camii gibi eserler bu tipin diğer beylik bölgelerinde de tatbik edildiğini ortaya koyarlar.



Res.43. Selçuk İsa Bey Camii.

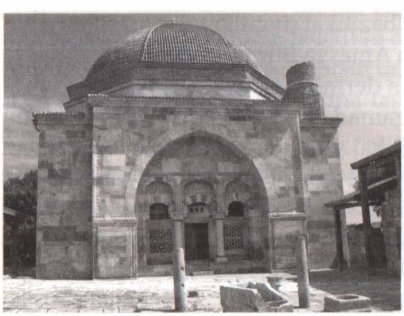
Şamlı mimar Ali ibnü'l-Müşeymeş'in Aydınoğullarından İsa Bey adına 1374'te inşa ettiği Selçuk (Ayasolug) İsa Bey Camii; enine doğrultudaki iki sahnı mihrap ekseni üzerinde kesen iki kubbeli şeması ve revaklı avlusu ile Şam'da sekizinci yüzyılın ilk çeyreğinde yapılmış olan Emevî (Ümeyye) Camii'nden büyük ölçüde ilham alındığını gösterir (Res.43). Bu eser, Beylikler devrinde revaklı avlulu iki minareli ilk Ulu camii olması nedeniyle ayrı bir değer taşır. Bu dönemden Saruhanoğullarının Manisa Ulu Camii (1366); mimar Emed bin Osman'ın maksure kubbesini sekizgen baldakene taşıttığı ve modüler bir düzende harim bölümlenmesini avluda tekrarladığı ilgi çekici bir tasarım olarak Silvan ve Mardin Ulu Camii gibi Selçuklu yapılarının plan geleneğine bağlanır. XVI. yüzyılın ilk yarısında Ramazanoğullarının Memlûklere tâbi iken inşasına başlayıp Osmanlı egemenliği altında tamamladıkları Adana Ulu Camii, birçok bölgesel etkiyi bünyesinde toplamış bir yapı olarak Ümeyye tipinin daha geç tarihli uygulamasıdır.

Selçuklu devrindeki derinlemesine yönelik sahanlı camii planı geleneği, aynı zenginlikte olmasa da beylikler devrinde de devam etmiştir. Bunlardan Birgi Ulu Camii (1312), Niğde Sungur bey Camii (1335) ve Milas Ulu Camii (1378) gibi eserler maksûre kubbeleriyle Selçuklu döneminde bu tarzın bir alt grubu gibi gördüğümüz "köşklü tip"e yaklaşırlar. Buna karşılık Kastamonu Kasaba Köy Camii (1336) ve bugün temelleri kalmış olan Beçin Ulu Camii (XIV. yüzyıl) gibi yapılar; ahşap direkli basit bazilikal uygulamalar arasında sayılabilirler. Selçuklu döneminden Amasya Burmalı Minare ve Amasya Gök Medrese câmilerini andıran derinlemesine doğrultuda üç sahnlı Filibe Hüdâvendigâr ve Bergama Ulu Camii (1399) gibi Osmanlı beyliği yapıları bir yandan bazilikal şemayı çağrıştırırlar, bir yandan da çok üniteli bir planlamayı yansıtırlar. Beylikler döneminde çok üniteli şemayı eş değerde kubbeli kare baldakenlerin tekrarlanmasıyla en iyi biçimde yansıtan eserler Gelibolu Ulu Camii (XIV. yüzyıl üçüncü çeyreği), Antalya Yivli Minare Camii (1373), Bursa Ulu Camii (1396-99) ve 1414 yılında tamamlanan Edirne Eski Camii'dir. Daha çok Osmanlı beyliği sahasında denenmiş görünen eş değerde çok

kubbeli plan tipinin –Karahanlı devrinden itibaren bilinmesine rağmen- Anadolu Selçuklu döneminde uygulanmamış olması ilginçtir.

Karamanoğullarının Mut Lâl Ağa Camii (XIV. yüzyıl) ve Akkoyunluların Diyarbakır Şeyh Safa Camii (XV. yüzyıl ortası) gibi örnekler; bu dönemde Selçukluların maksure kubbeli Ümeyye yorumunun ileri bir safhaya taşınarak, harimdeki destek sayısının azaltılıp maksure kubbesinin vurgulanmasıyla "merkezî kubbeli" diyebileceğimiz bir plan tarzının denendiğini gösteriyor. Bu açıdan en büyük aşama hiç kuşkusuz Osmanlı sahasındaki Edirne Üç Şerefeli Camii (1447) olacaktır. Mimari alanda yeni arayış ve denemeleri en güçlü biçimde sergileyen Osmanlı sahasında; zaviye türü bina şemasının Yıldırım Bâyezid döneminden itibaren minare eklenmek sûretiyle "zâviyeli camii" olarak değerlendirilmesi de, onların diğer beyliklerden farklı ufuklara sahip olduklarının göstergesidir. Selçuklu devrinde Artuklu sahasında rastlanılan Muhammediye tipi, Beylikler devrinde yine onların Mardin kolu tarafından Mardin Bâbü's-Sûr Camii'nde tekrarlanmıştır.

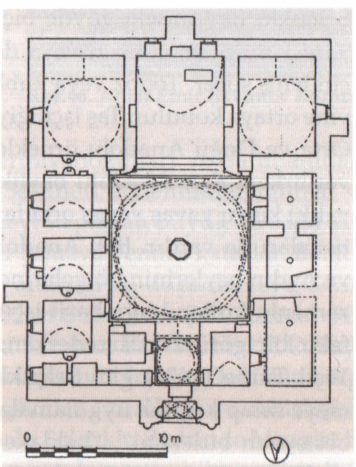
Selçukluların tek kubbeli mescit geleneği Beylikler devrinde devam eder. Tıpkı Selçuklu devrinde olduğu gibi bu tarz yapıların hem basit modelleri, hem de revaklı olanları yapılmıştır. Afyon Kubbeli Mescit (1331), Afyon Kâbe Mescidi (1397), Kütahya Çatalçeşme Mescidi (1381) basit kare plan üzerine tek kubbeli örneklerdendir. Adana Ağca Mescit (XIV-XV. yüzyıl), Bergama Parmaklı Mescit (XV. yüzyıl), Bergama Lonca Mescidi (XV. yüzyıl) gibi eserlerde girişin bulunduğu cephede revak elemanına yer verilmiştir. Böylece Selçuklu devri proto-tiplerindeki arayış sürdürülmüştür. Bu dönemde dikkati çeken bir gelişme de tek kubbeli mescit şemasının anıtsal tek kubbeli camii boyutuna taşınmasıdır. Bu türden câmilerin bazıları Sandıklı Ulu Camii (1378), Eski Çine Ahmed Gâzi Camii (XIV. yüzyıl) ve Balat İlyas Bey Camii'nde (1404) (Res.44) görüldüğü gibi son cemaat yerine sahip değildir. Buna karşılık Kütahya Kurşunlu Camii (1378), Kastamonu İbn Neccâr Camii (1353), Kütahya İshak Fakih Camii (1422-1434) ve Beçin Yelli Camii (XIV-XV. yüzyıl) gibi kimi yapıların önünde ise son cemaat yeri mekânı bulunur.



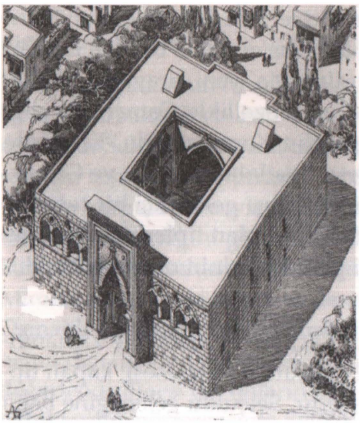
Res.44. Balat İlyas Bey Camii.

3.1.4.2. Medreseler: Medrese mimarîsinde, Anadolu Selçuklu devrinin avlulu ve kubbeli medrese şeması esas olmakla birlikte mimarî detaylarıyla ve mekânların konumlarında yeni arayışlar dikkati çeker. Bu konuda da Batı Anadolu ve özellikle Osmanlı beyliği sahasındaki gelişmeler dikkate değerdir. Karamanoğlu, Eşrefoğlu ve Eretna beyliklerinin yayıldığı Orta Anadolu ile Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Selçuklu devrinin anlayışı gelenekçi bir tutumla sürdürülür iken; Batı Anadolu'da Selçuklu plan tiplerinde bazı değişikliklerin denendiği, ayrıca yeni plan tiplerinin ortaya konulduğu göze çarpar.

Örneğin 1310 yılında İlhanlı sultanı Olcayto Hüdabende zamanında hoca Yakut tarafından yaptırılan Yâkutiye medresesi; kapalı tipte, tek katlı, dört eyvanlı bir medresedir. Selçuklu geleneğine bağlı yapının portalı geometrik ve bitkisel kompozisyonlardan başka, nişler içerisinde hayat ağacı, simetrik arslan ve kartal kabartmalarıyla süslenmiştir. Minaresi ise göz alıcı zenginlikte çini-mozaik süslemelidir. Buna karşılık Batı Anadolu'da; Germiyanoğullarının Kütahya Vâcidiye Medresesi (1314), ortası kubbeli planıyla Selçuklu tipolojisine bağlılığını sürdürürken, ilk kez bu yapıda giriş eyvanının üzeri kubbeyle örtülür (Şek.21). Bilindiği gibi Selçuklu medreselerinde eyvanların örtüsü sivri beşik tonozdur. Bunun peşinden Osmanlı beyliğinde ana eyvan yapı kütlesinden kubbeli-kübik mescit gibi taşırılarak, iki yandaki kubbeli dersane odalarından vazgeçilir. Menteşeoğullarının Beçin Ahmed Gâzi Medresesi (1375) ana eyvanı da Osmanlı örnekleri gibi kubbeyle kapatılmıştır. Bundan başka Germiyanoğlu II. Yakub Bey'in Kütahya İmareti'nde (1411), bugün mevcut olmayan medresenin (L) biçiminde bir plana sahip olduğu sanılıyor. Medrese mimarlığında asıl çarpıcı çıkış Osmanlı beyliği bölgesinde İznik Süleyman Paşa (XIV. yüzyıl ortaları) Medresesi'nin (U) planlı şemasıdır. Bu şema Menteşe beyliğinin Balat İlyas Bey Külliyesi'nde



Şek.21. Kütahya Vacidiye Medresesi (VGM'den).

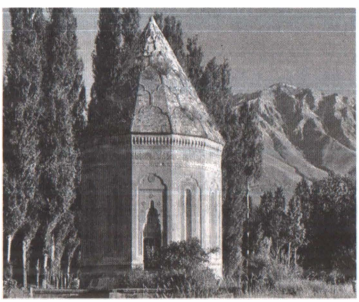


Şek.22. Niğde Ak Medrese (Gabriel'den).

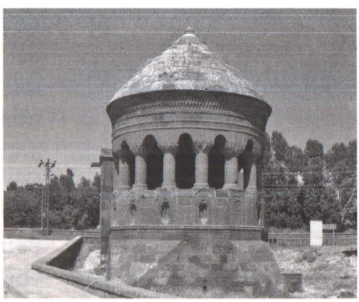
tek kubbeli anıtsal camii ile birlikte ortak bir avlunun çevresine yerleştirilmiştir. Balat İlyas Bey Külliyesi'nin bu tasarımı daha sonra Mimar Sinan'a ilham verecektir. Güneydoğu Anadolu'daki medreseler ise; Mardin Sultan İsa Medresesi (1385) ve Akkoyunluların Mardin'de inşa ettirdiği Sultan Kasım Medresesi'nde (1487) görüldüğü biçimde; mescitin ayrı bir birim olarak değerlendirildiği Selçuklu devrindeki Artuklu şemasını tekrarlarlar. Bu dönemde bâzı Karamanoğlu medreselerinin taçkapıları yapı kütlesini aşan yüksekliğe sahiptir. Aynı beyliğe ait 1410 tarihli Niğde Ak Medrese Karamanoğlu Ali Bey tarafından inşa ettirilmiştir. Açık avlulu, iki eyvanlı ve iki katlıdır (Şek.22). Medrese taç kapısının üst kenarını dolaşan mukarnaslı korniş ve cephesindeki pencere kompozisyonuyla Memlûk mimarîsinden etkiler taşır.

3.1.4.3. Türbeler: Beylikler devri türbe mimarîsinde genel olarak Selçuklu devrindeki gövde biçimleri uygulanmaya devam edilir. Yani kare plan, çokgen veya dairesel plan üzerinde yükselen biçimleniş sürer. Tonoz veya kubbeyle örtülü eyvan biçimli türbeler yine ortaya konulur. Taş işçiliğiyle de Selçuklu geleneğini sürdüren Orta ve Doğu Anadolu örneklerinde alttaki kripta mekânına yer verilirken; Batı Anadolu beyliklerinin türbelerinde kripta (mumyalık) kısmı yavaş yavaş ortadan kalkmaya başlar. Fakat bunun istisnaları da vardır. Batı Anadolu'da Germiyan, Saruhan, Menteşe ve Aydın beylerinin bölgelerindeki türbeler, yoğun devşirme malzemenin kullanıldığı, basit işçilikli, bezeme açısından çoğunlukla fakir bir görünüm arzederken; Osmanlı beyliği sahasında Bursa Yeşil Türbe (1424) gibi Selçuklu örnekleriyle yarışabilecek bezemeye sahip kriptalı uygulamalarla karşılaşılır. Bu dönemde "kümbet-eyvan birleşimi", "baldaken tarzı" ve kubbeli kübik yapının cephesi sağır sivri kemerle çözülmüş şekilde türbeler de ortaya konulmuştur.

Beylikler devrinde özellikle Erzurum ve Van gölü çevresinde Selçuklu geleneğine bağlı silindirik ya da poligonal gövdeli olmak üzere çok sayıda türbe inşa edilmiştir. Bunlar arasında Karakoyunlulardan kalma Erçiş Kadem Paşa Hatun ve Kara Yusuf (Zortul) kümbetleri hatırlanabilir. Yine Karakoyunlular devrinden kalma Gevaş Halime Hatun Kümbeti (1358) de; Onikigen prizma gövdesi, piramidal külahı (Res.45), malzemesi ve süslemesiyle Selçuklu üslûbunu çok güçlü bir biçimde yansıtır. Hasankeyf'te XV. yüzyılın ikinci yarısından kalma, Akkoyunlu Uzun Hasan'ın oğlu Zeynel Bey'e ait türbe; silindirik gövdeli ve yüksek sivri kubbelidir. Sırlı tuğla ve çini mozaik süslemelerle kaplı olan türbe, kubbe biçimiyle, İran'daki Büyük Selçuklu ve Timurlu kubbeleriyle bağlantı kurulabilen tek Anadolu örneğidir. Ahlat'ta yine Akkoyunlulardan kalan Emir Bayındır Kümbeti (1491) de silindirik gövdelidir. Fakat gövdenin yarısı bodur sütunlara binen küçük kemerlerle çözülerek yarı baldaken bir görünüm elde edilmiştir (Res.46).

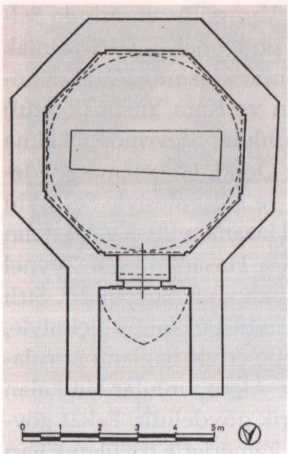


Res.45. Gevaş Halime Hatun Kümbeti.

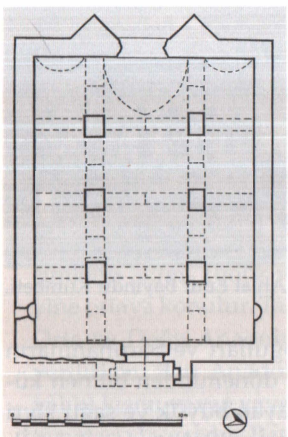


Res.46. Ahlat Emir Bayındır Kümbeti.

Batı Anadolu beyliklerinden Germiyanoğulları ve Saruhanlıların inşa ettirdikleri bir grup türbe; Selçuklu döneminden bilinen kübik gövdenin önünde, tüm cepheyi kaplayan büyük ve sağır sivri kemerli biçimleriyle, alışılmış bir şemaya yenilik katarlar. Balat İlyas bey Camii (1404) taçkapısını andıran bu düzenlemeye Germiyanoğullarının Kula'da yaptırdıkları Süleyman Şah Türbesi (XIV. yüzyıl) ve Saruhanlıların Manisa Saruhan Bey Türbesi (14.yüzyıl) örnek verilebilir. Büyük Selçuklu devrinde İran'ın Dehistan bölgesinde ilk kez XI-XII. yüzyıllarda görülen "kümbet-eyvan birleşimi" tarzındaki türbe biçiminin Anadolu Selçuklu devrinde Mazgirt Elti Hatun Kümbeti'nden başka bir uygulamasını bilmiyoruz. Buna karşılık söz konusu türbe tipi Beylikler devrinde yeniden hatırlan-



Şek.23. Hacım Sultan Türbesi planı.



Şek.24. Çakırsazı Hanı planı.

mış; Uşak ilinde Hacım Sultan (XIV. yüzyıl Germiyanlı) (Şek.23), Yozgat/ Çayıralan Şahruh (XIV. yüzyıl, Dulkadırlı) ve Kayseri Ali Câfer (XIV. yüzyıl, Eretna) türbeleri gibi örneklerde tekrarlanmıştır. Selçuklu döneminden örneğini bilmediğimiz baldaken tarzı türbelerin kare, altıgen ve sekizgen varyasyonları bu dönemde görülmeye başlanır. XIV. yüzyıldan Afyon Garipler Türbesi kare baldakenden oluşurken; Kayseri Yanık Kümbet altıgen, Karaman Karabaş Veli Türbesi (1465) ise sekizgen baldaken biçimini yansıtırlar.

3.1.4.4. Kervansaraylar: Beylikler devrinde Orta ve Doğu Anadolu'daki Selçuklu yolları ve kervansaraylarının kullanımı sürmüş olmalıdır. Günümüze gelebilmiş yapılar, bunların arasına ya da bunların dışında oluşan yeni güzergâhlara kervansaraylar (hanlar) eklendiğini göstermektedir. Batı Anadolu'da ise yeni fethedilen yörelerde kervan yolları menziller boyunca hanlarla pekiştirilmiştir. Bunların bir kısmı zamanımıza kadar dayanabilmiştir. Bu örneklere göre; Beylikler devri menzil hanlarında avlu görülmez. Yapı; tek, iki veya üç sahnlı kapalı bölümden ibarettir. Bu bölüm ahır-barınak işlevini yerine getirir. Bunlar küçük boyutlu, -Selçuklu örneklerinin aksine- gösterişsiz ve basit yapılardır. Kütahya-Afyon arasında Germiyanlılar döneminde inşa edilen Yeniceköy, Çakırsazı (Şek.24) ve Eğret hanları söz konusu yapıların üç sahnlı örnekleri arasında yer alırlar. Bunlar içerisinde Yeniceköy Hanı (XV. yüzyıl ilk çeyreği); yanındaki çeşme ve mescit ile birlikte küçük çaplı bir menzil külliyesi oluşturur.

3.1.4.5. Çarşı Yapıları: Bu başlık altında şehirlerde ticarî hayatın cereyan ettiği şehir hanları, arasta, bedesten türü yapılar akla gelir. Şehir içi hanlarının Selçuklu devrinde varlığına dair yazılı kaynaklarda ip uçları bulunmakla birlikte; bu güne gelebilmiş en erken örneklerine Beylikler devrinde rastlıyoruz. Bu bağlamda Menteşe beyliğinin merkezlerinden Balat'taki iki yapının menzil hanı değil, işlev bakımından şehir içi hanı oldukları ileri sürülmüştür. Buna karşılık Osmanlı beylerinin Bursa yaptırdıkları hanlar, bu tipin mimari niteliklerini daha açık yansıtırlar. Bu dönemde çarşı dokusu içinde sokağın iki kenarı boyunca sıralanan dükkan dizilerinin teşkil ettiği arastalar da kendini gösterir. Bunlar bazen han ya da bedestenlerin cephelerine bitişik olarak yapılmışlardır. Kıymetli malların korunup ticaretinin yapıldığı bedestenlerin Selçuklu devrinde var olduğu biliniyor. Fakat bunların günümüze ulaşmış en erken örnekleri yine beylikler devrindendir. Örneğin Kütahya'daki Küçük Bedesten (XIV. yüzyıl sonları); Osmanlıların çok kubbeli tiplerinden farklı olarak üstü kapalı bir arastayı andıran şemasıyla arkaik bir karakter arzeder.

3.1.4.6. Saraylar ve Köşkler: Selçuklu devrinin saray külliyeleri kadar olmasalar da Anadolu beylerinin kendi idare merkezlerinde saraylarının bulunduğunu biliyoruz. Fakat bunlara dair çok az arkeolojik veri bugüne kalabilmiştir. XIV. yüzyılda Anadolu'yu gezen İbn Battuta'nın Birgi'de Aydınoğlu Mehmed Bey'in sarayına dair yaptığı sınırlı tasvirden; bu sarayın, ortasında havuz bulunan güzel bir salona sahip olduğunu, havuzun her bir köşesinde tunçtan arslan heykelleri bulunduğunu ve ağızlarından su fışkırdığını öğreniyoruz. Ne bu yapıdan, ne Şikarî'nin isimlerini verdiği Karamanoğlu saraylarından, ne de Evliya Çelebi'nin anlattığı üçyüzaltmış odalı Germiyanlı sarayından geriye bir şey kalmamış görünüyor. Belki beylik merkezlerinde ve çevrelerinde yapılacak arkeolojik kazılarla bu konuda bilgi edinebileceğiz.

3.1.4.7. Su Yapıları: Bu dönemin çeşme mimarisi, genel olarak Selçuklu devrindeki konum ve mimari biçimini tekrarlar. Bazen bir yapının cephesine yerleşmiş olarak görülen çeşme elemanı bazen müstakil bina halinde yükselir. Bunlardan Karaman Muhyiddin Çeşmesi (1469) ve Karaman İmaret Çeşmesi (XV. yüzyıl) tek cepheli müstakil bina olarak karşımıza çıkarlarken; Sinop Şahabettin Ağa Çeşmesi (XV. yüzyıl ilk yarısı) bir köşe başına yerleşmiş hazneli ve tek cepheli düzende kendini gösterir. Germiyanoğulları'nın Kü-

tahya'daki imaretinin (1411) ortasındaki mermer şadırvan çanağı, XV. yüzyıl ilk yarısından özgün bir mimarî parçadır. Menâkıbü'l-Ârifîn'e göre; Konya'daki Mevlâna dergâhının şadırvanı Germiyan beyi tarafından Sultan Veled'e hediye edilmişti.

Beylikler devri hamamları, Selçuklu devrindeki gibi çifte hamam ya da tek hamam biçiminde kamuya açık yapılar ile özel hamam niteliğindeki uygulamalardan oluşurlar. Bunların mimarî tipleri arasında; Semavî Eyice'nin tipolojisinde tanımlanan değişen sayıda eyvana sahip sıcaklıklı olanlar ile enine sıcaklıklı iki halvetli tiptekiler daha yaygındır. Bunların yanı sıra kare sıcaklığa açılan halvetli yapılar da görülür. Bu dönemde hamamların soyunmalık mekânları kubbeyle de örtülmeye başlanır. Kütahya Çifte Hamam gibi bazı yapılarda kârgir tonozlu külhan mekânları dikkati çeker. Beylikler devri köprüleri Selçuklu örnekleri kadar büyük boyutlu olmasalar da aynı geleneğin uzantıları olarak ortada büyük sivri kemerli göz ve bunun iki yanında daha küçük gözlere sahip mimarileriyle işlevlerini yerine getirirler. Karamanoğlu beyliğinden kalma Göksu üzerindeki Gıravga köprüsü (XIV. yüzyıl), Ermenek-Anamur yolunda Görmeli Köprüsü (XIV. yüzyıl) ve Ala köprü bunlardan bazılarıdır.

3.1.5. Osmanlı Dönemi: Oğuzların Kayı boyuna mensup Osmanlılar, Selçukluların kendilerine yurt olarak verdikleri uc mıntıkalarından Söğüt ve çevresinde gelişmişlerdir. Türkiye Selçuklu saltanatının 1308'de ortadan kalkmasından sonra diğer emirlikler gibi kendi başlarına buyruk hâle gelen Osmanlılar; öteki beyliklerle uğraşmak yerine, fırsat buldukça Bizans tekfur hisarlarını ele geçirerek topraklarını genişletmişler; bu arada Selçuklu topraklarında huzur bulamamış Türkmenlere ve çeşitli sûfî zümrelere kucak açarak onlara yer vermişler, zaviyeler kurarak vakıflarla desteklemişlerdir. Bu sayede yeni fethedilen yöreleri kısa zamanda vatanlaştırabilmiş görünen Osmanlılar, daha Orhan Gâzi devrinde Çanakkale boğazından Avrupa yakasına geçerek 1354'te Gelibolu'yu ve 1361'de Edirne'yi fethederek bir Balkan devleti hâline gelmişler; 1453 yılında İstanbul'u fethettikten sonra hızla genişleyerek Akdeniz çevresine egemen büyük bir imparatorluğa dönüşmüşlerdir. Böylece, bağımsız duruma geldikleri 1300 yılından 1920'ye, yani Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılışına kadar geçen altı yüz yılı aşkın süre zarfında, Anadolu, Balkanlar, Kırım, Ortadoğu ve Kuzey Afrika'yı içine alan bir cihan imparatorluğu meydana getiren Osmanlılar; beylik devrinin ardından, askerî ve siyasî alandaki teşkilatlanmaya

paralel olarak sanat alanında "Ehl-i Hıref Teşkilatı" ve "Hassa Mimarları Teşkilatı" şeklinde kurumlaşmaya gitmişlerdir. Bu şekilde hem sanatçıların himayesi sağlanmış; hem de imparatorluk sanatının ülke çapına organize bir şekilde dağılması ve üslûp birliğinin elde edilmesine giden yol açılmıştır. Onların çok uzun tarihleri boyunca ortaya koydukları sanatı tüm boyutlarıyla ele almak güç bir uğraştır. Osmanlı sanatının en büyük kolu ve onların uygarlığının en önemli mirası olan mimarlık sanatını özetlemeye çalışmanın da aynı oranda zor olduğunu belirtmek zorundayız. Bu nedenle birçok yapı ve ilginç mimarî ayrıntıyı atlamak pahasına dönemin mimarlığına göz atmaya girişecek olursak; Osmanlı mimarlığını, belli oranda askerî, ekonomik ve politik gelişmelere paralel biçimde "Erken", "Klâsik" ve "Geç (Batı etkili)" olmak üzere üç ana gelişim evresi içinde tanımlamak mümkün gibi görünüyor. Bunlardan Klâsik Osmanlı dönemi kendi içinde üç aşamaya ayrılabileceği gibi; bu evrenin sonunda Geç Dönem'in hazırlayıcısı ve geçiş süreci olarak "Lâle Devri"nden söz edilebilir.

Osmanlı mimarlık tarihinin erken aşaması, onların beylik devrine tekâbül eder. Eskiden kimi araştırmacıların "Bursa üslûbu" biçiminde adlandırdıkları bu süreci Edirne Üç Şerefeli Camii'nin tamamlandığı 1447 yılına kadar uzatmak; hattâ tarihî gelişmelerle paralellik sağlamak için İstanbul'un fethiyle (1453) sonlandırmak mümkündür. Böylece kronolojik olarak 1300-1453 yılları arasına yerleştirebileceğimiz "Erken Dönem"in mimarlık uygulamaları İznik, Bursa ve Edirne gibi Osmanlı'ya başkentlik etmiş şehirlerde yoğunlaşır. Bu dönemde bir yandan Selçuklu geleneğine dayanan yapı türleri ve tipleri devam ettirilirken; bir yandan da yeni tasarım arayışları sergilenir. Bu bağlamda çok üniteli camii tipi, zaviyeler ve zaviye şemasına dayanan "zâviyeli camii" tipi, (U) planlı medrese şeması denenir. Ayrıca Selçuklu tiplerine bağlı medrese şemalarına farklı ayrıntılar kazandırılır. Bizans mimarîsinden "almaşık duvar tekniği" alınır. Örtü sisteminde kubbe, en çok tercih edilen eleman hâline gelir. Edirne Üç Şerefeli Camii gibi merkezî kubbeli harim ve dört minareli anıtsal avlunun birleştirildiği aşamaya ulaşılır.

Bu yapı Osmanlı Mimarîsi tarihinde bir dönüm noktasıdır. Arkasından gelen İstanbul'un fethi, Avrupa'yı ve Yakın Doğu'yu derinden etkileyerek tarihin akışını değiştirmiştir. Kendisini Doğu Roma'nın da imparatoru olarak gören Fatih Sultan Mehmed'le birlikte Osmanlı Devleti, bir Anadolu beyliğinden imparatorluğa dönüşmüş-

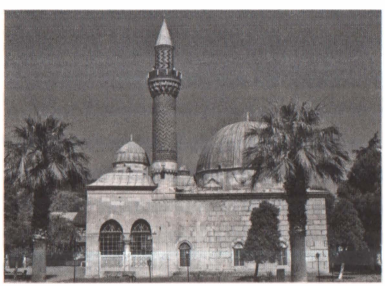
tür. Bu önemli gelişme kültür ve sanatta da yansımasını bulur. XV. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı Sanatı bir "imparatorluk sanatı" çehresine bürünür. Bunu en çarpıcı biçimde yansıtan sanat dalı ise mimarlıktır. Fatih devriyle başlayan ve Azatlı Sinan, Mimar Hayreddin, Mimar Sinan ve onun ekolünden gelen mimarların elinden çıkan büyük programlı külliyeler, görkemli dinî ve sivil mimarlık ürünleriyle XV. yüzyıl ortalarından XVII. yüzyıl sonuna kadar geçen ikiyüzelli yıllık süreyi "Klâsik Dönem" olarak adlandırmak hiç de yanıltıcı olmayacaktır. Bu uzun klâsik sürecin kendi içinde gelişim basamakları bulunuyor. Klâsik üslûbu tetikleyen Üç Şerefeli'den sonra; Fatih Külliyesi ile II. Bâyezid'in Amasya, Edirne ve İstanbul'daki külliyeleriyle simgelenen ve Mimar Sinan'ın hassa mimarbaşısı olduğu tarihe kadar geçen süre "Erken Klâsik Dönem" başlığı altında toplanabilir. Koca Mimar Sinan'ın hassa mimarbaşılığı ile sınırlayabileceğimiz 1539 ile 1588 yılları arasını ise "Sinan Dönemi (Klâsiğin Zirvesi)" olarak adlandırmak, bu mimarlık dehasına hakkını teslim etmek olacaktır. Mimar, mühendis ve şehir plancısı nitelikleriyle başkent İstanbul'a Türk-İslam kimliğini nakşeden Sinan; Türk mimarisi'ne kazandırdığı Şehzade, Süleymaniye ve Selimiye külliyeleriyle –hak etmiş olarak- bir dönemi simgeler. 1588'de Sinan'ın ölümünden sonra mimarbaşılığa getirilen Davud Ağa, Dalgıç Ahmed Çavuş, Sedefkar Mehmet Ağa ve Mustafa Ağa gibi mimarların Sultan Ahmed Camii ve Yeni Camii külliyeleri, Şehzade Camii planını tekrarlar. Bu nedenle Osmanlı mimarîsinde kabaca XVII. yüzyılı içine alan Sinan sonrası süreç için "Geç Klâsik Dönem" kavramı önerilebilir. Gerçekten Geç Klâsik Dönem mimarîsi, Sinan geleneğinin bir uzantısıdır. XVII. yüzyıl mimarîsinin yeni sayılabilecek yönü, bazı geleneksel konu ve biçimlerin, çağın sosyal ve ekonomik şartlarına uygun olarak ele alınmasıdır. Buna sultan câmilerine hünkar kasırlarının eklenmesi örnek verilebilir. Öte yandan, XVII. yüzyılda Sultan Ahmed ve Yeni Camii külliyelerinin dışında büyük çaplı imar faaliyetlerine girişilmemiş olması; belki devlet teşkilatındaki bozulma ve Celâlî isyanlarının da etkisiyle ekonomik anlamda klâsik kudretin sarsılmaya başladığına işaret eder.

XVIII. yüzyılın başlarında Sultan III. Ahmed'in (1703-1730) tahta geçmesiyle başlayan süreçte Osmanlılar ilk kez Batı dünyasını daha iyi tanımak için harekete geçerler. Bilhassa Nevşehirli İbrahim Paşa'nın saraya damat olup sadrazamlık makamına getirilmesinden sonra Fransa üzerinden Avrupa'ya açılım başlar. Fransa'da saray çevresinin yaşama biçiminden park ve bahçe kültürlerine

birçok kültürel alanla birlikte askerî ve siyasî etkilenmeye zemin hazırlayan bu gelişmenin yarattığı toplumsal huzursuzluk 1730'da Patrona Halil ayaklanmasına yol açar ve III. Ahmed ile beraber Nevşehirli'nin saltanatı da sona erer. Sonradan "Lâle devri" adı verilen bu dönem sanatı ana hatlarıyla Klâsik üslûba bağlıdır. Fakat bir yandan bezemede Batı etkileri görülürken, diğer taraftan büyük meydan çeşmeleriyle önceki dönemlerden farklı sayılabilecek yaklaşımlar sergilenir. Kimi araştırmacılar bu dönemi III. Ahmed'in saltanat yıllarıyla sınırlarken; kimileri Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın 1718-1730 yılları arasını kapsayan sadrazamlık dönemiyle ilişkilendirmişlerdir. Ancak sanat alanında bu üslûbun 1730'dan sonra da devam ettiği, diğer sanat dallarının yanında, Tophane Çeşmesi (1732), Azapkapı Sâliha Sultan Çeşmesi (1733), Hekimoğlu Ali Paşa Külliyesi (1734-1735), İstanbul Mevlânakapı'da Emine Sultan Çeşmesi (1738), Halep Osman Paşa Külliyesi (1730-1739) ve Ayasofya Şadırvanı (I. Mahmud, 1740) gibi mimarlık örneklerinden anlaşılmaktadır. Bu husus Osmanlı mimarisi üzerine eğilen bilim adamlarından Mustafa Cezar'ın da dikkatini çekmiştir. Cezar, "ara dönem" olarak nitelediği Lâle Devri'nin, başı ve sonu itibariyle Ahmed Refik'in tarif ettiği süreden daha uzun olduğunu ve bu dönemin 1708'den 1740'a kadar devam ettiğini ileri sürmüştür. Fakat İstanbul Cağaloğlu'nda Hacı Beşir Ağa Külliyesi (1745), İstanbul Seyit Hasan Paşa Külliyesi (1745) gibi eserlerde belirginleşmeye başlayan Barok etkiler Nur-u Osmaniye (1748-1755) Külliyesi'nde somutlaşır. Bundan dolayı, yüzyılın başından 1745'lere, belki de Nur-u Osmaniye Külliyesi inşasının başladığı yıllara kadar; kabaca XVIII. yüzyıl ortasına kadar geçen süreyi tümüyle Lâle Devri üslûbu içinde değerlendirmek gerekecektir.

III. Ahmed'in saltanatının ardından devam eden Batıyla ilişkiler, asıl meyvelerini XVIII. yüzyıl ortalarından itibaren vermeye başlar. Böylece Osmanlı uygarlık tarihinin son büyük devresine girilir. Daha çok "Batılılaşma Dönemi" kavramıyla tanımlanan bu uzun süreç gerileme ve çöküş dönemleri olarak da algılanmıştır. Mimaride Batının Barok, Rokoko ve Ampir üsluplarının neredeyse karma bir biçimde ve daha ziyade mimari elemanlar ve dekorasyon alanlarında etkisini gösterdiği bu aşama için "Geç Osmanlı Dönemi" veya "Batı Etkili Dönem" kavramlarını kullanabiliriz. Bu aşama eklektik ürünlerin ardından; XX. yüzyıl başlarındaki siyasî gelişmelere paralel biçimde millî üslûp arayışlarıyla noktalanır ve I. Millî Mimarlık üslûbuyla Cumhuriyet devrine bağlanır.

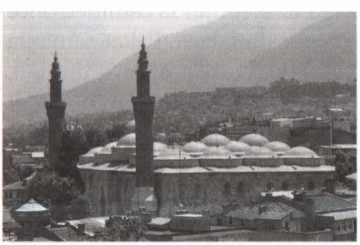
3.1.5.1. Câmiler: Osmanlı mimarisindeki gelişmeleri en iyi izleyebildiğimiz yapı türünün câmiler olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda kısaca tanımlanan dönemsel kronolojiye uygun biçimde câmiler bahsini irdeleyecek olursak; Erken Osmanlı Dönemi (1300-1453) için işe tek kubbeli örneklerle başlayabiliriz. Bu dönemde Bursa Alâeddin Camii (1326), İznik Hacı Özbek Camii (1333) gibi tek kubbeli harim ve önlerinde son cemaat yeri revağı bulunan yapıların Selçuklu proto-tiplerini tekrarladıklarını söyleyebiliriz. Bunlarla aynı mimarî nitelikleri taşımakla birlikte, mescit işleviyle tanımlanan İznik Hacı Hamza Mescidi (1345) de mütevazi bir eserdir. Buna karşılık Bilecik Orhan Gâzi Camii (XIV. yüzyılın ilk yarısı), Tuzla Hüdâvendigâr Camii (1366), Behramkale Hüdâvendigâr Camii, Kemallı Asılhan Bey Camii (1382) ve Mudurnu Yıldırım Camii (1382) gibi örnekler; bu tipin anıtsal tek kubbeli camii seviyesine ulaştırılabildiğini gösterirler. Fakat Erken dönemde tek kubbeli tipin en gösterişli örneği olarak İznik Yeşil Camii'ye değinmek gerekir. İnşasına, Osmanlı hükümdarı Murad Hüdâvendigâr zamanında Çandarlı Kara Halil Paşa tarafından 1378'de başlanmış ve 1392'de tamamlanmıştır. Mimarı Hacı Musa'dır. İznik Yeşil Camii, küçük boyutlu bir eser olmasına rağmen, mimarîsindeki olgunluk, ahenk, poligonal kasnağa binen kubbesi ve sırlı işçilikli minaresiyle dikkati çeker (Res.47). Harimde büyük kubbenin örttüğü mekân, kuzey tarafta iki bodur sütuna ve duvarlara dayanan sivri kemerlerle üç bölmeli iç revak biçiminde genişletilmiştir (Şekil 1). Aynı şekilde üç bölümlü son cemaat yeri mekânı; mukarnaslı sütun başlıkları, kapı ve kemer kompozisyonları, geometrik geçme kompozisyonlu mermer şebekeleriyle göz alıcıdır. Aynı incelikli işçilik, mukarnas kavsaralı, geometrik ve bitkisel süslemeli mermer mihrapta da görülmektedir. Minaresi, yeşil, sarı, türkuaz ve lacivert sırlı tuğlaları, geometrik kompozisyonlu çini-mozaik süslemeleriyle Anadolu Selçuklu minare geleneğinin Erken Osmanlı devrindeki en muhteşem temsilcisidir.



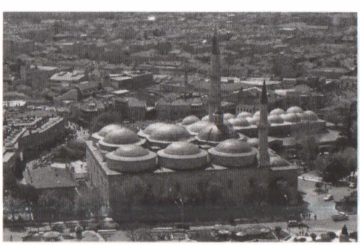
Res.47. İznik Yeşil Camii.

Bu dönemde, daha XIV. yüzyılın ortalarına varmadan imar faaliyetlerinde kendini gösteren artış; camii mimarisinde geleneksel plan tiplerinin varyasyonlarıyla "ulu camii" niteliğinde yapıların inşasına girişilecek seviye ve olgunluğa kısa zamanda erişilmesini sağlamıştır. Bu durum, gâzi

beylik olarak yola çıkan Osmanlıların giderek güçlü bir çekim merkezine dönüştüğünün belirtisidir. Bu bağlamda Gelibolu Ulu Camii, Filibe Hüdâvendigâr Camii, Bursa kalesi içindeki Şehâdet Camii gibi önemli şehirlerdeki ilk ulu câmilerin –basit Kûfe tarzında değil- kârgir örtülere sahip çok üniteli tipte tasarlanmış olmaları; uç beylikleri arasında Osmanlı sahasının ne denli dinamik bir yapıya sahip olduğuna işaret eder. Bunlardan Şehâdet Camii (1365-66) ve Filibe Hüdâvendigâr Camii (1367); mihrap aksı üzerindeki üniteleri kubbeli, bunun iki yanındaki üniteleri tekne tonozla örtülü şemalarıyla Selçuklu devrinden Amasya Burmalı Minare ve Gök Medrese câmilerini hatırlatırlar. Yıldırım Bâyezid'in Bergama'da inşa ettirdiği Ulu Camii (1398) de aynı planı yansıtır. Filibe ve Şehâdet camileri gibi I. Murad döneminde inşa edilen Gelibolu Ulu Camii (1385), dokuz kubbesiyle, onlardaki şemanın "eş değerde çok kubbeli" değişkenidir. Osmanlı mimarları Gelibolu'daki şemayı, Bursa'nın surları dışında gelişen yeni şehir merkezinin ilk ulu câmisi olarak yirmi kubbeyle geliştirirler (Res.48). Bursa Ulu Camii'nin (1396-1399) kuzeybatı köşesine bitişik tek şerefeli, tuğla gövdeli minaresi; Türk mimarisinde minare merdiveni açısından önem taşır. Daha Önce XIII. yüzyıldan bazı Türk minarelerinde dikkati çeken silindirik gövdenin içine birbirinden bağımsız iki helezonik merdiven yerleştirebilme başarısı burada bir kez daha tekrarlanmıştır. Çok kubbeli tip, fetret devrinin kargaşası içinde inşasına başlanılan Edirne Eski Camiinde dokuz kubbeli olarak yeniden kullanılır. Osmanlıların ikinci başkenti olan Edirne'de Çelebi Sultan Mehmed'in tamamlattığı camiinin mimarı Konyalı Hacı Alâeddin'dir. İnşası 1403-1414 yılları arasında gerçekleştirilmiştir. Kare planlı harimde, dört fil ayağından duvarlara atılan sivri kemerlerin sınırladığı dokuz ünitenin üzeri kubbelerle örtülmüştür. Kuzeydeki beş bölmeli son cemaat yerinde orta bölüm kubbeyle, diğerleri çapraz tonozla kapatılmıştır. İki minarelidir (Res.49). Bunlardan doğu taraftaki, harimin kuzeydoğu köşesi-



Res.48. Bursa Ulu Camii.



Res.49. Edirne Eski Camii.

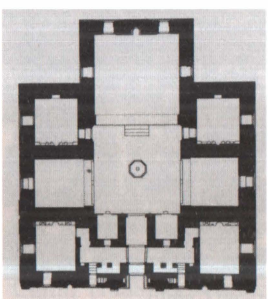
nin üzerine biner. Küçük boyutlu ve tek şerefelidir. Batı taraftaki ise; yapıdan bağımsız kare kaide üzerine poligonal gövdesi ve iki şerefesiyle anıtsal bir kuledir. Bu minarede; Bursa Ulu Camii'nin kuzeybatı minaresindeki merdiven tasarımı bir adım daha ileriye taşınarak, gövdenin içine her biri bir şerefeye çıkan iki ayrı helezonik merdiven yerleştirilmiştir.

Erken dönemde, ülkenin ikincil derecede kabul edilebilecek bazı şehir ve kasabalarında, Selçuklu devrinin çok destekli ve düz ahşap tavanlı camii tipiyle tekrar karşılaşıyoruz. Ezine Abdurrahman Gâzi Camii (XIV. yüzyıl), Ankara Ahi Elvan Camii (yenileme 1413), Merzifon Çelebi Mehmed Camii (1427), II. Murad döneminden Ankara Hacı Bayram Camii (1427-28) ve Ankara Hacı İlyas Camii, Ayaş Ulu Camii (XV. yüzyıl) ve şimdi mevcut olmayan Afyonkarahisar'daki Umur Bey Camii bu tipin ilk akla geliveren örneklerindendir.

Erken Osmanlı devrinin en ilginç camii tipi; bir zamanlar mimarî kökeni ve işlevi bakımından çokça tartışılan "zâviyeli câmiler" olsa gerektir. Sanat Tarihi literatürüne "zaviyeli", "tabhâneli", "çok fonksiyonlu", "ters (T) planlı" gibi isimlerle geçen zâviyeli câmiler ilk defa erken Osmanlı döneminde ortaya çıkmıştır. Bunların tipolojik kökleri dönemin zaviyelerine dayanır. Fakat sonradan bu zaviyelerin tümü camiiye dönüştürülerek kullanılmaya başlanınca, aynı tipe bağlı kalınarak yapılan ve camii işlevinin öne çıkarıldığı zâviyeli câmiler ile söz konusu zâviyeler birbirine karıştırılmışlardır. Bunun yarattığı kafa karışıklığını bugün bile gözlemlemek mümkündür. Aslında bu meselenin kökeninde Osmanlı beyliğinin kuruluş felsefesi yatmaktadır. Selçuklu Türkiyesinin batı ucunda bir gâzi beylik olarak kendini gösteren Osmanlıların bu niteliğinin bir gereği olarak, aynı zamanda "fütüvvet yapıları" olarak değerlendirebileceğimiz zâviyeler öncelikli bina ve kurum değeri taşımışlardır. Bunun yanı sıra, ilk Osmanlı devrinde sayısal bakımından hiç de küçümsenmeyecek bir grup oluşturan bu yapıların içinde mescit işlevi görecek bir mekânın da bulunması; yeni fethedilen yörelerin iskan ve kolonizasyonunda câmiden önce zâviyelerin tercih edilmesini kolaylaştırmış olmalıdır. Fakat zamanla devletin genişlemesi ve iskan-kolonizasyon çabalarının ardından, iç-il hâline gelen bölgelerde söz konusu fütüvvet yapılarının ibâdet işlevinin daha ön plana çıkmaya başladığı karısındayız. Bunun sonucunda ise -kitâbe ya da vakfiyelerinde "imâret" adıyla tanımlanmış olsalar bile- işlev bakımından ibâdethâne niteliği ön planda gözüken yapılar ortaya çıkmıştır. Bunları zaviye işlevi gören diğer yapılardan ayıran "alâmet-i fârika"nın minareler olduğunu düşünüyoruz. İşte

bu elemanın eklendiği örnekleri "zâviyeli camii" diye tanımlayabiliriz. Bu yapılar, giriş kanadındaki revağın gerisine yerleştirilmiş taç kapıdan geçilen ve aydınlık fenerli bir kubbeyle örtülü sofa, bunun kıble ekseninde zemini yükseltilmiş, mihraplı ana eyvan; yan kanatlarda çoğu zaman yan eyvanlar ve tabhâne mekânlarıyla, binanın bir köşesi üzerinde yükselen ya da ona bitişik bir minareden oluşurlar. Bunlardaki tabhâne mekânları zaviyelerdeki işlevlerini sürdürürler. Bu tipin ilk örnekleri Yıldırım Bâyezid'in Bursa'da yaptırdığı külliyenin imareti (1390 civarı) ve Milas Fîrûz Bey İmareti'dir (1394).

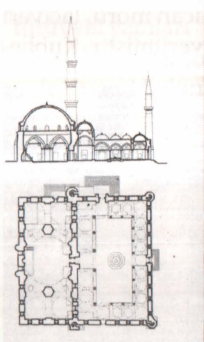
Ama zaviyeli camii tipinin en görkemli örneği olarak, Bursa'da Çelebi Sultan Mehmed'in Mimar Hacı İvaz'a yaptırdığı Yeşil Camii gösterilebilir (Şek.25). İnşa kitâbesinde (1419) "buk'a" adıyla tanımlanması onun zâyiye işleviyle ilgilidir. Yeşil külliyenin ana yapısı niteliğindeki bina Ters (T) planlıdır. Giriş kanadı iki katlı olarak tasarlanmış olan yapının önündeki revaktan vazgeçilmiş görünüyor. Bunun muhteşem işçilikli cepheyi gölgede bırakmamak için düşünüldüğü sanılır. Kuzey cephenin iki köşesinde bulunması gereken minarelerden biri ortadan kalkmış; diğeri ise yenilenmiştir. Camiinin kuzey cephesi, pencere söveleri ve taçkapısı mermerden (Res.50), öbür kısımları kesme taştan yapılmıştır. Profilli silmelerle çerçevelenmiş alt pencerelerin alınlıklarında, mermer kabartma şeklinde çok nefis rûmi-palmet kompozisyonlu bitkisel süslemeler vardır. Aynı zengin mermer işçiliği taçkapıda da uygulanmıştır. İçeride tabhâne odalarında alçı dolaplar ve nişler bulunur. Orta holün giriş kanadındaki yüzeyleri, üst kattaki hünkâr mahfili, ana eyvanın duvarları ve mihrap renkli sır tekniğinde çinilerle süslenmiştir. Çiniler üzerinde geometrik geçmeler, rûmiler, lotus ve palmetler, natüralist karakterde çiçekler görülmektedir. Renkler sarı, yeşil, patlıcan moru, lacivert ve beyazdır. Çiniler üzerinde altın yaldızlara yer verilmiştir. Kubbe-



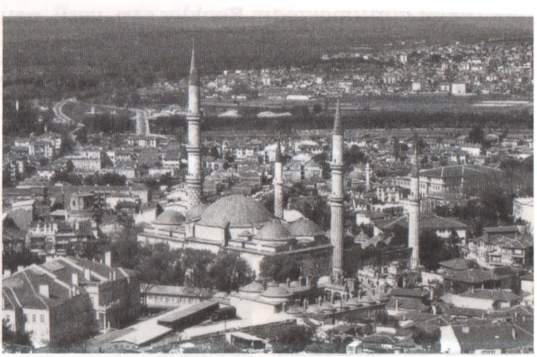
Şek.25. Bursa Yeşil Camii planı. **Res.50.** Bursa Yeşil Câmi.

ler ise kalem işleri ile bezenmiştir. Yapının çinileri Muhammed el-Mecnun'un eseridir. Nakışlar ise Ali bin İlyas Ali'nin elinden çıkmışlardır. Zaviyeli camii tipi klâsik dönemde de karşımıza çıkacaktır.

Erken Osmanlı devrinde camii mimarisi Edirne'deki Üç Şerefeli Camii ile zirvesine ulaşır. Bu yapı, Türk mimarlık tarihindeki merkezî planlı mekân arayışında çok önemli bir aşamayı ifade eder. Geriye dönüp bakıldığında merkezi vurgulu mekân arayışının daha Karahanlılar devrinde, Hazar Degaron ve Talhatan Baba câmileri ile kendini gösterdiği ileri sürülebilir. Büyük Selçukluların İsfahan Mescid-i Cuma kubbelerinden sonra Anadolu'da Silvan Ulu Camii, Mut Lal Ağa Camii (XIV. yüzyıl), Manisa Ulu Camii (1367) gibi denemelerle devam eden bu gelişme, erken Osmanlı devrinde Edirne Üç Şerefeli Camii'yle çok önemli bir aşama kaydeder. Osmanlı Mimarîsinde bir dönüm noktası teşkil ederek klâsik Osmanlı sultan câmilerinin prensiplerini belirleyen Üç Şerefeli Camii; II. Sultan Murad tarafından 1437-1447 yılları arasında inşa ettirilmiştir. Tarihî kaynaklarda belirtilen felçli mimarının adı bilinmemektedir. Enine dikdörtgen planlı, revaklı ve ortası şadırvanlı avlu ile merkezi kubbeli harimden meydana gelir (Şek.26). Avlunun dört köşesinde birer minare yer almaktadır. Camiiye adını veren üç şerefeli minare, avlunun güneybatı köşesine bitişiktir (Res.51). Bu minarede her şerefe için ayrı merdiven tasarlanarak, tek bir gövdenin içine üç ayrı helezonik merdiven yerleştirebilme başarısı sergilenmiştir. Avlunun doğu, batı ve kuzey cephelerindeki kapılardan şadırvanlı avluya geçilir. Avluda revakların üzeri biri hariç kubbelidir. Harimde, 24.10 m. çapındaki büyük kubbe, altıgen planlı iki fil ayağı ile kuzey ve güney duvarlarına bitişik ayaklara, sivri kemerler vasıtasıyla biner. Harimin ve avlunun cepheleri iki



Şek.26. Edirne Üç Şerefeli Camii, plan ve kesit.



Res.51. Edirne Üç Şerefeli Camii.

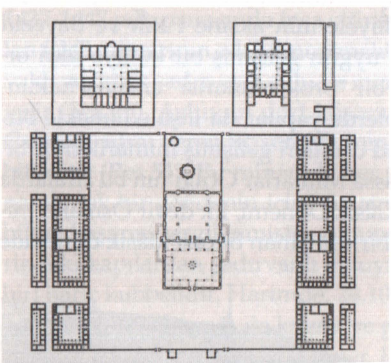
katlı pencere sıraları ile çözülmüş, yanlardaki kubbelerden merkezi kubbeye doğru kademeli bir yükseliş sağlanmıştır. Pencere sövelerinde, revak kemerlerinde ve minarelerde renkli taş işçiliği vardır. Revak kubbeleri kalem işi bitkisel motiflerle bezenmiştir. Revak pencerelerinin alınlıklarında ve harimin bazı kısımlarında çini süslemeyle karşılaşılır. Üç Şerefeli Camii, bazı arkaik yanlarına rağmen, plan ve hacim biçimlenişiyle Klasik devir câmilerinin öncüsü olmuştur.

Üç Şerefeli'den sonra, XV. yüzyıl ortalarından Sinan'ın hassa mimarbaşılığına (1539) kadar devam eden bu devre; Mimar Sinan'la özdeşleşen XVI. yüzyıl mimarîsinin hazırlayıcısı olmuştur. Yukarıda da vurgulandığı gibi bu aşama, Osmanlı mimarîsinin "Erken Klâsik Dönemi"dir. Mimarlık faaliyetleri artık kendini büyük çaplı külliye tasarımlarıyla ifade etmektedir. Gerçekten de Fatih ve II. Bayezid'in inşa ettirdikleri külliyeler, Erken Osmanlı dönemindeki Çelebi Mehmet, Yıldırım ve Muradiye külliyelerinden ayrı bir hava taşırlar. Sözünü ettiğimiz Erken devir külliyelerinin aksine Fatih ve Bayezid külliyeleri, imparatorluk çağına uygun gelişmiş bir külliye fikri ortaya koyarlar. Sultan eserlerinde bir "proje mimarîsi" anlayışı hakimdir. Erken dönemde görülen tiplerde yapılar da inşa edilmekle birlikte, özellikle Fatih ve II. Bayezid câmileri gelişmiş mimarîleriyle Sinan Çağı'na öncülük ederler. Hassa Mimarlar Ocağı'nın bu sıralarda oluşmaya başlaması da, Erken Klâsik Dönemi, ilk devir Osmanlı mimarisinden ayıran unsurlardan biridir. Sinan öncesi klâsik dönemde imar faaliyetleri İstanbul, Edirne, Bursa, Manisa, Amasya, Selanik, Üsküp gibi merkezlerde yoğunlaşmıştır. Erken dönemde olduğu gibi, bu dönemde de anıtsal tek kubbeli, çok kubbeli, zaviyeli ahşap tavanlı ve merkezi kubbeli tarzda câmiler yapılmıştır. Anıtsal tek kubbeli câmilere Bursa Sitti Hatun Camii (1459), çok kubbeli gruba Sofya Mahmud Paşa Camii (1460), zaviyeli tipe Afyon Gedik Ahmed Paşa Camii (1472) (Res.52) ve Edirne II. Bayezid Camii (1488) örnek verilebilir. Merkezi kubbeli yapıların en

Res.52. Afyon Gedik Ahmet Paşa Camii.

önemlileri ise İstanbul Eski Fatih Camii (1462-1470), Çemberlitaş Atik Ali Paşa Camii (1496) ve İstanbul II. Bayezid Camii'dir.

Fâtih'in mimarı Azatlı Sinan; Doğu Roma'yı fetheden sultanın şânına yakışacak türden, öncekilerle kıyaslanamayacak büyüklükte bir külliye tasarımıyla yeni başkente Türk mührünü vurmuştur (Şek.27). Külliyenin merkezine yerleşen ulu câmide Azatlı Sinan; kare baldakenin iki yanına ikişer küçük kubbe; bunun kıble tarafına ise bir yarım kubbe ve yanlara birer küçük kubbe koyarak, Üç Şerefeli'de temel prensipleri belirlenmiş proto-tipi bir adım daha ileri taşır. Bundan sonra yeni başkentin ikinci büyük sultan yapısı II. Bâyezid Külliyesi'dir. Külliye 1501-1505 yılları arasında tamamlanmıştır. Mimarının Hayreddin olduğu sanılmaktadır. Külliyede câmiden başka imaret, medrese, kervansaray, mektep, hamam ve iki türbe yer alır. II. Bâyezid Camii, iki yanındaki tabhâne mekânlarıyla zaviyeli câmilerin akrabası olmakla birlikte; plan ve hacim biçimlenişinden dolayı merkezi kubbeli câmiler içinde değerlendirilmektedir. Burada Eski Fatih Camii'nin şeması bir adım daha ileriye götürülmüştür. Fatih Camii planının kuzey tarafına bir yarım kubbe ve iki küçük kubbe ilave edilerek harimde merkezi kubbenin etkisi arttırılmıştır. Kitle biçimlenişinde ise yarım kubbelerden merkezi kubbeye doğru kademeli bir yükseliş sağlanmıştır. Kesme taşın kullanıldığı câminin avlusu, taç kapıları, şadırvanı ve kubbeli revaklarıyla; klâsik nizamı yansıtır. Minareler, tabhane mekânlarının köşelerine bitiştirilmiştir. Avlu ve harim cepheleri iki katlı pencere sıralarıyla hareketlendirilmiştir. İçten dört fil ayağına, büyük sivri kemerler ve pandantifler vasıtasıyla oturan 16.80 m. çapındaki merkezi



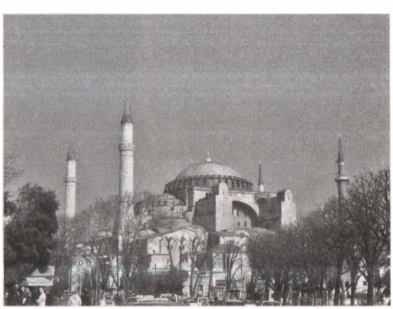
Şek.27. İstanbul Fatih Külliyesi (Ayverdi'den).

Res.53. İstanbul II. Bayezid Camii.

kubbe, dıştan ağırlık kuleleri ve abanık kemerlerle desteklenmiştir (Res.53). Plan itibariyle Süleymaniye Camii'nin öncüsü durumundaki II. Bâyezid Camii'nin şemasının Ayasofya Camii'nden ilham alınarak ortaya çıktığı ileri sürülmüştür (Res.54). Ancak Türk mimarîsindeki mekân gelişimi aşamaları ve Üç Şerefeli Camii ve Fatih Camii'nde ortaya konulan plan ve hacim kompozisyonları, Bâyezid Camii planının Ayasofya'nın taklidi değil, Türk Mimarîsinin doğal gelişiminin bir sonucu olduğunu göstermiştir. Pencere sövelerindeki ve kemerlerdeki renkli taş işçiliği, zarif silmelerle süslü, mukarnas kavsaralı portalleri ve kurşun kubbeleriyle ölçülü bir güzellik sergileyen camiinin kitâbeleri, dönemin ünlü hattatı Şeyh Hamdullah'ın eseridir.

XVI. yüzyılın ilk yarısı, klâsik üslûbu taçlandıracak bir gelişmeye sahne olur. Bu olay Mimar Sinan'ın Hassa Mimarlık Teşkilâtı'nın başına getirilmesidir. Bu yıllarda devletin başında, Batılıların "Muhteşem Süleyman" dedikleri Kanûnî Sultan Süleyman bulunmaktadır. Osmanlı imparatorluğu, kıtalar aşan sınırlarıyla çağının rakipsiz gücü haline gelmiştir. Bu gelişmelerin kültüre ve sanata yansıması pek tabidir.

Klâsik Osmanlı Mimarîsi'ni kendi adıyla özdeşleştiren ve mezar kitâbesine göre yüzden fazla ömür sürerek Türk mimarîsine yüzlerce eser kazandıran Sinan; 1488 yılı civarında Kayseri'nin Ağırnas köyünde doğmuştu. Yavuz Sultan Selim zamanında Kayseri'den de acemioğlanı seçilmeye başlaması üzerine devşirilerek İstanbul'a getirilmiştir. Hakkında yazılmış olan tezkerelere göre, yeniçeri olarak Rodos, Belgrad, Irakeyn ve Karaboğdan Seferlerine katılmıştır. O dönemde Mimarbaşı olan Acem Ali'nin ölümü üzerine, 1539 yılı içerisinde mimarbaşılığa getirilmiştir. Döneminde mimarbaşılık, "kayd-ı hayat" şartıyla verildiğinden, ölümüne kadar 49 yıl bu makamda kalmıştır. Sinan, bu uzun mimarbaşılık döneminde; Şehzade, Süleymaniye ve Selimiye câmileri gibi klâsik Osmanlı mimarîsinin sembolleri haline gelen dev eserlerden başka, yüzlerce camii, mescit, han, hamam, türbe, sebil vd. eserleri meydana getirmiştir. İnşa ettiği eserler, onları şehir silüeti içerisinde özenle, bilinçli olarak seçilmiş sahalara oturtuşu; onun mimarlığının yanı sıra, başarılı bir şehir planlamacısı olduğunu da göstermektedir. Türk mimarîsinin en büyük mima-

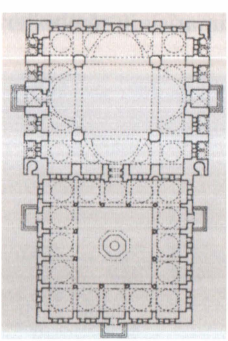


Res.54. İstanbul Ayasofya Camii.

rı olan "Pir-i Mimaran Sinan", 1588 yılında bu dünyadan göçmüş, Süleymaniye'nin bir köşesindeki mütevazi türbesine gömülmüştür. Mimar, mühendis ve başarılı bir şehir plancısı olan Mimar Sinan, câmilerden, medrese, bedesten, hamam, köprü ve diğerlerine kadar mimarî tarihinde bilinen her yapı türünde eserler meydana getirmiştir. Eserlerinde mimarî ahengi ön plana çıkaran Sinan, süslemeyi, mimarîyi geri plana itmeyecek ölçüde dengeli kullanmıştır.

Türk mimarîsinin klâsik zirvesine adını veren Koca Sinan, ismini duyurmaya başladığı Halep Hüsreviye Camii'nden sonra; tek kubbeli yapılardan, merkezi kubbeli ve hiçbiri diğerinin kopyası olamayan anıtsal câmilere kadar değişik boyut ve planlarda eserler inşa etmiştir. Fakat onun mimar-mühendis yönünü en iyi biçimde yansıtan binalar, merkezi kubbeli câmilerdir. Edirne Selimiye Camii hariç, merkezi kubbeli yapıların büyük çoğunluğu İstanbul'da yer alırlar. Bunlar arasında Şehzade Camii, Edirne Kapı Mihrimah Sultan Camii (1543-46), Üsküdar Mihrimah Sultan Camii (1547), Süleymaniye Camii (1550-57), Beşiktaş Sinan Paşa Camii (1556), Topkapı Kara Ahmed Paşa Camii (1555-61), Kadırga Sokullu Mehmet Paşa Camii (1571) sayılabilir. Fakat onun üslûbunu en iyi tanımlayan eserleri İstanbul'da Şehzâde ve Süleymâniye külliyeleri ile Edirne Selimiye Külliyesi'dir.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın genç yaşta ölen oğlu Şehzade Mehmed'in hatırasına 1544-1548 yılları arasında inşa ettirdiği Şehzâde Külliyesi'nin camiisi için Sinan "çıraklık eserim" ifadesini kullanır. Külliye; camii, medrese, imaret, mektep, tabhane, kervansaray, muvakkithane ve türbeden oluşur. Şadırvanlı ve revaklı avlusu, avluyla harimin birleştiği köşelerdeki iki minaresiyle, Sultan Câmilerinin klâsik düzenine uygundur (Şek.28) (Res.55). Mimar

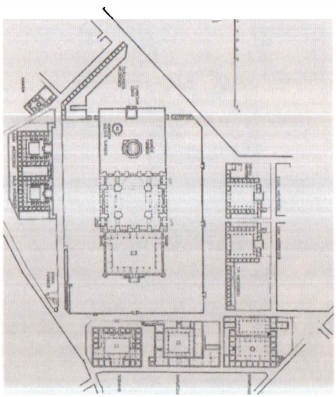


Şek.28. İstanbul Şehzade Camii planı.

Res.55. İstanbul Şehzade Camii.

Sinan, ilk yapı uygulamalarının ardından büyük bir çıkış yaparak ortaya koyduğu Şahzade Camii'nde; daha önceleri Fatih Camii ve II. Bâyezid câmilerinin merkezi kubbeli kompozisyonlarını bir adım daha ileriye götürerek, dört ayağa binen 19 m. çapındaki merkezi kubbeyi dört yandan yarım kubbelerle desteklemiştir. Yarım kubbelerin köşelerine tromplar yerleştirerek, aşağıya doğru genişleyen harimin, kesintisiz bir şekilde merkezi kubbenin hâkimiyeti altına girmesini sağlamıştır. Fil ayakları ile harimin köşeleri arasında kalan kare ünitelerin üzerleri birer küçük kubbe ile örtülmüştür. İç mekânda merkezi kubbeye doğru yönelen kademeli yükseliş, dışta da yan revaklardan köşe kubbelerine, yarım kubbeler ve nervürlü ağırlık kulelerinden merkezi kubbeye doğru devam eder. Yapıda ana inşa malzemesi taştır. Mihrap, minber gibi bazı özel kısımlarda mermer kullanılmıştır. Minarelerin gövdelerini hareketlendiren düşey kaval silmelerin aralarını bitkisel kabartmalar süsler. Revakların pencere alınlıklarında ise kırmızı taştan geometrik ve bitkisel kompozisyonlar elde edilmiştir.

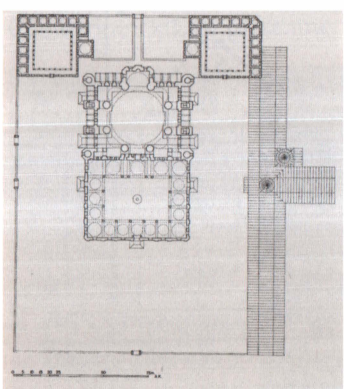
Hassa Mimarbaşısı sıfatıyla imparatorluğun bayındırlık işlerini yönlendiren Sinan, 1550 yılında Kanûnî Sultan Süleyman'ın adına yaraşır dev bir külliyenin inşasına girişir. Bunun için bir imar kadrosu kurulup, külliye için ülkenin dört bir yanından sütunlar, renkli mermerler ve taşlar getirilmiştir. Şehre hâkim bir tepenin üstüne kurulan külliye; camii, altı medrese, darüşşifa, imaret, tabhane, hamam, sıbyan mektebi, türbedar binası, Kanûnî ve eşinin türbeleri, Sinan'ın türbesi, dükkanlar ve Tiryaki Çarşısı'ndan oluşmaktadır. Külliye 63.500 m² lik bir alanı kaplar. 1557 yılında tamamlanmıştır. Sanatçı, "kalfalık eserim" dediği Süleymaniye'de, II. Bâyezid Camii'nin şemasına geri dönüş yapmıştır (Şek.29). Merkezi kubbenin kuzeyine ve güneyine yerleştirilen yarım kubbelerin oluşturduğu derinlemesine doğrultudaki orta mekânı yüzünden, Ayasofya'nın geliştirilmiş bir uygulaması olduğu iddia edilen Süleymaniye'de orta kubbe, dört dev fil ayağının sınırladığı kare baldakene oturmaktadır. Kubbe-



Şek.29. İstanbul Süleymaniye Külliyesi (A. Kuran'dan).

Res.56. İstanbul Süleymaniye Camii.

nin çapı 26.50 m., yerden yüksekliği 53 m. dir. Süleymaniye Camii'nin kubbesi, İstanbul'da Ayasofya'dan sonra en büyük çaplı kubbedir. Ayrıca Osmanlı câmileri içerisinde en yüksek kubbe olma özelliğine de sahiptir (Res.56). Süleymaniye'de kare baldakenin kemerlerine pandantifler vasıtasıyla binen merkezi kubbenin, yarım kubbeler ve yan mekânlar üzerindeki hâkimiyeti, kendinden önceki câmilerde görülen mekân tesirini, geride bırakacak niteliktedir. Tam bir simetrinin görüldüğü yapıda merkezi mekânın iki yanında kalan kısımlar, farklı büyüklükte beşer kubbe ile örtülmüştür. Merkezi kubbeden aşağıya doğru kademeli alçalış ve genişleme, yarım kubbeler ile bunların iki yanındaki eksedralar vasıtasıyla sağlanmıştır. Şehzade Camii'nde olduğu gibi burada da dış duvarların taşıyıcı özelliği yoktur. Asıl taşıyıcılar duvarlarla kaynaşan fil ayakları ve payandalardır. Camiinin doğu ve batı cepheleri dışa çıkan revaklarla hareketlendirilmiştir. Avlunun dört köşesinde yer alan minarelerden güneydekiler üçer şerefeli, kuzeydekiler ikişer şerefelidir. Süleymaniye'deki en önemli yenilikler iç mekândaki merkezi bütünlüğün geniş ve yüksek bir kubbenin altında gerçekleşmesi, akustik başarı, dışta duvarlardan itibaren merkezî kubbeye doğru dalga dalga kademeli bir şekilde yükselen biçimleniştir. Süleymaniye'de taş ve mermer işçiliğinin yanı sıra, XVI. yüzyıl İznik çinileriyle süslenmiş kısımlar vardır. Yapının taş, mermer, ahşap ve çini işlerinde çok sayıda sanatçı çalışmıştır. Yapıda kubbe ve kapı kitâbelerini Karahisarî ekolünden hattat Hasan Çelebi yazmıştır.

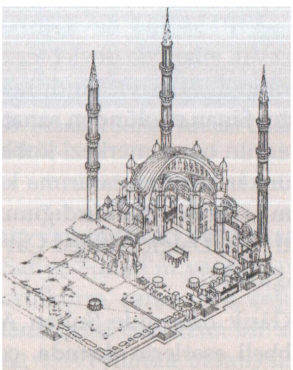


Şek.30. Edirne Selimiye Külliyesi (A. Kuran'dan).

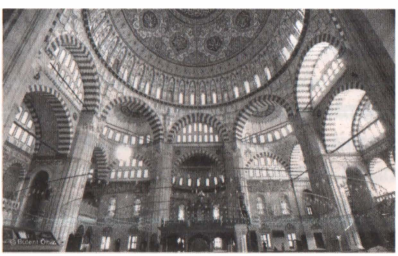
Kanûnî'nin ölümünden sonra tahta geçen II. Sultan Selim'in isteği üzerine, Edirne'de 1569-1575 yılları arasında inşa edilen Selimiye külliyesi (Şek.30), ca-

mii, medrese, darü'l-hadis, arasta ve sıbyan mektebinden meydana gelmiştir (Res.57). Arasta ve sıbyan mektebinin inşası III. Murat devrinde Mimarbaşı Davud Ağa tarafından tamamlanmıştır. Külliyenin camiisi, Koca Sinan'ın "ustalık eseri"dir. Gerçekten de bu camii, Sinan'ın ve Osmanlı mimarîsinin tüm yeniliklerini bünyesinde toplayan bir eserdir. Bu yapıyla Klâsik dönem zirvesine ulaşmış, toplu mekân ve merkezi hacim arayışları en ideal sonuca varmıştır. Şehzade ve Süleymaniye câmilerinde kare baldaken sistemini deneyen Sinan, burada 31.50 m. çapındaki kubbeyi sekizgen ayak sistemine taşıtarak, merkezi kubbenin iç mekândaki kesin hâkimiyetini sağlamıştır (Şek.31). Sekiz adet fil ayağından ikisi mihrap önü mekânının köşelerine bitişik; diğerleri ise bağımsızdır. Sekizgen baldakenin diagonal kenarlarına yerleştirilen yarım kubbeler içten eksedra gibi etki bırakırlar. Bu yarım kubbeler vasıtasıyla, yapıdaki ikinci derecedeki kısımların da merkezi hacme katılması ve ortadaki dev kubbenin tesirinin harimin en ücra köşelerine kadar nüfuz etmesi sağlanmıştır (Res.58). Sinan, Süleymaniye'de avlunun dört köşesine yerleştirdiği minareleri burada harimin dört köşesine yerleştirerek, minare kaidelerinin payanda vazifesi görevini görmesini sağlamıştır.

Res.57. Edirne Selimiye Külliyesi.



Şek.31. Edirne Selimiye Camii, aksonometrik görünüş (D. Kuban'dan).



Res.58. Edirne Selimiye Camii, iç görünüş.

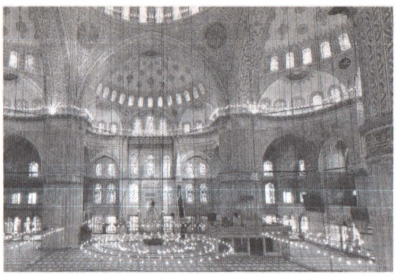
Dördü de üçer şerefeli olan minarelerden kuzey taraftakilerde her şerefeye ayrı merdivenle ulaşılmaktadır. Yani, minare gövdesinin içine birbirinden bağımsız üç ayrı merdiven kuruluşu yerleştirilmiştir. Şadırvanlı ve revaklı avlunun üç cephesinde birer taç kapı bulunmaktadır. Camiinin inşasında kesme taş ve kapı, mihrap, sütün gibi elemanlarda mermer kullanılmıştır. Selimiye Camii'nin mermer minberi, yan kanatları ve korkuluklarındaki ajur tekniğinde geometrik kompozisyonlar ile altın yaldızlı rumi-palmet kompozisyonlarıyla bir şaheserdir. Camiinin mihrab önü mekânının duvarlarında, mahfillerde ve mahfil kemerlerinin köşeliklerinde, XVI. yüzyıl İznik çinilerinin çok nefis örnekleri görülür. Bu çiniler üzerine çok canlı kırmızı, lacivert, mavi, yeşil ve beyaz renklerle oluşturulmuş natüralist üslupta çiçekler, hatâyî ve şakâyıklar, nefis yazılar görülür. Son zamanlarda yapılan araştırmalarda kubbeleri ve mahfil tavanlarını süsleyen kalem işleri ortaya çıkarılmıştır.

Osmanlı tarihinde Kanûnî'nin ölümünden sonra tahta geçen II. Selim ve III. Murad devirlerinde devlet eski gücünü korumuştur. Fakat XVII. yüzyılda devlet teşkilatında başlayan bozulma Celali isyanlarının da etkisiyle bir duraklamaya ve ardından gerilemeye yol açmıştır. Sinan ekolünden sanatçılarla temsil edilen XVII. yüzyılda; haleflerinin onun merkezî kubbeli sultan câmilerine yegâne katkıları hünkâr kasrının tasarıma katılması olabilir. Bizim "Geç Klâsik Dönem" olarak adlandırdığımız bu aşamanın tanınmış mimarları Davud Ağa, Dalgıç Ahmed Çavuş, Sedefkâr Mehmed Ağa ve Mustafa Ağa'dır.

Geç Klâsik dönemde Sultan Ahmed ve Yeni Camii gibi merkezi kubbeli eserlerin dışında, çoğunlukla kare planlı, tek kubbeli câmiler dikkati çekmektedir. Fakat başta Ankara olmak üzere muhtelif merkezlerde Kûfe geleneğini sürdüren ahşap direkli ve tavanlı câmilerle de karşılaşılır. Ayrıca Cerrah Paşa Camii ve Konya Şerefeddin Camii gibi Sinan şemalarını tekrarlayan merkezi vurgulu câmiler de görülür. Dönemin en meşhur eserlerinden, İstanbul'da Sultan Ahmed Külliyesinin camiisi 1607-1617 yılları arasında tamamlanmıştır. Mimarı Sedefkar Mehmed Ağa'dır. Sultan Ahmed Camii, şadırvanlı ve revaklı avlusu, dört yarım kubbeli merkezi planı ile Şehzade Camii şemasını devam ettirir. Mimar Mehmed Ağa minare sayısını altıya çıkarmıştır. Bunlardan dördü harimin köşelerinde, ikisi ise avlunun kuzey kenarının iki ucundadır. Harimin dört köşesinde yükselen minareler üçer şerefeli, diğerleri ise iki şe-

refelidir (Res.59). Sultan Ahmed Camii'nde, Şehzade Camii'nden farklı olarak yarım kubbelerin üçü, üçer eksedrayla desteklenmiştir. Sadece mihrap önündeki yarım kubbenin iki yanında birer eksedra bulunur. Dış biçimlenişiyle olgun klâsik dönemin câmilerinin primidal yükselişini ortaya koyan Sultan Ahmed Camii, içeride duvarları, fil ayaklarını ve kemerleri süsleyen zengin çinileri nedeniyle "Mavi Camii" adıyla da anılır (Res.60). Türk mimarîsinde ilk Hünkar Kasrı bu câmide inşa edilmiştir. Camiinin güney doğu köşesine bitişik Hünkar kasrından bir rampayla hünkar mahfiline geçilmektedir.

Res.59. İstanbul Sultan Ahmet Camii.



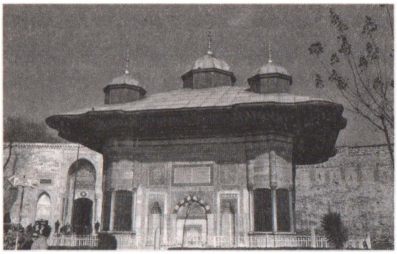
Res.60. İstanbul Sultan Ahmet Camii, iç görünüş.

Eminönü'nde yer alan Yeni Camii'nin yapım süreci bir dizi şansızlık ve kesintilerle doludur. Valide Safiye Sultan'ın yaptırmaya giriştiği camii, hünkar kasrı, türbe, darülkurra, çarşı, sebil, çeşme ve mektepten oluşan külliyenin meydana gelişi çok uzun bir zaman almıştır. Külliyenin câmisinin temeli 1597 yılında atılmıştır. Projesi Mimar Davud Ağa'nındır. Ancak çeşitli aksaklıklar ve Davud Ağa'nın ölümü üzerine inşaat aksamış, mimar Dalgıç Ahmed Çavuş da camiiyi bitirememiştir. Camiiyi tamamlayan Mimarbaşı Mustafa Ağa'dır. Plan olarak Sultan Ahmed Camii'nin benzeridir. Sultan Ahmed Camii'nden farklı olarak, Yeni Camii'de merkezi kubbe yivli fil ayaklarının üstüne değil (+) biçimde fil ayaklarının üzerine biner. Yarım kubbelerden sadece kuzey tarafındakinin üç tarafında eksedra vardır. Diğerlerinin eteğinde sadece ikişer eksedra yer alır. Ayrıca harim, sütunlar ve ayaklara atılan kemerlerle kuzeye doğru biraz daha genişletilmiştir. Camiinin iki minaresi, harimin kuzey kenarının köşelerinde yükselir. Hünkar kasrı, harimin güneydoğu köşesinde bulunur. Üç katlı bir yapı biçiminde şekillenmiştir. Yeni camii,

Res.61. İstanbul Yeni Camii.

yarım kubbeleri ve merkezi kubbesinin hafif sivri yapılışıyla diğer klâsik câmilere göre daha yükselici bir etki bırakır (Res.61).

Osmanlı tarihinde XVII. yüzyıl bir tür duraklama süreci gibi görünmekle birlikte, mimarlık açısından klâsik özelliklerin korunduğu bir devirdir. Ancak XVII. yüzyılda devlet yapısında meydana gelen bozulmanın ardından 1683'teki Viyana bozgunu ve peşinden çok ağır şartlarla imzalanan Karlofça Andlaşması (1699), Osmanlı İmparatorluğunu derinden sarsmıştır. Bundan sonra III. Ahmed (1703-1730) devrinde Batıya açılma gereği hissedilerek, askeri, sosyal ve kültürel alanlarda Avrupa ve özellikle Fransa'yla ilişkiler kurulur. Bu şekilde başlayan ve sonradan Lâle Devri adı verilen bu dönemi; siyasal bakımdan III. Ahmed'in, Çırağan, Sadabad, Neşetabad gibi saraylar ile köşklerde, yalılarda, lâle bahçelerinde zevk ve safa alemleriyle geçtiği düşünülen saltanat süresiyle sınırlamak mümkün görünse de; sanat açısından bu kronolojinin yetersiz kaldığı ileri sürülebilir. Osmanlı dönemi faslının başında açıklamaya çalıştığımız gibi; Osmanlı sanatında klâsik üsluptan Batı etkili üslûba geçiş aşamasını simgeleyen Lâle Devri'ni, XVIII. yüzyıl ortasına kadar uzatmanın sağlıklı bir yaklaşım olacağını düşünüyoruz. Lâle Devri, sanat alanında Batı etkilerinin hissedilmeye başlandığı bir devirdir. Gerçi bu zamandaki Türk sanatında Batının Barok, Rokoko gibi üsluplarının yoğun bir etkisinden söz edilmez. Ama, yine de, sonraki yıllarda Barok'un benimsenmesine yol açan çözülme Lâle Devri'nde kendini göstermiştir. Bu dönem, dinî mimarîden ziyade sivil yapılarıyla tanınır. XVI. ve XVII. yüzyıllardaki gibi görkemli eserler meydana getirilmemiş olmakla birlikte; İstanbul saraylar, köşkler, çeşme ve sebillerle süslenmiştir. Fransa'ya elçi olarak gönderilen Yirmisekiz Mehmed Çelebi'nin Paris saray ve bahçelerine hayranlığı İstanbul'da yansımasını bulur. Doruk noktaya ulaşan çiçek merakı ve sevgisi, sanatın bütün dallarını etkileyerek; süslemede natüralist anlayışın daha da yaygınlaşmasına yol açar. Lâle Devri camii, medrese ve türbe mimarîsi plan, hacim biçimlenişi ve kullanılan elemanlarıyla henüz klâsik mimarîden kopmamıştır. Dönemin mimarlık uygulamalarının başlıca örnekleri arasında Üsküdar Yeni Valide Camii (1708-1710),



Res.62. İstanbul III. Ahmed Çeşmesi.

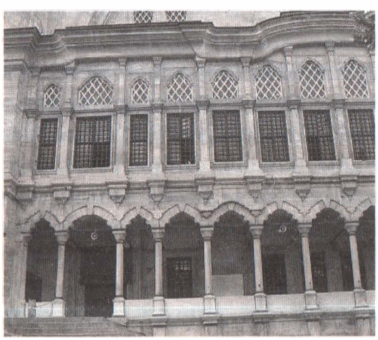
Çorlulu Ali Paşa Külliyesi (1708), İstanbul Damat İbrahim Paşa Külliyesi (1720), Nevşehir Damat İbrahim Paşa Külliyesi (1726) ve İstanbul Hekimoğlu Ali Paşa Külliyesi (1734-35) sayılabilir. Bu külliyelerin câmileri, kubbeli harimleriyle plan bakımından özel bir yenilik getirmezler. Ankara'dan Hacı İlyas Camii (1704), Ağaç Ayak Camii (1705) ve Çanakkale yakınlarındaki Babakale Kaymak Mustafa Paşa Camii (1727-1729) gibi örnekler ise; ahşap tavanlı ve direkli mimarileriyle, kârgir örtülü yapılara nazaran daha az mâli külfet getiren Kûfe plan tipinin bu devirde de tercihler arasında yer aldığını gösterirler. Lâle Devri'nde, her ne kadar önceki dönemlerde görülen yapı çeşitlerinin inşasına devam edilmişse de; özellikle başkentte Topkapı Sarayı'nın önündeki III. Ahmed Çeşmesi (1729) (Res.62), Üsküdar III. Ahmed Çeşmesi (1728), Tophane Çeşmesi (1732) ve Azapkapı Sâliha Sultan Çeşmesi (1733) gibi meydan çeşmeleri, bu üslûbun mimarideki simgeleri olarak ön plana çıkmışlardır.

III. Ahmed devrinde Batı dünyasıyla başlayan ilişkiler, XVIII. yüzyılın ortalarına doğru sanat alanında da bariz bir şekilde etkilenmeye yol açmıştır. Buna paralel olarak mimarîde yabancı ya da Osmanlı tebasından gayri müslim sanatçıların rol alması, daha çok başkentteki eserlerde, Avrupa'nın Barok, Rokoko, Ampir gibi üsluplarının mimarîye yansımasında etken olmuştur. Kimi araştırmacılar, bu süreci Barok ve Rokoko Devri (1730-1808), Ampir Dönemi (1808-1860), Eklektik (seçmeci) Dönem (1860-1908) ve Neo-Klâsik Dönem (1908-1930) başlıkları altında toplarlar. Ancak bu gelişmeleri "Geç Osmanlı Dönemi" adı altında toplamak ve Neo-Klâsik denilen I. Millî Mimarlık üslûbunu bundan ayrı tutmak daha uygun görünüyor. Çünkü I. Millî Mimarlık üslûbuna kadarki devrede; birbirinden kesin hatlarla ayrılan bir Barok, Rokoko, Ampir ve Eklektik üslûptan söz etmek zordur. Avrupa'da ortaya çıktıktan sonra, Batılılaşma çabaları içindeki Türkiye'yi etkileyen söz konusu akımlar Türk sanatında yer yer çehre değiştirerek karışık bir tarza kullanılmıştır. Yani Türk sanatında Batılı anlamda bir Barok, Rokoko ya da Ampir'den söz edilemez. Bununla birlikte özellikle dekorasyonda Batı'dan kaynaklanan abartılı ve bol kıvrımlı motifler (C) ve (S) şe-

killeri kendini göstermiştir. Bu dönemin şekillenmesinde başta Balyan ailesi olmak üzere gayr-i Müslim mimarların rolü büyüktür. Geç devirde mimari türlerinin arasına çağdaş eğitim yapıları ve kamu binaları da katılır.

Geç Osmanlı döneminin başlıca câmileri arasında; İstanbul Nûr-u Osmaniye Camii (1748-1755), Ayazma Camii (1757-60), Lâleli Camii (1759-1763), Yeni Fatih Camii (1767-1771), Beylerbeyi Camii (1778), III. Selim Camii, Eyüp Camii (1798-1800), Aydın Cihanoğlu Camii (1756), Gülşehir Karavezir Camii (1779), Yozgat Çapanoğlu Camii (1779), Soma Hızır Bey Camii (1791), Nusretiye Camii, İzmir Şadırvanlı Camii (1815), İstanbul Koca Mustafa Paşa'da Küçük Efendi Külliyesi Camii (1825), Kahire Mehmet Ali Paşa Camii (1848), Dolmabahçe Camii, Ortaköy Camii, İstanbul Valide Camii (1871), Sâdabad Camii (1862), Konya Aziziye Camii (1866), Şeyh Zafir Külliyesi (1905), Kütahya Ulu Camii (1889-1891), İstanbul Cihangir Camii gibi yapılar sayılabilir.

Res.63. İstanbul Nur-u Osmaniye Camii.



Res.64. İstanbul Nur-u Osmaniye Camii.

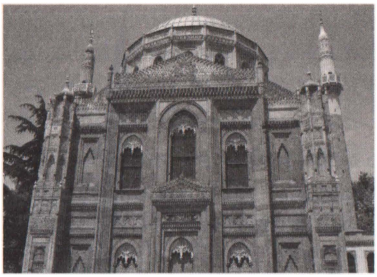
Bunlardan Nur-u Osmaniye Camii'nin inşasına 1748 yılında I. Mahmud zamanında başlanmış ve 1755 yılında III. Osman devrinde tamamlanmıştır. Plan ve inşa aşamalarında bina nâzırı Derviş Efendi, Ali Ağa ve Simon Kalfa görev almışlardır. Alışılmadık biçimde oval görünen çokgen planlı revaklı avlu ile tek kubbeli harimden meydana gelir. İki minarelidir. Tamamen mermerle kaplı olan camii, avlunun oval gibi algılanan poligonal planı, zengin silmeli yuvarlak kemerleri, incecik minareleri (Res.63) ve (C), (S) kıvrımlı plastik süslemeleriyle kuvvetli bir Barok tesir yansıtır. Yapıda kitâbe kuşaklarının dışında her şey Barok üsluptadır (Res.64). Os-

manlı Mimarisi'nde asıl Batı etkileri XIX. yüzyılda izlenir İstanbul'da II. Sultan Mahmud tarafından 1826 yılında yaptırılan Nusretiye Camii'nin Mimarı Kirkor Balyan'dır. Kare planlı, tek kubbeli camiide, kubbe yuvarlak kemerli kare baldaken üzerine oturur. Yan cephelerinde revaklar vardır. Kuzey tarafında üç bölmeli son cemaat yeri ve Hünkar mahfeli yer alır. İki minarelidir (Res.65). Kubbeyi taşıyan kemerleri ve mihrap çıkıntısıyla Nûr-u Osmaniye'yi akla getiren camiide Ampir üslûbun yerli yorumunun başarıyla uygulandığı ileri sürülür. Bundan bir süre sonra boğaz kıyısı doldurularak elde edilen arsaya sarayla birlikte oturtulan Dolmabahçe Camii, Sultan Abdülmecid tarafından 1853'de tamamlatılmıştır (Res.66). Mimarı Nikogos Balyan'dır. Tek kubbeli harim ve önündeki hünkar dairesinden meydana gelir. İki minarelidir. Barok, Rokoko ve Ampir tarzı karışık olarak görülür. Yine Sultan Abdülmecid'in yaptırdığı Ortaköy Camii (1854); plan ve genel özellikleriyle Nusretiye ve Dolmabahçe câmilerini andırır (Res.67). Buna karşılık Aksaray'da, 1871'de Pertevniyal Valide Sultan'ın yaptırdığı camii; plan olarak ampir etkili câmilere benzemekle birlikte,

Res.65. İstanbul Nusretiye Camii.

Res.66. İstanbul Dolmabahçe Camii.

Res.67. İstanbul Ortaköy Camii.



Res.68. Aksaray Valide Sultan Camii.

cephe düzeni ve dekorasyonu bakımından eklektik bir anlayışı yansıtır (Res.68). Göründüğü kadarıyla Geç Osmanlı döneminde kârgir kubbeli ve anıtsal boyutlu câmiler, başta başkent olmak üzere bazı büyük şehirlerde uygulanırken; taşranın küçük şehir ve kasabalarında ahşap tavan üzerine bazen bağdadî kubbeli ve çatılı ibâdethâneler tercih edilir olmuştur. Bu arada, yoğun orman dokusuna sahip Karadeniz bölgesinde, taş temel üzerine tümüyle ahşaptan camii ve mescit inşa etme geleneği Selçuklu devrinden Osmanlı devrinin sonuna kadar devam etmiştir.

3.1.5.2. Zâviyeler: İslam medeniyetinde sûfi zümrelerin toplandığı binalar olarak IX. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanan zâviyeler; zamana, yöreye ve bir ölçüde işlevlerine bağlı olarak hângâh (hânikâh), ribat, buk'a, savma', düveyre, tekke, dergâh, âsitâne ve imâret gibi isimlerle anılırlar. Türkiye'de Selçuklu devrinde gelişerek muhtelif târikatlerle çeşitlenen sûfiliğe paralel biçimde bunlara ait tekke ve zâviyelerle karşılaşılır. Bu dönemde geleneksel olarak kendilerini Hoca Ahmed Yesevî'ye bağlayan ve Horasan erenleri diye de tanınan heteredoks karakterli grupların yanında; işrâkilik, XIII. yüzyılda, hem Abbasî halifesi Nâsırlidînillah'ın fütüvvet teşkilâtıyla ilişkili, hem de bir esnaf loncası özelliği gösteren ahîlik ve aynı dönemde ortaya çıkan Mevlevîlik gibi akımların binalarından bazıları zamanımıza ulaşmıştır. Özellikle Tokat ve Amasya çevresinde kalabilmiş zaviye yapıları; bu tür binaların kubbeli medreselerle akraba bir tasarıma sahip olduklarını ortaya koyarlar. Osmanlılar daha çok fütüvvetle uğraşan bir gâzi beylik olarak ortaya çıkarlarken en büyük desteği, Selçuklu devletiyle zaman zaman ters düşen heterodoks tarikâtler ve onların şeyhlerinden görmüşlerdi. Bu nedenle başta Osman Gâzi olmak üzere ilk Osmanlı beyleri yeni fethedilen yerlerde onlar için zaviyeler kurmuşlar ve vakıflarla desteklemişlerdi. Bu tarikatler gazalarda kılıç gücü olarak destek verdikten başka, yeni coğrafyanın iskan ve kolonizasyonunda önemli rol oynamış görünüyorlar. Bu konuda açık tarihî bilgi bulunmasa da; ilk dönemlerde sayıca çokluklarına ve câmilerden daha öncelikli gözükmelerine bakılarak, bu yapı ve kurumların bilinçli bir biçimde beyler ta-

rafından desteklendikleri ileri sürülebilir. Söz konusu yapılar kitâbe ve vakıf kayıtlarında "zâviye", "imâret" veya "buk'a" gibi isimlerle zikredilmişlerdir. Osmanlı kroniklerine göre Orhan Bey İznik'i fethettikten (1331) sonra kalenin dışında bir imâret inşa ettirmiş (1335) ve burada pişen ilk aşı da kendi eliyle dağıtmıştı. Yeni fethedilen Bursa şehrinin eteklerinde, harâmî yatağı olan yere onun yaptırdığı imâretten (1339) sonra, söz konusu mevki güvenli hâle gelmişti. Orhan Bey'in Bilecik'te yaptırdığı zâviye harap durumdadır. Buna karşılık Uludağ'ın eteğinde Geyikli Baba için yaptırılmış olan zâviye onarım görmüştür. Bu yapıların mimarî kökeni Selçuklu devrinin zâviye ve kubbeli tipteki medreselerine dayanır. Genel olarak giriş kanadında bir revak, taçkapıyla geçilen kubbeli sofa, mescit vazifesi gören ana eyvan, yan eyvanlar ile bunların çevresine dizilmiş, sosyal amaçlara hizmet eden odalardan meydana gelirler. Erken Osmanlı döneminde Bursa, İznik, Bilecik, İzmit, Gelibolu ve Edirne çevrelerinde çok sayıda örneğine rastladığımız zâviyelerden Bursa/Çekirge'deki Hüdâvendigâr İmâreti'nin üst katı medrese olarak düzenlenmiştir. Nilüfer Hâtun'un İznik'te yaptırdığı imaret (1388) ise günümüzde müze olarak kullanılmaktadır. Erken Osmanlı zaviyeleri, Yıldırım Bâyezid devrinde zaviye ve camii işlevinin birlikte yürütüldüğü zâviyeli camii tipinin ortaya çıkmasına yol açmışlardır. Bu tarz binalara yukarıda câmiler başlığı altında değinilmiştir.

3.1.5.3. Medreseler: Osmanlı medrese mimarisini de yukarıda tanımladığımız dönemsel kronolojiye bağlı biçimde ele alabiliriz. Bu çerçevede Erken Osmanlı dönemi medreseleri, genel plan özelliği bakımından "avlulu" ve "kubbeli" olmak üzere iki ana gruba ayrılabilirler. Ancak, genel düzen Selçuklu geleneğine bağlı olmakla birlikte, mimarî detaylarda, mekânların biçimlerinde ve yapı içindeki konumlarında değişiklikler olmuştur. Ana eyvan yapı kütlesinden dışa taşarak tek kubbeli kübik bir mescit gibi yükselmiştir. Bazı yapılarda yan eyvanların ve öğrenci hücrelerinin üzerleri de kubbeyle örtülmüştür. Bursa Yıldırım Medresesi (1399), Bursa Yeşil Medrese (1419-1424), Bursa Muradiye Medresesi gibi örnekler derinlemesine dikdörtgen planlı, revaklı avlulu ve tek eyvanlıdır. Ana eyvan tümüyle dışa taşmıştır. Merzifon Çelebi Mehmet Medresesi (1414) ise kare planlıdır. Bu yapıda, giriş eyvanı dışa açılarak taçkapıyla bütünleşir. Yan eyvanların konumları plandan okunabilmekle birlikte, bu hacimler kapalı mekânlara dönüşmüşlerdir. Sadece ana eyvan biçimini ve konumunu korumuştur. Buna karşılık aksiyal dört eyvan vurgusu avlu revakı üzerinde hissettirilmiştir. Avlulu

tip içerisinde İznik Süleyman Paşa Medresesi (XIV. yüzyıl), avluyu (U) biçiminde üç yönden kuşatan revak ve mekânlarıyla ayrı bir gelişmeyi gösterir. Erken Osmanlı döneminde, orta hacmi (sofa) kubbeli düzende sadece iki örnek vardır. Bunlar Bursa Lala Şahin Paşa Medresesi (1339) ve Gümüş Hacı Halil Paşa Medresesi (1413-1415)'dir. İstisnai olarak Bursa Hüdâvendigâr İmâreti'nin (1366-85) üst katı bir koridor çevresinde medrese şeklinde düzenlenmiştir. Amasya'nın Merzifon ilçesine bağlı Gümüş kasabasındaki medrese, vezir Hacı Halil Paşa tarafından 1413-1415 yılları arasında yaptırılmıştır. Kare planlı medresede orta mekân, tromplarla geçilen kubbeyle örtülüydü. Giriş eyvanı ve karşısındaki eyvan avluya açılırken, yan eyvanlar kapalı mekânlar haline getirilmiştir. Bütün mekânların örtüsü kubbedir.

Erken Klâsik Dönem (1453-1539) medreseleri ise tümüyle avlulu plan tipinde yapılmışlardır. Bu plan tarzı içinde iki alt grup dikkati çeker. İlki; daha önce İznik Süleyman Paşa Medresesi'nde gördüğümüz (U) şemasıdır. Bu şemada avlu, üç taraftan revaklar ve mekânlarla kuşatılmıştır. Sinan öncesi dönemden Afyon Gedik Ahmed Paşa Medresesi (1477), İnegöl İshak Paşa Medresesi (1482), Edirne II. Bâyezid Medresesi (1484-88) ve Amasya II. Bâyezid Medresesi (1486), bunlara örnek verilebilir. İkinci grup medreseler dikdörtgen bir sahayı kaplar. Revaklı avlu dört taraftan öğrenci hücreleri ve dershane mekânı ile çevrelenmiştir. Fatih Külliyesi'ndeki Akdeniz ve Karadeniz medreseleri ve İstanbul II. Bâyezid Medresesi bu tarzda yapılmıştır. Eyüp Sultan Külliyesi'nin medresesi (1459) yukarıdaki örneklerden farklı olarak, camiiyle birlikte ortak bir avlunun çevresine yerleşmiştir. Bu medrese külliyenin diğer yapılarıyla birlikte 1800 yılında yenilenerek değiştirilmiştir. Bu düzenlemede medrese odaları avlunun doğu ve batı kenarları boyunca sıralanırlar. İstisnai olarak Amasya Kapıağası Medresesi (1489) sekizgen planlıdır (Res.69).

Res.69. Amasya Kapu Ağası Medresesi.

Ortaya koyduğu anıtlarla Klâsik Osmanlı mimarisinin zirvesini (1539-1588) tek başına temsil eden Mimar Sinan, kuşkusuz her biri külliyelerin parçası olmak üzere medreseler inşa etmiştir. Sanatçının, külliyelerin genel düzenini ve yapılarım konumu tasarlarken topoğrafyayı

ve sokak dokusunu göz önüne aldığı dikkat çekmektedir. Sinan medreselerinde, kendinden önceki dönemin dikdörtgen plan ve (U) plan şemalarının yanı sıra (L) planlı medrese tipini de uygulamıştır. (U) plan tipini bazen bağımsız medrese binası biçiminde, bazen de avlunun dördüncü kenarına camiiyi yerleştirerek denemiştir. Ayrıca tek sıra hücre dizisi ve karşılıklı hücre dizisinden oluşan medrese uygulamaları vardır. Onun İstanbul'da Rüstem Paşa Külliyesi'nde yaptığı medrese ise, Amasya Kapıağası Medresesi şemasının Sinan'a özgü yorumu gibidir. Sinan dönemi medrese tiplerini örneklendirmek gerekirse; onun İstanbul Şehzâde Külliyesi (1543-48) medresesi ve Süleymaniye Külliyesi (1550-1557) içindeki Evvel, Sâni, Sâlis ve Râbi medreselerinin dikdörtgen planlı tipin varyasyonları oldukları söylenebilir. Süleymaniye'nin Tıp ve Dârülhadis medreseleri ise tek hücre dizisinden oluşmuşlardır. Buna karşılık, Sinan'ın 1572'de yaptığı İstanbul Şemsi Paşa Külliyesi'nin (L) planlı medresesi, camiiye çapraz konumda yerleştirilirken; kubbeli dershane mekânı, yapının güney koluna oturtulmuştur. Selimiye Külliyesi'nde (1569-1574) camiinin güneyine konulan Darülhadis ve Darülkurra Medreseleri, (U) ve (L) planlarının sentezi gibidirler. Her iki medresede de öğrenci hücreleri revaklı avluyu (L) biçimde kuşatırlar. Avlunun üçüncü kenarında kubbeli dershane, dördüncü kenarında ise kapı kuruluşu bulunur (Bkz. Şekil 12). Büyük ustanın medreseleri içinde en ilginci 1550'ye tarihlenen Rüstem Paşa Medresesi'dir. Sanatçı burada, daha önce Amasya Kapıağası Medresesi'nde uygulanan sekizgen planı kare bir çerçeve içerisine almıştır. Yapının revaklı sekizgen avlusu, öğrenci hücreleri ve güney kenardaki dershane mekânıyla kuşatılmıştır. Örtü sistemi tümüyle kubbedir.

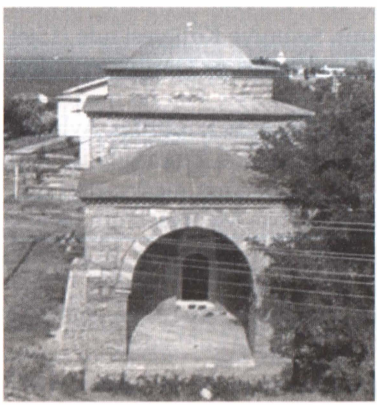
Geç Klâsik dönem (XVII. yüzyıl) medreseleri, Sinan dönemindeki şemalara bağlı kalınarak inşa edilmişlerdir. Bu dönemden Sultan Ahmed Külliyesi'nin medresesinde revaklı avlu, dört taraftan öğrenci hücreleri ve dershaneyle kuşatılmıştır. Haseki Bayram Paşa Külliyesi (1635) Medresesi ve Ekmekçioğlu Ahmed Paşa Külliyesi Medresesi (1618 civarı) (U) planda yapılmışlardır. İstanbul Çinili Külliyesi Medresesi (1640) ve Kuyucu Murat Paşa Külliyesi Medresesi (1607-1609) ise (L) plan özelliği gösterirler.

Lâle Devri'nde Damad İbrahim Paşa'nın Nevşehir'de yaptırdığı külliyenin medresesi (1726) ve İstanbul'da Çorlulu Ali Paşa Medresesi (1708) gibi örnekler; revaklı avluyu dört taraftan kuşatan mekânlarıyla klâsik dikdörtgen düzeni tekrarlarlar. Buna karşılık Damat İbrahim Paşa'nın İstanbul'daki külliyesinde (1720) alışıl-

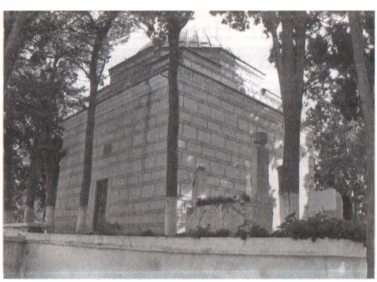
mış planlarda medrese binası düşünülmemiş; külliye avlusunun bir kenarına yan yana dizilmiş üç medrese hücresiyle yetinilmiştir. Geç Osmanlı döneminin başlarından İstanbul Hacı Beşir Ağa Külliyesi'nin (1745) medresesi ise camiiye bitişik olup; dikdörtgen avlunun üç kenarına dizilmiş hücreleriyle (U) şemanın bir varyasyonudur. Mimari elemanlarda gözlenen değişime rağmen Nur-u Osmaniye (1748-1754) Medresesi hâlâ klâsik anlayışı devam ettirir.

3.1.5.4. Türbeler: Osmanlılar kendilerinden önceki devirlerde olduğu gibi mezar anıtı yapma geleneğini sürdürmüşlerdir. Onların türbeleri de esas olarak Selçuklu mimarisinden tanıdığımız kübik gövdeli veya çokgen gövdeli biçimler ve bunların değişkenlerinden oluşmuştur. Bunların yanı sıra baldaken biçimli uygulamalara da rastlanır.

Bu bağlamda Erken Osmanlı döneminde kare, beşgen, altıgen, sekizgen planlılar, kümbet-eyvan birleşimi ve baldaken tarzı olmak üzere altı tipte türbeler inşa edilmiştir. İlk dönemde türbelerin büyük bir kısmı Bursa'da yer alır. Bunlardan Yıldırım Bâyezid'in türbesi, Bursa'da kendisinin yaptırdığı külliyeye eklenmiştir. Ölümünden sonra oğlu Süleyman Han tarafından 1406 yılında yaptırılmıştır. Kare planlı türbenin kubbesine içten tromplarla geçilir. Kubbe dıştan sekizgen kasnağa oturur. Önündeki üç bölmeli revağı ile bu tipteki câmilere benzer. Gelibolu'daki Mansur Bey Türbesi; kübik gövde önündeki kapı revağı ile bir ölçüde Yıldırım'ın türbesini hatırlatır (Res.70). Buna karşılık Bolayır Gâzi Süleyman Paşa Türbesi (XIV. yüzyıl), kare plan üzerine kübik gövdeli biçimiyle bu tipin sade bir numunesidir (Res.71). Fakat II. Murad Türbesi (1451), kare plan içerisinde merkezî kubbeli ya da çevre koridorlu



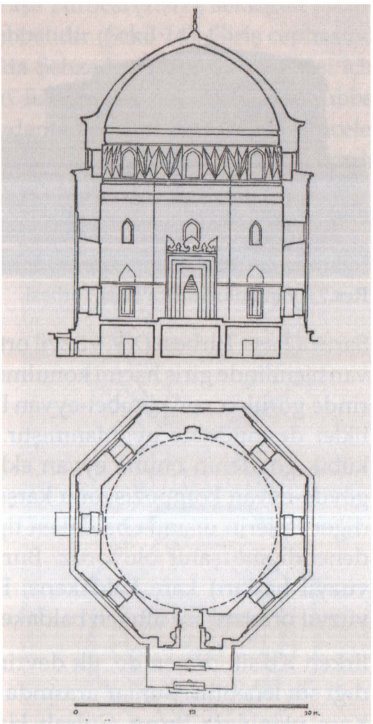
Res.70. Gelibolu Mansur Bey Türbesi.



Res.71. Bolayır Gâzi Süleyman Paşa Türbesi.

olarak tanımlayabileceğimiz tasarımıyla; Uygur stupalarından beri bilinen basit kare planlı-kübik gövdeli biçim içerisinde nasıl yeni yaratışlara gidilebildiğini göstermesi bakımından dikkate değerdir. II. Murad Türbesi'nde –sultanın vasiyetine uyularak- kubbenin ortasında aydınlık açıklığı bırakılmıştır. Ankara'da XIV. yüzyılın ilk yarısından kalma Yörük Dede Türbesi, beşgen planı ile diğer örneklerden ayrılır. Çokgen gövdeliler arasında altıgen olanlar da görülmeye başlanır. Bursa Muradiye Külliyesi içinde Fâtih'in annesi için yapılan Hatuniye Türbesi (1449) bu tipe örnek verilebilir.

Selçuklu devrinden itibaren yaygın biçimde uygulanan sekizgen prizma gövdelilerin erken dönemdeki en anıtsal örneği ise Bursa'daki Yeşil Türbe'dir. Yeşil külliyeyi yaptıran Çelebi Sultan Mehmed bu türbede yatmaktadır. Yapı 1424 tarihlidir. Mimarî Hacı İvaz Paşa'dır. Sekizgen planlı gövdeden sonra sekizgen kasnak ve kubbeyle tamamlanır (Şek.32). Osmanlı sahasında kripta hacmi terk edilmeye başlanmakla birlikte; bu yapının altında kriptası bulunur. Taç kapısı gövdeden dışa doğru çıkıntı yapar. Türbenin dışı ve içi zengin çinilerle süslenmiştir (Res.72). Özellik-



Şek.32. Bursa Yeşil Türbe, plan ve kesit (Sözen'den).

Res.72. Bursa Yeşil Türbe.

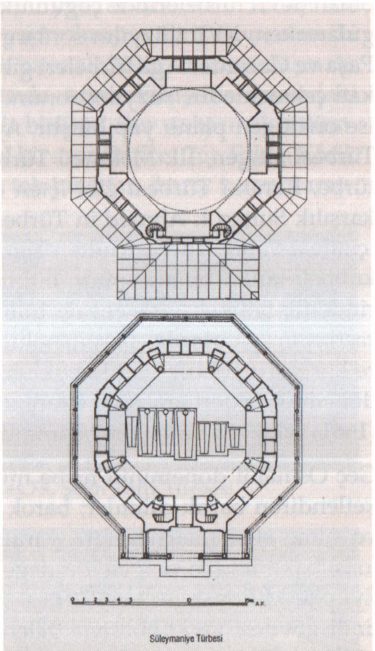
Res.73. Gelibolu Saruca Paşa Türbesi.

le mihrabı, renkli sır (cuerda secca) tekniğinde yapılmış, rumî, palmet ve kıvrımdal motifli bitkisel süslemeleri, yazı dekoru ve genel biçimlenişiyle Yeşil Camii'nin mihrabına benzer. Hem camiinin, hem de türbenin çinileri Mehmed el-Mecnun tarafından yapılmıştır. İznik Kırgızlar Türbesi (XIV. yüzyıl) ve Gelibolu'daki Saruca Paşa Türbesi (XV. yüzyıl ortaları); türbe gövdesinin önüne eyvan biçiminde giriş hacmi konulmuş iki yapıdır. Büyük Selçuklu devrinde görülen ve "kümbet-eyvan birleşimi"nden oluşan bu tip, Beylikler devrinde de uygulanmıştır. Bunlardan Kırgızlar Türbesi'nde kübik gövdenin önüne eyvan eklenirken; Saruca Paşa'da sekizgen gövde-eyvan kompozisyonu karşımıza çıkar (Res.73). Bu dönemde, diğer tiplerin dışında baldaken tipinin kare ve altıgen planlı olarak denendiğine şahit oluyoruz. Bursa'da Selçuk Hâtun Türbesi (XV. yüzyıl başları) kare baldakene; Edirne Hafsa Sultan Türbesi (XV. yüzyıl ortaları) ise altıgen baldakene örnek verilebilir.

Erken Klâsik dönemde, ilk devrin türbe plan tiplerine bağlı kalındığı söylenebilir. Bunlar arasında sekizgen planlılar çoğunluktadır. Kare planlılara Bursa Gülşah Hatun Türbesi (XV. yüzyılın ikinci yarısı) ve Bursa Kara Mustafa Paşa Türbesi (1477) örnek verilebilir. Bursa Şehzade Mustafa Türbesi (1479) ve İstanbul Çemberlitaş Atik Ali Paşa Türbesi (1496) altıgen prizmal gövdeli, kubbeyle örtülü yapılardır. Fatih Külliyesi içindeki Gülbahar Hatun Türbesi, İstanbul Mahmut Paşa Türbesi (1474), İstanbul'da II. Bâyezid Türbesi ve Selçuk Hatun Türbesi, İstanbul Davud Paşa Türbesi (1499), Malkara Gazi Ömer Bey Türbesi ve İstanbul Sultan Selim Türbesi (1522) gibi eserler ise sekizgen prizma gövdelidirler. Bunlardan Fatih'in kendi külliyesi içindeki türbesi, ongen planıyla diğer örneklerden ayrılır.

Mimar Sinan, türbe mimarîsinde Erken dönemlerde ortaya konulan plan tiplerini kullanarak yeni denemelere girişmiştir. Onun türbelerinde bazen planda, bazen cephe düzeninde, bazen de iç kuruluşta ve dekoratif detaylarda biçim ve şekil zenginliği kendini belli eder. Sinan, kare, dikdörtgen, altıgen ve sekizgen planlı türbeler ile baldaken tarzında türbeler yapmıştır. Fakat bu bilinen tiplerde bile ayrıntılardaki çeşitlilik türbeden türbeye değişmektedir. Örneğin İs-

tanbul'daki Barbaros Hayrettin Paşa Türbesi (1541); sekizgen prizma gövdeli, sekizgen kasnaklı ve kubbelidir (Şekil 14). Giriş cephesinde revak kuruluşu vardır. İstanbul'da Şehzade Mehmed Külliyesi içindeki türbe (1541); sekizgen plan üzerine kasnaklı ve yivli kubbeli yapılmıştır. Sekizgen prizma gövdenin köşeleri silindirik sütuncelerle zenginleştirilmiştir. Kapının önünde yine revak kuruluşu vardır. 1558 yılında ölen Haseki Hürrem Sultan için Kanûnî'nin yaptırdığı türbe, Süleymaniye Camii'nin haziresinde yer almaktadır. Sinan burada iç ve dış kenar sayılarını farklı düzenlemiştir. Dıştan sekizgen, içten altıgen planlıdır. Önünde kapı revağı vardır. Cepheleri iki kat halinde pencerelere sahiptir. Kubbe silindirik kasnağa oturur. Yapının iç duvarlarında çini süslemeler göze çarpar. Süleymaniye külliyesi içinde, camiinin haziresinde yer alan Kanûnî Türbesi'nin (1567), Mimar Sinan'ın mezar yapıları arasında ayrı bir yeri vardır. Sekizgen planlı türbe, içten çevre koridorlu yapılmıştır (Şek.33). Sekizgen prizma gövdenin revağın üstünde kalan cephelerinde sivri boşaltma kemerlerinin içine üçlü pencereler açılmıştır (Res.74). Mukarnaslı saçak kornişi, taştan palmet motifli bir friz ile taçlanmıştır. Kubbe Selçuklu devri örtü sistemleri gibi çift kabukludur. İçte duvar yüzeyleri zengin çini süslemeyle kaplanmıştır. Kubbede ise kalem işi süslemeler görülür. Mimar Sinan'ın sultan türbelerin-



Şek.33. Kanûnî Türbesi, plan ve kesit (A. Kuran'dan).

Res.74. Kanûnî Türbesi.

den biri de Ayasofya Camii haziresinde bulunan II. Selim Türbesi'dir. 1576'da inşa edilen yapıda kare planın köşeleri pahlanarak biçim zenginliği yaratılmıştır. İçte sekizgen baldakeni bir çevre koridoru kuşatır. Çift kabuklu türbe, sekizgen baldakene oturur. Önünde üç bölmeli revak kuruluşu yer alır. Türbe, merkezi vurgulu ve çevre koridorlu düzeniyle, Erken devirden II. Murad türbesini akla getirir.

Sinan devri türbelerinde çoğunlukla altıgen ve sekizgen planlar uygulanırken; XVI. yüzyılın sonlarında İstanbul Mirimiran Mehmed Paşa ve Gazanfer Ağa türbeleri gibi örneklerde onikigen gövde dikkati çekmektedir. Yüzyılın sonundan Eyüp'teki Ferhat Paşa türbesi ise onaltıgen planlı yapılmıştır. Aynı dönemden Sultan III. Murad Türbesi altıgen, III. Mehmed Türbesi ise sekizgen planlıdır. Bu iki türbe, Kanûnî Türbesi gibi içten çevre koridorlu binalardır. Buna karşılık Sultan I. Ahmed'in Türbesi (1620) ve Yeni Camii Külliyesi içindeki Valide Turhan Sultan Türbesi (1661-1664) kare plan üzerine kubbeli-kübik binalar olup, birbirlerinin kopyası gibidirler. Önlerinde üç bölmeli giriş revağı bulunan türbelerde girişin karşısına rastlayan kenarlarda çıkıntılı bölüm vardır. Bu iki örnekte artık, çevre koridoru yoktur. Çift kabuklu örtü kullanılmamıştır. Geç Klâsik dönem örnekleri arasında İstanbul Köprülü Mehmed Paşa Türbesi (1661) sekizgen baldaken biçiminde tasarlanmıştır.

Geç Osmanlı döneminin türbe mimarisi; daha çok cepheleri hareketlendiren barok dilimler; barok ve rokoko etkili kemer, pencere ve silme elemanlarıyla fark yaratırlar. Bunun ötesinde plan tipolojisi bakımından pek kayda değer bir değişim gözükmez. Meselâ Eyüp'te Mihrişah Sultan Türbesi (1795); önündeki kapı revağı, dilimli gövdesi ve kubbesiyle geleneğe bağlıdır. Fakat oniki dilimli gövdeyi çözen pencerelerin biçimleri ve diğer mimarî elemanlarla birlikte bezemede Barok ve Rokoko tesirleri kendini belli eder. Aynı durum Eyüp'te III. Selim'in kız kardeşi Şah Sultan'ın türbesi (1800) için de geçerlidir. Nakşidil Sultan Türbesi (1817) bu yapıların dilimli gövde biçimini; gövdeyi ikiye bölen yatay basık kemerli silmeli arkad dizisi, alt tarafta basık kemer biçimli, gövdenin üst kısmında ise oval pencereler, zengin silmeli saçak kornişi, kasnak ve kubbesiyle tekrarlar. Batı etkilerini çok çarpıcı biçimde yansıtan yukarıdaki üç yapıya karşılık II. Mahmud Türbesi (1840); her ne kadar ampir etkili olarak tanımlansa da, sekizgen gövdesi, yuvarlak kemerli pencereleri ve işçiliği ile daha sade ve ağır başlı bir etki bırakır. Buna karşılık, II. Abdülhamid'in mimarlık işleri için görevlendirdiği İtalyan Raimondo d'Aranco'nun 1905-06 yılında yaptığı Şeyh Zafir Türbe-

si; kare planına rağmen, cephe biçimlenişiyle tamamen yabancı bir zevkin ürünüdür (Res.75).

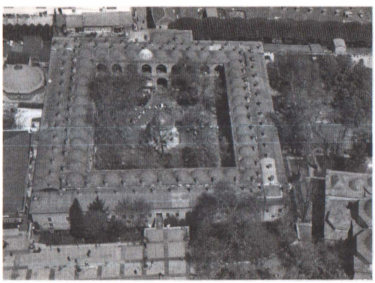
3.1.5.5. Kervansaraylar: Osmanlılar da, Selçuklular gibi kervan yolları üzerinde menzil hanları (kervansaraylar) inşa etmişlerdir. Klâsik döneme kadar bu yapılar sadece kapalı bölümden ibaret binalar şeklinde düzenleniyorlardı. Bursa-Lapseki yolu üzerindeki Ulubat Issız Han, bu tipte bir eserdir. Ulubat köyü yakınındaki han, Subaşı İne (Eyne) Bey tarafından 1394 yılında yaptırılmıştır. Giriş eyvanının iki yanında birer oda ve üç sahnlı ahır-barınak bölümünden oluşmaktadır. Erken dönem örnekleri arasında Afyon-Eskişehir arasındaki Döğer kervansarayı; avlusuz olmakla birlikte, ahır ve barınak bölümlerinin yan yana tasarlandığı, istisnaî bir eserdir (Res.76). Erken Kâsik dönemde, Fatih devrinden itibaren tek binadan ibaret kervansarayların yanında, diğer binalarla birlikte menzil külliyesi uygulamasının kendini gösterdiğini söyleyebiliriz. Bursa-Gelibolu-Edirne güzergâhı üzerindeki Çardak Yakub Bey Külliyesi (1463-64); menzil külliyelerinin en erken uygulamalarından birisidir. Fakat bu tarzın en anıtsal örnekleri XVI. yüzyılın sonlarına doğru ve XVII. yüzyılda karşımıza çıkar. Bunlar arasında Payas Sokullu Külliyesi, Lüleburgaz Sokollu Külliyesi, Kayseri-İncesu Kara Mustafa Paşa külliyesi, Ulukışla Külliyesi gibi örnekler dikkati çekerler. Bu menzil külliyelerinin çevresinde zamanla yerleşim birimleri oluşmuştur. Bunlardan İncesu'da Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın yaptırdığı menzil külliyesi (XVII. yüzyılın üçüncü çeyreği); revaklı avlu ve kapalı bölümden ibaret kervansaray, arasta, camii, medrese ve hamamdan oluşmaktadır (Res.77).

Res.75. Şeyh Zafir Türbesi.

Res.76. Döğer Kervansarayı.

Res.77. İncesu Kara Mustafa Paşa Külliyesi.

3.1.5.6. Çarşı Yapıları: Türk mimarisinde çarşı yapılarını anıtsal ölçekli külliyeler hâlinde bir araya getirenler Osmanlılar olmuşlardır. Onların Şehir hanı, arasta ve bedestenden oluşturduğu çarşı dokusu; başta İstanbul olmak üzere bazı merkezlerde bir tür kapalı çarşı külliyesine dönüşmüştür. Bu dokunun ilk nüvesini teşkil eden şehir içi hanı inşasının daha Orhan Gazi devrinde başladığı tespit edilebiliyor. Bu hanlar, orada yapılan ticaret malı türüne göre, ipek hanı, koza hanı, kendirciler hanı, tütüncüler hanı vb. isimler alıyorlardı. Şehir hanları; ortadaki revaklı avlu çevresine dizilmiş odalarıyla, çoğunlukla iki katlı binalardı. Örneğin Orhan Gazi döneminde yapılan Bursa Emir Hanı böyle tasarlanmış bir yapıdır. Erken Klâsik dönemden Bursa Koza Hanı (1491) ise; ortasındaki çokgen planlı köşk mescidiyle; Selçuklu sultan hanlarının hatırasını yansıtır (Res.78). Klâsik dönemden Diyarbakır Deliller Hanı, 1527 yılında Hüsrev Paşa tarafından yaptırılmıştır. Dikdörtgen planlı avlu ile bunu kuşatan mekânlar ve ahır kısmından oluşmaktadır. Ahır kısmı tek katlıdır. Han bölümü ise iki katlıdır.



Res.78. Bursa Koza Hanı.

Osmanlılarda çarşının çekirdeğini teşkil eden binalardan biri de bedestenlerdi. Bunlar değerli malların depolandığı, alınıp satıldığı yerlerdir. Bir tür borsa ya da banka görevi de görürler. Taştan, kubbeli yapılardır. Bedestenler genellikle kubbe sayılarına göre gruplanırlar. Fakat Kütahya Gedik Ahmed Paşa Bedesteni gibi genel tipolojinin dışına çıkan örneklerle de karşılaşılır. İlk Osmanlı devrinden Bursa Yıldırım Bedesteni ve Edirne Bedesteni; fatih devrinden İstanbul Eski Bedesten, Sandal Bedesteni, Galata Bedesteni ve Ankara Mahmud Paşa Bedesteni, çok kubbeli uygulamalara örnek verilebilirler. Bedestenler, dört taraftan arastalarla kuşatılabilirler. Osmanlı şehirlerinin çoğunda bedestenlerle karşılaşılır. Sokağın iki yanına karşılıklı dizilmiş dükkanların oluşturduğu arastalar; çarşıyı uzun bir sokağa ya da sokaklar topluluğuna çevirirler. Han ve bedestenleri de kuşatabilen arastaların üstü örtülerek kapalı çarşı hâline getirilebilirler. Bu uygulamanın dünyaca meşhur örneği İstanbul kapalı çarşısıdır.

3.1.5.7. Saraylar ve Köşkler: Osmanlıların ilk dönemlerinde Bursa, İznik, Gelibolu, Dimetoka, Amasya ve Edirne gibi merkezlerde yaptıkları saraylardan geriye pek bir şey kalmamıştır. Bursa'daki Bey Sarayı'nın içkalede yer aldığı biliyor. Bu yapının bazı kalıntıları XIX. yüzyıla kadar gelebilmiştir. İznik'te I. Murad devrine ait sarayın nasıl bir yapı olduğu bilinmez. Aynı durum Gelibolu ve Dimetoka sarayları için de geçerlidir. II. Murad'ın Manisa'daki sarayını XVI. yüzyıl minyatürlerinden tanıyoruz. Bu saraya ait bir köşk yapısı, kısmen değişerek günümüze kadar gelebilmiştir. Edirne kalesi içindeki Eski Saray, sonraki asırlardaki yapılaşmalar neticesinde yok olmuştur. Buna karşılık Tunca nehrinin kenarında Sarayiçi denilen mevkide II. Murad zamanında başlayan yapılaşma Fatih devrinde Cihânnüma kasrı, Kum kasrı, hamam ve mutfak ve bunları kuşatan avlularıyla Yeni Saray'ı meydana getirir. Sonraki hükümdarların eklediği köşk ve kasırlarla büyüyen ve XIX. yüzyıla kadar kullanılan Edirne Yeni Sarayı Rus savaşları sırasında harap olmuştur (Res.79).

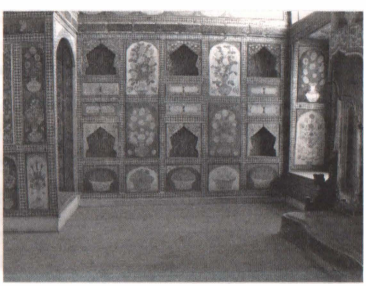
İstanbul'un fethinden sonra burada yapılan ilk saray binası ortadan kalkmıştır. Buna karşılık Fatih'in çekirdeğini oluşturduğu Topkapı Sarayı şimdiki Sarayburnu denilen mevkide gelişmiştir. Bu alanda ilk olarak inşa edilen Çinili Köşk (1472); ortadaki kubbeli hole açılan dört eyvanlı bir yapıdır. Köşelerinde kubbeli odalar bulunur (Res.80). Cephesi revaklıdır. Giriş eyvanının cephesi çini mozaiklerle süslenmiştir. İçerde duvarlar zengin çini süslemeye sahiptir. Bundan sonra Fatih Köşkü'yle birlikte şekillenmeye başlayan ve 1474-1479 yılları arasında ilk aşaması tamamlanan Topkapı Sarayı, sonraki hükümdarların yaptırdığı köşklerle zenginleşmiştir. 700.000 m^2 lik bir alanı kaplayan Topkapı saray külliyesi Sûr-u Sultanî denilen surlar-

Res.79. Edirne Yeni Saray, Cihannüma kasrının kalıntısı.

Res.80. Çinili Köşk.

la kuşatılmıştır. Dörtlü avlu çevresinde gruplanan köşkler, câmiler, divanlar ve idare daireleri, kütüphaneler, harem dairesi, hamamlar, mutfak, bahçeler ve çeşmeler külliyeyi oluştururlar (Res.81). Bâb-ı Hümâyun denilen anıtsal kapıdan girilen sarayda; Fatih'in yaptırdığı köşklerden başka, Revan Köşkü ve Bağdat Köşkü gibi yapılar da dikkati çeker. Topkapı'daki Fatih Köşkü "Hazine Köşkü" adıyla da bilinir. Uzunlamasına dikdörtgen bir alanı kaplayan, dış sofalı düzendeki köşkte; dört oda ve köşede şadırvanlı hayattan meydana gelmiştir. Külliye içine IV. Murad'ın inşa ettirdiği Revan Köşkü (1636); Revan fethinin hatırası olarak yapılmıştır. Sekizgen planlı olup, ortadaki kubbeli salona açılan üç eyvandan meydana gelir. Aynı sultan bu defa Bağdat'ın fethini simgelemek üzere Bağdat Köşkü'nü (1639) yaptırır. Bağdat Köşkü, kubbeli orta mekâna açılan ahşap tavanlı dört eyvanı ile Çinili Köşk'ü çağrıştırır. Yapının iç ve dış duvarları çinilerle süslenmiştir. Topkapı Sarayı'nın ilginç köşelerinden birisi de III. Ahmed'in Yemiş Odası'dır. Lâle devrinin çiçeğe ve eğlenceye düşkün hükümdarı III. Ahmed'in 1705 yılında yaptırdığı odaya Topkapı Sarayı Hünkar Sofası'ndan gizli bir kapıyla geçilir. Duvarları kaplayan tabaklar içindeki meyve tasvirleri yüzünden buraya yemiş odası veya yemek odası denilmektedir (Res.82). Mekânın duvar ve tavanları, Lâle devri zevkine uygun kalem işi tarzda çiçek buketleri, natürmortlar ve kitâbelerle süslenmiştir. Topkapı Sarayı'nın Sarayburnu kesimindeki köşklerinden birisi olan Sepetçiler Kasrı'nın ilk inşası III. Murad devrine kadar gider. Mimar Davud'un elinden çıkan Sepetçiler Kasrı I. Mahmud devrinde 1739'da yenilenmiştir. İstanbul'da sultanların dışında vezirlerin de saray ve köşkleri vardı. Bunlar arasında ilk akla gelen Kanûnî devrinden İbrahim Paşa'nın sarayıdır. At meydanı'ndaki saray kısmen günümüze gelebilmiştir. Hâlen Türk ve İslam Eserleri Müzesi olarak kullanılmaktadır.

Res.81. Topkapı Sarayı'ndan bir görünüş.



Res.82. Topkapı Sarayı, III. Ahmed'in yemiş odası.

Lâle Devri'nde boğaz kıyılarını ve Kâğıthâne çevresini kaplayan köşkler ve konaklar Patrona Halil İsyanı (1730) sırasında yakılıp yıkılmışlardır. Bunlardan Sadabad Kasrı; Sultan III. Ahmed ve avânesinin başlıca eğlence yerlerinden birisiydi.

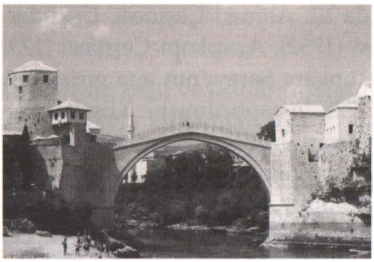
XVIII. yüzyıl ortalarında iyice belirginleşen Batı etkileri saray mimarisinde de kendini gösterir. Geç Osmanlı döneminde Türkiye'nin doğu ucunda inşa edilen Doğu Bâyezid İshak Paşa Sarayı (1784) bu açıdan ilgi çekici bir örnektir. Osmanlı mimarlığının Barok ve Rokoko tesirleri yansıtmaya başladığı bir devrede yapılan İshak Paşa Sarayı'nda; Osmanlı saray geleneği ve Batı tesirleri ile Selçuklu sanatının izleri bir araya gelmiştir. Ağrı Dağı'nın eteklerinde bir tepe üzerinde "kartal yuvası" gibi duran saray, avluları, haremlik ve selamlık üniteleri, camii, mutfak, türbe gibi kısımlarıyla Topkapı sarayı şemasından çok etkilenmiştir. Taçkapısı Selçuklu geleneğine bağlanan yapıda bölgesel süsleme ve taş işçiliği, dönemin Barok ve Rokoko unsurlarıyla birleşmiştir. Başkent İstanbul'da ise Balyan ailesinden mimarların tasarladığı bir dizi kasır ve saray; Boğaziçi ve Haliç çevresini süslemeye başlar. Bunlardan Ihlamur Kasrı (1849-55) Abdülmecid'in isteğiyle Nikogos Balyan tarafından yapılır. Abdülmecid'in Küçüksu Kasrı'nı da 1856 yılında aynı mimar inşa etmiştir. Üsküdar sahilinde Sultan Abdülaziz'in Beylerbeyi Sarayı'nın mimarı ise Sarkis Balyan'dır. Bu sanatçının asıl büyük projesi Dolmabahçe Sarayı'dır. Sultan Abdülmecid'in Beşiktaş sahilinde yaptırdığı sarayın Ampir etkileri güçlü biçimde yansıttığı görülür. 1853'te tamamlanan Saray külliyesi harem, muayede salonu, mutfak ve çeşitli bölümlerden oluşmuştur. Dolmabahçe Sarayı'nın inşasından sonra Topkapı Sarayı gözden düşer. İstanbul'da 1871'de tamamlanan Çırağan Sarayı 1910 yılında yanmıştır. Osmanlı saray mimarisinin son büyük uygulaması ise Yıldız Sarayı'dır. Beşiktaş sırtlarında II. Abdülhamid'in ikametgâhı olarak tasarlanan Yıldız Sarayı; harem, Cihannümâ Köşkü, Malta Köşkü, Şâle Köşkü, Ada Köşkü, Büyük ve Küçük mabeynler ve Yâverân Dairesi gibi birimlerden oluşur.

3.1.5.8. Su Yapıları: Osmanlı dönemi boyunca çok sayıda köprü, çeşme, sebil ve hamam inşa edilmiştir.

Bu dönemin köprüleri de yol ağlarının ayrılmaz bir parçası olarak karşımıza çıkarlar. İlk dönemde Bursa ve Edirne çevresinde yoğunlaşan köprü inşasının, İstanbul'un fethinden sonra imparatorluğun hem askerî hem de ticarî amaçlar doğrultusunda şekillenen yol ağ-

larının düzgün ve kesintisiz işleyebilmesi için titizlikle devam ettirildiği anlaşılmaktadır. Erken Osmanlı döneminde başta Bursa-Gelibolu-Edirne hattı olmak üzere işlek güzergâhlarda köprüler inşa edildiği görülür. Klâsik dönemde ise; hem Anadolu tarafında, hem de Avrupa tarafında sağ kol, orta kol ve sol kol olmak üzere üçer ana güzergâh gelişmiştir. Bu güzergâhları kesen akarsular üzerine köprüler yapılmış ve menzil yapılarıyla yollar güvenli hâle getirilmiştir. Osmanlı devri köprü mimarisi, Selçuklu geleneğini geliştirerek sürdürür. Selçuklu devrinde olduğu gibi düz veya kırık eksenler doğrultusunda şekillenen köprüler, ihtiyaca göre tek ya da çok gözlü yapılıyorlardı. Kârgir ayaklara binen köprülerin kemer biçimi erken ve klâsik dönemlerde sivri iken; Batılılaşma döneminde yuvarlak kemer biçimi ağır basmaya başlar. Köprü ayaklarının menba' tarafında sel yaranlar bulunmaktadır. Köprü yolu iki kenardan taş korkuluklarla sınırlanmakta; inşa kitâbeleri yapıların cephelerine ya da "tarih köşkü" denilen kısımlara konulmaktadır. Osmanlı köprüleri genellikle bezemesiz sade bir görünüm sunarlar. Fakat bunun istisnaları da vardır. Onların uzun tarihleri boyunca inşa ettirdikleri yüzlerce köprüden bazıları ortadan kalkmış, ya da yıkılarak harabeye dönmüştür. Örneğin, Erken Osmanlı döneminden Bursa-Gelibolu arasındaki Ulubat (Uluabad) Köprüsü (XIV. yüzyıl) ve Biga yakınlarındaki Ak Köprü (1427-28) yıkılmıştır. Her iki yapının da ayaklarının kalıntıları görülebilmektedir. Buna karşılık Bursa Nilüfer Hatun Köprüsü (XIV. yüzyıl), Behramkale Hüdâvendigâr Köprüsü (XIV. yüzyıl), Ankara Hüdâvendigâr Köprüsü (1375) gibi erken örnekler anıtsal mimarileriyle ayakta kalabilmişlerdir. Erken dönemden Bursa Irgandı Köprüsü (1442), pek alışılmadık biçimde üzerindeki dükkanlarla arastalı bir yapıdır. Fakat bu dönemin en muhteşem uygulaması Gelibolu-Edirne arasındaki Ergene (Uzunköprü) Köprüsü'dür. II. Murad tarafından Ergene ırmağı üzerine 1443-44 yıllarında yaptırılan eser, 174 gözü ve 1392 m. uzunluğuyla Selçuklu köprüleriyle yarışır. Yapının cephelerindeki figürlü kabartmaların özgünlüğü tartışmalıdır. Üsküp'teki Vardar Köprüsü (XV. yüzyıl) II. Murad ve Fatih devirlerinin Balkanlardaki hatıralarından birisi olarak hâlâ ayaktadır.

Klâsik dönemden Osmancık Koyun Baba Köprüsü (1484, II. Bayezid), Mimar Acem Ali'nin eseri olduğu ileri sürülen Küçük Çekmece Köprüsü (XVI. yüzyıl), Meriç ırmağı üzerinde Mustafa Paşa Köprüsü (1528), Koca Sinan'ın mimarbaşılığı altında yapılan Mostar Köprüsü (1557) (Res.83), Büyük Çekmece Köprüsü (1567) ve Drina Köprüsü (1577) gibi örnekler, köprü mimarisini klâsik dönemde anıtsal



Res.83. Mostar Köprüsü.

boyutlarda sürdürüldüğünü gösterirler. Mimar Sinan'ın hassa mimarbaşılığı devresinde, su mimarisiyle ilgili en göze çarpan işlerden birisi başkent İstanbul'un su ihtiyacına çare bulmak için yapılan çalışmalardır. Bu bağlamda Trakya tarafındaki vadilerden akan dereler birleştirilmek ve yer yer Bizans devri kalıntılarından yararlanmak sûretiyle şehrin su ihtiyacı çözülmüştür. Sinan ile ilgili tezkerelerde Kırk Çeşme tesisleri adıyla zikredilen bu su şebekesi üzerinde bentler, kanallar ve görkemli su kemerleri inşa edilmiştir. Bu şebekenin birer parçası olarak Müderris Köyü Kemeri, Uzun Kemer, Eğri Kemer, Mağlova ve Güzelce Kemeri gibi su kemerleri, köprüleri andırmakla birlikte çok katlı kemer düzenleriyle onlardan farklılaşırlar. Geç Klâsik dönemde yapılan Babaeski IV. Murad Köprüsü (1633), mimarî açıdan geleneğin değişmediğini gözler önüne serer. Buna karşılık Edirne Yeni Köprü (1842) gibi uygulamalar; XIX. yüzyılda henüz Ortaçağ'ın genel anlayışının değişmediğini gösterse de, kemer biçiminin basık yuvarlak şekle bürünmesi ve tarih köşkünde Barok, Rokoko gibi üslûpların izlenmesi Batı etkilerinin köprü mimarlığında da yansımasını bulduğunu ortaya koyar.

Türklerde kamu yararı için inşa edilen binalar arasında çeşme ve sebillerin ayrı bir yeri vardır. Öyle ki bu toplumda, başta insan olmak üzere canlıların susuzluğunu gidermek bir tür ibâdet gibi algılanmış; bâniler, özellikle çeşme ve sebil kitâbelerinde "sâhibü'l-hayrât" olarak tanımlanmışlardır. Bu nedenle Selçuklu devrinde olduğu gibi Osmanlı döneminde de şehir ve kasabaların sokakları çeşmelerle donatılmış, külliyelerde muhakkak su kuruluşlarına yer verilmiştir. Osmanlıların erken ve klâsik dönemler boyunca inşa ettikleri çeşmelerin birçoğu yok olmuştur. Buna rağmen ayakta kalabilmiş örnekler; bunların esas itibariyle tek cepheli ve sivri kemerli nişe sahip olduklarını ortaya koyarlar. Çeşmeler bazen başka yapıların cephelerine yerleştirilebilmekte veya cepheye bitişik yapılabilmektedir. Osmanlı çeşme mimarisi asıl gelişmesini Lâle devriyle birlikte gösterir. Bu dönemde –belki de Batı'daki meydan çeşmelerinden ilham alınarak- başkent İstanbul'da, köşelerinde sebilleri bulunan anıtsal meydan çeşmeleri inşa edilmiş ve cepheleri zengin biçimde süslenmiştir. Bunlar arasın-

da III. Ahmed Çeşmesi, Üsküdar Çeşmesi (1732), Tophane Çeşmesi (1732), Azapkapı Çeşmesi (1733) gibi eserler ilk akla gelenlerdir. Topkapı Sarayı'nın ana girişi önünde yer alan III. Ahmed Çeşmesi 1728'de yaptırılmıştır. Köşelerinde sebilleri bulunan dört cepheli çeşmenin üzeri geniş saçaklı, beş küçük kubbeli bir çatıyla örtülmüştür Her cephesinde sivri kemerli çeşme nişi ve yanlarında mihrabiyeler bulunur. Çeşme Lâle Devri'nin çiçek motiflerinin yanı sıra Barok etkili motifler, renkli taş işçiliği, kalem işleri ve çinilerle süslenmiştir. Lâle Devri'nden sonra özellikle İstanbul'da çeşme yapılarının çoğaldığı dikkati çeker. Bunların cephe düzenleri Batı üslûplarının etkileriyle klâsik görünümlerini yitirirler. Niş kemerleri yuvarlaklaşır ya da kullanılmaz. Buna karşılık Barok silmeler, impostlar, kartuşlar ve akantus yaprakları bezemenin ana unsurları hâline gelirler.

Klâsik dönem'de İstanbul'da Mimar Sinan Sebili, Gazanfer Ağa Sebili (1613), Bayram Paşa Sebili (1635) gibi örneklerle hatırlayabileceğimiz sebiller; Lâle Devri'nde çoğunlukla çeşmelerin bir birimi olarak karşımıza çıkarlar. XVIII. yüzyılın ikinci yarısı ve XIX. yüzyıl boyunca ise külliyelerin bir parçası olarak, çoğu zaman külliye girişinin bir tarafına yerleştirilmişlerdir. Bunlar, dönemin Barok, Rokoko ve Ampir etkilerine bağlı olarak çoğunlukla yuvarlak veya dilimli planlı, üstü kubbeli biçimde yapılmışlardır.

Osmanlı döneminde, toplumun yıkanma ihtiyacını karşılayabilmek ve buna bağlı olarak vakıflara gelir sağlayabilmek maksadıyla hamam inşasına önem verilmiştir. Bu nedenle çoğu zaman bir külliyenin parçası ya da bir vakfın akarı olarak ortaya çıkan hamamların mimari tarzı Selçuklu örnekleriyle kıyaslandığında pek fazla değişmemiştir. Bunda, hamamın dışa kapalı mimarisinin ve öne çıkan işlevin rolü vardır. Osmanlı hamamlarının mimarî tipleri konusunda Semavî Eyice'nin çalışması hâla güncelliğini korumaktadır. Eyice'ye göre Osmanlı hamamları; haçvarî dört eyvanlı ve köşe hücreli tip, yıldızvârî sıcaklıklı tip, kare sıcaklık etrafında köşe hücreli tip, çok kubbeli sıcaklıklı tip, enine sıcaklıklı çift halvetli tip ve birimleri eş odalar hâlindeki tip olmak üzere altı gruba ayrılabilirler. Osmanlı hamamları da Selçuklu örnekleri gibi nâdiren süslenmişlerdir. Erken dönemden Gelibolu Saruca Paşa Hamamı, nervürlü ve mukarnaslı zengin örtü elemanlarıyla dikkati çeker. Klâsik dönemde Sinan'ın elinden çıkan Ayasofya yakınındaki Haseki Hamamı; kadınlar ve erkekler kısmının aynı eksen üzerine yerleştirilmesi ve erkekler kısmı önüne revak konulması gibi farklılıklarla istisnaî bir uygulama sayılabilir.

3.2. El Sanatları

3.2.1. Çini ve Seramik Sanatı

Sırsız seramik yapımı insanoğlunun en eski keşif ve icatlarındandır. Mimarîde ve seramiklerde süsleme amacıyla kullanılan sırlı işçiliğin geçmişi de çok eski devirlere kadar uzanır. Antik Mısır ve Mezopotamya kültürlerinde görülen sırlı işçiliğin yakındoğuda yeniden parlak bir gelişme göstermesi İslam medeniyeti ve onun lokomotifi hâline gelen Türkler sayesinde olmuştur. Türk sanatında mimaride kullanılan çiniler kare, dikdörtgen veya yıldız biçimli levhalar hâlinde ya da bunlardan kesilmiş mozaikler olarak kullanılmışlardır. İkinci tür sırlı eşyalar çoğunlukla mutfakta kullanılan kap kacaklar ile biblo maksatlı seramiklerdir. Osmanlı devrinde kullanma seramiği için "evânî", duvar çinileri için "kâşî" terimlerinin tercih edildiğini biliyoruz. Türk sanatında seramik ve duvar çinilerinde sır, kaplama ve bezeme malzemesi olarak sıraltı, lüster, minâî, renkli sır, sgraffito, slip ve akıtma gibi belli başlı tekniklerle uygulanmıştır. Burada söz konusu tekniklerin ayrıntılarına girmeden Selçuklu ve Osmanlı ana başlıkları altında gelişim çizgisini sunmaya çalıştık.

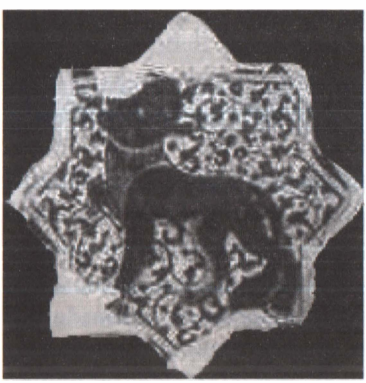
3.2.1.1. Selçuklu Dönemi Çini ve Seramik Sanatı

Türklerde sırsız seramikçilik neredeyse proto-türklerden beri görülüyor. Özellikle Göktürk devrinden itibaren bu konuda bir hayli arkeolojik veri elde edilmiştir. Fakat -mevcut bilgilere göre- sırlı işçilik ilk olarak Uygurlarda görülmektedir. Bu dönemde mimaride sırlı tuğla kullanılmıştır. Karahanlılar, Gazneliler ve Büyük Selçuklular devrinde sırlı tuğlanın yanında çini ve sırlı terakotalar da mimarî bezemeye katılırlar. Büyük Selçukluların egemenliği altındaki İran'da diğer tekniklerin yanında göz alıcı minâî tekniği özellikle seramiklerde karşımıza çıkar.

Selçukluların Anadolu'da ortaya koydukları sanatın içinde çini ve seramikçilik parlak bir gelişme kaydetmiştir. Bu dönemde Sivas, Konya ve Kayseri başta olmak üzere şehirlerde peşpeşe yükselen camii, medrese, hânikâh, türbe gibi yapıların cepheleri, eyvanları, minareleri, mihrabları, geçiş ve örtü sistemleri zengin çini ve çini-mozaiklerle süslenmiştir. Çini-mozaik uygulaması Anadolu Selçukluları tarafından geliştirilmiştir. Bu açıdan Konya, Kayseri, Sivas, Erzurum, Malatya ve diğer şehirlerde çok sayıda örnekle karşılaşılmaktadır. Konya Sırçalı Medrese (1242) ve Konya Karatay Medresesi (1251) zengin çini-mozaiklerle kaplanmış yapıların başında gelirler. Sırçalı Medrese'de türbe kısmından başka özellikle

ana eyvanın içi yazı bordürleriyle süslenmiştir. Çini ve çini-mozaikler esas olarak sıraltı tekniğinde, türkuaz ve mor rengin hâkim olduğu rûmî, palmet, lotus ve geometrik motiflerin teşkil ettiği kompozisyonlarla kaplanmışlardır. Fakat Konya Sarayı'nın bir parçası konumundaki II. Kılıç Arslan Köşkü'nde istisnâî olarak minâî tekniğinde çinilerle karşılaşılır. Selçuklu uygarlığının yayıldığı İran, Ortadoğu ve Türkiye göz önüne alındığında; minâî tekniğinin sadece Konya'da görülmesi yanıltıcı olabilir.

Res.84. Kubad-Abad Sarayı'ndan çini.



Res.85. Kubad-Abad Sarayı'ndan çini.

Res.86. Kubad-Abad Sarayı'ndan çini.

Anadolu Selçuklu devrinde sekiz kollu ve dört kollu yıldız biçiminde figürlü çiniler sadece sivil yapılarda kullanılmıştır. Bu dönemin figürlü çinilerinin en göz alıcı örnekleri ise Kubad-Abad Sarayı kazılarıyla gün ışığına çıkarılmıştır. Burada sıraltı ve lüster tekniklerinde sekiz ve dört kollu yıldız çiniler üzerinde bağdaş kurmuş insan figürleri, çift başlı kartal, siren, grifon sfenks, ejder gibi hayalî yaratıklar, doğaya son derece sadık kalınarak resmedilmiş simetrik kuşlar,su kuşları, ayı, tavşan, eşek, kurt, pars, arslan, keçi gibi figürler görülmektedir (Res.84, 85, 86). Kubad-Abad çinileri üzerinde yazı, geometrik ve bitkisel süslemeye de rastlanmaktadır.

Türkiye'de Selçuklu dönemi kullanma seramiğinde sırsız örnekler, daha ziyâde krem rengi

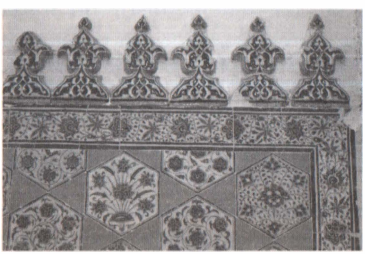
hamurlu, baskı veya barbutin tekniklerinde bezenmiş testi, ibrik, çömlek, küp, matara ve kürevî-konik biçimli kaplarla tanınmaktadır. Bu dönemin kırmızı hamurlu sırsız seramikleri hakkında henüz sistematik bir çalışma yapılmamıştır. Her devirde üretilmesi mümkün bu tür kaplar için Selçuklu kazılarında stratigrafiye dayalı bir tasnif ve tanımlama tatmin edici sonuçlar doğurabilir. Buna karşılık müzelerde yer alan örnekler ve Selçuklu dönemine yönelik kazılar sayesinde sırlı seramikçiliği daha iyi tanıyoruz. Bu türde üretilmiş kâse, tabak, testi, kandil, matara, küp ve kürevî-konik biçimli kaplar üzerinde tek renk sırlı kaplamanın yanında; sır altına sgraffito ve champlevé gibi kazıma teknikleri, lüster ve slip teknikleri görülür. Nadiren lâcvardina ve seladon tekniklerinde kaplara rastlanılır. İran'daki Selçuklu seramikçiliğinin aksine Anadolu'da sadece Ahlat kazılarında minâî tekniğinde bezenmiş kaba tesadüf edilmiştir.

3.2.1.2. Osmanlı Dönemi Çini ve Seramik Sanatı

Osmanlı çiniciliği Selçuklu geleneği üzerine kurulmuştur. Osmanlıların ilk ve en önemli çinicilik merkezi İznik'tir. İznik XIV. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar bu özelliğini korumuştur. XV. yüzyılda Kütahya'da da çini üretimi yapılmakla birlikte hiçbir zaman İznik çinilerinin kalitesi ve teknik üstünlüğüne erişilememiştir. Bu arada Ezine-Akköy, Bergama ve Balat gibi Beylikler devrinin diğer sırlı seramikçilik merkezleri de İznik'teki parlak gelişmeye ayak uyduramamıştır. Bunda İznik'in başkentlere yakınlığının ve saray siparişlerinin büyük rolü vardır.

XV. yüzyılda Osmanlıların Bursa, Edirne ve Kütahya gibi merkezlerdeki eserlerinin zengin çini süslemelerle kaplandıklarını görüyoruz. Bursa'da Çelebi Sultan Mehmed'in yaptırdığı Yeşil Camii (1421) ve Yeşil Türbe (1424) Anadolu'da ilk defa uygulanan renkli sır tekniğindeki çinileriyle ayrı bir önem taşırlar. Gerçi söz konusu yapılarda sıraltı tekniğinde çini ve çini mozaikler de kullanılmıştır. Ancak bunlar renkli sırlı çinilerin yanında ikinci planda kalırlar. Bursa Yeşil Camii ve Yeşil Türbe'deki renkli sır tekniğinde yapılmış çinilerde türkuaz, patlıcan moru, yeşil, sarı ve beyaz renkler görülür. Duvarları, mihrabı ve sandukaları kaplayan renkli sırlı çiniler üzerine yazı, geometrik geçme kompozisyonları ile hatayî, rûmî ve palmetli bitkisel kompozisyonlar işlenmiştir. Çiniler üzerinde altın yaldıza da yer verilmiştir. Erken Osmanlı döneminin çinili eserleri arasında Bursa Muradiye Camii (1426) ve Edirne Muradiye Camii (1436) sayılabilir. Edirne Muradiye'de mihraptaki renkli sır tekni-

Res.87. Edirne Muradiye Camii mihrabı.



Res.88. Edirne Muradiye Camii, çini bezeme.

ği uygulaması Bursa Yeşil'deki kadar yoğun olmasa da göz alıcıdır (Res.87). Renkli sır tekniği son olarak İstanbul Şehzade Mehmed Türbesi'nde uygulandıktan sonra terk edilmiştir. Osmanlı çiniciliğinde XV. yüzyılın ortalarından sonra sarımsı, sert ve sık dokulu hamurla karşılaşılır.

Erken Osmanlı çini sanatı içinde gelişen bir çini ve seramik grubu "mavi-beyaz" olarak adlandırılır. XVI. yüzyıl başına kadar rastlanılan mavi-beyaz çiniler Edirne Muradiye Camii'nde renkli sır tekniğindeki çinilerle beraber kullanılmışlardır (Res.88). Topkapı Sarayı'ndaki Çinili Köşk ise; mimarisi ve çini bezemeleriyle hem Selçuklu geleneğinden, hem de Türkistan sahası uygulamalarından izler taşır. XVI. yüzyılda İznik'ten başka Kütahya, Diyarbakır ve Şam'da İznik atölyelerine bağlı tarzda çiniler üretildiği anlaşılmaktadır. Bu yüzyılda Osmanlı çiniciliği büyük bir atılım gerçekleştirir. Klâsik dönemin birçok eseri; sıraltı tekniğiyle işlenmiş mavi, türkuaz, beyaz, lacivert, yeşil, siyah, eflâtun ve son derece kaliteli parlak kırmızı renkli desenlere sahip çinilerle süslenmiştir. XVI. yüzyılda renk ve kalitede çarpıcı bir artış kendini belli eder.

XVI. yüzyılın çiniyle süslü eserleri arasında Süleymaniye Camii, Kanûnî Türbesi, Hürrem Sultan Türbesi, İstanbul Rüstem Paşa Camii, Topkapı Sarayı (Res.89), Edirne Selimiye Camii, İstanbul Sokullu Mehmet Paşa Camii (1572), Piyale Paşa Camii (1574) başta gelirler. Bu yapılardaki sıraltı çinilerde kabarık mercan kırmızısı,

mavi, türkuaz, yeşil, lacivert renklerde lâle, sümbül, karanfil, nar çiçeği, şakayık, çiçek açmış bahar dalları motifleri çok güzel kompozisyonlar halinde bir araya getirilmişlerdir. XVII. yüzyılda Topkapı Sarayı'ndaki Bağdat Köşkü, Revan Köşkü gibi eserlerin dışında, çiniyle en yoğun olarak karşılaşılan yapı Sultan Ahmed Camii'dir. Çinilerinden dolayı Batılıların "Mavi Camii" şeklinde adlandırdığı yapıda binlerce çini kullanılmıştır. Sultan Ahmed Camii çinileri, kompozisyon bakımından XVI. yüzyıl örnekleriyle aynı üslûptadır. Fakat motiflerde soyutlaşma eğilimi kendini göstermiş ve eski kalite kaybolmuştur.

Res.89. Topkapı Sarayı'ndan çini pano.

Bu arada Osmanlı çini sanatının ikinci büyük kolunu teşkil eden sırlı seramiklere değinmek gerekirse; bunların da duvar çinileri gibi İznik işi, Milet işi, Şam işi, Haliç işi, Rodos işi gibi ele geçtikleri yerlere göre isimler aldıkları dikkati çekmektedir. Ancak, son araştırmalar söz konusu çinilerin ya İznik'te imal edilerek oralara gittiklerini, ya da İznik ekolüne bağlı ustalar tarafından yerinde imal edildiklerini ortaya koymuştur. XIV. yüzyılın ikinci yarısından XV. yüzyıl ortalarına kadar Anadolu'nun muhtelif yerlerinde rastlanılan "Milet işi" seramikler, kırmızı hamur üzerine geometrik ve bitkisel desenli kaplardır. "Mavi-beyaz" gruba giren seramiklerin XVI. yüzyıl başına ait örnekleri "Haliç işi" şeklinde adlandırılmışlardır. Porselene benzer beyaz hamurlu ve sert dokulu Haliç işi mavi-beyaz seramikler çin bulutu, soyut ejderler, rûmi ve lotuslar, gerçekçi çiçeklerle bezenmişlerdir. XVI. yüzyıl ortalarında İznik'te yapılan "Şam işi" grubu seramikler kalite bakımından son derece üstün örneklerdir. Şam işi seramiklerde beyaz hamur üzerine sıraltı tekniği ile çin bulutu, lotus, rûmî, üç top, şakayık gibi soyut motifler ve lâle, karanfil, bahar dalları gibi natüralist bitki motifleri işlenmiştir. Renkler, beyaz zemin üzerine mavi, lâcivert, yeşil, türkuaz ve

eflâtundur. Öte yandan ayrı bir grup oluşturan XVI. yüzyıl ve XVII. yüzyıllara ait kırmızılı İznik seramiklerinin birçok örneği çeşitli müzelerde sergilenmektedir.

XVII. yüzyılda İznik atölyelerinde hayvan figürlü seramiklerin de üretildiği görülmektedir. Ancak, kalite ve renkler bozulmaya başlar. Zaten bu yüzyılın sonunda İznik çiniciliği cazibesini yitirir ve üretim merkezi Kütahya olur. Aynı yüzyılda Haliç'te çini atölyelerinin kurulduğuna dair kayıtlar vardır. XIX. yüzyıl başına kadar varlığını sürdüren Kütahya çiniciliği, günümüzde yeniden canlandırılmaya çalışılmaktadır. Lâle Devri'nde Damat İbrahim Paşa İznik çiniciliğini yaşatmak için uğraşmıştır. Bu doğrultuda 1726 yılında İstanbul Tekfur Sarayı'nda kurulan atölyeler için İznikli ustalardan ve onların birikimlerinden yararlanılmıştır. Bu arada XVIII. yüzyıldan itibaren kendini göstermeye başlayan Çanakkale seramiklerinin ilk örnekleri geleneksel çizgide iken; XIX. yüzyılın sonlarına doğru abartılı kap formları ile adetâ seramikte barok tutum ortaya koyarlar. Bu ilgi çekici biblo türü Çanakkale işleri XX. yüzyılın ilk yarısına kadar üretilir. Yukarıda değinilen merkezlerin dışında Osmanlı ülkesinin muhtelif merkezlerinde sırlı ya da sırsız türde geleneksel seramik üretimlerinin yapıldığını biliyoruz. Bu açıdan Ezine-Akköy, Balkanlarda Dimetoka ve İstanbul'da XVI. yüzyıldan itibaren Eyüp semti hatırlatılabilir. Sultan Abdülmecid zamanında, 1845 yılında cam ve porselen üretimi için Beykoz'da kurulan fabrikada "eser-i İstanbul" damgalı porselenler üretilir. Bu fabrikanın bir süre sonra kapanmasının ardından, II. Abdülhamid tarafından Yıldız Sarayı dış bahçesinde kurdurulan Yıldız Porselen fabrikası "ay-yıldız" damgalı eserleriyle dikkati çeker. Yıldız'daki üretim 1918-1920 yılları civarında tümüyle sona ermiştir. XX. yüzyıla gelindiğinde ise; teknolojik gelişmeler ve plastiğin egemenliği karşısında önemini yitiren geleneksel seramikçilik yöresel çabalar ve akademik çevrelerin çalışmalarıyla ayakta tutulmaya çalışılır.

3.2.2. Halı Sanatı

Halı, yere yaymak ve duvarları kaplamak için kullanılan bir dokuma türü olup; ilk önce Türkler tarafından geliştirilerek dünyaya tanıtılmıştır. Bir Türk dokuması olması nedeniyle Halı sanatının tarihi geçmişi, Türklerin tarihi gibi çok eski devirlere kadar iner. Türk sanatının geçmişten günümüze kadar yaşayabilen son derece orijinal kollarından birisidir. Bazı bilim adamları halının M.Ö. 2000

yılları civarında Batı Türkistan'da dokunmaya başlandığı görüşündedirler. Bununla birlikte, dünyaca tanınmış ilk düğümlü halı, Orta Asya'daki Hun.sanat çevresinde V. Pazırık kurganında ele geçen örnektir. M.Ö. V-III. yüzyıllara tarihlenen ve 1.83x2m. boyutlu halı Türk düğümü ile dokunmuştur.

Kendine özgü tezgahlarda dokunan halıda asıl malzeme yündür. Fakat Osmanlı saray halıları gibi bazı gruplarda ipek malzemeye de yer verilmiştir. Halıda üzerine düğüm atılan düşey ipliklere "argaç (çözgü ipi)", halının düğümlerini sıkıştırmaya yarayan iki ya da üç sıralı enine ipliklere "arış" denilir. Halı dokumasında genel olarak iki teknik kullanılmıştır. Bunlar "Türk düğümü (Gördes düğümü)" ve "İran Düğümü (Sine düğümü)"dür. Türk halıları büyük çoğunlukla Gördes düğümüyle dokunmuşlardır. Çünkü Türk düğümü, diğerine göre daha sağlam ve dayanıklıdır.

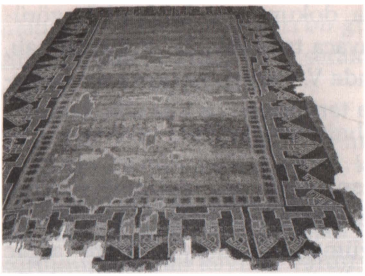
Hun kurganındaki halıdan sonra Orta Asya'da tesbit edilen diğer halılar M.S. III.-VI. yüzyıllar arasına tarihlenmişlerdir. Bu dönemden Anadolu Selçuklu devrine kadar geçen süreye ait halı örneği bilinmemektedir. Ancak halı tarih boyunca Türklerin yayıldıkları bütün sahalarda dokunmaya devam etmiştir.

Türk halıları döneme, yere, kompozisyon tiplerine göre, Selçuklu halısı. Osmanlı halısı, Holbein tipleri, Uşak, Gördes, Bergama, Yağcı Bedir, Ladik, Bünyan, Isparta halıları gibi isimlerle anılırlar. Veya fonksiyonlarına göre camii halısı, duvar halısı, saray halısı ve seccade şeklinde gruplanırlar.

3.2.2.1. Selçuklu Dönemi Halıcılığı

Türkler Anadolu'ya gelirken beraberlerinde Halı sanatını da getirerek, düğümlü halı tekniğini Orta Doğu'ya tanıtmışlardır. Anadolu Selçuklu devri halı sanatının en önemli merkezi Konya ve çevresidir. Ancak tarihi kaynaklara göre Selçuklu ülkesinin birçok şehrinde halı dokunmakta ve yurt dışına ihraç edilmekteydi. Bugün Anadolu Selçuklu halılarının bilinen örnekleri, ele geçtikleri yerlere göre, Konya halıları, Beyşehir halıları ve Fustat (Eski Kahire) halıları olmak üzere üç grupta toplanmaktadırlar.

1905 yılında Almanlar tarafından Alaeddin Camii'nde tespit edilen Konya halıları sekiz tane olup, hâlen İstanbul Türk-İslam Eserleri Müzesi'nde sergilenmektedirler. Bu halılar XIII. yüzyıla tarihlenir. Farklı boyutlardaki Konya halılarında mavi veya kırmızı zemin üze-

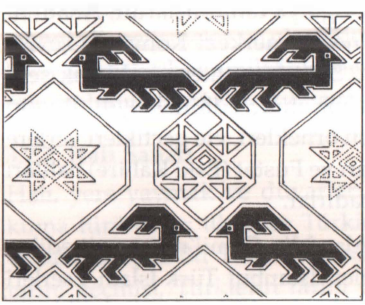


Res.90. Selçuklu halısı
(TİEM, N. Ölçen'den).

rine kancalı baklava, sekiz köşeli yıldız, sekizgen veya altıgenler içerisine soyut kancalı motifler ve geometrik motif haline gelmiş soyut bitkisel şekiller işlenmiştir. Ortadaki zemini kuşatan bordürlerde ise geometrik kompozisyonlar ya da kûfî yazı dekoru yer alır (Res.90). Kullanılan renkler mavi, kırmızı, sarı, yeşil ve beyazdır. Beyşehir Eşrefoğlu Camii'inde bulunan üç Selçuklu halısından ikisi Konya Mevlana Müzesi'nde sergilenmektedir. Bu halılar renk ve desen özellikleri bakımından Konya Alaeddin Camii'inde bulunanlara benzerler.

Eski Kahire (Fustat)'de yapılan kazı ve araştırmalarda ortaya çıkarılan çok sayıda halı parçasından 7 tanesi Selçuklu üslûbu göstermektedir. Türk düğümü tekniğiyle dokunmuş bu halılar teknik, renk ve desen açılarından Konya halılarıyla yakın benzerlik gösterirler. Anadolu Selçuklu devrine verilen bu toplam 18 halı ve halı parçasının ortak özellikleri, Türk düğümüyle dokunmuş olmaları, zeminin soyut geometrik şekillerle dolgulanması ve bordürde çoğunlukla yazı dekorasyonunun tercih edilmesidir.

XIV. yüzyıl başından itibaren Anadolu'da "hayvan figürlü" halılar görülmeye başlanır (Şek.34). XIV.-XV. yüzyıllara tarihlenen hayvan figürlü halıların orijinal örneklerinden bazıları çeşitli dünya müzelerinde sergilenmektedir. Bunlardan "Ming halısı" Berlin Müzesi'ndedir. İsveç'in Marby köyünde bulundukları için aynı adlandırılan Marby halıları Stockholm Müzesi'nde; diğerleri ise İstanbul Türk-İslam Eserleri Müzesi, İstanbul Vakıf Halı Müzesi ve Konya Müzesi'nde yer almaktadır. Bu tip halıların bazılarının Avrupalı ressamların tablolarında görülüyor olmaları, XIV-XV. yüzyıllarda önemli ölçüde bir ihracatın varlığını kanıtlamaktadır.



Şek.34. Figürlü halı ayrıntısı
(Ş. Yetkin'den).

3.2.2.2. Osmanlı Dönemi Halıcılığı

XV. yüzyılın sonlarına doğru hayvan figürlü halıların yerini geometrik ve soyut bitkisel motifli halılar alır. Bu arada XV. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadarki ilk Osmanlı halıları Holbein adlı bir Alman ressamının tablolarında görüldükleri için yanlış olarak "Holbein Tipi Halılar" şeklinde isimlendirilmişlerdir. Holbein halıları dört tip içinde gelişme gösterirler. Uşak'ta dokundukları kabul edilen ilk iki tipte zemin küçük geometrik bölümlere ayrılarak içlerine soyut geometrik şekiller, sekizgenler. altıgenler, baklavalar ve soyut bitkisel motifler işlenmiştir. Bordürlerde soyut bitkisel ve geometrik şekillerin yanı sıra kûfî yazı süslemeye de rastlanır.

III. Tip Holbein halılarında zemin büyük karelere veya dikdörtgenlere ayrılarak içlerine büyük sekizgenler yerleştirilmiştir. (Res.91) IV. Tip Holbein halılarında ise ortada bulunan tek kare çerçevenin içine sekizgen ve ortasına soyut motifler işlenmiştir. Üçüncü ve dördüncü grup Holbein halıları Bergama çevresinde dokunmuşlardır.

XVI. ve XVII. yüzyıllardaki Osmanlı halı sanatında "Uşak Halıları" ve "Saray Halıları" olmak üzere iki büyük grup dikkati çeker. Klâsik dönem Uşak halılar ı teknik ve motiflerin sıralanışı bakımından Holbein tipinin Uşak'ta dokunanlarına benzerler. Ancak, bunlarda geometrik motiflerin yerini bitkisel motifler ve madalyon almıştır. XVIII. yüzyıla kadar dokunan Uşak halılarının madalyonlu, yıldızlı, çiçekli, kuşlu ve post motifli tipleri vardır (Res.92).

Res.91. Holbein-III tipi halı (Ş. Yetkin'den).

Res.92. Uşak Halısı (TİEM, N. Ölçen'den).

XVI. ve XVII. yüzyıl Osmanlı halılarının ikinci büyük grubu saray halılarıdır. Saray halıları, "İran düğümü" ile dokunduklarından geleneksel halı sanatı gelişiminde bir istisna teşkil ederler. Bunun sebebi, Türk düğümünün, sağlamlık ve sertliğine rağmen kıvrak ve çok ince detaylı motiflerin dokunmasına imkân vermemesidir. Saray halılarında yünle birlikte ipek kullanılmıştır. Bunlarda İran'dan esinlenilmiş kıvrık hançer yaprakları, madalyonlar, palmetler ile Klâsik dönem çinilerinde de işlenen lâle, sümbül, karanfil motifleri, süslemenin temel ögelerini oluştururlar. Tercih edilen renkler kırmızı, sarı, koyu mavi ve çimen yeşilidir. Saray halılarında düğümler çok ince ve sıktır. Saray halılarından sadece dört tanesi İstanbul Türk-İslam Eserleri ve Topkapı Sarayı müzelerinde sergilenmektedir. Buna karşılık birçok saray halısı dünya müzelerinde ve koleksiyonlarında bulunmaktadır.

İşlevlerinden dolayı ayrı bir grup oluşturan seccadeler, Osmanlı halı sanatının genel gelişim çizgisine bağlı bir yol takip ederler. Çoğunlukla küçük boy namazlık olarak kullanılanların yanı sıra, yan yana mihrap nişleriyle bölümlenmiş büyük saf seccadeleri de dokunmuştur. Özellikle XVIII. yüzyıldan itibaren, Klâsik devrin Uşak ve Bergama gibi merkezlerinden başka Kula, Lâdik, Gördes, Milas, Hereke gibi şehirlerde ve çevrelerinde zengin örnekleriyle karşılaşılır.

3.2.3. Hat Sanatı

Hat, kelime anlamı olarak "çizgi, yol, yazı" demektir. Hüsn-i hat (güzel yazı) ise, "estetik kurallar içinde güzel yazı yazma sanatı"dır. Bir sanat dalı olarak hüsn-i hat İslam yazıları için kullanılan bir tâbirdir. Güzel yazı yazan kimselere, başlangıçta katip, küttab, verrak denilmiştir. Sonraları bunların yerine "hattat" kelimesi yerleşmiştir.

Hat sanatında kullanılan malzemeler kamış veya ahşap kalem, kalemdan (kalem kutusu), kalemtraş, kağıt, hokka ve mürekkeptir. Bilindiği kadarıyla İslam kaligrafisinin kökeni Ma'kılı yazıya dayanır. Sert çizgili, kûfî gibi köşeli bir yazı olup Kûfî tür bundan gelişmiştir.

İslam sanatında diğer kültürlere nazaran apayrı bir yeri bulunan yazı Kûfî, nesih ve sülüs olmak üzere başlıca üç türe ayrılabilir. Hat sanatında karşılaşılan diğer yazı türleri bunlardan gelişmiştir. Hat sanatında "Aklam-ı Sitte (altıkalem)" ismiyle ünlü yazı türleri sülüs, muhakkak, reyhani, nesih, tevkii ve rika'dır. Bunlardan başka divani, siyakat ve müselsel yazı çeşitleri vardır. Aklam-ı sitte grubuna

giren yazılar, XIII. yüzyılda Abbasî sarayında çalışan ve bir Türk olan Amasyalı Yakut tarafından geliştirilmiştir. Hüsn-i hat (güzel yazı) kitaplarda, levhalarda, câmilerde, kitâbelerde kullanılmıştır. Hat sanatında yazılar, türlerinden başka, istif düzenlerine ve resim özelliklerine göre de isimler alırlar. Bunlardan aynalı yazıda, aynı istifteki yazı.levha üzerine simetrik olarak yerleştirilir. Geç dönemde yazıyla kuş, sürahi vb. şekiller meydana getirilmiştir. Bunlara "resim-yazı" denilmektedir.

3.2.3.1. Anadolu Selçuklularında Hat Sanatı

Anadolu Selçuklu devrinde taş, alçı, ahşap ve çini üzerine nefis yazılar işlenmiştir.

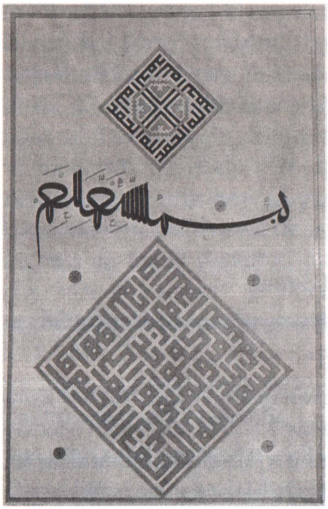
Çoğunlukla kitâbe olarak karşımıza çıkan nesih ve kûfî yazılar Konya İnce Minareli Medrese, Konya Karatay Medresesi, Sırçalı Medrese gibi yapılarda diğer süsleme elemanlarıyla birlikte kullanılmıştır. Konya Alaeddin Camii ye Konya Sırçalı Mescit'in mihrablarında kıvrık dallı bitkisel kompozisyon üzerine işlenmiş kitâbeler dikkate değerdir.

3.2.3.2. Osmanlılarda Hat Sanatı

Hat sanatı asıl gelişmesini Osmanlılar devrinde göstermiştir. Bu alanda yetişen yüzlerce hattat, kitapları, levhaları, yapıları; güzel yazılarıyla süslemiştir. Burada sadece en tanınmış hattatlar üzerinde durmak bile hat sanatının zenginliğini anlatmaya yetecektir.

Fatih ve II. Bayezid devrinin ünlü hattatları Edirneli Yahya Sofi ve oğlu Ali ile Şeyh Hamdullah'tır. Topkapı Sarayı'nın bir kısım kitâbeleri ile Fatih Camiinin celi sülüs tarzındaki inşa kitâbeleri Ali bin Yahya Sofi'nin eserleridir. Şeyh Hamdullah Amasyalı olup celî, sülüs ve müsennâ tarzında çok güzel yazıların sahibidir. Sülüs ve nesihte yepyeni bir üslûp meydana getiren Şeyh Hamdullah Kıbletü'l-küttâb" (Kâtiplerin Kıblesi)" ünvanına layık görülmüştür. Sultan II. Bayezid kendisinden ders almıştır. II. Bayezid'in hükümdarlığı sırasında Topkapı Sarayı'nın Ehl-i Hıref teşkilâtı içinde görevlendirilmiş; çok sayıda Kur'an-ı Kerim ve sûreler yazmıştır. Amasya ve İstanbul Bayezid câmileri ile Firuz Ağa Camii kitâbeleri Şeyh Hamdullah'ın eseridir.

Ahmed Karahisarî (1469-1556) Afyonludur. "Şemsü'l-hat" (hat güneşi) namıyla bilinen Karahisari, yazıda Amasyalı Yakut'un tarzını devam ettirmiştir. Bu yüzden aklam-ı sittede kendisine "Yakut-ı



Res.93. Karahisarî hattıyla bir sayfa (M. Ülker'den).

Rûm" (Anadolu'nun Yakut'u) denilmiştir. Varak altını ezerek, çok ince bir üslûpta mürekkep gibi kullanmıştır. Müsennâ yazının en büyük ustasıdır. Kanûnî devrinde bir çok yapının kitâbelerini yazmış, Kur'an-ı Kerîm ve levhalarda güzel yazı örnekleri vermiştir (Res.93).

Lâle devrinden Hafız Osman, hat sanatımızın önde gelen isimlerinden biridir. Çok sayıda Kur'an-ı Kerim ve levhalar yazmış; ilk defa nesih ve sülüs hattıyle hilyeler (süslü yazılar) meydana getirmiştir. XIX. yüzyılın tanınmış hattatlarından bazıları İsmail Zühdi, Mustafa Rakım Efendi, Mehmet Şevki ve Sami Efendi'dir.

3.2.4. Minyatür Sanatı

El yazması kitaplara boya ve yaldızla yapılan çoğunlukla şematik karakterli küçük resimlere ve portrelere minyatür denilmektedir. Türklerde minyatür sanatının kökleri çok eski devirlere kadar iner. Ancak IX. yüzyıl civarında Uygurların Mani dini çevresindeki minyatürlü yazmaları dikkate alınmazsa, bu alanın Türklerdeki asıl gelişmesinin XII. ve XIII. yüzyıllarda başladığı kabul edilebilir. İslam dünyasında Batılı anlamda canlı tasvirlerine karşı olumsuz bir tavrın belirmesi, canlı tasvirlerinin şematik, derinliksiz ve yüzeysel işlendiği minyatür resim tarzının gelişmesinde önemli bir faktör olmuştur.

Türklerde Uygur fresk ve minyatürlerinde beliren resim anlayışı ve kıyafet tipleri, daha IX. yüzyıldan itibaren İslam sanatını etkilemeye başlamıştır. Uygur resim üslûbu, minyatürde XV. yüzyıla kadar etkisini sürdürmüştür.

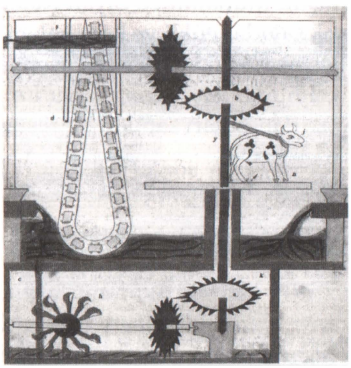
3.2.4.1. Selçuklu Minyatürleri

Abbasîler devrinde çok sayıda antik devir eserinin Arapçaya çevrildiği bilinmektedir. Ancak bunların minyatürlerle süslenmeye başlanması XI. yüzyıldan itibaren Selçuklular devrinde olmuştur. XI-XIII. yüzyıllar içerisinde Zengîlerin hakim olduğu Irak ve Suriye'de, Artukluların önemli merkezleri olan Diyarbakır, Mardin, Hasan-

keyf ve Anadolu Selçuklularının egemenlik sahalarında başka dillerden çevrilmiş tıp, hikaye kitapları ile bu çevrede kaleme alınmış özgün eserler minyatürlenmişlerdir.

Selçuklu devri minyatürlü yazmaları "bilim ve fen konulu eserler", "edebi konulu eserler" olmak üzere iki grupta toplanabilirler. Bilim ve fen konulu yazmalardan birisi "Kitab el-Haşaiş"tir. Eser, Dioskorides adlı bir antik devir yazarının "De Materia Medica" başlığını taşıyan kitabının çevirisidir. Bir tıp kitabı. olup, çeşitli kütüphanelerde 13 tane çeviri nüshası bilinmektedir.

Bilim ve fen konulu eserlerin en önemlisi El-Cezeri'nin yazdığı "Kitab-ı fi Marifeti'l- hiyel el-Hendesiye"dir. Kısaca "Otomata" adıyla bilinir. 1206 yılında Artuklu emiri Nasrüddin Mahmud'un emriyle Diyarbakır'da yazılmıştır. Orijinal nüshası Topkapı Sarayı Müzesi'nde bulunan yazmada, altmış resimle, elli çeşit otomatik aletin yapımı anlatılır. Orta Çağda bugünkü robotların ilkel örneklerini târif eden eserde çeşitli saatler, müzikli eğlence gemisi, içki sunan otomatik köle, otomatik sürahi ve havuzlar, açı ölçerler, vd. otomatik aletler minyatürler eşliğinde anlatılmıştır (Res.94).



Res.94. Otomata'dan bir minyatür (Cezerî'den).

Edebi konulu eserlerin başında ise "Varka ve Gülşah" adlı yazma gelmektedir. Bir Arap şairinin anlattığı aşk hikayesine dayanan eser, XI. yüzyılda Ayyukî tarafından yazılıp Gazneli Mahmud'a takdim edilmiştir. XIII. yüzyıla ait Farsça minyatürlü nüshası Topkapı Sarayı Müzesi'ndedir (Res.95). Buradaki minyatürler Uygur ve Selçuklu resim üslûbunu yansıtırlar.

Res.95. Varka ve Gülşah'tan bir minyatür (F. Çağman'dan).

3.2.4.2. Osmanlı Minyatürleri

Osmanlılarda, yazmaların minyatürlenmesine XV. yüzyıl ortalarında başlanılmıştır. En kayda değer gelişmeler ise Fatih devrinde olmuştur. Sanatçı ruhlu

Res.96. Fatih'in portresi.

bir hükümdar olan Fatih, çeşitli ülkelerden sanatçılar davet ederek, bunların saraydaki nakkaşhanede çalışmalarına imkan tanımıştır. Bu arada İtalyan ressam Gentile Bellini ve Constanza da Ferrara'yı İstanbul'a davet ederek kendi portresini yaptırmıştır. Bu uygun ortamda Sinan Bey ve Şiblizade Ahmed gibi sanatçılar minyatür tarzında portreler yapmışlardır. Topkapı Sarayı Müzesi'nde bulunan 1475 tarihli Fatih portresinin (Res.96) Sinan Bey'e ait olduğu kabul edilir.

Bu arada Topkapı Sarayı'nda bulunan ve "Fatih Albümü" adıyla tanınan bir resim albümü bilim adamları arasında tartışmalara yol açmıştır. Muhammed Siyah Kalem adındaki bir nakkaşın hazırladığı çok sayıda renkli ve kara kalem resim bozkır hayatını anlatan konuları, şamanlıkla ilgili tasvirleri, alaycı ve soyut figürleri ile minyatür resimlerinden ayrılan ilginç bir grup oluşturmaktadır. Orta Asya'da hazırlandıkları sanılan bu resimler XIV-XV. yüzyıllara tarihlenirler.

XV. yüzyılın sonlarına doğru Hüsrev ve Şirin, Hamse, Kelile ve Dimne gibi edebi konulu eserler minyatürlenmiştir, Osmanlı minyatür sanatının en görkemli devri XVI. yüzyıldır. Bu dönemde sarayın Ehl-i Hıref Teşkilatı bünyesinde toplanan nakkaşlar çok sayıda minyatürlü eserler hazırlamışlardır. XVI. yüzyılın ünlü nakkaşlarından birisi Matrakçı Nasuh'tur. Kanûnî devrinde Tevârih-i Âl-i Osman, Süleymannâme, Tarih-i Feth-i Sikloş ve Estergon, Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irakeyn gibi minyatürlü tarih kitapları onun eseridir. Bu kitaplar kent ve manzara tasvirleriyle önem kazanırlar.

Klâsik dönemde Şah Kulu adıyla bilinen nakkaş; ejderler, kıvrım dallar, hançer biçimli yapraklar ve hatayîlerle bezeyerek kuyumcu titizliğiyle işlenmiş melek resimleri nakşetmiştir. Şah Kulu'nun bu minyatürleri, "Saz Üslubu" denilen zarif bir üslûbun doğmasına yol açmıştır.

Klâsik dönemde Şehnâme ve Hünernâme adlı minyatürlü yazmalarda Osmanlı hükümdarlarının hayat hikâyeleri, katıldıkları savaşlar konu edilmiştir. Bu tür yazmaların tasvirlerini yapan sa-

natçıların en önemlilerinden birisi Nakkaş Osman'dır. Nakkaş Osman ve atölyesinden çıkan Hünername'de minyatür sanatı en kaliteli örneklerini vermiştir. XVI. yüzyıldada minyatür üslübunda portrelerin tek ustası Nigârî'dir. Asıl adı Haydar Reis olan Nigârî'nin büyük boy minyatürlerinden en ünlüsü Kanûnî'yi yaşlı iken tasvir ettiği minyatürdür (Res.97).

Res.97. Nigarî'nin Kanûnî tasviri (F. Çağman'dan).

XVII. yüzyılda Klâsik minyatür üslûbu devam eder. XVIII. yüzyılda ise III. Ahmed'in Nakkaşbaşısı Levnî, büyük ün kazanır. Levni, III. Ahmed'in oğlunun sünnet düğününü anlatan Sûrnâme-i Vehbî'ye yaptığı tasvirlerde alışılmış minyatür tarzını aşarak figürlere derinlik ve kişilik kazandırmaya çabalar (Res.98). Klâsik Osmanlı minyatürcülüğünün son temsilcilerinden birisi olmakla birlikte; onun minyatürlerinde Batılı resim anlayışının etkileri hissedilmeye başlanır. Lâle devrinde başta Levnî olmak üzere, Nakkaş Mehmed, Abdullah Buharî gibi sanatçılar kıyafet albümleri ve "silsilenâme" denilen padişah albümleri hazırlamışlardır. XIX. yüzyılda minyatür tarzı tasvir anlayışı terkedilmeye başlanır. Minyatürün yerini ise Batılı anlamda resim alır.

Res.98. Levnî'nin III. Ahmed portresi (G. İrepoğlu'dan).

4. Cumhuriyet Dönemi Türk Sanatı

Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte Batılı ve çağdaş medeniyete ayak uydurma çabaları her alanda olduğu gibi sanatta da kendini

göstermiştir. Başlangıçta Batının fen ve tekniğini kendi milli bünyesinde eriterek medeniyeti yakalama azmiyle başlayan gelişmeler, değişen dünya şartlarına paralel olarak devam etmiştir. Bunu sanatta da izlemek mümkündür. Artık, mimarîde eğitim binaları, ticarî amaçlı yapılar, resmi binalar, konutlar ağırlık kazanmış; geleneksel resmin yerini tuval resmi almış; Batı tarzı bağımsız heykeller yapılmaya başlanmıştır. Genç Türkiye Cumhuriyeti'nin Batılı anlamdaki sanat hareketleri hem Batı'dan etkilenmiş, hem de kendi dinamiğinden doğan akım ve yaratmalarla ivme kazanmıştır. Üniversiteler bünyesinde çoğalan güzel sanatların çeşitli dallarında değerli sanatçılar yetişmiştir.

4.1. Mimarlık

Cumhuriyet dönemi Türk mimarîsini hazırlayan gelişmeler, Osmanlı devletinin son zamanlarında ortaya çıkmıştır. Islahat ve Batılılaşma hareketleri çerçevesinde ülkeye davet edilen yabancı mimarlar eğitim ve uygulamalarıyla etkili olmuşlardır. Eklektik dönemin ardından kendini gösteren yeni bir üslûp cumhuriyetin ilk yıllarına kadar mimarîye damgasını vurmuştur.

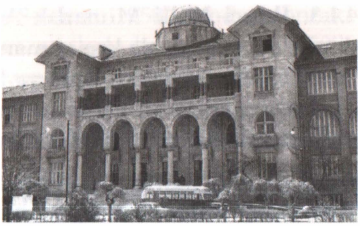
4.1.1. Birinci Millî Mimarlık Akımı (1908-1930)

1908'de İkinci Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte Ziya Gökalp'in görüşleriyle beliren Türkçülük akımı, dönemin mimarlığını şekillendiren unsurların başında gelir. Dönemin Türk mimarları geleneksel mimarlık öğelerini kullanarak Türk mimarîsinin rönesansını yaratmaya yönelmişlerdir. Mimarlık tarihimizde "Neo-klâsik üslûp" olarak da adlandırılan I. Milli Mimarlık dönemi bu ülküyle başlar. 1930'lara kadar devam eden akımın iki önemli temsilcisi mimar Kemalettin ve Mimar Vedat Tek'tir. Diğer mimarlar arasında Arif Hikmet Koyunoğlu, Ali Talat, Guilio Mongeri, E. Hakkı Ayverdi, Kemal Altan, Zühtü Başar ve Muzaffer Bey sayılabilir. Dönemin eğitim kurumu olarak Sanayi-i Nefise Mektebi'nde (Güzel Sanatlar Akademisi) millî mimarlık anlayışında dersler verilerek bu doğrultuda mimarlar yetiştirilmeye çalışılmıştır.

I. Milli Mimarlık döneminin sanatçıları, Selçuklu ve Klâsik Osmanlı mimarîsinin kubbe, kemer, sütun, mukarnaslı sütun başlıkları, saçak gibi mimarî elemanları ile çiniyi, rûmi ve palmet motiflerini, geometrik geçmeleri ele alarak daha ziyade cephe mimarîsinde şekillenen bir neo-klâsik anlayışı canlandırmaya çalışmışlardır. Fakat

geleneksel formlar ile çağdaş mimarînin uyumu sorunu eleştirilere yol açmış ve cumhuriyet kurulduktan kısa bir süre sonra I. Millî Mimarlık akımı etkisini yitirmiştir.

Bu dönemin önde gelen sanatçılarından Mimar Ahmed Kemalettin Bey (1869-1927) mesleğe atıldıktan bir müddet sonra Berlin'de iki yıl çalışmıştır. Arkasından yurda dönerek Sanayi-i Nefise Mektebinde hocalık yapmanın yanı sıra Ankara ve İstanbul'da, öncülüğünü yaptığı üslûpta eserler meydana getirmiştir. Bunlar arasında Yeşilköy Mecidiye Camii, Bostancı, Bakırköy ve Bebek câmileri, Eyüp'te Sultan V. Mehmet Reşat'ın Türbesi, İstanbul'da Vakıf iş hanları, Ankara'da Gazi Eğitim Enstitüsü (Res.99), Devlet Demiryolları binası, Edirne Gar binası, İstanbul'da Tayyare apartmanları sayılabilir.



Res.99. Ankara Gazi Eğitim Enstitüsü.

Paris'te eğitimini tamamlayan Vedat Tek (1873-1942) ise, hep sivil ve sosyal binalar yapmıştır. Eserleri arasında Sirkeci Postanesi, Sultan Ahmed'te Tapu ve Kadastro binası, Haydarpaşa ve Moda vapur iskeleleri, Ankara'da İkinci Büyük Millet Meclisi binası (Res.100) sayılabilir. Ankara Palas ise Mimar Kemalettin ile Vedat tek'in birlikte çalıştıkları bir eserdir.

Res.100. İkinci TBMM binası.

4.1.2. Birinci Millî Mimarlık Sonrası (1930-1940): 1927 yılından sonra, I. Milli Mimarlık üslûbu etkisini yitirmiştir. Batının maddi kültürünü esas alarak hızla çağdaşlaşma ve kalkınma amacında olan Türkiye'ye çok sayıda yabancı mimar davet edilmiştir. Bunların çoğu o zamanlar Avrupa'da yaygınlaşan ve kübik mimarı olarak adlandırılan uluslararası anlayışa uygun üslûpta eserler vermişlerdir. I. Milli Mimarlık sonrası dönemin mimarları arasında Guilio Mongeri, Ernst Egli, Bruno Taut, Clemens Holzmeister, Seyfi Arıkan, Şevki Balmumcu, Bedri Uçar, Abidin Mortaş, Sedat

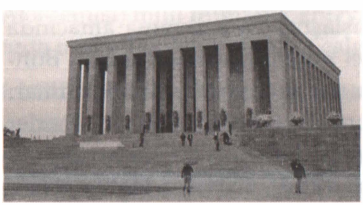
Res.101. Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi.

Hakkı Eldem sayılabilir. Bu devreyi en iyi sembolize eden eser ise Alman mimar Bruno Taut'un 1937'de yaptığı Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi binasıdır (Res.101). Kübist anlayışın egemen olduğu yapıda cepheler sade bırakılmış ve ön cephe Ankara taşıyla kaplanmıştır.

4.1.3. İkinci Milli Mimarlık Akımı (1940-1950): 1930-1940 arası devrenin binalarında kısa zamanda teknik açıdan problemlerin çıkması, Batılı mimarlara tepki ve II. Dünya Savaşı ortamında dışarıdan inşa malzemesi akışının durması gibi nedenler yeniden millî mimarlık anlayışına dönülmesine neden olmuştur.

Fakat bu defa ağırlıklı olan kubbeler ve kemerler değil geleneksel Türk konut mimarîsinin unsurlarıdır. Ancak resmi direktifler doğrultusunda geleneksel ev mimarîsi taşa adapte edilmek zorunda kalınmıştır. Bu nedenle "taş devri" diye nitelenen II. Milli Mimarlık döneminde inşa edilen yapıların önemli bir bölümü halkevi binalarıdır. Bu dönemin başlangıcını simgeleyen eser ise, Sedat Hakkı Eldem'in 1939 New York sergisinde yer alan Türkiye Pavyonu projesidir. 1940-1950 yılları arasında canlılığını sürdüren ikinci milli Mimarlık akımının önde gelen mimarları Sedat Hakkı Eldem, Paul Bonatz, Emin Onat ve Orhan Arda'dır.

II. Milli Mimarlık döneminin önde gelen mimarlarından Emin Onat'ın (1908-1961) eserleri arasında Ankara ve İstanbul'da lüks konutlar, İstanbul'da Fen ve Edebiyat Fakülteleri, Ankara Emniyet Sarayı, Sedat Hakkı Eldem'le birlikte yaptığı İstanbul Adalet Sarayı gibi binalar vardır. Fakat ona asıl ününü kazandıran, 1943'te Orhan Arda ile birlikte hazırladığı Anıtkabir projesidir. 1944'de yapımına başlanan Anıtkabir 1953'de tamamlanmıştır (Res.102). Eser, proje şartnamesine uygun olarak Türk tarihini, cumhuriyeti, Atatürk'ü ve onun ilkelerini sembolize edecek biçimde düzenlenmiştir. Arslanlı yoldan ulaşılan Anıtka-



Res.102. Anıtkabir.

bir revaklı bir avlu ve asıl mezar anıtından meydana gelir. Arslanlı yolun başlangıcında iki kule ile erkek ve kadın heykeller grubu vardır. Avlunun köşelerine de kuleler yerleştirilmiştir. Toplam on kule, isimlerini Kurtuluş Savaşı ve yakın tarihimizin olaylarından almıştır. Bunlar İstiklâl, Hürriyet, Müdafa-i Hukuk, Mehmetçik, Zafer, Barış, 23 Nisan, Misâk-ı Millî, İnkılâp ve Cumhuriyet kuleleridir. Kulelerin kapı ve pencereleri, şeref holünün tavanı, kolonlar Türk geometrik motifleri, halı ve kilim desenleriyle süslenmiştir. Anıtkabir'e çıkan merdivenlerin iki yanında Kurtuluş Savaşı'nı anlatan kabartmalar; anıtın cephesinde ise Atatürk'ün sözleri yer almaktadır.

4.1.4. İkinci Millî Mimarlık Akımı Sonrası: 1950 yılından sonraki süreçte Türk mimarları dış yayın ve etkilerle beslenmiştir. 1950'li yılların anlayışını en iyi yansıtan yapılardan biri İstanbul Hilton Oteli'dir. Bu dönemde binaların beton kaplamaları, alüminyum doğramalar, büyük cam yüzeyler ve asma tavanlar ön plandadır. Sheraton Oteli (1958-74), mimar Behruz Çinici'nin ODTÜ Mimarlık Fakültesi binası (1962-63) gelişmeleri en iyi yansıtan örneklerdir. 1960'lı yıllardan itibaren Türk mimarları dış etkilerle birlikte kendi bağımsız anlayışlarını da büyük ölçüde devreye sokarlar. Mimarîde cephe düzenleri çeşitlenir ve zenginleşir. Mimarlar geleneksel mekân ve cephe anlayışını modern mimarîyle kaynaştırarak son derece özgün eserler meydana getirirler. Bunlar arasında Turgut Cansever'in Türk Tarih Kurumu binası (1966) muhteşem oranları ve âhengiyle estetik bakımdan ayrı bir değere sahiptir. II. Millî Mimarlık dönemi sonrasının kayda değer diğer eserleri arasında Behruz Çinici'nin Büyük Millet Meclisi ek binası (1984), Vedat Dalokay'ın İslamabad Şah Faysal Camii projesi (Pakistan), Filiz Erkal-Coşkun Erkal'ın Ankara Atatürk Kültür Merkezi (1981) sayılabilir. Mimar Hüsrev Tayla'nın projesini hazırladığı Ankara Kocatepe Camii (1967-1987) ise; Klâsik Osmanlı döneminin Şehzâde Camii şemasını tekrarlayan planı ve genel biçimlenişiyle XX. yüzyılda eskinin tekrarından başka bir şey değildir.

4.2. Heykeltıraşlık

Hun, Göktürk ve Uygur dönemleri bir yana bırakılırsa; İslamiyet sonrası Türk sanatında üç boyutlu heykelin gelişme imkânı bulamadığı söylenebilir. Selçuklu devrinde yer yer rastlanılan figürlü kabartmalar, daha ziyade İslam öncesi inanç ve geleneklerin uzantıları olarak algılanabilirler.

Osmanlılarda, sarıklı, yeniçeri, bektaşî ve mevlevî tarzı başlıklı mezar taşları bir dereceye kadar heykel hissi uyandırırlar. Ancak

bunlarda sadece kafaya giyilen başlıklar sembolize edilmiştir. Bu nedenle Türkiye'de heykel sanatına yönelik ilk anlamlı faaliyetlerin 1882'de Sanayi-i Nefise Mektebi'nin (Güzel Sanatlar Akademisi) kuruluşuyla başladığını kabul etmek gerekir. Sanayi-i Nefise Mektebi'nin ilk heykel öğrencileri İhsan Özsoy (1867-1944) ve İsa Behzat (1875-1916)'dır. Bunlardan başka Mesrur İzzet, Mehmet Bahri 've Basri Bey aynı okuldan heykel eğitimi almışlardır.

Cumhuriyet kurulduktan sonra Atatürk'ün 1923'teki bir konuşmasında heykel yapımı ve heykeltraşlığın medeniyetin göstergelerinden biri olduğu yolundaki görüşleri heykel sanatı konusundaki çalışmaları canlandırmıştır. İlk olarak 1925'te Ratip Aşir, heykeltraşlık eğitimi için Avrupa'ya gönderilir. Sonra onu Hadi Bora, Zühtü Müridoğlu ve Nusret Suman izler. 1946'da ise İlhan Koman gönderilir. Cumhuriyetin ilk yıllarında heykel sanatının eğitim ve icrası Devlet Güzel Sanatlar Akademisi'nin atölyelerinde gerçekleştirilmiştir. Bu yıllarda akademinin heykel atölyelerinin başında İhsan Özsoy, Mahir Tomruk ve Nijad Sirel gibi isimler göze çarparlar. Cumhuriyet dönemi heykeltraşlığında önemli katkısı olan kurumlardan biri de Gazi Eğitim Enstitüsü'dür. Burada başlangıçta Resim-İş eğitimi içerisinde heykelcilikle ilgili bilgiler veriliyordu. 1978'de ise bağımsız bir heykel dalı oluşturularak, dört yıllık bir program çerçevesinde eğitim sürdürülmüştür. 1932'de ressam ağırlıklı olarak kurulan "D Grubu" içerisinde Zühtü Müridoğlu tek heykeltraş olarak sergilere katılmıştır. Görüldüğü gibi bunlar son derece sınırlı faaliyetlerdir.

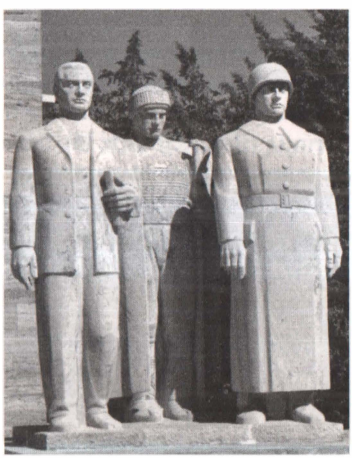
Res.103. Ankara Ulus'ta Atatürk anıtı.

Heykel konusundaki en yaygın uygulama ise cumhuriyetin kurucusu Atatürk'ün heykelleri olmuştur. Şehirlerin meydanlarına, okullara dikilen Atatürk anıtları, başlangıçta hep yabancı sanatçılara yaptırılmıştır. Bunların başında Heinrich Krippel gelmektedir. Konya Atatürk heykeli (1926), Ankara Ulus Meydanındaki Atatürk Anıtı (1927) (Res.103), Afyon Zafer Anıtı (1936) onun eserlerinden bazılarıdır. Pietro Canonica

ise Ankara Etnografya Müzesi önündeki Atatürk heykeli (1927), İstanbul Taksim Cumhuriyet Anıtı (1928) gibi eserleri meydana getirmiştir. Taş kabartma olarak tasarlanan Ankara Kızılay meydanı'ndaki Güven Anıtı ise Anton Honak ve Josef Thorak'a yaptırılmıştır. 1937'de bizzat Atatürk'ün emriyle Resim-Heykel Müzesi açılmıştır. Bunlardan sonra anıt heykel alanındaki en önemli çalışmalar 1952-53 yıllarında Anıtkabir'in süslenmesi için yapılmıştır (Res.104). Bu çalışmalar Belling tarafından yönetilmiştir.

1960 ihtilalinden sonra bir gazetenin açmış olduğu "heykelsiz illere Atatürk heykeli" kampanyası, Türk heykeltraşlara uygulama yapma şansı sağladı. 1937'de Türkiye'ye gelerek Güzel Sanatlar Akademisi heykel bölümünde görev alan non-figüratif heykelin önemli isimlerinden Prof. Rudolf Belling (1886-1972)'in başkanlığındaki jüri sekiz eseri başarılı görerek, bunların yapılmasını kabul etti. Jürinin kabul ettiği çalışmalar Nusret Suman, Hüseyin Gezer, Hüseyin Anka Özkan, Şâdi Çalık, İsmail Gökçe, Zühtü Müridoğlu, Gürdal Duyar ve Hakkı Atamulu'nun heykelleri idi. Bunlar Bingöl, Tunceli, Van, Bitlis, Mardin, Muş, Uşak ve Giresun'a dikilmişlerdir. Belling'in atölyesinde yetişen sanatçılardan Hüseyin Anka'nın Ankara'da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi bahçesindeki Mimar Sinan heykeli; 1930'lu yıllardan sonra heykel konularının arasına Kurtuluş Savaşı ve Atatürk'ten sonra diğer tarihî şahsiyetlerin de girmeye başladığını gösterir.

Altmışlı yıllardan sonra Türk heykeltraşları Batıda gelişen akımları da takip ederek çoğu yerde devletin teşvikleriyle ve sergilerle sanatlarını ortaya koymaya devam etmişlerdir. Cumhuriyet döneminin tanınmış heykeltraşları arasında, yukarıda adı geçenlerden başka, Ali Teornan Germaner, Tamer Başoğlu, Tankut Öktem, Füsun Onur ve Gülten Devres'i de sayabiliriz.



Res.104. Anıtkabir heykellerinden bir grup.

4.3. Resim Sanatı

Batılı anlamdaki Türk resim sanatının geçmişi Cumhuriyet öncesi gelişmelere dayanmaktadır.

Daha XVIII. yüzyılda Levnî gibi bir minyatür ustasının eserlerinde hissedilmeye başlanan Batı resmi etkisi, Osmanlıların Batılılaşma ve yenileşme çabalarına paralel bir seyir takip etmiştir. XIX. yüzyılda İstanbul'da ve Anadolu'da camii, saray ve konaklarda görülmeye başlayan, sıva üzerine manzara tasvirleri, minyatür üslûbundan çağdaş resme geçişin habercileridir. XIX. yüzyılda Batılı ressamların İstanbul'a gelip yağlı boya resimler yaptıkları, hattâ Sultan II. Mahmud'un yağlı boya portrelerini yaptırıp devlet dairelerine astırdığı bilinmektedir.

XIX. yüzyılda açılan askerî ve sivil okullar ile 1883'de eğitime başlayan Sanayi-i Nefise Mektebinde Batılı anlamda resim eğitim ve öğretimi gerçekleştirilerek ilk ressam kuşağı yetiştirilmiştir. Bunların bir kısmı eğitim için Paris'e gönderilmişlerdir. Bir çoğunun asker kökenli olması nedeniyle "asker ressamlar" olarak adlandırılan XIX. yüzyıl Türk ressamları için "primitifler" tabiri de kullanılmıştır. Bu dönem ressamlarının ortak özellikleri; genellikle fotoğraftan yararlanarak İstanbul'un Fenerbahçe, Sarayburnu, Göksu gibi kesimlerini veya Yıldız Sarayı manzaralarını tasvir etmeleridir. Dönemin ressamları içerisinde Hüseyin Giritli, Ahmed Ziya, Ahmed Şekur, Süleyman Seyyid, Şeker Ahmed Paşa, Hüseyin Zekaî Paşa, Hoca Ali Rıza, Halil Paşa ve Osman Hamdi Bey önde gelen isimlerdendir. Bu sanatçıların tablolarında ayrıntılara büyük önem verdikleri, akademik perspektife bağlı kaldıkları ve çoğu zaman figürden kaçındıkları dikkati çekmektedir.

İlk dönemin asker ressamlar grubundan olan Şeker Ahmed Paşa (1841-1907), Paris'e gönderilerek, orada Sultan Abdülaziz'in kurduğu Mekteb-i Osmanî'de okumuş, sonra İstanbul'a dönerek Sanayi-i Nefise'de eğitim görmüştür. Natürmort ve manzara konulu tablolarında (Res.105) sade bir tabiat anlayışı ve akademik perspektifin başarılı uygulamaları farkedilir. Şeker Ahmed Paşa 1873'te Türkiye'deki ilk resim sergisini açmıştır.

Res.105. Şeker Ahmet Paşa, natürmort (K. Giray'dan)

Dönemin renkli simalarından Osman Hamdi Bey (1842-1910) çok yönlü bir kişiliğe sahiptir. Ressamlığının yanı sıra arkeolog, etnolog ve müzecidir. Arkeoloji Müzesinin kurucusu ve 1883'te açılan Sanayi-i Nefise

Mektebinin yöneticisidir. Figürlü mimarî tasvirleri ve portreleriyle Türk resminde ayrı bir yeri vardır. Türk mimarî anıtlarını konu alan resimlerinde tarihi giysiler içinde figürler kullanmıştır. Bu resimlerinde sanatçı Türk kültürünü yansıtmak istemiştir. Osman Hamdi, ustalığını portrelerde de göstermiştir. Tabloların çoğunda fotoğraftan çalıştığı anlaşılmaktadır. Tablolarından bazıları Silah Taciri (Res.106), Mihrab, Türbeler, Camii Kapısı Önünde Konuşan Hocalar, Bursa'da Yeşil Camii'de, Camii Kapısında ve Rüstem Paşa Camii Önünde'dir. Sanatçının mimarî ve figürlü resimlerinde ister istemez oryantalist bir hava da sezilir. Osman Hamdi Bey'in çağdaşlarından Hoca Ali Rıza (1858-1930) doğduğu semtten dolayı "Üsküdarlı" sıfatıyla tanınmıştır. Hoca Ali Rıza, bilhassa manzara resimleriyle Türk resminde ayrı bir yere ve öneme sahiptir.

İlk dönem ressamlarından Hoca Ali Rıza ve Halil Paşa gibi ressamlar Türkiye'deki izlenimciliğin öncüleri sayılabilirler. XX. yüzyıl başlarında Avrupa'ya gönderilen ve Nazmi Ziya, İbrahim Çallı (Res.107), Feyhaman Duran, Avni Lifij (resim) ve Namık İsmail'den oluşan ressamlar grubu, dönüşlerinde empresyonist (izlenimci) anlayışı Türkiye'ye getirmişlerdir. 1914 Kuşağı olarak da isimlendirilen söz konusu sanatçılarla birlikte konu çeşitliliği kendini gösterir. Eskiden bilinen manzara, kırsal kesim yaşantısından kesitler, portreler ve çıplak figürler tablolara girerler. Belirli fırça izleri ve ışık-gölge oyunları ile empresyonist havayı yansıtırlar. Bu grup 1908'de Osmanlı Ressamlar Cemiyeti'ni kurmuştur.

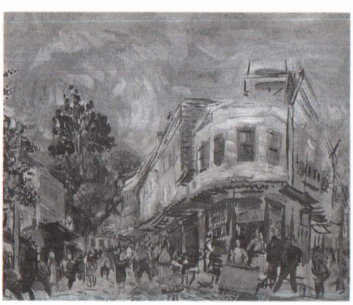
Cumhuriyet'in kurulması Türk resmine yeni bir canlılık ve dinamizm getirmiştir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında Avrupa'ya giden

Res.106. Osman Hamdi Bey, Silah Taciri (K. Giray'dan).

Res.107. İbrahim Çallı, Zeybekler Kurtuluş Savaşı'nda (K. Giray'dan).

Res.108. Turgut Zaim, Ürgüplü Yörükler (K. Giray'dan).

Res.109. Nurullah Berk, portre (K. Giray'dan).



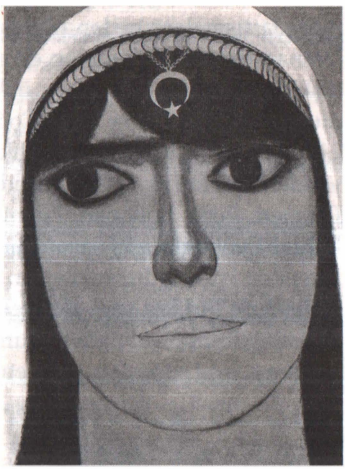
Res.110. Bedri Rahmi Eyüboğlu, Tophane (K. Giray'dan).

Ali Çelebi ve Zeki Kocamemi, kübizm ve ekspresyonizm (dışa vurumculuk) anlayışlarıyla yurda dönmüşlerdir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında Türk ressamları Müstakil Ressamlar ve Heykeltraşlar Birliği (1928)'ni kurarlar. Gruptaki diğer sanatçılar Cevat Dereli, Refik Epikman, Elif Naci, Mahmut Cuda ve Hale Asaf'tır. Tablolarında hacim duygusunu cesur ve yenilikçi bir güçle yansıtırlar. Turgut Zaim (Res.108) ise onlarla birlikte resim sergilerine katılmasına rağmen, kökü minyatüre kadar uzanan gelenekçi anlayışa yatkın olarak resim yapıyordu.

Türk resim sanatı tarihinde Osmanlı Ressamlar Cemiyeti, Sanayi-i Nefise Birliği ve Müstakil Ressamlar ve heykeltraşlar Birliği'nin ardından kurulan dördüncü birlik "D Grubu"dur. Resim sanatında dördüncü grup olmaları nedeniyle yeni alfabenin dördüncü harfi olan "D"yi kendilerine sembol etmişlerdir. D Grubu, 1933 yılında Nurullah Berk (Res.109), Zeki Faik İzer, Cemal Tollu, Elif Naci, Abidin Dino ve heykeltraş Zühtü Müridoğlu tarafından kurulmuştur. Bu grup 1950'li yıllara kadar yurtiçi ve yurtdışı sergiler açarak kendisini göstermiştir. 1934 yılında Turgut Zaim ve Bedri Rahmi Eyüboğlu (Res.110) D Grubuna katılmışlardır. Sonraları Eşref Üren ve Arif kaptan'ı da grupta görüyoruz. D Grubunun

temel görüşü resimde empresyonizmi reddetmek ve kübist bir anlayışla sağlam kurgular yerleştirmektir. D Grubu sanatçıları Bedri Rahmi'nin katılımından sonra köy motif ve nakışlarına da ilgi duyarak soyut bir anlayışı bu unsurlarla kullanmayı denemişlerdir.

Görüldüğü gibi, Cumhuriyet dönemi Türk resminin ilk otuz yılı içerisinde uzun süre devam eden gruplar meydana getirilmiştir. Bu arada kökeni 1914'te kız öğrenciler için kurulan İnas Sanayi-i Nefise Mektebi'ne dayanan kadın ressamlar resim sanatındaki yerlerini almaya çalışmışlardır. Hâle Asaf, Aliye Berger, Eren Eyüboğlu kadın ressamlardan birkaçıdır. D Grubundan sonra kurulan "Yeniler Grubu", "Onlar Grubu" gibi uzun süreli olmamıştır. Yeniler Grubu 1941'de Nuri İyem (Res.111), Avni Arbaş, Selim Turan, Ferruh Başağa, Abidin Dino, Turgut Atalay, Mümtaz Yener, Haşmet Akal ve Agop Arad gibi sanatçılar tarafından kurulmuştur. Yeniler Grubuna göre portre, manzara, natürmort gibi konularla uğraşmak Batı taklitçiliğidir. Onlara göre, duyarlı bir tavırla halkın günlük hayatı ve sıkıntıları dile getirilmelidir.



Res.111. Nuri İyem, Portre (K. Giray'dan).

1947'de Bedri Rahmi Eyüboğlu'nun önderliğinde, aralarında Turan Erol, Orhan Peker, Nedim Günsur, Neşet Günal ve Fikret Otyam'ın da bulunduğu on öğrencisi tarafından kurulan "Onlar Grubu" da; Anadolu'nun motiflerini ve Anadolu halkının yaşantısını kullanarak kendilerine özgü bir üslûp geliştirme çabasına girişmişlerdir. Onlar Grubu'nun üyelerinden Neşet Günal'ın "Çocuklar" isimli tablosu (Res.112), grubun yaklaşım tarzını dışa vurumcu ve duygu-

Res.112. Neşet Günal, Çocuklar (K. Giray'dan).

sal bir üslûpla yansıtır. 1960'lı yıllarda "Mavi Grup" adıyla yeni bir grup ortaya çıkar. Üyeleri Adnan Çoker, Tülay Tura, Devrim Erbil, Altan Gürman ve Sarkis'tir.

Türkiye'deki soyut sanat eğilimleri 1940'lı yılların sonlarına doğru belirginlik kazanır. Bunda Türkiye'nin içinde bulunduğu sosyo-ekonomik şartların ve değişimlerin payı büyüktür. Soyut sanat daha önce çeşitli gruplar içinde gördüğümüz Nurullah Berk, Zeki Faik İzer, Nuri İyem gibi sanatçılar tarafından desteklenmiştir. Fakat soyut sanatın gelenek üzerine, geleneksel motif ve konular üzerine oturtulması konusu tartışmalara neden olmuştur. Bu arada sanat piyasasının canlanması ekonomik konuları da gündeme getirmiş; sanatçı-sanatsever ilişkisi resim alanında konu, üslûp ve sanatçı zenginliğinde etkili olmuştur. 1953'te Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde Adnan Çoker ve Lütfi Günay'ın açtıkları sergi, ilk soyut sanat sergilerinden biridir. Öte yandan orta kuşak ressamlarından Sabri Berkel, Nurullah Berk, Halil Dikmen, Refik Epikman, Hamit Görele, Ercüment Kamlık ve Bedri Rahmi Eyüboğlu gibi sanatçılar soyut denemelere girişerek yeni gelişmelere ayak uydurmuşlardır. Son dönem ressamları arasında soyut eğilimlerle birlikte yeni ekspresyonist anlayış da ağırlık kazanmaya başlamış; bunun yanında toplumsal gerçekçilik de ihmal edilmeyerek sanatın sosyal sorunları ifade etme gücünden yararlanılmıştır.

Res.113. Mehmet Başbuğ, Çocuk (K. Giray'dan).

Cumhuriyet döneminin sanat dalları içerisinde en canlı ve kendi ayakları üzerinde yükselip gelişmeyi başaran bir kol olarak resim sanatına; yukarıda muhtelif gruplar arasında sadece bir kısmı anılabilen sanatçılardan başka Halil Akdeniz, Hayati Misman, Zafer Gençaydın, Zahit Büyükişleyen, Mustafa Ayaz, Mürşide İçmeli ve Mehmet Güler gibi ressamlar ile üniversitelerden yetişen çok sayıda sanatçı eklenmiştir. Bunlardan birisi olan Mehmet Başbuğ; ressamlığının yanında akademisyen kimliğiyle de dikkati çeker. Mehmet Başbuğ kendine özgü çizgisi ve üslûbu ile fark edilir (Res.113).

Kaynaklar

Acun, H. (1999). *Manisa'da Türk Devri Yapıları*, Ankara: TTK Yayını.

Akok, M. (1969). "Kayseri'de Gevher Nesibe Sultan Darüşşifası ve Sahabiye Medresesi Rölöve ve Mimarîsi", *Türk Arkeolojisi Dergisi*, XVII-1 (1968). Ankara, s. 133-184.

Akok, M. (1969). "Kayseri'de Tuzhisarı Sultan Hanı, Köşk Medrese ve Alaca mescit Diye Tanınan Üç Selçuklu Mimarî Eserin Rölövesi", *Türk Arkeoloji Dergisi*, XVII-2 (1968), Ankara, s. 5-41.

Akok, M. (1970). "Konya'da Sırçalı Medresenin Rölöve ve Mimarîsi", *Türk Arkeoloji Dergisi*, XVIII-1 (1969), Ankara, s. 5-35.

Altun, A. (1988). *Ortaçağ Türk Mimarîsinin Anahatları İçin Bir Özet*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul: Ufuk Matbaası.

Anonim (1978). *Eski Türk Sanatı ve Avrupa'ya Etkisi*, Ankara.

Anonim (1985). *Büyük Türk Klâsikleri, I*, İstanbul.

Anonim (1988). *Mimarbaşı Koca Sinan, Yaşadığı Çağ ve Eserleri, I-II*, İstanbul.

Anonim (1993). *Başlangıcından Bugüne Türk Sanatı*, Ankara.

Anonim (2002). *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı*, Haz.: D. Kuban, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Anonim (2006). *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı*, C.1-2, Edit.: Z.K. Bilici – A.U. Peker, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını.

Anonim (2007). *Anadolu Selçuklu Dönemi Kervansarayları*, Edit.: H. Acun, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını.

Arel, A. (1995). "Architecture and the Turkmene Emirates of the Aegean Area: A General Appraisal", s. 163-172, *9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi (23-27 Eylül 1991, İstanbul), Bildiriler*, C. I, Ankara.

Arel, A. (2001). "Menteşe Beyliği Mimarisi ve Balat İlyas Bey İmareti: Bir Aidiyet Sorunu", s. 55-85, *Balat İlyas Bey Külliyesi*, Edit.: B. Tanman-L.K. Elbirlik, İstanbul.

Arık, M. O. (1969). "Erken Devir Anadolu Türk Mimarîsinde Türbe Biçimleri", *Anatolia*, Sayı: 11, Ankara, s. 57-100.

Arık, M. O. (1980). "Turkish Architecture in Asia Minor in The Period of The Turkish Emirates", p. 111-136, *The Art and Architecture of Turkey*, Oxford.

Arık, R. (1985). *Contemporary Turkish Art*, Ankara.

Arık, R. (1987). "Türk Kültürüne Yönelik Arkeolojik Araştırmalar ve Kubad-Abad Kız Kalesi Kazısı", s. 71-98, *Remzi Oğuz Arık Armağanı*, Ankara.

Arık, R. (2000). *Kubad Abad, Selçuklu Saray ve Çinileri*, İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Arık, R. - Arık, M. O. (2008). *Tiles: Treasures of Anatolian Soil, Tiles of The Seljuk and Beylik Period, Kale Group Cultural Publications*, İstanbul.

Arseven, C.E. (1954-1959). *Türk Sanatı Tarihi*, C.I-II, M.E. Basımevi, İstanbul.

Aru, K. A. (1949). *Türk Hamamları Etüdü, İTÜ Mim Fak.*, İstanbul: İstanbul Matbaacılık.

Aslanapa, O. (1949). *Osmanlılar Devrinde Kütahya Çinileri*, İstanbul.

Aslanapa, O. (1984). *Türk Sanatı*, İstanbul.

Aslanapa, O. (1986). *Osmanlı Devri Mimarîsi*, İstanbul.

Aslanapa, O. (1988). *Mimar Sinan'ın Hayatı ve Eserleri*, Ankara.

Ayverdi, E. H. (1966). *İstanbul Mimarî Çağının Menşei: Osmanlı Mimarîsinin İlk Devri*, İstanbul.

Ayverdi, E. H. (1972). *Osmanlı Mimarîsinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri*, İstanbul.

Ayverdi, E. H. (1973-1974). *Osmanlı Mimarîsinde Fatih Devri, I-II*, İstanbul.

Ayverdi, E. H. (1982). *Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri: Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk*, İstanbul.

Bakırer, Ö. (1976). *Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrapları*, Ankara.

Barışta, H. Ö. (1985). *Turkish Handicrafts*, Ankara.

Barışta, H. Ö. (1988). *Türk El Sanatları*, Ankara.

Baş, A. (1989). *Beylikler Dönemi Hanları*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya.

Baş, A. (1995). "Beylikler Devri Hanlarında Uygulanan Plan Şemaları", s. 275-288, *9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi (23-27 Eylül 1991, İstanbul), Bildiriler*, C. I, Ankara.

Başkan, S. (1991). *Ondokuzuncu Yüzyıldan Günümüze Türk Ressamları*, Ankara.

Bayraktar, N. (1982). "İstanbul Cam ve Porselenleri", *Sanat*, Sayı: 7, s. 90-92.

Bilget, B. (1989). *Gök Medrese*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını.

Brion, M. (1981). *Hunların Hayatı*, Çev.: M.R. Uzmen, İstanbul.

Cahen, Cl. (1979). "Les Principautés Turcomanes au Début du XIVé. Siécle d'Apres Pachymer et Grégoras", *İ.Ü. Ed.Fak. Tarih Dergisi (Uzunçarşılı Hatıra Sayısı)*, Sayı: 32, İstanbul, s. 111-116.

Can, Y. (2004). *Samsun Yöresinde Bulunan Ahşap Câmiler*, İstanbul.

Cantay, T. (1989). *Süleymaniye Câmii*, İstanbul.

Cezar, M. (1977). *Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık*, İş Bankası Yayınları, İstanbul.

Cezar, M. (1985). *Tipik Yapılarıyla Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klâsik Dönem İmar Sistemi*, İstanbul.

Cezar, M. (1998). "Osmanlılarda 18. Yüzyıl Kültür ve Sanat Ortamı", s. 43-64, *18. Yüzyılda Osmanlı Kültür Ortamı (Sempozyum Bildirileri, 20-21 Mart 1997)*, İstanbul.

Creswell, K. A. C. (1952). *Muslim Architecture of Egypt, I*, Oxford.

Çağman, F. - Atasoy, N. (1974). *Turkish Miniature Painting*, İstanbul.

Çağman, F. (1980). "Turkish Miniature Painting", p. 222-247, *The Art and Architecture of Turkey*, Oxford.

Çal, H. (2000). *Niğde Şehrindeki Ahşap Tavanlı Câmiler ve Mescitler*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Çoruhlu, Y. (2007). *Erken Devir Türk Sanatı*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Çulpan, C. (1975). *Türk Taş Köprüleri (Ortaçağdan Osmanlı Devri Sonuna Kadar)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını.

Demiriz, Y. (1979). *Osmanlı Mimarîsinde Süsleme, I, Erken Devir (1300-1453)*, İstanbul.

Demirsar Arlı, B. - Altun, A. (2008). *Anadolu Toprağının Hazinesi Çini: Osmanlı Devri*, İstanbul: Kale Grubu Kültür Yayınları.

Denıke, B. (1988). "Batı Türkistan'da Ahşap Oymalı Birkaç Âbide", (Çev.: A.O.Uysal), *Vakıflar Dergisi*, Sayı: XX, Ankara, s. 29-38.

Denktaş, M. (2000). *Karaman Çeşmeleri*, Kayseri.

Diyarbekirli, N. (1972). *Hun Sanatı*, İstanbul.

Dr. Rıfat Osman (1943). *Edirne Sarayı*, İstanbul.

Duran, R. (2002). "Menteşe-oğulları Beyliği Mimarisi", s. 133-142, *Türkler*, C.8, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

El-Cezerî (2002). *El-Câmii' Beyne'l-İlm ve'l-'Amel En-Nâfi' fi Es-Sınaâti'l-Hiyel*, Haz.: S. Tekeli - M. Dosay - Y. Unat, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını.

Eldem, S. H. (1974). "50 Yıllık Cumhuriyet Mimarlığı", *Akademi Mimarlık ve Sanat*, s. 7-17.

Eldem, S. H. - Akozan, F. (1981). *Topkapı Sarayı*, İstanbul.

Erdmann, K. (1961). *Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts*, T. I-II, Berlin.

Ergin, O. (1939). *Türk Şehirlerinde İmâret Sistemi*, İstanbul.

Ersoy, B. (1991). *İzmir Hanları*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.

Esin, E. (1978). *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslama Giriş*, İstanbul.

Evliya Çelebi (1935). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, C.IX, Devlet Matbaası, İstanbul.

Eyice, S. (1960). "İznik'te Büyük Hamam ve Osmanlı Devri Hamamları Hakkında Bir Deneme", *İ.Ü. Ed.Fak. Tarih Dergisi*, C.: XI, Sayı: 15, İstanbul, s. 99-120.

Eyice, S. (1962). "İlk Osmanlı Devrinin Dinî- İçtimâî Bir Müessesesi: Zâviyeler ve Zâviyeli Câmiler", *İktisat Fakültesi Mecmuası*, C. 23, Sayı: 1-2, İstanbul, s. 3-80.

Gabriel, A. (1931-1934). *Monuments Turcs d'Anatolie*, T. I-II, Paris.

Gezer, H. (1984). *Cumhuriyet Dönemi Türk Heykeli*, Ankara.

Giray, K. (1997). *Müstakil Ressamlar ve Heykeltıraşlar Birliği*, İstanbul: Akbank Yayını.

Giray, K., *Ziraat Bankası Koleksiyonu*, C. 1-4, İstanbul.

Godard, A. (1962). *L'Art de L'Iran*, Paris.

Goodwin, G. (1971). *A History of Ottoman Architecture*, London.

Güvemli, Z. - Kerametli, C. (1974). *Türk ve İslâm Eserleri Müzesi*, İstanbul: Akbank Yayınları.

Herzfeld, E. (1943). "Damascus: Studies in Architecture-II", *Ars Islamica*, Vol.10, p. 13-70.

İnal, G. (1995). *Türk Minyatür Sanatı (Başlangıcından Osmanlılara Kadar)*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara.

İrepoğlu, G. (1999). *Levnî: Nakış, Şiir, Renk*, İstanbul: T.C. Kültür Bakanlığı Yayını.

İzgi, Ö. (1989). *Çin Elçisi Wang Yen-Te'nin Uygur Seyahatnamesi*, Ankara.

Jisl, L. (1963). "Kül-tegin Anıtında 1958'de Yapılan Arkeoloji Araştırmalarının Sonuçları", *Belleten*, C. XXVII, Sayı: 107, Ankara, s. 387-410.

Kafesoğlu, İ. (2002). "Tarihte Türk Adı", s. 309-316, *Türkler*, C.1, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Karamağaralı, H. (1981). "Erzurum Ulu Câmii", *Yıllık Araştırmalar Dergisi*, Sayı: III, Ankara, s. 137-178.

Kerametli, C. - Güvemli, Z. (1974). *Türk ve İslam Eserleri Müzesi*, İstanbul.

Kılcı, A. (2007). *Anadolu Türk Mimarisinde Erken Devir (XIV-XV. Yüzyıl) Baldaken Tarzı Türbeler*, Ankara: VGM Yayınları.

Kızıltan, A. (1958). *Anadolu Beyliklerinde Câmii ve Mescitler*, İstanbul.

Kuban, D. (1954). *Türk Barok Mimarîsi Hakkında Bir Deneme*, İstanbul.

Kuban, D. (1980). "Architecture of the Ottoman Period", p. 137-169, *The Art and Architecture of Turkey*, Oxford.

Kuban, D. (2003). *Divriği Mucizesi*, 3. baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Kuban, D. (2007). *Osmanlı Mimarisi*, İstanbul.

Kuran, A. (1964). *İlk Devir Osmanlı Mimarîsinde Câmii*, Ankara.

Kuran, A. (1969). *Anadolu Medreseleri, I*, Ankara.

Kuran, A. (1972). "Anadolu'da Ahşap Sütunlu Selçuklu Mimarîsi", s. 179-186, *Malazgirt Armağanı*, TTK. Yayınlarından, TTK. Basımevi, Ankara.

Kuran, A. (1980). "Anatolian-Seljuk Architecture", p. 80-110, *The Art and Architecture of Turkey*, Oxford.

Kuran, A. (1986). *Mimar Sinan*, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

Kuyulu, İ. (1992). *Kara Osman-oğlu Ailesine Ait Mimari Eserler*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayını.

Mahir, B. (2005). *Osmanlı Minyatür Sanatı*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Marçais, G. (1954). *L'Architecture Musulmane d'Occident*, Paris.

Marçais, G. (1962). *L'Art Musulman*, Paris.

Muhammed Et-Tancî (1983). *İbn Batûta Seyahatnamesi*, C. I-II, Haz.: M. Çevik, İstanbul.

Müderrisoğlu, F. (2002). "Osmanlı İmparatorluğunda Ulaşım ve Yol Şebekesi", *Ortaçağ'da Anadolu (Prof. Dr. Aynur Durukan'a Armağan)*, Ankara, s. 373-381.

Nayır, Z. (1975). *Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmed Külliyesi ve Sonrası (1609-1690)*, İstanbul.

Nowgorodowa, E. (1980). *Alte Kunst der Mongolei*, Leipzig.

Ocak, A. Y. (1999). *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderîler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Ocak, A. Y. (2003). *Türk Sûfiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

O'kane, B. (1995). *Studies in Persian Art and Architecture*, Cairo.

Otto-Dorn, K. (1967). *L'Art de L'Islam*, Traduit par J. P. Simon, Paris.

Ödekan, A. (2000). "Mimarlık ve Sanat Tarihi (1908-1980)", s. 523-604, *Türkiye Tarihi*, C.4, İstanbul: Cem Yayınevi.

Ögel, B. (1981). *Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi, I*, Ankara.

Ögel, B. (1985). *Türk Kültür Tarihine Giriş, III*, Ankara.

Ögel, S. (1986). *Anadolu Selçuklu Sanatı Üzerine Görüşler*, İstanbul.

Ölçen, N. (Tarihsiz). *Traditional Turkish Arts: Art of Weaving Carpets and Kilims*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını.

Öney, G. (1976). *Türk Çini Sanatı*, İstanbul.

Öney, G. (1978). *Anadolu Selçuklu Mimarîsinde Süsleme ve El Sanatları*, Ankara.

Öney, G. (1987). *İslam Mimarîsinde Çini*, İzmir: Ada Yayınları.

Öney, G. (1989). *Beylikler Devri Sanatı*, Ankara.

Önge, Y. (1995). *Anadolu'da XII-XIII. Yüzyıl Türk Hamamları*, Ankara.

Önge, Y. (1997). *Türk Mimarîsinde Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerinde Su Yapıları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını.

Önkal, H. (1996). *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.

Öz, T. (1987). *İstanbul Câmileri, I-II*, Ankara.

Özaydın, A. (2002). "Türklerin İslamiyeti Kabulü", s. 239-262, *Türkler*, C. 4, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Özbek, Y. (2002). *Osmanlı Beyliği Mimarisinde Taş Süsleme (1300-1453)*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayını.

Özel, M. (Tarihsiz). *Ankara Resim ve Heykel Müzesi*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayını.

Pope, A. (1938). *A Survey of Persian Art*, Oxford.

Roux, J. P. (2001). *Orta Asya: Tarih ve Uygarlık*, Çev.: L. Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Rudenko, S. I. (1970). *Frozen Tombs of Siberia: The Pazyryk Burials of Iron Age Horsemen*, Trans.: M.W. Thompson, London.

Sayan, Y. (1999). *Türkmenistan'daki Mimari Eserler (XI-XVI. Yüzyıl)*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Schlumberger, D. (1978). *Lashkari Bazar*, Paris.

Serin, M. (1982). *Hat Sanatımız*, İstanbul.

Sevgen, N. (1959). *Anadolu Kaleleri*, C. I, Ankara.

Sönmez, Z. (1989). *Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslam Mimarîsinde Sanatçılar*, Ankara.

Sözen, M. (1970). *Anadolu Medreseleri, I-II*, İstanbul.

Sözen, M. – Arık, R. v.d. (1975). *Türk Mimarîsinin Gelişimi ve Mimar Sinan*, İstanbul.

Sözen, M. (1984). *Cumhuriyet Dönemi Türk Mimarlığı*, Ankara.

Sözen, M. (1987). *The Evolution of Turkish Art and Architecture*, İstanbul.

Sümer, F. (1984). *Eski Türklerde Şehircilik*, İstanbul.

Tansuğ, S. (1986). *Çağdaş Türk Sanatı*, İstanbul.

Turan, O. (1984). *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi*, İstanbul.

Uysal, A. O. (1995). "Germiyanoğulları Beyliği Dönemi Türbeleri", s. 397-412, *9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi (23-27 Eylül 1991, İstanbul), Bildiriler*, C.III, Ankara.

Uysal, A. O. (2000). "Germiyanoğulları-Osmanlı İlişkilerinin Sanattaki Yansıması", s. 350-360, *Celal Esad Arseven Anısına Sanat Tarihi Semineri Bildirileri (7-10 Mart 1994, İstanbul)*, İstanbul.

Uysal, A. O. (2002). "Germiyanoğulları Beyliğinde Mimarî", s. 126-132, *Türkler*, C. 8, Ankara.

Uysal, A. O. (2008). "Kaymak Mustafa Paşa'nın Hâtırası: Babakale", s. 117-150, *Ayvacık Değerleri Sempozyumu (ÇOMÜ, 29-30 Ağustos 2008, Ayvacık)*, Çanakkale.

Uzunçarşılı, İ. H. (1984). *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu*, Karakoyunlu Devletleri, Ankara.

Ülker, M. (Tarihsiz). *Traditional Turkish Arts: Calligraphy*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını.

Yetkin, S. K. (1965). *İslam Mimarîsi*, Ankara.

Yetkin, S. K. (1984). *İslam Ülkelerinde Sanat*, İstanbul.

Yetkin, Ş. (1986). *Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi*, İstanbul.

Yetkin, Ş. (1991). *Türk Halı Sanatı*, Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.

TÜRKLERİN İSLÂMİYETİ KABULÜ

Erkan Göksu

Tanınmış tarihçi Laszlo Rasonyi'ye göre "Dünya tarihinde, Türklerin İslâm'a intisabı kadar başlangıçta önemsiz görünen, fakat sonuçta tesiri büyük olan başka bir hadise gösterilemez." Gerçekten de Türklerin İslâmiyet'i kabulü, sonuçları itibarıyla sadece Türk ve İslâm tarihinin değil, dünya tarihinin de en önemli hadiselerinden biri olmuştur.

Konunun bu derece büyük bir önem arz etmesi, başta tarihçiler olmak üzere farklı disiplinlerden birçok araştırmacı tarafından, Türklerin İslâmiyet'i kabulüyle neticelenen tarihî sürecin siyasî, askerî ve tarihî safhaları ile ilgili muhtelif çalışmalar yapılmasına sebep olmuştur. Bu çalışmalar, konu hakkında bilinmeyen birçok hususu aydınlığa kavuşturduğu gibi muhtelif tez ve düşüncelerin ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır. Buna bağlı olarak Türklerin İslâmiyet'i kabulünde etkili olan sebeplerden, ilk Müslüman Türk devletinin hangisi olduğu meselesine kadar muhtelif konularda farklı görüşler ileri sürülmüştür.

Tali meselelere yoğunlaşan ya da Türklerin İslâmiyet'i kabul sürecinin seyri ve neticesi hakkında oluşacak genel kanaate fazlaca tesiri bulunmayan spesifik tartışmalar bir yana bırakılacak olursa, ortaya çıkan görüş farklılıkları içerisinde iki tanesi en dikkat çekici olanıdır. Bunlardan ilki; "Türklerin, önceden mensup oldukları inanç sistemi ve hayat tarzıyla büyük bir benzerlik taşıyan İslâmiyet'i kabulde hiç zorlanmadıkları, çok hızlı bir şekilde ve toplu olarak

İslâmiyet'i kabul ettikleri" görüşüdür. Buna karşı çıkan ikinci görüş ise, "aslında bu sürecin hiç de söylendiği gibi kısa sürede ve kolay olmadığı, hatta Türkler arasında İslâmiyet'in cebrî bir surette yayıldığı" iddiasıdır.

Konuyu ele alan araştırmacıların, aynı tarihî kaynaklardan istifade etmiş olmalarına rağmen, çok farklı neticelere ulaşmaları veya birbirine taban tabana zıt görüşler ileri sürmeleri ilginçtir. Kanaatimizce bu durumun sebebi, meselenin sadece tarihî hadiselerden hareketle ele alınması ve buna bağlı olarak söz konusu sürecin sosyal, psikolojik, kültürel ve iktisadî cephelerinin ya ihmal edilmesi ya da kişisel görüş ve kanaatlere göre şekillendirilmiş olmasıdır.

Hâlbuki Türklerin İslâmiyet'i kabul sürecini, sadece tarihî kaynaklarda yer alan bilgileri, hele de bu bilgilerin bir kısmını veya istenen kısımlarını ele almak suretiyle izah etmek mümkün değildir. Zira söz konusu süreç, tarihî olduğu kadar sosyolojik, psikolojik, kültürel ve hatta iktisadî cepheleri olan çok yönlü bir değişim sürecini kapsamaktadır ki, bu durumun göz ardı edilmesi son derece ciddi hatalara, yanlış anlamalara ve gerçek dışı kanaatlerin oluşmasına sebep olabilir.

Din değiştirme, inanç ve davranışlarla ilgili köklü bir değişim ve dönüşümü ifade eder. Sosyolojik açıdan bakıldığında, bir dine veya dini bir gruba girmek kadar ayrılmak da aynı şekilde din değiştirme kavramı içerisine girer. Aslında bir "yeniden toplumsallaşma" süreci olan din değiştirme, "kişilik sisteminin dini inanç ve ibadetleri de içine alacak şekilde yeniden yönlendirilmesi" veya "bir tür manevi evrim ve gelişme" olarak da anlaşılabilir. Bu anlamda bir din değiştirme olayı, eski inançtan ayrılma değil, yeni inanca varmadır.

Psikologlar, din değiştiren bireyi din değiştirmeye yönelten faktörlerden yalıtarak ele alırlar ve olgunun yalnızca psikolojik boyutu üzerinde yoğunlaşırlar. Sosyologlar ise din değiştirme olgusunu toplumsal kurumlar ve mekânizmalar tarafından harekete geçiren ve şekillendiren faktörlerin bir sonucu olarak görme eğilimindedirler. Ancak unutulmamalıdır ki din değiştirme; din, insan ve kültür üçgeninde meydana gelen bir olgu olup, konuyu bir yönüyle açıklarken diğer yönleri göz ardı etmek, indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Dolayısıyla din değiştirmenin aniden mi, aşamalı mı, tamamen mi, kısmen mi, aktif mi, pasif mi veya içsel mi, dışsal mı olduğu gibi sorulara sıhhatli cevaplar bulabilmek için mesele bü-

tün cepheleriyle ele alınmak suretiyle çok boyutlu bir şekilde değerlendirilmelidir.

İster bireysel ister toplumsal olsun, din değiştirme, hayatta karşılaşılabilecek en önemli olaylardan biridir. Ayrıca o, değişik şekil ve şartlarda gerçekleşen ve farklı neticeler ortaya çıkaran son derece kompleks yapıya sahip bir gelişmedir. Zira kişinin bağlanmış olduğu dini bırakarak başka bir dine geçmesi bazen duygusal, bazen entelektüel, bazen de her ikisinin değişik oranlarda etkin olduğu sebep ve problemlere bağlı olarak gerçekleşebilir.

Herhangi bir din değiştirme sürecinde, kişinin veya toplumun içinde bulunduğu şartlar, zamanlama, yeni dinin sunulma şekli, sunulan dinin içeriği gibi pekçok etken büyük önem taşır.

Din değiştirme, ya bir anda olur ya da uzun bir düşünme ve araştırma neticesinde gerçekleşir. Konuyla ilgilenenler, birinci gruba girenlerin, aynı veya benzer süreçlerden geçtiklerini belirterek, psikodinamik bir yaklaşımla bu kişilerin çocukluk boyunca ve din değiştirme hadisesinden hemen önce duygusal karmaşa yaşadıklarını iddia ederler. Böylece duygusal bir yaklaşımla ve bir anda olan din değiştirmelerde, din değiştiren "pasif" olarak nitelendirilmiştir.

Uzun bir düşünme ve araştırma neticesinde gerçekleşen din değiştirmede ise din değiştiren kişi veya toplum pasif değil "aktif"tir ve süreci idrak edip değişimi özümseyerek neticelendirir. Bu tür din değiştirme, genelde dört merhaleyi içerir:

Birinci merhale: kişinin inanmakta olduğu dine bağlılığının, şu veya bu sebeple zayıflamış olması.

İkinci merhale: Bu zayıflamanın mukabili olarak, kendisini tatmin edecek yeni bir inancın araştırılıp, öğrenilmesi veya dışarıdan bir şekilde kendisine ulaştırılması.

Üçüncü merhale: Yeni din ile eskiden sahip olduğu din arasında çatışma ve kişinin bunlar arasında, uzun veya kısa vadeli tereddüt yaşaması.

Dördüncü merhale: Yeni dinin benimsenmesi.

Lofland ve Stark tarafından, Batı'daki yeni dini hareketlerin psikososyal incelemesinin yapıldığı bir başka araştırmada ise, kişinin yakın dönemdeki tecrübeleri ve dâhil olduğu grubun üye kazanma

metotları da göz önünde bulundurularak geliştirilen din değiştirme süreç modeline göre ise din değiştirme aşamasında kişi;

1. Aşırı gerginlik hissetmeli (bazen aşırı olmayabilir)
2. Dini problem çözme bakış açısına sahip olmalı
3. Bu bakış açısı, onun kendi kendini dini arayış içinde olan şeklinde tanımlamasını sağlayacak kadar kuvvetli olmalı
4. Gireceği dine hayatın bir dönemeç noktasında rastlamalı, yolları kesişmeli
5. Gireceği dinde bulunan bir veya birkaç kişi ile aralarında duygusal veya etkileyici bağ oluşmalı
6. Gireceği dinin dışındaki kimselerle olan ilişkilerinde bir kesilme veya eksilme olmalı, bu tür arkadaşlıklara kapalı olmalı
7. Gireceği dinin mensupları kendisine ehemmiyet vermeli ve aralarında aşırı bir ilişki meydana gelmeli, hareketin kendisine değer verdiği kanısına varmalıdır.

Bu noktada bir hususa açıklık kazandırmak gerekiyor: Din değiştirme hadisesinin psikososyal bakımdan değerlendirilmesi ile ilgili bu yaklaşım veya modeller, modern toplumlarda yaşanan daha çok bireysel din değiştirme hadiseleri esas alınmak suretiyle geliştirilmiştir. Dolayısıyla bu yaklaşım ve modellerin, Türklerin İslamiyet'i kabulü gibi çok geniş bir coğrafyada ve çok uzun süren tarihî ve kitlesel bir din değiştirme sürecini bütünüyle izah için ne derece doğru ve yeterli olduğu tartışılabilir. Nitekim ilk bakışta bile söz konusu yaklaşım ve süreç modeller ile Türklerin İslamiyet'i kabul sürecinin evreleri arasında tam bir uyum veya paralelliğin olmadığı gözden kaçmamaktadır. Bu durumda, en azından sadece Türklerin İslamiyet'i kabul süreci esas alınarak yapılacak bir çalışma ile bu sürecin kendine özgü psikososyal durumunun ortaya koyulacağı bir model oluşturuluncaya kadar, yukarıda verdiğimiz yaklaşım ve süreç modellerinin dikkatle kullanılması gerekir. Aksi takdirde, sürecin anlaşılması konusunda yeni hatalı yaklaşımların ortaya çıkması muhtemeldir.

Bu durumda Türklerin İslâmiyet'i kabul süreci incelenirken dikkat edilmesi gereken önemli hususların başında, söz konusu sürecin sosyolojik ve psikolojik cephelerinin göz ardı edilmemesi, ancak bu konuda çok dikkatli davranılmasının geldiği söylenebilir. Bunun dışında göz önünde bulundurulması gereken diğer hususlar şunlardır:

1. Türklerin İslâmiyet'i kabul süreci içerisinde Türklerle Müslüman Arapların ilk temasları, mücadele safhası, dostane ilişkilerin tesisi ve sonrası hakkında bilgi veren ana kaynakların hemen tamamı Arap-İslâm kaynaklarıdır. Buna bağlı olarak bu kaynakların yaşanan gelişmeleri kendi nokta-i nazarlarından yansıttıkları unutulmamalıdır.
2. Türklerin İslâmiyet'i kabul süreci, esas itibarıyla bir "din değiştirme" hadisesi olduğuna göre, bu hadisenin Türkler üzerindeki ferdî ve toplumsal yani psikolojik ve sosyolojik evreleri tespit edilmeli ve her evre kendi şartları içinde değerlendirilmelidir.
3. Fert ve millet hayatı için son derece önemli, köklü ve aynı zamanda da sarsıcı bir hadise olan "din değiştirme" süreci, sınırlı bir zaman diliminde veya belli bir bölgede yaşanan gelişmelerden ibaret sayılamaz. Dolayısıyla sürecin herhangi bir yerinde meydana gelen bir savaştan, bir devletin kuruluşundan, bir kişi veya bir grubun müspet veya menfi tavırlarından hareketle sürece yönelik kesin hükümlere varmak ve daha önemlisi genellemeler yapmaktan kaçınılmalıdır.
4. Bu çok yönlü değişim sürecinin, Moğolistan'dan Karadeniz'in kuzeyine kadar uzanan çok geniş bir coğrafyaya yayılmış olan, dolayısıyla ana kültür kalıbı aynı olmakla birlikte coğrafî konumu, hayat, inanış ve düşünüş tarzı farklılık gösteren muhtelif Türk şubeleri üzerinde aynı zaman dilimi içerisinde ve aynı şekilde yaşanmış olduğu düşünülmemelidir.

Biz bu çalışmada, Türklerin İslâmiyet'i kabul sürecini yukarıda belirttiğimiz hususları göz önünde bulundurmak suretiyle karşılaşma, tanışma, etkileşim, uygunluk ve kabul evreleri olmak üzere beş ana başlık altında ele alarak sürecin gelişimine olumlu veya olumsuz yönde etki eden faktörleri değerlendireceğiz. Böylelikle Türklerin din değiştirirken kendi istek ve arzularıyla mı yoksa mecburiyet neticesinde mi İslâmiyet'i kabul ettikleri ve bu hadisenin bir anda mı yoksa uzun bir süreç içerisinde mi meydana geldiği gibi tartışma konularının da kendiliğinden açıklığa kavuşacağı düşüncesindeyiz.

İslamiyet'ten Önce Türkler

İnsanlar, dini inançlarını, düşüncelerini, alışkanlıklarını değiştirebilirler. Ancak bir dini inancı veya bir kültü terk etmek kolay gerçekleşen bir hadise olmadığı gibi bir anda olup biten bir hadise de değildir. Aylar, yıllar alan uzun bir süreçtir. Hiç şüphe yok ki, yaşanan bu uzun

süreçte sosyal faktörlerin etkisi göz ardı edilemez. Başka bir ifadeyle, din değiştirmenin, esas itibariyle teolojik ve psikolojik bir mahiyet arz ettiği bilinmekle birlikte, çoğu zaman toplumsal bir ortamda bir dizi faktörün etkisiyle meydana gelen bir süreç olduğu açıktır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere bir din değiştirme sürecinde, kişinin veya toplumun içinde bulunduğu şartlar, zamanlama, yeni dinin sunulma şekli ve sunulan dinin içeriği gibi birçok etken büyük önem taşır. Bu cümleden olmak üzere Türklerin İslamiyet'i kabul süreci ele alınırken ilk olarak Türklerin İslamiyet'i kabul etmeden önceki siyasî, sosyal, kültürel ve dinî durumları ve İslamiyet'le karşılaştıkları dönemin özellikleri üzerinde durmak isabetli olacaktır.

İslâmiyet doğduğu sırada Türkler, Moğolistan'dan Avrupa içlerine kadar uzanan geniş coğrafi sahada muhtelif devletler ve topluluklar halinde yaşamaktaydılar. O dönemde kuzey Asya'dan güneye doğru Sind Irmağı'na, doğuda Çin sınırından batıda Karadeniz'in kuzeyine kadar uzanan Göktürk Devleti'nin hâkimiyeti altında bulunurken, Kafkasya'da Dağıstan ile Karadeniz'in kuzey kıyıları Hazar Türklerinin idaresindeydi. Hazar Denizi'nin güney doğusu ise Sûl Türklerinin kurduğu bir beylik tarafından yönetilmekteydi. Bunların dışında güneyde Pamir-Hindukuş Dağları, kuzeyde Sibirya ormanları, batıda Hazar Denizi ve doğuda Çin'e kadar uzanan geniş yaylalarda yaşayan çok sayıda muhtelif Türk şubeleri bulunmaktaydı.

Bu kadar geniş bir coğrafyaya yayılmış olan muhtelif Türk şubeleri, birçok bakımdan aynı millete mensup olmanın getirdiği ortak özelliklere sahip olmakla birlikte, bulundukları coğrafyaların kendilerine sunduğu imkân ve şartların; tarihi, kültürel ve medeni birikimlerinin bir neticesi olarak farklı özellikler kazanmışlardı. Sözgelimi bazı Türk şubeleri kendilerine ait bir siyasi teşekkül içinde yer alırken, bazıları kendilerine ait olmayan bir idareyi, bazıları göçebeliği ya da konargöçerliği devam ettirirken bazıları yerleşik hayatı tercih etmişler, buna bağlı olarak yeme içme alışkanlıklarından giyim kuşama, hayat telakkisinden dini inanca kadar birçok konuda farklılıklar ortaya çıkmıştı.

Bu farklılıklardan en önemlisi dini yapıdaydı. Her ne kadar Bozkırlı Türkler arasında adeta bir "milli din" haline gelmiş olan Göktanrı inancı hâkim ise de yerleşik hayata geçen veya merkezî Türkistan'dan ayrılarak başka bölgelere giden Türkler arasında o coğrafyada hâkim olan dinleri kabul edenler olmuştu. Bu cümleden olmak üzere, Türkler arasında Göktanrı inancı dışında sayıları çok

büyük oranda olmamakla birlikte Buda, Mani, Zerdüşt, Hıristiyanlık ve hatta Yahudilik dinlerini kabul edenler de mevcuttu.

Görüldüğü üzere İslamiyet doğduğunda Türkler çok geniş bir coğrafyaya yayılmış bir vaziyette ve bu geniş coğrafya üzerinde farklı siyasî, sosyal, kültürel, iktisadî ve dinî inançlara sahip olarak yaşamaktaydılar. Uygurların doğuda Mani Dinini, Hazarların kuzeyde Yahudiliği ve Tuna Bulgarlarının da batıda Hıristiyanlığı benimsediği yıllarda Mâverâü'n-nehr ve Kafkasya'da daha önce bilmedikleri yeni bir dinle, İslamiyet'le karşılaştılar.

Karşılaşma: İlk Temaslar

İslâmiyet'in Doğuşundan Önce

Din değiştirmede, yeni dinin sunulma şeklinin ne derece büyük önem taşıdığı ortadadır. Hatta özellikle ilk temas esnasında yeni dinin içeriğinden çok sunulma şeklinin daha ön planda olduğu söylenebilir. Bu bakımdan yeni dini sunan toplumla, yeni dinle karşılaşan toplum arasındaki karşılıklı ilişkilerin, din değiştirme sürecinin işleyişi konusunda büyük öneme sahip olduğu şüphesizdir. Dolayısıyla Türklerin İslam dinini kabul sürecinde Araplarla girmiş oldukları münasebetler ve bu münasebetlerin mahiyetinin çok iyi tahlil edilmesi gerekir.

Türklerle Araplar arasındaki ilk temasları, Cahiliye dönemine kadar götürmek mümkündür. Ancak bu ilk temaslar, iki toplum arasında büyük çaplı siyasî, sosyal ve kültürel yakınlaşmaya, ciddi bir etkileşim sürecinin başlamasına sebep olacak türden değildi. Zira Türkistan ile Arap coğrafyası birbirinden oldukça uzak bir mesafede bulunuyordu. Üstelik bu iki coğrafya arasında -bugünkü İran bölgesinde- Sâsânîler gibi dönemin en büyük siyasî teşekküllerinden biri yer alıyordu ki, bu durum iki toplum arasında doğrudan bir temasın yaşanmasına imkân vermiyordu.

Bununla beraber kısmen ticarî faaliyetler, kısmen de Sâsânî Devleti hizmetinde bulunan Araplarla, aynı devletin ordularında görev yapan Türkler arasında yaşanan ilişkiler, iki toplumun da birbirleri hakkında çok cüz'i de olsa genel bir malumat edinmesine yol açmıştı. Nitekim bu kısmî temas neticesinde Türkler hakkında malumat edinen Araplar arasında, Türklerin başta askerî kabiliyet ve kahramanlıkları olmak üzere sair özellikleri dilden dile dolaşmaya başlamış, başta önemli merkezler olmak üzere birçok Arap beldesinde Türkler hakkında söylence ve şiirlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştu.

Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Dönemi

Cahiliye dönemi Arap toplumunda ortaya çıkan "Türk imajı", İslâmiyet'in ilk yıllarında da devam etti. Bu durumun en belirgin delili, İslâmiyet'i kabul etmiş olan Müslüman Araplardan nakledilen bazı rivayetlerde ve bizzat Hz. Peygamber'e atfedilen bazı hadislerde Türklerden bahsedilmesiydi. Bu rivayet ve hadislerin hemen hepsi, Türklerin askerî kabiliyet ve kuvvetine dair olup büyük bir kısmı Türklerle iyi geçinmeyi, onlarla mücadele etmemeyi ve Türklerin üstün vasıflarını öne çıkaran haberlerden oluşuyordu. Bunların yanı sıra Hz. Peygamber'in Hendek savaşı sırasında bir Türk çadırında oturduğu, Kadir gecesi bir Türk çadırında itikâfa çekildiği gibi kayıtlara da rastlanmaktaydı.

Esasen ne Cahiliye döneminde ne de İslâmiyet'in ilk yıllarında münferit hadiseler dışında iki toplum arasında bu rivayet ve hadislere konu olacak derecede yakın veya köklü ilişkiler mevcut olmuştu. Üstelik söz konusu rivayet ve hadislerin önemli bir kısmı Türklerin İslâmiyet'i kabul edip İslâm âlemi içerisinde önemli bir mevkie ulaştıkları dönemlere aitti. Dolayısıyla bu rivayet ve hadisler, doğrudan bir temas veya geniş çaplı tanıma-tanışma neticesinde ortaya çıkan "gerçek" haberlerden ziyade, bir yandan yukarıda bahsettiğimiz kısmî temas neticesinde oluşan "Türk imajı"ndan ve o sırada meydana gelen Sâsânî-Göktürk mücadelesi esnasında Türklerin üstün gelmesine paralel olarak gelişen çok azı münferit ve çoğunluğu mübalağalı söylencelerden ibaretti. Bütün bunlara rağmen söz konusu rivayetler, İslâm toplumunun Türklere gösterdiği teveccühü ve belki de beklentileri ortaya koyması bakımından önemliydi.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Halife olan Hz. Ebubekir döneminde (632-634) de Müslüman Araplarla Türkler arasında ciddi bir temas yaşanmadı. Her ne kadar Hz. Ebubekir İslâmiyet'i yayma adına Arap yarımadası dışına ordular sevk etmiş, 633 senesinde Müslüman Araplarla Türk ülkeleri arasında bulunan Sâsânîlere karşı Irak'ta bir üs kurmuş ise de, henüz Sâsânî Devleti yıkılmamış, İslâm fetihleri Türk ülkelerine ulaşmamıştı.

Bu durum, Hz. Ömer dönemine (634-644) kadar devam etti. İslâm orduları Hz. Ömer döneminde İran ordularına karşı elde ettikleri başarılarını, Nihâvend Savaşı (642) ile taclandırarak Sâsânî Devleti'ni ortadan kaldırdı. Böylece İran toprakları Müslümanlar tarafından fethedildi ve İslâm orduları ile Türk ülkeleri arasında bir engel kalmadı.

Nihâvend'de bozguna uğrayan son Sâsânî Kisrası III. Yezdcerd Horâsân'a kaçtı. Ahnef bin Kays kumandasındaki İslâm ordusu onu takip ederek Horâsân'a girdi. Kısa sürede Herat, Merv, Nişâbûr, Serahs, Merve'r-rûd ve Belh gibi şehirleri ele geçiren Ahnef bin Kays, Âmûderyâ (Ceyhûn) kıyılarına ulaştı. Durumu Hz. Ömer'e bildirip nehrin ötesine yani Mâverâü'n-nehr'e geçmek için izin istedi. Ancak Hz. Ömer buna izin vermedi. Bu sırada İran Kisrası Yezdcerd'in yardım çağrısı üzerine harekete geçen Türk Hakanı, Ahnef bin Kays üzerine yürüdü. Ancak iki ordu arasında bir savaş olmadı. Hakan, bölgede fazla beklemeyip yurduna döndü. Bunun üzerine Ahnef bin Kays da fethedilen bölgelerde çeşitli düzenlemeler yapıp Basra'ya döndü.

Bu sırada Mâverâü'n-nehr üzerindeki Göktürk hâkimiyeti zayıflamış, bölgede siyasî kargaşa ve otorite boşluğu baş göstermişti. Mâverâü'n-nehr muhtelif mahallî idarecilerin hâkimiyetinde bulunuyordu. Bunların yanı sıra Kuzey Azerbaycan ve Dağıstan'da Hazarlar, Cürcân'da Sûl Türkleri (Sûlîler), Sistan'da Eftalitler ve Halaçlar, Bâdgis'te Nizek Tarhan, Toharistân'da ise Karluklara mensup bir Yabgu hüküm sürmekteydi. Bunların her biri Sâsânîlerin yıkılması ve Göktürk nüfuzunun zayıflamasından sonra bağımsız hareket etmeye başlamışlardı.

Bu hadiselerden kısa bir süre sonra Hz. Ömer vefat etti ve yerine Hz. Osman geçti (644). Bu dönemde de Abdullah bin Âmir kumandasındaki bir ordu Âmûderyâ (Ceyhûn) kıyılarına kadar ilerledi (651-652). Bu arada Gürcistan, Dağıstan, Azerbaycan ve Erran'a kadar uzanan topraklar ele geçirildi. Azerbaycan'ın çeşitli yerlerine askerî birlikler yerleştirildi. 651 yılına gelindiğinde artık bütün İran İslâm hâkimiyeti altına girmişti. Ancak bundan sonra meydana gelen karışıklıklar, ardından Hz. Osman'ın öldürülmesi (656) ve Hz. Ali ile Muâviye arasındaki mücadeleler sebebiyle bu bölgedeki fetihleri devam ettirmek mümkün olmadı.

Kafkaslardaki Durum

Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemlerinde İslâm ordusunun Türklerle mücadele ettiği ikinci cephe Kafkasya idi. Azerbaycan ve Erminiyye'nin fethinden sonra Müslüman Araplar, bölgede güçlü bir devlet kurmuş olan Hazar Türkleriyle karşılaştılar. 639'da Hz. Ömer, Süraka bin Amr'ı Derbend'in fethine memur etti (643). Abdurrahman bin Rebîa, Selman bin Rebîa, Huzeyfe bin Esîd ve Bükeyr bin Abdullah gibi kumandanlar da Süraka'nın emrine ve-

rildi. Hz. Ömer Habib bin Mesleme'yi de ona yardıma gönderdi. Süraka'nın öncü kuvvetleri kumandanı olan Abdurrahman'ın sevk ve idaresindeki İslâm ordusu Derbend hâkimi Şehrbârâz ile antlaşma yaptı. Şehrbârâz da Müslümanlara tâbi olmayı kabul etti (642-643). Süraka'ya bağlı birlikler Derbend'in kuzeyine geçip Hazar Türkleriyle karşı karşıya geldi. Süraka'nın aynı yıl ölümü üzerine başkumandanlığa getirilen Abdurrahman bin Rebîa Hazarlarla mücadeleye devam etti (645-646). Hazar topraklarına akınlar düzenledi. Hazar başkenti Belencer yakınlarında meydana gelen bir savaş sırasında İslâm ordusu mağlup oldu ve Abdurrahman şehid düştü (652-653). Kardeşi Selman bin Rebîa bir süre savaşa devam ettikten sonra Derbend'e döndü. Ancak daha sonraki yıllarda, İslâm dünyasında yukarıda bahsettiğimiz iç karışıklıklar sebebiyle bu bölgede herhangi bir ilerleme olmadı.

Tanışma: Emevîler Dönemi

Emevîler dönemi (661-750), Türklerin İslamiyet'i kabul sürecinin en önemli evrelerinden biridir. Zira Emevîler dönemi, daha önce meydana gelen dolaylı ve sınırlı ilk temasların ardından, ciddi temasların yaşandığı dönemdir. Bu bakımdan Türklerin İslamiyet'i kabul süreci içerisinde bu dönemi "tanışma" dönemi olarak nitelendirmek mümkündür. Ancak hemen belirtmek gerekir ki bu tanışma, Türklerin gerçek manada İslamiyet'i tanımasına imkân sunacak, iyi ilişkilerin tesis edildiği müspet bir tanışma dönemi olmaktan ziyade, Emevîlerin yanlış politikaları sebebiyle Türklerin İslamiyet'i kabulünü geciktiren menfî ilişkilerin, büyük ve kanlı mücadelelerin, sayısız savaşın yaşandığı "kötü" bir tanışma devresidir. Bu bakımdan aşağı yukarı yüz yıl süren bu döneme "mücadele safhası" da denmektedir.

Türklerin İslamiyet'i "kılıç zoruyla" kabul ettiklerini ileri sürenler, Emevîler döneminde yaşananan mücadele ve savaşları örnek göstererek Türklerin yüz yıl boyunca İslamiyet'e karşı direndiklerini, Emevî ordularının kurduğu üstünlük karşısında İslamiyet'i şeklen kabul etmek zorunda kaldıklarını ve ilk fırsatta da tekrar eski dinlerine döndüklerini söylerler. Gerçekten de bu dönemde birçok kanlı mücadelenin yaşandığı ve Emevîler döneminin sona erdiği 750 tarihinde bile Türkler arasında İslamiyet'in hala tam anlamıyla yayılmadığı doğrudur. Ancak bu durumun temel sebebi, Emevîlerin gerek İslamiyet'i yayma adına giriştikleri fetih harekâtı esnasında, gerekse ele geçirdikleri bölgelerde İslamiyet'i kabul eden toplumlara karşı uyguladıkları yanlış politikalardır. Bu yanlış politikalar sadece

Türkler üzerinde değil, İslamiyet'le yeni tanışan bütün toplumlar üzerinde İslamiyet'e karşı olumsuz bir yargıya sebep olmuştur. Bu noktada din değiştirme sürecini etkileyen en önemli faktörlerden biri olan "yeni dinin sunulma şekli" meselesini hatırlamak gerekir. Zira daha önce de belirtildiği üzere bir din değiştirme hadisesinde, özellikle ilk temas veya tanışma evresinde "yeni dinin içeriği"nden çok "sunulma şekli" büyük önem kazanmakta ve yeni dini sunan toplumla yeni dinle karşılaşan toplum arasında meydana gelen ilişkinin mahiyeti, sürecin hızlı veya yavaş, müspet veya menfî bir seyir kazanmasında belirleyici bir rol üstlenmektedir.

Arap toplumu içerisinde büyük bir nüfuza sahip olan Kureyş kabilesinin bir kolu olan Emevîler, İslâmiyet öncesi Arap toplumunun lideri durumunda idiler. Emevî ailesinin başında Ebu Süfyân bulunuyordu. Ebu Süfyân aynı zamanda Mekke emîri olup bütün Araplar üzerinde söz sahibi idi.

İslâmiyet'in doğuşuyla birlikte Ebu Süfyân'ın ve dolayısıyla Emevîlerin durumu sarsıldı. Hz. Peygamber'in, Emevîlerle önceden beri çekişme halinde bulunan Kureyş kabilesinin Hâşimîler koluna mensup olması, başta Ebu Süfyân olmak üzere birçok Emevî büyüğünün Hz. Peygamber'in risaletine ve İslâmiyet'e karşı kavmi ve kabileci bir düşmanlık beslemelerine sebep oldu. Neticede Hz. Osman gibi birkaçı dışında Emevî ailesinin büyük kısmı İslâmiyet'e karşı direndi ve en son Mekke'nin fethi esnasında İslâmiyet'i kabul ettiler.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların liderinin kim olacağı konusunda tartışmalar meydana geldi. Bu tartışmalar esnasında, cahiliye döneminde mevcut olan kabilecilik anlayışı tekrar canlandı. Bu tartışmalar, özellikle Emevî ailesine mensup Hz. Osman'ın halifeliği ile Hâşimîlere mensup olan Hz. Ali'nin hilafeti döneminde çatışmaya dönüştü. İslâm âlemini uzun süre kan ve gözyaşına boğan mücadeleler sonunda Ebu Süfyân'ın vefatından sonra Emevî ailesinin başına geçen oğlu Muâviye iktidara sahip oldu ve böylece İslâm tarihinde 661 senesinden 750 senesine kadar devam edecek olan Emevîler dönemi başladı.

Emevîler, başta Ehl-i Beyt ve Hâşimîler olmak üzere Emevî iktidarını kabul etmeyen Müslümanlara hatta Emevî ailesine mensup olmayan bütün Araplara karşı çok şedîd ve adaletsiz bir yaklaşım sergilediler. Bu yaklaşım tarzı, sonradan İslâmiyet'i kabul eden İranlı, Türk vs. Müslümanlar için de geçerliydi. Dolayısıyla Emevî fetihleri, gerçek manada bir İslâm fütuhatı olmaktan daha ziyade

bir Arap harekâtına dönüştü. Ele geçirilen her bölgede büyük katliam ve yağma yapılıyor, bölge halkına türlü zulümler reva görülürken onlara İslâm'ı tebliğ konusunda herhangi bir gayret gösterilmiyordu. Bu menfi yaklaşıma rağmen İslâmiyet'i kabul edenler ikinci sınıf muamelesi görüyor, mevlâ (çoğulu: mevâlî) yani köle olarak değerlendiriliyordu. Öyle ki bir Arap, Arap olmayan bir müslümanla aynı hizada yan yana yürümeye, bir mevâlinin arkasında namaz kılmaya ve aynı safta bulunmaya yanaşmazdı. Araplar yemek yerken mevâli ayakta dururdu. Mevâlinin Araplar gibi, asillik anlatan künye kullanmaları yasaktı. Mevâli politikası öylesine ilerlemişti ki, Arapların hüküm sürmek, Arap olmayanların ise Araplara kölelik etmek için yaratılmış oldukları kanaati oluşmuştu. Hukuki bakımdan da büyük adaletsizlik vardı. Mevâli, gayri müslim hukukuna tabi tutuluyor, Müslüman olsalar dahi gayri müslimlerden alınan vergileri vermeye devam ediyorlardı.

Arap-İslâm Ordularının Türk İllerine İlk Akınları

Bu politikayı diğer bölgelerde olduğu gibi Horâsân ve Mâverâü'nnehr'de de uyguladılar. İlk Emevî Halifesi olan Muaviye, Hz. Ali'yi bertaraf edip iktidarı ele geçirdikten sonra bir müddetten beri duraklamış olan fetih harekâtını yeniden canlandırmak istedi. Bu amaçla 665 senesinde Araplar içerisinde sert ve katı yönetim anlayışıyla meşhur olan Ziyâd bin Ebîhi'yi Basra valiliğine tayin ederek bundan sonra yapılacak Horâsân ve Sistân harekâtını düzenli bir hale getirmesini istedi.

Ziyâd bin Ebîhi, on yıl içerisinde Sicistân (Sistân), Kabil, Belh, Büst, Sind ve Sağâniyân (Çağaniyan) bölgelerine seferler düzenledi. 671 senesinde ise Horâsân ve Toharistan'a yapılacak seferler için Merv'i ordugâh şehri hâline getirerek Kûfe ve Basra'dan yaklaşık 50.000 kişiyi başta Merv olmak üzere, Herât, Tus, Nişâbûr ve Belh şehirlerine yerleştirdi. Böylece Türkistan'a karşı girişilecek fetihlerde hareket üssü durumunda olan Horâsân eyâleti teşekkül etmiş oluyordu.

671 senesindeki diğer bir önemli hadise bu tarihte Hakem bin Ömer el-Gıfârî'nin yerine Horasan valiliğine getirilen Rebî' bin Ziyâd el-Hârisî'nin Belh'te çıkan bir isyanı bastırdıktan sonra Kuhistân üzerine yürüyerek burada karşılaştığı Akhun (Eftalit) Türklerini mağlûp etmesiydi. Zaferin ardından Ceyhûn nehrine kadar ilerleyen, Rebî' bin Ziyâd, burada Türk hükümdarı Nizek Tarhan'ı mağlup etti. Âmûl ve Zem gibi bazı şehirlerini fethedip Hârezm'e kadar akınlar yaptı. Böylece Horasan ve Toharistan toprakları Müslümanların

eline geçmiş ve hudud, Ceyhûn nehrine kadar dayanmış oluyordu. Ayrıca alınan köklü tedbirlerle Horasan'daki Arap hâkimiyeti sağlamlaşmış bulunuyordu. 673 senesinde Ubeydullâh bin Ziyâd'ın Horâsân valisi olarak tayin edilmesinden sonra ise bölgede yeni bir dönem başlıyordu.

Ubeydullâh bin Ziyâd, Horâsân valisi tayin edildiğinde (53/673) henüz yirmi beş yaşında idi. O da babası gibi Araplar arasında sert ve katı yönetim anlayışıyla meşhurdu. Öyle ki, 680 senesinde İslam tarihine Kerbelâ Faciası olarak geçen, Hz. Hüseyin ve beraberindeki 72 kişinin katledilmesi hadisesi, Yezîd bin Muâviye'nin Kûfe Valisi olan Ubeydullâh bin Ziyâd'ın emri altındaki ordu tarafından gerçekleştirilmişti. Hz. Hüseyin'in cesedinin atların ayakları altında çiğnetilmesi emri de yine Ubeydullâh tarafından verilmişti.

İşte İslam tarihi içerisinde böylesine kötü bir şöhrete sahip olan Ubeydullâh bin Ziyâd, Horâsân Valisi olarak atandığı 673 senesinde yirmi dört bin kişilik ordusuyla Ceyhûn (Âmûderyâ) Nehri'ni geçti. O, "ordusuyla Ceyhûn (Âmûderyâ) Nehri'ni geçen ilk Horâsân valisi veya Arap kumandan" idi. Nehri geçer geçmez Buhârâ'ya yöneldi ve Beykend ile Buhârâ etrafında bulunan Nahşeb ve Râmitîn'i ele geçirip birçok esîr ve köle ele geçirdikten sonra Buhârâ önlerine geldi.

O sırada Buhârâ, Richard N. Frye'nin "Eski Orta Asya tarihinin en önemli/önde gelen kadını" olarak nitelendirdiği Kabac Hatun isimli Türk melikesi tarafından yönetiliyordu. Kabac Hatun, hızla Ceyhûn Nehri'ni geçip Mâverâü'n-nehr'e giren Emevî ordusu karşısında pek fazla dayanamayacağının farkında idi. Etrafa haberciler gönderip Türklerden yardım istedi. Ancak netice değişmedi. Şiddetli çarpışmalardan sonra Emevî ordusu karşısında duramayan Buhârâ ordusu ağır kayıplar verdikten sonra dağıldı. Emevî ordusunun eline çok sayıda ganimet geçti. Bunlar arasında çok sayıda silâh, elbise, altın ve gümüş olduğu gibi birçok esîr de bulunmaktaydı. Ubeydullah, Kabac Hatunla bir milyon dirhem ödemesi şartıyla sulh yaptı ve elde ettiği mal, para ve ganimetin dışında çok sayıda esîr ile birlikte Basra'ya döndü (55/675). Ubeydullâh'ın beraberinde götürdüğü Buhârâlı kölelerin (berde-i Buharî) sayısı, en-Narşahî'ye göre dört, et-Taberî'ye göre ise iki bin kişi olup, bunların hepsi okçulukta mâhir kimseler idi. Ubeydullâh, onları Basra'da iskân etti. Haccâc Yusuf es-Sakafi, Vâsıt şehrini kurunca, onlardan pek çok kimseyi oraya nakletti. Basra'da onların yerleştirildiği sokağa "Buhârâlılar Sokağı" deniliyordu.

Ubeydullâh bin Ziyâd'ın seferinin üzerinden birkaç yıl geçmişti ki bu defa 56/675-676 senesinde Ubeydullâh'ın yerine Horâsân valisi tayin edilen Sa'îd bin Osmân, Buhârâ önlerinde görüldü. Göreve gelir gelmez hemen Mâverâü'n-nehr'e yönelen Sa'îd bin Osmân'ın ordusunda Kusem bin Abbâs, Abdülmelik bin Umeyr, Mâlik bin er-Rîb, Rufey' Ebû'l-Âliye er-Riyâhî gibi seçkin kimseler bulunmaktaydı. Ancak ordunun büyük kısmı Basra'da fena işlere karıştıkları için hapsedilmiş insanlardan oluşuyordu. Bunun dışında sefere katılmak isteyen gönüllüler de orduya alınmıştı ki, bunlar arasında Hac yolu kesen eşkıyalar bile bulunmakta olup, Sa'îd bin Osmân sırf asker sayısını artırmak için bunlara bile maaş bağlayıp orduya dâhil etmişti.

Sa'îd bin Osmân'ın ilk hedefi Buhârâ, daha sonra ise Semerkand idi. Emevî ordusunun Ceyhûn'dan (Âmûderyâ) geçip Buhârâ önlerine geldiğini öğrenen Kabac Hatun, bu orduyla savaşı göze alamadı. Hemen birini gönderip Ubeydullâh bin Ziyâd ile yapmış olduğu anlaşmaya sadık kalacağını bildirdi ve haraç olarak hazırladığı 300 bin dirhemi gönderdi. Bir ara kendisine destek için Soğd, Kiş ve Nahşeb (Nesef)'den gelen kuvvetlere güvenerek başkaldırdıysa da başarılı olamadı. Bir kez daha Emevî hâkimiyetini tanımak zorunda kaldı. Ardından Semerkand'ı da ele geçiren Sa'îd birçok ganimet, servet ve köle ile geri döndü.

Muâviye, Sa'îd bin Osmân'dan sonra 59/678-679 senesinde Abdurrahman bin Ziyâd'ı Horâsân valisi tayin etmişti. Abdurrahman bin Ziyâd, dönemin iç çatışmalarının da etkisiyle herhangi bir fetih harekâtına girişmemişti. Bu sebeple Muâviye'den sonra yerine geçen Yezîd bin Muâviye tarafından valilikten azledilip yerine 61/681 tarihinde Selm bin Ziyâd Horâsân valiliğine atandı.

Emevî orduları, 61/680-681 senesinde Selm bin Ziyâd kumandasında bir kez daha Buhârâ önleri geldiklerinde Buhârâ tahtında yine Kabac Hatun bulunmaktaydı. Selm bin Ziyâd'dan önceki Horâsân valileri Buhârâ ve çevresine yazın sefer düzenliyor, kışın ise askeri üsleri konumunda bulunan Merv-şâhicân'a geri dönüyorlardı. Bu durumu fark eden mahalli beyler, 61/680 yılında aralarındaki çatışmalara son verip, Araplara karşı hep birlikte savaşmaya karar vermişlerdi. Bu ittifakın içinde Kabac Hatun da yer alıyordu. Bunun üzerine harekete geçen Selm, Nişâbûr ile Hârezm'den sonra Buhârâ'ya yöneldi. Başta Soğd Meliki Tarhun olmak üzere çevre melikleri ve Türkistan'dan gelen bir ordu Buhârâ'nın ve Kabac Hatun'un yardımına koşsalar da sonuç yine aynı oldu. Emevî ordu-

su Buhâra'yı bir kez daha ele geçirdi. Müslümanlar birçok ganîmet elde ettiler. Öyle ki süvarilere iki bin dört yüzer, piyadelere ise bin iki yüzer dirhem düşmüştü. Hatun bir kez daha mağlup olmuştu. Selm'den emân istemekten başka çaresi yoktu. Bir adam gönderdi ve sulh istedi. Hatun'un teklifini kabul eden Selm, çok yüklü miktarda servet ve ganimet elde ettikten sonra muzaffer bir şekilde Horâsân'a döndü. Bir müddet sonra tekrar Ceyhûn nehrini geçip Mâverâü'n-nehr'e girdi ve burada Soğd halkıyla savaştı.

Selm bin Ziyâd'ın Horâsân ve Mâverâü'n-nehr'de oluşturduğu nizam, 64/683-684 senesinde bozuldu. Zira bu tarihte Yezîd bin Muâviye'nin ölmesinden sonra Emevî payitahtında başlayan karışıklıklar, bütün vilayetlerde olduğu gibi Horâsân ve Mâverâü'n-nehr'de de etkisini gösterdi. Bu durum 704 senesine kadar devam etti. Horâsân ve Mâverâü'n-nehr'deki Emevî hâkimiyeti, Irak Valisi Haccâc'ın Horâsân valisi el-Mufaddal bin el-Mühelleb'i azlederek yerine Kuteybe bin Müslim el-Bâhilî'yi tayin etmesiyle yeni bir döneme girdi (85/704).

Kuteybe bin Müslim ve Buhârâ'nın Fethi

Kuteybe bin Müslim'in Horâsân Valisi olmasıyla, İslâm fetihlerinin Hulefâ-i Râşidîn döneminden sonraki ikinci önemli dalgası yaşandı. Velid bin Abdülmelik'in (705-715) hilafeti dönemine tesadüf eden bu dönemde Kuteybe, Horâsân işlerini düzene koyup, bir süredir devam eden anlaşmazlıkları çözdükten sonra fetih harekâtına girişti. Bazı bölgeleri fethederek, bazı bölgeleri ise mahalli beylerle anlaşmalar imzalamak suretiyle kendisine bağlıyordu. Böylece Merve'r-rud, Talekan, Belh, Çağâniyân ve Tohâristân'ı kontrol altına aldı. 705-706'da Tohâristân'da hüküm süren Akhun beglerinden Badgiz Tudunu Nîzek Tarhan ile anlaşma yaptı ve aynı sene içinde Ceyhûn'dan geçerek Mâverâü'n-nehr şehirleri üzerine yürüdü.

Kuteybe'nin ilk hedefi, Âmûderyâ (Ceyhûn) ile Buhârâ arasında bulunan Beykend oldu. Yanında, Müslüman olarak Abdullah adını alan Nîzek Tarhan da bulunduğu halde Beykend önlerine geldi ve şehri kuşattı. Şehir, çok sağlam surlara sahipti. Üstelik Kuteybe'nin nehri geçip üzerlerine geldiğini haber alan Beykendliler de boş durmamışlar, bir yandan şehri tahkim ederken, diğer yandan da Buhârâ ve çevre bölgelere haber salarak yardım istemişlerdi. Kuteybe, şehri kuşattığı sırada yardım kuvvetleri bölgeye ulaşmış, yolları ve geçitleri tutarak Kuteybe ve ordusunun çevre ile bağlantısını kesmişlerdi. Öyle ki, iki ay kadar süren bu durum dolayısıyla Irak ve Horâsân

Genel Valisi Haccâc, Kuteybe'nin ordusu hakkında karamsarlığa düşerek, camilerde onlar için dualar ettirmeye başladı. Bu süre zarfında büyük sıkıntı yaşayan Kuteybe, son bir gayretle Beykend'e hücum emrini verdi. Veki' bin Ebî Sûd et-Temîmî kumandasındaki Emevî ordusu Beykend ordusunu mağlup etti. Kaçanlar Beykend suruna sığınıp müdafaaya devam ettiler. Kuteybe, duvarın altından burca tünel kazılmasını ve duvarı delip bir gedik açılmasını emretti. Kuteybe, açılan gedikten "Her kim bu gedikten girerse, onun diyetini ben vereceğim. Eğer ölürse de onun çocuklarına vereceğim." diyordu. Bunun üzerine herkes içeriye girmek istedi ve böylece hisâr ele geçirildi. Çaresiz kalan Beykend halkı emân diledi. Teklifi kabul eden Kuteybe, Beykend'in idaresini Varkâ bin Nasr el-Bâhilî'ye bırakıp şehirden ayrıldı. Ancak henüz Beykend'e 5 fersah mesafede bulunan Hanbûn/Hunbûn'a varmıştı ki Beykendlilerin isyan ettiği ve şehrin idarecisi Varkâ'yı yaraladıkları haberini aldı. Rivâyete göre bu hadisenin sebebi şu idi: Beykend'de bir adam yaşardı. Onun iki güzel kızı vardı. Varkâ bin Nasr, her ikisini dışarı çıkardı/seçti. Kızların babası olan bu adam, "Beykend büyük bir şehirdir. Niçin bütün şehirden sadece benim iki kızımı alıyorsun?" diye sordu. Varkâ cevâb vermedi. Bunun üzerine adam fırlayıp/atılıp bir bıçak vurdu. Bıçak darbesi Varkâ'nın karnına geldi. Ancak bu darbe tesirli değildi ve Varkâ'yı öldürmedi." Bazı kaynaklara göre Beykendlileri Müslümanlara karşı kışkırtan, kör veya bir gözü kör biriydi.

İsyanı haber alır almaz geri dönen Kuteybe, askerlerine "Gidiniz ve Beykend'i yağmalayınız. Onların kanlarını ve mâllarını size mübâh ve helâl kıldım." dedi. Beykend'de eli silâh tutan kim var ise hepsini öldürdü. Kalanları ise köle yaptı. Şehir bir harâbe hâline geldi. en-Narşahî'nin verdiği bilgiye göre "Beykend halkı tüccâr idiler. Olay sırasında birçoğu ticâret için Çin vilâyetinin beldelerine ve başka yerlere gitmiş idiler. Geri döndüklerinde çocuklarını, kadınlarını ve yakın akrabalarını istediler ve Araplardan satın aldılar. Beykend'i de tekrar âbâdân yaptılar. Beykend'den başka, tamamı virân olup hâli kalan ve sonra tekrar aynı şehirlilerin eliyle çabucak/hemen âbâdân olan hiçbir şehir yoktur" demişlerdi. Beykend'in fethinden sonra Arap ordusunun eline Horâsân'ın tamamında bile göremeyecekleri kadar altın, gümüş, para, mal ve ganimet geçmişti.

Beykend'in fethini Haccâc'a bildiren Kuteybe, 88/707 senesinde tekrar nehri geçti ve Buhârâ'ya doğru ilerledi. Buhârâ çevresinde yer alan Hanbûn/Hunbûn, Târâb, Numicket/Numuşkes, Râmitîn/

Râmisene ve Verdâne gibi yerleri ele geçirdi. Ancak bu sırada Târâb, Hanbûn/Hunbûn ve Râmitîn'den birçok asker toplanıp Kuteybe'yi çembere aldılar. Bu orduda Soğd Meliki Tarhûn, Hanek Hudât, Verdân Hudât ve başkaları da bulunuyordu. Bazı kaynaklarda iki yüz bin kişiyi bulduğu söylenen bu orduyla yapılan muharebeyi Kuteybe kazandı. Ancak gâlibiyete rağmen daha fazla ilerleyemedi ve Merv'e döndü. Durumu Haccâc'a bildirdi. Ancak bir an evvel Buhârâ'nın fethedilmesini isteyen Haccâc, ne Buhârâ'nın çevresinin fethedilmiş olmasından, ne de karşılaşılan büyük ordunun mağlup edilmesinden memnun oldu. Kuteybe'ye, o sırada Buhârâ yönetimini ele geçirmiş olan Verdân Hudât üzerine yürümesini emretti.

Bunun üzerine Kuteybe 89/708 senesinde üçüncü kez Buhârâ üzerine yürüdü. Onun Buhârâ üzerine yürüdüğü bu tarihte şehrin Melikesi Kabac Hatun ölmüş, yerine oğlu Tuğşâde (Tuğşâd) geçmişti. Kuteybe, Zem tarafından nehri geçip Soğdlularla Kiş, Nahşebliler (Nesefliler) geçit yolunda karşılaştı ve onlarla çarpıştı. Onları yenip Buhârâ'ya ilerledi. Verdân'ın sağ tarafından geçip Aşağı Harkâna'da konakladı. Bölge halkı, çok kalabalık bir ordu ile karşısına çıktı. İki gün, iki gece onlarla çarpışan Kuteybe, sonunda zafer kazandı. Daha sonra Verdân Hudât ve Buhârâ hükümdarı üzerine yürüdüyse de başarılı olamadı. Merv'e geri dönüp bir mektupla Haccâc'a durumu bildirdi. Haccâc, cevaben yazdığı mektupta Buhârâ'nın resmini (haritasını) yapmasını istedi. Kuteybe de oranın resmini yaptırıp gönderdi. Bunun üzerine Haccâc "Yapmış olduğun şu işlerden dolayı Yüce Allah'a tevbe et ve oraya şu yerden hücum et." diye yazıp şunları ekledi: "Kiş'e güzel davran. Nahşeb'i havaya uçur, Verdân'ı geri al. Sakın düşmanın seni çevirmesine fırsat verme, beni de eğri büğrü yollara sürükleme."

Kuteybe, Haccâc'ın emri üzerine 90/709 senesinde dördüncü kez Buhârâ üzerine yürüdü. Bu sırada Buhârâ'nın idaresini elinde bulunduran Verdân Hudât, Soğdlulardan, Türklerden ve çevredeki diğer topluluklardan yardım istedi. Ancak Kuteybe, onlardan daha erken Buhârâ'ya varıp orayı muhasara altına almıştı. Yardımcı kuvvetler Buhârâ önlerine gelip savaşa başladılar. Kuteybe'nin ordusunda bir ara geri çekilme ve bozgun emareleri görülse de uzun süre devam etmedi. Toparlanan ordu taarruz etti ve çok şiddetli bir savaşın ardından Müslümanlar galip geldi.

Buhârâ'nın Fethinden Sonraki Gelişmeler

Buhârâ'nın fethiyle Mâverâü'n-nehr kapıları İslâm ordularına açılmış oluyordu. Şimdi sıra Semerkand'a gelmişti. Buhârâ halkının ba-

şına gelenleri gören Semerkand hükümdarı Tarhûn, Kuteybe'ye elçi gönderdi ve bazı şartlar ileri sürmek kaydıyla barış teklif etti. Onun gibi Toharistan hâkimi Nizek Tarhan da Buhârâ seferinden dönmekte olan Kuteybe'nin yanına giderek ona bağlılığını bildirdi. Ancak Kuteybe'ye güvenmiyordu. Bu yüzden Talekan, Merv, Faryâb ve Cüzcân hâkimleriyle iş birliği yaparak Müslüman Araplara karşı birlikte hareket etmeye çalıştı. Fakat Nizek Tarhan'ın müttefikleri 710 yılında Kuteybe'yle anlaştılar. Bunun üzerine çaresiz kalan Nizek Tarhan, bir kaleye sığınmak zorunda kaldı. Kuteybe onu ele geçirip Irak umumî valisi Haccâc'a gönderdi. Nizek Tarhan, Irak'a ulaşır ulaşmaz Haccâc'ın emriyle öldürüldü.

Kuteybe, Nizek Tarhan'ı ele geçirdikten sonra Kiş ve Nesef'e yürüyüp buraları da hâkimiyet altına almıştı. Bu sırada Haccâc, Zabulistan hükümdarı Rutbil üzerine bir sefer düzenlenmesini istedi. Bunun üzerine Mâverâü'n-nehir harekâtını durduran Kuteybe, Rutbil'in üzerine yürüdü (711). Kuteybe'ye karşı koyamayacağını anlayan Rutbil haraç vermeyi kabul etti. Ardından Hârezm bölgesi itaat altına alındı ve böylece sadece Horâsân değil, Mâverâü'n-nehr'de kâmilen Emevî hâkimiyetine girmiş oldu.

704-705 senesinden beri devam eden fetihler neticesinde önemli şehirler ve stratejik mevkiler ele geçirilmiş ise de gerek bölge halkı gerekse mahalli idareciler henüz İslâmiyet'i benimseyememişlerdi. Buna bağlı olarak bölgedeki İslâm hâkimiyetine karşı her an başkaldırabilirlerdi. Bunlardan biri olan Semerkand hâkimi Tarhan da Kuteybe'ye itaat arz etmekle beraber bölge kesin olarak İslâm hâkimiyeti altına alınamamıştı. Üstelik Semerkand halkı da Tarhan'ın Müslümanlara haraç vermeyi kabul etmesinden dolayı ona karşı hoşnutsuzluk içindeydiler. Neticede isyan ettiler ve Tarhan'ı öldürdüler. Yerine Gurek bin İhşîd adlı biri getirildi. Semerkand'da arzu edilen ölçüde emniyet ve huzurun sağlanamaması Mâverâü'n-nehr'in diğer şehirleri için bir tehdit oluşturuyordu. Bu hususu dikkate alan Kuteybe, Hârezm seferi dönüşü Semerkand üzerine yürümeye karar verdi. Kardeşi Abdurrahman bin Müslim'i öncü kuvvetlerin başında gönderirken kendisi de büyük bir orduyla yola çıktı. Bunu duyan Gurek, Şâş ve Fergana halkıyla Türk birliklerinden teşkil ettiği bir orduyla karşı harekete geçti. Taraflar Semerkand ile Buhârâ arasında karşı karşıya geldiler. Gurek'e bağlı kuvvetler Kuteybe karşısında tutunamadı. İleri harekâtı sürdüren Emevî ordusu Semerkand'ı kuşattı. Karşı koyamayacağını anlayan Gurek,

barış teklif etti. Antlaşma şartlarına göre Semerkand (Soğd) hâkimi Gurek, her yıl 2.200.000 dirhem vergi ödeyecek ve o yıl için 30.000 asker gönderecekti. Ayrıca şehirde bir mescid yapılacak ve Kuteybe bir süre sonra şehri terk edecekti. Ancak İslâm ordusu antlaşma şartlarına rağmen şehri terk etmedi ve buraya bir garnizon yerleştirildi. 712 senesinde yeni bir sefer düzenleyen Kuteybe, Şâş, Fergana ve Hocend'i ele geçirdi. 714-715 senesinde ise Kaşgar'ı fethetti. Böylece İslâm hâkimiyeti, Çin topraklarına kadar ulaştı.

Bu fetihler gerçekleştirilirken Irak umumi valisi Haccâc vefat etti (Haziran-Temmuz 714). Kuteybe her zaman yakın ilgi ve desteğine mazhar olduğu Haccâc'ın ölümü üzerine askerlerini terhis etti. Ancak Halife I. Velid, Kuteybe'ye bir mektup gönderip kendisini Irak'tan ayrı olarak müstakil bir vilayet haline getirilen Horâsân'a vali tayin ettiğini bildirdi ve seferlere devam etmesini istedi. Bunun üzerine Kuteybe Fergana'yı kesin olarak İslâm hâkimiyeti altına almak ve Fergana-Kaşgar ticaret yolunu ele geçirmek amacıyla yola çıktı (715). Fergana'ya varıp karargâhını kuran Kuteybe Halife Velid'in ölüm haberini aldı. Yeni Halife Süleyman bin Abdülmelik'in hâkimiyetini tanımayıp ona isyan etti (714). Ancak bu isyan esnasında öldürüldü (715).

Kuteybe'den Sonraki Durum ve Emevîlerin Akıbeti

Kuteybe'nin ölümü, Mâverâü'n-nehr ve şarktaki İslâm fetihleri açısından bir dönüm noktası teşkil eder. Zira her ne kadar ondan sonra bölgeye atanan Emevî valileri de bir takım fetih hareketlerinde bulunmuş iseler de onun kadar geniş bir fütuhat hareketine girişememişlerdir. Kuteybe'den sonra bölgeye atanan Yezid bin Muhalleb 717 senesinde Türk yurtlarına akınlar düzenleyerek Dihistan, Taberistan ve Cürcân'ı ele geçirdi. Ancak Dihistan'da hüküm süren Türk hükümdarı Sûl'u mağlup ettiği halde o yörede İslâm egemenliğini sağlayamadı.

Yezid bin Muhalleb'den sonraki Horâsân valileri döneminde de Müslüman Araplarla Türkler arasında mücadeleler devam etti. Emevîlerin, ilk dönemlerinden itibaren bölge halkına çok acımasız davranıyor olmaları büyük bir tepkiye sebep oluyor, siyaseten hâkimiyet altına alınan bölgelerde bile çok güçlü bir Emevî karşıtı hareket gelişiyordu.

717 senesinde Ömer bin Abdulaziz'in Halife olmasıyla bu politika değişti. Zira Ömer bin Abdulaziz, 720 senesine kadar sürecek olan

hilâfeti döneminde İslâm dininin, Emevî devletinin geniş hudutları içinde yaşayan dil, din ve ırk bakımından farklı unsurlar arasında, özellikle de Türkler arasında yayılması ve sosyal bünyesi sağlam, kendi içinde güçlü bir İslâm toplumunun tesisi için gerekenleri yapmaya çalıştı. Halife bu hedefi gerçekleştirmek için bir kısım icraatlara girişti. Bu cümleden olmak üzere önce Türkistan seferlerini durdurdu. Bölgeye yeni idareciler tayin etti, onların yumuşak bir yönetim kurmalarını temine çalıştı. Ayrıca o, Müslümanlar arasındaki vergi adaletsizliğini önledi. İslâmiyet'i tebliğ amacıyla "çağrı mektupları" ve din adamları görevlendirdi. Fakat onun dönemi çok kısa sürdü ve ölümüyle birlikte bu politikaya son verildi. Zira onun çabaları, Emevî idarecileri tarafından hiç bir zaman benimsenmemiş, hatta devamlı engellenmeye çalışılmıştı.

720 senesinde Ömer bin Abdulaziz'in ölümünden sonra Emevîlerin önceki politikalarına dönmeleri bölgedeki çatışmayı yeniden alevlendirdi. Bu dönemde Türkler, özellikle Türgeş Hakanı Su-lu önderliğinde zaman zaman Emevîlere karşı üstün geldiler. Türgeş Hakanı Su-lu Han, Kur-sul kumandasındaki bir orduyu Semerkand üzerine sevk etti. Horâsân valisi Said bin Abdülaziz ile savaşan birlikler Müslümanları mağlup ettiyse de Semerkand'ı muhasara altına alamadan geri döndüler. Horâsân valiliğine getirilen Said bin Amr el-Haraşî zamanında Müslüman Araplara karşı Türgeş hakanını destekleyen Türkler zulme maruz kaldılar ve yurtlarını terk ettiler. Said kaçanları takip ederek Hocend'de kendilerini kuşattı ve yakaladığı Türkleri kılıçtan geçirdi (722). Bu olaylar Türklerin Müslüman Araplara karşı düşmanlıklarının artmasına sebep oldu.

Horâsân valiliğine getirilen Müslim, 723-24 yılında Fergana'yı ele geçirmek üzere hazırlıklara başladı ve bazı başarılar kazandı. Daha sonra Taşkent üzerine yürüdü fakat Türgeş Hakanı Su-lu'nun mukavemeti karşısında geri çekilmek zorunda kaldı. Onları takip eden Türk askerleri Sîr Derya (Seyhun Nehri) kıyısında kendilerine yetişti ve yapılan savaşta Müslüman Araplar ağır kayıplar vererek Hocend'e çekildiler. Bu olaylar Mâverâü'n-nehr'deki Müslüman hâkimiyetini oldukça sarstı. Türkler kaybettikleri toprakları geri almak için seferber oldular.

Esed bin Abdullah el-Kasrî'nin valiliği döneminde de Müslüman Araplar Türkler karşısında başarı sağlayamadılar. Türkler Mâverâü'n-nehr'de yer yer üstünlüğü ele geçirdiler. Esed bin Ab-

dullah Huttel'e düzenlediği bir seferde Türgeşler karşısında mağlup oldu. Bu dönemde Emevî halifesi Hişam bin Abdülmelik Türgeş Hakanı Su-lu'ya elçilik heyeti gönderip İslâm'a davet etti. Ancak Hakan İslâmiyet'i kabul ettikleri takdirde askerlerinin ve halkının geçim sıkıntısı çekeceğini söyleyerek bu teklifi kabul etmedi.

Bu mücadele safhasını Araplar lehine düzelten ise 738 ortalarında Horâsân'a gönderilen Nasr bin Seyyar oldu. Emevîlerin bölgedeki son valisi olan Nasr bin Seyyâr, Abbâsî İhtilalinin patlak verdiği sıralarda 748-749 senesinde ölene kadar görevini devam ettirmişti. Onun biraz da şansının yardımıyla çok kötü bir durumda iken, Türgeş Hakanı Kur-Sul'u öldürtmesiyle, Emevîlerin bölgedeki siyasî hâkimiyeti kesinleşti. Ancak her geçen gün artan hoşnutsuzluk, fiili bir harekete dönüşmek üzereydi. Halkın hoşnutsuzluğu ve adaletsiz uygulamalar, Emevîlere karşı ihtilâl şartlarının olgunlaşmasına zemin hazırladı. Buhârâ ve çevresinde faaliyet gösteren Abbâsî propagandacısı Süleyman bin Kesîr'in isteği üzerine, İbrahim bin Muhammed, 747 yılında Ebû Müslim'i Horâsân'a gönderdi. Buhârâ, Horâsân genelinde cereyan eden bu gelişmelerden uzak değildi. Bu sırada el-Alâ bin Hureys Buhârâ ve çevresinde halkı Emevîlere karşı örgütlemekteydi. Süleyman bin Kesîr, 747 yılı Ramazan ayının son haftası içinde Buhârâ ve Âmul'de faaliyet göstermesi için Nadr bin Sabîh ile Şerîk bin İsa'yı görevlendirdi. Hummalı bir çalışma sonucunda Ebû Müslim taraftarı olan insanların sayısı yüz binlere vardı. Buhârâ halkı da Ebû Müslim'in yanında yer aldı. Nasr bin Seyyâr, onun karşısında başarı gösteremediği için 748 yılında hükümet merkezi olan Merv'i terketti. 749 yılında Emevî Valisi Âmir bin Dubâra'nın elinde bulunan İsbahan'a düzenlenen sefer esnasında Ebû Müslim, Ebû'r-Rebî' İbrahim bin Hasen el-Buhârî'ye iki yüz kişilik birliği ile Kûmis-Taberistân ve Dünbâvend yollarının emniyetini sağlama görevini verdi. Hilâfet merkezinden yardım alamadığı ve Horâsânlıların desteğini kaybettiği için, Ebû Müslim karşısında da zor duruma düşen Nasr bin Seyyâr, 10 Kasım 748 tarihinde Hemedân yakınında bulunan Sâve'de vefat etti. Nasr bin Seyyâr'ın ölümüyle artık Ebû Müslim'in önünde durabilecek ciddi bir kuvvet kalmadı. Böylece Buhârâ'nın da içinde yer aldığı Horâsân bölgesi Ebû Müslim'in hâkimiyeti altına girdi. Abbâsîlerin ihtilal girişimi sadece Horâsânla sınırlı kalmayıp, dalga dalga bütün ülkeyi sardı. Horâsân'da elde edilen başarılar diğer yerlerde de kazanıldı ve 132/750 senesinde Emevî devleti yıkılıp yerine Abbâsî devleti kuruldu.

Kafkaslardaki Durum

Emevîler döneminde Müslüman Araplarla Türklerin doğrudan ilişkide bulundukları bir diğer bölge de Kafkaslar'dı. Daha önce bahsedildiği gibi burada Hz. Ömer devrinde, Azerbaycan ve Ermeniye'nin fethinden sonra İslâm orduları Kafkas dağlarına dayanmışlardı (643). Bunun kuzeyinde bir Türk devleti olan Hazar devletinin toprakları bulunuyordu. İki kuvvet arasındaki mücadeleler Hz. Ömer zamanında başlayarak fasılalarla devam etti. Ancak her iki taraf da birbirlerine karşı kesin bir üstünlük sağlayamadı. Bazen Türkler bazen ise Müslüman Araplar galip geldi. Bölgede Müslümanların başarılı olması, Azerbaycan Ermeniye valisi Mervan bin Muhammed'in Hazar başkenti İtil'i kuşatarak Hazar Hakanı'nın İslâmiyet'i kabul mecburiyetinde kaldığı 737'deki seferde mümkün oldu. Bununla birlikte bu cephede mücadeleler daha sonra da devam etti. Nitekim Hazar Hakanı İslâmiyet'i mecburiyet karşısında kabul etmişti. Dolayısıyla ilk fırsatta İslâmiyet'ten çıktı ve IX. yüzyılın ilk yarısında ailesiyle birlikte Museviliği kabul etti.

Emevîler Döneminde İslâmlaşma Üzerine Bir Değerlendirme

Daha önce de bahsedildiği üzere Emevîler, başta Ehl-i Beyt ve Hâşimîler olmak üzere Emevî iktidarını kabul etmeyen Müslümanlara hatta Emevî ailesine mensup olmayan bütün Araplara karşı çok şedîd ve adaletsiz bir yaklaşım sergilemişlerdi. Bu yaklaşım tarzı, sonradan İslâmiyet'i kabul eden İranlı, Türk vs. Müslümanlar için de geçerliydi. Dolayısıyla Emevî fetihleri, gerçek manada bir İslâm fütuhatı olmaktan daha ziyade bir Arap harekâtına dönüşmüştü. Ele geçirilen her bölgede büyük katliam ve yağma yapılıyor, bölge halkına türlü zulümler reva görülürken onlara İslâm'ı tebliğ konusunda herhangi bir gayret gösterilmiyordu. Bu menfi yaklaşıma rağmen İslâmiyet'i kabul edenler ikinci sınıf muamelesi görüyor, mevlâ (çoğulu: mevâlî) yani köle olarak değerlendiriliyordu. Mevâli, gayri müslim hukukuna tabi tutuluyor, Müslüman olsalar dahi gayri müslimlerden alınan vergileri vermeye devam ediyorlardı.

Emevîler bu politikayı diğer bölgelerde olduğu gibi Horâsân ve Mâverâü'n-nehr'de de uyguladılar. Özellikle ilk defa Ceyhûn'u geçip Buhârâ önlerine gelen Ubeydullah bin Ziyâd, Said bin Osman ve Selm bin Ziyâd, bölgede büyük tahribat meydana getirmiş, çok sayıda insan öldürmüş, sadece bölgenin zenginliklerine el koymakla yetinmeyip bölge halkından birçok köle ve esir alarak beraberlerinde götürmüşlerdir. Buna karşılık bölgede İslâmiyet'in yayılmasına

sebep olacak herhangi bir faaliyet veya çalışma yoktur. Dolayısıyla bölge halkı Arap fatihleri, yeni bir dini yani İslâmiyet'i tebliğ eden bir İslâm ordusu olarak değil, ülkelerini zapt eden, canlarına ve mallarına kasteden şedîd istilacılar olarak tanımıştır. Bu nedenle onlara her defasında karşı koymuş, ancak başarılı olamayınca zahiri itaat gösterilerinde bulunarak ilk fırsatta tekrar mücadeleye başlamışlardır.

Bu durum 704 senesinde Kuteybe bin Müslim'in Horâsân valisi atanmasıyla kısmen değişmişti. Esasen Kuteybe de önceki Horâsân valilerini aratmayacak hatta onlardan daha şedîd bir politika izlemekteydi. Ancak seleflerinden farklı olarak, Emevî hâkimiyetinin Buhârâ'da kalıcı olması ve İslâmiyet'in bölgede yayılmasını hedeflemişti. Bu yüzden Buhârâ'nın fethinden sonra bölgeden ayrılmadı. Bir yandan yaptığı bazı düzenlemelerle bölgedeki Emevî hâkimiyetini sağlamlaştırmaya çalışırken, diğer yandan da Buhârâlılar arasında İslâmiyet'in yayılması için çaba sarf etti. Zira bölge halkı o döneme kadar gerek mantığı, gerekse harekât tarzı bakımından İslâmî fetih politikasından uzak olan ganimet amaçlı şedîd bir Arap istilasına şahit olmuş, bu yapı içerisinde İslâm'ın gerçek yüzünü görememişti. Bu yüzden daha önce de olduğu gibi zahiren İslâmiyet'i kabul etmiş gibi görünseler de aslında eski dinlerine inanmaya devam etmekte ve ülkelerini Arap işgalinden kurtarmak için fırsat beklemekte idi.

Kuteybe, ilk önce asâr-ı küfr ve Mecûsîlik geleneklerini (resm-i gebrî) yasakladı. Her kim ahkâm-ı şerî'atte bir kusur/hata yaparsa cezalandırılıyordu. Ancak bu yeterli değildi. Bölge halkının İslâmiyet'i tanıması ve zorlama ile değil, kendi isteği ile kabul etmesini temin gerekiyordu. Bunun için Kuteybe, siyasî, idarî ve ticarî bakımdan bölgede etkin bulunan yerel idarecilerle yakınlık tesis etti. Kabac Hatun'un ölümünden sonra onun yerine geçen, ancak bir müddet sonra Verdân Hudât'a karşı koyamayarak Buhârâ tahtından uzaklaşan Tuğşâde/Tuğşad'ı himaye edip tekrar Buhârâ tahtına oturttu. Tuğşâde bir müddet sonra Müslüman oldu. Onun Müslüman olması, hem Kuteybe'nin bölgedeki faaliyetlerini kolaylaştıran ve hem de bölge halkının İslâmiyet'e bakışını şekillendiren önemli bir hâdise idi.

Kuteybe'nin bölge halkı arasında İslâm'ın yayılmasını sağlamak amacıyla başvurduğu yöntemlerden biri de Buhârâ halkının evlerinin, bağ ve bahçelerinin yarısına Müslüman Arapların yerleştirilmesi oldu. Böylece hem bölge halkının durumundan haberdar olarak gizli gizli eski dinlerini yaşamalarını engelleyecek, hem de

Müslüman Araplar vasıtasıyla onların İslâmiyet'i daha iyi tanımalarını sağlayacaktı. Ancak bu uygulamanın beklenen neticeyi vermeyeceği, bölge halkının ev, mal ve mülklerini başta dil, kültür ve gelenek olmak üzere her bakımdan yabancı insanlarla paylaşmasının kolay olmayacağı âşikardı. Dolayısıyla bu uygulama bölge halkının İslâm'a ısınmasından çok, Araplara ve onların şahsında İslâm'a karşı bakışlarını olumsuz etkiledi.

Kuteybe'nin bölgede İslâm'ı yaymak amacıyla yaptığı işlerden biri de Cuma Mescidinin (Mescid-i Câmi') inşası oldu. İç kalede, putperestlerin tapınağının bulunduğu ve şehrin en kalabalık mevkii durumunda olan Mâh-ı Rûz çarşısında Buhârâ'nın bilinen ilk mescidi olan Cuma Mescidi inşa edildi (712-713). Mescidin inşasından sonra Kuteybe, halkı Cuma Mescidine davet edip Cuma namazlarına gelenlere adam başı iki dirhem verileceğini söyledi. Böylece Buhârâlıların Cuma namazlarına gelmelerini, bu vesileyle kalplerinin İslâmiyet'e ısınmasını hedeflemişti. Daha sonra Cuma Mescidinin yanında bulunan ve Rîgistân denilen alana da bir Bayram Namâzgâhı inşa edildi.

712-713 senesinde mescidin inşası ile Buhârâ'da ilk ezan sesleri duyulmaya başlamıştı. Ancak Kuteybe'nin halkı mescide getirmek için başvurduğu yöntem, kısmen başarılı oldu. Zira şehrin fakirleri dağıtılan iki dirhemi almak için Cuma namazlarına gitseler de bunların bir kısmının mecburiyet, daha büyük bir kısmının ise dağıtılan para için mescide gittikleri ortadaydı. Nitekim bölgenin zenginleri, özellikle de şehrin dışına yaptırdıkları köşklerde oturan ve Âl-i Kuskusa/Keskese denen zengin tüccar sınıfı davete icabet etmiyorlardı. Bununla birlikte söz konusu mescidin yapılması, bölge halkının İslâmiyet hakkında bilgi edinmesine, isteyenlerin dinî eğitim almasına ortam hazırlaması bakımından önemli bir gelişmeydi. Diğer yandan yapılan bu mescid ve bayram namâzgâhı, Buhârâ'daki İslâm hâkimiyetinin bir göstergesi olup, bölge halkından İslâmiyet'i kabul edeceklere eski dindaşlarının baskısına karşı güven ve cesaret veriyordu.

Gerçekten de Kuteybe'nin yapmış olduğu camii, namâzgâh ve mescidlerle İslâm hâkimiyeti fizikî olarak Buhârâ'da tescil edildi. Yani Buhârâ, fizikî anlamda tam bir İslâm şehri hüviyetine bürünmeye başladı. Neticede Kuteybe, Buhârâlıları psikolojik yönden bir İslâm şehrinin fertleri olmaya hazırladı. Bu durum, onların İslâm'ı kabul etmelerini kolaylaştırdı. İnşa edilen mescidler Müslümanların iba-

det ihtiyaçlarını karşılamanın yanı sıra, İslâm'ı öğrenmek isteyen çevre halkı için de bir tebliğ merkezliği yapmaktaydı. Müslümanlarla iç içe yaşayan yerli halktan İslâm dini hakkında bilgi edinmek isteyenler, yakınlarında bulunan mescide giderek bu arzularını yerine getirebilme imkânına sahipti.

Buhârâ'da İslâm'a ilginin artmasına bağlı olarak mescidlerin sayısı da artmaya başladı ve muhtelif mahalle ve köylerde de mescidler inşa edildi. Her ne kadar bu dönemde İslâmiyet'i kabul eden Buhârâlılar, eski inanç ve geleneklerinin izlerinden tamamen kurtulamamış iseler de Müslümanların sayısı her geçen gün artmaya başlamıştı.

Fakat bunlar yeterli değildi. Üstelik Emevî politikasında köklü bir değişiklik de yoktu. Bu konuda en önemli adım Ömer bin Abdulaziz tarafından atıldı. Emevî halifeleri arasında seçkin bir yeri olan Ömer bin Abdülaziz, hilâfet makamına gelince faaliyetlerini tasvip etmediği idarecileri görevden aldı. Bu arada Horasan valisi Yezid bin Mühelleb'i de azlederek yerine Cerrah bin Abdullah el-Hakemî'yi tayin etti. Yezid, Beytü'l-mâl'e gönderilmesi gereken vergileri vermediği için hapse atıldı. Semerkand valisi Muhalled bin Yezid de görevden alınarak yerine Süleyman bin Ebu's-Sırrî getirildi.

Ömer bin Abdülaziz devlet yönetiminde fetih harekâtında önceki halifelerden farklı bir siyaset takip etmekte kararlıydı. İlk iş olarak Mâverâü'n-nehr ve Türkistan'da ganimet elde etmek amacıyla yapılan fetihleri durdurdu. Onun gayesi Mâverâü'n-nehr'de halkla iyi ilişkiler kurularak İslâmiyet'in gönülden benimsenmesini sağlamaktı. Bölge halkını küçük düşürücü, Müslümanlardan nefret ettiren haksız muamelelere ve vergilere son vermek istiyordu. Cerrah bin Abdullah'a gönderdiği mektupta da İslâmiyet'i kabul edenlerden alınan cizye ve haracı kaldırmasını istedi. Takip edilen yeni siyaset kısa sürede meyvelerini verdi ve Mâverâü'n-nehr halkı yavaş yavaş İslâm'a girmeye başladı. Ömer bin Abdülaziz Mâverâü'n-nehr'deki çeşitli hükümdarlara İslâm'a davet mektupları yazdı. Onların bir bölümü de Müslümanlığı kabul etti. Ancak Ömer bin Abdülaziz'in bu politikası, onun ölümünden (720) sonra sürdürülmedi. Ömer bin Abdulaziz'in kısa süren dönemi ve geriden gelen Emevî halifelerinin başarısız politikaları ve sık sık tayin ettikleri valilerin o bölgede otoriteyi sağlayamayışları, Emevîlerin Mâverâü'n-nehr'deki siyasî egemenliklerine gölge düşürdü. Yerel yöneticiler Müslüman Arap egemenliğinden ve onların takip ettikleri politikalardan kurtulmak için Çin İmparatoru'ndan ya da kom-

şu Türk beyliklerinden yardım istemeye başladılar. Türgeş Hakanı Su-lu'nun Müslümanları Seyhun nehrinin ötesinden geri çekilmeye mecbur etmesi, Mâverâü'n-nehr bölgesinde Araplardan kurtulma zamanının geldiği kanaatini uyandırdı. Bu durum ise Türgeşleri bir kurtarıcı gibi görmelerine sebep oldu. Emevîlerin ya da Müslüman Arapların Mâverâü'n-nehr bölgesinde otoriteyi sağlama girişimleri hep boşa çıktı. Arap kabileleri arasındaki iç çekişmeler de bu durumu zorlaştırdı. Üstelik bölgedeki Emevî karşıtlığı Abbâsî propagandistlerinin işini kolaylaştırdı ve önce bölgenin Emevî kontrolünden çıkmasına daha sonra ise Emevî Devleti'nin yıkılarak yerine Abbâsî Devleti'nin kurulmasına yol açtı.

Etkileşim: Abbâsîler Dönemi

Abbâsî Devleti'nin Kuruluşunda Türklerin Rolü

Emevîlerin hem kendi kabilelerine mensup olmayan veya kendilerini desteklemeyen Arap kabileleri hem de yeni fethedilen bölgelerde İslâmiyet'i kabul eden Arap olmayan Müslümanlara karşı uyguladığı olumsuz politikalar, büyük bir tepkinin doğmasına sebep olmuştu. Emevî Devleti, her ne kadar birçok kavmi içine alan büyük bir imparatorluk haline gelmiş ise de devlet sistemi, İslâmî bir yapıdan ziyade kan bağı ile birbirine bağlı sosyal bir sınıfın meydana getirdiği hâkimiyet esasına dayanıyordu. Mevâlî denen Arap olmayan Müslümanlar, devlet işlerine nüfuz edemediği gibi, iktisadî bakımdan da vergilerin ağırlığı vs. sebeplerle kötü durumda bulunmakta idi. Mevâlî'nin bu hoşnutsuzluğu yanında, Arap kabileleri arasında da eski geleneklerinin devamı olarak kan davaları sürüp gidiyor, bizzat Emevîler, Emevî olmayan Arap kabilelerine karşı yürüttüğü dışlayıcı siyasetle bu anlaşmazlık ve kan davalarını teşvik ediyordu. Bütün bunlar, muhtelif eyaletlerde siyasî fırkaların ortaya çıkmasına ve bu fırkalar arasında kavgaların devam etmesine sebep oluyordu. Bunlara bazı grupların iktidar hırslarının da eklenmesi ile Emevî iktidarı sarsılmaya başladı.

Emevî hanedanına karşı ilk faaliyetler, gayr-ı memnun mevâlî kitlesinin nüfus itibarıyla hâkim olduğu Horâsân'da gelişti. Bu durumdan istifade eden Abbâsî ailesi, faaliyetlerini Horâsân'da yoğunlaştırdı ve gizlice teşkilât kurup isyan hazırlığına başladı. İsyan hazırlıklarını yürüten nakib ve dâilerin çoğu, hatta isyanın askerî lideri Ebû Müslim Horâsânî bile bir mevâlî idi. Abbâsî hareketinde yer alan Türkler, ihtilal sonrası Abbâsî devletinin hizmetinde çeşitli görevler aldılar.

Abbâsîlerin Fetih Politikasında Yaptığı Değişiklik

Abbâsî ihtilâli, 746'da Horâsân'da başladı. Uzun ve kanlı mücadeleler sonunda 750 senesinde Emevî Devleti yıkılarak tarihe karıştı. Bu tarihte hilâfet makamını ele geçiren Abbâsîler, 1258 senesine kadar hilafet makamında kaldılar.

Emevîlerin yerine Abbâsîler'in geçmesini, sadece hükümet darbesi veya bir hanedan değişikliği olarak nitelendirmek doğru olmaz. Zira bu değişiklik, bir hanedan değişikliği veya başkentin Şam'dan Bağdâd'a taşınmasından ibaret olmayıp başlı başına bir zihniyet değişikliği idi. Buna bağlı olarak Abbasîler Emevîlerin yanlış politikalarını sürdürmediler ve hem fetih hem de devlet politikasında köklü değişikliklere gittiler.

Yeni hanedan ilk önce merkezi Şam'dan Bağdâd'a nakletti. Suriye, fetihten beri Emevîlerin dayandığı bir yer idi. Suriyeliler, halifelerin daimî ordusunu teşkil ediyorlar ve Halife bu ordunun arasında kendisini emniyette hissediyordu. İhtilâlle beraber Araplar ve bilhassa Suriyeliler için hâkimiyet devri sona ermiş oluyordu. Arap ve mevâlî arasındaki fark ortadan kalktı. Hatta ihtilâli sürükleyen askerî gücün büyük kısmını oluşturan unsur olarak mevâlî, Araplara karşı üstünlük bile kazandı. Doğu eyaletlerinin halkı, özellikle Horâsânlılar, Abbâsî Devleti'nin muhtelif makamlarına yerleştiler. Devletin idarî ve askerî kadrolarının büyük bir kısmı, Arap olmayan unsurun eline geçti. Halifelerin meydana getirdikleri ve merkeze yerleştirdikleri ücretli muhafız birlikleri daha ziyade Arap olmayanlardan meydana geliyordu.

Abbâsî hanedanının iktidara gelmesiyle yaşanan değişikliklerden biri de fetih siyaseti idi. Emevîler döneminde dört bir yandan devam eden askerî hareket büyük ölçüde durdu. Bu devrede Anadolu'ya yapılan gazalar hariç büyük çapta bir askerî harekât düzenlenmedi. Buna bağlı olarak Türk ülkeleri üzerine yapılan askerî harekât da durmuştu. Bu durum, mevâlîlerin durumunun düzeltilmesine paralel olarak Türk-Arap ilişkilerinin Emevîler dönemine kıyasla düzelmesine sebep oldu. Böylece Türkler, İslâmiyet'i daha uygun bir ortamda tanıyıp öğrenmeye başladılar. Neticede hem Türklerin İslâmiyet'i kabulü hızlandı hem de İslâm devletinde görev alan Türklerin sayısı arttı.

Abbâsîler Dönemi Türk Arap İlişkileri

Abbâsîler döneminde Türk Arap ilişkilerinin düzelmeye başladığını gösteren en önemli hadiselerden biri, ilk Abbâsî Halîfesi Seffâh zamanında 751 yılında meydana gelen Talas Savaşı'nda Türklerle

Müslüman Araplar arasında yapılan ittifak idi. 751 yılı Temmuz ayında Ebû Müslim Horâsânî'nin kumandanı Ziyad bin Salih ile Çin'in Kuça valisinin sevk ve idare ettiği ordular arasında başlayan savaş beş gün devam etmiş ve iki ateş arasında kalan Çin birlikleri ağır kayıplar vermiş, 20 bin Çinli esir düşmüştü. Başkumandanlarının bile canını zor kurtarabildiği bu savaştan sonra Çinliler, bir daha Mâverâü'n-nehr işlerine karışamadılar.

Çin'e karşı yapılan bu savaşta o güne kadar Araplar tarafından yapılan bütün askerî harekâtın karşısında yer alan Türkler, ilk defa Araplarla birlikte başka bir düşmana, Çin ordusuna karşı mücadele ettiler ve galip geldiler.

Ne Arap kaynakları ne de Çin kaynakları Talas Savaşı'nın üzerinde fazlaca durmamış, bu hadiseye kendi tarihleri açısından büyük bir önem atfetmemişlerdi. Ancak Türkler için durum aynı değildi. Zira bu savaş, Türk-Arap ilişkileri veya Türklerin İslâmiyet'i kabul süreci bakımından ne bir başlangıç ne de bir son olsa da söz konusu ilişki ve sürecin geleceği açısından önemli bir dönüm noktası idi. Nitekim bu tarihten itibaren zaman zaman mücadeleler yaşansa da Türklerle Müslüman Araplar arasında genel anlamda sulh ve dostluk münasebetleri tesis edilmiş, dolayısıyla Türkler arasında İslâmiyet'in yayılmasını hızlandıran bir rolü olmuştu. Öyle ki Türklerin İslâmiyet'i kabul süreci içerisinde Talas Savaşı'yla başlayan döneme "hizmet safhası" denmişti.

Abbâsî halifeleri de muhtelif davranış ve tedbirleriyle Türklerin İslâmiyet'i kabul etmelerine olumlu katkıda bulundular. Abbâsîlerin ikinci halifesi Cafer el-Mansur (754-775) idi. O bir taraftan "ilk defa Türkleri devlet hizmetinde vazifelendirmiş" biri olarak karşımıza çıkarken, öte taraftan da oğlu Mehdî'ye mevâlîye iyi davranmasını, onların isteklerine kulak vermesini, haklarını korumasını vasiyet etmişti. Mansur döneminde Abbâsî devleti hizmetinde bulunan Türkler arasında Muhammed bin Sûl, Züheyr et-Türkî, Mübarek et-Türkî ve Hammad et-Türkî gibi isimler bulunmaktaydı.

Mehdî (775-785) döneminde ise Soğd, Toharistan, Fergana, Uşrasana, Karluk, Dokuzoğuz ve diğer bazı Türk hükümdarları elçiler göndererek onları itaat ve İslâmiyet'i kabule davet etti. Bu dönemde Halîfe Mehdî ve orduda görev alan Türkler, Hâricî İsyanı'nın bastırılmasında büyük rol oynadı.

Yine Hârûn Reşîd (786-809) saray muhafızlarını Türklerden meydana getirmişti. Halife Me'mûn (813-833) Aşağı Türkistan ve çevre-

sinde İslâmiyet'in yayılması için büyük çaba sarf etmiş, başarılı da olmuştu. Onun ordu komutanları arasında çok sayıda Müslüman Türk bulunmaktaydı. Bunların bir kısmını Bizans uç bölgelerine (avasım, sugur) görevlendirmişlerdi. Bunlardan biri olan Ebu Süleym Ferec el-Hadim et-Türkî, bazı bölgelerin genel komutanlığına tayin edilmişti. 25 yıl Bizans uç bölgesinde (sugur) kalarak buranın tahkim ve imar faaliyetlerini sürdürmüş, askerî açıdan son derece önemli olan bu bölgenin yegâne hâkimi olmuştu.

Halife Me'mun (813-833) da devlette gittikçe artan İran nüfuzu karşısında denge unsuru olarak Türklerden faydalanmayı düşünmüştü. Onun bu tutumu, Türklerin Abbâsî devletindeki ağırlıklarının kuvvetle hissedilmesi açısından bir dönüm noktası oldu. Me'mun kardeşi Mu'tasım vasıtasıyla Türk illerinden düzenli bir biçimde ücretli asker getirtiyordu. Kısa sürede bunların Bağdâd'taki sayıları 18.000'i buldu. Me'mun, Bizans'a karşı olan seferlerinde bu askerlerden büyük çapta faydalanıyordu. İstikbalde Mısır'da bir devlet kuracak olan Ahmed'in babası Tolun, bu sırada gelen askerlerdendir. Me'mun'un ordusunun komuta kademesi içinde yer alan Afşin, Eşnas, Boğa el-Kebir ve Hakan Urtuc hep Türk asıllıdırlar.

Aynı durum annesi Türk olan Halife Mu'tasım (833-842) döneminde de devam etmişti. Hatta Mu'tasım, Türk birliklerinin desteği sonucu halîfe olmuş; bu sebeple Araplardan sonra İranlıların da devlet idaresindeki yerlerini Horâsân, Soğd, Fergana, Uşrusana ve Şaş'tan gelen Türkler almışlardı.

Samarra Devri ve Sonrası

Türklerin ordudaki sayılarının kısa zamanda çoğalması ve nüfuzlarının artması, onlara farklı muamele yapılması, ordu içinde bulunan diğer unsurlar yanında umumî bir hoşnutsuzluğun meydana gelmesine sebep oldu. Türklerden meydana gelen süvari birlikleri, Bağdâd'ı bir talimgâh sahası haline getirmişlerdi. Bundan dolayı Halîfe'ye şikâyetler gelmekteydi. Mu'tasım bu durumda halkın isyanından ve muhafız birlikleri ile aralarında kanlı çatışmalar başlamasından korkuyordu. Bu nedenle daha halîfeliğinin ikinci yılında muhafız birlikleri ile beraber hilâfet merkezini nakledebilecek bir yer aramaya başladı ve 835 yılında Sâmarrâ şehrini kurarak merkezi oraya nakletti.

Sâmarrâ'nın kurulmasına sebep olan Türkler burada da hususî bir muameleye nail olmuşlardı. Afşin, Hâkân, Vasîf ve İnâk gibi Türk

kumandanlarına halîfe ayrı ayrı arazi tahsis edip maiyetleri ile beraber oralara yerleşmelerini sağlıyordu. Türklerin diğer unsurlarla karışmamalarına dikkat ediliyor, hatta kendi soydaşları dışında yabancılarla evlenmelerine müsaade edilmiyordu. Mu'tasım Devrinde hilâfet ordusundaki Türklerin sayısının yirmi beş bin civarında olduğu tahmin edilmektedir.

Hilâfet merkezinin Bağdâd'tan Sâmarrâ'ya nakli, Türklerin Abbâsî Devleti'nde nüfuzlarının ne derece etkili olduğunu açıkça göstermekteydi. Böylece Abbâsî Devlet'inde Mu'tasım'la başlayıp 56 sene boyunca toplam sekiz halifenin iktidar döneminde devam eden (836-892) Sâmarrâ Devri, diğer bir ifadeyle Türklerin iktidar devresi başlamış oluyordu. Bu dönemde Türkler, sadece askeri alanda değil siyasî ve idarî alanlarda da devlet içerisinde büyük nüfuz sahibi olmuşlar, halife seçimlerinde bile etkili olmuşlardır. Halifeler bu dönemde Türk komutan ve idarecilerin istekleri dışına çıkamamışlardır. Bu durum Abbâsî halifeleri ile Türk kumandan ve idareciler arasında gizliden gizliye bir rekabet ve çatışmayı beraberinde getirmişti. Özellikle Halife Mütevekkil'in, oğlu tarafından hazırlanan bir tertiple öldürülmesi (861) hadisesi, Abbâsî sarayında Türkler aleyhine gelişmelere sebep olmuş ve Eşnas ve Boğa el-Kebir dışında halifenin öldürülmesi olayına karışan Afşin, İnak, Vasîf ve Boğa es-Sağîr gibi birçok önemli Türk kumandan öldürülmüştü.

892'de Mu'tazıd'ın Sâmarrâ'yı terk ederek Bağdâd'a dönmesiyle Sâmarrâ Devri sona erdi. Bu tarihten itibaren Türklerin devlet kademelerindeki nüfuzu kırılmış ve halifelerin nüfuzu artmış olmakla beraber bu durum uzun sürmemişti. Esasen Halife Mu'tasım'ın ölümünden sonra yerine geçen Vâsık'tan sonra Abbâsîlerin ikinci dönemi de denilen yeni bir dönem başlamıştı. 847-946 yılları arasında devam eden bu süre zarfında Hilafet makamının gücü iyice zayıflamış, buna bağlı olarak Abbâsî toprakları üzerinde ve çevresinde Halife'ye bağlı olmakla birlikte çoğu zaman müstakil hareket eden muhtelif devletler ortaya çıkmıştı. Bu cümleden olmak üzere Türklerin yoğun olarak yaşadığı Mâverâü'n-nehr ve Horâsân bölgesinde de Sâmânoğulları Devleti (874-999) kuruldu ve bölgede İslâmiyet'in yayılmasına büyük katkısı oldu. Zaman zaman bölgedeki gayri Müslim Türklerle mücadele eden Sâmânoğulları, ordu ve devlet teşkilatında çok sayıda Türk kumandan ve devlet adamına yer verdikleri gibi, bölgedeki irşad faaliyetleri ve kurdukları sair müesseseler ile Türkler arasında İslâmiyet'in hızlı bir şekilde yayılmasını

sağladılar. Hatta Mâverâü'n-nehr'in gerçek anlamda İslâmlaşması, onların döneminde gerçekleşti.

IX. yüzyıldan itibaren Türkler arasında İslâmiyet'in hızla yayılmaya başladığının en önemli göstergelerinden biri de başında Türk kökenli hanedanların bulunduğu İslâm devletlerinin ortaya çıkmış olmasıdır. Bunlar Abbâsî Devleti hizmetinde bulunan büyük emîrler tarafından Mısır'da kurulan Tolunoğulları (868-905) ve İhşidîler (935-969), Azerbaycan'da kurulan Sâcoğulları (890-929) gibi yarı müstakil siyasi teşekküller ile 920'li yıllarda Almış Han'ın İslâmiyet'i kabulüyle bir Türk İslâm Devleti haline gelen İtil Bulgar Devleti (700-1237), Karahanlılar (932-1212), Gazneliler (962-1083) ve 1040 yılında Horâsân'da kurulup Kaşgar'dan Anadolu'ya kadar olan geniş coğrafyayı hâkimiyet altına alan Büyük Selçuklular idi. Bunlar Bağdâd Abbâsî Halifesinin meşruiyetini tanıdıkları gibi Hilafet merkezinin koruyuculuğu vazifesini de üstlendiler.

Uygunluk: Türklerin İslamiyet'i Kabulünü Kolaylaştıran Sebepler

Daha önce de belirtildiği üzere din değiştirmede, kişinin veya toplumun içinde bulunduğu şartlar, zamanlama, yeni dinin sunulma şekli, sunulan dinin içeriği büyük önem arz etmektedir. Esasen din değiştirme hadisesi, bu hususların her birinin sırasıyla "uygun" halde olması veya zamanla uygun hale gelmesiyle gerçekleşebilir. Bu noktada din değiştiren toplum olan Türklerin içinde bulundukları siyasi, sosyal, kültürel ve dini şartların uygunluğu, zamanlamanın uygunluğu ve yeni dinin Abbâsîler dönemindeki sunulma şeklinin uygun hale gelmesiyle bu aşamaları geçtiği ve yeni dini kabulden önceki son aşamaya yani yeni dinin içeriğinin uygunluğu safhasına geldiği söylenebilir.

Din değiştirirken yeni dinin içeriğinin, din değiştiren toplumun kültür ve yaşayışına uygun olması son derece önemlidir. Bu uyum, her ne kadar doğrudan din değiştirme sebebi olmasa da yeni dine geçişi kolaylaştırmaktadır.

Daha önce de belirtildiği üzere Türklerin "milli dini" Göktanrı inancı olmakla birlikte muhtelif Türk şubelerinin sair sebeplerle farklı dinleri kabul ettikleri malumdur. Burada dikkat çekici olan durum şudur ki, Osman Turan'ın yabancı dinler dediği Budizm, Maniheizm, Zerdüştlük, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi dinlere geçenler genellikle yerleşik hayata geçen veya ana Türk kitlesinden uzaklaşan gruplar olup göçebe veya yarı göçebe olarak geleneksel Türk hayat

tarzını devam ettirenler Göktanrı inancını terk etmemişlerdi. Zira Türklerin geleneksel dini oldukça basit bir felsefesi olan ancak Türk hayat tarzı ve kültürüyle özdeşleşmiş bir yapıya sahip idi. Dolayısıyla yabancı dinleri kabul eden Türkler, geleneksel Türk hayat tarzına uygun olmayan yeni dinlerini ya kendi hayat tarzlarına uyduruyorlar ya çok yüzeysel bir şekilde yaşıyorlar ya da terk ediyorlardı. Terk etmeyenler ya da kendi geleneksel kültürüne uyarlayamayanlar ise ana kültür kalıbından uzaklaşıyorlar, dahil oldukları yeni kültür ve medeniyet çevresinde eriyip yok oluyorlardı. Esasen yabancı dinlerin geniş Türk kitleleri üzerinde etkili olamayışının sebebi de buydu.

Türkler, özellikle Abbâsîler döneminde hakim olan barış ve huzur ortamında İslamiyet'i öğrenmeye ve kendi istekleriyle kabul etmeye başladıklarında, bu dinin geleneksel Türk inanç sistemiyle uyum içerisinde olduğunu gördüler. Bu uyum o kadar belirgindi ki gerek o dönemdeki bazı yazarlar gerekse modern araştırmacılar Türklerin İslamiyet'i kabulünün temel sebebini, eski Türk inanç sistemiyle İslamiyet arasındaki benzerlik olarak belirtmişlerdi. Sözgelimi Türklerin inandığı tek Tanrı'nın kâinatın ve mahlûkatın yaratıcısı olması, bütün hadiselere ve insan fiillerine hâkim bulunması sıfatları İslamiyet'teki Allah inancına çok yakındı. Yine İslamiyet'te mevcut olan ahiret inancı, ruhun ölmezliği düşüncesi, cennet, cehennem, cihat ve kurban kavramları gibi birçok husus, Göktanrı inancına sahip Türklerin yabancı oldukları şeyler değildi ve bunlar Türklerin İslamiyet'e ısınmaları ve bu dini kabul etmeleri konusunda kolaylaştırıcı bir etkide bulundu.

Burada bir hususa daha temas etmek istiyoruz: İslamiyet'in Türkler arasında yayılmaya başlaması ile yukarıda bahsedilen yabancı dinlerin yayılması aşağı yukarı aynı döneme tesadüf etmektedir. Buna rağmen Türkler arasında diğer dinlerin değil de İslamiyet'in yayılması dikkat çekicidir. Söz konusu dönemin Arap İslam ordularının akın ve fetih harekâtının durduğu, herhangi bir siyasi ve askeri baskının olmadığı bir dönem olması, Türklerin kendi istek ve tercihleri doğrultusunda İslamiyet'i kabul ettikleri şeklinde değerlendirilebilir ki bu istek ve tercihin sebebini, İslamiyet'le geleneksel hayat tarzları arasında gördükleri uyuma bağlamak mümkündür.

Kabul: Türkler Arasında İslamiyet'in Yayılması

Kabul etmek gerekir ki din değiştirme, özellikle de kitlesel din değiştirme, birden meydana gelen veya ani yaşanan bir hadise olmayıp, çoğu zaman uzun bir süreç işidir. Dolayısıyla Türklerin İslamiyet'i

kabul etmeleri de kendine özgü şart ve özellikler içeren bir süreç sonucunda meydana gelmiştir. Nitekim Türklerin Müslüman Araplarla ilk karşılaşmaları Hz. Ömer devrinde VII. yüzyılın ortalarında başlamasına rağmen kitleler halinde İslam dinine geçmeleri IX. ve X. yüzyıllara kadar üç asır gibi uzun bir zaman dilimine yayılmıştır. Bu dönemde Türklerin İslamiyet'le ilişkileri ve temasları bir hazırlık dönemi olarak nitelendirilebilir. Savaşlar, fetihler, mücadeleler, hizmetler, münferit veya kısmi ihtidalar, ticari münasebetler, birlikte veya yan yana yaşayış ve temas, vaizler ve sufilerin gayretleri, İslam medeniyetinin Mâverâü'n-nehr'de yükselmesi, ilim, kültür ve ticaret merkezlerinin teşekkülü gibi birçok sebepler birleşip, Türklerin de İslam dinini yeterince tanımasıyla Türkler İslam dinini kendi irade ve arzuları ile benimseyecek noktaya gelmişlerdir. Bu üç asırlık süreç şu şekilde özetlenebilir.

İslâm fetihlerinin başlayıp kısa sürede geliştiği dönemde Türklerle Müslüman Arapların doğrudan temasları olmayıp iki topluluk arasında Sâsânî Devleti gibi güçlü bir siyasi teşekkül bulunmaktaydı. Bu siyasi manzara içinde Türklerle Araplar arasındaki doğrudan ilişkiler Sasânî Devleti'nin ortadan kalkmasıyla başladı (642). Hz. Ömer devrinde Âmûderyâ (Ceyhûn) kıyılarına kadar ulaşan Müslüman Araplar, Emevîler döneminden itibaren Mâverâü'n-nehr ve Türkistan'a yani Türk ülkelerine girdiler. Böylece Türklerle Müslüman Araplar arasında uzun yıllar devam edecek mücadele başladı.

Türkler, gerek mantığı, gerekse harekât tarzı bakımından İslâmî fetih politikasından bir hayli uzak olan ve bu bakımdan fütuhat harekâtından çok bir Arap istilası olarak değerlendirilen ilk Emevî akınlarına karşı direndiler. Bu dönemde Mâverâü'n-nehr'deki Göktürk hâkimiyeti zayıflamış, zaman zaman birbirleri ile de bölgede mücadele halinde olan mahalli beylikler teşekkül etmişti. Bu mahalli teşekküller içerisinde en önemlisi o sırada Kabac Hatun tarafından idare edilmekte olan Buhârâ idi. Kabac Hatun Ubeydullah bin Ziyad, Said bin Osman ve Selm bin Ziyad önderliğinde yapılan en şedîd üç Emevî harekâtı karşısında bütün gücü ile direndi ise de hiç birinde başarılı olamadı. Esasen Emevî orduları da bölgeyi işgal ederek mâl ve ganîmet alma konusunda başarılı olsalar da ne bölgeyi tamamen hâkimiyet altına alma ne de bölgeyi İslâmlaştırma konusunda önemli bir başarı elde edebildiler. Zaten öyle bir amaçları da yoktu. Ele geçirdikleri bölgede İslâm'ın tebliği, İslâmî kurum ve müesseselerin tanzimi gibi konularda hiçbir gayret göstermedikleri

gibi İslâm fetihlerinin temel öğesi olan istimalet yani emân ve hoşgörü prensiplerini dahi uygulamamışlardı. Bunların dışında bütün olumsuzluklara rağmen İslâmiyet'i kabul etmiş olan bölge halkına karşı da eşit ve adil davranmadılar. O kadar ki bölgede İslâmiyet'i kabul etmiş olan kimselerden, gayri Müslimlerden alınan vergileri almaya devam ettiler. Hatta bazı bölgelerde daha çok cizye alabilmek düşüncesiyle İslâmlaşmayı bizzat engelledikleri bile söyleniyordu. Bununla da bitmiyordu. Her türlü olumsuz muameleye rağmen İslâmiyet'i kabul eden bölge halkına "mevâlî" yani köle gözüyle bakılıyor, bunlar Arap askerlerinden daha az maaş ve ganimet aldıkları gibi her türlü küçümseme ve tacize maruz kalıyorlardı.

Bir yandan askerî harekâtın şiddeti diğer yandan ise bu tür muameleler, bölge halkının Emevîlere karşı büyük bir tepkinin doğmasına sebep oldu. Bundan dolayıdır ki başta Kabac Hatun olmak üzere bölge halkı doğrudan doğruya İslâm'a karşı değil, bölgeyi işgal ederek mâl ve ganîmet elde etmekten başka bir şey düşünmeyen, bunu da en şedîd şekilde uygulayan Emevî-Arap ordularına karşı var güçleriyle mücadele ettiler.

Emevîlerin bu tür politikaları, Kuteybe bin Müslim'in Horâsân valiliği döneminde yaptığı bazı düzenlemeler ve Ömer bin Abdulaziz'in halifeliği dönemindeki uygulamalar istisna edilecek olursa genel olarak devam etti. Ancak bu durum, Türkleri ve diğer kavimleri İslâmiyet'e ısındırmak şöyle dursun, adeta nefret ettirmişti. Bu yüzden bu dönemde Türkler arasında İslâmlaşma hadisesi çok yavaş ilerledi.

750 senesinde Abbâsîlerin iktidara gelmesiyle Türk ülkelerine yönelik fetih harekâtı durdu. Bu dönemde mevâlîye karşı izlenen politikanın değişmesi ve bu hanedanın kendilerini iktidara getiren başta Türkler olmak üzere Arap olmayan halka iyi davranıp devlet görevlerinde yer vermeye başlaması, Horâsân ve Mâverâü'n-nehr'de İslâmiyet'in yayılmasına ivme kazandırdı. Bazı Türk beyleri ve bu beylere bağlı Türk zümreleri İslâmiyet'i kabul ettiler. Bu durum, bir yandan 751 yılında meydana gelen Talas Savaşı'nda Türklerle Müslüman Arapların yakınlaşmasına zemin hazırlarken, diğer yandan da ve Abbâsî devletinde görev alan Türklerin sayısının artmasına sebep oldu.

VIII. yüzyıl bu şekilde geçti. Türkler ilk defa bir barış, huzur ve güven içerisinde İslâmiyet'i tanımaya ve yavaş yavaş kabul etmeye başlamışlar ve İslâmiyet, her geçen gün daha da hızlanarak Türk

ülkelerinde yayılmaya başlamıştı. Öyle ki IX. ve X. yüzyıla gelindiğinde İslâm ülkelerinden uzak bir bölge olan İtil çevresinde bulunan Bulgar Türkleri arasında bile İslâmiyet'e karşı büyük bir ilgi duyulmaya başlamıştı. İtil Bulgar Devleti'nin hükümdarı Almış Han, 920 senesinde Abbâsî Halifesine müracaat ederek din âlimleri ve mimarlar göndermesini rica etmişti. Kaynakların verdiği bilgiye göre X. yüzyılda İtil'de çok sayıda mescid, imam ve müezzin bulunmakta, İtil Hükümdarı Müslümanları himaye edip onlara yardımcı olmak üzere hususi memurlar tayin etmekteydi. Hazar Devleti sınırları içerisinde de ciddi bir Müslüman nüfus meydana gelmişti.

Aynı yüzyıllarda Mâverâü'n-nehr'in hemen tamamı Müslümanlaşmış, muhtelif Türk şubeleri kitleler halinde İslâmiyet'i kabule başlamışlardı. Bu süreçte o dönemin şartları içerisinde İslâm ülkeleriyle Türk illeri arasında iletişim ve etkileşim imkânlarının doğmasında önemli bir rol icra eden tüccarlar ile âlim ve sufilerin de büyük rolü olmuştu. Ortaya çıkan camii, zaviye, ribat vb. yapılarda yapılan irşad faaliyetleri son derece etkili idi. Kaynakların ifadesine göre bu dönemde İslâmiyet'i kabul eden Türk kitleleri arasında 100 bin, hatta 200 bin çadırdan oluşan kalabalık gruplar bulunuyordu. Bunlar içinde özellikle Karluk, Yağma ve Çiğil boyları ile Oğuzların İslâmiyet'i kabulü, belirleyici bir rol oynadı. Zira bunlardan Karluk, Yağma ve Çiğiller bölgenin ilk Müslüman Türk devleti olan Karahanlı Devleti'ni, Oğuzlar ise Selçuklu Devleti'ni kurdular. Böylece Hz. Ömer devrinde Sâsânî Devleti'nin ortadan kaldırdığı VII. yüzyılın ortalarından itibaren başlayan ve IX. ve X. yüzyıla kadar devam eden Türklerin İslâmiyet'i kabul süreci, sona yaklaşmıştı. Zira X. yüzyılın ilk yarısından itibaren yöneticileri ve halkının büyük kısmı Müslüman Türk olan İtil Bulgar Devleti (920-921), Karahanlılar (945), Gazneliler (963) ve Selçuklular (1040) gibi ilk Müslüman Türk devletleri ortaya çıktı. Böylece -her ne kadar Türkler arasında İslamlaşma XIII ve XIV. yüzyıllara kadar devam edecekse de- artık hem Türk tarihi hem de İslâm tarihi için yeni bir dönem, Müslüman Türk devletleri dönemi başlıyordu.

Kaynaklar

Athamına, K. (2000). "Emevî Hilâfeti Döneminde Arap İskânı", (Çev: Saim Yılmaz), *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, s. 203-226.

Aycan, İ. (2002). "Emevîler Döneminin Sonuna Kadar Müslüman Arapların Türklerle İlk Münasebetleri", s. 317-323, *Türkler*, IV, Ankara.

Aycan, İ., "Haccâc b. Yûsuf es-Sakafî", *DİA*, XIV, s. 427-428.

Aydın, E. (2001). *Nasıl Müslüman Olduk*, Cumhuriyet Kitapları.

Barthold, W. (1990). *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Ankara: TTK Yay.

Brockelmann, C. (1964). *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*, (Çev: Neşet Çağatay), Ankara.

Danişmend, İ. H. (1994). *Türk Irkı Niçin Müslüman Oldu*, İstanbul.

el-Belâzurî (2002). *Fütûhu'l-Büldân*, (Çev. Mustafa Fayda), Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.

el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlim*, I, [el-Mektebetü'ş-Şâmile].

en-Narşahî (Ebû Ca'fer Muhammed en-Narşahî) (1892). *Târih-i Buhârâ*, (Charles Schefer, *Description Topographique et Historique de Boukhara*), Paris.

Erdem, M., "Geleneksel Türk Dini ve İslam", *Dini Araştırmalar*, I/2, s. 79-91.

Esin, E. (1979). "Sûlîler İslâm ile Karşılaşan ilk Türkler", *İslâm Tedkikleri Enstitüsü Dergisi*, VII, İstanbul, s. 3-4.

Esin, E. (1987). "Türklerin İslâmiyet'e Girişi", s. 287-320, *Tarihte Türk Devletleri I*, Ankara.

Esin, E. (1978). *İslamiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş*, İstanbul.

es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, II-IV, [el-Mektebetü'ş-Şâmile].

et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, [el-Mektebetü'ş-Şâmile], IV.

ez-Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, [el-Mektebetü'ş-Şâmile], II.

Frye, R. N. - Sayılı, A. (1946). "Selçuklulardan Evvel Ortaşark'ta Türkler", Belleten, X/37, s. 97-131.

Frye, R. N. (Tarihsiz). *Orta Çağ'ın Başarısı Buhârâ*, (Çev. Hasan Kurt), Ankara.

Gangler, A. - Gaube, H. and Bukhara, A. P. (2004). *The Eastern Dome of Islam: Urban Development, Urban Space, Architecture and Population*, London.

Genç, R. (2002). *Karahanlı Devlet Teşkilatı*, Ankara: TTK Yay.

Genç, R. (1994). *Kaşgarlı Mahmud'a Göre XI. Yüzyılda Türk Dünyası*, Ankara: TKAE Yay.

Gibb, H. A. R. (1923). *The Arab Conquests in Central Asia*, London.

Göksu, E. (Bahar 2011). "Buhârâ Melikesi Kabac Hâtûn", *S.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 29, s. 261-283.

Göksu, E. (Mayıs 2011). "Buhârâ'da Ezân Sesleri", *IV. Uluslararası Türkoloji Kongresi*, Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, s. 452-461.

Günay, Ü. - Güngör, H. (1999). *Türk Din Tarihi*, Kayseri.

Güngör, E. (1999). *Tarihte Türkler*, İstanbul.

Halîfe bin Hayyât (2008). *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, (Türkçe terc. Abdulhalik Bakır), Ankara.

İbn A'sem el-Kûfî (1411/1991). *Kitâbu'l-Fütûh*, (Tahkîk. Ali Şîrî), VII, Beyrut.

İbn Haldûn, *Târîhu İbni Haldûn*, [el-Mektebetü'ş-Şâmile], III.

İbn Havkal (1992). *Suretü'l-'Arz*, Beyrut.

İbn Kesîr (1995). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Türkçe terc. Mehmet Keskin), VIII, İstanbul.

İbnü'l-Esîr (1989). *el-Kâmil fi't-Târîh Tercümesi*, (Türkçe terc. Ahmet Ağırakça) III, İstanbul.

İnan, A. (2000). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara.

Kafesoğlu, İ. (2010). *Türk Milli Kültürü*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Kazancı, A. L. (1993). "Haccâc b. Yûsuf es-Sakafî", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV/4, Bursa, s. 117-127.

Kitapçı, Z. (1972). "İslâm'ın İlk Devirlerinde Arap Şehirlerine Yerleştirilen İlk Türkler", *Türk Kültürü*, X/112, s. 209-221.

Kitapçı, Z. (1987). "Orta Asya Mahalli Türk Hükümdar ve Aristokratları Arasında İslamiyet: İlk Müslüman Türk Hükümdarları (Emevîler Devri)", *Belleten*, LI/201, s. 1139-1152.

Kitapçı, Z. (1998). *Orta Asya'da İslamiyet'in Yayılması ve Türkler*, Konya.

Kitapçı, Z. (1998). *Türkistan'da Müslüman Olan İlk Türk Hükümdarları*, İstanbul: TDAV Yay.

Kitapçı, Z. (1999). *Yeni İslâm Tarihi ve Türkler*, II, Konya.

Koca, S., "Türkler ve İslamiyet", *Erdem*, VIII/22, s. 263-286.

Köprülü, F. (1981). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara.

Kurat, A. N. (1948). "Kuteybe bin Müslim'in Hârizm ve Semerkand'ı Zabtı (Hicrî 93-94-Milâdî 712)", *DTCFD*, VI/5, s. 385-430.

Kurt, H. (2002). "Maveraünnehr'in İslamlaşması", s. 279-289, *Türkler*, IV, Ankara.

Kurt, H. (1998). *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci (Buhârâ Örneği)*, Ankara.

Lammens, H., "Haccâc", *İA*, V/1, s. 18-20.

Merçil, E. (1991). *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, Ankara.

Ocak, A. Y. (2000). *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul.

Ocak, A. Y. (1999), *Türkler, Türkiye ve İslam*, İstanbul.

Özaydın, A. (2002). "Türklerin İslamiyet'i Kabulü", s. 239-262, *Türkler*, IV, Ankara.

Özgüdenli, O. G., "Mâverâünnehir", *DİA*, 28, s. 177-180.

Rasonyi, L. (1971). *Tarihte Türklük*, Ankara.

Richard N. F. - Sayılı, A. (1946). "Selçuklulardan Evvel Ortaşark'ta Türkler", *Belleten*, X/37, s. 97-131.

Sarı, V. (2005). *Türklerin İslamiyet'i Kabulünün Sosyolojik Analizi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisan Tezi), KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş.

Sümer, F. (1967). *Oğuzlar*, Ankara.

Şeşen, R. (1968). "Eski Araplara Göre Türkler", *Türkiyat Mecmuası*, XV.

Şeşen, R. (2001). *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara: TTK Yay.

Taşağıl, A. (2003). *Gök-Türkler*, I, Ankara: TTK Yay.

Togan, Z. V. (1971). *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul.

Turan, O. (1946). "Türkler ve İslâmiyet", *DTCFD*, IV/4, s. 457-485.

Turan, O. (1991). *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, İstanbul.

Turan, O. (1989). *Selçuklular ve İslâmiyet*, İstanbul.

Turan, O. (1999). *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi*, İstanbul.

Türkdoğan, O. (2003). *Türk Tarihinin Sosyolojisi*, İstanbul.

Uluçay, M. Ç. (1977). *İlk Müslüman Türk Devletleri*, İstanbul.

Ya'kûbî (Ahmed b. İshak b. Ya'kûbî) (1382). *Târîh-i Ya'kûbî*, (Farsça terc, Muhammed İbrahim Âyetî) II, Tahran.

Yâkût el-Hemevî (1397/1977). *Mu'cemü'l-Büldân*, I, Beyrut.

Yazıcı, N. (2002). "İtil (Volga) Bulgar Hanlığında İslamiyet", s. 394-408, *Türkler*, IV, Ankara.

Yazıcı, N. (1992). *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*, Ankara.

Yıldız, H. D. (2000). *İslamiyet ve Türkler*, İstanbul.

Yigit, İ., "Kuteybe bin Müslim", *DİA*, X, s. 490-491.

Yüksel, A. T. (2001). *İhtirastan İktidara Kerbelâ -Emevî Valisi Ubeydullah b. Ziyâd Döneminin Anatomisi-*, Konya: Yediveren Kitap.

TÜRKLERİN DİNÎ HAYATI

Ünver Günay

1. Giriş: Toplum, Kültür, Tarih ve Din

Eğer kültürü, genel olarak insanın ya da özel olarak bir kişinin yahut bir toplumun yaşam biçimi olarak tanımlarsak, onun içerisine bilgi, inanç, sanat ve medeniyet unsurlarının yanı sıra toplumsal örgütlenme ve kurumların da dâhil olduğunu anlarız. Toplumsal kurumların arasında ise din, çok önemli bir yer tutmakta; hatta bir görüşe göre o, kültür ağacının gövdesini oluşturmaktadır. Öte yandan, bir toplumda kişi ve grup hayatının düzenlenmesi işlevini gören ve geleneklerde varlığını sürdüren kültür, aynı zamanda bir toplumu diğerinden ayıran en önemli göstergelerden biridir. Nitekim kültürler, toplumdan topluma değişmektedir. Üstelik bizzat bir toplumun kültürü de zaman içerisinde değişime uğramaktadır. Her halükârda, süreklilik ve değişme bir toplumun ve onun kültürünün en önemli karakteristiğidir. Nihayet bir toplumda din, bireysel ve fakat aynı zamanda coğrafî, toplumsal ve kültürel bir ortamda ve özellikle sosyo-kültürel çevresi ile karşılıklı ilişki ve etkileşim bağlamında hayatiyet bulmaktadır.

2. Metodolojik İşaretler

Yukarıdaki açıklamalar bize, burada Türklerin dinî yaşayışı konusunu ele alırken konuya, toplum, kültür, tarih ve din ilişkileri bağlamındaki dinamik bir sosyolojik yaklaşım perspektifinden hareketle yaklaşmanın uygun düştüğünü öğretiyor. Ancak bu sınırlı çalışmada, çeşitli Türk topluluklarının her birinin dinî yaşantısını tüm de-

rinlik, genişlik ve zenginliği altında ayrıntılı olarak sistematik bir biçimde ele alma imkânı bulunmuyor. Böyle olunca konuya, makro-sosyolojik yaklaşım perspektifinde panaromik bir genel göz atış uygun düşüyor.

3. Türklerin Dinî Yaşayışı ve Kültürü

Yukarıdaki açıklamalar, Türklerin dinî hayatını ele alırken onların kültürünü, tarihini ve toplumsal şartlarını gözden uzak tutmamak gerektiğini de bize öğretmektedir. Esasen anlaşılan dünyanın en eski ve köklü milletlerinden biri olan Türkler, çok renkli ve zengin bir tarih ve kültür mirasına sahiptir. Üstelik din de onların hayatı ve kültürünün ayrılmaz bir parçasını ve hatta en önemli veçhelerinden birini teşkil etmektedir. Zira oldukça dinamik bir millet olarak Türkler, milattan önceki dönemlerden başlayarak, Adriyatik'ten Çin denizine kadar uzanan çok geniş bir coğrafyada yaşayagelmişlerdir. Bu bağlamda onlar, göçebelikten yerleşikliğe, Uzak-Doğu medeniyetinden önce Müslüman Orta-Doğu ve sonra da modern Batı medeniyetlerine uzanan süreçte, çok çeşitli sosyo-kültürel hayat tarzları ve oldukça değişik sosyo-politik oluşumları da gerçekleştirmişlerdir. Esasen Türklerin dinî yaşantıları da, bu değişik ortamların etkileşimi altında, son derece renkli bir manzara arz etmiştir ve etmeyi sürdürmektedir. Öyle ki, böylece orada tarih boyunca, bir yandan yerini daima korumayı başaran kalıcı unsurlar, öte yandan da değişen durum ve yeni çevrelere uyumun gerektirdiği çift yönlü etkileşim altında süreklilik ve değişim, Türklerin dinî yaşantılarını karakterize eden en önemli iki temel veçheyi oluşturmuştur (Konuyla ilgili daha geniş ve değişik yaklaşım perspektiflerindeki açıklama ve değerlendirmeler için bkz.: Günay, 1998: 569-616, 2010: 7-32; Günay, Güngör, 2003).

3.1. Tarihsel Arka Plan

Toplumsal hayatın önemli bir tezahür biçimi olarak din, Türk topluluklarının tarihlerinin hemen her döneminde ve her yerde hazır ve nazırdır. Bununla birlikte, konuya tarihî perspektifte yaklaştığımızda, eski dönemlere doğru gidildikçe, Türklerin dini konusundaki bilgi ve belgeler de oldukça nadirdir. Böyle olunca, bu çok az sayıdaki malzemeden hareketle, Türklerin en eski dönemlere ait dinî yaşantıları hakkında genel sonuçlar çıkarıvermek oldukça yanıltıcı olmaktadır. Türklerin en eski dinlerinin ne olduğu konusunda, birçok nazariyeler ortaya atılmış bulunmaktadır. Bu çerçevede, onun temelinde bir *Totemizm* veya *Animizm* yahut *Natürizm* ya da içeri-

sinde bunlara ait çok çeşitli unsurları barındıran dinî-sihrî bir sistem olan *Şamanizm* vs. olduğu öne sürülmüştür. Zaten bu terimler de, XIX. yüzyılda, Batılı bilginlerin, eski toplulukların ve özellikle de Radloff, Verbitsky ve Anohin gibi Rus araştırmacıların, Kuzey Asya'nın ve bu bağlamda Türklerin dinlerini ifade etmek için ürettikleri sözcüklerdir. Ancak bunların tartışmalı teoriler olduklarını önemle belirtmelidir. Her halükârda, Türklerin dinine ait bilinen en eski sözcük "*Tanrı*" kavramıdır. Üstelik bu kavram ve inanç, aynı zamanda tarih içerisinde en sürekli ve temel bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki, baştanbaşa Türklerin dinî tarihini, bir bakıma, "*aşkın kutsal*"ın önemli bir tezahür biçimi olarak Tanrı ile olan ilişkilerinin, dünya şartlarındaki bir tür gerçekleşmesi biçiminde algılamak veya ifade etmek de mümkündür. Hatta gerçekte göçebe bozkır kültürü hayat tarzına sahip bulunan öteki birçok toplumlarda olduğu üzere, eski Türklerin dininin de, tek Tanrı veya Gök Tanrı inancına dayalı bir monoteizm olduğu öne sürülmüştür (Bkz.: Tanyu, 1980; Roux, 1956: 173-212). Tarihî veriler, eski Türklerde, esası tabiata tapınmada toplanan bir tür "*natürizm*" ile "*atalar kültü*"nün sembiyoz halinde bulunduğunu; mamafih orada animist, fetişist, politeist, büyüsel vs. unsurların da az çok hayatiyet bulduğunu göstermektedir. Anlaşılan, eski Türklerin kültüründe, muhtelif dinî sistemlere ait unsurlar sarmaş dolaş bir haldedir ve böylesine karmaşık bir dinî kültür yapısı içerisinde onları birbirinden hakkıyla ayırt etmek oldukça güç görünmektedir. Eski Türklerin dininde, bu kadar farklı sistemler ve unsurların sarmaş dolaş bir halde bulunması, şüphesiz, onların ekolojik çevreleri, toplumsal ve kültürel yapıları ve oralarda meydana gelen değişimler ve etkileşimlerle yakından ilişkili olmalıdır. Böylece, meselâ orada "*Iduk yer Sub*" ile ilgili inançlar ve onlara periyodik olarak yılın belli dönemlerinde ve özellikle de mevsim değişiklikleri vesilesiyle yapılan dinî törenler ile Türk topluluklarının ekolojik çevreleri, toplumsal durum ve şartları, kültürleri ve zaman içerisinde bunlarda kendini gösteren değişim ve dönüşümlerin belli bir ilişkisinin bulunduğunu önemle belirtmelidir. Aynı şekilde, anlaşılan eski Türklerde meselâ ekolojik çevre ile ölü gömme âdet ve uygulamaları arasında da çok yakın bir ilişki ve etkileşim söz konusudur. Bunun gibi, birçok toplumların dinî tarihinde gözleme imkânını elde ettiğimizi, semavî ilâhların, belli bir zaman sonunda, adeta kendi kabuklarına çekilerek *Deus Otiosus* konumunu almaları (Bkz.: Eliade, 1974, 1983) olgusunun, eski Türklerin dininde de kendini göstermiş olması,

şüphesiz sözü edilen bu değişim ve dönüşümlerle yakından ilişkili olmalıdır. Her halükârda, böylesine bir değişim ve dönüşüm sürecinin sonucunda, bazen *"Türk Tanrısı"* şeklinde adlandırılmış da olsa, bir kabile ilâhı veya millî bir ilâh olmaktan çok evrensel Tanrı hüviyetinde bize kendini sunmakta olan, eski Türklerin *Gök Tanrısı*, diğer semavî ilâhların kaderine benzer şekilde *Deus Otiosüs* halini almıştır. Böyle olunca da, esasen kutsalın tezahürleri değişken bir morfolojiye sahip olduğundan (Bkz.: Eliade, 1971, 1974, 1983), anlaşılan onların hayatında kutsallık da semadan aşağıya inerek parçalanıp yaygınlaşmıştır. Öyle ki, bu suretle eski Türklerin dinî yaşayışının önemli bir bölümünü, bu *"yaygın kutsal"*a ve onun *"kip"*lerine (Bkz.: Eliade, 1971, 1974, 1983) inanç ve tapınmalar oluşturmuştur. Esasen, eski Türklerde zamanla ve çok çeşitli nedenlerle, bizzat Tanrı inancı belli bir bozulmaya maruz kaldığından, bir dönemin sonunda büyük ve güçlü görünen her şeye *"Tanrı"* denmiş olması kayda değerdir. Bu çerçevede, anlaşılan, yine eski Türklerde, kutsal bilinen belli mağaralarda, mevsim değişikliklerine bağlı olarak, periyodik biçimde yerine getirilen *"atalar kültü"* de belli bir gerileme ve değişim göstermek suretiyle *"ölüler kültü"*ne dönüşmüştür. Bu ve benzeri değişimlere rağmen, dinî tarihleri boyunca Türklerin dinî yaşayışlarının temel bir tapınma formu olarak *"kurban kültü"*nün, daima yerini korumuş olması kayda değerdir. Öyle ki, eski Türkler Gök Tanrı'ya kurban sundukları gibi, günümüzde de, başta Müslüman Türkler olmak üzere kurban ibadeti, Türk toplulukları arasında önemini korumayı sürdürmektedir. Öte yandan, anlaşılan eski Türklerde sadece kanlı değil fakat kansız kurban uygulamaları da mevcuttu. Saçı, *"ıduk"* denilen ve başıboş bırakılan hayvanlar, tözlerin ağzını yağlama ve kımız sepimi, kansız kurban uygulamaları arasında yer almaktaydılar (Bkz.: Gömeç, 1998: 44; Günay, Güngör, 2003: 96). Bunun gibi meselâ, *"yalama"* denilen ve ağaçlara yahut şaman davuluna paçavra bağlama uygulaması da, Türklerin hayatında, çok eski dönemlerden beri varlığını sürdürmekte olup; günümüzde kutsal bilinen ziyaretgâhlara bez bağlama her halde bunun bir uzantısı olmalıdır. Muhtemelen zamanla Türklerin hayatında dinî-sihrî bir alt-sistem olarak yer etmeyi başarmakla birlikte, yine de onların dinî hayatının tamamını kucaklamadığı anlaşılan ve zaten sadece Türklere has bir form da olmayıp, eski dünyanın çok büyük bir bölümünde oldukça yaygın bulunan Şamanizm de böylesine değişimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmış olmalıdır (Krş. Eliade, 1951). Her halükârda, temelinde mistik

bir *"ekstaz"* (*vecd*) sisteminden ibaret olan bu dinî-büyüsel form zamanla sistemleşmiş, X. yüzyıldan itibaren belirgin bir hal almış ve Moğol hâkimiyeti döneminde oldukça aktif görünmüştür. Bir kısım araştırıcılar, eski Türklerin dinindeki bu dinî-büyüsel alt-sistem gelişmesini, gerçekte Türk toplumundaki toplumsal ve kültürel gelişim ve değişimlerle ilişkilendirerek, çift yönlü bir gelişimin yansıması olarak algılıyorlar. Buna göre, kabile düzenine bağlı bir toplumsal yapı, Türklerin arasında, *Şamanizm* denilen ve dinî-büyüsel form olan bir tür *"halk dini ve dindarlığı"*nın gelişmesine imkân vermiştir. Buna karşılık, yine orada aristokratik bir çizgide imparatorluk düzenine doğru olan sosyo-politik gelişme, *"imparatorluk dini"*nin oluşumuna vesile teşkil etmiş olmalıdır (Krş. Günay, Güngör, 2003; Roux, 1984b, 1962: 1-24, 1984a: 393-420).

Öte yandan, Türklerin geleneksel dininin yukarıda sözü edilen bu gelişmeleri, büyük ölçüde, yabancı kültürler, medeniyetler ve dinlerle sıkı bir temas ve etkileşim ortamında gerçekleştirmiş olduğunu önemle belirtmelidir. Çin'e giden tarihî *İpek yolu* ve Hindistan'a giden *Baharat yolu* gibi dünya ticaretinin ana arterleri Türklerin ülkesinde kavşak oluşturmuştur. Savaşlar gibi birçok vasıta ve yollar Türkleri, tarihin çok erken dönemlerinden itibaren eski Dünya'nın birçok milletleri, kültürleri, medeniyetleri ve dinleri ile temasa yöneltmiştir. Bu temaslar ve kültür alışverişleri dinî etkileşim olgularını da beraberinde sürüklemiştir. Böylece, dinî tarih içerisinde, bir dönemin sonunda, bir klan, kabile veya en çok millete bağlı olan halk dinlerinin çöküşü ve onların yerini giderek evrensel büyük dinlerin alması olgusu, Türklerin dinî tarihine de erken dönemlerden itibaren damgasını vurmaya başlamıştır. Nitekim miladî yılların başlarından itibaren Asya'nın büyük dinlerinden *Taoizm, Konfüçyanizm, Budizm, Zerdüştlük, Mani dini, Hıristiyanlık* ve *Yahudilik* ile temasa geçen Türklerden, kısmî de olsa bu dinlere geçenler görülmüştür. Öyle ki, bir görüşe göre, belki de Türkler kadar çok din değiştiren başka bir millet olmamıştır (Krş. Gömeç, 1998: 38-51). Ancak bu dinlerin hiçbiri, göçebe Türklerin arasında ciddî bir nüfuz elde edememiştir.

3.2. İslamiyet ve Türkler

Evrensel dinlerle temas sürecinde, VII. yüzyılın ortalarından itibaren İslâmiyet'le karşılaşan Türkler, özellikle dervişlerin, gezgin tacirlerin, vaizlerin telkinleri altında bu dinin bir şekilde göçebe Türklerin arasına nüfuzu sonucu, X. yüzyıldan itibaren büyük kitleler

halinde Müslümanlıkta karar kılmaya yöneldiler. Yine de Türklerin İslâmlaşması olgusu, oldukça uzun bir süreçte gerçekleşti. Yerleşik gruplar olarak Özbekler İslam'a en erken girenler oldu. Kırgızlar, Kazaklar ve Türkmenler gibi göçebelerin İslamlaşması ise çok daha uzun zamanı aldı. Kimi Kazak Türklerinin ihtidası olayında görüldüğü üzere, XIX. yüzyılda bile İslâmiyet'e yeni giren Türk topluluklarına rastlanmıştır. Türkler için İslâmlaşma, aynı zamanda bir medeniyet değişimi olgusu şeklinde kendini gösterdi. Bu bakımdan Türklerin, Uzak-Doğu Medeniyetinden Orta-Doğu İslâm Medeniyetine veya göçebe bir hayattan yerleşik bir hayata ve hatta şehir hayatına yahut sözlü kültürden yazılı kültüre intikali süreçleri, onların İslâmlaşması olgusu ile sıkı sıkıya bağlantılıdır. Öteki birçok yabancı dinlerle temasa rağmen, büyük bölümleri ile Türklerin, sonuçta İslâmiyet'te karar kılmış olmaları olgusunu, tarihçi *Barthold*, önemli ölçüde, o dönemlerde İslâm medeniyetinin üstünlüğünün arz ettiği cazibeye bağlamaktadır (Bkz. Barthold, 1976; 1981; 1993). Her halükârda, en önemli karakteristiklerinden biri, değişen manevî ortamlara uyum kapasitelerinde toplanan Türkler, evrensel Tanrı anlayışlarını, önce ihtida ettikleri öteki evrensel büyük dinlerin ulûhiyetleri, sonra da İslâmiyet'in evrensel Allah'ı ile kolayca özdeşleştirdiler. Aynı şekilde onlar, bir din, kültür, medeniyet ve hayat tarzı değişimi ve dönüşümü ortamında, tarihlerini, efsanelerini ve geleneklerini, kısacası hayat anlayışlarını, dünya görüşlerini ve kültürlerini İslâmî ruh ve motiflerle adeta yeniden düzenlediler. Bir ihtida ve değişim sürecinde, İslamlık ile Türklük öylesine bir bütünleşme gösterdi ki, zamanla hemen hemen eş anlamlı bir hale gelmeye yön tuttu. Esasen savaşçı bir kavim olan Türklerin bu özelliği İslâm'ın cihat ruhu ile çarçabuk bağdaştı. Zaten, ilk planda Türkler İslâmiyet'le sınır boylarında karşılaştılar. Buralarda onlara sunulan Müslümanlık özel bir tür teşkil etmekteydi. Bu Müslümanlık, büyük bilginlerinkinden oldukça farklıydı; zira o, halk arasında sevilen gezgin din adamlarının, dervişlerin, çeşitli kültür düzeyindeki tüccarların ve sınırlardaki askerlerin sunduğu bir dindarlıktı. Orada Müslümanlığın temel ilkelerinin yanı sıra, çeşitli törelerden, büyülerden söz edilmekteydi. Bu halk dindarlığı, birbirleriyle çelişki halindeki mezheplerin Müslümanlığından ayrılmaktadır. Bu inanç uğruna gönüllü gaziler, sınır boylarında uzun süredir savaşmaktaydı (Krş. Cahen, 1979: 27-28). Onlar bu gazilik ruhunu, Müslüman Türk halk dindarlığının en önemli karakteristiklerinden biri kıldılar. Ancak ne kadar samimiyetle yeni dinlerine

bağlanmış ve onunla kendilerini özdeşleştirmiş olurlarsa olsunlar; yine de eski dine, inançlara, kültüre ve geleneklere ait birçok unsur İslâmî bir renge bürünmüş olarak, halk dindarlığı formunda, Türklerin Müslümanlığının bir tür alt-kültür boyutunu oluşturmak suretiyle varlıklarını sürdürmeyi başardı ve anlaşılan özellikle tarikatlar bu konuda oldukça işlevsel oldular (Bkz. Köprülü, 1920; Ocak, 1983). Geniş halk kitlelerinin *"popüler dindarlık"* formunun yanı sıra Türklerin arasında resmî ve şeklî çizgileri ağır basan şehir kaynaklı bir *"kitabî ve entelektüel dindarlık"* da belli bir yer tutmuştur. Esasen zamanla o, *"medrese dindarlığı"* formu altında ifade edilebilecek olan bir gelişme de göstermiştir. Zira Türklerin geleneksel halk dini ve dindarlığı içerisinde, biri *"sırrî"* ve *"vecdî"*, ötekisi de *"aklî"* olmak üzere iki farklı eğilimde toplanan değişik boyutlar zaten mevcuttu (Köprülü, 1990: 120). Müslüman olmalarını müteakip onlar, İslâmî formlarla bağdaştırıldılar. Böylece, *Sünnîlik, Şiîlik* ve *Sûfilik*, Müslüman Türk dindarlığının üç ana formunu oluşturdu. Sünnilik özellikle *Hanefilik* şekli altında zamanla, *"kitabî Medrese Müslümanlığı"* tarzında bir şekillenmeye yöneldi. Bu amaçla o, başta şehir ve kasabaları merkez edinmek suretiyle bir yayılma gösterdi. Sûfilikle bağdaşan Şiîlik ve özellikle de Alevîlik başlıca kırsal yörelerin ve göçebe unsurların *"Sûfi halk dindarlığı"*nı oluşturdu. Mamafih, başta kırsal yöreler olmak üzere halk düzeyinde Sünnîlik de, gerek eski Türk inançları ve gelenekleri ve gerekse de mahallî ve Sûfî etkileri ve unsurları bünyesine aldı ve kendine has bir *"popüler dindarlık"*ta karar kıldı. Tarikatlar formu altında özellikle şehirlerden hareketle bir gelişme gösteren *"Tekke Müslümanlığı"*nı oluşturan Sûfilik, bir ölçüde başta Sünnîlik ve Alevîlik olmak üzere tüm dindarlık formları ile bir şekilde imtizaç etmeyi başarmıştır.

3.3. Anadolu'da İslamiyet

Selçuklu Sultanı Alparslan'ın 1071'de Malazgirt Zaferinin Türklere Anadolu'nun kapısını açması üzerine oraya gerçekleşen Türk göçü çok süratli olmuş; esasen bu, anlaşılan Selçuklu Sultanlarının izledikleri siyasetle önceden hazırlanmış ve böylece Anadolu'da kendileri için yeni bir vatan bulan Türkler orasını zamanla hem Türkleştirmiş ve hem de İslâmlaştırmışlardır. Anadolu'nun manevî fethi ise, bundan çok daha önce başlamıştır. Nitekim menkıbe, daha VII. yüzyılda *Hz. Ali* ve *Hz. Hamza*'yı Anadolu'yu fethe başlatıyor. VIII. yüzyılda, bu fetih işine *Battal Gazi* ekleniyor. Öte yandan menkıbe, bu tarihî şahsiyetlere ve olaylara olağanüstü temalar yüklüyor ve

böylece bu şahsiyetler, kayaları oynatan, onların üzerinde ayak izleri bırakan, tek başına orduları mahv yahut ejderhayı perişan eden, beşerî ölçülerle kıyaslanmayacak mitolojik tasavvurlara dayalı kahramanlara dönüşüyor. Esasen bu çerçevede dinî şekil Anadolu'nun fethine İslâmî bir form ve boya altında damgasını vuruyor. Zamanla bu mitolojik kahramanlara erenler, evliyalar, şehitler ekleniyor ve Anadolu'daki Müslüman halk kültürü ve dindarlığı bu temalar üzerine temelleniyor. Mitolojik boyut ve gaza ruhu, zamanla karizmatik unsur ve Sûfilikle yoğrulmak suretiyle bu halk dindarlığına yüzyıllar boyu sürecek biçimde kesin olarak damgasını vuruyor (Krş. Köprülü, 1919, 1922). Ancak Anadolu'ya göç eden Türklerin çoğu yeni Müslüman olmuştur ve onlar eski inanışları ve kültürlerine ait pek çok şeyi korumayı sürdürmektedir. Öyle ki, meselâ Selçuklular, İlhanlılar ve Beylikler döneminde ölüleri mumyalama âdeti mevcuttur. Öte yandan, Moğol istilası, tarikatların Anadolu'da yerleşmesi için uygun bir ortam oluşturmuştur.

3.4. Osmanlıda Toplumsal Yapı, Kültür, Din ve Değişme

Anlaşılan Osmanlı İmparatorluğunun kuruluş döneminde, gaza ruhu ile dolu olan, daha çok sözlü kültüre dayalı halk dindarlığı oldukça canlıdır ve gazilik dinî temele dayalı çok yüksek bir değeri ifade etmektedir. Nitekim tarihçiler, Osmanlı devletinin kuruluşunu, bu gaza ruhu ile dolu askerlerin akıllı bir biçimde kullanılmasına bağlıyor. Bu halk dindarlığı ve kültüründe, mistik ve mitolojik boyut, karizmatik unsur, Sûfilik ve gaza ruhunun ve hatta hoşgörünün kökleri, İslamlaşmadan önceki Türk kültürüne uzanmaktadır (Roux, 1986: 131-168; Günay, 1991). Bu halk dindarlığı ve kültürü, öteki bazı dinî ve sihrî unsurlarla da kaynaşmak suretiyle oldukça kalıcı olmayı başarmıştır. Esasen Anadolu'da, Müslüman Türklerin hayatında din çok boyutlu ve çok yönlü bir biçimde işlevsel olmuştur. Nitekim Anadolu'da şekillenen ve Osmanlı döneminin ancak ortalarında kesin şekline oturmuş bulunan sosyo-kültürel yapıda din, bir Türk sosyologunun formüle ettiği üzere, "*toplumun genel hatlarını tamamlayıcı, normatif bir biçimde talimat ve yön verici, ideolojik ve kültürel anlamları topluma mal edici, kişinin korunmasını sağlayıcı ve ikincil grupların yokluğunda toplumsal akışkanlığı sağlayıcı*" işlevleri üstlenmiş görünmektedir (Bkz. Mardin, 1983: 68-69). Esasen Osmanlı İmparatorluğunda İslâm, monolitik ve bütünleşmiş bir inanç ve uygulamalar toplamından ibaret olmak yerine karmaşık, heterojen ve değişim halindeki bir olgudur. Onun dinî-toplumsal bir olgu

ve süreç olarak değişik tezahürlerinin, Osmanlı toplumunun değişik veçheleri ile yakından ilişkisi bulunmaktadır (Krş. Tapper, 1991: 10). Başlangıç dönemlerinde, yerine göre anti-nomianist eğilimleri ağır basan Sûfi halk dindarlığı egemen görünürken, XVI. yüzyılın başlarında Safevîlerle olan çatışmayı takiben Şeriata dayalı resmi bir yapıda şekillenen Sünnîlik giderek ağırlığını hissettirmeye meyletmiştir. Bu durum, Sûfilik ve heterodoks Bektaşilik/Aleviliği ister istemez bir ölçüde marjinalleştirmiş ve hatta protest bir ideolojiye doğru itmiştir. Yine de Ulema'nın içinden önemli ölçüde Sûfiliğe meyledenler olmuş ve genel anlamda Sûfilik bir ölçüde Sünnilikle bağdaşmayı bilmiştir. Böylece Osmanlıda Sünnîlik, ulemanın bir ölçüde resmî din anlayışının yanı sıra özellikle şehirlerde geniş kitlelere yönelen Sûfi tarikatlar ile heterodoks ve sihrî unsurları da içinde bulunduran ve daha çok sözlü kültüre dayalı şehirli, kasabalı ve köylünün geleneksel halk dindarlığını da kapsamaktadır. Küçük bir *Uç Beyliği*'nden önce devlete ve sonra da imparatorluğa dönüşen Osmanlı, aslında çok uluslu ve çok dinli idi. "*Millet sistemi*"ne dayalı yapıda, Müslümanlık ve Türkler yönetime ve devlete bir ölçüde egemendiler. Bu çerçevede, şüphesiz *Şeriat* ön plandaydı. Gayrimüslimler "*Zımmî*" statüsünde idiler. Osmanlılar, yönetimlerinin yani "*nizam*"ın Allah tarafından konduğu düşüncesindeydiler. Onlar bu düşünceyi "*Kanun-u Kadim*" telâkkisi üzerine bina ediyor ve devletlerini "*ebed müddet*" telâkki ediyorlardı. Yönetim, Allah adına halkı padişahın kulları addetmekteydi. Klasik Sünnî ulemanın izinden giderek onlar, "*ed-dinü ve'd-devle*" diyor ve böylece bir şekilde din ile devleti birleştiriyorlardı. Esasen Osmanlılar, XVI. yüzyılın başlarında, saltanatı hilafetle pekiştirme yoluna da gittiler. Bu bakımdan, askerî, merkeziyetçi ve bir ölçüde bürokratik özellikleri ağır basan Osmanlı sisteminin, din ve devlet ilişkileri bakımından "*Teokrasi*" olduğunu öne sürenler olmuştur. Bununla birlikte, gerçekte bir ruhban sınıfın egemenliğinden ibaret olan teokrasi ile zaman zaman yarı teokratik eğilimler gösteren Osmanlının sistemini bir ve aynı saymak pek uygun görünmüyor. Keza, Osmanlı sistemini, dinî otorite ile siyasî otoritenin devlet başkanında toplandığı ve devletin dine egemen olduğu *Sezaro-papizm* veya *Bizantinizm* saymak ve bunun otokratik karakterli Bizans'ın Sezaro-papizm'inden alındığını öne sürmek de pek uygun düşmüyor. Esasen, tüm bütünleştirme gayretlerine rağmen Osmanlıda din ve devlet sanıldığı kadar bütünleşmiş gibi de görünmüyor. Gerçi orada, *İlmiye*'nin başı olarak *Şeyhülislâm* bir dönemden itibaren devletin resmî bünye-

sindeki yerini alıyor ve adeta giderek tüm icraatın Şeriat'a uygunluğunun tasdik ve kontrolü işlevini üstleniyor. Ancak İslâm dini adına ümmetin tamamının iyiliği emr ve kötülükten sakındırma görev ve işlevi de mevcut bulunuyor. Osmanlıda din, toplumsal dayanışma ve bütünleşmeyi sağlayıcı işlevlerinin yanı sıra yerine göre toplumsal protesto işlevini de görebiliyor. Nitekim Anadolu'da Müslüman Türklerin tarihi içerisinde, meselâ Moğol istilâsının hemen öncesindeki Babaîler isyanı (Bkz. Ocak, 1980) ile Timur yenilgisini izleyen fetret döneminin Şeyh Bedreddin olayı bunun en tipik iki örneğini sunuyor. Sûfilik ve tarikatların da yerine göre benzeri işlevler üstlendikleri biliniyor. Üç kıtaya yayılmış bulunan İmparatorluğun, etnik, kültürel ve dinî bakımlardan arz ettiği çeşitlilik ve mozaik yapı, anlaşılan onun sadece tek bir dine yani İslâmiyet'e dayalı bir din devleti olmasına başlıca engel oluşturmuştur. Öyle ki, bu kadar farklı unsurları bir arada tutma gayreti içerisinde yönetim belli bir esnekliğe yönelmiş, "*Şer'î Hukuk*"un yanı sıra orada "*Örfî Hukuk*" da belli bir gelişme göstermiştir. Kuruluşundan az bir süre sonra Osmanlı'nın ayırt edici en belirgin özeliği onun, "*merkeziyetçi, patrimoniyal, askerî* ve *bürokratik*" karakterinde toplanmaktadır. Karizmatik unsurun aktif bir biçimde yerini aldığı Osmanlı sosyo-kültürel yapısı, *padişah-kul, baba-evlat, hoca-talebe, pir-mürit* gibi kişiye bağlılık ve patrimoniyal ve karizmatik ilişkiler ve buna göre oluşan patronaj ağı üzerine temellenmiştir. Aynı şekilde, toplumsal sınıflar da Batı toplumlarındaki gibi gelişmiş olmayıp, onlara nispetle oldukça silik kalmaktadır. Sistemin meşruiyet kaynağı olarak Padişah kilit taşı konumunda olup, orada temelinde biri "*Askerî*" ve ötekisi de "*Reaya*" olmak üzere iki sınıf mevcuttur. Yönetici sınıfı oluşturan birincisi, Saray memurları, mülkî memurlar ve "*İlmiye*" denilen ulema tarafından teşkil olunmakta ve gerçekte bu yönetici sınıf "*kul-yönetici*" şeklindeki bir statüye sahip bulunmaktadır. Reaya'ya gelince onlar, Müslüman olsun veya olmasın vergi veren ancak yönetime katılmayan uyruklardır. Osmanlı, yönetim, ilim, savaş ve tarım olmak üzere dört ana meslek tanımakta; orada ticaret büyük ölçüde gayrimüslim tebaanın elinde bulunmaktaydı. Yarı göçebe ve yerleşik köylü hayatı başta olmak üzere kasabalar ve hatta bir ölçüde ikinci dereceden şehirler yani merkeze nispetle taşra, tarıma dayalı bir sosyo-ekonomik yapı etrafında şekillenmişti. Şehir, ilk dönemin Müslüman topluluklarının ve genel olarak Doğu tipinin tüm karakteristiklerini ve özellikle de zafiyetlerini tipik bir biçimde yansıtmaktaydı. Osmanlı, yapısında "*si-*

vil toplum"a yer vermemekteydi. Kişi ve ailesi ile merkeziyetçi devlet arasında "*ara gruplar*" ve teşkilatlar veya sosyologların "*ikincil gruplar*" veya "*sekonder yapılar*" adını verdikleri sivil toplum kuruluşları oluşmayınca, onların işlevlerini görmek üzere, Sûfilik ideolojisine dayalı Tekke ve tarikatlar, sistemin tamamlayıcı bir parçası olarak ortaya çıkmış ve bir ölçüde bu fonksiyonları üstlenmişlerdir. Ancak onlar, yalnızca az farklılaşmış bir toplumsal yapıda ara form veya fonksiyonalist sosyologların deyişi ile "*tampon mekânizma*" işlevini üstlenmiş değillerdir. Beylikler dönemi ve Osmanlının ilk zamanlarında özellikle tarikat mensupları, "*Kolonizatör Türk Dervişleri*" olarak fetih, iskân ve imarda önemli işlevler görmüşlerdir (Bkz. Barkan, 1942: 279-304). Hatta bu şekil altında onların, Osmanlının kuruluşunda oldukça etkin oldukları da bilinmektedir. Tarikatların, toplumsal dayanışma ve bütünleşmeyi sağlayıcı, toplumu pekiştirip toplumsal akışkanlığı artırıcı fonksiyonlarının yanı sıra, yerine göre tepki ve direnç sağlayıcı yahut terbiyevî işlevleri de olmuştur.

Öte yandan, Anadolu'da şekillenen dinî ve kültürel hayat, özellikle kuruluş dönemlerinde belli bir dinamizm ile karakterize olmuş ve en tipik örnekleri Mevlânâ, Yunus, Hacı Bektaş-ı Veli, Ahi Evran gibi tasavvuf büyüklerinde görülen bir dinî hoşgörü anlayışına kapıyı ardına kadar açık tutmuştur (Bkz. Günay, 1996). Osmanlı hoşgörüsü, İspanya'da zulüm gören Yahudilere sığınak sağlamıştır. Ancak Pîrî Reis'in (1465-1554) haritalarında Amerika kıtası yer almışken, Osmanlı toplumunda, zamanla dinî ve sosyo-kültürel hayat giderek katı bir şekilcilik, merasimcilik ve kuralcılıkla karakterize olan bir gelenekçiliğe yönelmekten de kurtulamamıştır. Bu durum, orada başlangıçta zaten içten içe mevcut olan bir çatışma eğilimini, *Medrese/Tekke* zıtlaşmasında tipik bir biçimde ortaya koymakta gecikmemiştir. Yönetim zafiyeti, iç karışıklıklar ve toplumsal dengesizlikler, geçmişin bir "*altın dönem*"ine olan özlemleri artırmış; dinî ve kültürel şekilcilik ve tekrarcılık, dinamizm kaybını da beraberinde getirmiştir. Öyle ki, İmparatorluk, bir ilk kuruluş ve gelişme dönemini takiben duraklamaya ve hatta çöküşe doğru meyletmiş; böyle olduğu için de, özellikle XVI. ve XVII. yüzyıllarda, dünya çapında meydana gelen ekonomik ve teknolojik değişiklikler ve yenilikler onu olumsuz biçimde etkilemeye başlamıştır. Osmanlıda durgunluk gerilemeye dönüşürken, Orta Çağın karanlığında, koyu bir taassup ve din savaşlarını takiben Batı, Yeni Zamanlardan itibaren medenî bir yükselişe geçmiştir. Değişim, Batı'dan başlayarak dünya ölçüsünde geleneksel kültür ve yapıları derinden sarsmış ve onları

çok köklü değişme mecburiyetleri ile karşı karşıya bırakmıştır. Giderek içine kapanan Osmanlı toplumu bu değişimlerden derin bir şekilde etkilenmiştir. XVIII. yüzyılda önce askerî alanda başlayan ve sonra öteki alanlara kayan Islahat hareketleri ile o, bu değişme mecburiyetini aşmaya çalışmıştır. Lâle devri, yeni bir hayat ve değişim anlayışı ve arayışının tipik bir anlatımı olmuştur. XIX. yüzyıl boyunca ıslahat gayretleri artarak devam etmiş; nitekim XIX. yüzyılın ortalarında Tanzimat böylesine bir değişim ve dönüşüm çizgisinde çok önemli bir dönüm noktasını oluşturmuştur. Ancak yine de Tanzimat, ülkede, "Doğu"lu kurumlar ile "Batılı"ların yan yana oldukları bir ikilik yaratmaktan pek de öteye gidememiş; böyle olunca da aydınlar ile sıradan insanların arasında kendini gösteren boşluğu dolduracak bir değer sistemi de kalmamıştır. Artan boşluk ve bunalım çeşitli gelişmelere meydan vermiş; değer ve kültürel kimlik arayışları hızlanmış ve aydınlar ciddî fikrî ve ideolojik bölünmelere sürüklenmişlerdir. 1876'daki I. Meşrutiyet yeni bir ümit ışığı olmuş, ancak çok kısa ömürlü olmaktan da kurtulamamıştır. Batılılaşma ve reformculara tamamen zıt olmayan II. Abdülhamit dönemi eğitim, hukuk, ulaştırma ve haberleşme alanlarında birçok yeniliklere sahne olmuş; camiler yaptırılıp, tarikatlar teşvik edilmiştir. Abdülhamit II'nin panislâmist siyaseti, kendisine İslâm dünyasında büyük bir prestij kazandırmıştır. E. Renan'ın, İslâm dünyasının geri kalmışlığı ile İslâm dini arasında kurmaya çalıştığı bağ konusundaki tartışma Osmanlıya uzanmış ve İslâm dünyasında reform düşünceleri C. Afganî'nin başlattığı hareket etrafında hızlanma eğilimi göstermiştir. Böylece gelişmeye başlayan Jön Türk hareketi ülkeyi II. Meşrutiyet'e getirmiş; birbirine zıt dünya görüşleri ise *Batıcılık*, *İslâmcılık* ve *Türkçülük* şeklindeki akımlara dönüşmüştür. Önemli değişimler yapılmaya çalışılmış, ancak bütün bunlar büyük ölçüde üstte kalmış; tabana ciddî bir yansıma göstermemiştir. Dünyadaki büyük değişim ve dönüşümlere hantal yapısı ile ayak uydurmakta zorlanan Osmanlı İmparatorluğu için I. Dünya Savaşı çöküşü de beraberinde getirmiştir.

3.5. Çağdaş Türkiye'de Din, Gelenek ve Değişme

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ile birlikte, Atatürk'ün önderliğinde gerçekleştirilen inkılâplar, toplumu modern bir biçimde yeniden inşa etmek üzere, kademeli bir yapı değişikliğine yöneldi ve bu bağlamda dinin devletle olan ilişkileri yepyeni bir konum aldı. Bu çerçevede, Türkiye Cumhuriyeti'nin en önemli bir özelliği lâik

bir devlet yapısına sahip oluşunda toplandı. Kendine özgü bir anlamı bulunan ve sosyolojik olarak değerlerin evrimi ve ayrışması, toplumsal farklılaşma, işbölümü ve uzmanlaşmanın bir sonucu olan lâiklik, anlaşılan Türkiye Cumhuriyeti'nde, dine saygıyı esas almakta ve dinin siyasî istismarının önünü kesmeyi amaçlamaktadır. Türkiye Cumhuriyeti, tam lâikliği seçen tek İslâm ülkesidir. Ancak o, lâikliği seçmekle, Türk toplumunun çok büyük çoğunluğunun yüzyıllardan beri dini olan Müslümanlığı reddetmemektedir. Üstelik lâiklik, Türk toplumuna çağdaş bir toplum olmanın anahtarını da vermektedir. Lâiklikle, Türk halkının tamamı, üniter bir devlet yapısında, din ve mezhep ayrımı yapılmaksızın, kanun önünde eşit hale gelmekte ve eşit haklara kavuşmaktadır. Anlaşılan Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk döneminde gerçekleştirilmiş bulunan inkılâplar Türk toplumunun kaderi açısından hayatî öneme haizdir. Tönnies'in deyişi ile *"Gesellschaft"* (*Cemaat*) ilişkilerden *"Gemeinschaft"* (*Cemiyet*) ilişkilere doğru olan değişim, tüm gelgit ve zikzaklarına rağmen bütün hızıyla sürmekte ve giderek küreselleşen dünyada, Türk toplumu, geleneksel yapıdan modern bir toplum yapısına geçiş sürecindeki *"tranzisyonel"* bir toplumun tüm özelliklerini, kendine has durum ve özellikleri altında tipik bir biçimde sunmaktadır.

Din ile devletin birbirinden ayrılmasının ilke edinildiği çağdaş Türkiye'de, özellikle Diyanet Teşkilatı'nın devletin bünyesinde genel idarenin bir parçası olarak yer almasının ve bir şekilde denetim altında tutulmasının bir tezat oluşturduğu ve bunun düzeltilmesi gerektiği sıklıkla ifade edilmiştir. Bu durum bazılarını, Cumhuriyet ile birlikte, Türkiye'de, din ve devletin birleştirildiği *"devlet dini"* modeline geçildiği ve bunun düzeltilmesi gerektiğini öne sürmeye de yöneltmiştir. Ancak anlaşılan bu, Türkiye'nin özel durum ve şartlarından kaynaklanmıştır. Diyanet'in hukukî ve dinî statüsü konusundaki bu tür tartışmalara rağmen anlaşılan Teşkilat, hem yapı ve hem de işlevleri açısından, tarihi içerisinde çok önemli aşamalardan geçmiş, büyük bir gelişme göstermiş, üstelik 1961 ve 1982 Anayasalarında Diyanet'e dair yer alan maddelerle Anayasal bir kuruluş hüviyetini kazanmıştır. Özellikle 1965'te yürürlüğe giren 633 sayılı Kanun, önemli ve belirleyici bir çerçeve oluşturmuştur. Diyanet, gerek merkez ve gerekse de taşra teşkilatı olarak kayda değer bir gelişme göstermiştir. Hatta o, hizmet alanını, yurt dışı din müşavirlikleri ve ateşelikleri aracılığı ile muhtelif ülkelerde, başta 1960'lı yıllardan itibaren yurtdışına işçi göçü sonucu oluşanlar olmak üzere, Müslüman Türk cemaatlere yaymak suretiyle işlevlerine yeni bir boyut ve

formülasyon kazandırmayı da başarmıştır. Türkiye'deki camii, mescit gibi ibadet yerlerinin sayısında da çok büyük bir artış gözlenmiş, din görevlilerinin sayısı oldukça artmıştır. Anlaşılan Diyanet Teşkilatı oldukça genç bir kadroya sahiptir ve din görevlilerinin büyük bölümü erkeklerden oluşmaktadır. Ancak din görevlilerin eğitim durumlarında çağın şartlarına göre çok büyük ölçüde iyileştirmelere ihtiyaç vardır. Genel idarenin bir kurumu olarak Diyanet'in mali kaynağı devlet bütçesinden karşılanmakta, anlaşılan bütçeden ona ayrılan pay özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren artarak devam etmiş bulunmaktadır. Öte yandan, 1975 yılında kurulmuş bulunan *Türkiye Diyanet Vakfı*, zengin mal varlığı ve gelirleri ile Diyanet'e faaliyetlerinde çok önemli bir destek oluşturmaktadır. Camii, mescit ve benzeri hayır kurumlarını yaptırmak veya onarmak üzere, özellikle 1950'li yıllardan itibaren derneklerin ve 1980'den sonraki dönemde de onların bir uzantısı olan vakıflar ve benzeri oluşumların giderek artan sayısı ve faaliyetlerine önemle işaret etmelidir. Her halükârda, Diyanet, kitabî kültüre dayalı resmî ve bir ölçüde entelektüel bir dindarlığın temsilcisi olmuş ve hizmetlerini köylere kadar ulaştırmayı başarmıştır.

Esasen, geleneksel İslâmî literatüre dayalı kitabî kültür, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinden bu yana bir şekilde Türk toplumu içerisinde köylere kadar uzanmayı sürdüregelmiştir. Buna karşılık Türkiye'de, kökü Osmanlı'nın son dönemine uzanan ve modernist, yeni-modernist, tasfiyeci yahut Selefiyeci etkileri yansıtan *İslâmî Modernizm*, gerek şehirlerin entelektüel ve gerekse de şehir, kasaba ve köylerin geniş halk kitlelerinin geleneksel dindarlıklarının güçlü mukavemeti karşısında cılız etkilerin dışında büyük ölçüde eriyip gitmiştir. Bunun gibi, son dönemlerin radikal ve fundamentalist eğilimli ve kökleri bir yandan tarihin derinliklerine öte yandan da öteki İslâm ülkelerine uzanan akımları, en azından belli kesimlerde bazı sempatizanlar elde edebildilerse de, toplumun geleneksel dindarlık temayüllerinin gücü karşısında pasifize olmaktan kurtulamadılar. Böylece, Türkiye'de Müslüman dindarlık geleneksel karakteri ağır basan ancak yine de orada birçok boyutların yer aldığı çok veçheli bir hüviyetle hayatiyet bulmayı sürdürdü. Ancak Türk toplumunun dinî kültürü ve dindarlığı içerisinde kitabî ve entelektüel dindarlık, muhtelif boyutlardan yalnızca birini teşkil etmektedir ve doğrusu şehir merkezlerinde dinî bir öğrenim görmüş ulemadan toplumun orta ve alt tabakalarına ve kırsal alana gidildikçe onun etkisi nispî olarak azalmaktadır. Zira bu çevrelerin dinî kültürü ve dindarlı-

ğına, ister Sünnî isterse de Alevî-Bektaşî formları altında olsun, daha çok sözlü kültüre dayalı ve orada öteki muhtelif boyutların da yerlerini aldıkları bir tür *"geleneksel halk dindarlığı"* güçlü bir biçimde egemendir. Üstelik o, onların yaşam tarzları ve kültürleri ile işlevsel biçimde bütünleşmiş durumdadır. Derinliğine tahlil, orada Sûfilik ve tarikat dindarlığının etkilerinin yanı sıra, içerisinde çok çeşitli halk inançları ve uygulamalarının, ziyaret ve adak dindarlığının, türlü örf ve âdetlerin, dinî ve sihrî unsurların yerlerini aldıklarını göstermektedir. Türlü dilek, adak ve amaçlar ve çeşitli usullerle ziyaretlerin yer aldığı *"adak ve ziyaret dindarlığı"*, *"egemen dinî kültür"*e nispetle bir *"alt-kültür"* ve hatta bazen *"karşıt-kültür"* ve *"kurumlaşmış din"*e yahut *"normatif din"*e nispetle de bir tür *"paralel din"* konumundadır. Daha derinlemesine ve sistematik yaklaşımda bu dinî çekim merkezlerini morfolojik, tipolojik, yapısal ve işlevsel vb. birçok bakımlardan fenomonolojik, sosyolojik, psikolojik, sosyal psikolojik, antropolojik, etnolojik, tarihsel vs. disiplinler-arası bilimsel analizlere tabi tutmak ve böylece Türlerin dinî yaşayış gerçekliklerini bilimsel olarak daha derinden ve sistematik biçimde anlayıp açıklamak imkânı olmaktadır. Ancak bu, konu ile ilgili daha çok sayıda sistematik veriyi gerektirmektedir. Mamafih, elde mevcut veriler dahi onun çok veçheli, çok boyutlu, çok işlevli ve oldukça dinamik olduğunu bize gösteriyor. Modern Türkiye'de halk dindarlığı düzeyinde, adak ve ziyaret dindarlığı kırsal alanda olduğu kadar kasaba ve şehir merkezlerinde de oldukça yaygın ve etkindir (Bkz.: Tanyu, 1967; Günay, 1978; Günay, Güngör vd., 1996). Bu dindarlık türünde kutsallık, türbeler, yatırlar, kayalar vb. çok çeşitli yer ve şekillerde tezahür edebilmekte, keramet ve mitolojik unsurlar orada oldukça etkin görünmektedir. Hastalıktan ve özellikle kısırlıktan kurtulma, çocuk, ev ve para sahibi olma ve iş bulma gibi çok çeşitli amaç ve dileklerle insanlar buralara gitmekte ve İslâmîleştirilmiş belli usul ve adaba göre dua ve adakta bulunup yakarmaktadır. Kimi ziyaretgâhlar çok aktiftir ve tasavvufî boya oraya damgasını vurmuş bulunmaktadır. Kolektif şuur, oraya yenilerini eklemek için daima hazırdır. Nitekim pek çok yerde yenileyin ziyaret yerine dönüşenler eksik değildir. Bazılarının çeşitli nedenlerle cazibelerini yitirmeye meyletmeleri, meselenin sosyo-kültürel yönünü ve orada çok çeşitli faktörlerin rolünü anlamamıza izin vermektedir. Ziyaret ve adak dindarlığının toplumun modernleşmesine paralel olarak gerileyeceği tezi henüz doğrulanmış değildir. Anlaşılan kutsallık, Eliade'ın deyişi ile, *"şuur tarihinde bir dönem değil, fakat bizzat şuurun*

yapısal bir unsurudur" (Eliade, 1971: 10) ve öyle olduğu için de o, hemen her toplumda daima yeni formlarda tezahür etmeye hazırdır (Bkz. Günay, Güngör vd., 1996; Günay, 2003: 5-36).

Bir yabancı araştırıcı, Türkiye'de, 1925-1950 arasındaki dönemde tarikatların varlıklarını özellikle camiler aracılığı ile sürdürmüş oldukları vakıası üzerinde önemle durmaktadır (Bkz. Zarcone, 1993: 99-107). Bununla birlikte, Türkiye'de tarikatların asıl canlanışı, çok partili döneme geçişi müteakip başlamıştır. Anlaşılan bunda o tarihlerden itibaren Türkiye'de din konusunda uygulanmaya başlanan ve eskisine göre daha ılımlı politikaların payı vardır. Olayda, II. Dünya Savaşı'nı takip eden dönemde Türkiye'de, tarımın makineleşmesi hadisesine paralel olarak ortaya çıkan yapısal değişimin rolünü de gözden uzak tutmamalıdır. Nitekim böylece Türkiye'de, köyden şehre ve özellikle de büyük şehir merkezleri ve İstanbul gibi metropollere çok büyük bir içgöç olgusu baş göstermiştir. Hatta olay orada da durmamış ve 1960'lı yıllardan itibaren yurt dışına ve özellikle de Batı Avrupa ülkelerine hızlı bir göç olgusu gözlenmiştir. Türkiye'de büyük şehirler, köylerden başlayan bu akımı massedebilecek bir sınaî, sosyo-ekonomik ve kültürel kapasiteye sahip olmadığından, şehirlerin çevresinde oluşmaya başlayan gecekondulaşma olayı çok büyük boyutlara ulaşmıştır. Nitekim anlaşılan Türkiye'de dinî yeniden canlanma ve tarikat olgusunun, orada orta sınıflaşma ve özellikle gecekondulaşmanın yer aldığı bu yapısal değişim ve dağılan eski geleneksel dayanışma formlarının yerine yenilerinin aranışı olgusu ile yakından ilişkisi bulunmaktadır. Bu çerçevede, özellikle 1970'li yıllardan itibaren Türkiye'de değişim çok hızlanırken, tarikat olaylarının da buna paralel olarak bir ivme kazanmış olması kayda değerdir. 1980 sonrası dönem ise, beraberinde getirdiği yeni değişimler, şartlar ve bunalımlar ile bu açıdan çok daha büyük bir canlanışa sahne olmuştur. Kimi araştırıcılar, Türkiye'de son dönemlerdeki bu dinî canlanmanın, yirminci yüzyılda tüm dünyada görülen anti-materyalizm ve hatta belki postmodernizmin bir parçası olabileceğini düşünüyorlar. Bir başka açıdan o, çevrenin yahut taşranın merkeze yahut şehre egemen olmaya başlamasının göstergesi sayılıyor. Ancak olay bir şekli altında yine de daha çok şehirli görünüyor ve böyle olduğu için de kırsal alanın geleneksel halk dindarlığınca bile yadırganıyor (Vergin, 1985: 18). Her şeye rağmen, kabul etmek gerekiyor ki, Türkiye'deki gelişmeler, kendi iç dinamikleri çerçevesinde, Türkiye'ye özgü kalıyor (Bkz. Tapper, 1991: 30). Gerçekte Türkiye'de, Cumhuriyet tarihi içerisin-

deki hızlı değişim, sekülerleşme ve modernleşmenin ortaya çıkardığı yeni durum ve şartlara ve özellikle de değerlerin değişmeye başlamasına tepkisel bir anlam ifade eden ve belli bir dönemden itibaren tırmanışa geçen tarikatların çok büyük bir bölümü aslında eski sûfi teşekküllerin bir devamından ibarettir. Ancak anlaşılan yeni durum ve şartlar yeni uyum süreçlerini de beraberinde sürüklemiştir. Böylece onlar toplum içerisinde yeni işlevlere de yönelmişlerdir. Her şeyden önce anlaşılan, hızla değişen şartların beraberinde getirdiği, eski dayanışma bağlarının ve duygularının yitirilmesinin, özellikle şehir çevrelerinde yaygınlaşan ferdiyetçiliğin beraberinde sürüklediği toplumsal anomi ve güvensizlik ortamında onlar bir tür sosyal güvenlik mekânizması olarak çalışmakta ve bu mekânizma sayesinde hem grubun kendi iç bütünleşmesi ve hem de dış sosyal yapıya entegrasyon mümkün olmaktadır (Bkz. Atacan, 1990: 18-19). Zira din, geleneksellikten modernliğe geçerken beliren kaos karşısında iyi bir dayanışma noktası kazandırabilecek kültürel bir odak noktası oluşturabilmektedir (Krş. Türkdoğan, 1997: 37). Esasen, Cumhuriyet döneminin hızlı değişim ve tepki ortamı, kaynağını tasavvuftan alan, ancak geleneksel tasavvuftan oldukça farklı, yeni tip yapı ve örgütlenme biçimlerine ve böylece oluşan yeni cemaat ve hareketlere de tanık olmuştur. Her halükârda, anlaşılan Cumhuriyet döneminde Türkiye'de tarikatlar ve benzeri cemaatler, tepkisel bir ortamın *"protest"* bir ideoloji taşıyan ürünleri ve hatta değişim ve modernleşmeye karşı bir tür *"karşıt-kültür"* olma ve adeta bir ölçüde topluma yabancılaşma özelliklerini de bir şekilde tipik bir biçimde yansıtmaktan geri durmuyor. Bir araştırmaya göre, çağdaş Türkiye'de tarikatlar vb. oluşumlar, *"ara form"* niteliği taşıyanlar ve *"ideolojik"* yönelimli olanlar şeklindeki iki ana kategoride toplanıyor (Bkz. Atacan, 1990: 17). Öte yandan, Sünnî/Alevî-Bektaşî ayırımında gözlendiği üzere Türkiye'de mezhebî farklılaşma, heterodoks Sûfiliği de benzeri eğilimler için istismara oldukça müsait bir zemin kılıyor. Buna karşılık, entelektüel düzeyde Sûfilik, eskinin temalarının tekrarının dışında yeni pek bir şey sunuyor görünmüyor (Krş. Günay, Ecer, 1998).

Dinî inanç, ibadet ve pratiklerin sosyolojisi bakımından, münhasıran dinî tutum ve davranışları, kendi iç dinamiklerinin yanı sıra toplumsal konteksleri çerçevesinde değerlendirmek gerekir; zira dinî yaşayış ile toplumsal hayat arasında organik bir bağ mevcuttur. Bu bağ, toplumun kolektif hayatının dokusu içerisinde yerini almakta ve dinî hayat, tutum ve davranışlar bu bağlamda gerçeklik

alanında tezahür etmektedir. Türkiye'de, Tanzimat'la birlikte başlayan değişim, Cumhuriyet'le birlikte köklü bir karaktere bürünmüş; 1950'li yıllardan itibaren, bir ivme kazanmış ve 1970'lerden sonra da oldukça hızlanıp yaygınlaşmıştır. Bu çerçevede, geleneksel Türk yaşantısı, gerek kentsel ve gerekse de kırsal alanlarda önemli temel ve yapısal değişimlere maruz kalmıştır. Böylece maddî kültürün ve meselâ meskenin yanı sıra manevî kültür ve değerler değişmeye başlamış, tutum ve davranışlarda önemli değişimler olmuştur. Bütün bunlar inanç ve ibadetle ilgili geleneksel kültür, norm, tutum ve davranışları da derinden etkilemiş ve önemli değişimleri beraberinde sürüklemiştir. Bu bakımdan, Türkiye gibi, geleneksel yapıdan modern yapıya doğru bir geçiş sürecine sahne olan, oldukça hızlı değişim halindeki bir toplumda, dinî tutum ve davranışların, çok çeşitli etkenler altında, önemli farklılıklar ve çeşitlenmeler gösterdiğini önemle ve ısrarla belirtmelidir. Anlaşılan olayda farklı toplumsal ve kültürel çevreler, değişik toplumsal tabakalar, köy, kasaba ve kent ortamları, bölgeler, öğrenim düzeyi ve türü, yaş, cinsiyet, meslek, toplumsal statü, kişilik yapısı ve daha saymakla bitmeyen birçok değişken ve etken devrededir. Gerçi Türkiye'de, dinî inanç ve pratiklerin sosyolojisi yahut sosyal psikolojisi üzerine karşılaştırmalar aracılığı ile genellemelere gitmeyi sağlayabilecek nitelikte sistematik araştırmalar henüz mevcut değildir. Yine de, az çok fikir verebilecek mahiyeti haiz, çoğu deneme niteliğindeki örnek araştırma ve çalışmalar büsbütün eksik de değildir. Buna göre, anlaşılan Türkiye'de değişim, sanılanın aksine, dinî tutum ve davranışları derinden etkilemiş bulunmaktadır. Bu nedenle de eskinin geleneksel ve anonim dinî yaşayış imajı bir çeşitlilik ve değişimle karakterize olmakta, plüral bir manzara arz etmektedir. Bu çeşitlilik ve değişim her şeyden önce sanayileşme, şehirleşme ve modernleşme sonucu birbirinden derin çizgilerle ayrılmış bulunan köy toplumu ile kent toplumu arasında belirgin bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Köylü dindarlığı daha cemaatçi, çeşitlenme ve çeşniye daha az imkân veren, daha sade, ayinci ancak geleneksel, muhafazakâr ve büyüsel ve mistik inanç ve uygulamalarla pratik olarak daha iç içe bir geleneksel halk dindarlığı formu altında bize kendini sunuyor. Din, köylü hayatının şekli ve ritmi üzerinde belli bir güç ve etkiye sahip görünüyor. Bu dindarlık, köyden kente olan hızlı göç sonucu şehir hayatına da damgasını vurmuş, bu arada şehir etkisi altında daha bir aktivite, çeşitlilik ve zenginlik kazanmıştır. Her şeye rağmen, kentleşme eski geleneksel bağların belli bir çözülmesi ve ferdîleş-

meyi de beraberinde sürüklediğinden orada mistik ve cemaatçi dindarlıklara tepkisel eğilimler artmaktadır. Hatta sanayileşme bu tür dindarlıkları şehir etkisine açık köylere de taşımıştır. Hızlı değişim dindarlıkta bir artış ile karakterize olmuş, meselâ Türkiye'deki ibadet yerlerinin sayısı son 60-70 yıl içerisinde birkaç misli artmıştır. Bu amaçla dernekleşme ve vakıflaşma olgu ve süreçlerinde gözlenen çok hızlı artış, camii cemaatinin sayısında da nispî bir artışı beraberinde getirmiştir. Gençlere oranla, yaşlıların dine olan ilgilerinin çok daha yüksek olduğu her toplumda gözlenen bir durumdur (Krş. Günay, 1989). Ancak değişim de bir şekilde etkisini göstermektedir. Böylece şehir merkezlerinde, çok ileri yaşlara erişmiş ve eğitimli kişilerin dahi dinî hayatın bir ölçüde kenarında kalarak ibadetlere ilgisiz kalabildiklerinin örneklerine rastlanabilmektedir. Yine de cinsiyet itibariyle Türkiye'de genelde kadınlar erkeklere oranla dine daha çok ilgili görünmektedir. Kırsal bölgelerin kentlere göre daha yüksek düzeydeki ilgisi, dinî öğretim kurumları ve mesleklere gidenlerin % 90'lara erişen nispetinin oralardan gelmekte oluşu ile tipik bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Türkiye'de tipik Müslüman aydın taşra kökenlidir (Bkz. meselâ: Günay, 1974, 1999; Ekşi, 1982: 163-164; Fırat, 1977: 52; Abadan, 1961: 91; Armaner, 1980: 137-139, vd.; Tapper, 1991; Çarkoğlu, Toprak, 2000). Anlaşılan Türkiye'de, dine olan ilgi, bölgelere göre de önemli farklılıklar göstermektedir. (Bkz. Frey, 1966: 18; Nelson, 1955: 322-341). Türklerin arasındaki bu dinî ilgi artışını, yurtdışına gidenlerin arasında artan dinî ilgi ile, özellikle göç edilen ülkelerde hızla çoğalan ibadet yerleri arasındaki paralellikte gözleme imkânı olmaktadır (Bkz. Günay, 2003: 35-64). Türkiye'de medya, şehir çevrelerinden başlayarak dinî ilginin değişkenlik ve artışında önemli bir rol oynamakta; dinî sosyalleşmeyi hızlandırmaktadır. Bu çerçevede, Türkiye'de özellikle belli bir dönemden itibaren kendini göstermeye başlayan dinî canlanış ile dinî yayınların artışı arasında da ilginç paralellikler bulunmaktadır. Dinî yayınlardaki bu hızlı artışa rağmen, onların kalitesi ve düzeyi sorunu tüm ağırlığı ile varlığını sürdürmektedir. Ulaşım imkânlarının modernleşmesi inanç ve ibadet ile ilgili tutum ve davranışlarda da etkili olmuş, bu durum anlaşılan en tipik yankısını Türk toplumunun umre ve hac ibadetine olan, 1950'li yıllardan başlamak suretiyle giderek artan ilgisinde göstermiştir (Bkz. Bayyiğit, 1995).

Türk toplumunun dinî yaşayışını, belli tipler altında analiz etmek için yeterince birikime henüz sahip değiliz. Yine de, meselâ Erzurum ve çevresinde gerçekleştirilen bir alan çalışması, dinî tutum ve

davranışların, muhtelif ölçütlere göre çok çeşitli şekillerde yelpazelendiğini ortaya koymuştur. Buna göre dinî tutum, davranış, eğilim ve yaşayışlarda, *"ateşli"*, *"alaca"*, *"mevsimlik"*, *"oportünist"* ve *"ilgisiz"* tipleri ayırt etmek mümkün olmaktadır. Bir başka bakımdan onlar, *"geleneksel halk dindarlığı"*, *"seçkinler"*, *"lâikler"* ve *"tranziyonellerin dindarlığı"* gibi tiplere ayrılmaktadır. Ayrıca, sofu, softa, beynamaz gibi ara veya uç tiplerden de söz edilebilmektedir (Bkz. Günay, 1974, 1999). Daha geniş bir yelpazede onları *geleneksel, muhafazakâr, mistik, uzlaşmacı, fundamentalist, modernist, militan, pietist* vs. kategorilerde ele almak da mümkün görünmekte; tipolojik analiz, daha da zenginleştirilebilecek bir mahiyeti haiz bulunmaktadır. Her halükârda, Türk toplumunda din, öteki toplumsal kurum ve faaliyet alanları ile karşılıklı bir ilişki çerçevesinde hayatiyet bulmaktadır. Bu bağlamda din, bir şekilde toplumsal denetim işlevini görmeyi sürdürmektedir. Toplum ilerleyip modernleştikçe, kendi alanında daha da derinleşen dinin çeşitli sosyo-kültürel sistemler arasındaki ve toplumun genel kültür bütünü içerisindeki birleştirici ve kaynaştırıcı rolünün öneminin artmasını beklemelidir. Anlaşılan değişim her şeye rağmen, modern Türk toplumuna damgasını vurmuş olup, orada değerlerin değişimi olgusu sancılı da olsa kaçınılmaz biçimde sürmektedir. Bu çerçevede, meselâ din görevlisi ve dinî otoritenin, toplumda sahip olduğu statü ve oynadığı rol önemli bir değişime uğramıştır. 1968'de DPT tarafından gerçekleştirilen bir araştırmada, köyde en etkin kişiler sıralamasında imam % 1.2 ile ancak üçüncü sırayı alabilmiştir (Bkz. *Türk Köyünde Modernleşme*, 1970: 115-116). Onun eğitimindeki açığın kapatılması konusunda yapılması gereken çok şey vardır. Toplum, dine olan ilgisini, çok çeşitli konularda sorular yönelterek ortaya koyuyor. Ancak fetvalar konusuna bilimsel bir derinlik kazandırılmasının önemi ve gereği kendini güçlü bir şekilde hissettiriyor. Kırsal kesimde Müslümanlık, daha çok sözlü kültüre dayalı ve dinî olanla büyüsel ve mistik olanın sarmaş dolaş bir biçimde hayatiyet bulduğu bir tür "geleneksel *köylü dindarlığı*" formunu almış görünüyor; ancak şehirli etkiler de giderek kendini hissettiriyor (Bkz. Günay, 2005: 48-56). Kentte ise, değişime tepkili ve sancılı kültürün etkisiyle o, *"arabesk"* niteliğin baskın göründüğü bir form altında kendini sunuyor.

Esasen, bu son nokta, genel olarak Türk toplumunun dinî eğitim ve öğretiminin sosyolojisi konusuna bizi götürüyor. Anlaşılan çağdaş Türk toplumu içerisinde dinin hayatiyeti ve dinamizmi, onun eğitimi ve öğretimi ile çok yakından ilişkilidir. İslâm dünyasında en

önemli öğretim kurumları olarak medreselerin Türklerin hâkimiyet döneminde ortaya çıkıp gelişmiş ve yaygınlaşmış olmaları kayda değerdir. Din eğitimi ve öğretimi bakımından, Tekkeler gibi camiler de belli bir eğitim-öğretim işlevi görmüşlerdir. Ancak geniş kitleler sözlü kültüre dayalı bir öğrenme sonucu dinlerini öğrenmişlerdir. Bu sözlü kültür, Sûfi dindarlığın mitolojik unsurunun derin izlerini taşımaktadır. Böyle olduğu için de, onun yazılı formları, Anadolu'da son zamanlara kadar, efsanevî-dinî kahramanların, gazilerin ve Sûfi şeyhlerin menkıbeleri ve kerametlerini dinî bir tema altında işleyen bir halk edebiyatını oluşturmuştur. Osmanlı döneminin ürünleri olan bu eserler, Sûfi dinî coşkuyu Sünnî yahut Alevî-Bektaşî inanış ve ruhla birleştirmek suretiyle Anadolu Müslüman Türkünün dinî kültürü ve toplumsallaşmasında önemli roller oynamışlardır ve hatta bir ölçüde oynamayı sürdürmektedirler. Bu gün bu literatüre, çeviri yahut telif bir dizi dinî edebiyat eklenmiştir; ancak onların kalitesi tartışmaya açıktır. Tanzimat'la birlikte başlayan Batı tipi öğretim, Türkiye'de, genel öğretim ile din öğretiminin birbirinden ayrılması ve bu çerçevede bir din eğitimi ve öğretimi kavramının gelişmesi bakımından önemli bir süreci başlatmıştır. Bu süreç bağlamında, daha 1900 yılında, İstanbul Darülfünunu, "*Darülfünunu Şahane*" adı altında ve üç fakülte halinde yeniden teşkilatlandırılmak suretiyle dördüncü kez açılmıştır. *Darülfünunu Şahane*'nin *Ulûm-u Aliye-i Diniye* şubesi, burada açılan ilk ilahiyat fakültesi olarak 1914 yılındaki medrese ıslahatına kadar devam etmiştir. Süreç, Cumhuriyet döneminde artarak sürmüştür. Modern Türkiye'de, medreselerin kapatılması üzerine din görevlilerinin yetiştirilmesi ihtiyacını karşılamak üzere İlâhiyat Fakültesi, İmam-hatip okulları ve Kuran kursları açılması yoluna gidilmiş; dinî eğitim ve öğretim Tevhidi Tedrisat Kanunu ile Millî eğitim bünyesinde öngörülmüştü. Çeşitli nedenlerle, Cumhuriyetin başlangıç dönemlerinde sözü edilen bu öğretim kurumlarının arkası gelmedi. 1946'da çok partili döneme geçiş bu konuda önemli bir tutum değişikliğini de beraberinde getirdi. 1949'da Ankara'da açılan İlâhiyat Fakültesini, Kuran kursları, İmam-hatip okulları ve Yüksek İslâm Enstitülerinin açılması izledi ve bunların sayısı artarak devam etti. 1982'de, Yükseköğretim Kanunu ile birlikte tüm dinî yüksek öğretim kurumları İlâhiyat fakültelerine dönüştürülürken aradan geçen zaman içerisinde bunların sayısında önemli artışlar gözlendi ve hatta süreç son dönemde daha da bir ivme kazandı. Ancak onların sayısı, öğretim kalitesi ve programları tartışma konusu olmaktan kurtulamadı. Anlaşılan Türkiye'de geniş

kitleler genelde dinlerini kitabî olmaktan çok sözlü kültüre dayalı şekilde öğrenmeyi sürdürmekte ve bu çerçevede aile en etkili toplumsal kurum işlevini görmektedir. Buna, okulun, camiin, Kuran Kurslarının, çeşitli cemaatlerin, medyanın ve dinî yayınların etkileri eklenmektedir. Yine de, Türkiye'de dinî eğitim-öğretim, kitabî kültüre dayandığı noktalarda bile geleneksel formu pek aşıyor görünmüyor. Buna karşılık telkinci, tekrarcı, şekilci, normatif ve ezberci eğilimler güçlü kalmakta, bu çerçevede "*dinî toplumsal denetim*" ile "*dinî kendiliğindenlik*" bir özgürlük sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır (Krş. Günay, 2001: 1-38).

3.6. Diğer Türk Topluluklarında Dinî Hayat

VII. yüzyılın ortalarında İslam'la kucaklaşmaya başlayan Orta Asya'da, X. yüzyıldan itibaren, Buhara ve Semerkant, İslam eğitimi ve kültürünün merkezleri haline geldi. Harezmî, Maturidî, Farabî, İbn Sina, Birunî, Yusuf Has Hacib, Kaşgarlı Mahmud, Edip Ahmed, Ahmed Yesevî, Uluğ Bey gibi âlimler uluslararası üne erişti. Moğol istilâsı Maveraünnehr ve Harezm'deki parlak Türk-İslâm medeniyetini büyük bir yıkıma uğrattı. XIX. yüzyılın son çeyreğinde, Orta Volga bölgesinde gelişen *Cedid* akımı, Orta Asya'da da yankılar uyandırdı. Ancak o, 1929'da, Sovyet yönetimi tarafından yasaklandı. Daha önce, şehir, kasaba ve köylerde halkın yaşayışı, kültürü ve kimliğinin şekillenmesinde oldukça etkili olan camii, medrese ve okullar, Sovyet döneminde kapatıldı, yıkıldı yahut yeni okul veya fabrikaya dönüştürüldü. İmamlara işkence edildi; birçoğu öldürüldü. II. Dünya Savaşı'nda, devletin dini denetim altında tutması amacıyla, Taşkent merkezli dinî yönetim organları oluşturuldu ve merkezin yayınladıklarının dışındaki dinî yayınlar, vakıflar, dinî mahkemeler yasaklandı. 1950'li yılların sonları ile 1960'ların başlarında camiler kapatıldı, din görevlilerinin sayısı azaltıldı. Ardından bir yumuşama dönemi geldi. Ancak, 1970'lerde onu, yeni bir sertlik rüzgârı izledi. 1989'da, sadece Buhara'da bir medrese açıktı. 1991'deki bağımsızlık, toplumsal kimlik tanımlaması bağlamında İslam'ın millîleştirilmesinin yanı sıra, yeni bir dinî canlanışı da beraberinde getirdi. Bu dinî canlanmanın, Sovyet dönemine bir tepki karakteri ve kültürel bir boyut taşıyor olması kayda değerdir. Bağımsız Türk cumhuriyetlerinin anayasalarında "*laik*" oldukları açıkça belirtiliyor. Sovyet hâkimiyeti döneminin din karşıtı ve ateizm politikalarına rağmen, Türk topluluklarının büyük bölümü Müslüman kalmayı sürdürüyor; ancak dinin bilgi boyutu oldukça

yüzeysel kalıyor. Orta Asya'nın Müslüman uleması, daha çok Hint alt-kıtasının Farsça yazılmış dinî literatürünün etkisi altındadır. Müslüman Türk topluluklarında Sünnilik-Hanefîlik egemendir; ancak başta Şiîlik olmak üzere İslam'ın öteki çeşitli formlarına mensup olanlar da vardır. Türk topluluklarının dinî yaşayışının önemli bir veçhesini oluşturan ve *"paralel din"* olarak nitelenen Sufilik ve tarikatlar, İslam'ın yayılmasında çok etkili olmuştur. Dervişlerin müzik eşliğindeki ilâhi ve raksları göçebeleri oldukça cezp etmiştir. Tarikatlar, Müslüman Türklerin, ateizmin girdabına kapılmasını önlediler. Nakşîlik, Yesevîlik ve Kübrevîlik Orta Asya'ya has ve en yaygın tarikatlardır. Kadirîlik Irak'tan gelmiştir. Başta Hıristiyanlık ve özellikle Ortodoksluk olmak üzere, Lamaist Budizm ve Musevilik, Türk topluluklarında küçük cemaatler hâlinde varlıklarını sürdürüyor. Geleneksel Türk dini ise, bazı Sibiryalı ve Altaylı Türk boylarında küçük gruplar hâlinde hayatiyet buluyor. 1904'de, Çet Çolpan'ın *Burhanizm* denilen *Ak Yang* hareketi, Altay dağlarında, Budizm ve özellikle Lamaizm'den aldığı etkileri Şamanizm'le birleştirmek suretiyle, geleneksel Türk dinini adeta yeniden ıslah ve canlandırma ve fakat aynı zamanda Rus emperyalizmine de bir tepki hareketi olarak gelişmiştir (Geniş bilgi için bkz. Günay, Güngör, 2003; Roy, 2001: 49-62).

Sovyet döneminde egemen olan *"resmî din"* ve *"halk dindarlığı"* ayrımı günümüzde de varlığını koruyor. Dinî yaşayış tüm şekilleri altında baskın olarak bir tür *"geleneksel, muhafazakâr ve mistik halk dindarlığı"* formunda hayatiyet buluyor. Buna dinle politikayı birleştirerek siyaset sahnesine çıkmaya çalışan marjinal *"radikal"* eğilim eşlik ediyor (Rashid, 2002). Zira olumsuz sosyo-ekonomik koşulların ve işsizliğin yarattığı memnuniyetsizlik kişileri protest dinî hareket ve akımlara katılmaya müsait kılıyor (Mann, 2001: 1029-1044). Kimi camiler ve imamlar, devletin atadığı müftülerden bağımsız davranışa yöneliyor. *"Entelektüel dindarlık"* güçlü bir şekil almış görünmüyor. Evlenme ve cenazeye ilişkin yerel âdetler popüler İslam'ın önemli unsurları arasında yer alıyor. Sufilik ve tarikatlar, dinî yaşayış ve kültürün güçlü bir geleneğini oluşturuyor (Bkz. Polonkaya, Malashenka, 1994). Anlaşılan Orta Asya'da din, eklektik ve esnek bir karaktere sahiptir ve İslâm öncesi inanış ve ritüellerle karışmak suretiyle, *"senkretik"* ve hatta *"sentetik"* bir mozaik formuna bürünmüştür (Bkz. Murat, 2006). Tüm geleneksel eğilimlerine rağmen bu gün artık Türk dünyasında yaşanmakta olan din, Orta Çağın kapalı cemaat tipi toplumunun geleneksel dini ve din-

darlığı değildir. Çok hızlı ve sancılı değişim ortamında bu toplulukların dindarlığı, çok önemli farklılaşmalara sahne olmuş ve olmayı sürdürmektedir. Sûfilik, tarikatçılık, veliler kültü, türbe ve ziyaret dindarlığı ve hatta dinî-sihrî-mistik inanış ve uygulamalara ve otoritelere eğilim, bu geleneksel ve hatta bir ölçüde gelenekçi ancak bir yandan da değişen ve her halükârda çok veçheli ve çok işlevli halk dindarlığının önemli unsurlarını ve boyutlarını oluşturuyor. Orada egemen şekilleri altında hayatiyet bulan ve itibar gören dinî otorite formları genelde gelenekçi, mistik ve mitolojik özellikleri ağır basan karizmatik tiplerdir. Akılcı ve entelektüel tipler aynı ölçüde güçlü ve egemen görünmüyor. Misyonerlerin hedef seçtikleri geniş Türk topluluklarının genel sosyo-ekonomik, kültürel ve eğitsel düzeyleri onları karizmatik, mistik ve mitolojik olanı kabule meyyal kılıyor (Bkz. Günay, 2002: 115-135). Nitekim değişme mecburiyetlerinin oldukça baskın bir durum aldığı çağdaş Türk dünyasında son dönemde gözlenen dinî canlanma da genelde tepkisel, gelenekçi, muhafazakâr, karizmatik, mistik ve mitolojik karakteristikleri altında kendini sunuyor. Orta Asya'da, özellikle Fergana Vadisi, Müslüman dinî yaşayışın canlılığı açısından önemli bir merkez oluşturuyor. Baş müftülerin hepsinin Özbek asıllı olmaları kayda değerdir. Zaten bölgede, Özbek ve Tacik ulema oldukça etkilidir. Sovyetlerin çekilmesinden sonra kendini gösteren dinî canlanmaya paralel olarak, türbe ve mezar ziyaretlerinde bir artış eğilimi kendini göstermiştir. Öte yandan, son dönemde görünüşe göre Süfizm apolitik bir eğilime yönelmiştir. Kitabî ve entelektüel dindarlık nitelikli bir düzeye erişmiş görünmüyor. Akılcı ve entelektüel karakteristikleri ağır basan modernist hareketler, henüz çok yüksek düzeyli bilimsel entelektüel ve kültürel ürünler ortaya koyamamıştır. Türbe ve ziyaretgâhlar, hemen bütün Türk dünyasında, Türk halk dindarlığının oldukça işlevsel kutsal odakları olarak karşımıza çıkıyor. Kırgızistan'da mezar kültü üzerine yapılan bir çalışmadan, Talas bölgesinde 37, Manas bölgesinde 34, Kara Buura bölgesinde 40 ve Bakai' Ata bölgesinde de 46 ziyaret yeri olmak üzere toplamda 157 adet, adak ve dilek amacıyla ziyaret edilen ziyaretgâhın bulunduğunu öğreniyoruz. Kırgızlar, ziyaretgâh için "mazar" sözcüğünü kullanmakta; ziyaretgâhlar, ilk kategoride mezarlar, su kaynakları, dağlar, ormanlar, kayalıklar, ağaçlar ve göller ve ikinci kategoride de insanların inşa ettikleri abidevî mezarlar yer almak üzere iki ana grupta toplanıyor (Bkz. *Mazar Worship in Kyrgyzstan*, 2007). En meşhur ziyaretgâhlar Sûfî şeyhlerin türbeleridir ve her düzeyden insanlar oralara adak ve

ziyaretlerde bulunmaktadır. Mekke ve Medine'den sonra, Baheeddin Nakşibend'in türbesi en kutsal mekân sayılıp ziyaret ediliyor. Pek çokları ölünce bu saygın kişilerin türbelerine yakın yerlere gömülmek istiyor. Kırgızistan'da, Oş yakınlarındaki Süleyman Dağı, su kaynakları, mağaraları ve ağaçları ile en ünlü ziyaretgâh merkezini oluşturuyor. Yazılı yakarılar, kutsal sayılan ağaçların gövdelerine kazılıp bezeniyor. Esasen türbe, adak ve ziyaret dindarlığı ve kültürü olgusu, Türkiye ile öteki Türk toplulukları arasında önemli benzerlikler sunuyor (Bkz. Meşedihanım, 1992; Özkan, 1993; Tatlılıoğlu, 2002: 142-148; Gunn, 2003; Günay, 2003: 5-26). "*İşanizm*" de denilen türbe ve ziyaret dindarlığı, dinî inanç ve aidiyet duygularının devamlılığında önemli bir rol oynamış, ancak onun bu muhafazakâr ve direnişçi yönünü sezen Sovyet yönetimi 1958-1960'larda, türbe ziyaretlerini yasaklama yoluna gitmişti (Bkz. Bennigsen ve Bryan, 1987: 375-377. Krş. Kalembekova, 2001: 131-140).

4. Değerlendirme ve Sonuç

Burada, Türklerin dinî yaşayışı ve kültürüne ilişkin sorunların tamamını ele alma imkânımız bulunmuyor. Bu sorunları bilimsel yönden ele alıp incelemek suretiyle ilmî temellere dayalı çözümler üretilmesinin önemini ısrarla belirtmelidir. Anlaşılan köklü çözümler bekleyen tüm sorunların altında, Türklerin hayatında din, hem kişisel hem de sosyo-kültürel planda çok önemli ve etkilidir. Sosyo-kültürel bir olgu olarak o, çok boyutlu ve çok veçhelidir. Hangi şekli altında olursa olsun, orada hoşgörü temel bir karakteristik oluşturmaktadır. Dolayısıyla da, nadir örneklerin ötesinde, radikal dinci hareketler ve uzun fanatizm dönemleri, Türk topluluklarının hayatına egemen olmuş görünmüyor. Esasen orada din, hem kişi ve hem de toplum katında pek çok işlevleri de üstlenmiş bulunuyor. Kişisel planda Müslüman Türk insanına din, her şeyden önce bir güvenlik mekânizması sağlamakta; toplumsal planda ise, bir yandan sağladığı dünya görüşü ile kişilerin hayatı ve dünyayı anlamlı kılmalarına imkân verirken, öte yandan tamamlayıcı toplumsal işlevleri ile toplum ilişkilerini pekiştirici roller üstlenmektedir. Üstelik o, toplumsal kimlik belirlemede oldukça etkili olmaktadır (Krş. Mardin, 1983: 114). Ancak, çağdaş Türk topluluklarının dinlerini bilimin rehberliğinde, modern pedagojik yöntem ve tekniklerle öğrenerek onun hayatlarına kutsal bir anlam ve değer katmasını ve böylece dinî yaşayışları ve kültürlerinin inanç, bilgi, davranış, ahlâk vs. boyutlarının derinleşip zenginleşmesini sağlayıp sağlamayacağı

meselesi ortada kalmayı sürdürmektedir. Zira bu toplulukların dinî kültüründe tradisyonalizm, formalizm ve ritüalizm güçlü bir biçimde yer tutmuş bulunmaktadır. Nitelikli dinî yayınlara olan ihtiyaç kendini güçlü bir biçimde hissettiriyor.

Her halükârda, toplumsal değişme ile ilişkileri açısından Türk topluluklarında din çok fonksiyonludur. Bir yandan o, toplumsal değişimden etkilenir ve buna göre bazen tepkisel ve bazen de uzlaşmacı tavırlar ortaya koyarken, öte yandan, toplumsal değişme üzerinde etkili olmaktadır. Bu bağlamda o, bir yandan toplumsal değişmenin bir şekilde başlatıcısı ya da kolaylaştırıcısı olurken, öte yandan da, hızlı değişim ortamında muhafazakâr işlevlere yönelmekte ve hatta genelde bu işlevi altında algılanmakta, bu durum değişimin mecburiyetlerinin ağır bastığı durumlarda sancılara yol açmaktadır. Geleneksel kültür formu altında o, bir şekilde sorgulanmaktan da kurtulamamakta, ancak ona bilimsel bir boyut kazandırmak önem arz etmektedir. Zira anlaşılan bu *"dine dayalı dünya görüşü ve hayat anlayışı"* (*Weltenchauung*), genelde sözlü kültüre dayalı geleneksel dinî kültür ve dindarlığında dünyayı öyle pek de geniş ve zengin olmayan bir çerçeveye oturtan bir dünya görüşü ve hayat anlayışı olmaktan öteye pek geçiyor görünmüyor. Entelektüel düzeyde ise o, geçmişin geleneksel tekrarcı ve taklitçi çerçevesinin üstüne çıkabilecek gücü ortaya koymakta oldukça zorlanıyor. Değişimin gerekleri karşısında gerçeklerden bir tür kaçış eğilimi, birçoklarını geçmişe sığınma tavırlarında tipik bir biçimde belirginleşen bir tür arkaizme yöneltmekte ve hatta kimilerini zaman zaman mehdici veya müceddidî millenarist eğilimlere prim atfetmeye itmektedir. Ancak bunlar, değişimin gerekleri karşısında tepkisel tavırlar olmaktan öteye pek gidememekte (Krş. Günay, 1997: 80-89); bu durumda, dinin modern bilimsel yaklaşım perspektifinde tetkiki ve eğitim-öğretiminin buna göre düzenlenmesinin önemi güçlü bir biçimde kendini göstermektedir.

Kaynaklar

Abadan, N. (1961). *Üniversite Öğrencilerinin Serbest Zaman Faaliyetleri*, Ankara.

Armaner, N. (1980). *Din Psikolojisine Giriş*, Ankara.

Atacan, F. (1990). *Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahiler*, İstanbul.

Barkan, Ö. L. (1942). "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, II, Ankara, s. 279-304.

Barthold, (1976). *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler* (Haz.: K. Y. Kopraman, A. İ. Aka), Ankara.

Barthold, (1981). *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan* (Çev.: H. D. Yıldız), İstanbul.

Barthold, (1993). *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Haz. F. Köprülü), Ankara.

Bayyiğit, M. (1995). *Sosyo-kültürel Çevresi ve İlişkileri İçinde Türkiye'de Hac Olayı*, Konya.

Bennigsen, A., Bryan, F. E. (1987). "Islam in Central Asia", *The Encyclopedia of Religion*, (Ed. Mircea Eliade), C. VII, New York-London, s. 375-377.

Cahen, C. (1979). *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler* (Çev.: Y, Moran), İstanbul.

Çarkoğlu, A. - Toprak, B. (2000).*Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: TESEV.

Eliade, M. (1951). *Le Chamanisme et Les Techniques Archaique de L'Extase.* Paris: Payot.

Eliade, M. (1971). *La Nostalgie des Origines*, Paris: Gallimard.

Eliade, M. (1974). *Traité d'Histoire des Religions*, Paris: Payot.

Eliade, M. (1983). *Histoire des Croyances et des İdées Religieuses*, Paris: Payot, I, III.

Fırat, E. (1977). *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu*, Ankara.

Frey, F. W. (1966). *Regional Variations in Rural Turkey*, Report, 4, Cambridge, Mass.

Gömeç, S. (1998). "Şamanizm ve Eski Türk Dini", *PAÜ Eğitim Fakültesi Dergisi*. 4, s. 38-51.

Gunn, T. J. (2003). "Shaping an Islamic Identity: Religion, Islamism, and the State in Central Asia", *Sociology of Religion*, 64, No: 3, Fall.

Günay, Ü. (1974). *La Vie Sociale et Religieuse à Küre*, Paris: Sorbonne (Yayımlanmamış Doktora Tezi.)

Günay, Ü. (1989). "Religion et Jeunesse Dans la Turquie Moderne", *Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Kayseri, S. 6, s. 15-24.

Günay, Ü. (1991). "Tendance de Tolérance Religieuse Dans La Culture Turque", s. 111-128, *Religions, Cultures and Tolerance-Past and Present*, Ankara Üniversitesi Yay.

Günay, Ü. (1996). "Anadolu'nun Dinî Tarihinde Çoğulculuk ve Hoşgörü", s. 189-220, *ERDEM*, Türklerde Hoşgörü Özel Sayısı- I, Ankara, 8/22.

Günay, Ü. (1997). "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Din", *Türk Yurdu*, Nisan-Mayıs, C. 17, S. 116-117, s. 80-89.

Günay, Ü. (1998, 2008). *Din Sosyolojisi*, Sekizinci Baskı, İstanbul: İnsan Yay.

Günay, Ü. (1999). *Erzurum ve Çevresinde Dinî Hayat*, İstanbul: Erzurum Kitaplığı.

Günay, Ü. (2001). "Çağdaş Türkiye'de Din, Toplum, Kültür, Gelenek ve Değişme", *Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, s. 1-38.

Günay, Ü. (2002), "Türk Dünyasının Din Önderleri Tipolojisi", *Avrasya Etüdleri*, Kış, 21, s. 115-135.

Günay, Ü. (2003). "Göç, Din ve Değişme: Bat Avrupa'daki Türk İşçileri Örneği", *Bilimname*, 3, s. 35-64.

Günay, Ü. (2003). "Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dinî Ziyaret Yerleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 2, s. 5-36.

Günay, Ü. (2005), "Köylülük ve Din", *Türk Yurdu*, Eylül, 25/217, s. 48-56.

Günay, Ü. (2010). "Türklerin Dinî Tarihine Panoramik Bir Yaklaşım ve Değerlendirme", *Toplum Bilimleri Dergisi*, C. 4, S. 8, s. 7-32.

Günay Ü., Güngör, H. (2003). *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*, İstanbul: Rağbet Yay.

Günay Ü., Güngör H, vd., (1996, 2002). *Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*, Kayseri: Büyükşehir Belediyesi Yay.

Günay Ü., Ecer, A. V. (1999). *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yay.

Kalembekova, B. (2001). "Fergana Vadisindeki Dinî Durum", *Avrasya Etüdleri*, İlkbahar-Yaz, s. 131-140.

Köprülü, F. (1919). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, İstanbul.

Köprülü, F. (1920). "Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystics Musulmans", *Memoir de l'Institut de Turcologie*, Université de Stambul, İstanbul.

Köprülü, F. (1922). "Anadolu'da İslâmiyet", *Darülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, II, İstanbul.

Köprülü, F. (1990). *Türk Tarih-i Dinîsi*, Kayseri (Haz.: A. Aykın, Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi).

Mann P. (2001): "Religious Extremism in Central Asia", *Strategic Analysis*, 25: 9, s. 1029-1044.

Mardin, Ş. (1983). *Din ve İdeoloji*, İstanbul.

Mazar Worship in Kyrgyzstan: Rituals and Practitioners in Talas (2007). Baş editör: Gulnara Aitpaeva, Editörler: Aida Egemberdieva,Mukaram Toktogulova, Bişkek.

Meşedihanım, Nimet, (1992). *Azerbaycan Pirleri*, Bakü.

Murat, E. (2006). "'Syncretic' and 'Synthetic' Islam in Central Asia", *The Times of Central Asia*, December 28, 5.

Nelson, L. (1955). *Rural Sociology*.

Ocak, A. Y. (1980). *Babaîler İsyanı*, İstanbul.

Ocak, A. Y. (1983). *Bektaşî Menkıbelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul.

Özkan, İ. (1993). "Türkmenistan'da Adak Yerleri", *İpek Yolu Uluslararası Halk Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri*, Kültür Bakanlığı.

Polonkaya, L. and Malashenka, A. (1994). *Islam in Central Asia*, Reading, Ithacoprens.

Rashid A. (2002). *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*, Yale University Press.

Roux, J. P. (1956). "Tängri. Essai Sur le Ciel-dieu des Peuples Altaïques", *Revue de l'Histoire des Religions (RHR)*, 150/2, s. 173-212.

Roux, J. P. (1962). "La Religion des Turcs de L'Orkhon de VII et VIII Siècles", I, *RHR*, 437, s. 1-24.

Roux, J. P. (1984a). "Les religions Dans Les Sociétés Turco-mongoles" *RHR*, 201-4, s. 393-420.

Roux, J. P. (1984b). *La Religion des Turcs et des Mongols*, Paris.

Roux, J. P. (1986)."La Tolérance Religieuse Dans Les Empires Turco-Mongols", *RHR*, 203/2, s. 131-168.

Roy, O. (2001). "Islam et Politique en Asie Centrale", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, (115, Juillet-Septembre, s. 49-62.

Tapper, R. (1991). *Çağdaş Türkiye'de İslâm*, (Çev.: Ö. Arıkan), İstanbul.

Tatlılıoğlu, D. (2002). *Türkmenistan'da Dinî ve Tarihî Ziyaret Yerleri*, Sivas.

Tanyu, H. (1967). *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara: A. Ü. İlâhiyat Fakültesi Yay.

Tanyu, H. (1980). *İslâmlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*, Ankara.

Türk Köyünde Modernleşme Eğilimleri Araştırması, (1970). Rapor-1, DPT.

Türkdoğan, O. (1997). "Batı ve Türk Toplumunda Yeni Dinî Hareketler", *Türk Yurdu*, Nisan-Mayıs, C. 17, S. 116-117, s. 33-38.

Vergin, N. (1985). "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış", *Tarih ve Toplum*, Bahar-Yaz, No. 29-30, s. 9-28.

Zarcone, Th. (1993). "Nakşibendîler ve Türkiye Cumhuriyeti", (Çev.: E. Topbaş), *Türkiye Günlüğü*, 23, Yaz, s. 99-107.

TÜRK TOPLULUKLARININ DİNÎ COĞRAFYASI

Durmuş Arık

1. Giriş

Türk toplulukları tarih boyunca geniş bir coğrafyada varlık göstermiş, farklı din ve kültürlerle karşılaşmıştır. Türklerin herhangi evrensel bir dini kabul etmeden önce sahip oldukları ve günümüzde konu ile ilgilenen bilim adamlarının daha çok "Geleneksel Türk Dini" olarak nitelendirmeyi tercih ettiği "Tek Tanrı" merkezli inançları yanında Budizm, Zerdüştîlik, Musevîlik (Yahudilik), Hıristiyanlık, Maniheizm ve İslâm'la karşılaştıkları bilinmektedir.

Tarih öncesi çağlardan beri, Türk kültürü ve inançları üzerinde Mezopotamya, İran, Çin ve Hint dinleri ile Tibet Lamaizmi, Musevîlik, Hıristiyanlık, Maniheizm ve İslâmın etkisi olmuştur (Günay ve Güngör, 1997: 33). Belirtilen dinler çeşitli Türk topluluklarını etkilemiş, bu dinlerden bazıları Türkler arasında yayılma imkânı bulmuştur. Şüphesiz bu etkinin önemli nedenlerinden biri Türklerin özellikle öteden beri çeşitli dinlere ve inançlara karşı "hoşgörülü tutumu" olmuştur.

Türklerin karşılaştıkları dinlerle etkileşiminde; din-kimlik ve din-kültür etkileşimine vurgu yapılabilir. Tarih incelendiğinde, din ve kimlik ikilisinin çoğu zaman birbiri ile çok sıkı bir ilişki içinde olduğu görülür. Bu bağlamda Türk toplulukları karşılaştıkları bir inanç sistemini benimserken kimliklerine ve kültürlerine olan etkisini göz önünde bulundurmuştur.

2. Türklerin Karşılaştıkları Dinlerle Etkileşimi

M.Ö. VI. yüzyılda Hindistan'da ortaya çıkan, günümüzde Buda olarak anılan Siddhartha Gautama tarafından kurulan **Budizm** Türkleri etkilemiştir. Bu bağlamda IV. yüzyılda Hunların bazı boyları Budizmi benimsemiştir. Özellikle Doğu Hunları, Çin kültürü içinde erimemek için Budizmi benimseyerek yaymaya çalışmıştır. Bu konuda Tabgaçlar gayretli olmuştur. Bütün Kuzey Çin'e hâkim olan Tabgaçlar millî birliğin sağlanmasına katkıda bulunacak resmî bir dine ihtiyaç duymuş, Çinli rahiplerin etkisiyle çoğu Budizmi kabul etmiştir. Budizmin ve Çin kültürünün etkisiyle millî duygularını, askerî özelliklerini kaybeden Tabgaçlar bütün topraklarını Çinli hanedanlara intikal ettirmiştir (Günay ve Güngör, 1997: 114-115).

Doğu Hunları gibi Göktürkler de kısa bir süre Budizmi siyasî nedenlerle benimsemiştir. Göktürklerde Budizm Mukan (552-572) ve Topa Kağan (572-581) dönemlerinde himaye görmüş, Göktürkler zamanında Buhara ve Belh Budizmin merkezi olmuştur. 630'larda bu bölgeyi ziyaret eden Budist hacı Hiuen Tsang birçok Buda tapınağına ve Budist rahibe rastlamıştır. Turfan'da elliye yakın Budist mabedi bulunmuştur. VIII. yüzyılda Bilge Kağan bir ara Orhun'da etrafı surlarla çevrili bir şehir yaptırıp içinde Budist mabedleri kurmak istemiş, bu düşüncesini veziri Tonyukuk'a açmıştır. Tonyukuk ona:

> "Bu olmaz! Türkler sayıca çok azdır. Buna rağmen biz, Çin'e karşı hep başarı ile karşı koyduk. Biz, suları ve otlakları takip ederek dolaşırız. Halkımızın hepsi savaş sanatı ile uğraşır. Güçlü olduğumuzda savaş alanlarına çıkar, zayıf olduğumuzda dağlara ve derin vadilere ineriz. Eğer etrafı surlarla çevrili şehirler yaparsak kendimizi hapsetmiş oluruz. Buda ve Tao dinleri ise insanlara yumuşaklık ve miskinlik veriyor. Bu sebeple Türklerin yaşayışlarına ve savaşçı ruhlarına uygun gelmez. Çinlilerin karşısında mağlup oluruz. Bu nedenle bu mabetleri yapamayız" demiştir (Turan, 1979: 134; Kafesoğlu, 1983: 118).

Bilge Kağan bu tavsiyeleri doğru bularak görüşünden vazgeçmiştir. Kısa bir Budizm dönemi geçiren Göktürkler, Çin kültürüne gösterdiği tepkiyi Çin'deki diğer dinlere karşı da göstermiştir.

Budizmin etkili olduğu diğer bir Türk topluluğu Karluklar (766-840) olmuştur. Onlarda daha çok aristokrat zümre arasında yayılan Budizm geniş halk kitlelerine nüfuz edememiştir (Kafesoğlu, 1983: 137; Günay ve Güngör, 1997: 119-120).

Hunlar ve Göktürklerin kültürel mirasını koruyan Uygurlar önceleri geleneksel inançlarını sürdürürken, daha sonraları Budizm ve Maniheizm gibi dinleri benimsemiştir (Barthold, 1990: 411-416). Doğu Türkistan'da Kuça, Kum Tura, Akdağ, Karaşar, Kiriş, Şorcuk önemli Budist merkezleri olmuştur. Turfan'da Uygurca çok sayıda metin bulunmuştur. Ayrıca Uygurlar önemli ölçüde bir Türk Budist edebiyatı ve sanatı meydana getirmiştir. Bunlar Budanın hayat hikayelerini içeren *Çatikler*, Budanın vaazlarını, Budizmin inanç ve uygulamalarını içeren *Sudurlar* ile Budist rahiplere yaşam kurallarını anlatan diğer bazı eserlerdir. Uygurlar Mahayana Budizmini benimsemiş ve bir süre bu dine hizmet etmiştir (Bkz. Günay ve Güngör, 1997: 119, 122-123; Klimkeit, 2009: 93-108). Orta Asya'da İslâm'ın yayılmasına paralel olarak Budizm bu coğrafyadaki Türkler arasında İslâm ile rekabet edememiş, bazı izler ve küçük birkaç Türk topluluğu dışında silinip gitmiştir.

Zerdüştilik, İran'da Maniheizmin ortaya çıkmasıyla yönünü Orta Asya'ya çeviren Eski İran dinidir. Bu din kısmen Türk ülkelerinde etkili olmuştur. İranlıların Türk ülkelerine savaştan çok sulh içinde gelmesi, onların Türkler üzerindeki dini ve kültürel etkisini artırmıştır. Bu nedenle Buhara'da Zerdüştî mabedleri çoğalmış, Zerdüştîlik Baykent ve Semerkant'ta etkili olmuştur. Fars unsurlar aracılığıyla Türkistan'da yayılan Zerdüştîlik belli dereceye kadar Orta Asya Türk kültür ve sanatını etkilemiştir. Türkler arasında Zerdüştîliğin etkileri Horasan ve Maveraünnehir bölgelerini aşarak daha geniş alana yayılmış, aynı zamanda Hazar kıyılarında Zerdüştîliğe giren Türkler bulunmuştur. Zerdüştîliğin etkileri İslâm'ın yayılmasından sonra da az çok devam etmiştir (Barthold, 1990: 109-114, 122, 195; Günay ve Güngör, 1997: 127-129).

Maniheizm, Mani (216-277) tarafından kurulan evrensel karakterli ve gnostik bir dindir. Aynı zamanda senkretik bir yapı taşıyan bu din doğuşundan kısa bir süre sonra çeşitli bölgelerde yayılmış, önce İran'da Mazdaist din adamlarının daha sonra da batıda Hıristiyan rahip ve din adamlarının saldırılarına maruz kalmıştır. İran ve Roma yöneticileri tarafından ağır baskılara uğrayınca Roma ve İran'dan kaçan bu din mensupları Türkistan'a sığınmıştır. VII. yüzyılda Horasan'a ve Buhara'ya İslâm geldiğinde Maniheizm mensupları bu bölgede Müslümanlarla birlikte yaşamak zorunda kalmıştır. Emevîler döneminde cizye vermek şartıyla rahat bir nefes alan Maniheistler, Abbasîler döneminde baskılarla karşılaşmış, yaşadıkları

Babil bölgesini terk ederek Maveraünnehir bölgesine ve Türkistan'a göç etmiştir. VIII. yüzyılın ikinci yarısında (763) Bögü Kağan'ın da yardımlarıyla Maniheizm Uygurların resmî dini olmuştur. X. yüzyılda Semerkant, Taşkent gibi şehirlerde Maniheistlere rastlanmıştır (Tekin, 1962: 1-11; Kitapçı, 2004: 47-62).

Uygurlar güneyde başlıca Çin ve Doğu Türkistan kültürleri ile temas etmiştir. Uygurların Çin'le olan temasları daha çok siyasî bir gaye gütmüştür. Ellerinde Maniheizm gibi kuvvetli bir din ve kültür silahı bulunduran, Maniheizmi kabul eden, hatta rahiplik mevkilerini de ellerinde tutan Uygurlar, yavaş yavaş Çin'in uzak bölgelerine kadar yayılmış, Maniheist mabetleri kurmuş, böylece Maniheizmi yaymaya çalışmışlardır. Uygur Kağanı da bu din adamlarının faaliyetlerini siyasî nüfuz ve kuvveti ile desteklemiştir (Ögel, 1984: 348-350). Uygurlar Maniheizmi de siyasî ve kültürel mülahazalarla kabul etmiştir. Uygur Devletinin Kırgızlar tarafından yıkılışıyla (840) Çin Hükümeti önce Maniheistlerin Çinliler gibi giyinmesini zorunlu tutmuş, daha sonra bütün Mani tapınaklarının yıkılmasını emredip mallarına el koymuş ve Maniheizmin Çin toprakları üzerindeki varlığına son vermiştir (Tanyu, 1998: 74; Günay ve Güngör, 1997, 129-140).

Doğu Türkistan ve Yedisu çevresinde hüküm süren Uygur devleti içerisinde Maniheizmin yanı sıra Budizm, Hıristiyanlık ve hatta İslâm dini bir arada yaşamıştır. Maniheizm Orta Asya'da Uygur devletlerinin siyasî desteği ile yine Uygurlar vasıtasıyla yayılmış, onların siyasî güçleri azaldıkça Mani dini Orta Asya'daki etkisini kaybetmiştir. Maniheizm yayıldığı bölgede Türk sanatı, düşüncesi ve kültür hayatı üzerinde etkili olmuştur.

Musevilik veya **Yahudilik** şeklinde anılan, en eski vahye dayalı dini gelenek olarak değerlendirilen bu din Don-Volga (İdil)–Kafkas üçgenini içine alan ve coğrafi bakımdan kültürel geçiş yolu üzerinde bulunan Hazarlarda, Bulan Hakan zamanında benimsenmiştir. Hazarların tarihindeki dinî olaylar aslında oldukça karışıktır. Hazarlar zaman zaman ilk Türk İslâm devleti olarak değerlendirildiği gibi, Musevîlikle de anılmıştır. İlk önceleri Göktürkler gibi Sasanîlerle ittifak yapan Hazarlar, daha sonra güçlü Müslüman Arap ve Hıristiyan Bizans İmparatorlukları karşısında her iki imparatorluğun da dinine itibar etmeyerek Musevîliği seçmiştir. Bu bağlamda Hazarlar belirtilen bu güçler tarafından yutulup erime kaygısıyla siyasî, sosyal ve kültürel mülahazalarla hareket etmiş

ya da en azından bu faktörler onların dinî tercihlerinde önemli rol oynamıştır.

Çeşitli kaynakların Hazar ülkesindeki dinî durum hakkında verdiği bilgilerde; bu ülkede Müslümanlar, Hıristiyanlar, Musevîler ve putperestlerin birlikte yaşadığı, her bir grubun aralarındaki anlaşmazlıklara bakan kadıları bulunduğu belirtilmiştir (Tanyu, 1998: 45-49). Muhtemelen 740 yılında Musevîliği benimsemiş olan Hazarların bu dini kabulünde Musevî, Hıristiyan ve Müslüman din bilginlerinin Bulan Han'ın huzurunda yaptıkları bir dini tartışmanın rol oynadığına dair rivayetler vardır. Bununla birlikte Mes'udî Hazarların Musevîliği kabulünün Harun Reşid (768-809) döneminde gerçekleştiğini belirtmiştir. Bu tarihi X. yüzyıla kadar çıkaranlar da vardır. Yahudi kaynakları ise Hazarların Musevîliği benimsemesinin tarihini VII. yüzyıldan itibaren başlatır. Yapılan değerlendirmeler sonucunda Hazarların Musevîliği kabulünde ya da en azından bu dinin onlar arasında güçlenmesinde Bizans'ta İmparator Romanos zamanında (919-944) kendini gösteren dinî baskı ve zorla Hıristiyanlaştırma gayretlerinin rolünün büyük olduğu vurgulanmaktadır. Bu dönemde Bizans'ta şiddetli baskılara maruz kalan Yahudiler Hazar devletine sığınmış, burada hoşgörü ile karşılanmış, himaye edilmiştir. Ancak Musevîliğin Hazarlar arasında hakan ve çevresi ya da en çok yönetici ve aristokrat zümreyle sınırlı kaldığı, geniş kitleleri etkileyemediği de belirtilmiştir (Günay ve Güngör, 1997: 161-164). Bu gelişmelere paralel olarak Hazarlar arasında hakim ve yönetici sınıfın dışında Hıristiyanlık ve İslâm da giderek yayılmıştır (Kurat, 1972: 35-37).

Yaklaşık dört yüzyıl parlak bir dönem yaşayan Hazarlar, Selçukluların İslâm dünyasına hâkimiyeti döneminde tarih sahnesinden çekilmiştir. Halkının büyük çoğunluğu İslâm'da karar kılmış, geride küçük Musevî gruplar kalmıştır. Hazarların Musevîliği Karailik şeklinde benimsemiş olduklarına dair görüş farklılıkları bulunmakla birlikte günümüzde onların bakiyeleri hem Karaîlik hem de Ortodoks Yahudilik şeklinde bu dine bağlılıklarını sürdürmektedir.

Hıristiyanlık Filistin topraklarında ortaya çıkmış ancak dünyanın çeşitli bölgelerinde yayılma imkanı bulmuştur. Türklerin tarihte temas kurduğu dinlerden biri olan Hıristiyanlık, misyonerleri aracılığıyla Orta Asya içlerine kadar etki yapmış ve bu misyonerler inançlarını yaymayı başarmıştır. Türklerin Hıristiyanlıkla temaslarının tarihi çok eskilere uzanmakla birlikte ilk temasların başlangıcı

konusundaki bilgiler oldukça bulanıktır. Hıristiyanlığın Orta Asya'daki varlığı ile ilgili ilk bilgiler IV. yüzyıldan daha gerilere gitmemektedir.

Türklerin Hıristiyanlıkla temasları daha çok "doğu kiliseleri" ile olmuştur. Bu bağlamda Ortodoksluk birinci sırada yer almıştır. Sasanîlerin yakın takibine uğrayan Nesturî Hıristiyanların faaliyetleri Orta Asya'da büyük başarılar elde etmiştir. Maveraünnehr'e giren Hıristiyanlık hızlı bir şekilde yayılmış, kısa zamanda çevrede hâkim bir din haline gelmiştir. Bu bağlamda IV. yüzyılda Herat, Merv ve Semerkant şehirlerinde Hıristiyanlık piskoposlukları ve metropolitlikleri belirmiştir. 718'de Merv Nesturî Patrikliği bu kentte oturan bir Türk Kağanı'nın ve kavminin Hıristiyanlığı seçtiğini kaydetmiştir. Nesturîlik Uygurlar, Naymanlar, Kereitler ve Kunların arasına da nüfuz etmeyi başarmıştır. Hıristiyanlık gayretli misyonerleri sayesinde Nesturîlik adı altında Orta Asya'da yayılmış, çeşitli bölgelerde teşkilatlanarak, Maveraünnehr'e İslâm'ın girmesinden sonra bile varlığını sürdürmüştür. Orta Asya'da İslâm'ın yayılması Hıristiyanlığın gittikçe zayıflamasına sebep olmuştur. XV. yüzyılda Nesturîlerin Orta Asya ve özellikle Semerkant'ta sonları gelmiş, büyük olasılıkla bunların çoğu Müslüman olmuş, bu dönemden sonra onların Orta Asya'daki varlığı hakkında bilgi bulmak imkânsız hale gelmiştir (Günay ve Güngör, 1997: 141-147).

Orta Asya'da Nesturî Hıristiyanlık dışında XIII. yüzyılın sonları ile XIV. yüzyılın başlarında Roma Katolik Kilisesi'nin faaliyetleri de gözlenmiş, ancak bu faaliyetler geçici olmuştur. Özellikle XIII. ve XIV. yüzyıllarda Orta Asya'da Ortodoksluk, belli bir başarı elde etmiş, Moğolistan ve Çin'e ulaşmıştır. Nesturî Hıristiyanlık, Bizans Ortodoksluğu, Roma Katolikliği yanında Monofizit kiliseler arasında sayılan Gregoryen Hıristiyanlık da Türk topluluklarından bir kısmını etkilemiştir. Kıpçaklardan bir kısmı da Bizans Ortodoksluğu içinde yer alan Gürcü Ortodoks Kilisesine bağlanmıştır. Rusya bozkırlarındaki Kıpçaklar süreç içinde Moğollar, Bulgarlar ve Hazarlarla karışarak günümüze ulaşmış, ancak Macaristan, Balkanlar ve Gürcistan'daki Kıpçaklar Hıristiyan kültür içinde erimiştir. XI. yüzyılda Bizans idaresine giren Peçeneklerin önemli bir kısmı da kitle halinde Hıristiyanlığı benimsemiştir. Bununla birlikte Hıristiyanlık göçebe Türkler arasına güçlü bir biçimde nüfuz edemeyip Orta Asya'da İslâm karşısında başarısızlığa sürüklenmişse de kısmen Kafkaslarda, Balkanlarda ve Rus bozkırlarında Türk gruplarını etkilemiştir.

Anadolu'da, Balkanlarda, Doğu Avrupa'da, Rusya'da ve Sibirya'da Hıristiyanlık nüfuz etmeyi ve kalıcı cemaatler oluşturmayı başarabilmiştir. Bu coğrafyalarda Hıristiyanlığa, özellikle Ortodoksluğa intisap eden Türk boyları, birkaç istisnanın dışında, Hıristiyanlaşmakla kalmamış, aynı zamanda Slavlaşmıştır. Balkanlarda ve Doğu Avrupa'da bunun tipik örneğini, Bulgarlar, Kumanlar/Kıpçaklar, Macarlar ve Uzlar oluşturmuştur (Günay ve Güngör, 1997: 148-149). *Divan-ı Lügat'it-Türk*'ten sonra en önemli Türkçe sözlük olarak kabul edilen ve Kıpçakları Hıristiyanlaştırmak amacıyla misyonerlerin Latince-Farsça-Türkçe (Kıpçak Türkçesi) *Codex Cumanicus* adıyla hazırladıkları eser, bu bağlamda oldukça dikkat çekicidir (Kurat, 1972: 100-101).

Anadolu'da ve Balkanlarda Hıristiyanlaşan ve çoğu eriyip giden zümrelerden bazı gruplar son zamanlara kadar ulaşmıştır. Bunlardan biri Karamanlılar diğeri Gagauzlardır. Camii'nin de " *Yunan dilini hiç bilmez; gayet saf hatta Müslüman Türklerden daha temiz, bir Türkçe ile konuşur; kendilerine mahsus kiliselerde Türkçe ibadet ederler, kendilerine mensup papazları vardır.*" (Cami, 1932: 5-25; ayrıca bkz. Moşkov, 1999: 34-40; İbar, 2010) dediği Karamanlılar, Anadolu'da Müslüman Türk kardeşleriyle uzun yıllar birlikte yaşamış, aynı dilde konuşmuş, yazmıştır. Ancak inanç farklılığı tarihi süreçte yaşanan bazı hadiselere bağlı olarak bu soydaşlarımızı bizden uzaklaştırmış ve koparmıştır.

Avrupa kıtasındaki Türkler arasında Hıristiyanlaştırma faaliyetleri etkisiz kalmamıştır. Avrupa'daki Türk kavimlerinden Hunlar Macaristan'a (*Hungaria*) kan vermiştir. Bulgarlar, Macarlar, Fin ve Baltık denizi kıyısındaki toplumlar Hıristiyanlaştırılmış, dolayısıyla Türklükleri kaybettirilmiş, ayrı millet bilinci içine sürüklenmiştir. Çünkü Hıristiyan devletleri ve misyonerleri, geçmişin bütün izlerini, eserlerini silmiş yok etmiştir. Tarihin seyri içinde birçok Türk kökenli topluluk Hıristiyanlaşarak millî ve tarihî bilinçleriyle birlikte kültürlerini kaybetmiştir (Tanyu, 1998: 75-76).

Belli bir dönemde Rus nüfuzuna giren Çuvaşlar, Tatarlar, Urumlar, Hakaslar, Gorno-Altaylar (Altay Kişi), Sahalar (Yakutlar), Dolganlar ve Tofalar Türk asıllı olmakla birlikte sistemli biçimde Hıristiyanlık propagandasına maruz kalmış, belli ölçüde Hıristiyanlık bu topluluklar arasında yer edinmiştir.

İslâm, inanırlarınca en son vahye dayalı hak din olarak kabul edilmektedir. Türkler, İslâmla ilk irtibat sağladıkları ve bu dini tanıdık-

ları andan itibaren Müslüman olmaya başlamıştır. Türkler arasında diğer din ve inançlardan daha çok İslâm etkili olmuştur. Bu dönemde Taşkent taraflarında Maniheizm, Bulgarlar arasında Hıristiyanlar ve Hazar Musevîleri (Karaîler) propaganda yapmışlardır. 921-922 yıllarında İdil (Volga) çevresindeki Bulgar Hanlığı, 940 yılında Karahanlılar İslâm'ı resmî olarak devlet dini ilan etmiştir. Timur zamanında Yedisu bölgesinde bulunan Nesturî cemaat ile Türkistan'ın kuzeyindeki Budist kalıntıları tamamen ortadan kalkmıştır (Tanyu, 1998: 104). Böylece İslâm, Türk toplulukları arasında en yaygın din olarak yerini almıştır.

İlk kurulan Müslüman Türk devletleri Tolunoğulları, Ihşidîler, İdil Bulgarları, Karahanlılar, Gazneliler, Eyyubîler, Türk Memlükleri ve Büyük Selçuklulardır. Bunları Anadolu Selçukluları, Anadolu Beylikleri, Osmanlılar ve Memlükler izlemiştir (Yazıcı, 2002).

İslâm'ın hızlı bir şekilde Türkler arasında etkili olmasında çeşitli siyasî ve kültürel nedenler bulunmakla birlikte; özellikle Budizm, Maniheizm, Musevîlik ve Hıristiyanlık gibi dinlerin Türklerin geleneksel kültüründen uzak oluşu, Türklerin yaratılışına ve dünya görüşüne uymayışı vurgulanmalıdır.

Türklerin kalabalık kitleler halinde İslâm'ı benimsemesi ve bu yolda mücadelesi tarihin önemli hadiselerindendir. Türk topluluklarının büyük bir kısmı X. yüzyılda İslâm'ı benimsemiş, XII. yüzyıla gelindiğinde Orta Asya'da İslâm hâkim din haline gelmişti. Zerdüştîlik ve Maniheizm Türkler arasında artık nüfuzunu yitirmiş, Budizm ve Hıristiyanlık, Türk coğrafyasında bir süre karşılıklı mücadele etmişlerse de İslâm'ın bölgede güçlenmesiyle bu dinler de etkisiz kalmıştır. İslâm'ı benimseyen Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular, Harzemşahlar ve diğer Türk Devlet ve Beylikleri bundan sonra Orta ve Yakın Asya'ya egemen olmuş, Orta Asya, Yakın Doğu ve Doğu Avrupa'nın son bin yıllık tarihine yön vermişlerdir (Tanyu, 1998: 111). Böylece İslâm, Asya'da Hıristiyanlığı yenmiş, Budizm Moğolistan'da ve Asya'nın güney batısında yerleşmiş, Şamanî inanç ve uygulamalar ise Altay dağları ve Sibirya ormanları bölgesinde Sahalar (Yakutlar) arasında yaşayışını sürdürmüştür.

Bazı Türk toplulukları süreç içinde kabul ettikleri dinlerle birlikte benliklerini ve millî kültürlerini kaybetmiştir. Macar ve Bulgarların Hıristiyanlaşması yanında Balkanlarda, Doğu Avrupa'da Hıristiyanlığı benimseyerek eriyen Peçenek, Oğuz ve Kıpçaklar bu bağlamda zikredilebilir. Hazarların bir kısmının Musevîleşmesi, ancak

günümüzde Karaylar ve Kırımçaklar olarak bu dine mensubiyetlerini sürdürmeleri dikkat çekicidir. Ayrıca Irak, Hicaz, Mısır, Tunus gibi ülke topraklarında etkili olan Türkler Araplarla karışmalar ve evlenmeler neticesinde kimliklerini de kaybetmiştir.

Günümüzde Türk toplulukların çoğunluğu İslâm'ı benimsemiş bulunmaktadır. Ancak Türkler arasında Maniheizm ve Zerdüştîlik dışında dini çeşitlilik sürmekte, sayıları az da olsa Budist, Burhanist, Musevi ve Hıristiyan Türk toplulukları bulunmaktadır. Belirtilen bu dinlerin, tarihin belli dönemlerinde Türk kültürüne etkilerinden söz edilebilmektedir. "Geleneksel Türk İnançları" ise sonraki dinlerle karışmış, etkisini bütün Türk toplulukların kültüründe hissettirmiştir. İslâm'dan önce Türkler arasında Tanrı'ya (Tanyu, 1980: 62 vd.); Kâdir (*Ugan*), Rab (*Ege*), Yaratan, Yöneten, insan kaderine tamamen hakim olan bir varlığa ve O'nunla ilgili dua (*alkış*), kurban (*ıduk*), ruh, ruhun ölmezliği, elçi (*yalavaç, savçı*), cennet (*uçmak*), cehennem (*tamuğ*), günah (*yazuk*), ahiret, melek, şeytan (*yek içkek*) gibi inançlara bağlılık Türklerin karşılaştıkları dinlere bakışını ve bu dinlere olan ilgisini etkilemiştir (Tanyu, 1998: 15).

3. Günümüz Türk Topluluklarında Din

Bugün Türk toplulukların önemli bir kısmı İslâm'a mensuptur. Anadolu Türkleri başta olmak üzere Sovyetler Birliği'nden bağımsızlıklarını elde eden Azerbaycan, Özbekistan, Kazakistan, Kırgızistan ve Türkmenistan, Kuzey Kıbrıs Türkleri ile birlikte İran, Rusya, Tacikistan, Afganistan, Gürcistan ve Çin'de (Doğu Türkistan) yaşayan Türk toplulukların tamamına yakını Müslümandır. Osmanlı Devleti'nin yayılma alanında bulunan Yunanistan, Bulgaristan, Romanya, Kosova, Makedonya, Suriye ve Irak'ta da Müslüman Türk toplulukları bulunmaktadır. Modern dönemdeki işçi göçleri sonucunda, Almanya, Hollanda, Fransa, Belçika, Avusturya, İsviçre, İsveç, Danimarka, Norveç, Britanya, ABD, Kanada, Avustralya, Libya, Suudi Arabistan ve Yeni Zelanda gibi birçok ülkede yaşamakta olan Türk toplulukları da İslâm dinine mensubiyetini sürdürmektedir.

3.1. Musevî Türkler

Geleneksel inançları yanında Musevîlik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi diğer dinlere karşı oldukça müsamahalı bir tavır takınan Hazarlarda M.S. VIII. yüzyılda saray erkânı ve askerî komutanlar Musevîliği benimsemiş, bu dini Hazarların resmî dini durumuna getirmişti. Zamanla Bizansın kendi topraklarında yaşayan Yahudileri zorla Hı-

ristiyanlaştırma girişimlerinden kaçan Yahudiler, Hazar Türklerine sığınmıştır.

Günümüzde Karaylar ve Kırımçaklar olarak bilinen Türk grupları Musevîdir.

Karaylar, Hazar Türklerinin kalıntıları olarak bilinmektedir. Tevratı kabul etmekte, ancak diğer Yahudilerden farklı olarak Tevrat'ın yorumu mahiyetindeki eserleri kabul etmemektedirler. Günümüzde Karaylar Kırım, Litvanya, Polonya, Rusya Federasyonu'nda ve İsrail'de cemaat olarak yaşamaktadır. Hatta Türkiye'de İstanbul'da yok olma noktasına gelmiş küçük bir Karay cemaati bulunmaktadır (Arık, 2011: 491-510; Beyoğlu, 2011: 479-490).

Kırımçaklar ise Ortodoks Yahudiler olarak bilinen, Kırım'da yaşayan Türkçe konuşan Musevî bir gruptur. Karayların aksine Kırımçaklar Tevrat ile birlikte onun yorumu mahiyetindeki kutsal kitapları da benimsemektedir. İnanç ve uygulamalarda Kırımçakları diğer Ortodoks Yahudilerden ayırmak mümkün değildir. Her iki grup Kıpçak Türkçesinde konuşmakta, örf, adet ve gelenekleri bakımından Kırım Tatarları ile birçok ortaklıkları paylaşmaktadır (Kuzgun, 1993; Arık, 2004: 27-49; Brook, 2005: 427-428; Altınkaynak, 2008: 35-51; Doğruer, 2007).

3.2. Hıristiyan Türkler

Gagauzlar, Çuvaşlar, Kreşin Tatarları, Urumlar, Hakaslar, Sahalar (Yakut), Gorno-Altay (Altay Kişi), Dolganlar, Tofalar gibi bazı Sibirya Türk grupları resmî olarak Hıristiyandır (Anzerlioğlu, 2004: 73-91).

Gagauzlar, Hıristiyan Türkler denildiğinde ilk akla gelen topluluklardan biridir. Sayıları yaklaşık üç yüz bin civarında olan Gagauzlar bugün Moldova başta olmak üzere eski Sovyet topraklarında, Yunanistan, Bulgaristan, Yugoslavya, Romanya ve Türkiye gibi birçok ülkede dağınık olarak yaşamaktadır. Birçok Gagauz belirtilen bu ülkelerde kendi etnik kimliği ile kaydedilmediğinden Gagauzların sayısının daha fazla olduğu tahmin edilmektedir (Güngör ve Argunşah, 1993: 1-4). Çoğunluğu Moldova'da yaşayan Gagauzlar 1990-94 yılları arasında özerk bir cumhuriyete kavuşmuşken bağımsızlıklarını koruyamamış, onların kurduğu idare Moldova toprakları içinde "Gagauz Yeri Özerk Bölgesi" olarak adlandırılmıştır. Her ne kadar Bulgar ve Yunan araştırmacıları objektiflikten uzak bir biçimde Gagauzların menşeini Bulgar ya da Rumlukla ilişkilendirmeye çalışıyorlarsa da Gagauzların etnik kimliği ile ilgili olarak

tarihî süreç incelendiğinde, onların Oğuz, Peçenek, Kıpçak ve Anadolu Türklerinin karışımı bir Türk topluluğu olduğu söylenmektedir (Güngör ve Argunşah, 1993: 4-8).

Karadeniz'in kuzeyinden Balkanlar'a inen Peçenek, Oğuz ve Kıpçaklar'dan bir bölümü XI. yüzyıldan itibaren kendi politik mefaatlerini İncil'i empoze etmekte bulan Bizanslılar'ın gayret ve çabaları ile Hıristiyanlığı kabul etmeye zorlanmış ve bunlardan bir kısmı Hıristiyanlığın Ortodoks mezhebini kabul etmiştir. Gagauzlar tek başlarına ne bir otosefal kilise, ne de otonom kilise meydana getirmiş, zaman içinde Bulgar ya da Rus kilisesine bağlı kalmışlardır. Ortodoks Hıristiyan oldukları halde içinde bulundukları Hıristiyan toplumlar içinde bütünüyle erimemişlerdir. Gagauz Hıristiyanlığı; Balkan yarımadasının çeşitli kültür ve dinlerin geçiş yolu üzerinde bulunması, Gagauzlar'ın Hıristiyanlığı değişik zamanlarda kabul etmesi, uzun zaman Müslümanlarla birlikte yaşamaları, yaşadıkları bölge sınırlarının çok sık değişmesi gibi nedenlerle eklektik bir karakter arz etmiştir (Güngör ve Argunşah, 1993: 54-58). Bu bağlamda Gagauzlar "Allah" terimini kullanmakta, ayrıca "cenet" (cennet), "cendem" (cehennem), melek, şeytan, hac, oruç terimlerine de dini terminolojilerinde yer vermektedirler (Güngör ve Argunşah, 1993: 58-60). İslâm'da olduğu gibi Gagauzlar ana ve babalarının ruhları için fakir, öksüz ve kimsesizlere yardımda bulunmakta; pınar, köprü vs. yapmakta ve buna da "Hayır" adını vermektedirler (Güngör ve Argunşah, 1993: 62). Orta Asya Türk kültür unsurlarından Canavar Yortusu (Kurt Bayramı), Allahlık (Iduk) uygulamasını yapmakta, Bogomolizmin etkisiyle de hikâye ve masallarında Şeytan-Tanrı mücadelesine yer vermektedirler (Güngör ve Argunşah, 1993: 68-69). Gagauzların halk hikâyeleri, masalları, efsaneleri, türküleri, manileri, tekerlemeleri, bilmeceleri, atasözleri, fıkraları kısacası halk edebiyatı ve folkloru Anadolu Türk halk edebiyatıyla ve folkloruyla birçok ortak ve benzer özelliğe sahiptir (Güngör ve Argunşah, 1993: 35-39; 70-101). 1988 yılından bu yana Ana Sözü adlı gazete başta olmak üzere Gagauz yerleşim yerlerinde küçük çapta Gagauz Türkçesiyle yerel gazeteler yayınlanmaktadır.

Çuvaşlar, tarihte ilk Müslüman Türk devletleri arasında sayılan İdil-Bulgarlarının bakiyeleri olarak bilinirler. XVI. yüzyılda topraklarının Ruslar tarafından işgal edilmesiyle birlikte yoğun olarak Ruslaştırma ve Hıristiyanlaştırma politikalarına maruz kalan Çuvaşların günümüzde sayıları iki milyon civarındadır. Çuvaşlar,

Rusya Federasyonu'nda Tataristan, Başkurdistan ve Fin kavimlerinin oluşturduğu özerk cumhuriyetlere komşu olarak Çuvaşistan Özerk Cumhuriyeti'nde varlıklarını sürdürmektedir. Çuvaş Türkçesinde konuşan Çuvaşlar Rusların bölgeyi ele geçirdikleri zamana kadar "İslâm kültür sahası"nda yaşadıklarından İslâm'ın ve İslâm kültürünün etkisinde kalmışlardır. Bu etkiler onların kısmen yaşam tarzına ve din terminolojisine de yansımıştır (Arık, 2012).

Günümüzde çoğunluğu Ortodoks Hıristiyan olarak bilinen Çuvaşların bir kısmı geleneksel inançlarını yaşatmaktadır. Hıristiyan Çuvaşlar her geçen gün Rus kültürüne daha çok yaklaşmakta, Ruslaşmaktadır. Bunun yanında sayıları tam olarak bilinmemekle birlikte İslâm'a mensup Çuvaşlar da vardır. Tarihi süreçte bölgede Tatarlar İslâm'ın güçlü temsilcileri olarak öne çıktıklarından Müslüman Çuvaşların dil, kültür ve yaşama biçimi bakımından "Tatarlaştığı" gözlenmiştir (Arık, 2007: 37-54).

Kreşinler, bir başka Hıristiyan Türk grubudur. Kreşinler ya da Kreşin Tatarları adıyla anılan ve İdil-Ural Tatarları arasında yaşayan Hıristiyan Türk grubu kendileri için "Kreşin" adını kullanmayı tercih etmekte, bu grup Tatar adıyla anılmayı uygun görmemektedir. Çünkü "Tatar" adı bölgede İslâm'ı ve Müslümanlığı belirtmektedir.

Türk tarihinin en hazin dönemlerinden biri İdil boyunun ve Kazan Hanlığı'nın XVI. yüzyılda Rus işgaline uğramasıyla başlamıştır. Çar İvan Grozniy, Rusya'nın doğusuna, deyim yerindeyse adeta bir "Ortodoks Haçlı Seferi" başlatmış, ele geçirdiği topraklarda yaşayan, Gayri Rus unsurları Ruslaştırmak ve Hıristiyanlaştırmak istemiş, bu girişimlerinde Kiliseye de önemli görevler yüklemiştir. Ekonomik baskılar, zorba metotlar ve her türlü yıldırma politikalarına başvurmak suretiyle Gayri Rus (*inorodets*) unsurların Hıristiyanlaşması için büyük gayretler sarf edilmiştir. Bu süreç sonunda Çuvaşlar yanında Tatarlardan da Hıristiyanlaştırılanlar olmuştur. İşte Kreşinler bu sürecin ortaya çıkardığı Tatar Türkçesinde konuşuyor olmalarına ve Tatarlarla örf, adet ve gelenekleriyle büyük oranda ortak özellikleri paylaşmalarına rağmen Tataristan'da Tatarlardan farklı bir etnik grup olarak gelişmektedir. Resmî rakamlara göre sayıları 25 bin olarak tespit edilen Kreşinler, *"Tuganaylar"* adında bir gazete çıkarmakta, Tataristan'da 250-300 köyde yaşamlarını sürdürmektedirler. Kiliselerinde anadillerinde ibadet eden, Gagauzlar gibi kendilerini Hıristiyan bir Türk grubu gören Kreşinlerin dinî terminolojilerinde:

> Ya Rabbi, Tengri, Alla, Huday-Kuday, Allaga/Hudayga şükür (Allah'a şükür), aram tamak (haram yiyecek), oçtomak, oçmakh (cennet), tamug (cehennem), jazık, qonaka (günah), tın, can (ruh), Alla saklasın (Allah korusun), Huday bersin (İnşallah), aluya (evliya), uraza (oruç), avız açuu (iftar) gibi sözlerin kullanıldığı görülmektedir (Arık, 2008: 57-75).

Urumlar ya da **Rumeyler** denilen, ana dili Türkçe olan, Ukrayna'da, Gürcistan'da ve Kazakistan'da yaşayan Hıristiyan Türk grubunun köklerine dair farklı görüşler ileri sürülmüşse de onların atalarının Hıristiyanlığı kabul etmiş Kıpçaklar olduğu vurgulanmaktadır. Bunlar XI. yüzyılın ortalarında Hıristiyanlığı kabul eden ve Grekçe isimler alarak Bizansın yerli halkıyla karışan Kıpçaklardır (Altınkaynak, 2005a: Kasapoğlu, 2004: 58-67). Bilindiği gibi Kıpçaklar XI. yüzyıl ile XV. yüzyıllar arasında genellikle Karadeniz'in kuzeyinde özellikle Kıpçak Bozkırları denilen bugünkü Ukrayna ve çevresinde yaşamıştır. Hatta Türk dilinin en önemli kaynaklarından sayılan, Fransisken misyonerlerce XIV. yüzyılın başlarında yazıldığı sanılan *Codex Cumanicus* adlı sözlük de bu Kıpçaklara ait önemli bir dil yadigârıdır (Curayeva, 2011: 25-32).

Kıpçaklardan Gregoryen Hıristiyanlığı kabul ederek Ermenilerle karışanlar da olmuş, hatta vakayinameler (kronikler), sözlükler, dinî, edebî eserler gibi çeşitli türlerde Ermeni harfleri ile yazılan Kıpçakça ya da Ermeni-Kıpçak literatürü oluşmuştur. Bu literatürü oluşturan Kıpçaklar zamanla Ermeni sayılmış ve Ermeniler arasında erimiştir (Küçük, 2009; Aynakulova, 2009: 114-126; Altınkaynak, 2005b: 21-38).

Rusya Federasyonu'nda yaşayan Sahalar (Yakut), Hakaslar, Gorno-Altaylar (Altay Kişi), Dolganlar, Tofalar, Şorlar geleneksel inançlarını sürdürmekle birlikte resmî olarak Hıristiyan kabul edilmektedir (Güngör, 2012: 10-11). Ruslarla karşılaşıncaya kadar geleneksel inançlarına bağlılıklarını sürdüren bu topluluklar, bu karşılaşmadan sonra yoğun bir biçimde Ruslaştırma ve Hıristiyanlaştırma faaliyetlerine maruz kalmışlar ve bu faaliyetlerin sonucunda Hıristiyanlıkla anılmaya başlamışlardır. Çarlık Rusyası döneminde Hıristiyanlaştırma çabaları, Sovyet döneminde ise ateizm propagandası Sibirya Türk topluluklarının manevi dünyalarını sarsmış, bundan dolayı onların çoğu günümüzde Hıristiyanlıkla birlikte anılır olmuştur. Buna rağmen geleneksel inançlar ve kültür etkisini sürdürmeyi başarabilmiştir.

Sahalar, kendilerini *Sakha* olarak adlandırmaktadır. Daha önceleri Uranha-Saha demekteydiler. Yakut kelimesi ise Saha sözünün Tunguz lehçesindeki söyleniş biçimidir. Ruslar aracılığıyla Yakut kelimesi yaygın olarak literatürde yer almıştır. Yakutistan veya Saha Cumhuriyeti adıyla anılan Sahaların yaşadıkları ülke Sibirya'nın kuzeydoğu kısmının hemen hemen tamamını işgal etmektedir. Ülkenin sert iklimi yaşam koşullarını oldukça güçleştirmektedir (Seroşevsky, 2007: 13-21). 2002 nüfus sayımı verilerine göre cumhuriyette Yakutların nüfusu 432.290'dır ve Yakutlar ülkelerinde çoğunluktadır.

Saha bölgesinde Rus misyonerliği ve Ruslaştırma girişimleri ticarî ilişkilere paralel olarak XVIII. yüzyılda başlamıştır. Bölgede açılan Rus Ortodoks İlahiyat akademileri ve misyonerlerin gayretleriyle XIX. yüzyılda Hıristiyanlığa ait çok sayıda dinî literatür Saha diline çevrilmiş ve yayınlanmıştır. Çarlık Rusya başka bölgelerde diğer gayri Rus unsurlara uyguladığı politikaların benzerini Sibirya bölgesinde de uygulamış, halkın vaftiz olması için teşvik edici ve caydırıcı ekonomik uygulamalara başvurmuştur. Örneğin; vaftiz olanların belli bir süre vergiden muaf tutulması bu uygulamalardan yalnızca biri olmuştur. Kaynakların verdiği bilgilere göre yürütülen politikalar neticesinde XIX. yüzyılın ortalarında Sahalar arasında neredeyse vaftiz olmamış kimse kalmamıştır (Tokarev, 1940: 132). Ancak Hıristiyanlaştırma faaliyetlerinde uygulanan zorba yöntemler sebebiyle Saha Türkleri Hıristiyanlığı görünürde benimsemiş, gerçekte geleneksel inançlarına bağlılıklarını sürdürmüştür. Sahalar doğumdan ölüme kadar birçok konuda geleneksel kültür ve inançlarına bağlı kalmışlarsa da (Bkz. Seroşevsky, 2007: 198-256) yaşadıkları bölgenin Hıristiyan kültür sahasına dahil edilmesiyle bu dine ait motifler de Sahaların günlük yaşamında etkisini az çok göstermiştir. Günümüzde Sahalar arasında şamanî gelenek ile Hıristiyanlık arasında ciddî bir mücadele ve çekişme söz konusudur (Flatov, 2000: 114-122).

Daha önceleri Abakan Tatarları, Minusinsk Türkleri ve Yenisey Kırgızları olarak anılan **Hakaslar** bir zamanlar Yenisey nehrinin orta havzasında büyük kağanlık kurmuş Kırgızların soyundan gelmektedir. Günümüzde corafî olarak Güney Sibirya'da, dünyanın en büyük nehirlerinden biri olan Yenisey ve onun kolu olan Abakan'ın başladığı ve etrafı Altay, Sayan (Kögmen) ve Kuznetsk dağlarınca çevrili doğa güzeli bir bölgede yaşamlarını sürdürmektedir (Davletov, 2006: 125). Hakas ülkesi, 1992 yılında Hakas Yüksek Konseyi'nin (Parlamento) kararıyla Rusya Federasyonu'na bağlı olarak Hakas Cumhuriyeti adını almıştır.

Hakaslar XVIII-XX. yüzyıl başlarını kapsayan Çarlık Rusyası döneminde zorla Hıristiyanlaştırma, Ruslaştırma ve ırksal ayrımcılığa maruz kalmış, diğer birçok bölgede olduğu gibi açıkça bir "kültürel soykırım" yaşamıştır (Davletov, 2006: 134). Devlet desteğini arkasına alan Rus Ortodoks Kilisesine bağlı misyonerler Hakasların manevî dünyasını oldukça sarsmıştır. Aynı dönemde diğer Türk topluluklarına uygulandığı gibi Hakaslar arasında Hıristiyanlığa geçişi özendirmek amacıyla Rusya'da çıkarılan kanunlara göre; yeni vaftiz olanlar üç yıl süreyle *"yasak"* adı verilen vergiden muaf tutulmuş, vaftiz olarak vergiden muaf tutulanların ödemediği vergi Hıristiyanlığı kabul etmeyenlerin üzerine yüklenmiştir. Yeni vaftiz olanlar bazı haksız fiillerden kaynaklanan cezaî yaptırımlardan da muaf tutulmuştur. Ayrıca vaftiz edilen ya da gönüllü olarak Hıristiyanlığa geçenlere gömlek, çizme, yelek ve Rus giysilerinden dağıtılmış, bunun yanında yaşına göre vaftiz olanlara belli oranda paralar verilmiştir. Hıristiyanlaştırmaya dönük bütün bu teşvik edici uygulamalara rağmen Rus kaynaklarında, Hakasların "Şamanî inanca" bağlı kalmakta ısrarcı oldukları vurgulanmıştır (Davletov, 2006: 142). Yürütülen faaliyetlerin bir sonucu olarak görünürde Hıristiyan olmuş Hakaslar aslında kendi inançlarını da tam olarak terk edememiştir. Hakaslar arasında Hıristiyanlık ve Şamanlık bir arada yaşatılmış, Hakaslar şekil itibariyle Hıristiyan, öz itibariyle Şamanî inanışa bağlılıklarını sürdürmüştür. Hatta Hakaslarda Ortodoks Hıristiyan şamanlarla karşılaşılmıştır (Davletov, 2006: 144). Ancak Hakaslarda yaygın bir davranış kalıbı olarak:

> "Bir Hıristiyan papazla yolda karşılaşınca ona selam verilir, geçtiğinde ise arkasından sol omuzdan ona tükürülürdü. Bir papaz çadırın içine girip çıktığında, onun ardından çadır ya da evin içi süpürülür, ayinlerde kullanılan koku ve biçim olarak kekik otuna benzeyen ibren otuyla tütsülenir, bütün çöpler evin dışına mal ahırlarının ötesine atılırdı. Bu uygulamaları yerine getirmeyen ev sahipleri toplum nezdinde sert bir biçimde yadırganırdı..." (Davletov, 2006: 150).

Sovyet döneminde ise Hakaslar geleneksel dünya görüşünden uzaklaştırılmaya ve onun yerine ateizm yerleştirilmeye çalışılmıştır. Bu dönem faaliyetleri inancın gizli de olsa devam etmesini engelleyememiştir.

Uzun süre diğer Sibirya Türk toplulukları gibi Hakaslarda da Hıristiyanlık ile şamanî gelenek arasında güçlü bir çekişme yaşanmıştır. Bu çekişme sonunda Hakasların geleneksel kültürü ve inançları

varlığını sürdürmüş ancak üç yüz yılı aşan faaliyetleri ile Hıristiyanlık da derin etki ve izler bırakmıştır. Çünkü birçok Ortodoks bayramı yerli kültüre uydurularak, hatta Hakasça adlar verilerek Hakaslarca kutlanmış, Hakas adları Rus adları ile değiştirilmiş, kültür Hıristiyanlıkla ilgili motiflere bürünmüştür. Son yıllarda Hakaslar arasında Baptistler, Yehova Şahitleri, Yedinci Gün Adventistleri, Roma Katolik Kilisesi ve Rus Ortodoks Kilisesi gibi çeşitli misyoner grupların aktif faaliyetlerine ve yayınlarına rağmen Hakas Türkleri kendi kültür ve inanç geleneklerini güç koşullar altında sürdürmenin yollarını aramaktadır (Davletov, 2006: 170-171).

Hıristiyan Türk toplulukları arasında, günümüzde Rusya Federasyonu sınırları içinde Sibirya'nın güney doğusunda, Türklerin en eski yurdu olarak kabul edilen bölgelerden biri olan Altay Cumhuriyeti'nde yaşayan, sayıları 60 bin civarında olan Altaylar da sayılmaktadır.

Altaylar 1756 yılında Rus devletinin tebalığına geçmiştir. Rus Ortodoks Kilisesi misyonerleri ise çok geçmeden hemen 1757 yılında Altaylar arasında faaliyetlerine başlamıştır. 1828 yılı Aralık ayında Kutsal Sinod Altay Ruhanî Misyonunun kurulması için emirname imzalarken, 1830 yılı Ağustosunda ise ilk Rus misyoner heyet, yanına vaftiz olmayı kabul edenler için öngörülen çeşitli kolaylıkların belirtildiği emirname örnekleri alarak Biysk şehrine ulaşmıştır. Bölgeye ulaşan bu misyoner ekibin başında 1830'lu yılların başında Kiril harflerini esas alarak Altay Alfabesini oluşturan Makari (Mihail Gluharev) bulunmuştur. Hıristiyanlığa ait literatürün Altayca'ya çevrilmesinde ise Teleüt Türkü ve ilk yerli misyoner Mihail Çevalkov'un büyük desteği olmuştur (Davletov, 2006: 190). Bu ilk uygulamaları Kazan Üniversitesi Profesörü N.İ. İlminskiy, V.İ. Verbitskiy, Başpiskopos Makariy gibi misyonerlerin; Altay dilinde dinî literatür oluşturma, yerli nüfus içinden öğretmen, misyoner ve papaz yetiştirme gibi etkili uygulamalar takip etmiş, bu yöndeki uygulamalar Rus İmparatorluğunda en üst düzeyde destek görmüş, süreç içinde çok sayıda yerli halk Hıristiyanlığı benimsemiş ve Ruslaşmıştır (Davletov, 2006: 190-191).

Altay Türkleri 1904 yılından itibaren; biri yerli dilde *"kam yang"* olarak söylenen Şamanlık, diğeri de *"ak yang"* yani *"ak din"* olarak anılan *"iki millî din"*e mensup olmaya başlamıştır. Burhanizm ya da diğer adıyla Ak Yang (Ak Din) hareketi Altay Türkleri için bu tarihten itibaren yeni bir inanç sistemi olarak ortaya çıkmış, Lamaizm'den

alınan kavramlarla hem Şamanlığa hem de Hıristiyanlığa karşı din ve milliyet esaslı bir hareket olmuştur. Burhanizm Altay bölgesinin kuzeyi dışında doğu ve batı kısımlarında hızla yayılmıştır. Bu dini hareket çok geçmeden durdurulmaya çalışılmışsa da Altay bölgesinde Ak Din'in yayılması tamamen durdurulamamış, daha çok insan bu inanca dahil olmuştur. Sovyetler Birliği dönemini aşmayı başaran Ak Din Altaylar arasında kök salarak günümüzde de çeşitli kesimden insanların ilgisini çekmeyi başarabilmiştir.

Saha, Hakas ve Altay Türkleri ile birlikte Rusya Federasyonunda varlığını sürdüren **Tofa-Karagas**, **Dolganlar** ve **Şorlar** da tarihî süreç içinde Rus Ortodoks Kilisesinin misyoner faaliyetlerine maruz kalarak Hıristiyanlaşmıştır. Yukarıda sözü edilen topluluklar gibi bunlar da geleneksel inançlarından vazgeçmeden Şamanî gelenekleri sürdürmekte, millî kimliklerini korumaya gayret etmektedirler.

3.3. Budist Türkler

Sarı Uygurlar ve Tuva Türkleri Budist olarak anılmaktadır.

Sarı Uygurlar Çin Egemenliğinde Doğu Türkistan'ın Kansu eyaletinde yaşamaktadır. Çin devleti tarafından tanınan ulusal azınlıklardan biri olan Sarı Uygurların nüfusu 2000 yılında yapılan resmi 5. nüfus sayımına göre 13719 kişidir. 1959 öncesinde Tibet Budizmi'ne sıkı sıkıya bağlı olan Sarı Uygurların her bir aşiretinin kendine ait bir tapınağı bulunuyordu. 1958 sonrasında başlayan Tibet olaylarıyla birlikte karalama kampanyalarına bağlı olarak Sarı Uygurların söz konusu tapınakları yıkılmış, din adamları öldürülmüş, vatandaşların dini inancı yasaklanmıştır. Çin'de 1980 sonrasındaki yasa değişikliklerileyle yıkılan tapınakların restore edilmesine izin verilmiş, ancak geçen yıllar Sarı Uygurların inançlarını kaybetmesine veya önemli ölçüde duyarsızlığa sürüklemiş, onlar bu iyileştirme ortamından diğer etnik unsurlar gibi yararlanamamıştır. Birkaç tapınağın restorasyonunu gerçekleştiren Sarı Uygurların tapınaklarındaki rahip sayısı son derece azalmıştır. Çinlilerle yapılan karışık evlilikler, Çin'de uygulanan resmi politikalar Sarı Uygurları kendi kültür ve dillerinden koparak erime noktasına getirmiştir (Karluk, 2013: 53-72).

Tuvaların bir dönem Çini yöneten Tobaların (5-7. yüzyıl) torunları olduğu belirtilmektedir. Günümüzde kendilerini *Tıva kiji* veya *Tıvalar* olarak adlandırmaktadırlar. Tarih boyunca çeşitli kavimlerin; Çinlilerin, Moğolların, Mançuların yönetimi altında kalan Tuvalar,

en son Rus nüfuzu altına girmiş ve 1944'te yapılan *küçük hural* (kurultay) sonucu SSCB'ye katılmıştır. Eski SSCB döneminde 1990'lara kadar Rusya ÖSSC'ne bağlı Tuva Özerk Bölgesinde yaşayan Tuvalar, birliğin dağılmasından sonra yine aynı sınırlar içinde, Rusya Federasyonuna bağlı olarak yaşamlarını sürdürmektedir. Sayıları yaklaşık 200.000'dir. Bu sınırların dışında Moğolistan ve Çin Halk Cumhuriyetinde yaşayan Tuvalar da vardır. Tofalar (Karagas) adıyla anılan Tuvalar ise İrkutsk bölgesinde yaşamaktadır. Tuva Özerk Bölgesindeki Tuva Türkleri Moğol kültürü ile sıkı sıkıya iç içedir. Tuvaların çoğu Lamaist olsalar da Şamanî geleneğe ve Ortodoks Hıristiyanlığa bağlı olanlar da vardır (Ölmez, 1996: 10-17).

Tuvalar Budist inanç sistemini nispeten geç, yani yaklaşık XIX. yüzyılın başlarında benimsemiştir. İlk önceleri Lamaizm, Tuvaların inanç sisteminde yüzeysel bir etki yaratmışsa da, eski Şamanî inançların ve kültürün izlerini tamamen ortadan kaldıramamıştır. Bundan dolayı Lamaizm, bu topraklarda güçlü bir pozisyon kazanamamıştır (Aydemir, 2009: 6). Bunun yanında Tuvalar arasında Rus Ortodoks Kilisesinin faaliyetleri neticesinde Ortodoks Hıristiyanlığa mensup olanların oranının (% 46,6) Budistlere (% 40) göre daha fazla olduğuna dikkat çekilmiştir (Davletov, 2006: 215).

3.4. Burhanist Türkler

Altay bölgesinde XX. yüzyılın başlarında Çet Çolpan adlı bir Altaylının Rusların eritme politikalarına karşı gösterdiği tepkilerle gelişen bir inanç sistemi olan Burhanizm'e (Ak Yang-Ak Din) mensup olanlar vardır. Sayan-Altay bölgesinde Türk topluluklarının ulusal kurtuluş duygularını kucaklayan bir inanç sistemi olarak **Altay** ve **Hakaslar** arasında ortaya çıkan Burhanizm, hem Şamanizmi ıslah hareketi olarak hem de Çarlık döneminde devlet tarafından yürütülen zorla Ruslaştırma, sömürgeleştirme ve kilise tarafından uygulanan Hıristiyanlaştırma yönündeki baskılara karşı bir tepki hareketinin inanç boyutundaki yansımasıdır (Danilin, 1993; Vinogradov, 2003).

İnanışa göre Altaylılar "Ak Din"i kabul edip günahlarından tövbe ederlerse "akboz atlı Oyrat Han" gelip Altaylıları Rus mezaliminden kurtaracaktı (İnan, 1986: 202). Bu hareketin etkisiyle Altay ve Hakaslar arasında evlerin içerisinden Rus ikonlar kaldırılmaya, Rus papazlara mesafe konulmaya başlanmıştır. Ayrıca, Rus çarının iktidarı son bulursa, Rus Tanrısının da yok olacağı ve dolayısıyla ondan sonra Hooray-Han'ın iktidarının yeniden kurulacağına ilişkin

söylentiler Altay ve Hakas zenginleri tarafından toplum içerisinde yayılmıştır (Davletov, 2006: 147). Bunun yanında Burhanizm inancı gereği Ruslarla konuşmama ve temaslardan kaçınma, Ruslarla karışık evlilikleri yasaklama, çocukları Ruslardan uzaklaştırma gibi sözlü yasalar ortaya çıkmıştır (Davletov, 2006: 148).

Rus devletinin çıkarlarına karşı gelişen bu hareketin yayılmasına izin verilmeksizin daha gelişme aşamasında baskılarla karşılaşmış ve üyeleri dağıtılmıştır. Ancak yine de Altay bölgesinde bu inanç mensupları varlığını sürdürmekte, inanç kısmen günün değişen inanç ve entelektüel şartlarına uyum sağlayarak toplumun farklı kesimlerinden insanların ilgisini çekmeyi sürdürmektedir (Vinogradov, 2003: 139-155).

4. Sonuç

Geniş bir coğrafyada, hareketli bir yaşam biçimi, savaşlar, komşuluk ilişkileri ve birlikte yaşamlar Türklerin çok eski dönemlerden itibaren Çin, İran, Hint, Ön Asya ve Doğu Avrupa kültürleri ve dinleri ile irtibatını sağlamış, bunun bir sonucu olarak Türkler arasında Budizm, Zerdüştîlik, Maniheizm, Hıristiyanlık ve Musevîliğin misyoner ve propagandistleri faaliyetlerini yürütmüş, neticede bu dinlere ait cemaatler oluşmuştur. Belirtilen dinlerle temasta Türklerin din konusunda yabancı kavimlerin inanç ve geleneklerine karşı her zaman hoşgörülü tutumun bağnazlığa galip geldiği vurgulanmalıdır. İslâm'la karşılaştıkları andan itibaren Türklerin çoğunluğu hem geleneksel inanç ve kültürlerinin hem de İslâm dini ve medeniyetinden kaynaklanan etkenlere bağlı olarak bu dinde karar kılmıştır. Bu süreçte Türklerin millî kimliği ile bütünleşen İslâm dini, Türk kültürüne, hayatına ve medeniyetine damgasını vurmuştur.

Tarihî süreçte Türk toplulukların karşılaştıkları bazı dinleri benimsediği, Türk topluluklarından pek çoğunun diğer evrensel dinleri benimsemekle birlikte kimlik ve kültürlerinde önemli değişikliklerin gerçekleştiği, hatta yeni dinî ve sosyo-kültürel çevrede kimliklerini kaybedip eridikleri anlaşılmaktadır. Bunun en dikkat çeken örneği Hunlar, Bulgarlar, Kıpçaklar-Macarlardır. Bunun yanında günümüzde İslâm dışında başka dinleri benimsemiş Türk topluluklarından kimlik ve kültürlerini koruyan çeşitli gruplar varlığını sürdürmektedir. Karaylar, Kırımçaklar, Gagauzlar, Çuvaşlar, Kreşinler (Kreşin Tatarları), Urumlar, Sahalar (Yakutlar), Hakaslar, Altaylar, Sarı Uygurlar ve Tuva Türkleri kendilerine özgü kültürlerini muhafaza ederken, tarihî süreçte karşılaştıkları eritme politika-

larına direnmeye devam etmektedir. İslâm'ı benimsemiş çoğu Türk topluluğu ise yaşadıkları bölgelerde eritme politikalarına rağmen kendi millî kültürel değerlerini korumakla birlikte geliştirmeyi de başarmıştır. Her şeye rağmen farklı dinlere mensup hemen hemen bütün Türk topluluklarında tarihten gelen kültür ortaklıklarının izleri görülebilmektedir.

Kısaca Türk din tarihi değerlendirildiğinde, günümüzde Türk topluluklarının tamamına yakınının Müslüman, çok az bir kısmının başka inançlara mensup oldukları görülmektedir. Türk toplulukları arasında sayıları az da olsa farklı dinlere mensup olanların bulunduğu, bunların kendi dil, kimlik ve kültürlerini koruma gayreti içinde oldukları dikkat çekmektedir. Ortak dil ve kültür özelliklerini hala korumakta olan söz konusu toplulukların Türk dünyasıyla kaynaştırılmaları için bilinçli, sağlıklı ve gerekli kültür politikalarının geliştirilmesi ve uygulanması yönünde adımlar atılmasına ihtiyaç bulunmaktadır.

Kaynaklar

Altınkaynak, E. (2005b). "Gregoryan Kıpçakların Dil Yadigarları", *Karadeniz Araştırmaları*, Sayı: 4, s. 21-38.

Altınkaynak, E. (2008). "Karay-Kırımçak İlişkileri ve Musevî Dinli İki Türk Halkının Ayrışma Sebepleri", *Karadeniz Araştırmaları*, Yıl: 1, Sayı: 1, s. 35-51.

Altınkaynak, E. (2005a). *Ortodoks Türkler Urumlar*, Ankara: ÜBL Yayınları.

Anzerlioğlu, Y. (2004). "Geçmişten Günümüze Türk Dünyasında Hıristiyan Türkler", *Karadeniz Araştırmaları*, Sayı: 2, s. 73-91.

Arık, D. (2007). "Islam among the Chuvashes and its Role in the Change of Chuvash Ethnicity", *Journal of Muslim Minority Affairs*, Volume: 27, No: 1, s. 37-54.

Arık, D. (2011). "İstanbul Karayları Üzerine Bir Araştırma", s. 491-510, *Uluslar arası Karay Çalışmaları Sempozyumu*, Ed. M. Alpargu v.d., Bilecik: Bilecik Ün. Yayınları.

Arık, D. (2008). "Tatar Türkleri Arasındaki Hıristiyanlar: Kreşinler", *Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIX, Sayı: 2, s. 57-75.

Arık, D. (2004). "Türk Yahudiler: Kırım Karaîleri", *Dini Araştırmalar*, Cilt: 7, Sayı: 21, s. 27-49.

Arık, D. (2012). *Hıristiyanlaştırılan Türkler Çuvaşlar*, 2. Baskı, Ankara: Berikan Yayınları.

Aydemir, İ. A. (2009). "Altay Tuvaları-Altaylarda Unutulmuş Bir Türk Halkı", *BİLİG*, Sayı: 48, s. 1-12.

Aynakulova, G. (2009). "Ermeni Kıpçakları mı, Gregoryen Kıpçakları mı?", *Millî Folklor*, Yıl: 21, Sayı: 84, s. 114-126.

Barthold, V. V. (1990). *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, (Haz. H. D. Yıldız), Ankara: TTK Yayınları.

Beyoğlu, A. A. (2011). "İstanbulun Solan Bir Rengi: Karay Türk Cemaati", s. 479-490, *Uluslar arası Karay Çalışmaları Sempozyumu*, Ed. M. Alpargu v.d., Bilecik: Bilecik Ün. Yayınları.

Brook, K. A. (2005). *Bir Türk İmparatorluğu Hazar Yahudileri*, (Çev. İ. Tulçalı), İstanbul: Nokta Kitap.

Baykurt, C. (1932). *Osmanlı Ülkesinde Hıristiyan Türkler*, İkinci Baskı, İstanbul: Sanayiinefise Matbaası.

Curayeva, M. (2011). "Kodeks Kumanikus'ta Bilmeceler ve Özbek Folklorundaki Şekilleri", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, XI/I, s. 25-32.

Danilin, A. G. (1993). *Burhanizm*, Gorno Altaysk: Ak-Chechek.

Davletov, T. (2006). *İnanç ve Milliyetçilik Etkileşimi Bağlamında Güney Sibirya Türklüğünün Du*rumu, (Basılmamış YL Tezi), Hacettepe Ü., SBE, Sosyoloji Anabilim Dalı, Ankara.

Doğruer, S. (2007). *Karay (Karaim) Türklerinin Sözlü Edebiyatı*, (Basılmamış YL Tezi), Gazi Ü. SBE, Ankara.

Flatov, S. (2000). "Yakutia (Sakha) Faces a Religious Choice: Shamanism or Christianity", *Religion, State & Society*, Vol. 28, No. 1, s. 114-122.

Günay, Ü. - Güngör, H. (1997). *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*, Ankara: Ocak Yayınları.

Güngör, H. - Argunşah, M. (1993). *Dünden Bugüne Gagauzlar*, Ankara: Ötüken Yayınları.

İbar, G. (2010). *Anadolulu Hemşehrilerimiz Karamanlılar ve Yunan Harfli Türkçe*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

İnan, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Kafesoğlu, İ. (1983). *Türk Millî Kültürü*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Karluk, A. C. (2013). "İpek Yolu'nun Başlangıç Güzergahında Tehlikedeki Türk Toplum ve Kültürleri: Sarı Uygurlar", s. 53-72, *Uluslar arası İpek Yolunda Türk Dünyası Ortak Kültür Mirası Bilgi Şöleni Bildiriler* –Önbaskı, Ankara.

Kasapoğlu-Çengel, H. (2004). "Ukrayna'daki Urum Türkleri ve Folkloru", *Millî Folklor*, Yıl: 16, Sayı: 61, s. 58-67.

Kitapçı, Z. (2004). Doğu *Türkistan ve Uygur Türkleri Arasında İslâmiyet*, Konya: Yedikubbe Yayınları.

Klimkeit, H. J. (2009). "Türk Orta Asyasında Budizm", *Selçuk Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 26, s. 93-108.

Kurat, A. N. (1972). *IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Kuzgun, Ş. (1993). *Hazar ve Karay Türkleri*, Ankara: Alıç Matbaacılık.

Küçük, A. (2009). *Ermeni Kilisesi ve Türkler*, Ankara: Berikan Yayınları.

Moşkov, V. A. (1999). *Balkan Yarımadasında Türk Kavimleri*, (Çev. E. İvanova), Kayseri: Laçin Yayınları.

Ögel, B. (1984). *İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Ölmez, M. (1996). "Tuvalar ve Tuvaca", *Çağdaş Türk Dili*, Sayı: 95, s. 10-17.

Seroşevsky, V. L. (2007). *Saka Yakutlar*, (Çev. D. Ahsen Batur), İstanbul: Selenge Yayınları.

Tanyu, H. (1998). *Türklerin Dini Tarihçesi*, İstanbul: Burak Yayınları.

Tanyu, H. (2007). *İslâmlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*, Ankara: Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Tekin, Ş. (1962). "Mani Dininin Uygurlar Tarafından Devlet Dini Olarak Kabul Edilişinin 1200. Yıldönümü Dolayısı İle Birkaç Not (762-1962)", s. 1-11, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı BELLETEN*, Ankara.

Tokarev, S. A. (1940). *Oçerk istorii yakutskogo naroda*, Moskova: Gosudarstvennoe Sosial'no-ekonemiçeskoe İzdatelstvo.

Turan, O. (1979). *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi Tarihi*, İstanbul: Nakışlar Yay.

Vinogradov, A. (2003). *Ak Jang in the Context of Altai Religious Tradition*, Basılmamış YL Tezi, Department of Religious Studies and Anthropology, University of Saskatchewan, Saskatchewan.

Yazıcı, N. (2002). *İlk Türk İslâm Devletleri Tarihi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

TÜRK SİYASİ KİMLİĞİNİN GELİŞİM SÜRECİ VE CUMHURİYET DÖNEMİNDE KİMLİK İNŞASI AÇISINDAN KURUMLAR

İbrahim Erdal

1. Türk Siyasi Kimliğinin Gelişim Süreci

Avrupa'da yaşanan değişim süreci karşısında devletin bütünlüğünü korumak ve toprak kaybının önüne geçebilmek için çareler arayan, başta bürokratlar olmak üzere Osmanlı aydını, batı tarzı yenilikleri toplumsal bünyede eriterek bir modernleşme sürecini başlatmıştır. Harp okulları veya kabaca askeriye üzerinden başlatılan bu reform hareketleriyle beraber pozitivizm başta olmak üzere batının düşünce akımları da toplumsal yapıda yer bulmaya başlamıştır. Osmanlı aydınları ve bürokratları sınırlar içerisinde milliyetçilik akımı sebebiyle oluşacak kopmaların önüne geçebilmek için devletin resmi görüşü olarak da uyguladıkları Osmanlıcılık politikasına sıkı sıkı sarılmışlardır. Dönem içerisinde dayanak olarak görülen bir diğer akım ise İslamcılıktır. Özellikle Balkanlardaki kopuşun belirginleşmesiyle geri kalan coğrafyadaki çoğunluğu Arap olan İslam toplumunu bir arada tutmak yeni bir çıkış yolu olarak görülmüştür. Aydınlar, İslamcılığı Dünya Müslümanlarından bir İslam Birliği meydana getirmek olarak tasavvur etmişlerdir. Bu amaçla *İslam Mecmuası*'nın kurulması ve bir takım medreselerin devlet kontrolünde faaliyet göstermesine imkân verilmesi gibi uygulamalara imza atılmıştır (Erdumlu, 2004: 170; Akçura, 2005: 17). Ancak Arap dünyasındaki ayrılıkçı hareketlerin önlenememesi Osmanlı aydınlarını Türkçülük fikriyatı etrafında toparlamaya başlamıştır (Yağcıoğlu, 1992: 49-50; Arai, 2003: 128).

Bu politik temel Avrupa tarzı örgütlenmeye yani Jön Türk hareketi ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kuruluşuna giden süreci hızlandırmıştır (Akşin, 2006: 34; Çetinkaya, 2009: 96). Jön Türk hareketi Osmanlı kimliği altında bütün unsurların kendilerini ifade edebilecekleri bir kültürel üst yapının oluşturulması gereğinden hareketle, bütün vatandaşların kabul edebileceği ve ortak noktada buluşmalarında aktarıcı unsur olacak, herkesin anlayabileceği sade bir dil için faaliyet göstermiştir. Bu sayede Osmanlı kimliğinin ve kültürünün diğer bütün unsurları etrafında toparlayabilecek bir yapı olması hedeflenmiştir (Mardin, 2005: 269-272; Akşin, 2006: 43). Jön Türk hareketi veya İTC ileri gelenleri Osmanlıcılık fikriyatının yapılacak yeni düzenlemelerle geliştirilmesini, bu sayede gayrimüslim unsurların Osmanlıya bağlılığının sağlanacağı gibi nüfus olarak azınlık durumunda olunan yerlerde Türklerin de kendi kimlikleri etrafında birleşmelerine vesile olunacağını planlamışlardır (Mardin, 2005: 266-269).

Osmanlı kimliğinin ve kültürünün oluşturulması için dil üzerinde yapılan sadeleştirme ve güçlendirme çalışmaları aynı zamanda Osmanlı kimliğinin ve kültürünün hangi millet, kültür veya dile dayanacağı sorusunun da cevabını vermiştir. Devlet kademesinde ve toplumsal hayatı etkileyen alanlarda ıslahatlar yapılmasını ve bu ıslahatların Osmanlı kimliği etrafında değerlendirilmesini savunan aydınlar, gelişen süreç içerisinde Türkçülük akımından da etkilenmiş, yaşanan isyanlar ve toprak kayıpları bu duygunun aydınlar arasında içten içe sağlamlaşmasına sebep olmuştur. İmparatorlukları sarsan milliyetçilik akımı sürecinde Osmanlı aydınları da eşit haklar, millet egemenliği ile ortak kültür ve dile dayanan, geçmiş ve gelecekle ilgili ülkü birliğini vurgulayan milliyetçilik düşüncelerinden etkilenmiştir (Ersanlı, 2003: 71). Irka dayanan milliyetçilik düşüncesi ilk olarak Şinasi gibi aydınların dilde sadeleşme çalışmalarıyla başlamış, onun başlattığı bu süreç Ahmet Vefik Paşa'nın Lehçe-i Osmanî adlı eseriyle olgunlaştırılmıştır. Ahmet Vefik Paşa, Asya'dan Avrupa'ya kadar geniş coğrafyadaki Türk lehçelerinden bahisle büyük coğrafyada dil anlamında Türk birliği hissiyatına da vesile olmuştur (Akçura, 2001: 28-31).

Yusuf Akçura'da bu akımdan etkilenen düşünürlerden olup dilde Türkçülüğün ışığında etnik kimliğe dayalı bir birliği savunan ilk düşünür olmuştur. Akçura;

> "Türk birliği ilkin Osmanlı İmparatorluğu'nda Türklerin, Türk olmadıkları halde az çok Türkleşmiş olanların ve Ulusal vicdandan yoksul olanların bilinçlendirilmesi ve Türkleştirilmesiyle başlayacaktır. Sonra Asya kıtasıyla Doğu Avrupa'da yayılmış olan Türklerin birleştirilmesine geçilerek azametli bir siyasal milliyet meydana getirilecektir." (Akçura, 2001: 18)

ifadesiyle Türkçülüğün etnik birlik sürecini de ortaya koymuştur.

Akçura, Osmanlıdaki milliyetçilik hareketlerine dayanarak, diğer milliyetçilik hareketleri gibi Türklerin de kendi içerisinde birliklerini sağlamaları gerektiğini, bunun için de özellikle aynı kökenden gelen, dil ve kültür birliği olan Türklerin Türkçülük politikaları çerçevesinde bir bilinç etrafında toplanmalarının sağlanması zorunluluğunu ve bunun için ortak kökenin önemli bir bağlayıcı unsur olduğunu savunmuştur. Akçura, Türkçülüğü ortak köken ve ortak dil üzerine kurmuş, dinin ancak kültürün bir parçası olarak kalabileceğini vurgulamıştır (Akçura, 2001: 30–31; Aydın 1993: 210–215). Türkçü aydın ve düşünürlerden bir diğeri olan Ahmet Ağaoğlu da ahlaki değerlerden ziyade toplumu ilerleten unsurların özgürlükçü siyasal yapı ve laik bir eğitim sistemi olduğunu, gelişen toplumların bireylerin özgür iradeleriyle ilerleyebileceğini savunarak Akçura gibi din konusuna mesafeli yaklaşmıştır (Ağaoğlu, 1927; Ersanlı, 2003: 82-83).

Solidarizm, ortak gelecek ve kültür birlikteliği zeminine dayalı milliyetçilik anlayışından etkilenen ve cumhuriyet dönemi Türk kimliğinin oluşmasında önemli bir pay sahibi olan Ziya Gökalp ise Akçura'nın görüşünün aksine Türkçülük tanımını yaparken bu unsurun Osmanlıcılık düşüncesinin ve İslam inancının temel dayanağı olduğunu vurgulamıştır (Gökalp, 2006: 28). Gökalp'e göre, ulusçuluk tanımı ırk kavramından ziyade etnisiteye vurgu yapmış, etnik kimlik, sosyal bir grup olarak tanımlanmışken, ırk biyolojik özellikleri de içine alan bir olguyu karşılamıştır. Gökalp, ulusun ortak bir irade ile bir birlikten meydana getirilebileceğini savunmuş, gelecekle ilgili ortak paylaşıma dayalı siyasal hareketin daha geniş bir kitleye ulaşabileceğini vurgulamıştır (Ersanlı, 2003: 86-87). Akçura gibi Gökalp de Türkçülük hareketinde dilin önemli olduğunu belirtmiş; ancak İslam coğrafyasındaki dilleri ile birlik sağlayabilecek sözcüklerin bulunmasını önermiş, gündelik hayatta kullanılan dilin ve bu dille yayınlanan gazetelerin halkı eğitmek için önemli olduğunu vurgulamıştır. Gökalp buradan hareketle çağdaşlaşmanın Türklüğün ve İslam'ın arasında pekiştirici bir unsur olacağını savunmuştur (Gökalp, 2006: 31-35).

Osmanlıcılık akımı çerçevesinde özellikle gayrimüslimlerin kopuşunun önüne geçebilmek için düzenlenen reformlar ve ıslahatlar aksi tesir etmiş, bu düzenlemeler gayrimüslimler ile Müslümanlar arasında uçurumun büyümesine yol açtığı gibi ulusçuluk fikrinin de itibarının giderek artmasına sebep olmuştur. Osmanlı, devletin kaynaklarını ve hukuki düzenlemeleri uygularken dengeyi sağlayamamıştır (Göçek, 2009: 68). Gayrimüslimlerin özgürlük talepleri, Müslümanlar arasında rahatsızlık yarattığı için Osmanlı kimliği inşa etme ve bu kimlik ve kültür etrafında birlik sağlama düşüncesi giderek yerini Türkçülüğe bırakmıştır (Akçura, 2001: 17).

Türkçülük fikriyatı içerisinde bulunan aydınların ortak kanaati İslam'ın bütünleştirici vasıflarının Türkçülük ile ayrı olamayacak kadar iç içe olduğudur. O sebeple Gökalp'in solidarizm ekseninde çizdiği Türkçülük, İTC'nin politikası haline getirilmiştir. Rusya'daki Ekim devriminden sonra bağımsızlık mücadelesine giren Türklerin varlığı Türkçülük hareketinin ivme kazanmasını sağlamış, Turanist veya Pantürkist hareketlere katılan aydınlar tanımlama yaparken Müslüman Türklerin bulunduğu yere vurgu yapmıştır. Buradan hareketle Türkçülük hareketinin İslam vurgusu temelinde Avrupai anlamda etnisite anlayışına dayanmayan bir zeminde bulunduğu sonucuna varılmıştır (Yağcıoğlu, 1992: 61-62; Önen, 2005: 114-115; Seyfettin, 1993: 90).

Balkanlarda yaşanan hadiseler, bölgedeki Müslüman Türk ahalinin Anadolu'ya doğru göçe zorlanması, Türkçülük hareketinin politik olarak da bir takım uygulamalara girmesine sebep olmuştur. Özellikle Balkanlarda Sırp, Bulgar ve Yunan hâkimiyet bölgelerinde uygulanan toprak reformu çerçevesindeki Müslümanların topraksızlaştırılması ve göçe tabi tutulması, homojen bir devlet yapısı oluşturma çabaları mübadele anlaşmalarının zeminini oluşturmuştur. Bulgaristan ve Yunanistan arasında yapılan 1914 nüfus mübadelesi antlaşması bir süre sonra Bulgar Krallığı ile İttihat ve Terakki Hükümeti arasında da yapılmak istenmiş ise de patlak veren savaş ortamı bunu sonuçsuz kılmıştır (Erdal, 2006: 28-32).

Osmanlı Mebusan Meclisinde Misak-ı Millinin kabul edilmesinden sonra Anadolu topraklarında milli bir devlet kurma düşüncesi Türkçülük hareketinin en önemli hedefi olmuştur. Bu hedef gözetilirken Ziya Gökalp'in ortaya koyduğu düşünce çerçevesinde hâkim kültür etrafında oluşturulacak bir kimlik ve devlet tanımı yapılmıştır. Ancak bu süreçte yaşanan yaklaşık 2 milyon insanın göçüne sebep

olan Mübadele antlaşması Türkçü hareketin politik bir girişimi olarak değil, özellikle Yunanistan tarafından ve talep edilen Milletler Cemiyeti tarafından da gerekli görülen bir zorunluluktan doğmuştur. Keza Anadolu'dan sadece dini kimlik üzerine bir göç hareketi yapıldığından, Türkiye'den Hıristiyan Türkler, Yunanistan topraklarından da Arnavut ve Pomak gibi "öteki" unsurlar göçe tabi tutulmuştur. Ancak her halükarda bu göç hareketi Türkçülük fikriyatı zemininde politika üretenler için ideal bir fırsat olmuş, homojen bir devlet kurma düşüncesi ağırlık kazanmıştır. 1911 yılından itibaren başlayan Türkçülük hareketinin milli iktisat, eğitim, dil, edebiyat ve siyaset ile toplumun hemen hemen her katmanında yayılma süreci, gelişerek Misak-ı Milli içerisinde kendisini olgunlaştırmıştır.

Misak-ı Milli etrafında tekrar bir araya gelen Türkçülük akımı aydınları Balkan Savaşlarında ve I. Dünya Savaşı'nın getirdiği olumsuz havadan sonra iki ana damara bölünmüştür. Türk Ocaklı aydınlar, Türkçülük fikriyatını Pantürkizm ve Anadolu'da ortak kültür, ortak ülkü etrafında şekillenen Türkçülük olarak iki sınıflandırmada algılamaya başlamışlardır. Milli mücadele ile birlikte Cumhuriyetin kurucu yapısını oluşturan düşünürler ve aydınlar sınırlar içerisindeki bütün anasır-ı İslam'ı kucaklayan bir Türklük tanımına yönelmişlerdir. Mustafa Kemal Atatürk söylevlerinde Türk milleti tanımının içeriğini çeşitli etnik grupların varlığına saygılı İslam bütünlüğünde birleşen bir tanım olarak kabul etmiştir. Bir söylevinde;

> "Efendiler, bu hudut sırf askeri mülahazat ile çizilmiş bir hudut değildir, hudud-u millidir. Hudud-u milli olmak üzere tespit edilmiştir. Fakat bu hudut dâhilinde tasavvur edilmesin ki anasır-ı İslamiyeden yalnız bir cins millet vardır. Bu hudut dâhilinde Türk vardır, Çerkez vardır ve anasır-saire-i İslamiye vardır. İşte bu hudut memzuç bir halde yaşayan, bütün maksatlarını bütün manasıyla tevhid etmiş olan kardeş milletlerin hudud-u millisidir. Bu hudut meselesini tespit eden maddenin içerisinde büyük bir esas vardır. Fazla olarak o da bu vatan hududu dâhilinde yaşayan anasır-ı İslamiyenin her birinin kendine mahsus olan muhitine, adatına, ırkına mahsus olan imtiyazatı bütün samimiyetle ve mukabilen kabul ve tasdik edilmiştir. Bittabi buna ait teferruat ve tafsilat yoktur. Çünkü bu tafsilat ve teferruata girmenin zamanı da değildir. İnşallah mevcudiyetimiz tahlis edildikten sonra (inşallah sadaları) kardeşler beyninde hal ve fal edileceğinden bırakılmış ve teferruatına girilmemiştir. Fakat esas olarak bu maddede mündemiçtir." (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, 1989: 30)

sözleriyle bu anlayışı ifade etmiştir.

Milli mücadele sürecindeki bu tanımlama işgallere karşı direnişi kuvvetlendirebilmek ve farklı etnik unsurları bir irade etrafında birleştirmek amacıyla da kullanılmıştır. Bu sebeple Müdafaa-i Hukuk-u Milliye Cemiyetlerinin örgütlenmesinde ve cemiyetin nizamnamesinde bu durum net olarak belirtilmiş, mütarekenin imzalandığı tarih itibariyle belirlenen sınırlar içerisinde kalan bütün unsurların birbirlerinden ırk, inanç veya herhangi vasıfla üstün olamayacağı belirtilmiştir (Unat, 1941; Kili, 2006: 113; Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri, 1991: 37).

Misak-ı Milli ile birlikte çizilen sınırlar içerisindeki unsurları tanımlamak için kullanılan ifadelerin kapsayıcı, inanç birlikteliğine gönderme yapan ifadelerden seçilmesi, Lozan antlaşmasında da tarafların din kimliği üzerinden belirlenmesi, Türkçülük hareketinin doğal seyrine göre Cumhuriyetin daha sonra sık sık kullanacağı Ulus tabirine geçişin de aşaması olmuştur. Milli mücadele döneminde bağımsızlık mücadelesindeki bütün ortak inanca sahip unsurlara atfedilen millet tabiri Ulus ile laik, sosyal hukuk devletine bağlı olan unsurları ifade etmiştir. Türk Ulusu tabiri ile Türkçülük hareketi ortak dil, ırk ve kültürü kasteden milliyetçilik anlayışından kendisini ayırmıştır. Hâkim kültür üzerinden Türk ismini alan bütün etnik unsurlar cumhuriyetin laik hukuku çerçevesinde kurucu unsur olarak Türk Ulusu olarak anlamlandırılmıştır. Cumhuriyetin bu yeni Türk tanımı Turanist veya Pantürkist fikir etrafından uzaklaşmış ise de farkın en önemli dayanağı ırk temelinden hareketle yayılmacı bir birlik politikasını reddetmesidir. Çünkü Aydınlar tarafından öncelik olarak Anadolu coğrafyasında veya Misak-ı Milli sınırları içerisinde bir birlik oluşturmak daha mantıklı görülmüştür. Bununla beraber Cumhuriyet döneminde Türk kimliğinin tanımlanmasında Orta Asya ata yurt olarak ifade edilmiş, hâkim kültürün ne kadar köklü olduğunu ispat edebilmek için bu vurgu sık sık kullanılmıştır. Türkçülük hareketinde bu politik görüşe reddiye sebebiyle Enver Paşa ve arkadaşlarının devam ettirdikleri Orta Asya Politikası eksenindeki Türkçülük hareketi destek görmemiştir (Kocatürk, 1984: 1-15; Parla, 1994: 73).

Gökalp kendisinin Türk olmadığına dayalı geliştirilen eleştirilere karşı Türkçülüğün bütün aşkla yalnız kendi orijinal kültürüne düşkün olmakla beraber, şoven ve mutaassıp olmadığını, hiçbir milletin kültürüne da düşmanlık beslemediğini, hatta karşı ideolojileri veya kültürümüze saldırıları bilinen kültürlerin bile eserlerine ve düşünürlerine değer verildiğini belirtmiştir (Parla, 1989: 21; Dural, 2013: 198-199).

Gökalp'in çizdiği bu çerçevenin 1924 anayasası ile Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran dili, dini, ırkı ne olursa olsun herkesin Türk milleti olarak kabul edilmesiyle Türk tanımı hukuki ve rejime ait bir içerik kazanmıştır. Irka dayalı veya inanç birlikteliğini de içeren Türk tanımı ve Türkçülük düşüncesi ise Cumhuriyet döneminde Türk Ocakları içerisinde varlığını sürdürmüştür. Türk tanımındaki bu değişiklik veya ikilik bir süre sonra yeni kurumsal düzenlemelerin oluşmasına da sebep olmuştur. Cumhuriyet, Türk tanımının içeriğini zenginleştirecek ve olgunlaştıracak kurumların tesisine başlamıştır. Bu kurumların inşasında hâkim kültür olan Türk kültürünün mitolojisinden edebiyatına kadar her yapısı değerlendirilmiş, kültür eksenindeki bu Türk tanımı yine rejimin varlığının dayandırıldığı kapsayıcı bir tanım olarak ifade edilmiştir.

2. Cumhuriyet Döneminde Kimlik İnşası Açısından Kurumlar

2.1. Türk Ocakları

Osmanlıcılık akımının çözüm üretememesi üzerine İttihat ve Terakki Cemiyeti ileri gelenlerinin ve düşünürlerin Türkçülük fikriyatı etrafında kapsamlı bir reform hareketine giriştikleri milli bir devletin ve toplumun temelini atmaya başladıkları görülmüştür. Politika olarak bu fikriyat etrafında faaliyet gösteren İttihat ve Terakki Cemiyeti üyeleri aynı zamanda Türk Ocakları'na da üye olmaya başlamıştır. Tıbbiye öğrencileri tarafından 1912 yılında; Türklerin milli terbiye ve ilmi, içtimai ve iktisadi seviyelerinin geliştirmek, Türk ırkı ve dilinin gelişmesine çalışmak, Türk Kültürü zemininde Türk Birliği fikriyatını kurmak ve geliştirmek amacıyla kurulan Türk Ocakları, Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp gibi farklı Türkçülük düşüncesine sahip aydınları da içinde barındırmıştır (Üstel, 2009: 263-264; Çağaptay, 2009: 250). Siyasi herhangi bir yapı ile organik bağı olmayan Türk Ocakları, özelikle Balkan savaşlarında yaşanan trajedi üzerine Türkçülük düşüncesinin siyaset zeminine de çekilmesine önayak olmuştur.

Türkçülük hareketinin iki önemli düşünürü Gökalp ve Akçura aynı çatı altında iki farklı Türkçülük tanımının da ifade edilmesini ve geliştirilmesini sağlamıştır. Anadolu'nun hemen hemen her köşesinde örgütlenebilen Türk Ocakları, kültür temelli Türk kimliğinin inşasında önemli faaliyet göstermiştir. Çağdaşlaşma ekseninde bir Türk ve Türkçülük tanımı yapan Türk Ocağı düşünürleri Panislamist veya Pantürkist politikalara daha rasyonel yaklaşmış, Anadolu'da kurulacak bir Türk devletinin daha mantıklı olduğuna kanaat getirmişlerdir.

Birinci Dünya Savaşı sürecinde faaliyetlerini kurumsal olarak sürdüremeyen Türk Ocakları milli mücadele sonrasında tekrar örgütlenmeye başlamış, 1923 yılında şube sayısını 40'ın üzerine çıkarmıştır. 1925 yılında Türk Ocağı yasasının hazırlanmasında Türk Ocağı'na üye olabilmek için sıraladığı şartlara göre soy itibariyle Türk olan ya da Türk kültürünü benimsemiş ve yaşadığı toplumla benzer duyguları paylaşan herkesin ocağa kayıt olabileceği belirtilmiştir (Türk Ocakları Yasası, 1925). Dönemin Türk Ocağı Başkanı Hamdullah Suphi, Türklük tanımını yaparken Orta Asya'ya atıfta bulunmuş, gönül ve fikir birliğine temas ederek Türk Ocağı'nın "şarkta garbın temsilcisi" olduğunu belirtmiş ve ırkçılığa karşı durmuştur (Üstel, 2009: 264).

Türk Ocakları faaliyetleri kapsamında birçok konferans vermiş olsa da en önemli faaliyeti *Türk Yurdu Dergisi* olmuştur. Bu dergide cumhuriyetin Türk ve vatandaşlık tanımına yakın ve hatta temelini oluşturacak aydınlar yazılar yazdığı gibi Turanist fikirlere sahip, Orta Asya ile ilgilenen ve Orta Asya kökenli olan aydınlar da yayınlarda bulunmuştur. *Türk Yurdu Dergisi* yayın ilkeleri; Bütün Türklerin anlayabileceği bir dilde yayınlanması; Türklerin bütününü kapsayacak bir ideal yaratılması; Türklerin birleşmelerini, iktisadi ve ahlaken yükselmelerini ve fenni bilgilerce zenginleşmelerini sağlayacak konulara ağırlık verilmesi; Türk Dünyasında yaşanan her türlü gelişmenin, edebiyatın ve düşüncenin duyurulması; Osmanlı İmparatorluğu içinde hiçbir siyasi partiye taraftar olunmaması ancak Türklerin siyasi ve iktisadi çıkarlarının savunulması; Osmanlıda Türkler arasında milli ruhun genişlemesine ve kuvvetlenmesine, idealsizlikten doğan tembellik ve kötümserliğin kaldırılmasına çalışılması ve devletlerarası siyasette esas olarak Türk Dünyasının çıkarlarının savunulması gibi önemli maddeler etrafında belirlenmiştir (Gümüşoğlu, 2009: 270; Şevkatli, 1998: 20).

Türk Yurdu Dergisi'nde yayınlanan yazılar değerlendirildiğinde, yazıların Türk Ocakları'nın faaliyetlerinin yanı sıra dönemin fikri ortamına göre dağılım gösterdiği anlaşılmaktadır. Toplumsal değişim sürecinde kadınların sosyal hayattaki durumları ve çalışma yaşamına girmeleri, milli kimliğin oluşmasında önemli bir unsur olan eğitim, kültürün ana yapısını oluşturan geleneksel meslekler, milli coğrafyanın tanımlanması ve Türk dili üzerine yapılan çalışmalar gibi milletleşme sürecindeki önemli konular üzerine yazılar yayınlanmıştır. Milli Mücadele sonrası dönemde de tarih yazıcılığı, emperyalizmle mücadele ve inkılâplar ile ilgili yazıların ağırlık kazan-

dığı görülmüştür. Kuruluşundan bu yana Türk Ocakları ve yayın organı *Türk Yurdu*'nun Batıcılık ve Milliyetçilik fikri etrafında bir düşünce gelişimi gösterdiği hem Hamdullah Suphi Tanrıöver'in beyanatlarından hem de Ziya Gökalp'in eserlerinden anlaşılmaktadır. Türk Ocakları faaliyetlerinde ve *Türk Yurdu*'nda yayınlanan yazılarda ırka dayalı bir milliyetçilik anlayışı savunulmamıştır (Tuncer, 1990; Tuncer, 1993; Akyüz, 1993: 129).

Türk Ocakları'nın birçok şubeye sahip olmasına rağmen halka inememesi, yani teoriyi pratiğe indirememesi Cumhuriyet'in ilk yıllarında Ocağa yapılan en önemli eleştiri olmuştur. Türk Yurdu mecmuası etrafında önemli yayınlar yapması ve konferanslar düzenlemesine rağmen Türk Ocağı mensuplarının seçkinci tavırları en önemlisi de Türk Ocağı'nın Türklük, milliyetçilik fikriyatının CHP'nin halkçılık ve Türklük tanımıyla yer yer çakışması, muhalif unsurların Türk Ocağı etrafında toplanmaya başlaması, Ocağın partiye katılması yani kapatılması sürecini başlatmıştır. Türk Ocağı'nın muhalefet mensuplarının merkezi olmasının önüne geçebilmek için 1927 yılında Türk Ocağı yasasında "*Cumhuriyet, milliyet, muasır medeniyet ve halkçılık mefkûrelerini takip eden Türk Ocağı, bu mefkûreleri tahakkuk ettirmekte olan CHP ile devlet siyasetinde beraberdir*" (Türk Ocakları Yasası, 1927; Erdal, 2006: 29) şeklinde bir düzenleme yapmıştır.

1930 yılında Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın Türk Ocağı tarafından desteklenmesi bu düzenlemeyi geçersiz kılmış, Ocak mensuplarının Turancılık fikrine olan duygusal yakınlıkları ve siyasete ilgileri Ocağın kapatılması sürecini başlatmıştır (Akyüz, 1993: 217). Atatürk verdiği bir beyanatta kuruluşundan bu yana bilimsel alanda halkçılık ve milliyetçilik fikirlerinin yayılması için çalışan Ocakların artık partiyle bir çatı altında çalışmasını uygun gördüğünü söyleyerek kapatılma sebebini açıklamış; Türk Ocakları, son kurultayında aldığı kararla da, 267 merkez ve 32.000 üyesiyle CHP'ye katılmıştır (Tuncer ve Hacaloğlu ve Memişoğlu, 1998: 363; Türk Ocakları ve Atatürk, 1993; Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, 2006: 784; Akyüz, 1993: 115).

2.2. Halkevleri

Türk Ocağı'nın kapatılmasından sonra çağdaş bir ulus devleti ve inkılâpları, CHP ideolojisini, Türklük ve Halk tanımını halka anlatacak ve partiyle uyumlu olacak bir kuruma duyulan ihtiyaç Halkevlerinin kuruluşunun gerekçesi olmuştur. Halkevlerinin aynı kandan ve kültürden gelenlerin toplandığı bir kültür evi olduğunu ifade eden Baltacıoğlu; "*Halkevleri Türk kültür aşısının vurulduğu yer olmalıdır.*

Halkevlerinin ilk mühim vazifesi her alanda gerilik ile savaşmaktır. Bunun için iki şey gereklidir. Önce milli kültür şuuru sonra da bu kültürü yaymaktır. Halkevi milli kültür vicdanının evi olmalıdır" sözleriyle halkevinin kuruluş amacını ifade etmiştir (Halkevleri, 1932-1935 1937: 2-3; Baltacıoğlu, 1950: 32-33; Erdal, 2006: 35-36). Halkevlerinin talimatnamesi incelendiğinde de Türk Tarih Tezi'nin izlerinin güçlü bir biçimde işlendiği görülmüştür. Talimatnamede halkevlerinin kuruluş amacı;

> "Fırkamız program temelleri Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik, Halkçılık, Devletçilik, Laiklik ve İnkılâpçılıktır. Programımız; bu ana ve temel prensiplerin hâkimiyeti ve ebedileşmesi için bu vasıflarda kuvvetli vatandaşlar yetiştirilmesini; milli seciyenin Türk tarihinin ilham ettiği derecelere çıkarılmasını, güzel sanatların yükseltilmesini, milli kültürün ve ilmi hareket ve faaliyetlerin kuvvetlendirilmesini ehemmiyetli vasıtalar olarak tespit ve işaret eder. Bu esas ve vasıtaların hepsi birden medeniyet yolunda Türklüğün kaybettiği uzun yılları cesur, atılgan ve yorulmaz hamlelerle kazanacak nesiller yetiştirmeyi, medeniyet sahasında Türkün tabii meziyet kabiliyetleriyle mütenasip şeref mevkiini tekrar almasını istihdaf eyler. Halkevlerinin gayesi bu uğurda çalışacak mefkûreci vatandaşlar için toplayıcı ve birleştirici yurtlar olmaktır" (CHP Halkevleri Talimatnamesi, 1932: 3).

ifadesiyle tanımlanmıştır.

Hamdullah Suphi Tanrıöver'in ifade ettiği; içinde rahat çalışabilecek bir köşe, halk ile münasebete girmek, milliyet fikrini neşretmek, Türk çocuklarına yardım etmek, kütüphane kurmak ve gazete mecmua getirmek temelinde belirlenen Türk Ocağı'nın faaliyetleri ile Halkevinin faaliyetlerinin de aynı amacı takip ettiği anlaşılmıştır (Toksoy, 2007: 29; İnan, 1988: 898; Erdal, 2006: 37).

Halkevlerinin faaliyet şekli Türk Ocakları'na benzerlik göstermektedir. Ancak evlerin halka daha yakın oldukları bu amaçla öğretmenler üzerinde daha yoğun bir üyelik süreci başlattıkları görülmüştür. Bu sayede Anadolu'nun en ücra köşelerine kadar ulaşılmıştır. Tıpkı Türk Ocakları'nda olduğu gibi halkevleri de dergi/mecmua yayını yaparak yeni kimliğin inşası sürecini halka anlattıkları gibi dönemin iktisadi, sosyal sorunları üzerinde de yayınlar yapmıştır. Ankara Halkevi'nin yayını olan Ülkü Mecmuası bütün halkevlerinin ana yayını olmuş, Anadolu'daki halkevleri yaptıkları faaliyetleri bu mecmuaya göndermiş ve yine bu mecmuanın bütün sayılarını kütüphanelerinde bulundurmuşlardır. Ülkü mecmuasının ilk sayı-

sında niçin çıkarıldığına dair açıklamasında da Türk Tarih Tezi'nin izleri belirgin bir biçimde ifade edilmiştir:

> "Ülkü karanlık devirleri arkada bırakarak şerefli ve aydınlık bir istikbale giden yeni neslin heyecanını beslemek, cemiyetin kanındaki inkılâp unsurlarını ısıtmak (...) Ülkü, bu büyük yola katılanlar arasında kafa birliği ve gönül birliği ve hareket birliği yapmak için (...) Ülkü, milli dile, milli sanatlara ve kültüre hizmet için... Ülkü bütün bu gayelere hizmet yolunda çalışan Halkevlerinin ruhundaki harareti yazı vasıtalarıyla yaymak için çıkıyor" (Ülkü Mecmuası, 1933: 1-2; Erdal, 2011: 780-781).

söylemi Cumhuriyet'in yeni insan tanımının ve Türk ifadesinin içeriğinin tanımı olmuştur.

Kurulduğu 1932 yılından kapatılma kararının alındığı 1950 yılına kadar hemen hemen Anadolu'nun her köşesinde Halkevi ve Halkodası açılmıştır. Halkevleri çalışmalarını; Dil, Tarih, Edebiyat, Sanat, Tiyatro, Spor, Sosyal Yardım, Halk Dershaneleri, Yayın, Köycülük, Müze ve Sergi şubeleri vasıtasıyla yürütmüştür. Batı kültürünün örneği sanatsal faaliyetler, müzikli aile toplantıları için balo ve tiyatro salonları; spor salonları; konferanslar ve bildiriler için hazırlanmış toplantı salonları; okuryazarlığı arttırmak için kütüphaneler halkevlerinin kuruluşunda şart olan mekânlar olmuştur (Erdal, 2013: 46).

Dil ve Edebiyat Şubeleri başlangıçta Türk Tarihi ve Türk Dili üzerine konferanslar düzenlemiş ayrıca bu şube üyeleri dil üzerine derlemeler ve öztürkçe kelimeler ve yer isimleri üzerine çalışmalar yapmıştır. Yayınlanan eserlerin halkın anlayabileceği dilde olmasına özen gösterilmiştir. Tiyatro şubesi batı tarzı oyunlar oynadığı gibi Kurtuluş Savaşı ve inkılâpları konu alan oyunlar sahnelemiş, burada inkılâplar ile ilgili hazırlanmış olan sinema filmleri izlettirilmiştir. Halkevleri'nin diğer şubelerinde de sağlıklı, üretken ve bilgili bir toplum yetiştirebilmek için gerekli olan çalışmalar yapılmış; yabancı dil öğretiminden Türkçe okuma yazmaya, dikiş-nakıştan arıcılık, elektrikçilik ve motorculuğa kadar mesleki eğitim kursları verilmiştir (Yeşilkaya, 2009: 113-116; Yeşilkaya, 2003). Halkevleri 1950 yılında Demokrat Parti'nin iktidara geliş sürecinden sonra CHP ile olan organik bağı sebebiyle eleştirilmiş, kısa süre sonra bütün mal varlıklarına el konularak kapatılmıştır.

2.3. Türk Dil Kurumu

II. Meşrutiyet'in ilanı ile Osmanlı coğrafyasında baş gösteren milliyetçi faaliyetler İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türk hareketiyle

beraber Türkçülük hareketinin de gelişmesine sebep olmuştur. Türkçülük hareketinin aydınları hâkim kültürün varlığını o güne kadar korunmuş olan Türkçe olduğu iddiasına dayandırmıştır. İttihat ve Terakki döneminde Türkçenin sadeleştirilmesi ve resmi yazışmalarda, eğitimde ve ekonomik alanda kullanılması yönünde önemli gelişmeler yaşanmıştır. Türkçe, öğretilebilmesi için eğitim kurumlarında zorunlu hale getirilmiş, ilköğretime büyük önem verilmiştir.

Jön Türk hareketi içerisinde bulunan edebiyatçılar ve şairler, milli bir birlik ve bütünlük sağlayabilmek için bütün vatandaşların anlayabileceği ve hepsinin ortak bir paydada buluşmalarında aracı ve bağlayıcı unsur olan ve toplumun her kesimi tarafından anlaşılabilen sade bir dilin önemine vurgu yapmışlardır. Aydınlar ancak ortak ve sade bir dil sayesinde Türk kimliği ve kültürünün diğer bütün etnik unsurları etrafında toparlanabileceğini ifade etmişlerdir (Mardin, 1983: 269-272; Akşin, 2006: 34). Osmanlıcılık düşüncesinin geliştirilmesiyle gayrimüslimlerin Osmanlı devletine bağlılığının sağlanacağını düşünen Jön Türk veya İttihat ve Terakki Cemiyeti ileri gelenleri Osmanlıcılık fikriyatındaki düzenlemelerin Türklerin, nüfus olarak azınlık durumunda olduğu yerlerde, kendi kimlikleri etrafında birleşmelerinin de zeminini oluşturacağı beklentisine sahip olmuşlardır (Mardin, 1983: 266-269).

Dil üzerinde yapılan sadeleştirme ve güçlendirme çalışmaları; aynı zamanda ortak bir zemini tarif etmesi planlanan Osmanlı kimliğinin ve kültürünün hangi millet, kültür veya dile dayanacağı sorusunun da cevabı üzerine oturtulmuştur. Osmanlı kimliği etrafında devlet kademesinde ve toplumsal hayatı etkileyen alanlarda ıslahatlar yapılmasını ve bu ıslahatların gerekliliğini savunan aydınlar, gelişen süreç içerisinde Türkçülük akımından da etkilenmiş, yaşanan isyanlar ve toprak kayıpları Türkçülük fikriyatının duygusal zemininin gelişmesine sebep olmuştur (Ersanlı, 2003: 77).

Tanzimat ile beraber Türkçe içerisindeki yabancı kelimelerin temizlenmesi ve Türkçenin kadim dillerden olduğunun ifade edilmesi amacıyla 1900 yılında Necip Asım "Türk Tarihi", 1911 yılında B. Carra de Vaux "Etrüsk Dili" ve 1912 yılında A.V. Edlinger "Türk Dillerinin Hint-Avrupa Dilleriyle Olan Eski Bağlantıları" adlı eserler yayınlamış; ayrıca Türk Yurdu mecmuasında Türkçe ile ilgili makaleler kaleme alınmıştır (Borak, 2004: 154). Yine bu çerçevede Ziya Gökalp II. Meşrutiyet'ten sonra dilde sadeleşme çabalarına öncülük etmiş, Türkçe karşılığı bulunan yabancı kelimelerin dilden temizlenmesi amaçlanmıştır.

Cumhuriyet dönemi inkılâpları arasında en önemlilerinden biri de Latin alfabesi değişikliği olmuştur. Atatürk, dili bağımsızlığın çok önemli bir unsuru alarak görmüş, bu nedenle dil işine devlet işleri arasında önemli seviyede yer açmıştır. Tanzimat dönemiyle aydınların çalışmalarında önemli yer tutan Türkçe, Cumhuriyet dönemi Türkçülük hareketinin önemli bir amacı olmuştur. Türk dilinin kaynaklarının araştırılması, zenginliğinin ortaya çıkarılması ve ileri seviyede bir dil haline getirilmesi başlıca amaç olmuştur. Bu amaç çerçevesinde 1921 Anayasası ile Türkçe, devletin resmi dili olarak kabul edilmiştir. Türkçe konuşmak Türk milleti ve Türk kültürü dairesine dâhil olmanın bir gereği olmuştur.

1926 yılı Şubat ayında Bakü'de toplanan Birinci Türkoloji Kongresi'ne Köprülüzade Mehmet Fuat, Hüseyinzade Ali bey ile o sırada Türkiye'de görev yapmakta olan Teodor Menzel ve Gyula Mezsaros çağırılmış, kongre Birleştirilmiş Yeni Türk Elifbası adıyla Latin harfli bir alfabeyi benimsemiştir. 1930'lu yılların başında hemen hemen bütün Türk dünyası Latin alfabesine geçmiştir (Akalın, 2007: 7).

Türk dünyasındaki bu gelişmeler kapsamında Cumhuriyet döneminin en önemli faaliyetlerinden biri Türkçenin Latin alfabesine geçişi olmuştur. Dilde sadeleşmenin getirdiği bir sonuç olarak Türkçeyi yabancı kelimelerin etkisinden kurtarma çabaları bir süre sonra kolay bir alfabeyle Türkçenin herkes tarafından kolay öğrenilen bir yapıya kavuşturulması sürecini doğurmuştur. 1 Kasım 1928'de Türk dilinin özelliklerini ortaya koyan işaretleri de kapsayan Latin esaslı harfler kabul edilmiştir. Atatürk'ün direktifiyle kurulan bir komisyon, dilin gereklerine göre ayarlamalar yapmış, c, ç, ş, ğ, j gibi özel değerler almış ve alfabeyi taklitçi bir alfabe olmaktan ziyade milli bir alfabe durumuna getirerek yeni Türk alfabesini hazırlamıştır (Korkmaz, 1963: 41). Türk kimliği yaratma çabalarında dil önemli bir araç olduğundan Cumhuriyet'in en önemli adımı dil devrimi olarak ifade edilmiştir. Atatürk Latin alfabesinin toplumun her kesimi tarafından öğrenilmesini bunun için de seferberlik ilan edilmesini istemiş, Türkçenin yeni alfabeyle beraber geliştirilmesi ve halka öğretilmesi için Millet Mektepleri kurulmuştur (Millet Mektepleri Talimatnamesi, 1929; Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, 1959: 251-253; Erdal, 2013: 32).

Türk kimliğinin inşasında en önemli harç olan dilin sağlamlaştırılması amacıyla yürütülen faaliyetler Atatürk tarafından da izlenmiş, yapılan gezilerde ve toplantılarda Atatürk dilin önemine dair vurgulu konuşmalar yapmıştır (Atatürkçülük, 1983: 362; Atatürk Diyor

ki, 1963; Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, 1981: 251). Millet Mekteplerıyle yapılan yaygın eğitim çalışmalarının yanında Türk dilinin zengin bir dil olması, geliştirilmesi amacıyla çalışmak üzere bir kurumun gereği üzerinde durulmuş, bütün bu çalışmaları koordine etmek üzere Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin kuruluş sürecine girilmiştir.

Türk Tarih Tetkik Cemiyeti'nin kurulmasından sonra yapılan toplantılarda Türk Tarihi ile ilgili çalışmalarda dilin öneminin farkına varılmış, başlangıçta Tarih Tetkik Cemiyeti'nin bünyesinde yapılan çalışmaların farklı bir yapıda ele alınması kararına varılmıştır (Birinci ve Sağlam, 2002: 20; Akalın, 2007: 9-11). 12 Temmuz 1932'de Atatürk'ün talimatıyla kurulan Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin kurucuları, ilk başkanı Sâmih Rifat olmak üzere Ruşen Eşref, Celâl Sahir ve Yakup Kadri olmuştur. Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin amacı, "Türk dilinin öz güzelliğini ve zenginliğini meydana çıkarmak, onu yeryüzü dilleri arasında değerine yaraşır yüksekliğe eriştirmek" olarak tespit edilmiştir. Atatürk'ün sağlığında, 1932, 1934 ve 1936 yıllarında yapılan üç kurultayda hem Kurumun yönetim organları seçilmiş, hem dil politikası belirlenmiş, hem de bilimsel bildiriler sunulup tartışılmıştır (Türk Dili Tetkik Cemiyeti Nizamname ve Çalışma Programı, 1933). 26 Eylül-5 Ekim 1932 tarihleri arasında Dolmabahçe Sarayı'nda yapılan Birinci Türk Dili Kurultayı sonunda Kurumun "Lügat-Istılah, Gramer-Sentaks, Derleme, Lenguistik-Filoloji, Etimoloji, Yayın" adları ile altı kol hâlinde çalışmalarını sürdürmesi kabul edilmiştir. Ayrıca kurultayda; Ziya Gökalp'in ortaya attığı dilde sadeleşme anlayışı ağırlık kazanmış, kurulan komisyonların dil konusunda bilimsel çalışmalar yapması kararlaştırılmıştır. İlk kurultayda başlıca olarak Türkçenin; tarihi gelişiminin tespiti, gramer tarihinin ortaya konması, Hint-Avrupa, Sami dilleriyle ve eski Türk Dilleri olan Sümer ve Eti dilleriyle karşılaştırılması ile dünyada Türk dili hakkında yayınlanmış olan eserlerin tespit edilerek tercüme edilmesi kararı alınmıştır (Unaydın, 1943).

İkinci ve Üçüncü kurultaylarda bu kollardan bazıları ayrılmış, bazıları tekrar birleştirilmiş; fakat ana çatı değiştirilmemiştir. 1934'te yapılan kurultayda Cemiyetin adı Türk Dili Araştırma Kurumu olmuş; İkinci Kurultay sürecinde Osmanlıcadan Türkçeye Cep Kılavuzu hazırlanmış, Türk Dili Dergisi vasıtasıyla çeşitli bilim dallarıyla ilgili terimler işlenmiştir. Dilde sadeleşme ve Türkçe anlamı olan isimler alma faaliyeti çerçevesinde 1934 Soyadı Kanunu önemli bir faaliyet olmuştur (İkinci Türk Dil Kurultayı; Balçık, 2009: 785).

1936'daki kurultayda isim Türk Dil Kurumu olmuş ise de kurultayın en önemli tartışma konusu Güneş Dil Teorisi olmuştur. 1935 yılında Dr. Hermann F. Kiveregitsch basılmamış "Türk Dillerindeki Kimi Öğelerin Psikolojisi" adlı eserini Atatürk'e göndermesi ile bütün dillerin doğuşunun güneşe dayandığı görüşünü destekleyen Güneş Dil Teorisi'nin gündeme gelmesine sebep olmuştur. Atatürk tarafından hazırlanan bu teoriden etkilenen "Etimoloji Morfoloji ve Fonetik Bakımından Türk Dili: Notlar" adlı eser 1935 yılında yayımlanmıştır (Etimoloji Morfoloji ve Fonetik Bakımından Türk Dili: Notlar, 1935). Güneş Dil Teorisi ile Türkçede yabancı olarak kabul edilen birçok kelimenin köken olarak Türkçe olabileceği hatta Türkçe karşılığı olan ve yabancı olarak bilinen birçok kelimenin de Türkçe olarak kabul edilmesi fikri savunulmuştur (Üçüncü Türk Dil Kurultayınca Kabul Edilen Türk Dil Kurumu Ana Tüzüğü ve Çalışma Programı, 1936; Aksoy, 1936; Turan, 1981). Türkçenin eskiliğini ortaya koyan bu teori yıllardır halk dili olarak görülen Türkçenin yüceltilmesi için bir fırsat olmuş, 1935 yılında İbrahim Necmi Dilmen tarafından teoriyi açıklayan "Güneş Dil Teorisi'nin Ana Hatları" adlı eser yayınlanmıştır (Akalın, 2007: 32). Türk dilinde sadeleşme ve Türkçeleşme hareketinin başlattığı yabancı kelimeleri tasfiye etme çalışmaları bu teori sayesinde son bulmuş, Üçüncü Türk Dil Kongresi neredeyse bu teori üzerine yapılan tartışmalar ile geçmiş ise de Atatürk'ün vefatından sonra bu teori üzerine çalışmalar sona ermiştir (Levend, 1972: 439-441; Akalın, 2007: 34).

Atatürk'ün desteğiyle Türk dili üzerine yerli ve yabancı araştırmaları incelenmiş, Türk dili üzerine araştırmalar teşvik edilmiştir. Türk dilinin en eski anıtları olan Göktürk (Runik) yazılı metinlerin ilk iki cildi onun sağlığında yayımlanmış; *Divân-ı Lügati't-Türk*, *Kutadgu Bilig* gibi eserler üzerinde çalışmalar yapılmıştır (Dilaçar, 1963: 42-45; Borak, 2005: 154-155). Türk Dil Kurumunun kuruluşuyla birlikte çağdaş Türkçede çok hızlı bir arılaştırma akımı da başlamıştır. Bizzat Atatürk'ün öncülük ettiği, Türk dilinin yabancı kökenli sözlerden temizlenmesi akımı 1935 güzüne kadar sürmüş; halkın diline girip yerleşmiş kelimelerin dilden atılması işleminden bu tarihte vazgeçilmiştir. Atatürk, 1 Kasım 1936'da Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin V. dönem II. yasama yılı açış konuşmasında Türk Dil Kurumu ve Türk Tarih Kurumu ile ilgili;

> Bu iki ulusal kurumun, tarihimizin ve dilimizin, karanlıklar içinde unutulmuş derinliklerini, dünya kültüründe başlangıcı temsil ettiklerini, kabul edilebilir bilimsel belgelerle ortaya koydukça, yalnız Türk ulusunun değil, bütün bilim

> dünyasının ilgisini ve uyanmasını sağlayan, kutsal bir görev yapmakta olduklarını güvenle söyleyebilirim... Birçok Avrupalı bilim adamının katılması ile toplanan son Dil Kurultayının aydınlık sonuçlarını görmekle çok mutluyum. Bu ulusal kurumların az zaman içinde ulusal akademilere dönüşmesini dilerim. Bunun için, çalışkan tarih, dil ve bilim adamlarımızın, bilim dünyasınca tanınacak orijinal eserlerini görmekle mutlu olmanızı dilerim." (Tan, 2002: 35).

sözleriyle Cumhuriyet'in birleştirici bağı olan dil konusundaki hassasiyete vurgu yapmıştır.

Türkçenin kültür, hafıza ve kimliği muhafaza etme ve sonraki nesle aktarma özelliğinden dolayı Atatürk dil konusuna önem vermiş hatta "*Ulusun en mühim özelliklerinden biri dildir. Kendisini Türk ulusunun bir üyesi sayan kişi, her şeyden önce ve ne olursa olsun Türkçe konuşmalıdır. Türkçe konuşmayan bir kişi Türk kültürüne ve toplumuna üye olduğunu iddia ederse, buna inanmak pek doğru olmayacaktır*" (Arar, 1981: 23-24) sözüyle Türk Tarih Tezi'nin en önemli dayanak noktalarından birinin dil olduğuna vurgu yapmıştır. Türkçenin en eski dillerden biri olduğuna yapılan vurgu Cumhuriyet'in kimliğini oluşturan hakim kültürün de kadim bir milletin ve dilin ürünü olduğu fikriyatının en önemli psikolojik göstergesi olmuştur. Dil araştırmacılarının Türkçenin Moğol, Mançu, Tunguz ve Japon dilleri ile olan benzerliğine yaptıkları vurgu, Cumhuriyet'in çağdaş, laik ve batılı Türk tanımına uymadığından Güneş Dil Teorisi'nin bir çıkış yolu olarak görülmesi sonucunu doğurmuştur. Bu benzerlik Türk Tarih Kurumu'nun da en önemli çalışma konularından olmuştur.

2.4. Türk Tarih Kurumu

Türkçülük hareketlerinin ilgi uyandırmaya başlaması II. Meşrutiyet'in ilanıyla ivme kazanmış, aydınlar arasındaki bu ilgi tarih üzerine birçok yayının da yapılmasına sebep olmuştur. Türklüğün kökenlerine duyulan ilgi tarih çalışmaları çerçevesinde Türk Derneği, Tarih-i Osmanî Encümeni, Asar-ı İslamiye ve Milliye Tetkik Encümeni ile Türk Ocakları etrafında yoğunlaşmıştır. Türk Derneği, Türk olarak anılan bütün kavimlerin geçmişini araştırmıştır (Ersanlı, 2009: 802). 9 Şubat 1910'da çalışmaya başlayan Tarih-i Osmanî Encümeni tarihin metnine aynen ve tamamen giremeyen araştırma ve vesikalar ile Türkçe veya yabancı lisanlardan tercüme edilen risaleleri yayınlayarak "*Osmanlı Tarihine zemin hazırlamak ve mütalâa meraklılarının bilgilerini genişletmeye ve fikirlerini uyandırmaya hizmet etmek*" amacıyla iki

ayda bir *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası* adlı derginin yayımlanmasını kararlaştırmıştır. Ali Emiri Efendi'nin başkanlığında kurulan Asar-ı İslamiye ve Milliye Tetkik Encümeni Umumi Kâtipliğini ise Türk Tarih Tezi'nin önemli aktörlerinden Fuad Köprülü yapmıştır (Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası, 1910; Türk Derneği, 1911; 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı, 1953).

Tanzimat dönemi Osmanlı Devletinde batılı sistemde eğitimin gelişmesi sonucu batılılaşma algısı farklılaşmış, bu çerçevede farklı siyasi ekoller ortaya çıkmıştır. Bundan Türkçülük hareketi ve Türk tanımı süreci de etkilenmiştir (Karaçavuş, 2006). Türk Tarih Tezi özellikle Avrupalı araştırmacıların ve Avrupa toplumunun bakış açısı olan; Türklerin Orta Asya göçebe kavmi olduğu ve sarı ırka mensup olarak kültürel açıdan bir medeniyet kurabilecek alt yapıya sahip olmadığı iddiaları üzerine ortaya atılmıştır. Bu rahatsız edici algılamanın aksine tez; Türklerin Orta Asya'dan göç sürecinde diğer ırklarla karışmış olmasına rağmen dillerini, kültürel özelliklerini yani kısaca kendilerini ulus yapan her şeyi koruduklarını ortaya koymayı amaçlamıştır (Dilaçar, 1969).

Cumhuriyet'in yeni insan tipi ve kimliğinin ortaya çıkarılmasında Türk Tarih Tezi'nin merkez alındığı ve ilk çalışmanın ders kitaplarında düzenlemeyle başladığı görülmüştür. Özellikle tarih ders kitaplarının yeniden düzenlenmesi istenmiştir. Yeni tarih yazımı Cumhuriyet'in de resmi ideolojisinin temelini oluşturmuştur (Ersanlı, 2009: 803; İkinci Türk Tarih Kongresi, 1943: 16; Akman, 2011: 84). Türk tarihinin yazımı ile ilgili tartışmalar Türk Ocakları bünyesinde faaliyet gösteren ve Yusuf Akçuraoğlu'nun başkan, Samih Rıfat, Reşit Galip, Ahmet Ağaoğlu, Fuat Köprülü ve Afet İnan'ın üye olduğu Türk Tarihi Tetkik Heyeti tarafından geliştirilmiştir. 1931 yılında Türk Ocakları'nın kapatılmasından sonra yine Atatürk'ün direktifleriyle Türk Ocağı bünyesindeki Türk Tarihi Tetkik Heyeti isim değişikliğiyle Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti adını almış, cemiyetin isminin 3 Ekim 1935'te Türk Tarih Kurumu olması kararlaştırılmıştır. Bu heyetin ilk çalışması Atatürk'ün de desteğiyle hazırlanan *Türk Tarihinin Ana Hatları* isimli kitap olmuştur. Bu eser 1931 yılında yayınlandıktan sonra lise tarih kitaplarının yeniden düzenlenmesi kapsamında yaklaşık on yıl okutulmuş Türk Tarih Tezi'nin en önemli çalışması olmuştur. Kitabın önsözünde Türk Tarih Tezi'ni açıkça ortaya koyan; *"Bu yapıtın amacı, yüzyıllarca çok haksız iftiralara uğratılmış, ilk uygarlıkların kuruluşundaki hizmet ve emekleri yadsınmış*

Büyük Türk Ulusuna, tarihsel gerçeklere dayanan şerefli geçmişini hatırlatmaktır." ifadesi bulunmaktadır (Türk Tarihinin Ana Hatları, 1931; Avcıoğlu, 1978).

Bu kitapta Türklerin sarı ırkın mensubu olmadığı, aksine Aryan ırktan olduğu, Türklerin iklim şartlarından dolayı Orta Asya'dan göç ettiği, Türklerin kökenlerinin ve adının milattan önce 20000 yıl öncesine kadar gittiği ve dillerinin dünyadaki diğer büyük diller üzerinde etkili olduğu, Türklerin siyasal tarihinin Osmanlı ve İslam öncesinden başladığı görüşleri ortaya konmuştur (Ersanlı, 2009: 805-806). Kitapta batının negatif önyargısına karşı yine batı kaynaklı delillerle bir cevap verme kompleksinin etkili olduğu görülmüştür.

Ders kitaplarındaki düzenlemeler Türk tarihi üzerine Birinci Türk Tarihi Kongresi'nde de tartışmaların yaşanmasına sebep olmuştur. Kongrede Türk Tarih Tezi başta Afet Hanım (İnan) olmak üzere Reşit Galip, Sadri Maksudi ve Semseddin Bey tarafından savunulmuştur. Zeki Velidi Togan ve Fuat Köprülü ise kaynakların durumu ile kullanılış ve yorumlanışıyla ilgili yeni bir bakış açısı getirmiştir (Ersanlı, 2009: 806; Ersanlı, 2003: 143-145).

Türk tanımının Cumhuriyet'in temel ilkelerine uygun bir şekilde yapılması sürecinde kazılar sonucunda elde edilen belgeler ve buluntular sosyal bilimlerin farklı anabilim dallarının konuyla olan bağlantısını ortaya koymuş, bu amaçla 1935 yılında Dil Tarih Coğrafya Fakültesi kurulmuş, Coğrafya da bir noktada tarihin disiplinleri arasında değerlendirilmiştir. Türk Tarih Tezi'nin tam anlamıyla ortaya konması 1937 yılında yapılan İkinci Türk Tarih Kongresi'nde olmuştur. Sosyal bilimlerin Dil, Antropoloji, Arkeoloji ve Coğrafya gibi dalları İslam ve Osmanlı öncesi Türklük anlayışıyla tarihin temel disiplinleri olarak görülmüştür (Ersanlı, 2009: 803-807).

İkinci Türk Tarih Kongresi'nde Atatürk'ün Türk Tarih Tezi'ni şekillendiren Türkiye'nin en eski yerli halkının kimler olduğu, Türkiye'de ilk medeniyetin nasıl ve kimler tarafından kurulduğu gibi soruların cevabı verilmeye çalışılmıştır. Kongrede Anadolu'nun çok eski zamanlardan beri Türk ırkıyla iskân edildiği sonucuna varılmış, Hititler de dâhil olmak üzere en eski sakinlerinin de dâhil olduğu ahali Türkçe konuşmasalar dahi köken olarak Türk kabul edilmiştir (Çağaptay, 2009: 257; İnan ve Karal, 1956: 57-58).

Sonuç olarak Osmanlı devletinin parçalanma sürecinde oluşan kimlik arayışı ve kimliği tanımlama sürecinin II. Meşrutiyet'in

ilanıyla yeni bir mecrada geliştiği anlaşılmaktadır. Osmanlı dönemindeki Türkçü aydınların özellikle Orta Asya kökenli aydınların da etkisiyle Türkçülük hareketinin Pantürkist veya Turanist duygusallığının etkisinde oldukları ancak batılılaşma algısının bu aydınlarda aynı zamanda hâkim kültür üzerinden bir millet veya Türk tanımı üzerinde anlaşmalarının zeminini oluşturduğu görülmüştür. Bu durum Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp'in aynı mekânda ve Türkçülük fikriyatı etrafında bulunabilmesinin tek açıklaması olmuştur.

Batılılaşma gerçeği aynı zamanda Cumhuriyet'in ilk yıllarında Türk Tarih Tezi'nin de oluşmasına sebep olmuştur. Medeniyet olarak batılılaşma gerçeği Batıdaki Doğu algısına karşı bir reddiyesin doğumuna da sebep olmuştur. Türkler ve sair Orta Asya milletleri üzerine yapılan sınıflandırmalar Türk Tarih Tezi'nin ana hatlarını oluşturmuştur. Osmanlı Devleti'nin yıkılışı ile başlayan Türkçülük hareketi ve Türk tanımı bu reddiye ve öteki algısı üzerinden gelişmiştir. Yukarıda bahsi geçen bütün kurumların ortak amacı Türklerin medeni ve kadim bir millet olduklarını ispat üzerinedir. Bu kurumlar en eski devlet geleneğine sahip, en eski medeniyet merkezlerini kurmuş, köklü bir kültürün doğurduğu ve kadim dillerden birine sahip olan Türklüğün tekrar eski günlerine döndürülmesi üzerine faaliyet göstermiştir. Ancak Türk tanımı yapılırken, her ne kadar Orta Asya ve kökene vurgu yapılmış ise de, hiçbir dönemde ırk temelli bir Türk tanımına gidilmemiş, hem Türk Ocakları'nda hem de Halkevleri'nde kökü binlerce yıla dayanan Türk kültürü üzerinden bir tanımlama yapmıştır.

Cumhuriyet'in çağdaş, laik vatandaş tipi ve Türk kimliği de hukuki çerçevede belirlenmiş, anayasa da Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran Türkiye halkına Türk denir tanımıyla olgunlaşmıştır. 1924 Teşkilat-ı Esasiye Kanununda "Madde 88. - Türkiye'de din ve ırk ayırt edilmeksizin vatandaşlık bakımından herkese "Türk" denir. Türkiye'de veya Türkiye dışında bir Türk babadan gelen yahut Türkiye'de yerleşmiş bir yabancı babadan Türkiye'de dünyaya gelip de memleket içinde oturan ve erginlik yaşına vardığında resmi olarak Türk vatandaşlığını isteyen yahut Vatandaşlık Kanunu gereğince Türklüğe kabul olunan herkes Türk'tür. Türklük sıfatının kaybı kanunda yazılı hallerde olur" tanımı Türklük tanımına Ziya Gökalp'in savunageldiği kültür temeline dayanan bir işaret olmuştur (Mumyakmaz, 2008: 174-176).

1930'lu yıllarda Türk Ocağı bünyesinde kurulan Türk Tarih Tetkik Cemiyeti ve Türk Dili Tetkik Cemiyeti daha sonra ayrı ayrı Tarih ve Dil Kurumu olarak kurumlaşmıştır. Her iki kurum Türk Tarih Tezi'nin fikri ve ilmi alt yapısının oluşturulduğu bir hareket noktası olmuştur. Türk Ocakları'nın halk ile iletişiminin sınırlı olması eleştirisi her iki kurumda olgunlaştırılan tezin halka aktarılması için bir kurumun varlığına olan ihtiyacı arttırmıştır. Elbette bu ihtiyacın oluşmasında Türk Ocakları ile CHP arasındaki uyumsuzluk da etkili olmuştur. Ocakların yerine kurulan Halkevleri Anadolu'nun en ücra yerlerine kadar doğal üye sayılan öğretmenler vasıtasıyla ulaşabilmiştir. Cumhuriyet'in Türk tanımı halkevi üyelerince anlatılmış, Türk Tarih Tezi'ni destekleyecek kültürel, sel ve geleneksel malzeme ve materyaller derlenmiştir. Bu yönden halkevleri diğer iki kurumun uygulama sahası olmuştur.

Kapatılmasına kadar olan süreç içerisinde başta Türk Ocakları olmak üzere Türk Tarih Kurumu, Türk Dil Kurumu ve Halkevleri'nin faaliyetleri Türk kimliğinin oluşum sürecinde etkili olan kurumlardır. 1930'lu yıllardaki faaliyetler sonucunda Türk kimliği; Orta Asya'dan doğan ve Anadolu'nun kadim kültürlerinin de kaynağı içerisinde bulunduğu, kültürel değerlere dayalı sosyolojik ve hukuki bir terim olarak tanımlanmıştır.

Kaynaklar

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, (2006). Ankar: Atatürk Araştırma Merkezi Yayını.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri 1, (1989). Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, I-III, (1981). 3. Baskı, TİTE Yayınları Ankara.

Atatürk Diyor ki, (1960). Ankara.

Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri, (1991). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Atatürkçülük, (1983). Ankara: Genelkurmay Başkanlığı Yayını.

Ağaoğlu, A. (1927). *Üç Medeniyet*, Türk Ocakları Merkez Heyeti, İstanbul.

Akalın, Ş. H. (2007). "Yetmişbeş Yılda Türk Dil Kurumu", *Türk Dili, Dil ve Edebiyat Dergisi*, C: XCIV, Sayı: 667.

Akçura, Ys (2001). *Türkçülüğün Tarihi*, İstanbul.

Akçura, Y. (2005). *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara: Lotus Yayınevi.

Akman, Ş. T. (2011). "Türk Tarih Tezi Bağlamında Erken Cumhuriyet Dönemi Resmi Tarih Yazımının İdeolojik ve Politik Karakteri", *Hacettepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 1.

Aksoy, Ö. A. (1936). *Güneş Dil Teorisi ve Üçüncü Türk Dil Kurultayı*, Gaziantep: Halkevi Yayını.

Akşin, S. (2006). *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, 4. b., Ankara: İmge Kitapevi.

Akyüz, K. (1993). "Türk Ocakları", *Belleten*, C: L, S: 196, Ankara.

Arai, M. (2003). *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Arar, İ. (1981). "Atatürk'ün Günümüz Olaylarına Işık Tutan Bazı Konuşmaları", *Belleten*, Cilt: XLV/I, Sayı 177, Ankara.

Avcıoğlu, D. (1978). *Türklerin Tarihi*, İstanbul: Tekin Yayınevi.

Aydın, S. (1993). *Modernleşme ve Milliyetçilik*, Ankara: Gündoğan Yayınları.

Balçık, B. (2009). "Milliyetçilik ve Dil Politikaları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düsünce*, Cilt 4, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Baltacıoğlu, İ. H. (1950). *Halkın Evi*, Ankara.

Birinci, N. - Sağlam, N. (2002). *Ruşen Eşref Unaydın'ın Bütün Eserleri hatıralar III*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayını.

Borak, S. (2004). *Atatürk ve Edebiyat*, Ankara: Kırmızı Beyaz Yayınları.

CHF, Halkevleri Talimatnamesi (1932). Ankara.

Çagaptay, S. (2009). "Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde Irk, Dil ve Etnisite", *Modern Türkiye'de Siyasi Düsünce*, Cilt 4, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Çetinkaya, Y. D. (2009). "Orta Katman Aydınlar ve Türk Milliyetçiliğinin Kitleselleşmesi," *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt. 4: Milliyetçilik, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Dilaçar, A. (1963). *Atatürk ve Türk Dili*, Ankara.

Dilaçar, A. (1969). *Atatürk'e Saygı*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayını.

Dural, A. B. (2013). *Türk Modernleşmesinde Temel Tartışmalar*, İstanbul: Paradigma Akademi Yayını.

Erdal, İ. (2011). "Ülkü Mecmuasına Göre Erken Cumhuriyet Dönemi Nüfus Politikası (1923–1938)", *Atatürk Yolu*, Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Güz, Yıl: 24, C. 12, S. 48.

Erdal, İ. (2013). *Halkevlerinin Kuruluşu, Yapısı ve Yozgat Halkevi (1932-1951)*, Ankara: Siyasal Yayınevi.

Erdal, İ. (2006). *Mübadele, Uluslaşma Sürecinde Türkiye ve Yunanistan 1923-1925*, İstanbul: IQ Yayınevi.

Erdumlu, G. (2004). *Modernlik ve Modernleşme Sürecinde Türkiye*, Ankara: Babil Yayınları.

Ersanlı, B. (2003). "Türkiye'de Resmi Tarih Tezinin Oluşumu", *İktidar ve Tarih*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ersanlı, B. (2009). "Bir Aidiyet Fermanı: Türk Tarih Tezi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* - C. 4 - Milliyetçilik, (der. T. Bora), İstanbul: İletişim Yayınları.

Etimoloji Morfoloji ve Fonetik Bakımından Türk Dili: Notlar (1935). Ankara.

Göçek, F. M. (2009). "Osmanlı Devleti'nde Türk Milliyetçiliğinin Oluşumu: Sosyo Biyolojik Bir Yaklaşım", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt. 4: Milliyetçilik, İstanbul: İletişim Yayınları.

Gökalp, Z. (2006). *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınları.

Gümüşoğlu, F. (2009). *Türk Yurdu, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt. 4: Milliyetçilik, İstanbul: İletişim Yayınları.

Halkevleri 1932-1935 (1937). Ankara.

İkinci Türk Dil Kurultayı (1934). Ankara.

İkinci Türk Tarih Kongresi, Kongrenin Çalışmaları, Kongreye Sunulan Tebliğler (1943). Türk Tarih Kurumu Yayınları IX. Seri: No. 2, İstanbul: Kenan Matbaası.

İnan, A. - Karal, E. Z. (1956). *Atatürk'ün Tarih Tezi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

İnan, M. R. (1988). *Gazinin-Atatürk'ün-Halkçılık Ülküsü, Halkevleri ve Sonrası*, Ankara: TTK Yayını.

Karaçavuş, A. (2006). *Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim Cemiyetleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara.

Kili, S. (2006). *Atatürk Devrimi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Kocatürk, U. (1984). *Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri*, 3b., Ankara: Turhan Kitapevi.

Korkmaz, Z. (1963). *Türk Dilinin Tarihi Akışı İçerisinde Atatürk ve Dil Devrimi*, Ankara.

Levend, A. S. (1972). *Dilde Özleşme Hareketinin Tarihçesi, Dil Davası*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayını.

Mardin, Ş. (2005). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 1895-1908*, 12. b., İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1983). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, 1895-1908*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Millet Mektepleri Talimatnamesi (1929). Ankara.

Mumyakmaz, H. (2008). *Osmanlı'dan Cumhuriyete Vatandaşlık*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

Önen, N. (2005). *İki Turan*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Parla, T. (1989). *Kemalizm, Ziya Gökalp ve Türkiye'de Korporatizm*, İstanbul: Birikim.

Parla, T. (1994). *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, Atatürk'ün Nutuk'u, Cilt. 1, İstanbul: İletişim Yayınları.

Seyfettin, Ö. (1993). *Türklük Mefkûresi, Türklük Üzerine Yazılar*, Ankara.

Şevkatli, M. (1998). *Türk Yurdu*, Editör: C: I, (1/2, Yıl: 1911-1912), Ankara: Tutibay Yayınları.

Tan, N. (2002). *Kuruluşunun 70. Yılında Türk Dil Kurumu*, Ankara.

Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası (1910). Türk Tarih Encümeni, İstanbul.

Toksoy, N. (2007). *Halkevleri, Bir Kültürel Kalkınma Modeli Olarak*, Ankara: Orion Yayınevi.

Tuncer, H. (1990). *Türk Yurdu (1911-1931) Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Kültür Bakanlığı.

Tuncer, H. (1993). *Türk Yurdu (1911-1992) Bibliyografyası*, İzmir: Akademi Kitabevi.

Tuncer, H. - Hacaloğlu, Y. - Memişoğlu, R. (1998). *Türk Ocakları Tarihi 1912-1997*, I, Haz: Ankara.

Turan, Ş. (1981). *Atatürk ve Ulusal Dil*, Ankara: TDK Yayını.

Türk Derneği (1911). İstanbul.

Türk Dili Tetkik Cemiyeti Nizamname ve Çalışma Programı (1933). Ankara: Türk Dili Tetkik Cemiyeti.

Türk Ocakları ve Atatürk (1993). Ankara: Türk Ocakları Neşriyatı.

Türk Ocakları Yasası (1925).

Türk Ocakları Yasası (1927).

Türk Tarihinin Ana Hatları (1931). Maarif Vekâleti, Ankara.

Unat, F. R. (1941). *Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin Kuruluşuna Ait Vesikalar*, Ankara.

Unaydın, R. E. (1943). *Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin Kuruluşundan İlk Kurultaya Kadar Hatıralar*, Ankara.

Üçüncü Türk Dil Kurultayınca Kabul Edilen Türk Dil Kurumu Ana Tüzüğü ve Çalışma Programı (1936). Ankara.

Ülkü Niçin Çıkıyor (1933). Ülkü Mecmuası, C. 1, S. 1.

Üstel, F. (2009). "Türk Ocakları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt. 4, Milliyetçilik, İstanbul: İletişim Yayınları.

Yağcıoğlu, E. (1992). *İttihat ve Terakkinin Son Yılları, 1916 Kongre Zabıtları*, İstanbul: Nehir Yayınları.

Yeşilkaya, N. G. (2003). *Halkevleri; İdeoloji ve Mimarlık*, İstanbul: İletişim Yayınevi.

Yeşilkaya, N. (2009). "Halkevleri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt. 2, Kemalizm, İstanbul: İletişim Yayınları.

60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı (1953). Ankara: Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayını.

YAZAR ÖZGEÇMİŞLERİ

Prof. Dr. Hayati Beşirli (Editör)

1974 yılında Terme-Samsun'da doğan Beşirli, ilk ve orta öğrenimini Terme'de tamamlamıştır. 1994 yılında Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun olmuştur. Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisansını tamamlayan Beşirli, aynı üniversitede *"Üniversite Öğrencilerinin Politik Tutumları ve Bu Tutumlarını Etkilen Sosyo-Ekonomik ve Sosyo-Kültürel Faktörler"* konulu çalışmasıyla 2003 yılında doktor unvanını almıştır. Aynı üniversitede öğretim görevliliğini bir müddet sürdüren Beşirli, 2006–2009 yılları arasında Sakarya Üniversitesi'nde akademik çalışmalarını devam ettirmiştir. 2009 yılından beri Gazi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde görev yapan Beşirli, Kırgızistan, Macaristan ve Hollanda'da Türk kültürüne ilişkin birçok proje yürütmüştür. Hâlen gençlik ve kültür sosyolojisi alanında çalışmalar yapmaktadır.

Doç. Dr. İhsan Çapcıoğlu (Editör)

1975 yılında Kastamonu'da dünyaya gelen Çapcıoğlu, ilk, orta ve lise öğrenimini Kastamonu'da tamamladıktan sonra Ankara Üniversitesi'nde ilahiyat alanında lisans ve din sosyolojisi alanında yüksek lisans eğitimi almıştır. Daha sonra aynı üniversitede, *"Sosyo-Politik Tutumlar ve Dindarlık İlişkisi"* başlıklı teziyle, 2008 yılında doktorasını tamamlamıştır. Almanya, Slovakya ve Kazakistan'da, proje, araştırma ve ders verme amaçlı akademik faaliyetlerde bulunan Çapcıoğlu, 2002 yılından beri Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Anabilim Dalı'nda çalışmalarını sürdürmektedir. Ulusal ve uluslararası bilimsel dergilerde çok sayıda makalesi, yayımlanmış bildirisi ve kitabı bulunan Çapcıoğlu'nun çalışmaları; bilgi, kültür ve din sosyolojisi alanlarında yoğunlaşmaktadır. Çapcıoğlu'nun yayınlanmış kitaplarından bazıları şunlardır: *"Din Sosyolojisine Giriş"*, (H. Aydınalp ile P.

Zuckerman'dan çeviri, Ankara 2006, 3. Baskı); *"Din Sosyolojisi: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar –I"*, (B. Solmaz ile editör, 2. Baskı), Konya 2006; *"Küreselleşme, Ulus-Devlet ve Din"*, (Ş. Gürsoy ile editör), Ankara 2007; *"Sosyolojinin Temel Kavramları"*, (S. Yavuz ile P. Kivisto'dan çeviri, Ankara 2008, 2. Baskı); *"Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar"*, (H. Aydınalp ile I. Furseth ve P. Repstad'tan çeviri), Ankara 2011; *"Modernleşen Türkiye'de Din ve Toplum"*, Ankara 2011; *"Küreselleşme, Kültür ve Din"*, Ankara 2011; *"Din Sosyolojisi El Kitabı"*, (N. Akyüz ile birlikte editör), Ankara 2012; *"Sosyolojiye Giriş"*, (H. Beşirli ile birlikte editör), Ankara 2013; *"Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar"*, (M. A. Kirman ile birlikte editör), Ankara 2015; *"Akışkan Modern Toplumda Kültür"*, (F. Ömek ile birlikte Z. Bauman'dan çeviri), Ankara 2015. Çapcıoğlu, akademik düzeyde Arapça ve İngilizce bilmektedir.

Prof. Dr. Abdullah Gündoğdu

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Genel Türk Tarihi Anabilim Dalı'ndan 1986 yılında mezun olan Gündoğdu, 1989 yılında A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih (Genel Türk Tarihi) Anabilim Dalı, yüksek lisans programını tamamlamıştır. 1995 yılında ise *"Hive Hanlığı Tarihi (Yadigâr Şibanileri Devri: 1512–1740)"* adlı tezi ile doktor unvanını almıştır. 1986–1987 yıllarında bir süre Sağlık Bakanlığı'nda Memur olarak görev almıştır. 1987–1998 yılları arasında A.Ü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Genel Türk Tarihi Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak göreve başlamıştır. 1998'de aynı ana bilim dalında Yrd. Doçentliğe, 25 Ocak 2001'den itibaren ise Doçentliğe yükselmiştir. 12 Şubat 2008 tarihinde Profesörlüğe atanmıştır. Askerlik hizmetini 1995–96 yıllarında 247. Dönem olarak yapan Abdullah Gündoğdu, evli ve iki çocuk babasıdır. İngilizce, Rusça ve Farsça yanında Çağdaş Türk dillerini bilmektedir. 1992 yılında Özbekistan Fergana Devlet Üniversitesi'nde araştırma ve inceleme, 2001–2002 Öğretim yılında Rusya Federasyonu Tataristan Özerk Cumhuriyeti, Kazan Devlet Üniversitesi Doğu Dilleri ve Türkoloji Bölümlerinde, 2003–2004 Öğretim yılında ise Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi'nde görev yapmıştır. 2010–2012 yılları arasında Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi'nde öğretim üyesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü, üniversite senato ve yönetim kurulu üyesi olarak bulunmuştur. Gündoğdu, yurtiçi ve yurtdışında çok sayıda kongre, sempozyum ve bilimsel toplantıya katılmıştır.

Prof. Dr. Ali Osman Uysal

1960 yılında Afyon'da dünyaya gelen Uysal, orta öğrenimini Akşehir Öğretmen Lisesi'nde tamamlamıştır. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sanat Tarihi bölümünü bitirdikten sonra aynı bölüme araştırma görevlisi olarak atanmıştır. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde *"Erken Osmanlı Dönemi Minareleri"* konulu teziyle yüksek lisans; *"Germiyanoğulları Beyliğinin Mimarî Eserleri"* başlıklı teziyle doktora derecesi almış; 1991 yılında doçent, 1997 yılında ise profesör olmuştur. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'nde 1997 yılına kadar öğretim üyesi olarak görev yapan Uysal; 1997 yılında Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi'ne geçmiştir. Selçuklu, Beylikler ve Osmanlı dönemi Türk Sanatı alanlarıyla birlikte Ortaçağ Türk devri arkeolojisi üzerine uzmanlaşmıştır. Uzun yıllardan beri Kubad-Abad Selçuklu Sarayı kazılarının yanı sıra; Peçin (Muğla/Milas) ile Alanya Kalesi kazılarına da heyet üyesi olarak katılmış; ayrıca Kırklareli Müzesi ve Demirköy Fatih Dökümhanesi kazısını yürütmüştür. Çanakkale çevresindeki Türk devri eserleri üzerine araştırma ve yayınları bulunan Uysal; 2005 yılından bu yana "Çanakkale İli Ortaçağ ve Türk Dönemi Yüzey Araştırması" projesi kapsamında yöreyi etraflıca incelemektedir. Uysal'ın *"Afyon'da Üç Eser"* ve *"Germiyanoğulları Beyliği'nin Mimari Eserleri"* isimli kitaplarından başka çok sayıda makale ve bildirisi yayınlanmış durumdadır.

Prof. Dr. Durmuş Arık

1969 yılında Ankara'da dünyaya gelen Arık, 1992 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde lisans öğrenimini tamamladıktan sonra, aynı üniversitede Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Dinler Tarihi) Anabilim Dalı'nda 1995'te yüksek lisansını ve 2002'de doktorasını bitirmiştir. Yüksek lisans'ta *"Azerbaycan Türklerinin Dini Tarihi ve Halk İnanışları"*, doktorada ise *"Çuvaşların Dini İnanışları Üzerine Bir Araştırma"* konulu tezleri çalışmıştır. Doktora öğrenimi sırasında Rusya Federasyonu'nda Çuvaşistan ve Tataristan Özerk Cumhuriyetlerinde alanı ile ilgili araştırmalarda bulunmuştur. 2001–2004 yılları arasında üç yıl süreyle Ankara Üniversitesi ve Kırgızistan Oş Devlet Üniversitesi işbirliği ile açılmış olan Türkiye Diyanet Vakfı'nın desteklediği Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde alanı ile ilgili dersler vermiş, bu coğrafyada araştırmalar yapmış, akademik faaliyetlerde bulunmuştur. 1994 yılında araştırma görevlisi olarak başladığı Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki akademik hayatında, daha sonra 2006 yılında Doçent

unvanını almış, 2011 yılında ise Profesörlük kadrosuna atanmıştır. Hâlen aynı Fakültede akademik çalışmalarını ve görevini sürdüren Arık'ın *"Azerbaycan Türklerinin Dini Tarihi ve Halk İnanışları"*, *"Hıristiyanlaştırılan Türkler: Çuvaşlar"*, *"Buhara Yahudileri"* adıyla yayımlanmış üç kitabı yanında alanı ile ilgili çeşitli bilimsel dergilerde çok sayıda makalesi, ulusal ve uluslararası bilimsel toplantılarda sunduğu bildirileri bulunmaktadır. Üzerinde yoğunlaştığı konular arasında Türk Din Tarihi, Türk Topluluklarının İnanç Sistemleri, Orta Asya'da Dinler ve Dini Hareketler, Karşılaştırmalı Halk İnanışları bulunan Arık, akademik düzeyde İngilizce, Arapça, Rusça ile birlikte bazı Türk lehçelerini bilmektedir.

Prof. Dr. İbrahim Dilek

1969 yılında Sivas/Zara'da dünyaya gelen Dilek, 1992 yılında Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili Edebiyatı Bölümü'nden mezun olmuştur. Dilek, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırladığı *"Er Samır Destanı"* adlı teziyle yüksek lisans; aynı Enstitüde hazırladığı *"Altay Masalları"* (2003) adlı teziyle de doktora derecesi almış; 2008 yılında doçent, 2013 yılında ise profesör olmuştur. Hâlen Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapan Dilek, akademik hayatı boyunca özellikle Dağlık Altay Cumhuriyeti başta olmak üzere Sibirya'da meskûn Türk toplulukları arasında saha araştırmaları yapmıştır. Yirmiden fazla Altay destanını Türkiye Türkçesine aktarıp üç cilt halinde yayımlayan Dilek'in *"Resimli Türk Mitoloji Sözlüğü (Altay/Yakut)"* adlı kitabı 2014 yılında yayımlanmıştır. Karşılaştırmalı Edebiyat, Türk folkloru ve mitolojisi üzerine birçok bildiri ve makalesi bulunan Dilek, İngilizce bilmekte olup çeşitli Türk lehçelerine de hakimdir.

Prof. Dr. Kazım Sarıkavak

1956 yılında Ankara'da dünyaya gelen Sarıkavak, ilk ve orta öğrenimini Ankara'da; Lisans öğrenimini Ankara Üniversitesi'nde, Doktora çalışmalarını ise İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda tamamlamıştır. Mayıs 1993-Kasım 1993 arasında İngiltere'de Londra ve Exeter Üniversiteleri ile Londra'daki Biritish Museum'a bağlı Biritish Library School of Oriental and African Studies (SOAS)'de alanı ile ilgili konularda bilimsel çalışmalar yapmıştır. Ağustos 1994 tarihinde Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde açılan Yrd. Doçent'lik

kadrosuna; Kasım 1994'te ise aynı bölümün Başkan yardımcılığına atanmıştır. 1986 yılında girdiği Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü'nde Uzman Yardımcısı, Araştırma Grup Başkanlıkları ve Şube Müdürü gibi görevlerde bulunmuştur. 1998'de Doçent olan Sarıkavak, Ağustos 2001 tarihinde Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdür Yardımcılığına atanmıştır. 2004 yılı Şubat ayında Profesörlüğe ve aynı tarihte Gazi Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanlığına getirilen Sarıkavak, hâlen felsefe bölüm başkanlığı görevini yürütmektedir. Yurt içi ve yurt dışı dergilerde yayınlanmış birçok makalesi, yayınlanmış kitapları ve çok sayıda kitap bölümü bulunmaktadır. Sarıkavak, İngilizce ve Arapça dillerini bilmektedir.

Prof. Dr. Konuralp Ercilasun

1972 yılında İstanbul'da dünyaya gelen Ercilasun, Orta öğrenimini TED Ankara Kolejinde tamamlamıştır. 1993 yılında Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümünden mezun olan Ercilasun, Tayvan'daki Ulusal Cheng-chi Üniversitesinde hazırladığı *"Mançu Devrinde Moğolların Göçebe Ekonomosi (16–19. Yüzyıllar)"* teziyle yüksek lisans; Türkiye'de DTCF'de hazırladığı *"Çing Hâkimiyeti Devrinde Kâşgar (19. Yüzyıl Başına Kadar)"* teziyle ise doktora derecesi almıştır. Öğrencilik yıllarında ve akademik hayatında başta Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Çin ve Moğolistan olmak üzere birçok ülkede akademik faaliyetlerde bulunmuştur. Akademik camiadaki mesleğine 1994'te DTCF Tarih Bölümü'nde Araştırma Görevlisi olarak başlayan Ercilasun, daha sonra Manas ve Maltepe Üniversitelerinde çalışmıştır. Ayrıca bir yıl Seul'deki Kwangwoon Üniversitesi'nde misafir öğretim üyesi olarak bulunmuştur. 2011 yılından beri Gazi Üniversitesi Tarih Bölümü'nde çalışan Ercilasun'un eski ve yakın Türk tarihi üzerine birçok bildirisi ve makalesi bulunmaktadır. Ayşe Onat ve Sema Orsoy'la birlikte *"Han Hanedanlığı Tarihi Hsiung-nu (Hun) Monografisi (Açıklamalı Metin Neşri)"* adlı bir kitabı bulunan Ercilasun, *"Tarihin Derinliklerinden 19. Yüzyıla Kâşgar"* adlı eserin de müellifidir. Ercilasun, akademik düzeyde İngilizce ve Çince bilmekte olup Türk lehçelerine de hâkimdir.

Prof. Dr. Nebi Özdemir

1964 yılında Denizli'de dünyaya gelen Özdemir, Lisans ve lisansüstü eğitimini Hacettepe Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Yurt içindeki ve yurt dışındaki çeşitli üniversitelerde konferans ve seminerler veren Özdemir, 2003–2005 yılları arasında Almanya'nın

Berlin kentindeki Freie Universität Berlin/Institut für Turkologie'de misafir öğretim üyesi olarak çeşitli dersler vermiş ve araştırmalar yapmıştır. Akademik ve idari görevlerinin yanında önemli ulusal ve uluslararası bilimsel kuruluşlara ve yayınlara katkı vermeye devam etmektedir. N. Özdemir, UNESCO-Türkiye Milli Komisyonu ile Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın somut olmayan kültürel miras ihtisas komitelerinin üyesi olarak görev yapmıştır. *"Medya, Kültür ve Edebiyat"*, *"Nasreddin Hodja (İngilizce)"*, *"Kültür Ekonomisi ve Yönetimi"*, *"Türk Eğlence Kültürü"*, *"Türk Çocuk Oyunları"* gibi çok sayıda önemli yayını bulunan Özdemir, 2005 yılı Sedat Simavi Sosyal Bilimler Ödülü sahibidir. "Türk kültürü ve edebiyatı, kültür bilimi ve yönetimi, kültürel ve yaratıcı ekonomi ve endüstriler, kültür politikaları, uluslararası sözleşmeler ve kültürel miras yönetimi, medya, kültür turizmi, kültür değişmeleri, siyaset folkloru, mizah, müze bilimi ve yönetimi, popüler kültür, sanal ve dijital kültür, kent kültürü ve markası, gelenek tiyatrosu, kent müzeleri, coğrafi işaretler, fikri mülkiyet vb." alanlarda bilimsel araştırmalar yapmaktadır. Hacettepe Üniversitesi Türk Halkbilimi Bölümü öğretim üyesi olan Nebi Özdemir, TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde de yarı zamanlı öğretim üyesi olarak dersler vermektedir.

Prof. Dr. Süer Eker

1981–1985 yılları arasında Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde Türk Kara Kuvvetleri adına askeri öğrenci olarak öğrenim gören Eker, mezuniyetini müteakip yurt içi ve yurt dışındaki askeri birliklerde, askeri okullarda ve Kara Harp Okulu'nda öğretmen subay olarak görev yapmıştır. Lisans, yüksek ve doktora tezlerini Prof. Dr. Talat Tekin'in danışmanlığında tamamlamıştır. 2003 yılında yarbay rütbesiyle emekli olmuş ve aynı yıl Başkent Üniversitesi'nde öğretim elemanı olarak yeni görevine başlamıştır. Hâlen Başkent Üniversitesi'nde akademik hayatına devam etmektedir. Eker, Eski Sovyet cumhuriyetlerinde yaşayan Türk halklarının ve bağımsızlıklarını kazanan ülkelerin ana tema olarak alındığı *"Avrasya'da Yeniden Çizilen Sınırlar, İnşa Edilen Kimlikler"* başlıklı 4 ciltlik yayın ile sonuçlanan projenin yürütücüsüdür. Yaklaşık 20 ülkeden 120 civarında bilim insanının yer aldığı *"Tehlikedeki Türk Dilleri"* başlıklı yayım sürecine gelen diğer bir projenin de, yürütücüsü ve editörüdür. Kazakça, Farsça ve İngilizce yazma ve konuşma yeterliğine sahip olan Eker'in çalışmaları Türk dilbili-

mi, genel dilbilim, Türk dilleri ve Türk-Iran dilbilimsel ortakyaşamı temalarında yoğunlaşmıştır. Eker; Türkçe, İngilizce, Rusça ve Türk dillerinde yazılara açık *"Tehlikedeki Diller: Türk Dilleri"* (Endangered Languages: Turkic Languages) adlı e-derginin ve *"Sos Sesler"* (Last Voices) adlı web sitesinin iki kurucusu ve editöründen biridir. Açık Öğretim Fakültesince hazırlanan ders kitaplarının yazarlarından olan Eker'in "Çağdaş Türk Dili" adlı kitabı, çeşitli üniversitelerde ders kitabı olarak okutulmaktadır.

Prof. Dr. Ünver Günay

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi din sosyolojisi emekli profesörüdür. Öğretim üyesi olan Günay, 1942 yılında Bilecik/Söğüt'te dünyaya gelmiştir. Günay, 1964 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirmiştir. Doktorasını Fransa'da Paris-Sorbon Üniversitesi'nde 1974 yılında tamamlamış ve aynı yıl, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde Din Sosyolojisi Dr. Asistanı olarak göreve başlamıştır. 1979 yılında doçent ve 1985 yılında da profesör olan Günay, 2009 yılında yaş haddinden emekliye ayrılmıştır. 1987–1994 yılları arasında iki dönem dekanlık görevinde bulunan Günay'ın, başta uzmanlık dalı olan Din Sosyolojisi olmak üzere, ilâhiyat alanı ile ilgili çeşitli konularda araştırma ve yayınları, tercüme ve telif eserleri bulunmaktadır. Günay'ın eserlerinden bazıları şunlardır: *"Din Sosyolojisi Dersleri"*, Kayseri 1991 ve 1993; *"Eğitim Sosyolojisi Dersleri"*, Kayseri 1992 ve 1995; *"Laiklik, Din ve Türkiye"*, (Harun Güngör ve A. V. Ecer ile birlikte), Ankara 1997; *"Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye"*, (A. Vehbi Ecer ile birlikte), Kayseri 1998; *"Erzurum ve Çevresinde Dinî Hayat"*, İstanbul 1999; *"Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması: Kayseri Örneği"*, (Harun Güngör vd. ile birlikte), Kayseri, 2001; *"Din Sosyolojisi"*, (4. baskı), İstanbul, 2002; *"Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi"*, (Harun Güngör ile birlikte), Ankara 1997.

Prof. Dr. Yunus Koç

1963 yılında Yozgat'ta dünyaya gelen Koç, köyünde bitirdiği ilkokulun ardından orta öğrenimini 1980 yılında Yozgat'ta tamamlamıştır. Aynı yıl lisans eğitimine başladığı Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nden 1985 yılında mezun olmuştur. 1987 yılında Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu'nda "uzman yardımcısı" olarak çalışmaya başlamıştır. Altı ay sonra Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nde Araştırma Görevlisi olarak atanmıştır.

Koç, "*XVI. Yüzyılda Bir Osmanlı Sancağının İskân ve Nüfus Yapısı*" başlıklı çalışması ile yüksek lisans eğitimini 1988 yılında tamamlamıştır. Aynı yıl H. Ü. Tarih Bölümü'nde başladığı "doktora" eğitimini yarıda bırakarak "dil ve doktora öğrenimi" amacıyla üniversite burslusu olarak 1990 yılında Fransa'ya gitmiştir. Dil öğreniminin ardından Paris I Üniversitesi'nde 1993 yılında savunduğu yüksek lisans tezi ile Bizans ve Bizans Sonrası Yakın Doğu Tarihi Bölümü'nde DEA (Diplôme d'Etudes Approfondies) derecesi almış ve doktora eğitimine başlamıştır. Burs süresinin sona ermesi üzerine 1995 yılında Hacettepe Üniversitesi'ndeki görevine geri dönen Koç, 1997 yılında savunduğu "*La fixation par ecrit des lois ottomanes et le role des codes de lois. Etude accompagnée de l'édition du manuscrit de Munich Turc 111 (XVe-XVIe siècles)*" başlıklı tezi ile Paris I Üniversitesi, Pantéon-Sorbonne'da "çok iyi" derece ile "tarihte doktor" unvanı almıştır. Koç, 1998 yılında H. Ü. Tarih Bölümü'nde yardımcı doçent kadrosuna atanmıştır. 2006 yılında Osmanlı Kurumları ve Medeniyeti" alanında "doçent" olan Koç, 2013 yılında H.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nde "profesör" kadrosuna atanmıştır. 2004–2008 yılları arasında H.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nde müdür yardımcısı olarak görev yapan Koç, 2012 yılında aynı Enstitüye müdür olarak atanmıştır. Hâlen H.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nde öğretim üyesi ve müdür olarak görev yapmakta olan Koç, İngilizce ve Fransızca bilmektedir. Anadolu Selçuklu ve Osmanlı dönemi Türk toplum tarihi, Osmanlı hukuku, Osmanlı dönemi Anadolu iskân ve nüfus tarihi ile Osmanlı kırsal ekonomisi üzerine çok sayıda makalesinin yanında yayımlanmış iki adet kitabı bulunmaktadır. Koç, H.Ü. Tarih bölümü ve Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nde tarih metodolojisi, Bizans tarihi, Osmanlı hukuku, Osmanlı Balkanları, tarih yazıcılığı ve Türk hukuk tarihi dersleri vermektedir.

Doç. Dr. Erkan Göksu

1976 yılında Malatya'nın Yeşilyurt ilçesinde dünyaya gelen Göksu, ilkokulu Yeşilyurt Atatürk İlkokulu, ortaokulu Malatya Atatürk Ortaokulu ve Liseyi Malatya Ş.K.Ö. Endüstri Meslek Lisesi'nde tamamlamıştır. 1994 yılında kazandığı Erciyes Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nden 1998 yılında mezun olmuştur. 1999 yılında Kırıkkale Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Okutmanlığı görevi yapmıştır. 2000 yılında aynı üniversitenin Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'ne Araştırma Görevlisi olarak

atanmıştır. Göksu, 2004 yılında Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırladığı *"Türk Kültüründe Silah"* konulu tezle Yüksek Lisans'ını tamamlamış; aynı yıl Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ortaçağ Tarihi Anabilim Dalı'nda doktora yapmak üzere görevlendirilmiştir. 2008 yılında, Prof. Dr. Reşat Genç danışmanlığında hazırladığı *"Türkiye Selçuklularında Ordu"* konulu tezle doktorasını tamamlamıştır. 2009 yılında Gaziosmanpaşa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Ortaçağ Tarihi Bilim Dalına Yardımcı Doçent olarak atanan Göksu, 2013 yılında Ortaçağ Doçenti unvanını almıştır. Çeşitli bilimsel dergilerde yayınlanan çok sayıda makalesi ve altı kitabı bulunan Göksu, 2011 yılında "Türk Tarih Kurumu 80. Yıl Bilim ve Teşvik Ödülü"ne, 2012 yılında ise "Türk Ocakları 100. Yıl Ziya Gökalp İlim Teşvik Armağanı"na layık görülmüştür.

Doç. Dr. İbrahim Şirin

1973 yılında Afyon'da dünyaya gelen Şirin, orta öğrenimini aynı ilde tamamlamıştır. 1994 yılında Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümünden mezun olmuştur. Şirin, Pamukkale Üniversitesinde hazırladığı *"Namık Kemal'in Tarih Anlayışı"* teziyle yüksek lisans; DTCF'de hazırladığı *"Osmanlı Seyahatnamelerinde Avrupa"* teziyle ise doktora derecesi almıştır. Akademik hayata 1995'te Pamukkale Üniversitesi Tarih Bölümü'nde Araştırma Görevlisi olarak başlayan Şirin, Ankara ve Kocaeli üniversitelerinde çalışmıştır. 2006'dan beri Kocaeli Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Şirin, SOAS ve Bonn Üniversitesi'nde misafir öğretim üyesi olarak bulunmuştur. *"Osmanlı İmgeleminde Avrupa"* isimli bir kitabının yanı sıra, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi entelektüel yaşamı ve kültürel hayata dair çalışmaları bulunmaktadır.

Doç. Dr. Nezir Temur

1975 yılında Yozgat'ta dünyaya gelen Temur, Ankara Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde lisans eğitimi almıştır. Temur, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2002 yılında *"Kırgız Türklerinde Sınçılık Geleneği ve Tolubay Sınçı"* başlıklı teziyle yüksek lisans; *"Sovyetler Birliği Döneminde Kırgızistan'da Folklor Çalışmaları ve Politikaları"* başlıklı teziyle ise 2009 yılında doktora programını tamamlamıştır. 2013 yılında filoloji alanında doçent unvanı alan Temur, hâlen Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Mütercim-Tercümanlık Bölümü'nde öğretim

üyesi, TÖMER'de idareci olarak görevine devam etmektedir. Çeşitli bilimsel dergilerde makaleleri yayımlanan Temur'un halk edebiyatı alanında üç kitabı bulunmaktadır. Temur'un Sovyet kültür politikalarını konu alan *"Folklor ve İdeoloji"* adlı eseri 2011 yılında İLESAM Halk Kültürü dalında ödüle layık görülmüştür. Ayrıca müdür yardımcısı olarak görev yaptığı Gazi Üniversitesi TÖMER yayınları arasında çıkan *"Yabancılar İçin Türkçe"* adlı dil öğretim setinin hazırlanmasında hem editör hem de yazar olarak görev almıştır. Temur'un bazı bilimsel kuruluşlarda ve akademik dergilerde yayın kurulu üyeliği bulunmaktadır.

Doç. Dr. Osman Karatay

1971 Çorum'da dünyaya gelen Karatay, Çorum İnönü İlköğretim Okulu, Taşköprü Lisesi ve Çorum Atatürk Lisesi'nin ardından 1995 yılında Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü'nden mezun olmuştur. 2002 yılında Gazi Üniversitesi'nde yüksek lisans ve 2006 yılında yine aynı üniversitede doktora derecelerini almıştır. 2010 yılında doçent unvanı alan Karatay, hâlen Ege Üniversitesi'nde öğretim üyesidir. Bilimsel çalışmalarının yanında örgütçülüğü ile de Türk bilim ve kültürüne büyük hizmetlerde bulunmuştur. Türkiye'nin ilk düşünce kuruluşu olan Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi'nin (ASAM) kuruluşunda yer almıştır. Dünyadaki en büyük Türk tarihi projesi olan *Türkler*'i yöneterek, toplam 37 ciltlik dev Türk tarihinin ortaya çıkışında büyük katkılarda bulunmuştur. Bu çerçevede İngilizcedeki en büyük Türk tarihi olan *The Turk*'ün editörlüğünü yapmıştır. Ardından KARAM'ı (Karadeniz Araştırmaları Merkezi) kurmuş ve Türkiye'nin ilk bölgesel akademik dergisi olan *Karadeniz Araştırmaları*'nı yayınlamaya başlamıştır. Bu arada türünde dünyada ilk olan *Balkanlar El Kitabı* ve *Doğu Avrupa Türk Tarihi* adlı büyük çalışmaların editörlüğünü yapmıştır. Türk Dünyasına Hizmet Ödülü sahibi olan Karatay'ın yüz otuzun üzerinde makale ve bildirisinin yanında, yayınlanmış on telif, üç çeviri ve üç editörlük kitabı bulunmaktadır.

Yrd. Doç. Dr. Ali Ahmetbeyoğlu

1964 yılında Kayseri'de dünyaya gelen Ahmetbeyoğlu, 1976 yılında Kayseri Namık Kemal İlkokulu'ndaki, 1979 yılında Kayseri 50. Dedeman Ortaokulu'ndaki, 1982 yılında ise Kayseri Lisesi'ndeki eğitimini tamamlamıştır. 1987 yılı Haziran ayında İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nü bitirerek, Eylül ayında aynı fakültenin

Tarih Bölümü Genel Türk Tarihi Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans eğitimine başlamıştır. Aynı üniversitede, *"Grek Seyyahı Priskos (V.Asır)'a Göre Avrupa Hunları"* isimli Yüksek Lisans tezini bitiren Ali Ahmetbeyoğlu, 1990 yılında aynı kürsüde doktora eğitimine başlamıştır. Doktora konusu ile alakalı çalışmalarda bulunmak üzere devlet bursu ile 1992–93 yılları arasında Macaristan'da bulunan Ahmetbeyoğlu, 1997 yılında *"Avrupa Hun İmparatorluğu"* konulu tezini tamamlayarak Doktor unvanı almıştır. 1987 Kasım ayında Genel Türk Tarihi kürsüsüne Araştırma Görevlisi olarak atanan Ali Ahmetbeyoğlu, 1999 Ekim ayında aynı Anabilim Dalı'na yardımcı doçentlik kadrosuna atanmıştır. Hâlen bu görevini devam ettirmekte olan Ali Ahmetbeyoğlu'nun çeşitli bilimsel dergilerde yayınlanan çok sayıda makalesi ve kitabı vardır. Ahmetbeyoğlu, Doğu Avrupa, Orta Asya tarihi, kültürü, stratejisi ve Türkiye ile Türk Cumhuriyetleri arasındaki ilişkiler üzerine çalışmalarını devam ettirmektedir.

Yrd. Doç. Dr. İbrahim Erdal

1970 yılında İçel/Anamur'da dünyaya gelen Erdal, orta öğrenimini Anamur Lisesi'nde tamamladıktan sonra Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümünde lisans ve Pamukkale Üniversitesinde Yüksek Lisans eğitimi almıştır. Daha sonra Ankara Üniversitesi Dil Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih (Türkiye Cumhuriyeti Tarihi) Bölümünde *"Türkiye İle Yunanistan Arasındaki Mübadele Meselesi 1923–1930)"* konulu teziyle 2006 yılında doktor unvanını almıştır. Erdal, 23 Temmuz 2007'den bu yana Bozok Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Uluslararası indekslerde taranan çeşitli bilimsel dergilerde çok sayıda makalesi yanında, iki müstakil ve dört ortak editör olmak üzere altı kitabı bulunan Erdal'ın çalışmaları; Atatürk Döneminde Türkiye Cumhuriyeti'nin İç ve Dış Politikası, Balkanlar ve Türk Demokrasi Tarihi üzerine yoğunlaşmaktadır.

Yrd. Doç. Dr. Mustafa Kalkan

1970 yılında Erzurum'un Ünlükaya köyünde dünyaya gelen Kalkan, ilk, orta ve lise öğrenimini Oltu ilçesinde tamamladıktan sonra Gazi Üniversitesi'nde tarih alanında lisans ve yüksek lisans eğitimi almıştır. Kırgız Milli Devlet Üniversitesi'nde, *"XIV. Asrın İkinci Yarısından XVI. Asrın Sonuna Kadar Kırgız ve Kazak Boylarının Etnik İlişkileri"* başlıklı teziyle, 5 Nisan 2004 tarihinde tarih bilimi alanın-

da doktor unvanı almıştır. Öğrenimi sırasında uzun yıllar Rusya, Tataristan, Başkırdistan, Çuvaşistan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan ve Gürcistan'da araştırma amaçlı akademik çalışmalarda bulunan Kalkan, 14 Ağustos 2010'dan bu yana Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Çeşitli bilimsel dergilerde çok sayıda makalesi ve yedi kitabı bulunan Kalkan'ın çalışma alanları; Orta Asya, etnik tarih, ordu ve savaş stratejileri, nümizmatik ve Rusya üzerine stratejik analizleri içeren konulardır. Akademik düzeyde Rusça ve Türk lehçelerine vakıf olan Kalkan, bilimsel çalışmalarında faydalanabilecek kadar İngilizce bilmektedir.

Elinizdeki eser Türk kültürünün tanıtılmasına yönelik bir çabanın ürünüdür. Günümüze kadar Türklerle ilgili pek çok çalışma yapılmış, halen yapılmakta ve gelecekte de yapılmaya devam edecektir. Böylesine geniş bir literatür karşısında bizim çabamız, büyük bir medeniyet inşa edebilmiş milletimizin tarihini, coğrafyasını, dilini, edebiyatını, sanatını, din ve mitolojisini; felsefe, düşünce ve bilimini; ordu, askerlik, töre, devlet ve hukukunu; sosyo-ekonomik yapı ve kültürünü bir *el kitabına* sığdırma gayretidir. Bu yüzden binlerce yıllık bir tarihi, oldukça geniş bir coğrafyayı ve nihayet bunun ortaya koyduğu geniş kültürü mütevazi bir el kitabına sığdırmanın imkânsızlığının farkındayız. Çalışmanın bu yolda bir başlangıç olmasını diliyoruz.

ISBN : 978-605-4692-92-7

9 786054 692927

Fiyatı: ₺ 30

grafiker.com.tr • 0.312. 284 16 39