

**EDİGEY MERKEZLİ EPİK ANLATILARDA  
(BAŞKURT-KAZAK-TATAR)  
MİTOLOJİ VE TARİHSELLİK**

**Pamukkale Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Yüksek Lisans Tezi  
Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı  
Halkbilimi Bilim Dalı**

**Nezih TATLİCAN**


**Danışman: Doç. Dr. Mustafa ARSLAN**

**Haziran 2013  
DENİZLİ**



## YÜKSEK LİSANS TEZİ ONAY FORMU


Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Halkbilimi Bilim Dalı öğrencisi Nezh TATLİCAN tarafından Doç. Dr. Mustafa ARSLAN yönetiminde hazırlanan "İdigeş Merkezli Epik Anlatılarda Mitoloji ve Tarihsellik" başlıklı tez aşğıdaki jüri üyeleri tarafından 17. 06. 2013 tarihinde yapılan tez savunma sınavında başarılı bulunmuş ve Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

  
Prof. Dr. Yunus BALCI

Jüri Başkanı

  
Doç. Dr. Mustafa ARSLAN (Danışman)

Jüri Üyesi


  
Prof. Dr. Kasım İNCE

Jüri Üyesi

Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun 02.10.2013 tarih ve ....13.12.2... sayılı kararıyla onaylanmıştır.

  
Prof. Dr. Turhan KAÇAR  
Müdür

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.

İmza :   
Öğrenci Adı Soyadı : Nezih TATLİCAN

## ÖNSÖZ

Türk boylarının ortak kültür hazinelerinden birisi olan destanlar çeşitli yaratmalarla zenginleşmekte ve toplumların kendi kimliklerini daha iyi tanıyabilmelerine yardımcı olmaktadır. Yine destanlar sayesinde toplumlar geçmişte yaşanan ve önceki nesilleri derinden sarsan olaylardan haberdar olmakta, bu olaylar silsilesi sırasında ortaya çıkan kahramanları yakından tanıyabilmektedirler.

Biz bu çalışmamızda Türk boyları arasında yaygın olarak bilinen, ağırlıklı olarak XIV. asrın sonu ile XV. asrın başında yaşandığı düşünülen olayları konu edinen Edigey Destanı'nı inceleme konusu yaptık. Başkurt, Kazak ve Tatar nüshaları üzerine yapmış olduğumuz çalışmamızda aynı zamanda Türk boylarının ne gibi ortak kültürel ve tarihsel bir birikime de sahip olduğunu göstermeyi hedefledik. Çalışmamız giriş ve dört bölümden meydana gelmektedir.

“Giriş” bölümü mümkün olduğunca kısa tutulmuş, çalışmamızın amacı, konusu ve yöntemi hakkında bazı değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Birinci bölümde mitoloji algısı ve bu algının toplum, kültür, sanat, dil ve edebiyat alanları ile ilişkisine değinilmiştir.

İkinci bölümde ise mitoloji algısının yerine tarihsellik algısı değerlendirilmiş ve bu algının da toplum, kültür, sanat, dil ve edebiyat ile olan ilişkisi açıklanmaya çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde ise yukarıda belirtmiş olduğumuz nüshalarda geçen Türk mitik algı ve tasarımlarının ortaya konulmasına gayret edilmiş ve bu algı ve tasarımlar soyuttan somuta olacak şekilde sıralanmıştır.

Dördüncü bölümde ise kronolojik zaman dilimi içerisinde var olmuş mekân, şahıs ve gruplar ile olaylara temas edilmiştir.

Sonuç kısmında ise elde ettiğimiz veriler ışığında birtakım değerlendirmeler yapılmış ve bu değerlendirmeler kısaca özetlenmiştir.

Bu çalışma birtakım zorluklar yaşanarak ortaya konulmuş ve hiçbir zaman kusursuz olma iddiası taşımamıştır. Amacımız Türk dünyasında yaygın olarak bilinen fakat aynı zamanda keşfedilmeyi bekleyen bir hazine olan Edigey Destanı'nı farklı açılardan ele almak ve Türk kültürüne bir nebze de olsa hizmet edebilmek olmuştur. Bu yolda ufak da olsa bir katkı sağlayabildiysek kendimizi mutlu addederiz.

Aynı zamanda Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde başladığım lisans öğretiminden bu tezin hazırlanmasına kadar yüksek öğretim hayatım boyunca

olgunlaşmam ve geniş ufuklara sahip olmam noktasında bilgi, birikim ve kararlılığıyla üzerimde büyük emekleri olan danışman hocam Doç. Dr. Mustafa Arslan başta olmak üzere tüm hocalarıma, kendilerinden her türlü maddî ve manevî destek gördüğüm aileme, öğrenciliğim ve araştırmalarım esnasında katkıda bulunan arkadaşlarıma ve tezin kabulü noktasında görüş ve önerileriyle yolumu aydınlatan jüri üyelerine teşekkürü bir borç bilirim.

Nezih TATLİCAN

DENİZLİ-2013

## ÖZET

### EDİGEY MERKEZLİ EPİK ANLATILARDA (BAŞKURT-KAZAK-TATAR) MİTOLOJİ VE TARİHSELLİK

TATLİCAN, Nezh  
Yüksek Lisans Tezi  
Türk Dili ve Edebiyatı ABD  
Tez Yöneticisi: Doç. Dr. Mustafa ARSLAN

Haziran 2013, vii+211 Sayfa

Toplumların varlık alanlarını belirleyen iki temel unsur vardır ve bunlar zihinsel ve tarihsel varoluştur. Zihinsel varoluş, kültürel bellek içerisinde devamlı bir akış halindedir ve birtakım değişim-dönüşümler yaşayarak zenginleşmektedir. Zihinsel varoluşun gelişim göstermesinde uzman hafıza koruyucu olan destan anlatıcılarının önemli bir rolü vardır. Bu destan anlatıcıları aynı zamanda da toplumların tarihsel varoluş çizgisine atıflar yapmakta, toplumu tarihsel birliktelik noktasında teşvik etmektedir. Dolayısıyla destan anlatıcılarının bir yandan ortak belleğe ilişkin algı ve tasarımları yansıtırken öte yandan kronolojik zaman dizisi içerisinde sanatlarını icra eder ve topluma kimlik aşırılarlar.

Bu çalışmada Edigey merkezli epik anlatılardan Başkurt, Kazak ve Tatar nüshaları ele alınmış, bu nüshalardaki mitolojik ve tarihsel unsurlar ortaya konulmuştur. Bu unsurlar incelenirken mitik algı ve tasarımların nasıl değişim ve dönüşümler yaşadığı, tarihsel olanın ne ölçüde günümüz dünyasına aktarıldığı tespit edilmiştir. Ayrıca mitoloji ve tarihsellik kavramlarının toplum, kültür, sanat, edebiyat ve dil ile ilişkisine de değinilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Edigey Destanı, Mitoloji, Değişim ve Dönüşüm, Tarihsellik.

**ABSTRACT****MYTHOLOGY AND HISTORICITY IN THE EPIC NARRATIVES (BASHKIR, KAZAK, TATAR) ON CENTERED EDİGEY**

TATLİCAN, Nezh

Master Thesis

Turkish Language and Literature Department

Adviser of Thesis: Doç. Dr. Mustafa ARSLAN

June 2013, vii+211 Pages

**There are two basis elements determining the asset area of the community and these are mental and historical existences. Mental existence has a steady flow in cultural memory and with the alterations-transformations becomes rich. The epic narrators who are the specialized memory protectives have an important role for developing of mental existence. At the same time these epic narrators make reference to historical existence line and encourage the community at the point of historical togetherness. Consequently on the one hand when the epic narrators reflect perceptions and designs about common memory on the other hand in the chronological time line they display their arts and inspire identity to community.**

**In this study the Bashkir, Kazak and Tatar of Edigey epic copies have been tackled and the mythological and historical facts have been presented. When these facts are examined, the mythic perceptions and designs have what kind of changes and transformations are identified. The historicity case is how transpose to our time analyzed. The relationship of myth and historicity between community, culture, art, literature and language is looked into.**

**Key Words:** Edigey Epic, Mythology, Historicity, Changed and Transformed.



## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
SİMGE VE KISALTMALAR DİZİNİ.....	vii
GİRİŞ.....	1

## BİRİNCİ BÖLÜM

### MİTOLOJİ ALGI VE İLGİSİ

1.1. Toplum-Kültür ve Mitoloji İlişkisi .....	8
1.2. Sanat, Dil-Edebiyat ve Mitoloji İlişkisi.....	14

## İKİNCİ BÖLÜM

### TARİHSELLİK ALGI VE İLGİSİ

2.1. Toplum, Kültür ve Tarihsellik İlişkisi.....	24
2.2. Sanat, Dil-Edebiyat ve Tarihsellik İlişkisi.....	30

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### EDİGEY MERKEZLİ EPİK ANLATILARDA MİTOLOJİK UNSURLAR

3.1. Evren ile İlgili Mitolojik Unsurlar .....	36
3.2. Hayvanlar ile İlgili Mitolojik Unsurlar .....	54
3.3. Bitkiler ile İlgili Mitolojik Unsurlar .....	84
3.4. Sular ile İlgili Mitolojik Unsurlar .....	89
3.5. Dağ ile İlgili Mitolojik Unsurlar .....	95
3.6. Demir ile İlgili Mitolojik Unsurlar .....	105
3.7. Ateş ile İlgili Mitolojik Unsurlar .....	106
3.8. Toprak ile İlgili Mitolojik Unsurlar .....	109
3.9. Sayılar ile İlgili Mitolojik Unsurlar .....	111
3.10. Renkler ile İlgili Mitolojik Unsurlar .....	121
3.11. Mekân ile İlgili Mitolojik Unsurlar .....	129
3.12. Zaman ile İlgili Mitolojik Unsurlar .....	132
3.13. Mitolojik Şahsiyetler ile İlgili Unsurlar.....	136
3.14. Rüya ile İlgili Mitolojik Unsurlar .....	152
3.15. Ölüm ile İlgili Mitolojik Unsurlar .....	159
3.16. Evrenin Sonu ile İlgili Mitolojik Unsurlar .....	162

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### EDİGEY MERKEZLİ EPİK ANLATILARDA TARİHSEL UNSURLAR

4.1. Tarihsel Mekânlar.....	166
4.2. Tarihsel Gruplar ve Şahsiyetler.....	179
4.3. Tarihsel Olaylar.....	197

SONUÇ .....	201
KAYNAKLAR.....	203
ÖZGEÇMİŞ.....	211

**SİMGE VE KISALTMALAR DİZİNİ**

AKM	Atatürk Kültür Merkezi
B.N	Başkurt Nüshası
çev	Çeviren
K.N	Kazak Nüshası
MEB	Millî Eğitim Bakanlığı
s.	Sayfa
SBED	Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
T.N	Tatar Nüshası
TAED	Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi
TDCF	Tarih Dil Coğrafya Fakültesi
TDK	Türk Dil Kurumu
TKAE	Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü
TTK	Türk Tarih Kurumu
Vd.	Ve diğerleri
Vol.	Volume/Cilt

## GİRİŞ

Orta Asya'dan Balkanlar'a dek uzanan geniş bir coğrafyaya yayılmış Türk boylarının uzun bir geçmişe dayanan destan geleneği bulunmaktadır. Bu gelenek içerisindeki destan anlatmalarının bazıları oldukça yaygın ve aynı kültür mirasını paylaşan, aynı kökten gelen, Türkçenin çeşitli lehçelerini kullanan Türk boyları arasında ortaktır. Bu destan anlatmalarının bazıları hem yazılı hem de sözlü gelenekte yaşarken bazıları ise sadece sözlü gelenekte anlatılarak günümüze dek ulaşmıştır.

Günümüz Türk dünyasında kahramanlık temalı manzum veya manzum-mensur karışık anlatmaların adlandırılmasında kullanılan “destan” kelimesi çeşitli anlatım türleri için de kullanılmaktadır. Şükrü Elçin “Halk Edebiyatı Araştırmaları 1” adlı eserinde “destan” teriminin “Manas” ve “Köroğlu” gibi klasik “epos” eserleri, “Yusuf ve Züleyha” ile “Cümcüme Sultan” gibi dinî hikâyeleri, “Risâlet-ün Nushiyye” ve “Mantık-ut Tayr” gibi fikrî-tasavvufî eserleri, “Husrev ü Şirin” gibi aşk hikâyelerini, “Kabusnâme” gibi mensur nasihatnâmeleri, “Düsturnâme” gibi manzum vakayinâmeleri, “Tâc-üt Tevarih” gibi mensur tarihî eserleri, “Dâstân-ı Ahmed Harâmî” gibi manzum masalları, “Destân-ı İmam Ali” gibi mensur biyografik romanları, “Cengiznâme” gibi mensur epik karakterli eserleri, saz şairleri ile modern şairlerin epostan ayrı müstakil bir özellik arz eden, her türlü hayat hâdiselerini içine alan şiirlerden bazılarını karşıladığını belirtmektedir (Elçin, 1997: 40-41). Böylesine geniş bir anlam yelpazesine sahip olan “destan” teriminin daha özel ve sınırlı bir yapı içine yerleştirilmesi adına “epik destan” kavramı ortaya atılmıştır. Nitekim Özkul Çobanoğlu “Türk Dünyası Epik Destan Geleneği” adlı çalışmasında “epik destan” teriminin belirleyici özelliklerini, yaptığı şu tanımla ortaya koymaktadır: “Yeryüzünün ve kâinatın oluşumuna, kaostan kozmosa dönüşüm sürecine dair geleneksel dünya görüşlerinin ilk verileri olarak tanımlanabilecek olan mitlerden sonra ve çoğunlukla onların gölgesini ve çizgilerini bir çerçeve olarak taşıyan, gerek kahramanlarının ve gerekse olayların akışıyla birlikte tarihe ait zamanlarda olmuş olayların hikâyesi inancıyla, sözlü kültür ortamında ve yüz yüze bir iletişim bağlamında teatral çizgilere sahip bir biçimde anlatılıp nakledilen, en geniş anlamıyla kahramanlık ana temalı öyküleri “epik destanlar” olarak adlandırıyoruz.” (Çobanoğlu, 2007: 16).

Daha ziyade Türkiye dışındaki sahada bilinen, fakat Türk boylarının birçoğu için ortak olan epik eserlerden biri de Edigey Destanı'dır. Bu durumun tarihî nedenlerle ilişkili olduğu görüşünü savunan Rüstem Sulti, Türk boylarının geniş coğrafyada

yaşayan, birbirleriyle sadece politik ve ekonomik değil; manevî, kültürel ve edebî-folklorik ilişkiler içinde olan atalarının, özellikle X- XV. yüzyıllar arasında pek çok destanî eser ortaya koyduklarını belirtirken, Edigey Destanı'nın da bu yüzyıllar arasında yaşanmış olan tarihî olaylar etrafında teşekkül ettiğini iddia etmektedir (Sulti, 1998: 3).

Cengiz Han döneminden itibaren Türk dünyasındaki kahramanların hayatlarının destanlaştırıldığını belirten Yaşar Kalafat ise, Ten ve Özi ırmaklarından İrtiş boylarına dek uzanan geniş ovalarda Kıpçak boyları hâlinde yaşayan Türk boylarının destan repertuarının bünyesine yeni kahramanlar ekleyerek geliştiğini, XV. yüzyılda yaşamış tarihî bir şahsiyet olan Edigey'in kahramanlıkları etrafında destan anlatılarının oluştuğunu ifade eder (Kalafat, 2003: 346).

Altın Orda Hanlığı zamanında Timur Han ve Toktamış Han ile Altın Orda'ya han olmak isteyen destan kahramanı Edigey arasında cereyan eden mücadelelerin bir nev'i sözlü tarihi olan Edigey Destanı, sözlü kültür temsilcilerinin aracılığıyla obadan obaya taşınmış, çeşitli icra ortamlarında dinleyici ile buluşturulmuş, kahramanların şöhretleri ve maceraları en ücra köşelere dek ulaştırılmıştır. Edigey Destanı'nın da bu bağlamda Başkurt, Kazak, Tatar, Kırgız, Özbek, Türkmen ve Karakalpak Türkleri arasında biliniyor olması şaşılacak bir husus olarak görülmemelidir (Yıldırım, 2008: 167-168).

Altın Orda Devleti'nin Toktamış Han tarafından yönetildiği sırada ortaya çıkan Edigey adlı kahramanın etrafında teşekkül eden destan anlatıları; incelenilen Kazak, Tatar, Başkurt nüshaları göz önüne alındığında şu şekilde özetlenebilir: Yiğitliği ve bilgisi sayesinde Toktamış Han'ın dikkatini çeken Edigey sarayda bey olarak görev alır. Onun üstün özelliklerinden çekinen saray fertleri Toktamış'ı Edigey'e karşı kıskırtır. Kendisine bağlı adamların yardımı sayesinde ölümden kurtulan Edigey, İdil'in karşı tarafına geçerek Timur Han'dan yardım istemeye koyulur. Bu yolculuk esnasında Timur Han'ın kaçırılan kızını kurtarmayı başaran Edigey'e yine Timur Han tarafından büyük bir saygı gösterilir. Timur Han'dan gereken yardımı alan Edigey Altın Orda üzerine sefere çıkarak Toktamış'ı öldürür. Kazak ve Tatar varyantlarında ise Toktamış, Edigey'in oğlu Noradın tarafından öldürülmüştür. Toktamış'a bağlı adamların hilesiyle karşı karşıya getirilen Edigey ve Noradın belli bir zaman sonra yaptıkları hatadan dönerken, Kazak varyantı Edigey ile Nuradın'ın kederlerinden ölümü Toktamış'ın oğlu Kadirbirdi'nin han olmasıyla sonuçlanmıştır. Tatar varyantında Edigey'in ölümü ile

Altın Orda Devleti dağılırken, Başkurt varyantında da Edigey ölmüş, oğlu Noradın ise babasının intikamını almıştır.

Bir milletin sosyal tutkularını, dünya görüşlerini, duygu ve düşüncelerini yansıtan destanlar aynı zamanda toplumların milletleşme ve devletleşme süreçlerine de katkı sağlamaktadır. Sovyetler Birliği içinde ve J. Stalin çağında Türk destan ve destancılarının ağır baskılar altında kaldığını, destan metinlerinin tahrif ve tahrip edilerek ortadan kaldırılmaya çalışıldığını belirten Dursun Yıldırım, o dönemde oluşturulan bilim heyetlerinin J. Stalin'in taleplerini karşılamaya özen gösterirken, yerel bilim adamlarının ise eserin esasının bozulmamasından yana tavır takındığını aktarmaktadır. Ayrıca araştırmacı, o dönemde tahrifata ve ayıklanmaya maruz kalmamış bir Orta Asya ve Sibiry kuşağı Türk destanının yayımlanmadığına değinmektedir (Yıldırım, 2008: 165). Bu bilgiler ışığında Kıpçak coğrafyasında yaygın olan Edigey Destanı'nın da bu süreçten olumsuz etkilenmiş olabileceği tahmin edilebilir.

Örneğin; 1937 yılı sonlarında SSCB Yazarlar Birliği'nin folklor oturumunda "İdükey menen Moradım" adlı destan "Başkurt halk icadının en güzel örneklerinden birisi olarak kabul edilirken, bu eserin sanatsal ve tarihsel yönden büyük bir önem taşıdığından bahsedilmiştir" (Zaripov, 1994: 9). Fakat aynı eser 1945 yılında Başkurt halkının geçmişine ışık tutması ve yayımlanacak olmasının büyük bir ideolojik hata olarak görülmesi nedeniyle bir kenara bırakılmıştır (Zaripov, 1994: 10).

Ancak âlimlerin politik kurallar çerçevesinde çalışmayı öğrenmiş olması sonucunda, 1989 yılında "Akidil" dergisinin birinci ve ikinci sayılarında yazarının geniş şerhleri ve makalesi ile Başkurt varyantı (M. Buranğolov) basılabilmıştır (Zaripov, 1994: 12).

Rüstem Sulti; tasvir edilen olayların tarihî ve sosyal boyutu, vatan ve millet kaderini tayin eden dönüm noktalarının beyanı, ciddî ve can alıcı çarpışmalar üzerine kurulmuş maceralı olaylar dizisi, destandaki önemli kahramanların kimliği üzerindeki anlatım zenginliği sayesinde destanın dünyaca meşhur lirik eserler arasında yer aldığını öne sürerken (Sulti, 1998: 22) daha önce de belirttiğimiz üzere Kıpçak coğrafyasında önemli bir yere sahip olan Edigey üzerine yapılan çalışmaların elbette önemli bir yer tutması beklenecektir.

Araştırmacılardan Rüstem Sulti Edigey epik anlatılarından biri olan Tatar varyantını yayımlarken, Edigey Destanı üzerine yapılan çalışmaları oldukça geniş bir

şekilde bizlere tanıtmıştır. Bu noktada genel olarak Rüstem Sulti'nin eserinden hareketle, Edigey üzerine yapılan çalışmalara kısaca değinilecektir.

Edigey Destanı'nın ilk defa derlenip, yazıya geçirilmesi ve yayımlanması XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde olmuştur. İlk olarak destanın Kazak varyantı Rusça olarak 1820 yılında Sibirskiy Vestnik'te (Sibiry Bülteni) Grigoriy Spasskiy tarafından yayımlanmıştır. 1830 yılında Chodzko'nun Astrahan Nogaylarından derlediği Edigey hakkındaki şarkı "Narodnaya Poeziya Persii" (Fars Halk Şiiri) adlı kitabın Köroğlu hakkındaki bölümünde yer almıştır. Çokan Velihanov ile babası Cengiz Velihanov Aman-Karaçay bölgesindeki Camangul (Camagul) ve diğer Kazak boylarından 1841-1842 yıllarında Kazak versiyonlarını derlemiş, ilerleyen zamanlarda ise bu işi Grigoriy Nikolayeviç Potanin sürdürmüştür. XIX. yüzyılın 60'lı yıllarının sonunda Sibiry'nin Baraba, Omsk Tatarlarından, Teleütlerden ve Kırım Türklerinden W. Radloff tarafından yazıya geçirilen varyantlar aynı zamanda Tatar destanlarının derlenmesiyle ilgili ilk çalışmadır (Sulti, 1998: 22-23). Başkurt folklorunda Edigey Destanı'nın ilk parçası 1897 yılında M. Ümitbayev'in "Hatıra" adlı kitabında "Eski Başkurtların Şarkıları" başlığıyla yayımlanır. Başkurtların halk ozanı Muhammetşah Buranğolov varyantı ise altı bine yakın dizeden meydana gelmiştir. Aslında bu varyant şimdiki İrimbur şehri olan Tübenge İlyas köyünde Kaskınov Ğimazi Ğelevedin'in oğlu tarafından saklanan, 1762 yılına ait el yazmasından taşınan metindir (Zaripov, 1994: 6, 8).

XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Tatar yazılı kaynakları Edigey ve Toktamış hakkındaki sözlü anlatımlardan bahsetmeye başlamıştır. N. İsenbet'in belirttiğine göre Tatar Dil, Edebiyat ve Tarih İlmî Araştırmalar Enstitüsü'nde 1854 yılında Abidullah Ahmetcan oğlu tarafından yazıya geçirilen Edigey'in Tatar varyantının bir yazma nüshası saklanmaktadır. Destanın 1862 yılında İ. N. Berezin'in "Türkçe Okuma Kitabı"nda yer alan Türkmen varyantının bulunmasına rağmen N. İsenbet bu varyantın aslının Tatar varyantı olduğunu iddia etmektedir. Kazan'da çıkan Şûra Dergisi'nin 1908 yılında yayımlanan 17 Nisan tarihli 8. sayısında aynı zamanda derginin sahibi olan Rizaeddin Fahreddinov farklı kaynaklardan yararlanarak Edigey'i tarihî kahraman olarak gösterir ve onun hayatından kesitler sunar. Ayrıca araştırmacılar Fatih Urmançiyev Tataristan Cumhuriyeti'nin İlimler Akademisi'nin arşivinde 1909 yılında Akmola bölgesinde ve 1910 yılında Astrahan bölgesinde yazıya geçirilmiş varyantlar olduğunu ifade etmektedir. 1914 yılında "Tarihî Hikâye" adı altında M. Osman'ın varyantı Nimet Hekim tarafından derlenmiş olsa da dönemin

şartları yüzünden bu varyant yayımlanamamıştır. Çokan Velihanov'un 1920-30'lu yıllarda derlediği metinler birkaç kez ufak düzeltmeler yapılarak yayımlanmıştır. Kazakistan İlimler Akademisi'nde Edigey'in beş metni daha bulunmaktadır. Edigey'in günümüzde bilinen Karakalpak versiyonu İ. A. Belyayev tarafından derlenirken, bir diğer varyant da Kallı Aimbetov tarafından derlenmiştir. 1920-30'lu yıllar arasında göçebe Özbekler arasında derlenen metinlerden birisi de Hadi Zarifov'un "Özbek Folkloru" adlı kitabında yayımlanmıştır. "Tatar Halkının Edigey Destanı'nın 500 Yıllığı" adlı makalesinde N. İsenbet, Edigey taraftarlarının Toktamış'a isyan etmelerinin gerisinde yatan sosyal ve tarihî sebeplerianlatırken, çalışma yöntemi nedeniyle şair Salih Battal, Şeyhi Mannur ve H. Yermi tarafından eleştirilmiştir (Sulti, 1998: 24-27).

İdeolojiye aykırı olduğu için incelenmesi yasaklanan Edigey Destanı'na karşı 1960'lı yıllardan itibaren bir yumuşama olmuş; V. M. Jirmunskiy "Narodnyy Geroyişeskiy Epos" (Halk Kahramanlık Destanı) adlı monografide destanın çeşitli millî varyantları ile Tatar versiyonunu ele almıştır. 1958 yılında Nogay folklorcusu Aşim Şeyhaliyev (Sikaliev) yeni bir Nogay varyantını yazıya geçirirken, 1967'de Nogay masallarıyla birlikte, destanın "Kobogıl" adlı masallaşmış varyantı yayımlanmıştır. Günümüzde bazı ciltleri yayımlanmış olan "Tatar Halık İcatı" külliyyatı için Edigey Destanı'nın çeşitli varyantları hazırlanmaktadır. Son zamanlarda Fatih Urmançiyev ve İskender İzmaylov tarihî Edigey hakkında hacimli makaleler yayımlamıştır. 1990 yılında Nukus'ta destanın Karakalpak varyantları "Edigey" adıyla basılırken, 1991 yılında Edigey Destanı'nın 600. Yıldönümü nedeniyle Mahaçkala'da "Edigey" adı altında destanın Nogay versiyonu ve "Polovetsskaya Luna" (Kıpçak Ayı) dergisinin 1. Sayısında "Edigey 600 Let" (Edigey'in 600. Yılı) adlı makale yayımlanmıştır. 1993 yılında Almatı'da Çokan Velihanov tarafından derlenmiş olan varyant, Magavin'in makalesiyle yeniden basılırken, 1996'da Andre Schmitz tarafından ortaya konulan "Die Erzählung von Edigey" adlı çalışmada araştırmacı; Edigey Destanı'ndan yola çıkarak epik ve kahramanlık çerçevesi içerisinde destanların toplumlar tarafından nasıl anlaşıldıklarını, nasıl ortaya çıktıklarını ve ne şekilde tesir ettiklerini ortayakoymaya çalışmıştır (Sulti, 1998: 31-34).

Doğaüstü varlıkların başarıları sayesinde, ister eksiksiz olarak bütün gerçeklik, yani Kozmos olsun, isterse onun yalnızca bir parçası (sözgelimi bir ada, bir tür bitki türü, bir insan davranışı, bir kurum) olsun, bir gerçekliğin nasıl yaşama geçtiğini anlatan



mitler (Eliade, 2001: 16) destanların sosyal ve kültürel zeminini oluşturmaktadır. İnsanlığın gelişim çizgisi ile ortaya koydukları eserler arasındaki paralellik göz önüne alındığında mitlerin zamanla yerlerini destanlara bıraktığı kabul edilmektedir. İnsan etkinliklerinin örnek modeli olarak kabul gören mitler yazılı ve sözlü kültür ortamlarında varlığını devam ettirmiş, birtakım değişim ve dönüşümler geçirerek ya da olduğu gibi kalarak günümüze dek ulaşmıştır. Diğer taraftan bazı tarihsel olay ve kişilerin mitselleştirildiği, bazı mitolojik olguların tarihsel olaylarla karıştığı düşünülmektedir. Günümüz dünyasında meydana gelen olayları kronolojik bir düzlem içerisinde ele alan tarih, epik anlatılarda da yer almaktadır. Epik konuyu oluşturan vak'alar geleneksel folklor motifleri ile örülüp gerçeklikten uzaklaşmakta, epik anlatılarda yer alan kahramanlar tarihî bir kişiyi temsil etmekten ziyade, halkın sanatsal yaratma geleneğinden doğup, o halkın dünya görüşlerini, duygu ve düşüncelerini yansıtan epik kahramanlar olduğu araştırmacılarca kabul edilmektedir (Zaripov, 1994: 17).

Bu gibi düşüncelerden hareketle tez konumuzu Edigey adlı kahraman etrafında teşekkül etmiş olan anlatmalardaki mitolojik ve tarihsel unsurları değerlendirmek noktasında belirledik. Özellikle Kıpçak sahasında yaygın olarak bilinen bu anlatmalardan Tatar, Başkurt ve Kazak Türkleri arasında derlenerek yazıya geçirilmiş metinleri esas alarak, belirtilen konu irdelenecektir.

Çalışma; konu itibarıyla bir taraftan sözlü gelenekten akıp gelen ve kurgusal nitelikte olan anlatmalardaki verilere dayanırken, diğer taraftan da tarihte yaşanan ve kayıt altına alınan tarihi nitelikteki bilgiler ışığında gerçekleştirilecektir.

Bu çerçevede çalışma sözlü gelenekten derlenerek yazıya geçirilen Tatar, Başkurt, Kazak varyantlarına dayanılarak gerçekleştirilecek, metindeki mitolojik ve tarihsel unsurlar tespit edilip değerlendirilecektir. Dolayısıyla öncelikli olarak metin merkezli yapısal halkbilimi kuram ve yaklaşımlarından yararlanılacaktır. Ancak metindeki unsurlar izah edilirken kültür çevresine de dikkat edilmesi gerekmektedir. Bu düşünceden hareketle metnin yaratıldığı bağlamsal özelliklere de değinilecektir. Çizilen çerçeve doğrultusunda bağlam merkezli halkbilimi teorilerinden işlevsel teori, sözlü kompozisyon teorisi ve performans teorisi yeri geldikçe dikkate alınacaktır. Çalışmada değerlendirme tekniğimiz metin, doku ve bağlam unsurlarına dayalı olacaktır. Burada söz konusu olan bağlam eserin icra bağlamı değil, kültürel ve anlam bağlamıdır. Bir halk edebiyatı yaratmasının anlatılması veya söylenmesindeki temel neden, anlatıcı

veya icracının onu yaratma, aktarma ve kullanma nedenleri, dinleyicilerin o yaratmayı dinleme, anlama ve kullanma nedenleri ve bunların dışındaki nedenler işlevsel halkbilimi yönteminin temel sorunlarını oluşturmaktadır. Edigey Destanı'nın içinde bulunduğu bağlamda ne gibi işlevsel özellikleri üstlendiğine çalışmamız içinde yer verilecektir. Ayrıca ustalarından öğrendikleri formül ve temaları ortaya koydukları anlatılarda işleten sözlü kültür temsilcileri ilerleyen zamanlarda bu formül ve temaları geliştirmiş, zaman içerisinde bu unsurların yenilerini oluşturmuşlardır. Ele alacağımız varyantlarda tekrarlanan veya farklı olan tema ve formül yapılarına da yeri geldikçe değinilecektir.

İnsan bilincinin ortaya koyduğu anlatmalardaki gerçek ve hayalî olayların ne ölçüde anlatmada yer aldığına ve hangi yollarla oluşturulduğuna yönelik bulgular elde etmek, bu bulguların incelenen Edigey merkezli epik anlatılarda var olup olmadığını, varsa nasıl ve ne şekillerde yaşadığını örneklerle açıklamak amaçlarımız arasında bulunmaktadır. Bu düşüncelerden yola çıkarak Edigey merkezli epik anlatıları farklı bir yönüyle incelenecektir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### MİTOLOJİ ALGI VE İLGİSİ

Toplumların millî kültürlerinin temelini oluşturan ve aynı zamanda millî bilincin özü olan mitler, içinde yaşanılan dünyada da anlam ve değerlerini sürdürmektedirler. Günümüz araştırmacıları da bu anlam ve değerler dünyasına kayıtsız kalamamış ve yaptıkları çalışmalarla mitlerin dünyasını aydınlatmaya çalışmışlardır. Bu bölümde araştırmacıların fikirlerinden de yola çıkılarak mitlerin toplum, kültür, sanat, dil ve edebiyat ile olan ilişkisine değinilecektir.

#### 1.1. Toplum-Kültür ve Mitoloji İlişkisi

İnsanlığın; kendisini ve içinde yaşadığı evreni anlama ve anlamlandırma çabası bağlamında sorduğu “neden” ve “nasıl” sorularına verdiği ilk cevaplar olan mitler; kendisini yaratan toplumların yaratılış, hayat, ölüm gibi en hayatî konulardaki görüşlerine ışık tutmaktadır. İçinde yaşadığı toplum tarafından kutsal olarak kabul edilen, insan davranışları ve etkinlikleri için örnek bir model teşkil eden mitler; ritüellere ve dinî törenlere de yansımış, toplumlar tarafından çeşitli şekillerde yaşatılmıştır. Mitlerin insan yaşamındaki yeri ve önemi araştırmacıların dikkatini çeken başlıca hususlardan birisi olmuştur.

Araştırmacıardan Joseph Campbell “Yaratıcı Mitoloji” adlı çalışmasında mitlerin toplum hayatında birtakım işlevleri olduğunu belirttikten sonra bu işlevleri “metafizik-mistik, kozmolojik, toplumsal ve psikolojik” olmak üzere dörde ayırmaktadır. Metafizik-mistik işleve göre mitler bireyde huşu, itaat ve saygı uyandıracak olan nihaî gizem, aşkın adlar ve biçimler var eder. Kozmolojik işlevde ise mucizevî bir evren imgesi oluşturulmakta, mutlak bilinmezlikle karşı karşıya kalmaktan korkan insanın koruma altına alındığı görülmektedir. Kurulu düzenin geçerliliğini ve korunmasını sağlayan ahlâkî düzen fikri sunması mitlerin toplumsal işlevini ifade ederken, bireyin merkezîleşip uyum kazanması ise mitlerin psikolojik işlevi olarak karşımıza çıkmaktadır (Campbell, 2003: 614-629).

“İlkel Toplum” adlı eserinde yerlilerin görüşlerini, geleneklerini ve davranışlarını analiz eden Bronislaw Malinowski ise mitin; yerlilerin yaşamındaki yerini şu ifadelerle ortaya koymaktadır: “Mit, asla bilimsel bilgiyi doyurmaya yönelik bir açıklama değil, toplumsal gereksinimlere ve isteklere dayalı, pratik gereksinimlere yardım eden, dinsel gereksinimleri ve ahlaksal özlemleri derinden doyurmaya yönelik eski bir gerçekliğin yeniden anlatılmasını oluşturuyor. İlkel uygarlıkta mit kaçınılmaz

bir işlevi yerine getiriyor: İnançları yükseltiyor, bir düzene koyuyor, dile getiriyor. Ahlâkı koruyor ve kayırıyor ayinin etkinliğini güvence altına alıyor ve insan davranışı için pratik kuralları içeriyor. Demek ki mit insan uygarlığı için yaşamsal bir katkı maddesini oluşturuyor.” (Malinowski, 1999: 105-106).

Mitlerin insan yaşamındaki bütün hareket ve davranışları düzenleyip insanı yönlendirdiğini belirten Kemal Abdullah, mitlerin birtakım yasaklar getirdiğini ve bu yasakların hukukî ve ahlâkî olmak üzere ikiye ayrıldığını düşünmektedir. Bu yasaklar toplumu tamamıyla kuvvetlendirmek amacı güder. Bununla birlikte bu yasaklar maneviyat ve yapı bakımından toplumun tamlığını, iç bütünlüğünü, manevî tek renkliliğini koruyup saklamaya hizmet etmektedir (Abdullah, 1997: 106-107).

Mitler aynı zamanda insana, yapmaya hazırlandığı şeyin daha önce gerçekleştirildiği konusunda güvence verirken, girişimin sonucuyla ilgili olarak aklına gelebilecek kuşku ve korkularını kovmasında da yardımcı olmaktadır (Eliade, 2001: 180-181). Eliade'nin düşünceleri doğrultusunda mitlerin toplum hayatında ikna edici bir görev üstlendiğini söylemek mümkündür. Örneğin insan hayatının sona ermesi olan ölüm, mitler sayesinde kabullenilebilir bir olgu hâline gelmiştir. Nitekim “Devlet Efsanesi” adlı eserinde Ernst Cassirer, ilkel insanın ölüm olgusuyla uzlaştırılmadığını, kişisel varoluşun yıkılışını doğal bir olay olarak kabul etmekten kaçındıklarını ifade eder. Mitin bu gerçek olguyu yadsıyıp, tevil etmekte olduğunu belirten Cassirer'e göre mit, insanlığı ölüm düşüncesinden kurtarmakta, sadece yaşam biçiminde değişikliğe sebep olduğuna ikna etmektedir. Ölümün gizi, söylenebilimsel düşüncede bir imgeye dönüştürülürken, ölüm bu dönüşüm sayesinde güç ve katlanılmaz bir olgu olmaktan çıkmış, anlaşılır ve kabul edilebilir bir hâle gelmiştir (Cassirer, 1984: 59). Örneğin, Hristiyan öğretilerinde Apokalips insanlık tarihinde “iyi” nin hâkim olduğu devirlerin, “kötülüğün” egemen olacağı devirlerle birbirini izleyeceğini gösterir; fakat sonunda “iyi” nin yerleşeceğini de gösterir. Böylece dünya olayları realist olarak yansıtılırken, bir taraftan da kesin bir sonuca gidilir ve insanlar bu öğretiyi yoluyla umutlu yarınları kavuşabileceklerine inanırlar (Mardin, 2002: 112). Kısaca belirtmek gerekirse mitler; karşılaşılan problemi hafifletmekte, insanlarda duygusal ve mantıksal bir rahatlama sağlamaktadır.

Bununla birlikte mitler, etkisine tabi olunan dış gerçekliğin gizemli dinamiklerinin anlamsızlığının aşılmasını sağlar, daha doğrusu dış gerçekliğe öznel anlam kazandırır. Sel, yangın, deprem, hastalık ve ölümün, işlenen günah ya da

suçların/saygısızlıkların sonucu olduğu bilirse Tanrı(ça)'nın/Ruhların gazabı; uygun davranış, tören ve kurbanlarla önlenebilir ya da yumuşatılabilir. Örneğin, bereketli bir avın sonucu stokladığı balığın bozulmasıyla besin zehirlenmesine uğrayan yerli, Irmağın Ruhı'nun kendisini açgözlülüğünden dolayı cezalandırdığını bilmekte, bu davranışın ve sonuçlarının ilksel örneklerini soyunun mitlerinde görebilmektedir (Saydam, 2011: 50).

Yukarıda görüldüğü gibi mitler toplum hayatını yönlendirmekte ve biçimlendirmektedir. Araştırmacılar eski uygarlıklara ait olan yerleşim bölgelerindeki yapıların da belirli bir mitik bilinç doğrultusunda inşa edildiğini savunmuşlardır. Mircea Eliade de bu bağlamda toplumların giriştiği inşa faaliyetlerinde arketiplerin önemli bir yer tuttuğunu belirtmiş ve düşüncesini şu ifadelerle derinleştirmiştir: “Bizleri çevreleyen dünyanın, insanın mevcudiyet ve etkisinin hissedildiği dünyanın-tırmanılan dağların, meskûn ve işlenmiş bölgelerin, üzerinde yolculuk yapılan nehirlerin, kentlerin, tapınakların- bütün bunların ister bir plan, ister biçim ya da isterse salt ve yalın daha yüksek bir kozmik düzeyde var olan bir “ikiz” olarak kavransın birer dünya dışı arketipi vardır.” (Eliade, 1994: 23). Bu noktaya yönelik arketip algısına Türk kültüründe de rastlamak mümkündür. Budist stupaları veya tapınakları pek çok eski toplumda olduğu gibi Budist topluluklarda da bir mikrokozmos olarak görülmüş ve muhtemelen bu anlayış Uygur stupa ve tapınakları için de geçerli olmuştur. Stupalarda, özellikle kubbe kesimi ve üzerindeki harmika denilen parmaklık içinde şemsiye olarak tabir edilen kısım Dünya Dağı'nı ve Dünya Ağacı'nı simgelemektedir (Çoruhlu, 2007: 285). Emel Esin ise Türklerin ataları olduğu düşünülen Chouların şehirlerinin kozmografik bir yapıda olduğunu aktarmaktadır: “Milat etrafındaki Çin metinlerinden öğrenilen ve arkeolojinin de teyit ettiği bir rivayete göre Chouların surlu şehirleri, kaleleri ve “Ming-t'ang” denen atalar ile gök tapınağı kâinata atfedilen kozmografik planlarda idi. Çinlilerden müteşekkil birçokluk içinde, deniz ortasında bir yabancı gibi kalan yabancı Choular, surlu kaleler inşa etmek ihtiyacını duymuş olmalı idiler. Chou surlu şehri ve kalesi dört köşe idi ve köşe kuleleri ile dört yan tayin edilmiş bulunuyordu. Ortada bulunan dağ timsali set üzerinde, hükümdar kalesi ve şehri yükseliyordu. Türkçe “dört beltir yol” denen haçvari dört yol, şehri; dört yan timsallerine teşmil edilen dört bölüme ayırıyordu. Kozmografik şehrin surları dünyanın etrafındaki dağ silsilelerini, su hendekleri ile ming-t'ang denen ve yine kozmografik plandaki hükümdar köşkünün etrafındaki havuz da kozmik denizleri temsil ediyordu.” (Esin, 1978: 47).

Hatırlatma, kimlik ve kültürel süreklilik arasındaki ilişkiyi inceleyen Jan Assmann'a göre her kültür bağlayıcı yapı olarak adlandırılan bir şey oluşturmakta ve bu bağlayıcı yapı; ortak deneyim, beklenti ve eylem mekânlarından bir "sembolik anlam dünyası" yaratarak, birleştirici ve bağlayıcı gücüyle güven ve dayanak imkânı sağlayarak insanları birbirine bağlamaktadır. Bu yapı aynı zamanda önemli deneyim ve anıları biçimlendirip canlı tutarak, ilerleme hâlindeki şimdiki zamanın ufkuna, bir başka zamanın görüntülerini ve öykülerini katarak ve böylece ümit verip anıları canlandırarak, dünle bugünü birleştirir. Bireylerin "biz" çatısı altında birleştiren, bir yandan ortak kurallar ve değerlere bağlılık, öte yandan ortak yaşanmış geçmişin anılarına dayanan ortak bilgi ve kendini algılayış biçiminin oluşturduğu bu bağlayıcı yapıdır (Assmann, 2001: 21). Geçmiş ile kurulan bağlantı, grubun kimliğini de temellendirir. Grup, tarihini hatırlayarak ve kökene ait hatırlama figürlerini belleğinde canlandırarak kimliğinden emin olur. Toplumsal kimlikler, gündelik yaşamın ötesinde bir törenselliğe sahiptir. Bir anlamda yaşama ululuk katarlar, günlük yaşamın ufkunu aşarlar ve gündelik olmayan törensel iletişimin nesnesini oluştururlar. İşte Türk kültürel hafızasının bu varoluşa ilişkin ilke temel kodları "Ergenekon" yeniden türeyiş kalıplaşmasıyla bütünleşmiş ve her bahar başlangıcında yinelenen "yeni gün, ulusun ulu günü, mart dokuzu, nevrüz, hıdrellez" vb. kutlamalarla, kökene ilişkin olanı hatırlamanın kalıplaşan ritüelleri şeklinde yaşanagelmiştir. Dolayısıyla bahar kutlamaları, diğer işlevlerinin yanı sıra kökensel geçmişin canlandırılmasına yarar ve geçmişle bağlantı kurarak hatırlayan topluluğun kimliğini temellendirir. Bu kutlama törenleriyle kültürel hafıza, sahip olduğu temel kodlarla geçmişin belli noktalarına yönelir (Arslan, 2011: 62).

Görüldüğü üzere mitler insanların dünyaya bakış açısını biçimlendiren, hareketlerini kurallar sistemi içerisinde düzenleyen ve hayatına anlam kazandıran olgular olarak toplum ile iç içedir. Bronislaw Malinowski'ye göre "Mit yalnız ek bilgiler veren bir rapor olarak algılanamaz, tersine o, bağlı olduğu etkinlikler için bir meşruiyet belgesi, bir ruhsatname, hatta çoğu kez pratik bir rehberdir. Öte yandan ayinler, törenler, töreler ve toplumsal düzen zaman zaman mite doğrudan gönderme içerirler ve mitsel olayların sonuçları olarak görülürler. Kültürel gerçeklik, içine mitin kapatılmış olduğu bir anıttır, oysa mitin ahlak kurallarının, sosyal düzenin, ayinin ve törenin gerçek nedeni olduğu varsayılır. Böylece bu öyküler kültürün temel bir parçasını oluştururlar (Malinowski, 2000: 106).

Mit ile kültür arasındaki ilişkiden bahsederken insanlığın, gelişim süresince sırayla karşılaştığı sözlü, yazılı ve elektronik kültür ortamına değinmek yerinde olacaktır. İnsanoğlunun yıllar boyunca biriktirmiş olduğu sosyo-kültürel yapının ilk basamağı “sözlü kültür dönemi” dir. Sözlü kültürde üretilen bir unsurun bilinebilir ve hatırlanabilir kılınması için birtakım muhteva ve biçim özelliğine sahip olması gerekir. Birincil sözlü kültürlerde özenle incelenmiş bir düşünceyi koruyup anımsama sorununa karşı geliştirilebilecek geçerli çözüm, belleğe yardımcı olan ağızdan çıkmaya hazır düşünce biçimleri kullanmaktır. Düşüncenin sıfatlar ve başka kalıpsal ifadelerle akması, herkesin sık duyup kolaylıkla hatırladığı, kolay hatırlanacak şekilde biçimlenmiş atasözlerinden oluşması ve belli izleklere yerleştirilmesi (örneğin toplantı, yemek, düello, kahramanın yardımcısı vb.) gerekir (Ong, 2010: 49). Sözlü kültür ortamında hafızayı güçlendiren ve sözlü kültürde üretilen bir düşünceyi hatırlanabilir kılan bir diğer unsur; düşüncenin dengeli tekrarlar veya bunların antitezleriyle akışının ona kazandırdığı ritim, kelimelerdeki ünlü ünsüz uyumu gibi ses özellikleriyle beslenişidir. Bu ritim ağırlıklı sözlü düşünce şiir şekline girdiğinde ölçü ile sabitleştirilir. Ayrıca müzik eşliğinde icra ile zenginleştirilir ve hatırlanabilirliği arttırılır. Bu özelliklerin tamamının yer aldığı “mit” olarak tanımlanan anlatıların ve ritüelistik icra törenlerinin, yazılı kültür öncesi toplumlarının tamamında ortak olmasının yapısal ve işlevsel gereklilik zeminini son derece açık olarak ortaya koymaktadır (Çobanoğlu, 2001: 38).

Sözlü kültür döneminden sonra ortaya çıkan yazılı kültür döneminin de mit ile ilişki içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Bu ilişkiye Kemal Abdullah şöyle yaklaşır: “Mit ile yazı arasındaki ilişkiler, sadece sözlü ve yazılı başlangıçlar arasındaki ilişkilerden ibaret değildir. Bu ilişkiler, insan ağız ile insan beyni arasındaki ilişkilerdir. Bunlar, ifade ve düşünce, seyircilik ve analiz, gayrî idarî inanç ve tecrübeden doğan şüphe arasındaki ilişkilerdir.” (Abdullah, 1997: 15).

Yazılı kültür dönemini Walter Ong tarafından “ikincil sözlü kültür” olarak da tanımlanan elektronik kültür dönemi almıştır. Korku filmlerinde efsanelerden yararlanması, aşk filmlerinin destan metinlerinden türetilmesi, bilim kurgu ve fantastik filmlerin mitolojik anlatılarla iç içe olması de sözün geçerliliğinin kanıtı olarak görülebilir. Halkın yüzyılların deneyimiyle oluşturduğu yeniden biçimlendirdiği anlatıların, görsellikle birleşerek çağımızın bilgi toplumuna yeni ifade biçimleri ve yeni bağlamlar kazandırdığı söylenebilir. Dijital ortamda sözlü metinlerle görsel teknolojileri buluşturan bilgisayar oyunları da “ikincil sözlü kültür” ortamının dikkat çekici örnekleri

arasındadır. Ezgi Metin Basat, “Umaykut Efsanesi” adlı çevrim içi oyundan yola çıkarak mitlerin elektronik kültür ortamındaki yansımalarını aktarmıştır. Oyundaki bayraklarda gücü ve bağımsızlığı simgeleyen kurt, kartal ve ejderha tasvirlerinin bulunması, “kut” kavramına yapılan vurgu, oyunun kendi adı başta olmak üzere oyunda yer alan Göktürklerde Karabudun, Kemankeş, Kürşad, Maviatlı, Mavi Kurt; Hunlarda Barlas, Talakan, Tarkan, Toygun; Selçuklularda Alpaslan, Selçuk gibi isimler oyunda Türk mitolojik anlayışının birer yansıması olarak karşımıza çıkar. Oyunun yaşatıldığı sanal ortam kurduğu yeni ve izlenebilir bir dünya ile izleyicilerine hem aktif bir katılım sağlamakta hem de onlara yeni kimlikler yaratmaktadır. Burada bilgisayar oyunları kurguları, kahramanları ve görsel unsurları ile birçok oyuncuyu etrafında toplayarak birbirinden farklı “sanal cemaatler” oluşturmaktadır (Basat, 2011: 144-147). Araştırmacılardan Pınar Fedakâr ise elektronik kültür ortamı ürünlerinden olan bir çizgi filmdeki (Cille) mitik yansımaları incelemektedir. Çizgi filmdeki ana kahramanın adı “Kayra” dır. Bu ad Türk mitolojisinde önemli bir yere sahiptir ve ilham veren, benzersiz olanı simgeler. Yardımcı kahramanlardan olan Talu’nun cille (bilye) sinden öküz ve balık karışımı bir hayvan çıkar; öküz ve balık Türk mitolojisinde dünyayı taşımaktadır. Çizgi filmdeki diğer bir kahraman olan Solin’in cillesinden çıkan hayvan tosbağadır. Türk mitolojisinde tosbağa; kadimliği, sonsuzluğu simgeler. Göktürk Yazıtlarının altındaki tosbağa, bilgiyi sonsuza taşımakla görevlidir. Solin’in ilgi alanının bilim olması da onun tosbağa ile aynı görevde olduğunu düşündürmektedir. Kahramanların sonuncusu olan Müdrük, “idrak” kökünden gelen adının anlamı gibi yaşlı ve bilge biridir. Bu bilge kişi Türk kültürüne uygun olarak aksakallı bir şekilde resmedilmiştir. Bununla birlikte “Timur’un filleri gibi önüne geleni yıkan, dağıtan fil, Hz. İsa misali gözyaşıyla hastaları iyi, ölüleri diri eden Anka, eşsiz ve biricik boynuzunu alnında taşıyan Pegasus’a benzeyen tek boynuzlu sıçan Doğu ve Batı mitolojilerinin de bu çizgi filme yansıdığını gösterir (Fedakâr, 2011: 113-117). Görüldüğü üzere elektronik kültür ortamı sözlü kültür ürünlerini birtakım değişim ve dönüşümlere uğratmakta, bununla birlikte kültürel ifadelerin bugüne taşınmasına hizmet etmektedir.

Bir toplumun en eski veya daha doğru bir ifadeyle bilinebilen en eski geleneksel “toplumsal haritaları”; insana, hayata ve tabiata dair asırlar boyunca işlenmiş “kültürel kodlar” olan mitler (Çobanoğlu, 2001: 35) bizimle yaşayan, biz var oldukça var olan, sürekli değişen ve yenilenen dünyaya ayak uydurmaya çalışan ve çağdaş sanat dünyasının kurgu örgüsünü oluşturan canlı bir olgudur. Türk mitolojisi bu mit



dünyasının içinde yaşamını sürdürmekte olup bizleri geleceğe taşımada önemli kültür taşlarımızdan biri olmuştur. Mitleri ve sözel kültürü çağdaş bilimin yöntem ve kuramları açısından öğrenmek Batı dünyası ile girişilen kültürel savaşı kazanmamızı sağlayacaktır (Bayat, 2007c: 134). Örneğin, Batı ile girişilen kültürel savaşa atıflarda bulunan Pervin Ergun'un "Küresel Dünyanın Tüketim Mitleri Fakelore'un Başarısı: Yılbaşı Mı Kutluyoruz Noel Mi?" adlı makalesi karşılaşılan tehlikeyi ve buna yönelik çözüm önerisini Noel bağlamında dile getirmektedir. Araştırmacı, sanayileşmiş toplumların, tarih, destan ve geleneksel kültürle inşa olmuş milletler üzerinde hegemonya kurabilmek için kültürel malzemeyi sosyo-politik malzeme olarak kullanmasının en somut ve en güçlü göstergelerinden biri olarak Noel'i görmekte ve küresel kültürün mozaik taşlarına dönüşmemek adına birtakım çözüm önerileri geliştirilmesini savunmaktadır. Bu bağlamda karşı konulamayan bu kültürel akış içerisinde millî kahraman ve figürleri desteklemeye ihtiyaç vardır. Dünyanın en eski, en köklü ve karakteristik kültür kalıplarına sahip Türk milletinin, küresel sermayenin baskısına direnecek kültürel zenginliği ve kahramanları vardır. Türk milletinin ayakta kalışı ve yükselişi kendi kültürüne sahip çıkmak ve dünya pazarında rekabet yapabilmekle mümkün olacaktır (Ergun, 2012: 147-159).

Dünyanın en eski kültür ve uygarlıklarından birine sahip olan Türklerin evren karşısındaki tavırları, nesnel dünyayı anlamlandırmaları ve kendi yaşam alanlarını şekillendirmeleri noktasındaki çalışmalar henüz istenilen düzeyde değildir. Mitlerin, Türk dünya görüşünün temel verileri olduğu gerçeğinin tam olarak kavranamaması çeşitli sosyal ve kültürel problemlere yol açmaktadır. Öte yandan Türkler hakkındaki yanlış oryantalist yaklaşımlar neticesinde, Türk mitolojisini "kendi başına gelişmiş ve kendine münhasır bir oluş" olarak kavranamamış ve "uydurma" şeklinde tanımlanmıştır (Arslan, 2011: 58). Bunun sonucunda Türk mitolojisi hak ettiği değere kavuşamamış, sahip olduğu değerlerin farkına varılamamıştır. Bu durum UNESCO'nun "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması ve Kültürel Çeşitliliğin Korunması Sözleşmeleri"nde "insanlığın kültür fakirleşmesi" olarak yer almaktadır. Toplumların; kültürel zenginliklerinin kaynağı olan mitleri koruması evrensel anlamda kültür çeşitliliği, ulusal anlamda ise milli kültür politikası açısından önem taşımaktadır.

## **1.2. Sanat, Dil-Edebiyat ve Mitoloji İlişkisi**

Sadece edebî eserler içerisine hapsedilemeyecek bir özellikte olan mitler, hemen hemen bütün sanat dallarında varlıklarını hissettirmektedir. Resim, heykel ve mimarî

gibi güzel sanatlarda mitlerin izlerini görmek mümkündür. Araştırmacılardan Yaşar Çoruhlu benzer bir yaklaşımla, mitleri sanat eserlerinden ayırmanın mümkün olmadığını ifade etmektedir. Söz konusu mitleri yaratan toplum, onları sürekli olarak gelecek nesillere aktarır. Toplumun gelişim çizgisi içinde mitlerin etkisinin ikinci planda kaldığı görülse de toplumun çeşitli gelenekleri, bu geleneklere bağlı olarak ortaya konan el sanatı, hatta plastik sanat ürünleri geçmişten süzülerek günümüze dek ulaşan mitolojik değerleri yansıtır. Mitler, toplumun sanatını geri planda besleyen temel bir yapı olarak karşımıza çıkar (Çoruhlu, 2010: 13).

İçinde bulunduğu toplumun mitsel ve mistik dünyasının koruyucusu, mitlerin ve gizli bilgilerin taşıyıcısı olan amanın (Bayat, 2009b: 152) giydiği kıyafetler ve tören sırasında kullandığı kimi gerçek kimi hayalî eşya ve unsurlar doğrudan doğruya mitolojik olaylara işaret etmektedir (Çoruhlu, 2009: 79). Toplumun rahat yaşamasına engel olan ve insanlara zarar veren kötü ruhlara karşı savaşmak için şaman, özel bir elbise giymek zorundadır. Bu bağlamda şaman elbisesi tam olarak bir zırh görevi üstlenir. Bu elbise, kötü ruhların yaklaşmasını ve şamana zarar vermesini engelleyen birtakım simgelerle donatılır. Mesela dokuz küçük kukla, Ülgen'in dokuz kızını, küçük giysiler de onların elbiselerini temsil eder. Bununla birlikte elbiseye Erlik'in dünyasındaki kötü varlıkları temsil eden yılan, kurbağa tasvirleri de dikilir (Bayat, 2009b: 178, 179). Araştırmacılar tarafından, elbiseden çok daha eski olduğu tahmin edilen davul ise şaman ayinlerinin en önemli nesnesi konumundadır (Gömeç, 2008: 67). Mircea Eliade davulun önemini şu ifadelerle ortaya koymaktadır: “Şamanı dünyanın merkezine taşımak veya havada uçmasını sağlamak için olsun, nihayet gürültüsüyle şamanın işine yoğunlaşmasını ve içinde dolaşmaya hazırlandığı manevî âlemlerle teması geçmesini sağlamak için olsun, şamanlık seansının yürümesi için vazgeçilmez bir öğedir.” (Eliade, 2006: 199). Şaman mitolojisi, dünya görüşü, düşünce tarzı, göçebe veya avcı-toplayıcı hayatın felsefesi davula çizilen resimlerde ve figürlerde sembolleştiği de söylenebilir. Davulun derisinin üstündeki resimler, yeryüzündeki bazı varlıklarla gökyüzündeki efsanevî varlıklara aittir. Yukarıya doğru sağda ay, solda güneş resmi vardır. İkisinin yanında görülen iki küçük daire, fecirle şafağı temsil eder. Bunların arasındaki noktalar yıldızları gösterir. Ayrıca Ülgen'in kızlarını tasvir eden resimler ile kuş, geyik, ağaç vs. şekiller de vardır. Davulun derisinin içindeki resimler “davulun sahibi” ile kirişi tasvir eder. Biraz altta davulun kasnağının yapıldığı, ilahî menşeli kayın ağacı ile davulun derisinin yapıldığı geyik ve

nihayet yeraltı denizinde yaşayan bir yılan; kirişin üst tarafında ise güneş, ay ve yıldızların resimleri göze çarpar (Radloff, 2009: 129). Davul aynı zamanda da şamanın kozmik seyahatinde taşıt görevi üstlenmektedir. Davul; şamanın ruhu karada gezerken at, suların geçerken kayık, göklere çıkarken kuş vazifesi görür (Gömeç, 2008: 70).

Günümüzde daha çok dişi ruh, bereket ve doğurganlık simgesi, kadın ve çocukların hamisi olarak bilinen Umay; Göktürklerde kut sahibi, doğanın hâkimi, tüm canlı ve insanların koruyucusu, ruhlara yeryüzünde yaşam bahşeden, ölümden sonra onları Hayat Ağacı'na götüren, yaşam gücü ve sağlık sunan, soy, ulus ve devletin koruyucusu, soyun devamını ve yaşamın sonsuzluğunu sağlayan ilah olarak görülmüştür. Göktürk sanatı ve inanç sistemi hakkında önemli bilgiler sunan 2. Kudırge taşı ve Sulek kayası kazımları, taçlı Göktürk kadın heykelleri, 7. Koybala kurganı altın küpeleri, Minusinsk Etnografya Müzesi Koleksiyonu'ndan iğne kabı ve Süttü-Bulak mezar yerindeki 54. Kurgan'da bulunan kemik levhalar aynı zamanda en iyi bilinen Umay tasvir ve betimlerini içermektedir (Avşar, 2012: 3-12). Kırgızistan'da insan biçimli erkek heykelleri arasında yer alan yuvarlak yüzlü ve başında yan yana üçgen biçimli üç çıkıntısı olan aynı zamanda taca benzeyen bir başlık taşıyan heykellerin de "Umay Ana" yı yansıttığı düşünülmektedir. Ayrıca Umay Ana'nın sevecen, koruyucu ve şefkat dolu ay biçimli yüzünü betimlemek için sanatçının büyük bir çaba harcadığı da hissedilmektedir (Belli, 2003: 47).

Ya Türk kökenli ya da Türklerin de mensup olduğu toplulukların (bozkır toplulukları) icra ettiği bir sanat tarzı olan "hayvan üslûbu" nun ortaya çıkışı çeşitli dinsel inanış ve telakkilerle ilgilidir. Hayvanların; insanların soylarının dayandığı hayvan-atalar olarak kabul edilmesi, koruyucu ruh olduklarına inanılması, kalıntılarında saygı gösterilmesi, hayvanın kılığına girildiğinde gücüne sahip olduğuna inanılması gibi çeşitli hususlar hayvan tasvirlerinin yapılmasını ve zamanla bu yöne ağırlık veren bir sanat üslubunun doğmasını sağlamıştır (Çoruhlu, 2007: 148). Tarihî çağlardan önce bir oluşum süreci yaşadığı anlaşılan, M.Ö. 7. yüzyıla doğru ise kendi klasiğine ulaştığı kabul edilen hayvan üslubunda ana tema; birbirleriyle boğuşmakta olan iki hayvan veya hayvansı görüntü veren iki fantastik unsurdur. Bazen bilinen hayvan türleri bazen de mitolojik yaratıklar bu kavga taraf olmaktadır. Birisi saldırmakta iken; diğeri altta kalan ve kaybetmekte olan iki güç, bu üslubun ikonografik temel unsurları hâlinde, bu tür sahnelerin kuruluşunda adeta ön şart olarak yer almaktadırlar. Kazanan taraf Asya faunasında görülen kartal, doğan, şahin gibi yırtıcı kuşlar yahut pars, kaplan gibi yırtıcı

memelilerden biridir. Bunlardan başka sfenks, grifon, türlü tipler gösteren ejderler veya benzeri yaratıklar sık sık bu konumda yer almaktadırlar. Mücadelede alta düşmüş hayvanlar ise geyik, dağ keçisi veya koyun gibi hayvanlardır. At, deve, köpek gibi evcil hayvanlarla kümes hayvanlarının bu tür sahnelerde yer almaları oldukça seyrek rastlanan bir durumdur (Mülayim, 1999: 112). “Başlangıcından Cumhuriyet Dönemine Kadar Türklerde Resim” adlı çalışmasında Seyfi Başkan, hayvan mücadele sahnelerinin bronz, keçe, deri ve ahşap malzeme üzerine olağanüstü anlatımcı ifadelerle tasvir edildiğini ifade etmektedir. Hun çağı plastiklerinin yaygın buluntu alanlarından birisi olan İrtiş Nehri ve Baykal Gölü arasındaki arkaik Türk kültür sahasında bulunan ve M. Erdy’nin tanıttığı dövüşen atlar, ejderha başlı kurtlara saldıran kaplanlar, kaplanla mücadele eden yarı aslan, yarı kartal fantastik yaratıkların tasvir edildiği bronz kemer tokaları, bronz veya bazen pişmiş toprak kazanlar zengin bir tasvir dünyasını örneklemektedir (Başkan, 2009: 22).

Türk mitolojisinde ve sanatında önemli yer tutan hayvanlardan biri de ejderhalardır. Türklerde özellikle erken dönemlerde bereket, refah, güç ve kuvvet simgesi olarak kabul edilen ejderha, Ön Asya kültürleriyle ilişkiye geçildiğinde bu anlamlarını yitirmeye başlamış ve daha çok alt edilen kötülüğün simgesi olarak kabul edilmiştir (Çoruhlu, 2010: 152). Selçuklu sanatında ise ejderha bu anlamlara ek olarak ahenk, hareket, kâinat, gökyüzü, burç, karanlık gibi kavramları karşılamaktadır. Erzurum’daki Çifte Minare ile Sivas’taki Gök Medrese’de Selçuklu sultanlarının Hayat Ağacı’nı aslan ve yılan ile birlikte ejderlere beklettiği görülmektedir (Yöndemli, 2006: 57, 225). Kayseri-Sivas Sultan Han Mescidi ile Susuz Han kabartmalarında ejderler karanlık sembolü olarak kullanılmış ve güneş ile ayı karanlıklara boğup, ışıklarını yutarken tasvir edilmiştir (Ögel, 1966: 90).

Araştırmacıların çalışmalarından yola çıkarak duvar örtüleri ile kumaş ve halıların da birtakım mitik unsurlar içerdiği söylenebilir. Türk kültür tarihi açısından önemli bir yere sahip olan Pazırık kurganından çıkarılan duvar örtüsünün üzerine işlenen motif “kut” anlayışını tasvir etmesi yönüyle değer taşımaktadır. Burada elinde hayat ağacıyla bir tanrıça figürü tahtta oturmakta karşısında ise kuyruğu örülü at üzerinde bir Hun asilzadesi bulunmaktadır. Söylenildiğine göre tanrıça elindeki hayat ağacıyla kut vermekte ve bu kut verme işlemi kişinin tanrıçaya dua etmesi ile gerçekleşmektedir. Bu duvar örtüsünün hemen sağındaki bir ayrıntıda aslan gövdeli, geyik boynuzlu, kanatlı, bıyıklı bir insan başıyla tasvir edilen sfenks tipi bir yaratık

bulunmakta iken, sfenksin karşısında insan başlı, kuş gövdeli, sirenlere benzer bir yaratık yer almaktadır (Çoruhlu, 2007: 134). Eski devirlerde yeryüzünde ateşin çıkmasını gök olayları ile bağdaştıran insanlar, yer ile gök arasındaki ilişkiyi haç şekli ile anlatmayı denemişlerdir. Eskiden Türkmenler kumaş ve halılara haç şekilli motiflerin yapılmasını; kötü niyetlerden ve nazardan korunmanın en önemli aracı saymışlardır(Cumanıyazova, 1997: 145). D. I. Çoçunbayeva ise Kırgız halıları üzerine yaptığı çalışmada “Kaykalak” ve “Kargatırmak” gibi stilize edilmiş dağ koçu boynuzu ve karga tırnağını tasvir eden bezek motiflerinin kendine has bir oluşu tasvir ettiğini belirtir. Ayrıca, hemen hemen bütün yer ve duvar halılarında bulunan bu bezeklerin, servetin hayırlı olmasına aracı olduğu ve koruyuculuk vasfı taşıdığı inancıyla sık sık kullanıldığını ifade eder (Çoçunbayeva, 1997: 140).

Öldürülen düşmanı ya da onun ruhunu simgeleyen balballar mezarların başına dikilen ve genellikle şekilsiz ve işlenmemiş taşlardır (Roux, 2011: 45). Orta Asya Türk tarihi uzmanı W. Barthold balbal geleneğinin varlık nedenini, öldürülen kişilerin öteki dünyada ya onları öldüren ya da adına öldürüldükleri kimselerin hizmetinde buldukları konusundaki inançla açıklamaktadır. Balballar hakkındaki görüşlerden biri de mezarın çevresinde yer alan, öldürüldükleri için güçten yoksun kalan ve tutsak edilerek balbala dönüştürülen düşman ruhlarının, aynı zamanda mezar sahibini koruduğuna inanılmış olduğudur. Tıpkı balballar gibi 6. yüzyıldan itibaren kurgan ve kült merkezlerine yaygın olarak dikilmeye başlanan insan biçimli taş heykeller ise balballara kıyasla oldukça özenli ve gerçekçi bir biçimde işlenmiştir. Heykellerin özenli ve ayrıntılı bir biçimde işlenmesinin özünde, ölen kişinin varlığının elle tutulur bir biçimde sürdürülmesi düşüncesi gelmektedir. Bu yüzden taştan yapılan insan heykelleri, Türk tarihinde “Ata Kültü”nü tüm canlılığı ile yansıtmaktadır. İslamiyet’in kesin olarak yasaklamasına rağmen Anadolu ve Balkanlara yayılan Türkler, Ata Kültü’nü yansıtan bu özgün inanç geleneğini mezarların başına heykel gibi diktikleri yüksek taşların üzerine insan, kuş, ejder ve kılıç gibi figürler yaparak büyük bir başarıyla devam ettirmişlerdir. Daha da önemlisi Anadolu’nun birçok yerinde özellikle eski Türk gelenek ve göreneklerini devam ettiren Alevî mezarlıklarında balbal ve insan biçimli taş heykel yapma geleneği az da olsa varlığını sürdürmüştür (Belli, 2003: 36-46).

Halit Çal, Türkiye’nin değişik bölgelerindeki mezar taşlarında çeşitli kuş figürlerinin görüldüğünü belirtir. Mezarlardaki kuş figürlerinin anlamları araştırmacılarca Orta Asya Türk inanışlarına bağlanmıştır. Bu çerçevede kuşlara tanrı,

tanrı sembolü, ruhların doğmamış hâli, ölenin ruhu, tarikat büyüğü, güneşin doğuşunun simgesi, beylik sembolü gibi anlamlar yüklenmiştir. Araştırmacı bu anlamlara ek olarak kuş figürlerinin, ölüyü bekleme ve koruma düşüncesinin ifadesi olarak da mezar taşlarına işlenmiş olabileceğini düşünmektedir (Çal, 2011: 233-237).

Günümüzde çağdaş insan eski çağların mitolojik kahramanlarıyla “konuşabilmek” için mitlere başvurmakta, mitolojik simgeleri çözerek kaybolan iletişimi yenileme amacı gütmektedir. Bu bağlamda Yüzüklerin Efendisi, Harry Potter, Hayvanların Efendisi, Troia gibi son dönem filmleri mitolojik zamanı ve mekânı yeni dünyaya taşımak açısından büyük önem taşır. Son zamanlarda mitik unsurların bu denli malzeme hâline getirilmesinin altında çağdaş insanın daha sistemli ve kurallarına sahip çıkan milletlerin dönemine, kısacası kökene dönmek istemeleri yatmaktadır (Bayat, 2007a: 129-132).

Mitler; bir yandan sanat eserleri ile ayrılmaz bir bütün teşkil etmiş diğer yandan da dil aracılığı ile nesilden nesile aktarılmıştır. Fuzuli Bayat, dil ile mit arasındaki ilişkiye şu ifadelerle değinmektedir: “Mit, dilde gerçekleşen ve dilin bir unsuru niteliğini taşıyan anlayıştır. Mitolojik düşünce ve şuur dilde yaşar, bu yaşama tarihî, etnografik, psikolojik ve ahlâkî değerleri kodlaştırarak şu veya bu ilah adlarında (teonimlerde), boy adlarında (etnonimlerde), insan adlarında (antroponimlerde) vb. korumuş olur. Birinci modelleştirici sistem olan dil, mitolojinin varlığını oluşturmuştur. Bu sebeptendir ki mitolojik adlar ve kavramlar açıklamalı metnin şifrelenmiş kodudur.” (Bayat, 2007a: 16). Mitoloji aynı zamanda da geleceğin kehaneti niteliğinde olup geçmişin sırrının saklı olduğu sembolik bir dil olarak da karşımıza çıkmaktadır (Bayat, 2007a: 27). Bulduğumuz toplumda yaşayan ve sürekli kullanılan binlerce hazır simge vardır ve yaşamak bir anlamda bu simgelerin kullanılması anlamına gelmektedir. Topluma, toplum tarafından aktarılmış ve dolayısıyla üretilmiş, kullanılmaya hazır olan bu simgeler arasında önemli, belki de en önemli türü “kelimeler” dir. “Dil” bir simge sistemi olarak bizlere dünyayı algılamayı mümkün kılmaktadır. Bu bağlamda mitlerin belki de en önemli “simge dağarcıkları” olduğu söylenebilir (Çobanoğlu, 2001: 35). Kısaca belirtmek gerekirse eğer dil; simgesel bir yapı olarak toplum içinde yaşatılmakta ve o toplum aracılığıyla gelecek nesillere taşınmaktadır.

Tarihî çağa geçildiğinde mitolojik olgular, zamanla sanat kaygısı ile yeniden düzenlenmiş ve toplumun inançsal ve eğitimsel talebini karşılamanın yanı sıra estetik

zevkin de bir aracı hâline gelmiştir. Mitlerin sözlü kültürün birer malzemesi olması da işte bu yüzdendir. Halk edebiyatı türlerinin temelinde mitolojik motiflerin geniş bir biçimde yer alması zamanla mitlerin eski işlevini yeni kültür öğelerine bırakması olarak değerlendirilmelidir. Halk edebiyatı türlerinde gerçek gibi verilen ancak anlatan ve dinleyen tarafından bir fantezi, olağanüstü nesne veya varlık olarak algılanan bütün motif ve olaylar, sözlü kültürün mitlerden dolayı olarak yararlandığını ortaya koyar (Bayat, 2007c: 81).

“Türk Sözlü Geleneğinde Anlatıcılar ve Anlatmalar Arasındaki İlişkiye Art Zamanlı (Diyakronik) ve Eş Zamanlı (Senkronik) Bir Bakış” adlı makalesinde Metin Ekici mitlerin sözlü kültür ürünlerine taşınmasını şu şekilde ifade etmektedir: “İnsanoğlunun en eski veya ilk yaratmaları olarak mitleri kabul edecek olursak, mitlerin belli bir tipte anlatıcılarının var olduğunu ve muhtemelen dinî hüviyeti bulunan şaman ve kam olarak adlandırılan kişilerin, belli bir müzik aleti eşliğinde bu eserleri anlattıklarını veya dinî törenlerde belli ritüellere bağlı olarak bu anlatmaları icra ettiğini söyleyebiliriz. Mitik dönemin tamamlanması sırasında şaman ve kamların görevinin üçe parçalandığını, tamamen olağanüstü özelliklerin masallara, kahramanlık ve olağanüstü özelliklerin destanlara, dinî özelliklerin ise efsanelere geçtiğini ve bu üç türün karşılıklı ilişki içinde eş zamanlı olarak var olduğunu, bunlardan masal ve efsanenin belli bir anlatıcı tipine bağlı olmadan, destan türünün ise belli bir anlatıcı tipine bağlı olarak yaratılmaya başladıklarını düşünmek mümkün olabilir.” (Ekici, 2005: 227).

Türk dünyasında genel olarak “destancı” şeklinde ifade edilen bu anlatıcı tipinin, kabileden devlete giden ve ekonomik olarak birbirine bağımlı bir toplumun bağımsızlık, var olma ve devlet kurma mücadelelerini dile getiren anlatmaları, mitik dönemdeki anlatmalardan farklı olarak bir kahraman etrafında oluşturmuşlar ve yaratılan anlatmaları belirsiz değil belirli hâle getirmişlerdir. Ancak bu anlatmaların, mitik dönemdeki gibi şiir hâlinde ve belli bir müzik âleti eşliğinde olması, bununla beraber mitik yaratmalardaki gibi olağanüstü unsurlara yer vermeleri mitten destana geçişin izleri olarak değerlendirilmelidir (Ekici, 2005: 227). Şakir İbrayev’in ifadesiyle destan; kendi tabiatına zıt olmayan her yerde mitolojiyi beklemiş ve onun yardımlarını kabul etmiştir. Nitekim destanlarda sıklıkla karşılaşılan olağanüstü doğumlar, çabucak büyümek, yalnız yaşamak, toplumsal problemleri boynunun borcu bilmek, atın konuşması, uçması gibi pek çok durumla ilgili olan motif ve epizotların kaynağı,

mitlerle destanlar arasındaki söz konusu yardım veya sürekliliktir (Çobanoğlu, 2007: 40).

Efsanenin de temelinde mitlerde olduğu gibi olağanüstülük ve mucizevî olaylar yatmaktadır. Efsaneler de fantastik unsurlar içerir ve inandırıcılık işlevi en dikkat çekici özelliklerindedir (Bayat, 2007a: 113). William Bascom, efsaneyi mitten ayıran ve efsaneyi efsane yapan özelliklere kısaca şu şekilde değinmiştir: “Efsaneler; mitler gibi, anlatıcısı ve dinleyicisi tarafından gerçekliği kabul edilmiş, ama mitlere göre daha sonraki, yani dünyanın bugünkünden çok da farklı olmadığı dönemlerde oluşmuştur. Efsaneler ilahî olmaktan çok dünyevîdir ve ana karakterleri de insanoğludur. Göçlerden, savaş ve zaferlerden, eski kahramanların, şeflerin ve kralların yaptıklarından ve hükümranlıkları ve başarılarından söz eder. Bu anlamda yazılı tarihin, sözlü gelenekteki bir karşıtıdır; ama azizlerin, perilerin, hayaletlerin ve gömülerin konu edildiği yerel anlatmaları da içerir” (Bascom, 2006: 176).

Masallarda, mitik yaratmaların olağanüstü ve fantastik özellikleri insan ve insan dışı kahramanlara bağlı olarak anlatılırken, bu anlatmaların yer ve zamana bağlı olmadan ve de belli bir anlatıcı tipine bağlı kalınmadan anlatıldıkları görülür. (Ekici, 2005: 227) Fuzuli Bayat ise mitin masala doğru yaptığı yolculuğu şu ifadelerle ortaya koymaktadır: “Kutsallığın azalmasıyla veya kutsal konumdan düşmekle mitlerdeki tanrısal dünyanın yerini masallarda fantastik bir dünya alır. Dünyanın koruyucu ruhlarla dolduğu bir mit evresinden farklı olarak masalda kahramana yardımda bulunan ancak koruyucu ruhların fonksiyonunu yerine getiren yardımcıları vardır. Masal kahramanı düşman unsurların, yardımcıların simasında mit dünyasının gizlenmiş ruhlarıyla ilişki kurmuş olur.” (Bayat, 2007a: 92).

Toplumların yarattığı ilk edebî ürünler olan mitler sadece sözlü kültürün değil aynı zamanda da yazılı kültürün kaynağı olarak kabul edilmektedir. İmaj, istiare, sembol ve mit eski edebiyat incelemelerinde dıştan ve yüzeysel olarak ele alınmış; bunun yanı sıra çoğu zaman birer süsleme, söze güzellik katan şey gibi görüldüklerinden, içinde buldukları eserlerin ayrılabilir parçaları olarak düşünülmüşlerdir. Oysa edebiyatın anlam ve işlevi merkezî bir şekilde istiare ve mitte bulunur. Meczâî ve mitik düşünüş, yani istiarelerle düşünüş, şairane bir hikâye veya görüşle düşünme gibi faaliyetler, edebi eserde bulunmaktadır. Bunlar edebi eserde şekil ve özü birbirinebağlayan noktalar olarak yer alırlar (Wellek ve Varren, 1993: 167).



Batılılaşma hareketinden sonra roman, hikâye ve tiyatro başlangıçta Yunan ve Latin merkezli olarak kurgulanmıştır. Ece Ayhan'ın "İki Tekerlekli At", "Ey Kanatsızlık", "Ortodoks-Ortodoks; Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "İnsanlar Arasında"; Behçet Necatigil'in "Sahipsiz Gölge", "Birey", "Kuğulu Göl", "Nilüfer" gibi şiirleri ile Salih Zeki Altay'ın "Mağara", Selahattin Batu'nun "Güzel Helena", Orhan Hançerlioğlu'nun "Oyun", Fakir Baykurt'un "Onuncu Köy" adlı romanları mitolojik algıyla şekillenen eserlerin ufak bir bölümünü teşkil etmektedir (Bayat, 2007a: 84-85). Muharrem Kaya "Gönül Hanım, Bozkurtlar, Ağrı Dağı Efsanesi Romanlarında Köken Miti" adlı makalesinde bu romanlardaki köken mitinin işlevine şu şekilde değinmiştir: "Bu üç romanda yer alan mitolojik kutsal mekân unsurları, yazarların görüşlerine uygun olarak kullanılmıştır. "Titre ve kendine dön" şeklinde özetleyebileceğimiz görüş, Ahmet Hikmet Müftüoğlu'nun ve Nihal Atsız'ın romanlarında dile getirilir. Yaşar Kemal'in romanında ise mitolojik kutsal mekân, adeta halkın kendisinin ve gücünün simgesi olarak kullanılmıştır." (Kaya, 2001: 110).

Mitolojiden yola çıkarak oyunlarda en çok yapıt veren yazar Güngör Dilmen'dir. Midas'ın Kulakları, Akad'ın Yayısı, Ak Tanrılar, Şan, Şeref, Ün=Amfitrion, Midas'ın Altınları, Midas'ın Kördüğümü, Troya İçinde Vurdular Beni, Kurban gibi yapıtlar Yunan mitolojisinden derin izler taşımaktadır (Keçeli, 2004: 44). Orhan Asena'nın Gılgamış'ı, Selahattin Batu'nun Oğuz Ata'sı, Suat Taşer'in Deli Dumrul'u ile Aşk ve Barış'ı, Semih Sergen'in Çınar ile İhlamur'u, Arif Karakoç'un Alkışlayın Barışın Ellerimizi adlı oyunları mitolojik malzemenin ön planda tutulduğu oyunlardan sadece birkaçıdır (Bayat, 2007a: 84).

Sanat ve edebiyat alanındaki üretimler yukarıda sadece sözlü ve yazılı kültür ortamıyla sınırlı kalmamış elektronik kültür ortamında da etkisini hissettirmiştir. Araştırmacıların da ifade ettiği gibi, "kültürlerin korunarak değil yayılarak varlıklarını devam ettirmeleri ilkesiyle, Dede Korkut'tan Barış Manço'ya, Kök Türklerin sığır, şölen ve yoğlarından, Yaşar Kemal'in, Murathan Mungan'ın eserlerine; masalların fantastik dünyasından teknolojik devrimlere, Orhan Veli Kanık'ın şiirlerine, Pertev Naili Boratav'ın araştırmalarına, eylem ve düşünce adamı Talat Sait Halman'ın âşıklamalarına, Kerem ile Aslı'dan Yılan Hikâyesi'ne, Asmalı Konak'a, Meddah Sururî'den Ekmek Teknesi'ndeki Hasan Kaçan'ın, Bizim Evin Halleri'ndeki Ergun Uçucu'nun tiplmelerine uzanan çizgide, Türk kültürünün tarihi dönemlerinden

günümüze geldiğimizde, kültürel dokudaki motif ve özelliklerin farklı bağlamlarda yaşatıldığını görmekteyiz.” (Oğuz vd., 2008: 335-336).

## İKİNCİ BÖLÜM

### TARİHSELLİK ALGI VE İLGİSİ

Evreni anlamlandıran ve şekillendiren zihinsel üretimler olan mitler; doğrudan kayda geçmemekte ve bilinçten bilince nakledilerek görünmez akışkanlık ortamında yaşamaya devam etmektedir. Buna karşılık ise tarih olduğu bilinen olayların kronolojik sıralanmasının hikâyesidir. Tarih, kesin kronoloji olmadan var olamaz. Kronolojide okuma yazmaya dayalı ve en çok bilinen gerçekler bile kısa bir zaman içerisinde unutulabilirler (Arslan, 2011a: 59). Fakat toplum, yaşadığı olayları unuttuktan sonra bu olaylara birtakım değerler ekleyerek yeniden hatırlayabilir. Hatırlanan olaylar geçmişin bir aynası olmaktan öte kurgusal bir dünyayı temsil etmektedir. Günümüzde de destanların ne denli kurgusal bir yapıya büründüğü ve gerçeği ne ölçüde yansıttığı tartışılmaktadır. Çalışmanın bu bölümünde yukarıda kısaca değindiğimiz tarihsellik algısının toplum, kültür, sanat, dil ve edebiyat ile olan ilişkisi üzerinde durulacaktır.

#### 2.1. Toplum-Kültür ve Tarihsellik İlişkisi

Geçmişten günümüz medeniyetine kadar insanlığın başından beri şahit olduğu veya bizzat yaşadığı birçok olay geçmiştir. Bu olaylar insanların fikir ve zihinlerine yerleşmiş, aynı zamanda da bu olayların anısı atasözü, deyim, mani, ninni, destan ve ağıt gibi sözlü eserlerde yaşatılmıştır. Araştırmacılar, toplumun belleği tarafından bu olayların süslenerek geliştirildiği ve içine gerçek dışı bilgilerin eklendiğini düşünmektedirler. Jan Assmann'a göre geçmiş, bellekte olduğu gibi kalmamakta ve ilerleyen şimdiki zamanın değişken ilişkileri çerçevesinde sürekli olarak yeniden örgütlenmektedir (Assmann, 2001: 45). “Tarih ve Mit” adlı çalışmasında Lord Raglan olayların toplumun belleğinde en fazla yüz elli sene boyunca saf bir şekilde korunabileceğini, yüz elli yıldan geriye gidildiğinde ise mitlerin işine yarayabilecek döneme ulaşıldığını düşünmektedir (Raglan, 2005: 314-315). Mircea Eliade de benzer bir yaklaşım sergileyerek düşüncelerini şu şekilde ortaya koymuştur: “Tarihsel bir olay ya da gerçek bir kişiliğin anısı halkın belleğinde en fazla iki ya da üç yüz yıl varlığını sürdürür. Bunun nedeni popüler belleğin bireysel olay ve gerçek kişilikleri sürdürmekte güçlük çekmesidir. Onun işleyişine aracı olan yapılar farklıdır: Olaylar değil, kategoriler, tarihsel kişiler değil, arketipler. Tarihsel kişilik bu mitsel modellerle (kahraman vb.) birleştirilir, olay ise mitsel eylemler (bir canavarla savaş, düşman kardeşler) kategorisiyle özdeşleştirilir” (Eliade, 1994: 54).

Tarihsel bir baladda kesin olarak kaydedilmiş bir olay -1499 yılında şiddetli bir kışta Malkoş Paşa'nın Polonya'ya düzenlediği ve Türk ordusunun mağlup olduğu bir sefer- Romanya baladında tamamen değiştirilmiş ve olay tamamen mitsel bir eyleme dönüştürülmüştür. (Malkoş Paşa'nın Kış Kralıyla Savaşı) Tarihsel kişiliklerin mitleştirilmesi eski Yugoslavya'nın, kahramanlık destanlarında da görülmektedir. Eski Yugoslavya destan kahramanı Marko Kraljeviç'in kişiliği ölümünden kısa bir süre sonra toplumsal belleğe yerleşmiş ve biyografisi mitlerin normlarına uyacak şekilde yeniden oluşturulmuştur (Eliade, 1994: 51-52). Bu örneklerden yola çıkarak toplum arasında önemli bir yer edinen olay ve kişilerin bellek tarafından olduğu gibi kabul edilmediğini ve birtakım değişim ve dönüşümlerle hatırlandığını söylemek mümkündür.

Yani insanın geçmişle olan bağı bir taraftan tarihî bilgi ve belgeler diğer taraftan da bir akış halinde oluşturulan zihinsel kodlamalarla kurulmaktadır. Bu sayede oluşturulan ortak belleğe ilişkin kodlar ve dönüşümleri; sonraki tarihsel dilimlerde de zihinsel akış halindeki varlığını hatırlamalarla ortaya çıkarır, çeşitli davranış, ifade ve uygulamalarla yansıtarak geçmişle olan ilişkinin sürdürülmesinde temel işlevler üstlenir. İnanç ve tasarım dizgesi bağlamında her zamansal varoluşla yeniden veya yeni kodlamalarla şekillenen ortak kültürel bellek “şiiresel biçim, ritüel sunuş, grup katılımı”-nın yapı ve kurallarıyla hayat tarzına dönüşür ve aynı zamanda da anın çeşitli boyutlarına yansıtılır (Arslan, 2011b: 1). Geçmiş olduğu gibi kabullenmeyen bellek, daha çok anının bağlandığı sembolik figürlerde yoğunlaşmaktadır. İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışı, çölün aşılması, yerleşme, sürgün; bayramlarda ve törenlerde ritüel olarak anılan ve her seferinde içinde bulunulan durumu açıklayan hatırlama figürleridir. Toplumsal bellek için önemli olan gerçek tarih değil, kabullenilen tarihtir. Hatta toplumsal bellekte gerçek tarihin, hatırlanan tarihe ve ardından efsaneye dönüştüğü söylenebilir. Efsane, kurucu bir tarihtir ve bugünü geçmişin ışığıyla aydınlatmak için anlatılan öyküdür. Mısır'dan Çıkış, tarihte gerçek olup olmadığı bir yana, İsrail'in kuruluş efsanesidir; nitekim Fısıh bayramında tekrar tekrar anlatılır ve toplumsal belleğin bir parçasıdır. Tarih hatırlama yoluyla efsaneye dönüşür. Bu dönüşüm onun gerçek olmaktan çıktığı anlamına gelmez, aksine sürekliliği sağlanmış düzenleyici ve biçim verici bir güç olarak gerçeklik kazanırlar (Assmann, 2001: 55-56).

Geçmişle bağlantı kurularak hatırlayan grubun kimliği temellendirilir. Grup, hatırlayarak ve kökenine ait hatırlama figürlerini belleğinde canlandırarak kimliğinden emin olur ama bu, gündelik bir kimlik değildir. Toplumsal kimlikler gündelik yaşamın

ötesinde bir özellik ve törenselliğe sahiptir. Bu anlamda yaşama bir ululuk katarlar, günlük yaşamın ufkunu açarlar ve gündelik olmayan törensel iletişimin nesnesini oluştururlar (Assmann, 2001: 56).

Törenler yalnızca iç yapılarına bakılarak anlaşılabilirler, çünkü her ne kadar eskiye dayandıkları ileri sürülse de, her tören, tarihin belli bir noktasında icat edilmiş olsa da varlıklarını sürdürdükleri tarih boyunca anlamlarında bir değişiklik geçirmekten kurtulamazlar. Geçmişte yaşanıldığı düşünülen olayların birtakım değişim ve dönüşümlerle günümüzde belli amaçlar doğrultusunda kullanıldığı görülmektedir. Bu kullanımı Paul Connerton'un örneklemeleri daha net ortaya koymak mümkündür. "Almanya'da II. Wilhelm rejimi, 1871'den önce siyasal bir tanıma sahip bulunmayan bir halkı, gerçekten ulusal bir kimlikten yararlandıklarına ikna etmek için izlediği stratejinin bir parçası olarak bazı törenler icat etti; ulusal bir kimliğe sahip buldukları konusunda halkı ikna etme, Almanya'nın Bismarkçı birleşmesinin, yeni imparatorluğun tüm yurttaşlarının paylaştığı ulusal tarihsel deneyimlerden biri olarak kutlanmasıyla sağlandı. Çok daha yakın tarihlerde Ortadoğu'da iki kutlamayla Eskiçağ tarihi, törensel yoldan yeniden keşfedildi. Bunlardan biri Mezada'nın İ.S 66'da Romalılara karşı Yahudi ayaklanmasında gösterdiği kahramanca savunmasının ve kentin düşüşünün anısının yad edilmesiydi; öteki, İran Şahı tarafından başlatılan bir kutlama olup Pers devletinin ve monarşisinin Büyük Kyros tarafından 2500. Yıldönümünün anılmasıydı. Hem Mezada hem Kyros kültürü, çoktan unutulmuş, gerçekten halkları arasında bilinmeyen temalara dayanır; haham geleneği içinde, Mezada hakkında hiçbir açıklama bulunmamaktadır ve İranlıların elinde Kyros hakkında hiçbir kayıt yoktur. Her iki örnekte anılar; dış kaynaklardan bulunup çıkartıldı, siyasal destek buldu ve ulusal şenliklerin odağına kondu. İsrail'de Mezada yıkıntıları içinde bulunan kemikler, askerî bir törenle, ağırbaşlılıkla yeniden gömüldü; İran'da Kyros'un mezarı başında törenler yapıldı. Mezada kültürü, Yahudi kimliğinin küllenmiş siyasî-askerî yönünün yeniden tutuşturulması için tasarlanmıştı; Kyros kültürü, İslam çevresinde toplanan bir kimliğe sahip dinsel bir topluluktan İran üzerinde odaklaşan laik bir ulusu dramatize etmeye yönelikti. Her ikisi de sonradan icat edilmiş olan bu törenler kümesi, ulusal kahramanlığın kutlanmasında kullanıldı" (Connerton, 1999: 83-84). Türkler tarafından "Ergenekon Günü" olarak anlamlandırılan Nevruz da, geçmişin izlerini taşıyan bir bayram olarak günümüzde yaşatılmaktadır. Nevruz, Türklerin tarih sahnesine yeniden çıktıkları gündür. Bundan 2000 yıl önce düşmanlarının baskını sonucu kılıçtan geçirilip,

sağ kalan İl-Han'ınoğlu Kıyan ile yeğenin ve eşlerinin Ergenekon adını verdikleri ovada yerleşip çoğaldıkları; sığamayınca, bir Bozkurt'un geçtiği delikten, o deliğin yer aldığı dağı eriterek çıktıkları gündür. Bu tarih, 21 Mart'a tekabül eder. Kısacası bu gün, Türklerin hürriyetlerine yeniden kavuştukları, yeniden var oldukları gündür. Menşei Türk tarihinin hangi dönemine giderse gitsin, Hunlar zamanından beri “demir dövme”, “Ergenekon Destanı okuma”, “ateşten atlama”, “tohum çimlendirme”, “eski yıldan kalan yiyeceklerle yemek yapma” vb. şekillerde kutlanan Nevruz, bugün Orta Asya'dan Balkanlar'a, Anadolu'ya ve Kıbrıs'a kadar olan geniş bir coğrafyada kutlanmaktadır (Köse, 1996: 13). Demek ki geçmişin hatırlanan bilgisi; tören uygulamalarıyla taşınıp korunmakta ve aynı zamanda da toplumsal kimliğin kurulmasında önemli bir rol oynamaktadır.

Ayrıca hatırlamanın kendiliğinden yaşadığı hiçbir yerin bulunmadığını söylemek mümkündür. Hatırlanan parçalar biyografik episodlara yerleştirilir, bunlara zaman ve mekân kazandırılır. Örneğin; İsa'ya ilişkin olarak hatırlananlar çarmıh ve diriliş temelinde yeniden kurgulanır ve Kudüs ortak hatırlanan mekân olarak yaratılır. İsa figürü bir yerleştirme sisteminde somutlaşır; kiliseler, şapeller, kutsal yerler, kutsal kentler, anıtlar, İsa'nın çarmıha gerilişini anlatan mihraplar türünden yerler bu sistemin mekânsal dayanaklarıdır. Ortaçağ kentlerindeki katedraller de bir nev'i hatırlama mekânları olarak düşünülebilir, bu yapılar aidiyetin sembolü olarak mümkün olduğunca önemli azizlerin kutsal kalıntıları üzerine inşa edilmek istenmiş, hatta zaman zaman bu kalıntılar için sert mücadeleler yaşanmıştır (Assmann, 2001: 45-66). Bu mücadelelerden biri de henüz yakın bir geçmişte cereyan etmiş olan Hint-Müslüman gerginliğidir. Hintliler, Babür Camii'nin, Tanrı Ram'ın dünyaya geldiği yerin üzerinde inşa edildiğini iddia ederken buna yönelik pek çok işaretin bulunduğu inanmışlardır. Oysa Hintlilerin düşüncesi tamamen mitik yapıdadır ve Hintliler tarafından ileri sürülen görüşler caminin antik tapınağın yerine inşa edildiğini kanıtlamakta yetersiz kalmıştır. Bu inancın sonucunda Hintliler ile Müslümanlar arasında çatışmalar çıkmış ve binlerce insan öldürülmüştür(Heehs,1994: 12). Kısaca özetlemek gerekirse eğer, kutsal kent ve yapılar görgü tanıklarından temin edilen gerçeklerle değil, inanca bağlı ve kökleri “daha sonra” oluşan fikirlerle anılmaktadır.

Toplumsal bellek ilerleyen süreç içerisinde birtakım müdahalelerle yeniden yok edilmek veya düzenlenmek istenebilir. Örneğin totaliter rejimler vatandaşların kafalarını tutsaklaştırmaya onları belleklerinden ederek başlar. Bir büyük güç, küçük bir ülkeyi

ulusal bilincinden yoksun bırakmak istediğinde sistemli unutturma yöntemini kullanır. Zamanın yazarları mahkûm edilir, tarihçileri görevden alınır ve susturulup işlerinden uzaklaştırılan kişiler göze görünmez bir duruma gelip unutulur. Totaliter rejimlerde asıl ürkütücü olan şey geçmişin doğru dürüst tanıklığını yapacak kimselerin bırakılmamasıdır (Connerton, 1999: 27). Ayrıca “tarihte kaynak denen şey, sadece kaydetmeye değer derecede ilgi çekici olguları kaydeder; daha polemiğe yatkın bir şekilde de denilebilir ki, tarihsel kayıtlar, herhangi bir dönemden günümüze kalan kaynakların büyük çoğunluğunu yaratmış olan hâkim sınıfların damgasını taşır (Tosh, 2005: 125). Tarihsel dönem içerisinde iktidarlar, geçmişi kendi algılayışı ve siyasal hedefleri doğrultusunda takdim edebilirler. Bilgi ve belgeleri iktidar merkezde olacak şekilde ve bir nev’i egemenin tarihini anlatacak şekilde yeniden düzenleyebilirler. Siyasal iktidarlar bununla yetinmeyip asayiş kaygısıyla tarihsel olayları ve buna ilişkin belgeleri kendi yargılarını destekler nitelikte şekillendirebilir. Tarihin bu tarz kayda geçirildiği ortamlarda söz konusu olayların birinci derecedeki kahramanlarının hadiselerdeki konumu kayıt altına alınmayabilir. Bu gibi durumlarda farklı toplumsal katmanların ve tarafların edebî eserlerinde ve sözlü kültürlerinde tarihî olayların sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesi, olaylarla ilgili alternatif bilgi ve belgelerin bulunması mümkündür (Ersoy, 2009: 28). Yazılı ortam kaynaklarının yetersiz kaldığı ve tarihin net bir şekilde ortaya konulmadığı durumlarda sözlü ortam kaynaklarından yararlanılabilir. İşte bu sırada sözlü tarih disiplini devreye girer. Belgelerin yetersiz, az veya yanlı olduğu kanaati taşınılıyorsa, tarihsel olayların cereyan ettiği toplumun sözlü geleneğine müracaat edilmelidir. Bu müracaat esnasında farklı açılardan ve bilinmeyen tanıklıklarla aydınlatıcı ufuklar açılabilir. Sözlü tarih çalışmaları vasıtasıyla tarihî olgu ve olayların farklı cephelerden değerlendirilebileceğini savunan Paul Thompson söz konusu duruma şu şekilde değinmektedir. “Sözlü tarih insanlar tarafından kurulmuş bir tarih türüdür. Hayatı tarihin içine sokar. Kahramanlarını yalnız liderler arasından değil, çoğunluğu oluşturan ve o ana kadar bilinmeyen insanlar arasından seçer. Toplumsal sınıflar ve nesiller arasındaki bağlantıyı dolayısıyla anlayışı sağlar. Ortak anlamları ortaya çıkararak tarihçiye ve sıradan insanlara bir zamana ve mekâna aidiyet duygusu kazandırabilir. Sözlü tarih, tarihin kabul edilmiş mitlerini ve baskın yargılarını yeniden değerlendirme, tarihin toplumsal anlamını kökten dönüştürme aracıdır. İnsanlara tarihlerini kendi sözleriyle geri verir. Onlara geçmişi verirken geleceği kurmak için de yol gösterir.”

(Thompson, 1999: 18). Sözlü kültür ortamında bazı tarihî şahsiyetler ölümlerinden sonra halk tarafından menkıbevî bir inanç halesi ile kuşatılabilirler. Örneğin Koroğlu, Osmanlı yazılı kaynaklarına göre bir Celalî eşkıyası iken, sözlü kültür ortamında halkı Bolu Beyi'nin zulmünden kurtaran bir kahraman olarak yansıtılır. Özetle mahallinden bakanlar Koroğlu'nu haklı bulmuş, onun ve kendilerinin yaşadığı olayları destanlaştırarak nesilden nesle aktarmış, diğer bir ifadeyle onu aklamışlardır. İstanbul'dan bakanlar ise onu bir isyancı olarak görmüşlerdir (Sakal, 2008: 52). Yani, halkın zamanla bazı olayları unuttuğunu, bazılarına karşı ise tarafgir bir tutum takındığı söylenebilir. Fakat, devletlerin resmi yazılı belgelerinde de benzer zaafların bulunduğu ortadadır. Halk arasında onurlandırılan kişi ve olaylar arşiv vesikaları ile kitaplarda kötü olarak gösterilebilirler.

Sözlü kültürlerde, herkesin tanıdığı önemli ve ağır kişilikler ile etkileyici eylemleri kolay kolay bellekten silinememektedir. Bu nedenle sanıldığı gibi romantizm etkisinden veya öğretici amaçlara hizmet etmek için değil, yaşanan olayların anısını koruyabilmek için, sözlü geleneğin kendine özgü zihin anlayışından üstün özellikli kişiler, kahramanlar doğar. Soluk kişilikler, sözlü zihnin belleğinde tutunamaz. Kahramanın anısının iyice yer etmesi için hemen bütün kahramanlar birer tip oluşturur (Ong, 2010: 88). Bununla birlikte tarihsel kişiliklerin halkın sözlü kültürü aracılığıyla yeniden kurgulandığını da söylenebilir. Nitekim "Lord Raglan'ın Geleneksel Kahraman Kalıbı ve Basat" adlı makalesinde M. Öcal Oğuz, "Her şeyden önce tarihî kahraman ile edebî kahraman ayrımının doğru yapılarak, her edebî kahramanı tarihî kahraman olarak kabul eden romantik yaklaşımlardan uzak, geleneksel kahramanın mit ve ritüellerle örülü bir "kalıplaşmış anlatı kahramanı" olduğu gerçeğini göz ardı etmeyen çalışmaların sürdürülmesi" çağrısında bulunur (Oğuz, 1999: 8). Aslıhan Aksoy Sheridan da benzer bir yaklaşımla sözlü kültürde nakledilenin tarihsel gerçekten ziyade kalıplaşmış anlatı yani mit olduğunu savunur. Bu noktadan hareketle Koroğlu, Karacaoğlan ve Pir Sultan Abdal'a ilişkin halk anlatılarında anlatılanın da birer mit motifi olduğu düşünülebilir (Aksoy Sheridan, 2008: 55).

Ayrıca Karacaoğlan, Pir Sultan Abdal gibi halk şairleri tipleri Walter Ong'un tanımladığı birincil sözlü kültür çağında "yaratılarak" günümüze kadar ulaşmıştır. Sözlü kültür şiirinin kalıplaşması, bu kalıpların ezberlenmesi ve daha sonra ezberlenenlerin hatırlanması sözlü kültürün kolektif yapısına işaret etmektedir. Bu yapıdaki metinler anonimdir ve ortaklaşa yaratıldığı gibi ortaklaşa kullanılmaktadır (Oğuz, 2003: 37).



Sözlü kültürlerde ortaya çıkan yaratım, aktarım ve koruma süreçlerine ilişkin olarak, başta Milman Parry'nin olmak üzere şimdiye kadar yapılan bütün çalışmalar, halk şiiri bağlamında, yaratıcı bir bireyden ziyade sözlü geleneğin kendisinin etkin olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla birincil sözlü kültür çağında üretilen şiirlerde Koroğlu, Karacaoğlan ya da Pir Sultan Abdal taşımalarının geçiyor olması, bu şiirlerin “bu adları taşıyan tarihsel kişiler” tarafından üretildiğini kanıtlamaz; zira yaşadıkları varsayılan dönemden en az bir yüzyıl sonra yazıya geçirilen metinlerin yanı başında, artık birer sözlü kültür tipine dönüşen bu kişilerin etrafında sözlü geleneğin üretime devam ettiğini unutmamak gerekir. Bu bağlamda yazılı ya da sözlü olarak günümüze gelmiş şiirlerden ya da anlatılagelen halk hikâyelerinden yola çıkılarak Koroğlu, Karacaoğlan ve Pir Sultan Abdal'ın biyografilerini ortaya koymaya çalışmak ya da bu “yaratıcılara ait” şiirleri, bu adlara atfedilmiş şiirlerden ayırmaya çalışmak, “ur-form” a ulaşma çabası gibi sonuçsuz kalmaya mahkûm girişimlerdir (Aksoy Sheridan, 2008: 52).

Sözlü anlatım durmadan değişiklikler yaşıyorsa ve her eser, her ozanın icrasında farklı bir yapıya bürünüyorsa, bir ozanın “tarihî gerçekliği” aynen aktarmasının oldukça zor olduğu savunulabilir. Bu aktarımlar her ne kadar muhafazakâr olsalar da tam olarak gerçekliği yansıtmaz. Bu doğrultuda Edigeý destanının da sözlü kültür ortamında birtakım eklemelerle zenginleştiğini ve tarihi birebir yansıtmaktan uzaklaştığı söylenebilir.

## **2.2. Sanat, Dil-Edebiyat ve Tarihsellik İlişkisi**

Hanedanlığa ait olmayan tarihi anlamanın yolu, toplumlar her ne kadar yazıyla tanışmış olsalar bile, onların henüz yazıyla temasa geçmemiş, merkezlerden uzak kesimlerinde aramaktan geçer. Zira bu toplulukların ortak kültürel mirasları ve birikimleri doğrultusunda olaylar karşısında aldıkları tavırlar, sözlü kültür ortamı içerisinde üretilir ve bu üretilenler iletişim ağları vasıtasıyla mekân ve kuşaklar arasında taşınır. Bu kuşaklar arası aktarım, geleneksel Türk toplumunda yine toplumun ortak hafızası ve vicdanı olan ozanlar tarafından gerçekleştirilir. Bu ozanlar milletin hafızasını aktaran bellek konumundadırlar. Toplumsal hayatta gerekli olan bilgiyi üreten, dağıtan ve aktaran ozanlar; sosyal ve siyasî ihtiyaca göre tiplere ayrılarak kültürün yayılımı ve sürekliliğini sağlama noktasında işlevler üstlenmişlerdir (Ersoy, 2009: 27).

Bunun yanı sıra “âşıklar öğrendiği ve geliştirdiği formül ile temaları yeniden şekillendirmeyi, değişik şekillere sokarak söylemeyi hiç durdurmaz. Böylece âşığın

söyledikleri zenginleşir. İşte onu sanatında mükemmelleştiren de budur. Duyduğu bir destanı söylemesi istenen âşık onu kelime kelime tekrarlamaz, o destanı kendi seçimi olan kelimelerle yeniden inşa eder ve ona kendi mührünü vurur. Usta yaratıcı bir âşık duyduğu herhangi bir destanı anında yeniden söyleyecek kadar formül ve tema bilgisine ve destanına istediği uzunluğu veya kısalığı verebilecek ve bunları yaparken de yeni bir destan meydana getirebilecek olandır. Âşık bir yönüyle geleneği muhafaza eden bir koruyucu, öte yandan yaratıcı bir sanatkârdır (Çobanoğlu, 2005: 249). Bu noktada aşkın tarihsel olayları birebir yansıtmadığını ve onu iç dünyasında harmanlayarak kurgu halinde bizlere sunduğu söylenebilir. Şair, şiirini inşa ederken sadece şiirine değil, aynı zamanda da toplumun düzenlediği özel törenler, eğlenceler veya uzmanlaşmış ilişkiler içinde izlediği yöntemlere dayanır. Korumanın, kollamanın şairin sanatına etki etmesi muhtemeldir. Şair, şiirleri ve şarkıları kendi başına oluştursa bile, hiçbir himaye görmeyen çok sayıdaki sözel şair, şiirlerini yazan şairlerin tersine, nadiren ürettiklerinin değerli olduğu noktasında ısrarcı davranır ve gelecek nesiller için yazarak kendisini avutmayı tercih etmez. Himaye için gerekli olan bu durumda şair, genellikle daha uzmanlaşmış şairleri destekleyen güçlü ve zengin patronlara kendini adanmıştır (Finnegan, 2005: 458). Halil İnalçık da “Şair ve Patron” adlı çalışmasında himayenin, şiirleri yazan şairler açısından da geçerli olduğunu ifade etmektedir. Örneğin Fuzuli, Safevi şairi olarak yaşadığı dönemde Osmanlı’yı “kâfir” ve Osmanlı ülkesini “kâfiristan” olarak tanımlarken, 1534 yılında bir anda Osmanlı tebaası durumuna geldikten sonra beklediği itibarı görememiş, sultanlar ve büyüklerden yüz çevirmiştir. Bununla birlikte Fuzuli’nin uzun hayatının Osmanlı döneminde Sultan Süleyman’a, Şehzade Bayezid’e, Osmanlı ricaline ve valilere yazdığı mektup ve kasideler gösterir ki, o da daima bir patron arayışında olmuştur (İnalçık, 2011: 53). Yukarıda da değinildiği gibi şair, kendisinin himaye edilmesini umarak, belli bir sanat zevki ve anlayışına sahip olan patrona göre eser vermeye özen göstermiştir. Böylece şiirler belli bir gücün kontrolü altında sunulmuş, saray tarafından hoş karşılanmayacak şiirlerin kaleme alınması imkânsız hâle gelmiştir.

Saray patronajı kendisini sadece şiir sanatı üzerinde göstermemiştir. İstanbul saray ve camileri için Uşak’ta dokunan halılarda, bazıları İranlı olan saray nakkaşlarının yaptıkları örnekler işlenmiş, İran saray halılarındaki desen ve motifler kullanılmış, böylece Uşak saray halılarında, geometrik Türkmen motif ve düzenlemeleri ile birlikte İran motif ve desenleri hâkim olmaya başlamış, halıcılıkta yeni bir saray stili ortaya

çıkıştır. Ayrıca Osmanlı’da hiç kimse padişahın sarayından ya da camisinden büyük bir yapı yaptıramamıştır (İnalçık, 2011: 12-13). Denilebilir ki, sanat eserlerinin değeri ve ulaşabileceği sınır saray patronajı tarafından belirlenmiştir.

Toplumun sanat anlayışı, dinî inançların süzgecinden geçirilerek ortaya konulmuştur. Dini inançlar da bu noktada bir nev’i patronaj işlevi üstlenirler. İslam düşüncesinde tasvir niteliğindeki resmin her ne kadar yasaklamasından söz ediliyorsa da, ruhsuz varlıkların; ağaçların, çiçeklerin, nehirlerin hatta hayvan resimlerinin yapılmasında bir sakınca görmemiştir. İslamiyet’teki bu tasvir yasağı çeşitli dönemlerde insan resimlerinin yapılmasına da engel olmuştur (Kılıç, 2010: 53). Minyatürlerde, Hz. Muhammed’in yüzünün gizlenmesi ise İslamiyet’in, sanat algısını belirlediği örneklerden sadece bir tanesidir.

İnsanlığın tarihi gibi, ulusların tarihleri de söz ile başlar. Bu söz aynı zamanda bize kimliğimizi ifade eder. Kimliğimizi ifade eden söze bu gücü veren ve bir anlam yükleyen kendi dilimiz olabileceği gibi, ifade ettirme mecburiyetinde bıraktığımız bir çevre ulus dili de olabilir. Demek, milliyetlerin oluşumunda olduğu kadar, onların belirlenmesinde ve bir ulus niteliği kazanıp kazanmadıkları konusunda da, en değişmez belirleyici, “söz” veya “dil”dir. Sözü veya dili bir olanların tarihi de birdir. Öteki etkenler de, bu bir olma oluşumunun tamamlayıcılarıdır. Ortak geçmiş, tarih; güne ve geleceğe, uzun yüzyıllar, bu bir olmayı yaratan söz ile taşınmıştır. Toplum veya ulus hayatını düzenleyen ne var ise bu söz ortamı veya sözlü kültür içinde çözümlenmiş, düzene kavuşturulmuş, yaratılmış ve söylenmiştir. Bu söylenmişlerin, sürekliliği sürdürme yolu olan sözlü anlatım yolu ile veya sabitleştirilmiş biçimler içinde muhafaza edilmeye çalışılarak sonraki kuşaklara aktarımı düşüncesi, o ulus için, tarih bilincinin de başlangıç noktası diye düşünülmelidir. Ruhi Ersoy’a göre ulusal diller, ulusal kültürlerin en temel unsurları olarak hem söz konusu kültürlerin yaratımında hem de nesilden nesile aktarımında işlev görürken ulusal farklılıkları yansıtan en önemli unsurlardır. Bu nedenle dil ulusal kimliği oluşturan en önemli etken olarak görülür. Ayrıca dil, etnik topluluğun siyasal bilinç geliştirmesinin ve devlet inşa etmesinin önemli bir aracı olarak işlev görür (Ersoy, 2009: 42). Bununla beraber, aktarımda bulunanlar tarafından dil, ortak bir kültür oluşturacak biçimde düzenlenmektedir.

Herhangi bir olay veya yerle ilgili olarak tarihî bilgiye yalnızca resmi tarih yazıcıları tarafından tutulan kayıtlar vasıtasıyla ulaşılmaz. Söz konusu odaklarca tutulan kayıtlar farklı nedenlerden dolayı yanlış olabilir, eksik olabilir ya da olayları tüm

boyutlarıyla açıklayamayacak nitelikte olabilir. Bu noktada bir olay veya yerle ilgili kapsamlı tarihî bilgiye ulaşabilmek için resmî tarih yazıcılığının kural ve yöntemlerinin yanı sıra edebiyat malzemelerinden ve genel olarak o bölgeye ait sözlü kültür ürünlerinden de yararlanılabilir (Fidan, 2011: 143). Araştırmacılardan Ruhi Ersoy'un görüşleri de hemen hemen aynı doğrultudadır: “Yazılı tarih belli bir bakış açısı ve ideoloji perspektifinden yazıldığı için hâkim bakış açısı ve felsefeyi yansıtması doğaldır. Oysa bir tarihsel olayın farklı eğilim ve donanımlardaki toplumsal kesimlerde nasıl anlaşıldığını, nasıl izler bıraktığını anlamak için toplumsal belleğin temsilcisi konumundaki sözlü anlatılar ve anlatıcılara müracaat etme lüzumu vardır” (Ersoy, 2009: 68).

Menkıbeler önemli birer sözlü tarih kaynağı durumundadırlar. Zeki Velidi Togan, menkıbelerin tarihî kaynak olarak değerinin henüz anlayamadığını belirtir. Togan, ayrıca menkıbelerin; ülkelerin imar ve iskân tarihleri ile hakkında bilgi verilmeyen savaşların nerede ve nasıl meydana geldiğini öğrenmede ve ülkenin o zamanki iktisadî hayatına ait fikir elde etmede yararlı olduğunu belirtir. Araştırmacı, metodlu bir çalışma sonrasında menkıbelerin kendi tarihimiz için de çok önemli bir kaynak olacağını ifade eder (Ersoy, 2009: 32). Gerçekten de menkıbeler her ne kadar gerçek dışı ve olağanüstü özelliklerle bezenmiş olsa da, halkın, tarihe mâl olmuş olay, şahıs ve yerlere bakış açılarını belirler. Örneğin; Kanuni Sultan Süleyman Muğla'da altı ay boyunca kalmış olması halkın bilinçaltında önemli bir yer tutmuştur. Onun; Pisili İsa Hoca, İbrahim Şahidî, Kara İmam gibi yörede yerleşik dinî-tasavvufî şahsiyetlerle olan ilişkisi; Muğla, Gibye, Yerkesik gibi yer isimleriyle olan ilişkisi dört yüzyıldır anlatılagelmiştir. Kanuni'nin de dâhil olduğu söylenen menkıbelerde tarihî gerçeklik aranmamalı, fakat bunların tarihî bir gerçekliğe dayandıkları da göz ardı edilmemelidir. Bu anlatılarda önemli olan tarihî gerçeklik değil, halkın bu olaylara bakış açısı ve anlatmaların yüklendikleri sosyal ve tarihî misyondur (Açıkgöz, 1998: 104). Benzer bir yaklaşımla Kemal Üçüncü, Otman Baba'nın tarihsel kişilikten edebî kişiliğe geçişine değinir. Otman Baba Velâyetnâmesi'nde, Otman Baba adlı tarihî-dinî şahsiyetin Anadolu ve ağırlıklı olarak Balkanların İslamlaşma, Türkleştirme ve iskâna açılma sürecindeki faaliyetleri ve Kalenderîliği yayma teşebbüsleri konu edinir. Eserin tarihî gerçeklikle irtibatlı malzemesi bu zemindedir. Edebîleştirme sürecinde Otman Baba efsanevî bir kahramana dönüşür. Hadiseler karşısında olağanüstü çözümler getirir. Otman Baba'nın Fatih Sultan Mehmet ile olan kural tanımaz diyalogları Köçek Abdal

tarafından kurgulanır. Bu özellikler anlatıma bir serüven coşkusu ve akıcılık katar (Üçüncü, 2004: 39).

Masallar arkaik toplumun dinî ve sosyal adetlerini yaşatan sözlü kültür ürünleridir. Kraliyet hizmetkârları, saray mimarîsi ve kahramanların kıyafetleri belli bir dönemin izlerini taşır (Degh, 2006: 216). Fakat masal anlatıcılar tarafından mitik dünyanın bünyesine alınır ve masal tarihi yansıttığı gibi kurgusal bir ürün haline de gelir.

Fıkralarda da tarihsel bir kişiliğin edebî bir tipe dönüştüğünü söylemek mümkündür ve bunun da en bariz örneği Nasrettin Hoca fıkralarıdır. Tarihî belgelerden yola çıkan araştırmacılar, 13. yüzyıl boyunca Selçuklu Devleti'nde yaşamış, muhtemelen Sivrihisar doğumlu, köyünden göç edip Akşehir'e yerleşmiş ve hayatının geri kalanını burada müderrislik ve imamlık gibi görevlerde bulunarak tamamlamış olan bir "Nasrettin Hoca" portresinde birleşmektedirler. Ne var ki, bu bilgilerden yola çıkarak Nasrettin Hoca fıkralarının hepsini bu tarihî kişiliğe mal etmek ya da fıkralardan bu kişinin başından geçmiş olaylar olarak söz etmek yanlış görünmektedir. Bir tarihî kişilik, zaman içinde bir edebiyat tipine dönüşmüş ve bu yolla, halkın birçok farklı duyguyu ve düşüncüyü dışa vurmak için bir vasıta olarak kullandığı bir hikâye anlatıcı hâlini almıştır. Her folklor ürününde olduğu gibi Nasrettin Hoca fıkralarında da bir "ilk anlatıcı" ya da "prototip" her zaman olanaklı olmadığından, fıkraların her yeniden anlatımına bir yeniden yaratım, her anlatıcıya da bir yaratıcı gözüyle bakmak durumundayız. Folklor ürünlerinde çoğu zaman evrensel denebilecek fikirlerin yerel imgelerle bezenip ortaya konduğu göz önünde bulundurulursa, Nasrettin Hoca fıkralarının kısa sürede hem tek bir kültür alanının sınırlarını aşmış hem de başka kültürlerin ürünlerine kapılarını açmış olmalarını doğal karşılamak gerekir. Bu yolla hem eski Nasrettin Hoca fıkraları zaman ve mekân boyunca değişime uğramış, hem de bunlara birçok yenisi eklenmiştir. Bunların küçük ya da büyük bir kısmını 'arı' bir kültür arayışı uğruna dışlamaya çalışmak ise, bilimsel bir yaklaşımla bağdaşmayan ve kültürel bağnazlığa götüren bir yöntem gibi görünmektedir (Görkem, 2012: 99-100).

Araştırmacılara göre tarih alanında; tarihin nasıl, hangi kaygılarla, kime göre "kurulduğu" ve "üretildiği" soruları, tarihsel gerçekliğin göreceliği ve toplumsal düzene ilişkin farklı anlayışların farklı tarihler yaratabileceği gibi tartışma konuları irdelenirken, edebiyat alanında; tarih ve hikâyeyi, resmi olanla bireysel olanı, kurmacayla gerçekliği, yeni bir yazınsal ilişki içinde- geçmişi yeniden hareketlendirerek geniş okur kitlelerine-

sunan romanlar yazılmaya başlanmıştır. Bu tarz romanların Türk edebiyatından başarılı örneklerinden birisi de Erendiz Atasü'nün “Dağın Öteki Yüzü” adlı romanıdır. Roman aracılığıyla tarihteki kopuş, kırılma ve boşluklara dikkat çeken yazar, bu boşlukları ailesinden kalan tarih mirasıyla ve kurmaca olay/karakterlerle doldurmuştur. Böylece, tarihin bu kesimine annesinin sözlü ve yazılı aktarımları aracılığıyla ulaşmış bilinçli bir Türk aydını ve yazarı olarak geçmişe hem eleştirel hem de metinsel bir yolculuk yapmış, “resmi-bireysel tarih”, “kurmaca-gerçeklik” karşılaştırmalarıyla birlikte tarihin edebiyatla ve tarih yazımının romanla ilişkisini tartışmaya açmıştır (Atilla, 2006: 295).

Yukarıda sözü edilen edebiyat ürünlerinde yazar/anlatıcı bizzat tanıklık etmediği bir dönemi ve olayı “kurgusal” bir çerçevede yeniden yorumlayarak sunmaktadır.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### EDİGEY MERKEZLİ EPİK ANLATILARDA (BAŞKURT-KAZAK-TATAR) MİTOLOJİK UNSURLAR

Toplumların gereksinim ve tutkularını yansıtan ilk sözlü kültür ürünleri olan mitler, birtakım değişim ve dönüşümler yaşayarak çeşitli anlatı türlerinde varlığını sürdürmektedir.

Mitlerin, varlığını sürdürmekte olduğu anlatı türlerinden bir tanesi de epik destanlardır. Nitekim mitik dönemin tamamlanması sırasında mitteki kahramanlık ve olağanüstülük gibi özellikler destanlara taşınmıştır. Mitik dönemden farklı olarak belirli bir kişi etrafında yaratılan anlatıların yine mitik dönemdeki gibi şiir halinde ve belli bir müzik aleti eşliğinde icra edilmesi ve bu anlatıların olağanüstü unsurlarla bezenmiş olması mitten destana geçişin izleri olarak kabul edilmelidir (Ekici, 2005: 227).

Edigey merkezli epik anlatılarda da bu geçiş izlerine rastlamak mümkündür. Peki, İslamiyet'in kabulü ile yeni bir kültür dairesi içerisine giren Türkler eski kültürlerindeki mitik unsurları, olguları ne denli değişim ve dönüşüme uğratarak yaşamışlardır? İşte bu ve bunun gibi sorulabilecek soruların cevaplarını aramak kültürel sürekliliği sağlayan hafıza taşıyıcı unsurların belirlenmesinde etkili olacaktır. Bu düşünceden hareketle Edigey merkezli epik anlatılardaki mitik unsurların belirlenmesine daha sonra da bu unsurların değişim ve dönüşüm çerçevesinde değerlendirilmesine çalışılacaktır.

#### 3.1. Evren ile İlgili Mitolojik Unsurlar

Var olduğu andan itibaren içinde yaşadığı dünyayı tanımlamaya çalışan insan, kendi algı ve tecrübesi dâhilinde birtakım tasarımlar geliştirmiştir. Bu tasarımlardan bir tanesi de evrene ilişkin olanlardır. Dünyanın başka birçok ülkesinde olduğu gibi Asya'da da evrenin yapısı kabaca üç katlı gök, yer, yer altı olarak tasarlanır ve bunlar merkezî bir eksenle birbirlerine bağlanır. Bu eksen bir "açıklık" tan, bir "delik" ten geçer; tanrılar işte bu delikten yere, ölümler de yeraltına iner; şamanın ruhu da yine bu delikten geçerek göğe veya yeraltına yaptığı yolculuklarda yukarı doğru uçabilir ya da aşağı doğru inebilir. Demek ki -tanrıların, insanların, yeraltının hükümdarı ile birlikte ölümlerin oturduğu- üç dünya, üst üste binmiş üç katman olarak tasavvur edilmiştir (Eliade, 2009b: 15). Orhun Yazıtları'nda geçen "Üstte mavi gök, altta yağız yer kılındıkta, ikisi arasında insanoğlu kılınmış" şeklindeki ifade, Türklerdeki üç katlı evren tasarımına ilişkin en belirgin örneklerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu

doğrultuda Edigey merkezli epik anlatılardaki (Başkurt, Kazak, Tatar) evren tasarımına ilişkin yansımaları gökyüzü, yeryüzü ve yer altı unsurları etrafında değerlendireceğiz.

### **Gök:**

Üç katmanlı evren tasarımında “tengri, gök, gökyüzü, mavi gök, yukarı dünya” vb. şekillerde adlandırılan ve “yaratıcı, koruyucu ruhların ve tanrıların bulunduğu âlem” olarak algılanan bu en üstteki katman, aynı zamanda onu tasarlayan insan için, gerekli ideal donanımların edinilebileceği birinci kaynaktır (Arslan, 2005: 66). Bir kısım araştırmacıya göre Göktürkler ile Uygurlar göğü hem dünyaya paralel bir daire hem de kubbe olarak düşünmüşlerdir. Onların, göğü bu şekilde düşündüklerini, Göktürk ve Uygur Yazıtları’nda kullanılan kaplumbağa kaidelerinden hareket ederek dile getirirler. Çünkü Hindistan merkezli olan kaplumbağa motifi aynı zamanda da mikro-kozmosu ifade eder. Kaplumbağanın üst kısmı kubbe şeklindedir. Sonuç olarak, Göktürkler ve Uygurların göğü kubbe şeklinde tahayyül ettikleri söylenebilir (Roux, 2002: 106). Göğün Türkler tarafından kubbe şeklindeki tahayyülünü Oğuz Kağan Destanı’ndaki evren tasavvuru da ortaya koymaktadır. Oğuz Kağan Destanı’nda göğün şekli yay gibidir. Oğuz Kağan’ın veziri Uluğ Türk’ün görmüş olduğu rüyada yay, gün doğusundan gün batısına kadar uzanır. Yani bu suretle yayın kavsi, göğün kavsini baştanbaşa tamamlamış olur (Taş, 2011: 208).

Türk mitolojisine göre üç katmanlı evren tasarımında gökyüzü ayrı ayrı katmanlardan oluşmaktadır. Çağdaş Şamanizm ideolojisine göre gök, yedi veya dokuz kattan ibarettir. Çinlilerin kayıtlarına göre Hunlar göğü dokuz tabaka olarak tasavvur etmiş ve her tabakanın kendine ait ruhlarının olduğunu düşünmüşlerdir (Roux, 2002: 108). Bahaeddin Ögel, göğün Batı Türkleri tarafından yedi, Doğu Türkleri tarafından ise dokuz kat olarak kabul edildiğini belirtmektedir (Ögel, 2006: 163). Ziya Gökalp ise “Türk Medeniyeti Tarihi” adlı eserinde Yakutların göğü beş, dokuz, on iki ve on yedi olarak kabul ettiğini ifade eder. Yine Gökalp’a göre İslamiyet’in etkisiyle birlikte göğün sekiz veya dokuz kat olarak tasavvur edildiği de olur (Gökalp, 1976: 66).

Tatar nüshasında gökyüzünün katları şu şekilde ifade edilmiştir:

Noradın öyle deyince,

Azametli er Edigey,

**Yedi kat gök** gibi gürledi,

Sesi yükselip, çınlayıp,

Noradın’a şöyle söyledi: (T. N, s.162)



Tatar nüshasında görüldüğü üzere gökyüzü yedi katlı olarak düşünülmüştür. durum bizlere İslamiyet öncesi gökyüzü tasarımını hatırlatmaktadır. Edigey'in haykırışı yedi kat göğün gürlemesine benzetilmiştir.

Yine Tatar nüshasında Subra Yıray tarafından övülen bir diğer yiğit olan Gök Bahadır, yıldızlar âleminin bir nev'i hükümdarıdır. Gök Bahadır'ın göğün simgesi olduğunu düşünmek elbette mümkündür. Gök Bahadır Tatar nüshasında şu şekilde yer almıştır:

Yakında geçti on bahadır,  
On bahadırdan en bahadır,  
**Yayı gökkuşağı gibi,**  
Çekip atsa yayını  
Gökte yıldızı yok eden,  
**Gök Bahadır** diye adlanan,  
Onu görmüş ihtiyarım. (T. N, s.70)

Yukarıdaki dizelerde dikkat çeken bir başka unsur da yayın gökkuşağı olarak düşünülmüş olmasıdır. Nitekim Kuzey Asya'daki Soyot boylarında da gökkuşağı yiğidin yayı olarak kabul edilmektedir. Gökkuşağı, Hint mitolojisinde İndra adlı bir Tanrı'nın silahı olarak düşünülmüş ve İndra'nın bununla Asura adlı Tanrı'ya ok attığı kabul edilmiştir. Yani yayın gökkuşağı olarak kabul edilmesine çeşitli toplumların mitolojilerinde de rastlanmaktadır (Ögel, 2006: 227).

Başkurt, Tatar ve Kazak nüshalarında gökyüzü kutsal olanların mekânı olarak yer almaktadır. Nitekim Edigey gördüğü rüyalarda kuş şekline bürünüp göğe doğru uçmuş, burada kutsal varlık olan melekler ile konuşmuştur. Günümüzde de meleklerin gökyüzünde olduğuna dair inanç hüküm sürmektedir. Melek ile konuşmak, her üç nüshada da ortak olduğu için sadece bir nüshadan hareket edilmiştir:

Altınlı eyer, akboz ata  
Yelesinden tutup binmişim,  
Ak sunkar kuş olmuşum,  
Göğe doğru uçmuşum,  
**Gökte uçan meleğe,**  
Onlara gidip söyleşip,  
Onun yanında uçmuşum. (K. N, s.173)

Gökyüzü ile ilgili tasavvurlardan bir tanesi de “arş”tır. Arş, İslâm'a göre, bütün âlemi kuşatan, sınırlandırılması ve takdir edilmesi beşer aklının dışında kalan ve gerçeğini Allah'ın bildiği yüce bir makamdır. Yedi kat gök, Cennet, Sidre ve Kürsî; Arş'in altında tasavvur edilir. Arş'in sınırı, âlemi tasavvurun son sınırındır. Arş'tan evvelki Sidre-i Müntehâ geçilmeden Allah'ın cemâli müşahede edilemez (www. sorularlailamiyet. com). Arşa ulaşan tek insan Hz. Muhammed' (S.A.V) tir ve Mi'râc Gecesi'nde Allah ile görüşmüştür. Edigey'in ruhunun da ölümden sonra yükselerek Tanrı katına yani arşa ulaşacağı görülmektedir:

Zaman sona erince,  
Azrail denen bir melek  
Gökten özü haber verince,  
Ak kefene sarılıp,  
**Arşa** çıkacak babanı  
Sen kovaladın mirza oğlum! (T. N, s.165)

Tanrı tarafından bahşedilen yaşamsal güç olarak tanımlanan kut, uzun bir yaşama sahip olmanın da ilk koşullarından birisidir. Kutun ahırlarda bulunması sürüleri bereketli ve sürü sahiplerini zengin kılar. Çobanların değneğinin kutlu olması ise sürülere kurt ile hastalık veren ruhların uğramasına engel olur. İnsandan başka varlıklarda da bulunabilen kut; insanı çeşitli hastalıklardan, cinlerden, kötülüklerden koruyan Gök tarafından bahşolunan bir zarf gibidir. Hastalanan veya çok korkan kişinin kutu çıkıp gider, işleri kötü giden kişinin kutsuz olduğu düşünülür (Ermetin, 2009: 128).

Başkurt nüshasında da kutun; hayatî ve tanrısal bir güç olduğunu görmek mümkündür. Anlatıda Kıpçak Bey'in; Ural Batır ile Yayık Batır'ın kutlarını aktardıkları nesilden geldiği görülmektedir. Tanrısal güç, Ural Batır ile Yayık Batır'ın soylarına geçmiş ve bu soydan olan Kıpçak Bey de kut sahibi olduğu için yiğit bir bey olmuştur:

**Ural, Yayık Batır'ın**  
**Kutunu yaydığı nesilden**  
Yiğit olup doğmuş er,  
Bir uruğa baş olup,  
Avucunun altında il tutup,  
Şanı yürüyen Kıpçak Bey! (B. N, s.116)

Kut; hem tek bir merkezden gelen, hem de halka hizmet, nefsi kontrol, hikmet öğrenmek gibi faaliyetlerle açığa çıkan; bir nev'i merkezden çevreye doğru genişleyen

bir güç olarak da tanımlanabilir. Yani Tanrı, aynı zamanda halkın isteği, hizmet ve hikmet ile aynı sırrın ortağıdır. Töre aynı zamanda devlet düzeni de olduğu için, cihanın düzenini tesis gayretinin de adıdır. İlahî düzen mânâsından doğan bu mânâ, bilindiği gibi kut kazanmış bir hakan ile gerçekleşmektedir (Başer, 1995: 67, 68). Kut, eski Türklerde siyasî iktidar anlamını da taşımaktadır ve bu unvanın Tanrı tarafından hakanlara verildiği kabul edilmektedir. Tanrı “kut” başışı ile Türk hakanını, hükümdarlık güç ve yetkisi ile donatmıştır. Nitekim Orhun Yazıtları’nda da Bilge Kağan, kağan olmasını Tanrı iradesine ve kut sahibi olmasına bağlamaktadır. Ayrıca, Tuna ve İtil Bulgarları da hükümdarın Tanrı tarafından tahta çıkarıldığına inanmıştır (Kafesoğlu, 2010: 239, 240).

Tatar nüshasında Kin Canbay’ın Toktamış Han’ı kut olarak kabul ettiği görülmektedir:

Tokmak yeleli doruya  
Nerede bindin, Noradın?  
Dokuz parçalı zırhımı  
Nerede giydin, Noradın?  
Coşkun kısrak sütü idi,  
**Sakin yurda kut idi,**  
Toktamış gibi hanımı,  
Onu ne ettin, Noradın? (T. N, s.146, 147)

Kin Canbay’ın Toktamış Han’ı kut olarak görmesi, onun Tanrı tarafından seçilerek cihanın düzenini tesis etmekle görevlendirildiğine yönelik bir ifadedir.

Tatar nüshasında Toktamış Han’ın hanımı, Kobogıl’ın (Edigey, eserde ilk olarak bu isimle biliniyordu) kutunun Toktamış Han’ın kutundan daha fazla olduğunu söylemektedir, onun ifadeleri anlatıda şu şekilde yer almaktadır:

Dağda yatıp tay bakmış,  
Kırda yatıp koyun bakmış,  
Yılkıcıdan bey olmuş,  
Hükümdar olmuş Kobogıl  
Akçaağaçtan sert imiş,  
Omuzları senden geniş imiş,  
**Kutu senden kutlu imiş.** (T. N, s.54)

Kobogıl'ın (Edigey) beden tasviri yapılırken onun sert ve dayanıklı olduğu anlaşılmaktadır. Kutun siyasî iktidar anlamına geldiğini daha önce ifade etmiştik. Kobogıl'ın kutunun Toktamış Han'a göre fazla olması ise Kobogıl'ın devlet yönetimine Toktamış Han'dan daha fazla lâyük olduğunu işaret etmektedir.

Kazak nüshasında ise kutun devlet yönetimi ile sıkı ilişkisine şu şekilde değinilmektedir:

**Elimden kut gitmiş;**

Araba da arabayı yürütüp,

Adımınla yeri kavuran,

Koşu atı versen de

Saltanat için koşamam.

Saltanat bizden gitmiş. (K. N, s.169)

Tanrı tarafından hükümdarlara verilen ilahî güç olarak da tanımlanan kutun gitmesi siyasî iktidarın yitirilmesine de neden olmaktadır. Edigey, kendisinden kut gittiği için saltanat peşinde koşmamaktadır. Çünkü kut olmadığı takdirde devleti yönetebilmek imkânsızdır.

Tatar nüshasında da benzer bir yaklaşımla, ülkenin birtakım zorluklarla karşılaşması kutun yani devletin hükümdarı terk etmesine bağlanmaktadır:

Altın Ordu, Ak Ordu,

Altmış yurda yol idi,

Şimdikinin gününde

Deve kervanı gelemiyor,

Kapından inemiyor,

Kapından indiğinde

Sana bölüp veremiyor.

**Senden devletin gittiği**

Şu değil mi, ey, Han'ım? (T. N, s.40)

İnsan ahlâkına aykırı olan davranışlar, kutsuzluğun temel nedenlerinden birisidir. Tatar nüshasında Timur Han'ın, av kuşu aynı zamanda hükümdar gücünün simgesi olan Kara Laçın Tökli Ayak'ı Toktamış Han'dan istediği görülmektedir. Timur Han'ın bu isteğini geri çeviren Toktamış Han bu kuşun yavrularının, anneleri gibi olmadığını anlar. Daha sonrasında ise Kutlukaya'yı Tökli Ayak'ın yavrularını çalıp Timur Han'a vermekle, yani hırsızlıkla suçlar. İnsan ahlâkına aykırı olan hırsızlık

kutsuzluk sebebi olarak görülmekte ve bu durum Tatar nüshasında şöyle açıklanmaktadır:

Hay Kutlukaya, Kutlukaya!

**Yüzün kutsuz Kutlukaya!**

Şah Timur bastığı som altına,

Som altına satıldın!

Bir başımı iki ettin,

İki hana baş eğdin,

Cevabını ver, Kotlıka! (T. N, s. 39)

Kut ile paralellik gösteren ifadelerden biri de “ruh” tur. Altay düşüncesine göre ruh yaşayan her şeye insana, hayvana, bitkiye, yıldızlara, rüzgâra, ışığa, madene ve hatta bazıları için yapılmış nesnelere hayat veren, genellikle görünmeyen bir kuvvet anlamı taşımaktadır. Bu güç az veya çok büyük, az veya çok yaygın ya da yoğun olabilir. Her nesnede var olan bu kuvvet, benzer nesnelere güçleriyle kaynaşabilir ve birleşik bir güç oluşur. Yani ruh, yaşamı sağlayan değişik güçlerin bir araya gelmesinden oluşmaktadır (Roux, 2002: 165).

Araştırmacılar “ruh” sözcüğünün üzerinde önemle durmuşlardır. Radloff bu söz sözcüğün Türk dillerinde görünüm, anlam, güzellik, onur, hayvanların ve insanların yaşam gücü, hayal, hayalet, put, kutsal resim, resim gibi anlamlar taşıdığını belirtir. Yudahin ise bu sözcükte görkem ve büyüklük anlamları görmektedir. Kalmuk dilinde ise bu sözcük canlı, heybetli görünüm, erkeklik, cesaret, yüreklilik, güçlü etki, etki anlamındadır (Roux, 1999: 114).

Kazak nüshasında Edigey, Toktamış Han’ın huzuruna geldiğinde Toktamış Han’ın titreyerek ayağa kalktığı görülmektedir. Toktamış Han’ın hanımı bu durumu, Edigey’in ruh gücünün Toktamış Han’ın ruh gücünden daha fazla olmasına bağlamaktadır. Tatar nüshasında ise rakiplerini bir bir alt eden Kıpçak Bey karşısına Edigey’in çıkmasıyla birlikte meydanı terk ederek kaçmış ve bu durum Edigey’in ruh gücünün baskınlığına bağlanmıştır:

Kıpçak Bey’i Edigey’in

**Ruhu basıp**, ağarıp,

Hâli bitip, dağılıp,

Soluğu tutulup, kararıp,

Bir vakit ürküp durunca:

“Bugün hasta oldum”! diye,

Bağırıp kaçtı bozkırdan. (T. N, s. 125)

Bu bağlamda “ruh gücü” ve “ruhu basmak” ifadelerinin heybetli olma, güçlü etki ve büyüklük anlamına geldiğini söylememiz mümkün olacaktır.

### **Yıldızlar ve Burçlar:**

Gök Tanrı inancına bağlı olarak ortaya çıkan güneş, ay ve yıldızlar ile ilgili inanışlar, İslamiyet’in kabulünden sonra halk arasında nesilden nesle aktarılan destan, masal, efsane, halk hikâyesi, türkü, mani vb. gibi türlerde varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Söz konusu gökcisimleri bazen bir Tanrı, Tanrıça olarak yüceltilmiş, bazen de Tanrı’nın değişik iradeleri olarak görülmüş ve insanların alinyazısı/uğur sembolü sayılmıştır. Gökcisimleri arasında yer alan yıldız, halk arasında baht, talih, arınma, yaşam kaynağı, ölüm habercisi ve yol gösterici olma vb. gibi anlamlar taşıyan sembolik bir kavramdır. Her insanın gökyüzünde bir yıldızının asılı olduğu düşüncesiyle varlığını gökyüzünde arayan insanoğlu, bazen baht ve talihlerini yıldızlara göre ayarlarken, bazen de başa gelen felâketlerde gökyüzünün dönüştürücülüğüne sığınarak kurtulmayı, arınmayı ve huzura kavuşmayı arzu etmiştir (Şenocak, 2010: 20).

Tatar ve Kazak nüshalarında Toktamış Han, Edigey’in oğlu Noradın (Nuralın) tarafından öldürülmektedir. Nuralın ile karşılaşan Kin Canbay, Toktamış Han’ın ölümünü felaket olarak görür ve Nuralın’a şöyle seslenir:

Arkada duran altı kişiye

Ağa olur gün doğar mı?

Edigey ile Nuradın’ın

Günü batar gün doğar mı?

### **Tepedeki dört yıldızın**

Tanı atar gün doğar mı? (T. N, s.147, 148)

Arkada duran altı kişiye,

Ağa olacak günler doğar mı?

Arkada duran ala dağ,

Erlerin çoğalacağı günler doğar mı?

### **Tepedeki dört yıldızın,**

Tanının atacağı günler doğar mı? (K. N. s.179)

Yıldızlar dört ana yönü simgelemektedir. Türklerde doğunun yıldız simgesi Ağaç Yıldızı ya da Müşteri Yıldızı, güneyin Sin Yıldızı, batının Zühre Yıldızı, Kara-alp Yıldızı, kuzeyin Utarit Yıldızı, Ülker Yıldızı olarak kabul edilmiştir (Durbilmez, 2009: 73). Kazak ve Tatar nüshalarında geçen tepedeki dört yıldız, dört ana yönü simgeleyen yıldızlar olmalıdır. Yukarıdaki dizelerde yer alan “tepedeki dört yıldızın tanının atması” ifadesi ise yitirilen bahtın geri dönmesi anlamında kullanılmıştır.

#### **Zühre/ Çolpan yıldızı:**

Bu yıldız batıda Venüs, Ön Asya’da ise Zühre denilmekteydi. Kırgız Türkleri arasında “Kervan Yıldızı” diye bilinen bu yıldız, Altay Türkleri arasında “Erte Çolpanı” ve “Tang Solbanı” gibi adlarla yaşamaktadır. Bu yıldız, Anadolu’da Sarı Yıldız, Al Yıldız, Kanlı Yıldız, Çoban Yıldızı ve Tan Yıldızı olarak bilinmektedir. Zühre, sabaha karşı doğan bir yıldız olduğu için “Sabah Yıldızı” olarak da adlandırılır (Ögel, 2006: 213).

Zühre yıldızı da tıpkı Merih gezegeni gibi savaş tanrısı olarak düşünülmüştür. Nitekim savaş, silah vb. kavramlar yazılı edebiyat ürünlerinde çoğu kez Zühre adıyla bağlantılı olarak zikredilmiştir. Eski Türklerde de büyük bir ihtimalle Zühre’ye Erklik denilmektedir. Erklik veya Erlik adının yeraltı dünyasının hâkimi olması da Zühre’nin savaşı, ölümü ve kanı simgelemesinden dolayıdır (Bayat, 2007a: 296).

Başkurt nüshasında Edigey, Tatar nüshasında ise Edigey’in oğlu Noradın Çoban Yıldızı’na benzetilmektedir. Bu benzetmeler Çoban Yıldızı’nın simgesel anlamlarının bir kahraman üzerinden ifade edildiğini göstermektedir:

Yiğitlerin hepsini kavurup,  
Nefes almalarına fırsat vermemiş,  
Kayalıkların içinde  
Yarasalar gibi sığınmalarına yol açmış  
“Ejderha” yılı zamanında,  
**Yükselen Çoban Yıldızı gibi,**  
Atına binip gelen yiğit  
Benim ki adım İdükey’dir! (B. N, s. 69, 70)

Tatar nüshasında ise Edigey kendisinin gözünün çıkmasına neden olan oğluna şu sözlerle seslenmektedir:

Edigey o zaman incindi,

İncinirken böyle söyledi:

“Noradın da olsan, olsana!

Buluta yetmiş Nars Dağı'nı

Aşıp da geçsen, geçsene!

**Tanda çıkan Çolpan gibi**

Yanıp da yanıp dursana! (T. N, s. 151)

Çolpan Yıldızı'nın yol göstericilik fonksiyonu ona bakılarak yolu tayin etme inancında korunmuştur. Eski Türkler sürüleriyle yol alırken öncelikle Çolpan Yıldızı'nın çıkmasını beklerdi. Ayrıca kervanların yola çıkması da Çolpan'ın gökte görünmesine bağlıydı (Bayat, 2007a: 293). Başkurt nüshasında Edigey, Çolpan Yıldızı gibi rehberlik etme, insanlara yol gösterme fonksiyonuna sahip olarak karşımıza çıkar:

Akıl verip özüme,

Ak doğan gibi kanat çırpmış,

**Çoban Yıldızı gibi parlamış,**

Demirkazık Yıldızı gibi hareketsiz kalmadan,

Sıkıntı basan günümde,

Tipi basan yolumda,

Rehber olmuş büyük yiğit (B. N, s. 227)

#### **Demir Kazık/ Kutup yıldızı:**

Kutup Yıldızı, Türkçe adıyla Demirkazık veya Altinkazık hem Türkler hem de Çinliler için göğün kutbu sayılmaktadır. Türkçede Yitiken, (yedi hanlar) denilen Büyükayı yıldız takımının Kutup Yıldızı'na bağlı olarak mevsimler boyunca gökyüzünde dairesel bir şekilde hareket ettiği ve yıllık takvimi oluşturduğu kaydedilmiştir (Esin, 2001: 41).

Kutup Yıldızı'nın bir kazık olarak nitelenmesi ise kazığın, Türklerin çadırını sabitleştiren ve atının emniyetini sağlayan bir unsur olmasından ileri gelmektedir. Kuzey Türkleri bu yıldız sabit durduğu için kuluçkaya benzetir. Yakutlar onu demir bir ağaç, bazı Türkler ise göğe yükselen bir bakır dağ olarak görmüşlerdir. Dünya ağacı da Kutup Yıldızı'na ulaşabilmektedir. Kutup Yıldızı göğün eksenini oluşturur ve göğün direği olarak da kabul edilir. Ayrıca bu yıldız göğün kapısı olarak da nitelendirilir (Kaya, 2011: 113).

Başkurt nüshasında Demirkazık Yıldızı şu şekilde yer almıştır:

Akıl verip özüme,



Ak doğan gibi kanat çırpımış,  
 oban Yıldızı gibi parlamış,  
**Demirkazık Yıldızı gibi hareketsiz kalmadan,**  
 Sıkıntı basan günümde,  
 Tipi basan yolunda,  
 Rehber olmuş büyük yiğit (B. N,s. 227)

Yayık Batır'ın oğlu Tuk Batır karşılaştığı zorluklar nedeniyle Edigey'den yardım istemektedir. Edigey de onun bu isteğini karşılıksız bırakmayarak harekete geçer. Edigey'in Demirkazık Yıldızı gibi hareketsiz kalmaması bizlere mitik algıda sabit olduğu düşünülen bir yıldız olan Demirkazık Yıldızı'nın bu özelliğini devam ettirdiğini düşündürmektedir.

Diğer bütün yıldızların, dünyanın ekseni olarak kabul edilen Demirkazık Yıldızı'na bağlı olduklarına ve bu bağın koptuğu zaman birtakım korkunç olayların ortaya çıkacağına dair bir inanç bulunmaktadır. Bu durum, eski Türklerin dünyanın sonu hakkındaki tasavvurlarının bir zamanlar Demirkazık Yıldızı ile ilişkili olduğunu göstermektedir (Bayat, 2007b: 290).

Başkurt nüshasında Demirkazık Yıldızı farklı bir kullanımla da karşımıza çıkmaktadır:

İdükey, İdükey denince,  
 Siz hepiniz onu tanırırsınız.  
 Moradım, Moradım denince  
 Biz kendimiz tanıyoruz.  
 İdükey adlı yiğit er kişi  
**Demirkazık Yıldızı:**  
 Kayar diye o uyumaz. (B. N, s.192)

Babası Edigey'i halka şikyet eden Moradım, karşısında Habıra Yırav'ı bulmuş ve Habıra Yırav yukarıdaki ifadelerle Edigey'i savunmuştur. Daha önce belirtildiği gibi evrensel düzen Demirkazık Yıldızına bağlıdır. Bu yıldızın kayması düzenin tamamen yıkılmasına ve hayatın alt üst olmasına neden olacaktır. Edigey, bir nev'i bu yıldızın destekçisi olarak görülmekte, düzenin devamlılığını sağlamaktadır.

### **Güneş:**

Türk mitolojisinde Güneş, Ay ile birlikte dünyanın merkezi olarak tasarlanan Altın Dağ'ın etrafında dönen gök cisimleri içinde hakkında en çok mit bulunanıdır. Ay

merkezli inanç sisteminden sonra özellikle yerleşik hayata geçmekle Güneş mitleri ağırlık kazanmaya başlamıştır. Güneş kodunun üzerine yüklenen dinî anlamın, Türklerin konar-göçer yaşamları ile bağlantılı olup zamanla kabul ettikleri dinlerin etkisi sonucunda biçimlendiğini söylemek mümkündür. Kozmik bilgide Güneş; bilgeliğin, bütünlüğün ve gizemliliğin simgesidir (Bayat, 2007b: 297).

Teleüt Türklerine göre gök kartalının sol kanadı Ay'ı, sağ kanadı ise Güneş'i tutmaktadır. Güneş'in, Türkler için özel bir anlamı olan kartalla simgelenmiş olması hayat-ölüm ikili karşıtlığında Güneş'in hayat bloğunu temsil ettiğini gösterir. Çünkü sıcaklık hayatı, soğukluk da ölümü simgelemiştir. Bu sebepten dolayı da Türk düşüncesinde hükümdarlar Güneş'e benzetilmektedir. Milleti doyurmak, giydirmek ve korumak onların, hayatı simgeleyen Güneş olarak vasıflandırılmalarına yol açmıştır. Nitekim Türk düşünce dünyasının bedîî yansıması olan Kutadgu Bilig'te de Güneş, hükümdarı simgesi olmuştur (Bayat, 2007b: 300). Edigey'in de "Güneş" olarak vasıflandırılması, yukarıda bahsedilen anlayışın izlerini taşımaktadır:

İdükey doğdu yiğit olup,  
Yeni doğan ay olup,  
Ata bindi rakipsiz olup,  
**Ural için güneş olup,**  
Han ve beylere göründü  
Heybetli bir dağ olup. (B. N, s.192)

Tatar nüshasında ise Toktamış Han'ın ülkesini ele geçiren Edigey'in şehir kapısını kırdığı sırada güneş tutulması gerçekleşir. Yukarıda belirtildiği gibi güneş hükümdarı simgelemektedir. Güneşin tutulması, Toktamış Han'ın hükümdarlığının son bulması ile eşdeğer görülebilir:

Geliverip Edigey,  
El içini bir vurdu.  
Kapıyı koparıp,  
Havaya atıverdi.  
O deyince bu oldu.  
**Gün tutulup gece oldu.**  
On iki yıldız, yalnız ay  
Gündüz gökte parlatıp,  
On iki kulaç şehir kapısı

Yıkılıp düşüp şangırdadı. (T. N, s.127)

XVII ve XVIII. yüzyıllarda seyyahların anlatımlarında güneşe duyulan hayranlık ve saygıya dair birçok belge bulunmaktadır. Gizli Tarih'te Cengiz Han güneşe doğru yönelmekte tanrıların onuruna şarap döküp dua etmiştir. O zamanlarda dua için güneye dönülmektedir (Roux, 2002: 132). Tatar nüshasında Edigey, kendisinin başını kesen Barın Mirza' ya bedduada bulunmuş, daha sonra ise güneşe dönmüştür. Güneşe dönen Edigey şu sözleri söylemiş, destanın devam eden kısmında ise duası kabul olmuş ve Altın Orda devleti yıkılmıştır:

Edigey'in başı öyle söyleyip,

**Güne doğru döndü,**

Dönünce yine söyledi:

“Gelecek ulu günlere

Biz varırız, o gelmez.” (T. N, s.182)

Türk halklarının çoğunda Güneş dişi, Ay ise erkek olarak tasarlanmaktadır. Türk mitolojik düşüncesinde Güneş Ana, yağız yerin simgesi olarak yer alır. O bakımdan mitolojik metinlerde Güneş'in kadın olarak tasarlanması, onun yukarı – aşağı dikotomisinde yeri temsil etmesi ile ilgilidir. Türk halklarının mitolojik metinlerinde Güneş; üremenin, çoğalmanın ve bereketin başlangıcı olarak kabul edilmekte bu nedenle dişil olarak düşünülmektedir (Bayat, 2007a: 301, 302). Tatar nüshasında Noradın, Güneş'in ve Ay'ın takdiri ile doğduğunu söylemektedir:

Pazartesi gününde,

Salının gecesinde,

**Ay ile gün takdir edip,**

İki nurdan birleşip,

Gerçek aziz kanın özünden

Peyda olan mirzayım. (T. N, s.142, 143)

Başkurt nüshasında talihin iyi ya da kötü olması güneş ile ilişkilendirilmektedir. Kişinin, güneşinin doğması onun mutluluğuna işaret etmektedir:

Saadet buldum diyenin

**Güneşi doğar gecedan sonra;**

İş yaptım diyenin

İşi sınanır yıldan sonra. (B. N, s.185)

Huzursuzluk ve talihsizlik ifade edilirken de güneş unsuru kullanılmıştır. Kişinin güneşinin harap olup batması onun birtakım sıkıntılarla karşı karşıya olduğunu ifade etmektedir:

Yüce dağın harap olmuş  
Zirvesini duman kaplamış;  
**Ay ile güneşin harap olmuş**  
Donuklaşıp batmış. (B. N. s.193)

#### **Ay:**

Son derece kutsal olan gök cisimlerinden birisi de Ay'dır. Hunlardan itibaren Ay'a büyük bir saygı duyulmuştur. Göktürkler kut veren varlık olarak tanrıya yönelmiş, Uygurlar döneminde Maniheizm'in etkisiyle Ay kutsallaştırılmıştır. Ayrıca Ay kültü, Çin'e proto-Türk olan Çular tarafından getirilmiştir. Farklı dinî kültürlerden beslenmiş olmakla birlikte Ay, Türkler arasında kutsal bir varlık olarak kabul edilmiştir (Kaya, 2011: 113).

Ay, Uygur ırk'larında kut simgesi olarak yer almaktadır. Kansu Uygur çevresinde Maniheist manastırında bulunan, Kök Türk harfleriyle yazılmış Irk Bitig'de olduğu gibi, diğer Uygur ırk'larında da Ay'ın doğuşu kut, batışı ise felaket haberi verir (Esin, 2004: 82).

Başkurt nüshasında babası Edigey'i kötüleyen Moradım karşısında Habıra Yırav'ı bulur. Habıra Yırav, Moradım'a "Ay'ın harap olmuş" diye seslenmektedir. Ay'ın harap olması, başa gelen felaketler ile özdeşleştirilebilir:

Yüce dağın harap olmuş  
Zirvesini duman kaplamış;  
**Ay ile güneşin harap olmuş**  
Donuklaşıp batmış. (B. N, s.193)

Tatar nüshasında Edigey'in, Toktamış Han'ın hükümrânlığına son vermesi ayın gündüz vakti parlamasıyla ifade edilmiştir. Ay'ın doğuşu kutu, yani bir nevi siyasî iktidarın elde edilmesini simgelemektedir. Bu simgesel kullanıma şu şekilde yer verilmiştir:

Geliverip Edigey,  
El içini bir vurdu.  
Kapıyı koparıp,  
Havaya atıverdi.

O deyince bu oldu.  
 Gün tutulup gece oldu.  
 On iki yıldız, **yalnız ay**  
 Gündüz gökte parlatıp,  
 On iki kulaç şehir kapısı  
 Yıkılıp düşüp şangırdadı. (T. N, s.127)

Günümüzde Türk halklarının çoğunda Güneş dişi, Ay ise erkek olarak kabul edilir. O halde bu astral kült Güneş'in oğlu, erkek kardeşi veya kocası da olabilir (Bayat, 2007b: 279). Güneş'in dişil olarak düşünüldüğünü daha önce de belirtmiştik. Tatar nüshasında Noradın'ın, dişil olan Güneş ile erkek olan Ay'ın takdiri ile doğduğu görülmektedir:

Pazartesi gününde,  
 Salının gecesinde,  
**Ay ile gün takdir edip,**  
 İki nurdan birleşip,  
 Gerçek aziz kanın özünden  
 Peyda olan mirzayım. (T. N, s.142, 143)

J. Paul Roux'a göre Ay'ın evreleri ile insan hayatının evreleri arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Roux bu düşüncesini Kutadgu Bilig'te yer alan Ay Toldı (Doğmuş olan Ay) adlı kişinin ifadelerinden yararlanarak bize aktarır: "Bu ay doğduğunda, ilk önceleri küçüktür. Günden güne büyür. Dolunay olduğunda dünyayı aydınlatır... Tam olduğunda, yükseğe çıktığında, dağılmaya başlar ve şekli kaybolur. Işığı noksandır ve yeniden kaybolur. Akşamları küçük küçük tekrar doğar ve yeni baştan dolmaya başlar. Benim öz doğam da buna benzer, bir görünür, bir kaybolur." XVIII. yüzyılda Verbiest, Moğollar için şunları söylemektedir: "Onlar, Ay ufaldıkça yaşlandıklarına ve yeniay ile gençliklerinin başladığına inanmaktadırlar." (Roux, 2002: 136).

Başkurt nüshasında yeniay, Edigey'in çocukluk dönemi ile ilişkilendirilmiştir:

İdükey doğdu yiğit olup,  
**Yeni doğan ay olup,**  
 Ata bindi rakipsiz olup,  
 Ural için güneş olup,  
 Han ve beylere göründü  
 Heybetli bir dağ olup. (B. N, s.192)

### **Burçlar:**

Her burcun işaret ettiği olumlu veya olumsuz anlamları ve sembolleri bulunmaktadır. Bu burçlar; Koç, Boğa, İkizler, Yengeç, Aslan, Başak, Terazi, Akrep, Yay, Oğlak, Kova ve Balık'tır. Her burç değişik gezegenlere bağlanarak simgeleştirilmiştir. Böylece burçlara sahip olan insanlar, belli nitel ve nicel özelliklerinin bir kısmını veya tamamını bu burcun niteliklerinden aldıklarına inanır (Alp, 2009: 44).

Tatar nüshasında Edigey'in, Toktamış Han'ın ülkesini ele geçirmesi ile birlikte gündüz vakti on iki yıldız (burç) görülmektedir. Bu olay Edigey'in galibiyeti sonrası gerçekleşmiştir. Dolayısıyla gündüz vakti on iki yıldızın görülmesini kutlu bir olay olarak değerlendirmek mümkündür:

Geliverip Edigey,  
El içini bir vurdu.  
Kapıyı koparıp,  
Havaya atıverdi.  
O deyince bu oldu.  
Gün tutulup gece oldu.  
**On iki yıldız**, yalnız ay  
Gündüz gökte parlatıp,  
On iki kulaç şehir kapısı  
Yıkılıp düşüp şangırdadı. (T. N, s.127)

### **Yer:**

Üç katlı evren tasarımının ikinci katında “yeryüzü” bulunmaktadır. Yeryüzü iyi ile kötünün bir arada bulunup mücadele ettikleri alan olarak düşünülür. Türk düşüncesinde yer, sadece fiziksel bir mekân olarak kavranmamış aynı zamanda duygusal ve manevî boyuta sahip olarak düşünülmüştür. Orhun Yazıtları'nda geçen “Üstte mavi gök, aşağıda kara yer yaratıldığında ikisi arasında kişi oğlu yaratıldı.” ifadesinde yer tamamen fiziksel bir unsurdur. Yine Orhun Yazıtları'nda yer alan “Yukarıda gök, aşağıda yer lütfettiği için” ifadesinde ise yer, lütfeden bir varlık olarak karşımıza çıkar. Kısacası yer hem fiziksel bir varlık hem de Gök Tanrı gibi insanlara lütfeden, onları zor durumlarda destekleyen manevî bir varlık olarak görülür (Taş, 2011: 223, 224).

Başkurt nüshasında yeryüzü, döşek gibi kabul edilmiş ve insanların rahat yaşamasını sağlayan bir mekân olarak tasarlanmıştır. Bu kabulün kaynağını Kuran-ı Kerim'den aldığını söylemek mümkündür. Çünkü Kuran-ı Kerim'de yeryüzü döşek olarak tasvir edilmektedir:

Aysız kara gecelerde  
Kışlara göçüşüp  
Yorulup, üşüdüğünde  
**Yeryüzü döşekmiş** diyen  
Hilekâr kişiyi ararsın. (B. N, s.60)

Yer, kara sıfatı ile birlikte de kullanılmıştır:

Gökyüzü-**kara yer**,  
İkisi arasında yatmazsam,  
İlde kıran kılmazsam,  
Törüne döşek salmazsam,  
Koynuma han kızını almazsam,  
Tuktamış'ın sarayını,  
Anahtarım ile açmazsam,  
Sözümü yerine getirmezssem,  
Adım İdükey'dir ki adım kurusun! (B. N, s.134)

Burada yer, gök ile ikili bir yapı olarak evreni oluşturmuştur. Bu yapının hemen aynısını Orhun Yazıtları'nda geçen “Üstte mavi gök, altta yağız yer kılındıkta iki arasında kişi oğlu kılınmış” şeklindeki ifadede de görmek mümkündür. Başkurt nüshasında da yer kara olarak vasıflandırılmıştır. Yer, hem gökyüzünün karşıtı hem de tamamlayıcısı durumundadır.

### **Yeraltı:**

Yer altı, Türk mitolojik algısında üçlü tasarımın en alt katmanıdır. Yer, aynı zamanda da kötü ruh ve tanrıların mekânı olarak düşünülmüştür. Yedi, dokuz gibi katlardan oluşan bu katman şeytanlar, devler ve kötü ruhlar ile yeraltının kağanına ev sahipliği yapar. Yaratılış ve oluşum efsanelerine göre “Gök dünya”nın yaratıcı ve koruyucu güçleriyle birlikte yer alan Erlik; kıskançlığı, bencilliği ve hilekârlığı gibi nefsî tutum ve davranışlarından dolayı cezalandırılıp, yerin yedi kat altına yani “cehennem” e gönderilmiştir. Dolayısıyla yeraltı, yeryüzünde idealize edilen hayat tarzına ilişkin olumlu faaliyetlerde bulunmayanların “ölüm” sonrasında gideceklerine

inanılan “cehennem” in veya insan başta olmak üzere yeryüzündeki varlıklara zararı dokunacak karanlık güçlerin sembolik mekânı durumundadır (Arslan, 2005: 69).

Türklerde toprak, maddî ve ölümlü dünyanın simgesidir. “Kara toprak” ifadesi ise ölüm ve mezarı hatırlatır (Ögel, 2006: 261). “Toprak salmak” ifadesi de ölen bir dostu veda etmek anlamı taşımaktadır. Yeraltına ilişkin tasarımlar Başkurt nüshasında “yerin koynu” ve “toprak altı” şeklinde yer almış; her iki ifade de olumsuzluğu, ölümü çağrıştırmıştır:

**Yerin koynuna inmemiş,**

Eyvah, ciğerim dememiş,

Yüreği bütün sadece Allah’tır. (B. N, s.58)

Kuş pençesi dokunmayan,

Gökteki doğan tarafından saldırıya uğramayan

Kıvrak bir kuş misali, halk arasında

**Toprak altına inmekten**

Bir an bile yüz çevirmeyen

Bir babayiğit var mıdır? (B. N, s.66)

Yer altı dünyası aynı zamanda kötü ruhlara ev sahipliği yapmaktadır. Bu kötü ruhların başkanı Altaylılarda Erlik, Yakutlarda Arsan Dolay’dır. İnsanlara her türlü kötülüğü yapan Erlik, insanlara ve hayvanlara çeşitli hastalıklar göndererek kurban ister. İsteddiği kurban verilmediği takdirde musallat olduğu obaya veya aileye ölüm ve felaket ruhları gönderir. Öldürdüğü insanların canlarını yakalayarak yerin altındaki karanlık dünyasına götürür ve uşak yapar (İnan, 2000: 39).

Yer altı dünyasının sahibi olan Erlik’in hizmetinde bulunan kötü ruhlardan bir tanesi de Albastı’dır. Albastı’nın, yeraltında yaşayan cinlerin anası olarak da kabul edildiği görülür. Genellikle kırkı çıkmamış loğusa kadınlara ve bebeklere Albastı, kimi zaman gebe, gelin, güvey, erkek, yolcu ve atlara da musallat olabilir. Anadolu’da yaşayan Türkler arasında Albastı şu şekilde tasavvur edilir: “Uzun boylu, uzun parmak ve tırnaklı, dağınık saçlı, yağlı vücutlu, el ve ayakları küçük, dişlek, bir dudağı yerde bir dudağı gökte, bazen zenci suratlı, memelerini masallardaki devler gibi omuzlarından geriye atabilen, tepesinde gözü olan çok çirkin, al gömlek giyen bir yaratık. Küpüne binip bir gecede Kırım’a gidip gelebilir. Çok korkunç bir sesi vardır.” (Bayat, 2007c: 322-332).



Yer altı dünyasının ruhlarından biri olan Albastı, Başkurt nüshasında yer almaktadır. Toktamış Han'ın halka verdiği korku ile Albastı'nın verdiği korku eşdeğer görülmektedir:

Batır olacak yavruyu  
 Yetim koyarak esir edip,  
**Albastı gibi korkutup,**  
 Azrail gibi can isteyip,  
 Kendisini Allah gibi kabul eden,  
 Ak Orda'da han olup,  
 Tuktamış diye nam alıp,  
 İli talan eden hanı  
 Tahtından kovup,  
 Muhterem kabul edilen ak tenini  
 Kara yerin altındaki  
 Kurda böceğe yem eden,  
 Ural boyunu, Orda'yı  
 Şaşkına çevirip, namını yayan  
 İdükey adlı er geldi. (B. N, s. 229)

### 3.2. Hayvanlar ile İlgili Mitolojik Unsurlar

Konar-göçer yaşam tarzını benimsemiş olan eski Türklerin, bu doğrultuda avcılık ve hayvancılıkla uğraştığını söylemek mümkündür. Bunun sonucunda hayvanların dünyasını yakından tanıma fırsatı bulan eski Türkler, hayvanların kimine olumlu kimine ise olumsuz anlamlar yüklemişlerdir. Zihinsel yapıda simgesel kullanımlarıyla kodlanan hayvanlar ele aldığımız üç nüshaya da yansımıştır. Ele aldığımız nüshalarda kurt, aslan, köpek, tilki, ayı, ejderha, yılan, domuz, koyun, deve, at, boğa, kartal, saksığan, simurg, hüma, kuzgun, kaz, ve kuğu gibi mitolojik özelliklere sahip hayvanların da kullanıldığı tespit edilmiştir.

#### **Kurt:**

Türk mitolojik sisteminin esas kahramanlarından biri olan kurt, bir dizi işleve sahip kutsal bir hayvan olarak karşımıza çıkmaktadır. Türk millî kültüründe boz ve gök sıfatlarıyla birlikte anılan kurt; Tanrı'nın sembolü olan bu renklere büründürülmüştür. Böylece kurda kutsallık atfedilmiş, onun Tanrı ile ilişkili olduğu düşüncesi ortaya konulmuştur (Ögel, 2003: 42). Bütün olarak bakıldığında bozkurtun; ecdat olma,

kurtarıcı, koruyucu, yol gösterici gibi özellikleriyle kültürümüzde yer aldığını belirten Fuzuli Bayat, Türklerin; ocaklarını ve ailelerini korumak adına çadırlarının ön kısmına kurt başı yahut kurt dişi astıklarını, bu şekilde kötü ruhlardan gelebilecek tehlikelerin önüne geçebileceklerine inandıklarını ifade etmektedir (Bayat, 2006: 65). Abdülkadir İnan “Makaleler ve İncelemeler” adlı çalışmasında kurdun yol gösterici olma özelliğine bilhassa değinir ve bu özelliğin, Başkurtların İslamiyet’i Kabul Edişi Destanı ile Başkurtların Menşei Destanı’nda yer aldığını ifade eder. Başkurtların İslamiyet’i Kabul Edişi Destanı’na göre Hz. Muhammed, İslamiyet’in öğrenilmesi adına üç din görevlisini Ural Dağları bölgesine gönderir. Bu üç kişi yola çıktıktan bir süre sonra önlerine bir “Bozkurt” çıkararak rehberlik yapar. Ural Dağları’nın etekleri etrafında yaşayan bu Türk kavmi, İslamiyet’i kabul ettikten sonra kendilerine “Başkurt” adını verir. Diğer destanda ise çok eski zamanlarda Başkurt, Kazak, Kırgız, Nogay gibi aynı ana ve babadan olma bazı Türk boyları bir arada yaşamaktadır. Fakat o sıralar bu kabile isimleri yoktur. İlerleyen zamanlarda bu kavimlerin arasında ihtilaf çıkar ve birbirlerine düşman olurlar. Günlerden bir gün bu kabilelerden birisinin beyi ava gittiğinde önünde bir kurt peyda olur. Bey bu kurdu takip etmeye başlar ve içerisinde cennet misali ormanlar ve nehirler bulunan, etrafı yüce dağlarla kapalı bir yere gelir. Tam bu sırada kurt gözden kaybolur. Bey anlar ki, bu kurt kendisine rehber olması için Tanrı tarafından gönderilmiştir. Bey bunun üzerine akrabalarının yanına dönüp onları da yanına alarak Ural Dağları’nın yanına gelir. İşte diğer kardeşlerinden ayrılan bu kabileye “Başkurt” denildi ki “Kurdun baş olup getirdiği kavim” demektir. Ayrıca XVIII. yüzyılda Müslüman Türklerden Başkurtlar arasında kurt başlı sancak görülmüştür. Rus resmî vesikalarında 1709-1740 yılları arasında gerçekleşen Rus istilasında Başkurtların kurt başlı sancak kullandığına rastlanılmaktadır (İnan, 1987: 73, 74).

Üzerinde çalışma yaptığımız Başkurt nüshasında, “Başkurt” sözcüğü geçmekte olsa bile kurdun bir kavme rehberlik yaptığını dair kesin bir ifade bulunmamaktadır. Ancak özellikle yukarıda değindiğimiz Başkurtlara ait iki destan kurdun bir kavim için rehber olduğunu, onun Tanrı katından gönderildiğini yani onun kutsal olanla ilişkili bir varlık olduğunu, belli bir kavme adını verdiğini gözler önüne sermektedir.

Belli bir kavme ad veren kurt, aynı zamanda devlet ve hükümdarlık gibi unsurların simgesi olarak düşünülmüş, egemenlik ve yiğitlikle ilişkilendirilmiştir (Çoruhlu, 2010: 154, 155). Bu tür kullanımlar Başkurt, Kazak ve Tatar nüshalarına şu şekilde yansımaktadır:

İdükey gelip saldırsa,  
 Övüp durduğun Orda'nı  
 Yakıp yıkar o.  
 Nazlı bir şekilde büyüttüğün  
 Inyı ile Kinye'yi  
 Alıp kılıcını kınına sokmaz o.  
**Kurt gibi kırıp askerini,**  
 Bununla yetinip yine gitmez o. (B. N, s.124)

Bu yiğide at verdim,  
 Beş bin yiğide baş kıldım.  
 Zorlu düşmanı kırar o,  
**Koyunların arasına dalan kurt gibi,**  
 Satmır Han'ın askerini  
 Birini bile sağ bırakmadan boğar o. (B. N, s.166)

“Tuktamış'ı perişan edip,  
 Satmır Han'a boyun eğip,  
 Ayıdan alıp **kurda**  
 Devleti kul etti” , deyip,  
 İdükey'i kötöleyip,  
 Söz söylemeyi bitirdikten sonra  
 Halk şaşırıp kalmış, da. (B. N, s.192)

Kâh sadaktan ok çekiyor,  
 Kâh tüfek atıyor,  
 Kâh kılıç sallayıp,  
 Kâh mızrağı saplıyor.  
 Bir yanından giriyor,  
 Bir yanından çıkıyor,  
**Sürüye giren bir kurt,**  
 Kurt koyunu kırıyor. (T. N, s.177)

Nogaylı'nın ulu yurduna,  
 Aç kokarca gibi bükülüp,  
 Aç **kurt** gibi uluyup,  
 Kenarından saldırıp,  
 Acı acı nara atar, boğa sarışın oğul. (K. N, s.167)

Sonuç olarak belirtmek gerekirse kurt, incelediğimiz nüshalarda olumsuz bir yönüyle karşımıza çıkmamaktadır. Belli bir kavme ad verdiği inanan kurt, Tanrı'nın elçisi olarak görülmüş; bunun yanı sıra hükümdarlığın, cesaretin ve asaletin simgesi olmuştur. Kurt unsuruna her üç nüshada da yer verilmiştir.

### **Aslan:**

Hayvan mücadele sahnelerinde gök unsuruna uygun olarak zafer kazanan konumda yer alan aslan; iyi-kötü, aydınlık-karanlık gibi kavram çiftlerinden olumlu olan tarafa karşılık gelmektedir. Dolayısıyla birçok hayvan için geçerli olduğu gibi aslan da savaş, zafer, iyinin kötüyü yenmesi, kuvvet ve kudret simgesi olmuştur. Aslanın postu ve yelesi de yiğitlik simgesi olarak kullanılmış, bu nedenle de uzun saçın yaygın olmasıyla aslan yelesi arasında simgesel ilişki kurulmuştur. Aslan, Budist mitoloji ve sanatında kimi zaman Tanrı'yı, kimi zaman ise hükümdarın kendisini veya tahtını simgelemiştir. İslamiyet'in kabulünden sonra bile Türk sanatında aslan simgeciliğinin İslamiyet öncesi dönemin etkisi altında olduğu görülmektedir. Yeni birtakım fikirler için içine girmekle birlikte, eski fikirler İslam'la bağdaştırılmıştır (Çoruhlu, 2010: 157, 158).

Aslan, mitolojik bir unsur olarak Başkurt ve Tatar nüshalarında bulunmakta olup bununla birlikte gücü ve hâkimiyeti simgelemektedir:

Karanlıkta yol alan,  
 Yorulduğunda konuşan,  
 Omzu geniş, heybetli,  
**Arslan** yürekli  
 Kıtay Batır, harekete geç,  
 Silahını eline al! (B. N, s.117, 118)

**Arslan gibi kükreyen,**  
 Çok zor görevleri yerine getiren,  
 Savaşta mızrak kıran,  
 Mızrağının üstüne insan takan,

Halkını huzura kavuşturan,  
 Yenmediği düşman kalmayan,  
 İçince kana doymayan,  
 Tabın yiğidi duydun mu? (B. N, s.118,119)

Cevap verdi Edigey:  
 “Kapağına kar yağıp,  
 Kırpiğinde buz donup,  
 İzleyip gelen Kadir ile  
 Yarışmaya gücüm var.  
 Onu da bil Kadirav,  
**Aslanın** hâli kalmasa da,  
 Bir koyunluk gücü var!” (T. N, s.178,179)

Başkurt nüshasında Tabın yiğidinin, Tatar nüshasında ise Edigey’in aslan olarak tasvir edildiği görülmektedir. Yine Başkurt nüshasında Kıtay Batır’dan “aslan yürekli” olarak bahsedilir. Söz konusu olan bu ifadelerde aslan; yiğitlik ve kudret sembolü olarak karşımıza çıkmıştır.

Aslan mitolojik bir unsur olarak Başkurt ve Tatar nüshalarında yer alırken Kazak nüshasında bulunmamaktadır.

### **Köpek:**

Köpek, Türk geleneğinde kurt veya kartal gibi ulusal bir sembol olarak kabul edilmemektedir. Nitekim ayinler sırasında güçlü şamanlar kurt veya kartal şekline girerken, zayıf şamanlar ise köpek şekline girmiştir. Diğer taraftan ise köpek genellikle yer altına inerken kullanılmıştır. Bu olumsuz anlamına uygun olarak, bazı Türk topluluklarında cenaze törenlerinde kurban edilen köpek bu nedenle Türk kozmolojisinde de ölümün simgelerinden birisi olarak kabul ediliyordu. Nadiren de olsa Proto-Bulgarlar gibi bazı Türk toplulukları köpeği kutsal bir ilah olarak kabul etmiş ve ona kurban sunmuştur. Karakırgızlar ve Çin’in kuzeyindeki bazı eski Türk kavimlerinin köpekten türediklerine inanmalarına karşın köpeğin; tanrı, ata veya türeme sembolü daha çok Moğol, Tibet ve Çin kültürüyle alakalı bir durumdur (Çoruhlu, 1999: 179).

Genel olarak olumsuz anlamlara sahip olmakla birlikte çeşitli Türk boylarında önemli sayılan bazı efsanevi köpekler de bulunmaktadır. Örneğin Kırgızlarda Kumayık, Başkurlarda Barak bu efsanevi köpeklerden birkaçıdır (Çoruhlu, 2010: 176).

Annemarie Schimmel ise, Kuran-ı Kerim’de adı geçen, Yedi Uyurlar’a sadakatle eşlik eden bir köpekten bahsederken bu hayvanın “Kıtmir” olarak bilindiğini, aynı zamanda sadakatin ve güvenilirliğin sembolü olduğunu belirtmiştir (Schimmel, 2004: 50).

Başkurt nüshasında köpek, yol gösterici olarak yer almakta, kahramanın zor durumda kaldığı anlarda kendisine yardımcı olmaktadır. Köpeğin sahip olduğu bu fonksiyonlara şu şekilde yer verilmiştir:

**Köpek** bakmış gözüne,  
 İdükey de onun yüzüne,  
**Köpek** yapışmış o sırada  
 Atın kuyruğunun kılına;  
 Atın kıl örgüsünden beş tane  
 Kılı alıp çarpmış ağzına.  
 İdükey sezmiş **köpeğin**  
 Kıl almaya çalıştığını,  
 Fakat İdükey anlamamış  
 Neden o kıllara gerek duyduğunu. (B. N, s.143, 144)

Edigey’e yoldaşlık yapan köpek, bir mağaranın önüne geldiğinde durmuş ve Edigey’in atından beş tane kıl koparmıştır. İlerlemekte oldukları bir anda köpek, Edigey’den uçmakta olan bir saksaganı vurmasını istemiş, daha sonra ise kıllardan birini saksaganın vücuduna saplaması yönünde emir vermiştir. Kılın saplanması ile saksagan konuşmaya başlamış ve Edigey’e yardımcı olmuştur. Bunun yanı sıra Edigey, köpeğin ardı sıra yola koyulmuşken dağlık bir yerde üç yöne ayrılan bir kavşağa ulaşır. Kavşakta; sağa gidildiğinde huzurlu yola, sola gidildiğinde düşmanlı yola, ortadaki yol takip edildiğinde ise sırlı bir yola girileceği yazılmaktadır. Edigey ise köpeğin tercihiyle ortadaki yolu seçmiş ve yine onun arkasından yürümeye devam etmiştir. Bu olaylar dizisine şu şekilde yer verilmektedir:

Edigey **köpeğe** bakmış,  
 Onun sırtını sıvazlamış,  
 Yolu sen seç, der gibi,  
**Köpeğin** başını okşamış.  
**Köpek** gitmiş orta yoldan,  
 Yiğit gitmiş ardından,  
 Yolda ilerledikleri sırada,

Rastlamışlar bembeyaz sakallı bir ihtiyara. (B. N, s.146)

Destanda Baba Tökles adındaki evliya sırlı sandığın korunması görevini bu bembeyaz sakallı ihtiyara vermiştir. Baba Tökles, sırrın daha iyi muhafaza edileceğini düşündüğü için bu ihtiyarın, karısı ile boşanmasını istemiş, ihtiyarın oğlunu ise ölümsüz bir köpek haline getirmiştir. Destanda Allah ile konuştuğundan bahsedilen Baba Tökles'in kutsal bir insan olduğu açık bir biçimde ortadadır. Sırrın korunması adına çocuğun bir köpeğe dönüştürülmesi bir ceza, bir horlama olarak değil; sırrın korunmasına yönelik bir önlem olarak düşünülmelidir.

Çocuğun, köpeğe dönüştürülmesi destanda şu şekilde yer almaktadır:

Ben boyun eğdim Tökles'e  
 O günden itibaren beni  
 Dilsiz-kulaksız kılıp,  
 Sırlı sandığı verip,  
 Şu dağa yerleştirip,  
 Beni döndürdü bir garibana.  
 Bir karım vardı,  
 Onu boşatıp, dul kıldı;  
 Tek bir çocuğum var idi,  
 İşte şu yoldaşını  
 Ölümsüz bir **köpek** kıldı. (B. N, s. 148)

Tanrı Ülgen, yarattığı ilk insanları kötülük tanrısı Erlik'ten korumak için bir köpeği bekçi olarak görevlendirmiştir. Köpeğin, Erlik tarafından kandırılması ile Erlik insanların yanına girmiş, Eji ile Törüngel'in Cennet'ten kovulmasına neden olmuştur. Köpeğin kandırılması onun Tanrı Ülgen tarafından cezalandırılmasına yol açmış, köpeğe insanlar tarafından hor görülme cezası verilmiştir. Bu durum bizlere köpeğin Türk mitolojik sisteminde olumsuz bir kavram olarak da yer aldığını göstermektedir. Tatar nüshasında Edigey'in, Kin Canbay'a "köpek" diye seslenmesi, mitolojik kodlamanın yansıması olarak kabul edilebilir:

Kemal'in oğlu Kin Canbay,  
 Tavsiyesi büyük **it** Canbay!  
 Daha uzağa gidip söylesene,  
 Daha yakına gelip dinlesene!  
 Baban avamdan kişi idi,

Mal verenin kulu idi,  
 Anan avamdan kişi idi,  
 Aş verenin kulu idi,  
 Sen de böyle kişisin. (T. N, s.82)

Başkurt nüshasında kahramanın en önemli yardımcılarından biri olarak yer alan köpek, Tatar nüshasında küçük görölmenin, horlanmanın simgesi olarak yer almaktadır. Kazak nüshasında ise köpek mitolojik bir unsur olarak bulunmamaktadır.

### **Tilki:**

Çin’de iyi şanslı, uzun ömrü ve kurnazlığı simgeleyen tilki, Türkler arasında da kurnaz ve hilekâr bir hayvan olarak tanınmaktadır. Şamanın başlığında tilki postunun bulunması, bu onun Şamanist törenlerde yer alan bir hayvan olduğunu göstermektedir. İslamiyet’te de tilki hilekârlık, yalancılık, korkaklık ve kurnazlığın simgesi olarak yer almıştır (Çoruhlu, 2010: 179, 180). Tatar nüshasında Kemal’in oğlu Kin Canbay, kendisini öldürmek isteyen Memetkul’u tilkiye benzetmiş ve onu şiddetin rengi olan kızıl ile vasıflandırmıştır:

Kıvrım kıvrım başlı kul!  
 Rus gibi sarı saçlı kul!  
 Aç kurt gibi dişli kul!

**Tilki gibi kızıl yüzlü kul!** (T. N, s.149)

Tilki ile ilgili mitolojik boyuta Tatar nüshasında rastlanırken, Kazak ve Başkurt nüshalarında böyle bir kullanım görülmemektedir.

### **Ayı:**

Ayının da Türk mitolojisinde yeri vardır. Yakutlar ile Altaylılar ayıyı ongun olarak tanırlar. Ayı orman ruhlarının temsilcisidir. Aynı zamanda tabu olarak adı zikredilmez. Oğuz Kağan Destanı’nda Oğuz’un göğsü ayıya benzetilmiş ve yine Oğuz ormandaki canavara tuzak kurmak adına ayıyı bir ağaca yem olarak bağlamıştır (Uraz, 1967: 111). Oğuz Kağan’ın göğsünün ayı göğsü gibi olması ve ayıyı yem olarak ağaca bağlamış olması, onun güçlü ve heybetli bir vücuda sahip olduğunu kanıtlamaktadır. Yani ayı gücün simgesi olmuştur. Sadece Başkurt nüshasında rastladığımız ayı, hükümdarlık simgesi olarak görülmüştür:

“Toktamış’ı perişan edip,  
 Satmır Han’a boyun eğip,  
**Ayıdan** alıp kurda



Devleti kul etti” , deyip,  
 İdükey’i kötöleyip,  
 Söz söylemeyi bitirdikten sonra  
 Halk şaşırıp kalmış, da. (B. N, s.192)

### **Ejderha:**

Ejderha; vücudu balık pulları ile örtülü, ayakları timsah ayağına benzer, kanatlı, kuyruklu ve boynuzlu bir hayvan olarak tasavvur edilmektedir. Bir inanca göre yılan uzun süre yaşaması sonucu dönüşüm geçirmiş ve ejderha bu şekilde meydana gelmiştir. Bir diğer inanca göre ise ejderha; yılan ile vahşi mandanın veya ceylanın çiftleşmesi sonucunda ortaya çıkmıştır (Bayat, 2007c: 256).

Ejderha, Türklerde, özellikle erken dönemlerde bereket, refah, güç ve kuvvet sembolü olarak kabul edilmiştir. Ejderhanın Türk kozmolojisiyle de ilişkisi bulunmaktadır. Bu ilişkiye bağlı olarak yer ejderi ortaya çıkmıştır. Yerin altında veya derin sularda bulunan yer ejderi bahar döneminde yer altından çıkmakta, pul ve boynuzları oluşarak gökyüzüne yükselmekte ve bulutların arasına karışmaktadır. Bunun sonucunda yağmur yağmasını sağlayarak bereket ve refahın oluşmasına katkıda bulunmuştur. Çin mitolojisinde imparatorluğu simgeleyen ve kimi zamanlar ise hayat iksiri efsaneleriyle ilişkili kılınan ejder, Türkleri bu yönüyle de etkilemiş, bu nedenle Türk mitolojisinde su, bolluk ve yeniden doğuşun sembolü olmuştur. Böylesine olumlu anlamları karşılayan ejderha, Türklerin Ön Asya kültürleriyle ilişkiye geçmesinden itibaren bu anlamlarından sıyrılmış ve daha çok “alt edilen kötülüğün sembolü” olarak algılanmaya başlanmıştır (Çoruhlu, 2010: 152, 153).

Başkurtların en önemli destanlarından birisi olan Ural Batır Destanı’nda da efsanevî bir yaratık olan ejderha yer almaktadır. Ural Batır sahip olduğu elmas kılıcıyla; hastayı iyileştiren, yaşayanı ölümsüz kılan pınara el koyan on iki başlı devin bir başını kesmiştir. Devin çığlığını işiten küçük devler ile ejderhalar, deve yardımı gelmiş, her şeye rağmen Ural Batır bu düşmanları yok etmeyi başarmıştır (Ergun ve İbrahimov, 2000: 78-79).

İncelenen Başkurt nüshasında da, Ural Batır’ın başından geçenlere yer verilirken Ural Batır’ın kötülüğün ve şeytanî eğilimlerin sembolü olarak kabul edilebilecek ejderhalarla olan mücadelesine atıfta bulunulmuştur:

Omzuma taktığım kılıç  
 Öncelerin öncesinde

Ural Batır'dan kaçıp,  
 Uzun süre göllerin içinde  
 Yaşayan devi  
 Doğrayan kılıçtır!  
 Ural Batır'ın oğulları  
 Ataları ile geldikten sonra;  
 Dev perisine karşı  
 Büyük savaşlar yaptıktan sonra;  
 Tüm göle zehir salıp,  
**Ejderhalar** kaçtıktan sonra;  
 Ural Batır'ın oğlunun,  
 İremel Dağı'nı delip,  
 İdil'in suyunu akıtırken kullandığı  
 Eski bir kılıç bu. (B. N, s. 233-234)

Toktamış Han'ın hanımının rüyasında da ejderhanın, kötülüğün simgesi olduğu kabul edilebilir. Toktamış Han'ın hanımı, rüyasında küçük kızı Inyı'nın boğazına dolanan şeyin bir ejderha olduğunu söylemektedir:

Inyı'nın dar bir avluda,  
 Uyumakta olduğunu gördüm.  
 Boynuna dolanmış bir  
**Ejderha** gördüm.  
 Bağırarak sesim yok,  
 Çağırarak kimsem yok  
 Sana koşup gelmişim.  
 Seni de rezil gördüm. (B. N, s. 99-100)

Başkurt nüshasında ejderha motifine yer verilmiş olmakla birlikte bu motif Kazak ve Tatar nüshalarında bulunmamaktadır.

### **Yılan:**

Türk mitolojisinde yılan ile köpek, yenilmesi yasak olan dört daldaki meyveleri korumaları için Tanrı Ülgen tarafından görevlendirilmişti. Törüngey ile Eje'yi yasak dallardan meyve yemeleri için kandırmaya çalışan Erlik onları ikna edememiş, bekçi yılanın ağzına girerek, yılanı ağaca çıkartmış ve yılanın yasak meyveden yemesini sağlamıştır. Daha sonra yılan, Törüngey ve Eje'ye yasak meyvelerden yemeleri için

çağrıda bulunmuş, Eje'nin o meyvelerden yemesine neden olmuştur. Tanrı Ülgen, yılanı “Şimdi sen Körmös (Şeytan) oldun” diyerek seslenir (Seyidoğlu, 2010: 41). Bu anlatı yılanın kötülüğün simgesi olarak kabul edilmesinin önemli nedenlerindedir. Yılan, incelenen nüshalardan biri olan Başkurt nüshasında da kötülüğün simgesi olarak görülmektedir. Yılanın bu simgesel kullanımlarına metinde şöyle yer verilmiştir:

Ak Orda'da sarayım  
Şaşkınlığa büründü:  
Tabağımdan yemek yiyen  
İdükey adlı yiğit  
**Kara yılan** dönüştü. (B. N, s.120)

Kendi hanımı ile yiğitlerinden birisi olan Selehi'nin kışkırtmaları sonucu Toktamış Han, Edigey'e karşı kin gütmeye başlar ve kaçınılmaz olarak Toktamış Han ile Edigeykarşı karşıya gelir. Toktamış Han, Edigey'i hainlikle de suçlar. Kara yılan ifadesi ise mitik tasavvurda kötülüğün simgesi olan Erlik ile ilişkili görülmektedir, bu ifade aynı zamanda da ihanet ve kötülüğün simgesi olarak kullanılmaktadır. Yılanın bu simgesel kullanımına yine Başkurt nüshasında şu şekilde yer verilmiştir:

Orda'dan beni Ural'a  
Savuran endişe oldu;  
Tora Han'a dost olmak  
Önümde duran bir sır oldu;  
Naris Bey'in otağı  
Boynumu saran  
**Yılan** bulduğum yer oldu. (B. N, s.216)

Başkurt nüshasında Tora ile Naris Bey, Ural'a el uzatmanın yollarını düşünmektedir. Kötülüğün ve Erlik'in simgesi olan yılan, Naris Bey'in vasıflandırılması için kullanılmıştır.

Türk mitolojisinde önemli bir yeri olan yılanın Başkurt nüshasında yer aldığını, ihaneti ve alçaklığı ifade etmekte kullanıldığı görülmektedir, fakat yılanın gerek bu tarz gerek başka türlü kullanımlarına Kazak ve Tatar nüshalarında rastlanmamıştır.

### **Domuz:**

Türk mitolojisinde domuz, kötü ruhlu ve yırtıcı bir hayvan olarak görülmektedir. Altay dualarında “Gök kaban (yaban domuzu) sen cinlerin en yamanı ve en kötüsüsün” denilmektedir. Bu hayvanın gök ile birlikte düşünülmesi, onun, Tanrı ile ilişkisi olan

kötü bir ruh olarak algılanmasına yol açmaktadır (Ögel, 2006: 541). Tatar ve Kazak nüshalarında Edigey'in, kendisini takip eden dokuz ere “domuz” diye hitap etmesi, domuzun Türk mitolojik algısındaki olumsuz rolüne işaret etmektedir.

Toktamış'ın dokuz eri,  
Sen dokuz da, ben yalnız,  
Dermanın olsa gel, **domuz!** (T. N, s.82)

Toktamış'ın dokuz eri,  
Sen dokuz da ben yalnız,  
Ümidin varsa saldır **domuz,**  
Kamçı değer, senin boynuna,  
Kanlar akar koynuna.  
Dayanamazsın benim eziyetli  
Darlık veren oyunuma. (K. N, s.172)

### **Koyun:**

Koyun, eski Türklerde Gök Tanrı'ya sunulan kurbanlar arasında yer almaktadır. Bunun yanı sıra on iki hayvanlı Türk takviminin yıl simgelerinden biri olan koyun, zıt kavramların mücadelesini gösteren hayvan mücadele sahnelerinde mağlup olan, yani olumsuz unsur olarak karşımıza çıkmaktadır (Çoruhlu, 2010: 173). Nitekim Orhun Yazıtları'nda da “Babam Kağan'ın ordusu kurt gibiymiş ve düşmanları da koyunlar gibiymiş.” (Ergin, 2005: 13) şeklinde yer alan cümle, koyunun mağlup olan tarafın simgesi olduğuna dair delil teşkil etmektedir. Bu simgesel anlayış, yani koyunun mağlup olanı temsil etmesi Başkurt ve Tatar nüshalarında şu şekilde bulunmaktadır:

Bu yiğide at verdim,  
Beş bin yiğide baş kıldım.  
Zorlu düşmanı kırar o,  
**Koyunların** arasına dalan kurt gibi,  
Sutmır Han'ın askerini  
Birini bile sağ bırakmadan boğar o. (B. N, s.166)

Bölünmeye başlayan ilini  
Korkmuş **koyunlar** haline getirmek için,  
Dağılmaya başlayan ilini

Dağılan **koyunlar** haline getirmek için,  
Düşmanlık güdüp, ata bindim! (B. N, s.198)

Dağda yürüyen kurt idim,  
Taylı kısrağ yer idim,  
Çukura düşüp **koyun** oldum,  
Vakvaklayan çok kötüye horlandım. (T. N, s.165)

İslamiyet'in kabulü ile birlikte koyun; sükûnet, barış ve huzurun simgesi olarak algılanmaya başlanmış, aynı zamanda da bolluk ve bereket simgesi sayılmıştır (Çoruhlu, 2010: 173). Bu simgesel anlayış elimizdeki Başkurt nüshasına şu şekilde yansımıştır:

İşte biz bir atadan  
Bir değil, üç yavru doğmuşuz.  
Atam beyliğini kaybedince,  
Hayvanları yok olunca,  
Rastlamış bir kuzuya  
Taştan oluşan kayada.  
**Kuzu** olmuş üç günlük,  
Sabahına olmuş üç aylık,  
İki günde bir yıllık;  
Tekesi yok, yavrusu yok.  
Beşinci gün bu kuzu  
Hiç durmadan kuzulayıp,  
Bir gün doğan **kuzu** için  
Mal topladık hesabı yok. (B. N, s.211)

Görüldüğü gibi elimizdeki Başkurt nüshasında koyunun bolluk ve bereket simgeçiliği dikkati çekmektedir. Edigey'in babası Kutlu, mağaradaki sırlı sandığın içinde bulunan kitapta belirtildiği gibi töreyi tutmamış ve bunun neticesinde beyliğini yitirmiştir. Fakat karşısına çıkan ve tekesi olmadığı takdirde çoğalabilme yeteneğine sahip olan koyun sayesinde eski zenginliğine yeniden kavuşmuştur.

Koyun, yukarıdaki dizelerden de anlaşılacağı üzere hem mağlup olan tarafı simgelemekte hem de bereket unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Koyunun bu

simgesel boyutu Başkurt ve Tatar nüshalarında işlenirken, Kazak nüshasında böyle bir kullanım görülmemektedir.

**Deve:**

Deve, göçrevli kültür ve hayvancılığa bağlı ekonomik sistem içinde temel ihtiyaçlara bağlı vazgeçilmez bir nesnel unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan, zorlu yolculukların üstesinden gelmek ve eşyalarını taşımak amacıyla devenin gücünden ve dayanıklılığından, temel besin maddesi olarak etinden ve sütünden, bedensel rahatlığı için yününden yararlanmış ve deveyle insan-nesne ilişkisine dayalı somut bir bağ kurmuştur. Ayrıca deve yaşı ve cinsi itibarıyla farklı adlandırmalara sahiptir. Erkek develer ilk dört yaşta “dorum”, dört ile altı yaş arası “daylak” , erişkinliğe ulaştığı altı yaşından sonra “tülü” olarak adlandırılırken, bu çiftleşmeden doğan dişi deveye “maya” denilmektedir. Deveye yüklenen farklı algı ve anlamlara ilişkin ilk göstergeler mitik tasarımlarda yer almaktadır (Arslan, 2012: 114, 115). Asya'nın kuzeyinde yaşayan Türklerin halk edebiyatında develerin, koruyucu bir ruh olan Oysul-Ata'ya sahip olması, Tanrı'nın ak bir devesinin bulunması ve bu devenin sütünün ölen kişiyi diriltmesi, sekiz deve ve sekiz gelin hacet dileği, gelinin deve yavrusu, kaynananın kart deve olması, Gün-Han'ın, karısını kart bir deve yapması gibi motiflere rastlanılmaktadır (Ögel, 2006: 539, 540). IX. yüzyıla ait bir fal kitabı olan İrk Bitig'de yer alan anekdotlarda deveye belli bir rol yüklenmektedir. Nitekim “Ben buğrayım, beyaz köpüğümü saçarım, üstte göğe değer, altta yere girer, uyuyanları uyandırarak yatanları kaldırarak yürürüm. O kadar güçlüyüm” şeklindeki örnekte buğra, insanlara yol gösteren kutsalın yansıtıldığı bir gösterge durumundadır (Arslan, 2012: 117).

Buğra adının, köken mitinin dönüşümüne bağlı olarak kalıplaşan bir model-sembol şeklindeki temel göstergeleri, özellikle Karahanlı hükümdar sülalesine verilen unvanlarda görülmektedir. Örneğin Buğra Han Hatun, Musa Buğra Han, Muhammed Buğra Yusuf, Satuk Buğra Han gibi adlarda, “Buğra” sembolünün altında, İslam etkisine rağmen köken mitine ilişkin atanın anısının korunmak istendiği sezilebilmektedir (Roux, 2005: 332). Boğaç Han hikâyesinde deve ile boğa bir yazın bir de sonbahar olmak üzere senede iki defa dövüştürüldüğünden bahsedilir. Genç kahraman, saraydan çıkarılan boğa ile giriştiği mücadelenin sonucunda boğanın başını kesmeyi başarır ve “Boğaç” adını alır (Ergin, 2009: 81, 82). Hikâyeyi kurgulayan ve anlatan zihinsel tasarım, bir anlamda genç kahramanı buğranın yerine koyarak boğanın

karşısına çıkarmış ve Boğaç Han'ı Buğra'ya ilişkin köken mitinin sembolik bir döngüsü ve yansıması olarak sunmuştur (Arslan, 2012: 117).

Kahramanın “Buğra” adını alması aynı zamanda buğranın hükümdarlık simgesi olarak düşünülmesinden de kaynaklanmış olabilir. Tatar nüshasında Altın Orda hanlarından Berke Han'ın “buğra” adıyla anıldığı görülmektedir:

Ulu hanlar gidince,  
Ondan kalmış ihtiyarım;  
Çekip çelik kılıç kuşanan  
**Buğra Sultan Berke Han,**  
Ondan kalmış ihtiyarım. (T. N, s.69)

Başkurt nüshasında ise deve; ölmek üzere olan Edigey'in, oğluna nasihatlerde bulunup vasiyetini açıkladığı dizelerde şu şekilde yer almıştır:

Ölürsem, benim **ak bir deveye**  
Cesedimi bindirirsin,  
**Deve** nereye çökerse  
Beni oraya gömersin. (B. N. s.238 )

Dizelerde devenin, ak renk ile birlikte ifade edildiği görülmektedir. Ak renk, göğe ait ya da iyilik tanrıları olarak gruplandırılacak tanrılarla ilgili çeşitli uygulamalarda yer almakta, tanrıyı ve tanrısallığı temsil etmektedir. Anlatıda insanlara yol gösteren kutsalın yansıtıldığı bir gösterge olarak kabul edilen devenin, ak renk sayesinde tanrıyı ve tanrısallığı temsil gücünün arttırıldığı düşünülebilir. Kahraman, kutsalın ifadesi olarak düşünülebilecek ak devenin çöktüğü yere gömülmeyi istemektedir. Bu istek, Türk mitolojik sisteminde devenin rehber olma özelliğiyle de yer aldığını göstermektedir. Devenin rehber oluşuna İslamiyet'in yayıldığı ilk yıllarda da rastlamak mümkündür. Peygamberimizin Medine'ye hicretinden sonra, onu evlerinde ağırlamak isteyen Medineliler devenin yularını çekiştirmeye başlamış, buna karşılık peygamberimiz devenin yularının bırakılması söylemiş ve devenin önünde çöktüğü eve misafir olmuştur. Sonuç olarak, İslamî dönemin başlangıcında rehber olma özelliği gösteren devenin bu özelliğini koruduğunu ve bu özelliğin Başkurt nüshasına yansıdığı söylenebilir.

Yukarıdaki örneklerden hareketle devenin Tatar ve Başkurt nüshalarında yer aldığını, Kazak nüshasında herhangi bir kullanıma yer verilmediğini belirtmeliyiz.

### At:

Çok eskiden beri atı ehlileştirip kullanan Türklerin muhayyilelerinde teşekkül eden destan, masal ve hikâyelerde dikkate değer motiflerin başında yine at bulunmaktadır. Türk muhayyilesinde at; konuşması, düşünmesi, tehlikeyi sezerek haber vermesi, yardımcı olması, sadakati, sevgisi, tenkit kabiliyeti, şefkat ve vefası ile birtakım beşeri özellikler kazanmıştır. Türkler sadece ilk ve orta çağlarda, göçebe medeniyetinde atın etinden, sütünden, kılından, yük taşımasından ve özellikle savaşlarda binek olarak kullanılmasından yararlanmakla kalmamış, aynı zamanda onu destan, masal ve hikâyelerde yaratmış oldukları kahramanların en yakını, ana ve babası gibi telakki etmişlerdir (Elçin, 1997: 525). Türk destanlarının birçoğunda at, bu dünyada kahramanın silah arkadaşı olduğu için değil, öldükten sonra öteki dünyada da her yönüyle kendisinden yararlanılacağına inanıldığı için ayrı ve eşsiz bir öneme haizdir. Bu yüzden at, kahramanın yaşamının her evresinde yer almaktadır (Demirel, 2010: 88). Şamanist mitolojide ve ritlerde ise at, tam ve tipik anlamıyla bir “ölüm hayvanı” ve ruh göçürücü olarak düşünülmekte, şaman tarafından esrimeye ulaşmak için kullanılmaktadır. Bu mistik yolculuğun mutlaka yeraltına doğru yapılması şart değildir. At, şamanın havada uçmasına ve göğe çıkmasına da yardımcı olmaktadır (Eliade, 2006: 508). Şamanı kutsal güçlerin yanına götüren, Tanrıların yanında bulunan atın gökyüzünde ve yeryüzünde yeri vardır. Tanrıların insanlara yardım edebilmesi için atın varlığı gerekmektedir. Esrareniz bir âlemi yeryüzünde temsil eden hayvan olarak karşımıza çıkmaktadır. At, şamanın ve insanların en iyi dostlarından biridir. İnsanların atın rehberliği sayesinde Cennet’e ulaşacağı düşünülmektedir (Seyidoğlu, 1996: 55).

Türk mitolojisinde atın ilk defa gökyüzüyle birlikte ele alınması, on iki hayvanlı takvime göre birbiri ardınca gelen yılların durağını gösteren bir gök işareti olarak düşünülmeleriyle başlamıştır. Eski Türk yazıtlarında on iki hayvanlı burcu dolaşan gök hâkimi “Kök Han” fikri açıkça ifade edilmektedir. Atın, gök ve yıldız tanrılarının bineği olduğu tasavvur edilir. Günümüz Altay mitlerinde de gök atı mitleriyle sıkça karşılaşmaktadır. On iki hayvanlı Türk takvimindeki at göksel bir figürdür. Diğer yıldızlar, gök tanrısı Ülgen’in kazığı olan Kuzeyyıldızı’na bağlı otlayan atlar olarak tasvir edilirken bir akşam yıldızı olan Çoban veya Çolpan’ın, alacalı atı üzerinde gök çayırında sürüsünü otlatan bir at çobanı olduğu düşünülmüştür (Esin, 2004: 279, 280).



Türk mitolojisinde gizli kanadı olduğuna inanılan, efsanevî, cins bir koşu atı olarak kabul edilen tulpara (Sulti, 1998: 184) Başkurt ve Tatar nüshalarında rastlanabilir:

İsenbay'ın yırını işitince,  
 İdükey de tedbir almış;  
 Ayrılarak toydan,  
**Boz tulparına** binmiş. (B. N, s.115)

Babacığım, İdükey  
 Gök renkli atını yanına alıp,  
**Boz tulparına** binip,  
 Geri dönülecek yola çıkmadı.  
 Onu aramaya koyulsam da,  
 Yanıma yoldaş almadan çıkmam. (B. N, s.128)

İdükey günlerden bir gün  
 Savaş için yiğitler seçip,  
 Firzeves'i yanına alıp,  
 Eyerleri altınlı,  
 Dizginleri gümüşlü,  
 İkisi de aynı renkli  
**Boz tulparlarına** binip,  
 Ural'a doğru at sürmüşler. (B. N, s.213)

“Şangır şangır eden has yular  
 Şangırdatırken bakan,  
 Tohumu **tulpar** yaratılan  
 Çil alaca at vereyim,  
 Alacaya bin” dedi. (T. N, s.49)

Soyu **Tolpar** yaratılan  
 Timgil Çuvar at imiş;  
 Yerde yatan sadağını

Eğilip alıp bir giydi.  
 Tim Çuvar'ın böğrü  
 Yere yatıp bir değdi.  
 Dönüp baktığında  
 Edigey artık yok idi. (T. N, s. 74, 75)

Yine Tatar nüshasında, kendilerini Kara Tiyin Alp'in elinden kurtaran Edigey'e hayır duada bulunan kırk hizmetkârın Timur Han'ın yanına kırk kanatlı atla gittiği görülmektedir:

Kırk hizmetkâr, kırk er,  
**Kırk kanatlı ata** binip,  
 Şah Timur'a yöneldi.  
 Kırk er gidip varınca,  
 Eğilip selam verince,  
 Şah Timur'a şöyle söyledi: (T. N, s.97)

İslamiyet'in kabulünden sonra ise göksel at olarak Burak'ın öne çıktığını söylenebilir. At bedenli, başı insan şeklinde, tavus kuşunu andıracak bir biçimde kuyruklu ya da kanatlı olarak betimlenen Burak, Hz. Muhammed'in Mekke'den Kudüs'e yaptığı gece gezisinde bindiği at olarak düşünülür (Tez, 2008: 37, 38). Burak aynı zamanda Hz. Muhammed'in Mirac'ta kullandığı binektir.

Burak motifi sadece Tatar nüshasında bulunmaktadır ve bu nüshada Edigey'in bindiği atın Burak'a benzetildiği görülmektedir:

Beli sağrılı koyu kestane dorusu atı  
**Burak'a** benzetip binmişim  
 Tamgasız oğlu Barak'tan  
 Zorla haraç almışım. (T. N, s.161)

Kısaca belirtmek gerekirse Tanrılarla ilişkili olduğu düşünülen, göğe ait bir unsur olarak karşımıza çıkan bu atlar; kutsal merkezli bir güce sahip olarak kahramanın aşılmaz denilen zorlukları aşmasına yardımcı olmuşlar, kahramanın en büyük yardımcılarında biri olarak anlatılarda yer almışlardır.

Türk mitolojisinde atlar kanatlı olarak tasavvur edilirken aynı zamanda da tüyleriyle ön plana çıkabilirler. Kahramanların, atlarının yele ve kuyruklarından üç kıl almaları ve darda kaldıklarında daha önce ortadan kaybolan atlarını bu kıllardan birisini yakarak yardıma çağırmaları destanlarda görülen yaygın bir motiftir. Başkurlara ait

Ural Batır Destanı'nda "Ak boz" isimli at, Ural Batır adlı kahramana üç kıl verirken; Akbuzat Destanı'nda Akbuzat, Hevben'e yelesi ve kuyruğundan ikişer kıl vermektedir. Ural Batır ile Hevben darda kaldıkları zaman bu kıllardan birini yakmakta ve at ortaya çıkararak kahramanları içinde buldukları zor durumdan kurtarmaktadır. Sihirli at ve sihirli kıl motiflerinin, bütünün yerine onun bir parçasının geçirilebilirliği prensibiyle bağlantılı olması düşünülebilir (Ergun ve İbrahimov, 2000: 34) Başkurt nüshasında atın kılının yakılması sonucu yardım görme motifine değilse bile Edigey'e yol gösteren köpeğin attan kıl almasına rastlanılmaktadır:

Köpek yapışmış o sırada

**Atın kuyruğunun kılına;**

**Atın kıl örgüsünden beş tane**

**Kılı alıp çarpmış ağzına.**

İdükey sezmiş kurdun

Kıl almaya çalıştığını,

Fakat İdükey anlamamış

Neden o kıllara gerek duyduğunu. (B. N, s. 144)

Köpek, attan kıl aldıktan sonra Edigey'den o kıllardan birini vurduğu saksığana saplamasını istemiştir. Bunun sonucunda saksığan dile gelmiş, Edigey'in aramakta olduğu miğferi bulması konusunda yardımcı olacağını söylemiştir. Yine Edigey, köpekle ilerlerken yaşlı bir adamla karşılaşmış; bu yaşlı adamın ellerini ve ayaklarını atın kılıyla bağlarken, köpeğin yönlendirmesi sonucu kıllardan birini yaşlı adamın ağzına, birini de kulağına saplamıştır. Böylece yaşlı adam konuşmaya başlamış ve Edigey'i gelecekte olup bitecekleri yazan kitabı içinde bulunduran sırlı sandığa yöneltmiştir.

Türk mitolojisine has bir unsur olarak değerlendirilen su kökenli atlar ise pek çok destan ve halk hikâyesine konu olmuştur (Elçin, 1997: 505, 506). Araştırmacılardan Ufuk Tavkul "Kafkas Nart Destanlarında At Motifi" adlı makalesinde Karaçay Malkar Nart destanlarının başlıca kahramanlarından biri olan Debet'in oğlu Alavgan'ın mucizevî özelliklere sahip atı yakalayarak evcilleştirmesini şu ifadelerle bize aktarmaktadır: "Nart ülkesinin yakınlarında büyük bir göl varmış. Her gün öğleye doğru o gölün içinden doru ve boz renkli iki tay çıkarmış. Gölden çıkıp, etrafı seyredip, gölde yüzüp yorulduklarında tekrar gölün sularında kaybolup giderlermiş. Nartlar kementleriyle tayları yakalamak için çok uğraşmışlar ama başaramamışlar. Alavgan bir

gün göl kenarında saklanıp kement atarak boz renkli tayı yakalamış. Hemen ağzına gemini ve dizginlerini takıp evine getirmiş. Kardeşlerinden kalan bir eyeri sırtına yerleştirip, zıplayıp tayın üzerine binmiş. Tay o kadar hızlı koşuyormuş ki Nart ülkesindeki atların bir ayda aldıkları yolu o bir adımda sıçrayarak alıyormuş. Alavgan, tayı ehlileştirilmiş ve kendisine alıştırmış. Tayın adını “Gemuda” koymuş.” (Tavkul, 2007: 201). Sudan çıkan at motifine Dede Korkut Hikâyeleri’nde de rastlanmaktadır. Kam Püre oğlu Bamsı Beyrek Destanı’nda bezirgânlar İstanbul’a gelmiş ve Bamsı Beyrek için deniz kulunu boz aygır almışlardır (Ergin, 2009: 117). İncelenilen Başkurt nüshasında ise kutsal olarak kabul edilen Şülgen Nehri’nden çıkan “kulun” (altı aylığa kadar olan at yavrusu) sayesinde Edigey’in yenilmezlik kazanacağı belirtilmiştir:

Ural’dan devi kovan  
 Ural Batır’ın mezarını  
 Arayıp bulursa,  
 Onun miğferini giyip,  
**Şülgen’den çıkan yıldıdan**  
**Kulun seçip binerse,**  
 Ne dilerse onu gerçekleştirir,  
 Ural’ın önde gelen yiğidi olur. (B. N, s. 150)

Dölleyici bir unsur olarak karşımıza çıkan suyun bir at dünyaya getirdiği yukarıdaki örneklerde görülmektedir. Nitekim dinler tarihi de, tohumların taşıyıcısı olduğunu söyleyerek suyun erdemlerini açıklamaktadır (Roux, 2005: 278). Yine sudan çıkan at motifini, ehlî hayvanları yaratan ve onlara bereket veren kutsal yer-su ruhları ilişkilendirmek mümkündür.

Türk mitolojik sisteminde atlar renk simgeciliğine göre de anlamlandırılır ve bu anlamlandırmanın izleri Başkurt nüshasında şu şekilde görülmektedir:

İki bin kişiyi gönderince,  
 İlde kavga kopunca,  
**Kan renkli** ata binip,  
 Altı yiğidi, yüz başı,  
 Kendisi olup bin başı,  
 Atası zengin olan yiğit,  
 Kendisi güle oynaya büyüyen yiğit,  
 Narıs Dağı’na doğru

Askeri ile gitmiş, de. (B. N, s.78)

Atın tüyelerine kan hücum edip,

At **kan kızılı renge** bürünmüştür.

Sırrı gidip bulduktan sonra,

Sen bu ata binebildikten sonra,

**Kula rengine** dönmüştür. (B. N, s.152)

Hem gök hem de yere yer unsuruyla ilgili çeşitli alanlarda karşımıza çıkan kızıl renk olumlu ve olumsuz birtakım anlamlar içermektedir. Ancak her iki çeşit anlam da kuvvet, güç, iktidar, şiddet ve yoğunluk ifade etmektedir (Çoruhlu, 2010: 208). Renk simgeciliğine göre atları anlamlandırırken ilk örnekte atın kan rengi olduğu görülmektedir. Edigey, Toktamış Han'a karşı yapılacak savaşta Satmır Han'dan yardım istemeye giderken, atın rengi yine kızıl olarak tasvir edilmektedir. Her iki örnekte de atın kızıl renkli olması şiddete işaret etmektedir. Edigey, Satmır Han'ın yanına giderken yaşlı bir adamın yol göstermesiyle sırlı sandıktaki kitaba ulaşmış ve o anda atı kula rengine bürünmüştür. Kızıl ve boz karışımı bir renge sahip olan kula renk eserde huzur ve refahı simgelemektedir.

Daha önce tulpar cinsinden atların boz renkli olarak tasavvur edildiği örneklerle belirtilmiştir. Kazak ve Başkurt nüshalarında atın akboz renkle birlikte anıldığı, buna ek olarak yine Başkurt nüshasında atın gök renkli olarak karşımıza çıktığı görülmektedir:

Babacığım, İdükey

**Gök renkli atını** yanına alıp,

**Boz tulparına** binip,

Geri dönülecek yola çıkmadı.

Onu aramaya koyulsam da,

Yanıma yoldaş almadan çıkmam. (B. N, s.128)

Bu gece sen bir düş gördüysen,

**Akboz** ata sen bindiysen,

Muradına erersin;

Melek ile konuştuysan,

Tuktamış'ın kızını alırsın. (B. N, s.159)

Ben bugünkü düşümde,  
 Altınlı eyer, **akboz ata**  
 Yelesinden tutup binmişim,  
 Ak sunkar kuş olmuşum,  
 Göğe doğru uçmuşum. (K. N, s.173)

Yukarıdaki dizelerde Edigey'in zorlu yolculuğa çıkarken gök renkli atını yanına yedek olarak aldığını ve kendisinin boz tulparına binerek yola çıktığından bahsedilmektedir. Ayrıca ilahî bir işaret olarak değerlendirebileceğimiz rüyalarda Edigey'in akboz ata bindiği ve akboz ata binmenin murada erme olarak yorumlandığı görülmektedir. Akboz, gök ve boz renkleri, eski Türk inanç sisteminde Gök Tanrı ile ilişkilendirilmiştir. Türk zihinsel tasarımında evrenin dikey dizilişinde yüksek dereceli kut sahibi oluştan hiç nasibi olmayanlara kadar ortaya çıkan belirlemeler ve zihinsel kalıplaşmalar, renklerle nitelenerek aktarılır. "Kök"e yakınlık derecelerine göre "gök/mavi, ak, boz, kırmızı, yeşil, yağız/esmer, kara" ve bunların oluşturduğu ara renkleri aynı zamanda ne derece "kutsal" ile ilişkili ve kut sahibi olduğunun ifadesi olur (Arslan, 2011a: 10). Kısaca belirtmek gerekirse atın gök, akboz ve boz renkli olarak ifade edilmesi atın kutsal olduğuna dair birtakım ipuçları vermektedir.

At ile ilgili mitolojik tasarımlar her üç nüshada da yer almaktadır.

### **Boğa:**

İlk Türklerin yaşadığı İç Asya dünyası, boğayı, özellikle doğuda ve yüksek zirvelerde yaşamakta olan tüylü cinsi "kotuz"u bir kuvvet simgesi olarak kabul ederken bu simgeye çeşitli anlamlar da atfetmişlerdir (Esin, 2006: 178). Genellikle yer unsuru içinde değerlendirilen boğa bazı anlamlarıyla gökyüzüyle de ilişkilendirilmiştir. Tarihî Türk devrinde "alay basan ve bahadırılık gösteren alp er"lere eski Çu hükümdarının bayrağı ve ruhunun kutsal mekânı sayılan kotuz tuğu işareti verilmiştir (Esin, 2001: 146). Böyle bir durumda boğa göğe mensup bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Uygurlarda yer-altı ruhlarının (yek'lerin) başı sayılan Erlik Han'ın bir boğaya binmiş olarak tasvir edilmesi ve kara boğanın Erlik Han'a kurban olarak sunulması ise boğanın yer unsuruyla olan ilişkisini gözler önüne sermektedir (Çoruhlu, 2010: 166). Yemek için öldürülüp yeraltında dirilen hayvanların tamug'da (cehennemde), kendilerini öldürenlere eziyet eden ruhlar olarak boğa başlı insan şeklinde temsil edilmesi boğanın yere ait bir unsur olduğuna dair başka bir delil teşkil etmektedir (Esin, 2006: 182).

Kuvvet ve kudret simgesi olarak değerlendirilen boğa ile kotuz, aynı zamanda hükümdar veya hükümdarlık simgesi ya da ongunu olarak kabul edilmiştir. Göktürklerin hikmet sahibi devlet adamı Tonyukuk'un, Hakan sülalesinin oğullarını buka'ya (boğa) benzeterek, aralarında Çin'e karşı gelebilecek "semiz (kuvvetli) buka" yı araması da bu görüşü desteklemektedir (Esin, 2006: 183). Dede Korkut hikâyelerinde de boğa; güç, kuvvet ve yiğitlik simgesi olarak yer almaktadır. Hikâyede, Boğaç Han'ın bu anlamı ifade etmek üzere boğayı alt ettiği sezilmektedir. Kazak nüshasında ise Subra Yıray, Edigey'in gelecekte göstereceği kahramanlıkları haber verirken onu yiğitlik sembolü olan "boğa" sıfatıyla nitelemiştir:

Başköşeye döşek serer, **boğa** sarışın oğul,  
 Döşü namuslu güzeline,  
 Kıyamayıp döş altına alır, **boğa** sarışın oğul,  
 Kerege'yi kırar, **boğa** sarışın oğul,  
 Tuvırlığını diler o,  
 Dilip tokım yapar o,  
 Doksan başlı ak saraya,  
 Yağmalamadan sahip olur, **boğa** sarışın oğul.

(K. N, s. 167)

Görüldüğü üzere boğa, alplık simgesi olarak sadece Kazak nüshasında yer almaktadır.

### **Kartal:**

Türklerin millî simgelerinden biri olan kartal; gök unsuruna dâhil olup, olumsuz kavramlara karşı iyi olan unsurları temsil etmekte ve tanrıya yakın olarak düşünülmektedir. Kartalın tanrı veya tanrılarla olan ilişkisi şamanların kökeni ile ilgili olan bir Buryat mitinde şu şekilde açıklamaktadır: "Başlangıçta sadece batıda Tanrılar (tengri) ve doğuda Kötü Ruhlar varmış. Tanrılar insanı yaratmışlar ve insan, kötü ruhlar yeryüzüne hastalık ve ölüm saçmaya dek mutlu yaşamış. Tanrılar hastalık ve ölümlerle savaşmak üzere insanlara bir şaman armağan etmeye karar vermişler ve Kartalı göndermişler. Ama insanlar onun dilini anlamamışlar, zaten alt tarafı bir kuş diye güvenememişler de. Kartal geri dönüp Tanrılardan kendisine konuşma yetisi vermelerini ya da insanlara bir Buryat şaman göndermelerini istemiş. Tanrılarsa Kartalı, yeryüzünde rastlayacağı ilk kişiye şamanlık yetisi vermesini buyurarak, tekrar dünyaya göndermişler. Kartal yere inince bir ağaç dibinde uyuyan bir kadın görüp onunla

çiftleşmiş. Bir süre sonra kadın bir oğlan doğurmuş ve bu çocuk “ilk şaman” olmuş.” (Eliade, 2006: 95). Şaman mitolojisinin baş tanrısı olan Ülgen’in oğullarından bir tanesi de Kara Kuş’tur. Kara Kuş; kartal türünden bir yırtıcı olup merasim zamanında şamana, göğe çıkarken yardımcı olduğu öngörülmektedir (Bayat, 2007b: 319). Kartalın tanrılar katında ne denli önemli olduğuna Moğolların temel yasayı kabul etmeleri hikâyesinde rastlamak mümkündür ve bu hikâyede kartal Tanrı’nın habercisi olarak bulunmaktadır. Hikâyeye göre, Tanrı’nın emriyle altın tüylü büyük bir kartal, Moğolların ismi Cengiz olan şefleriyle görüşerek Tanrı’nın emirlerini Cengiz’e aktarmıştır. İşte bu emirler Cengiz’in halkına zorla kabul ettirdiği, “yasak” adı verilen dinî buyruklardır (Roux, 2002: 124). Kartalın, kozmik bir simge olma ve karada ya da suda yaşayan yaratıkları kapıp götüren bir hayvan ve göksel bir binek olarak işlev üstlenmesine Hakanî devrinde ortaya çıktığı düşünülen bir destan olan Ertüşük’te rastlanılmaktadır. Ertüşük Destanı’na göre kartal; yeraltı krallığında yaşayan atları çalar, dünyada fırtına ve doluya neden olur ve kahraman Ertüşük’ü gök ilahlığı için kozmik dağa taşır (Esin, 2004: 221). Doğu dünyasına ait olduğu düşünülen ve Moğollarla, Müslüman ülkelere kadar yayılacak olan başa tüy takılması âdeti ise tüye bir nazarlık niteliği yüklemektedir. Nitekim Reşidüddin, Olcaytu’nun yıldırımdan korunmak adına bir kartal tüyü taşıdığını belirtmektedir (Roux, 2002: 223). Üzerinde çalışma yapılan Tatar nüshasında da Edigey’in, Olcaytu gibi başında bir kartal tüyü taşıdığı görülmektedir:

İdil Yurt’un onunki,  
Naip olup kalmışım:  
Beni burada baş kıldı.  
Elime mührünü verdi:  
On bin ordu alayını  
Elime verip han kıldı

**Kartal kanat başını**

Boyun eğip çıkar, Edigey! (T. N, s.136)

Timur Han tarafından vekil kılınan Kıyırçık, Edigey’den itaat beklerken, kartal tüylü başlığını çıkarmasını istemesi kartalın; hükümdarlık simgesi olduğuna işaret etmektedir. Güç ve kuvveti simgeleyen bir hayvanın kanadından yapılan başlığın çıkarılması, Edigey’in mağlup olmasına eşdeğer olarak kabul edilmektedir.

Göktürk ve Uygur devirlerinde hükümdar ya da beylerin timsali olan kartal, aynı zamanda gücü ve kudreti simgelemiştir. Kartalın güç ve kuvvetle ilgili simgesel



anlamları Türklerin İslamiyet’i kabulünden sonra da devam etmiş, hatta zaman zaman arma olarak da kullanılmıştır (Çoruhlu, 2010: 154).

Başkurt nüshasında kahramanın kartal bilekli olması gereklidir, bu durumda kartalın kudret simgesi olarak kullanıldığı söylenebilir:

Bir vuruşta, demiri un ufak eder gibi,

**Ak saçlı kartal bilekli,**

Hiç bir gürültüden ürkmeyen gibi,

Bir de eğer değilse çatal yürekli,

O kişi savaşta yiğitlik gösterecek er değildir. (B. N, s.77)

Yukarıdaki örneklemelerde görüldüğü gibi kartalın güç simgesi olarak Tatar ve Başkurt nüshalarına yansıdığını, fakat Kazak nüshasında kartal ile ilgili bir atıfta bulunulmadığı söylenebilir

### **Saksağan:**

Adını bir yıldız takımına veren ve bu nedenden dolayı da Kırgızlar tarafından kendisine tapınıldığı düşünülen saksağanın, (Esin, 2001: 88) ötüşünden dolayı da hayırlı ve uğurlu bir habere işaret ettiği düşünülmektedir (Akalin, 1993: 119). Mançuların kökenini anlatan mitte ise saksağanın tanrı tarafından görevlendirilmesi ve onun, tanrının yeryüzündeki yansıması olacak bir çocuğun doğumunda dolaylı olarak rol oynaması anlatılmaktadır. Mite göre kutsal bir saksağan göksel olduğuna inanılan üç bakirenin üstüne kırmızı bir meyve bırakır ve bu üç bakirenin en küçüğü meyveyi yiyerek hamile kalır. Çocuk, o günün akşamında doğar ve annesinin “Gök, seni güçlü bir imparatorluğa düzen getirmen için doğurdu. Git ve bu imparatorluğu yönet.” sözleri üzerine kendisini karşılayanlara şef olur (Roux, 2005: 283). Saksağanın haberci bir kuş olarak tasvir edilmesine yönelik belirtiler Başkurt nüshasında da bulunmaktadır. Eserde, Edigey’e yol gösteren köpek, attan beş adet kıl koparıırken Edigey’den de bu kıllardan bir tanesini de vurduğu kuşa yani saksağana saplamasını istemiştir. Saksağan bunun sonucunda dile gelmiş ve Edigey’e, köpeğin de işlevine benzer bir biçimde yol göstermeye başlamıştır. Bu durum bizlere mitik bilincin, saksağanı tanrısal bir kuş olarak algıladığını göstermektedir. Saksağanın; Edigey’e yenilmezlik kazandıracak olan Ural Batır’ın kılıcını bularak, kahramana yardımcı olmasına şu şekilde yer verilmektedir:

**Saksağan** düşünüp kalmamış,

İdükey’e rehber olup,

İdil'in akışını kontrol ederek,  
 Bela Dağı'na doğru,  
 Uçup önden gitmiş, de.  
 Bela Dağı'nın etrafından  
 Akan nehrin başından  
 Yer beğenip konup meşeye,  
 İdükey'i beklemiş, de. (B. N, s. 152, 153)

Kahramana yardımcı olan unsurlardan birisi olan saksığan, yine Başkurt nüshasında farklı bir fonksiyonla karşımıza çıkmaktadır. Saksığan; uykuya önem verildiği ve Tanrı adı anılmadan örtünüldüğünde kahramanın çocuklarını öldürerek cezalandırma fonksiyonu üstlendiği görülür:

Ben bir **saksığan kuşuyum**,  
 Ubır adlı ateş olayım,  
 Ötüşüp ağılında,  
 Kırsığından kulun çıkartayım.  
 Harekete geçmeyip uyursan,  
 Allah adını anmadan örtünürsen,  
 Evine girip geceleyin,  
 Çocuksuz bırakırım sizi. (B. N, s.145)

Saksığan, hem cezalandırma hem de kahramana yardımcı olma fonksiyonu üstlenmektedir. Saksığan unsuruna sadece Başkurt nüshasında yer verilmiş, Tatar ve Kazak nüshalarında bu unsura rastlanmamıştır.

### **Simurg:**

Farsçada Simurg, Arapçada Anka, Türkçede ise bu iki isimle ya da bu iki ismin birleşmesinden meydana gelen "Simurg u Anka" adıyla anılan bu efsanevî kuş; insan yüzüne benzer bir yüze sahip, uzun boylu ve renkli tüylü olarak tasavvur edilmektedir. Kırmızı ve altın renkli, uzun tüylü, güzel sesli ve erkek olduğu düşünülen simurg, bir rivayete göre de dişidir. Gözle görülmeyecek kadar yüksekte uçan ve Kaf dağının tepesinde yatan simurgun ölümü ve doğumuyla ilgili çeşitli rivayetler vardır. İran mitolojisinde simurg, Rüstem'in cerrahı, babası Zâl'in dadısı olarak geçmektedir. İslâm mitolojisinde ise, Anka kuşların padişahı olarak anılır. Hz. Musa zamanında yaratılan simurg, Hicaz'a gitmiş, Hz. Süleyman'ın meclisinde bulunmuştur. Ayrıca rivayetlere göre bu kuş, Hz. Zülkarneyn ile Kaf dağında görüşmüştür. Hz. Muhammed'den önceki

peygamberlerden birinin bedduası sonucunda nesli kesilmiştir (Batislam, 2002: 195-197). Simurg, Türk mitolojisinde de yer almaktadır. Müslüman Kırgızların Er Töştük destanında kahraman Er Töştük seferden dönüşte yerin ortası olarak kabul edilen Kaf Dağı'na gelir ve tepesi göklere kadar ulaşmış olan büyük çınar ağacının üzerindeki Alp Kara Kuş (Simurg)'un yuvasını görür. Simurgun yavrularını yemek için ağaca çıkmakta olan ejderi öldüren Er Töştük, bir süre sonra fırtınalar kopararak gelen Alp Kara Kuş'tan birtakım iyilikler görür (İnan, 1987: 350).

Çalışmada, Edigey'in boyunun simurga benzetilmiş olması onun olağanüstü bir vücuda sahip olduğu izlenimi vermektedir:

Omzu geniş heybetli,  
**Simurg** gibi boylu poslu,  
 Arabadan geniş göğsü,  
 Arslan gibi kalın bileği,  
 Tim Çuvar'ını oynatıp,  
 Telaş etmeden meydanı geçip, (T. N, s.98)

Mitolojik bir unsur olan simurg sadece Tatar nüshasında bulunmaktadır.

### **Hüma:**

Çin mitolojisinde önemli bir yeri olan hüma kuşu (cennet kuşu), Osmanlı padişahlarının simgesi olup, “devlet kuşu” deyiminde karşılık bulmakta ve “padişaha ait” anlamına gelen “hümayun” sözcüğü içinde yer almaktadır. İnanca göre; hüma kuşu uçarken gölgesi kimin başına düşerse, o adam ya “başına devlet kuşu konarak padişah olur” ya da büyük bir servete kavuşmuş. Kaf Dağı'nda hep havada yaşadığı düşünülen hüma; havada yumurtlar, yavrusu da yumurta yere düşmeden kabuğun içinden çıkarak uçmaya başlarmış ve bu yüzden hümanın ayakları yokmuş (Tez, 2008; 51, 52). Günümüzde de sık sık kullanılan talih kuşu, devlet kuşu deyimleri ile insanın başına ya da üstüne kuş pislemesinin hayra yorulması hümanın, zenginlik ve mutluluk getirici olması inancıyla ilişkilendirilebilir. Bu deyim ve inançlar hüma ile ilgili inançların günümüzdeki yansımaları olarak görülebilir. Hüma ile ilgili inançlar arasında hümayı bilerek öldüren kişilerin kırk gün içinde öleceği inancı yaygın bir inanç olarak bulunmaktadır. Canlı olarak ele geçirilemeyeceği düşünülen hümanın eski Türk inancındaki Tanrı Umay ile olan benzerliği ve Çepni boyunun sembol kuşu olması çeşitli kaynaklarda geçmektedir (Batislam: 2002: 187, 188). Bahaeddin Ögel ise pek

çok araştırmacının aksine hüma kuşunun Kaf veya Elburz Dağları'nda değil de Cennet'te yaşadığını, zaman zaman uçarak yedi kat göğün üzerindeki felekler ve burçlar arasında dolaşarak, Tanrı katına dek gidip geldiğini belirtmektedir (Ögel, 2003; 109). Hüma görülen en iyi cins kartallardan birine verilen ad olarak karşımıza çıkmaktadır. Sadece Tatar nüshasında bulunan hüma kuşunun, doğan türünden bir kuş olan Tökli Ayak'la aynı anlamı taşıdığı görülmektedir:

Yurttan yurdumun göçtüğü,  
 Bizden bahtın gittiği,  
**Devlet kuşunun** uçtuğu,  
 Sizden devletin gittiği,  
 Bir başımı iki edip,  
 İki hana baş eğsem,  
 O da olsa, benim Han'ım,  
 Yurttan yüzüsu gittiği,  
 Keser isen baş işte!  
 Döker isen kan işte! (T. N, s. 41)

Anlatıda hükümdarlık ve güç sembolü olarak karşımıza çıkan hümanın (Tökli Ayak) ihtiyarlığından dolayı, doğurduğu iki yavrusu da hüma kuşunun özelliklerini yansıtmaktan çok uzaktır. Bu kuşun yavrularının kendisinden Tökli Ayak'ı isteyen Timur Han'a, Edigey'in babası Kutlukaya tarafından verildiğini düşünen Toktamış Han, onu idam ettirmiştir. Hüma kuşunun soyunun tükenmesi hikâyede hanlığın da sonu olarak düşünülmüştür.

#### **Kuzgun (Karga):**

Kargagiller familyasının güçlü ve kalın bir gagaya sahip, iri ve siyah renkli bir üyesi olan kuzgunun, Hz. Nuh tarafından suların çekilip çekilmediğini kontrol etmesi için görevlendirildiğine, fakat bu görevini unutarak yeryüzünde bir leşin başında kaldığına inanılmaktadır. Hz. Nuh'un da bu nedenle kuzguna kızarak onu lanetlediği, önceleri beyaz olan tüylerinin ise lanet sonucu siyaha döndüğü düşünülmektedir.

Yakutlar arasındaki yaygın inanişaya göre karganın çatı üzerinde ötmesi olumsuz haberlerin geleceğine işarettir (Roux, 2005: 80). Alman dilcisi O. Böhtling tarafından derlenen "Er-Sogotoh" adlı destanda ise karganın, Er-Sogotoh ile mücadele eden cehennem zebanisi Buura-Dohsun ile ilişkisine ve onun kötü sesinin nereden kaynaklandığına dair hikâyeyi Bahaddin Ögel şu şekilde aktarmıştır: "Bundan önce de



(Kuday) ile kişi vardı. Bunlar kara kaz şekline girip su üzerinde uçuyorlardı.” (Seyidoğlu, 2010: 39).

Dede Korkut Hikâyeleri’nde kızları ve kadınları öven Oğuz beylerinin “Kaza benzer kızım-gelinim” şeklindeki ifadeleri, kazın; namus, şeref ve temizlik gibi unsurları simgelediğini düşündürmektedir (Akalin, 1993: 101). Kaz motifine üç nüshada da ortak olan dizelerde şöyle yer verilmiştir:

Karga konmaz kara ağaca,  
**Kaz** kondurdun, Nuralın,  
 Kuzgun konmaz kuru ağaca,  
 Kuğu kondurdun, Nuralın. (K. N, s.180)

Daha çok olumsuz anlamları ifade etmek üzere kullanılan siyah rengin bir ağacı nitelemesi, o ağacın kurumuş olmakla yani bir nevi ölümle ilişkilendirilmiş olabileceğini akla getirmektedir. Tanrı ile ilişkili olarak düşünülen kaz kut timsali olarak hikâyede yer almış, kara ağacın hayat bulmasına yardımcı olan bir unsur olarak karşımıza çıkmıştır.

Kut timsali olarak değerlendirilen kazın Tatar ve Kazak nüshalarında farklı bir kullanımla var olduğu görülmektedir. Kaz; bu nüshalarda Edigey’in rüyasında yer almış ve onu Tanrısal bir mekân olan Tur Dağı’na taşımıştır. Kazın bu yöndeki kullanımı onun Tanrı ile ilişkili bir kuş olduğunu düşünülmesine yardımcı olacaktır. Kazın rüya içindeki ifade edilişi her üç nüshada da aynı kelimeler ile sağlanmaktadır, bu nedenle sadece bir nüshadan örnek verilmesi uygun görülmüştür:

Tepede yürüyen **konur kazı**  
 Gökyüzünden almışım,  
 Tur dağına konmuşum,  
 Döş etine doymuşum,  
 Bu nedir on yedim?” (K. N, s.173)

Kaz unsuruna her üç nüshada da yer verilmiştir.

### **Kuğu:**

Beyazlığı ile kalp temizliğinin simgesi olan kuğu, şamanlar tarafından suretine bürünülen ve kendisinden yardım alınan hayvanlardan biridir. Kuğunun Buryat şamanlarının donuna girdiği kuşlardan birisi olması (Ögel, 2003: 47) ve Çin yıllıklarında, T’u-küelerin ilk kralının bir oğlunun ve bir yaz ya da kış tanrısının bir kızının nasıl kuğuya dönüştüğünün anlatılması, İslamiyet öncesi Türklerde yaygın olan

kuş-ruh düşüncesiyle ilişkilendirilebilir. Büyük kişilerin ve halkların yaşamına müdahale eden hayvanlar aynı zamanda ayrıcalık sahibi olmayan kişilere de yardımcı olabilir. Irk Bitig’de ava çıkan adamın atının yolunu kaybetmesi sonrasında rastladığı kuğunun onu sırtına alarak anne ve babasının yanına götürmesi bu düşüncüyü destekler tarzda bir örnektir (Roux, 2011: 85). Kuğu; aynı zamanda yaratıcı, bereket ve refah sağlayıcı dişi ruhlar zümresinin (Ayısıt) timsali olarak kabul edilmektedir (İnan, 2000: 37). Kuğuya dönüşüm temasının Şamanist ritüellerle sınırlı kalmadığını, bu temanın izlerinin Kırgızların büyük destanı Manas’ta da yer aldığını söylemek mümkündür. Destanda otuz kız ve kırk erkekle güreşerek onlarla başa çıkan Manas’ın gelini Ay-Çörek, düşmanını tehdit etmek için bir kuğu olup babasının yanına gideceğini söyler. Düşman bundan korkar ve ona saygı duyduğunu göstermeye başlar. Kuğu, kutsal kadınlığın ve Tanrı’nın simgesidir (Ögel, 2003: 536). Kuğu unsuru Kazak, Tatar ve Başkurt nüshalarında ortak olan dizelerle ifade edilmiştir:

Karga konmaz kara ağaca,  
Kaz kondurdun, Nuralın,  
Kuzgun konmaz kuru ağaca,  
**Kuğu** kondurdun, Nuralın. (K. N, s.180)

Orta Asya ve Çin’de çok eski çağlardan beri kutsal kabul edilen hayvanlardan biri olan kuğu da kaz gibi kut ve beylik timsali olmuştur (Kalafat, 2010: 175). Olumsuz anlamları çağrıştıran kara rengin bir ağaçta yer alması, o ağacı ölmüş olarak düşünmemize yardımcı olabilir. Destanda, Tanrı’nın yeniden yaşam bahşetme gücü, kuğu ve kaz üzerinden hareketle ortaya koyulmaktadır. Bu hayvanlar Tanrı kutunun taşıyıcısı olarak destanda yer almaktadır. Yine bu hayvanlar, kuru bir ağacın yeniden canlanmasının sağlanması noktasında birer aracı olarak düşünülebilir.

### **3.3. Bitkiler İle İlgili Mitolojik Unsurlar**

Evrenin var olduğu andan itibaren büyük bir önem taşıyan ve hayatın merkezinde var olan unsurlardan bir tanesi de ağaçtır. Ağaç, her şeyden önce varoluşu, hayatı, canlılığı ve bereketi temsil eder. Türk ve dünya kültüründe ağaca çağlar içinde birbirinden farklı pek çok rol verilmiştir. Ağaç, tanrıyla iletişim aracı olarak düşünülmüş; kötü ruhları kovmada, sağaltma, yağmur yağdırma ve bereketi arttırmaya yönelik mevsimlik törenlerde büyük bir rol oynamıştır (Ergun, 2004: 17-66).

Eski Türklerde tabiat unsurlarına birtakım kutsallıklar atfedilmiştir. Kutsallık atfedilen unsurlardan bir tanesi de ağaçtır. Günümüz dünyasında ağacın kutsallık

boyutuna ilişkin birçok örnek bulunmaktadır. Edigey merkezli epik anlatılarda da ağaç kültürünün yansımalarına yer verilmektedir.

### **Çam:**

Mitolojik algıda yer alan önemli ağaçlardan biri olan çamın; yaz kış yeşil kalması, yaşlılığı, dağların tepesinde tek başına olması, meyvesiz oluşu ve büyüklüğü onu Tanrı'nın sıfatlarıyla ilişkili olarak düşünülmesine yardımcı olur. Altay destanlarında çam ağacı yeniden dirilişi ve esenliği simgelemiştir (Ergun, 2004: 211).

Başkurt ve Tatar nüshalarında kahramanların kendilerini çam ağacından ulu görmeleri, onların yenilmez ve düşmana boyun eğmez olarak algılanmalarına yol açmaktadır:

**Çamdan** yükseğim,  
Bora üflese kopmam;  
Reçineli bir dalım,  
Baltalasa ayrılmam. (T. N, s.83)

**Çam** ağacından ulu ağacım,  
Başımda davul çalsa sarsılmam,  
**Çama** kaynaşıp büyüyen kara budağım,  
Baltalasan da ayrılmam. (K. N, s.171)

### **Kara / Kuru ağaç:**

Türk mitolojisinde ve simgeciliğinde daha çok olumsuz anlamları ifade etmek için kullanılan kara rengin ağacı nitelemesi, ağacın birtakım olumsuz özelliklere sahip olduğunu düşünülmesine neden olmaktadır. Destanda, “kara ağaç” tamlaması; ağacın hayafî özelliklerini yitirmesi şeklinde bir anlam taşımaktadır. Kara ağaç ifadesinin içinde yer aldığı dizeler her üç nüshada da ortaktır. Bu nedenle sadece Kazak nüshasındaki örneği sunmayı uygun görmüştür:

Karga konmaz **kara** ağaca,  
Kaz kondurdun, Nuralın,  
Kuzgun konmaz **kuru** ağaca,  
Kuğu kondurdun, Nuralın.

Destanda Edigey, oğlu Nuralın'ın kazandığı başarıları anlatırken, onun kara ağaca kaz ve kuğu kondurduğunu söylemektedir. Ölümü simgeleyen kara renkle birlikte anılan ağacın aynı zamanda da kuru bir ağaç olduğu söylenebilir. Tanrı kutunun



taşıyıcısı olan ve destanda başarıyı simgeleyen kaz ile kuğunun kara ve kuru ağaca konmuş olarak düşünülmesi o ağacın yeniden canlanması olarak açıklanabilir.

**Kavak:**

Kazak, Karakalpak, Kırgız, Altay vb. Türklerinin “pay terek / bay terek” ; Tatar ve Başkurt Türklerinin “baytirek” , “titrek kavak” , “osokor kavak” vs. dedikleri kavak ağacı Türk mitolojik düşüncesinde göğün direği ve dünya ağacı olarak kabul edilmektedir. Yer altından gökyüzüne kadar üç âlemi birleştiren kavak, Tanrı’nın da sembollerinden biri olarak algılanmaktadır (Ergun, 2004: 216) Türk kültüründe kutsallık atfedilen ağaçlardan biri olan kavak, şaman dualarından birinde şu şekilde yüceltilmiştir: “Ey melikem, ey anam ateş! Sen Hangay ve Gur Hatu Han dağlarının tepesinde biten ak kavak ağacından yaratılmışsın. Gök yerden ayrıldığı vakit doğmuşsun. Sen atamız Ötüken kavminden çıkmışsın. Tanrılar padişahı tarafından yaratılmışsın. Anam ateş! Senin baban sert çelik, anan kaymaktaş ve ulu ataların ak kavak ağacıdır” (Işık, 2004: 99).

Şamanist inanç sisteminde kutsalla ilişkilendirilmiş bir biçimde karşımıza çıkan kavağın aynı değerini günümüz inanç dünyasında da muhafaza ettiği görülmektedir. O, çocuğu olmayanların, dibinde dua ederek yardım istedikleri, Hızır’ın görüldüğü ve kutlu kişilere Tanrı kelâmını öğrettiği yerdir. Tanrı’nın kutunu getirdiğine inanılan kavak; bolluk, bereket ve soyun çoğalması gibi sembolik anlamlara sahiptir; aynı zamanda evin ve obanın direği olarak kabul edilir (Ergun, 2004: 217). Kavağa, Tatar nüshasında nurlu yapraklarıyla yer verilmiştir.

Ödülle büyüsün diye

Yaprağı nurdan yaratılan

Tahtımın önüne

Bahçede **kavak** olmuşum! (T. N, s. 154)

Kavak ağacı; ilahî kaynaklı ışık olarak tanımlanabilen, nitelediği kişiye veya nesneye kutsallık atfeden nur ile birlikte düşünülmüştür. Tasavvufta akla ışık veren, İslam tarikatlarında ise Tanrı’dan bir işaret olarak addedilen nurun, evrendeki canlı veya cansız bir varlığa yansıması o varlığın kutsal ile ilişkilendirilmesini sağlamaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi, yaprağının nurdan oluşması kavak ağacına kutsallık vasfı yüklemektedir, çünkü o Tanrı’dan bir yansıması olarak kabul edilmektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi kavak; evin ve obanın direği olarak düşünülmektedir. Hikâyede

Muradım'ın kendisini “tahtın koruyucusu kavak ağacı” olarak görmesi de kavağın koruyucu boyutuyla ilişkilendirilmelidir.

Kavak ağacı Başkurt nüshasında yukarıdaki kullanıma paralellik arz edecek şekilde yer almaktadır. Bu nüshada Edigey'in kendisini kavak ağacı olarak nitelendirmesi, Edigey'i kavak gibi evin ve obanın direği olarak düşünülmesine yardımcı olur, kavak aynı zamanda güç simgesi olarak da karşımıza çıkar:

Öfkenin tadına bakıp at binen,  
Dağda yuva kuran doğanım.  
Zehire göre acıyım,  
Şerbete göre yavanım,  
Sarsılmaz bir **kavak ağacıyım!** (B. N, s.141)

Yukarıdaki örneklerden hareketle mitolojik bir unsur olarak değerlendirebilecek olan kavağın Başkurt ve Tatar nüshalarında bulunduğunu, Kazak nüshasına ise yansımadağı söylenebilir.

#### **Meşe:**

Anadolu'da “pelit” , “palamut” diye de adlandırılan meşe, heybetli gövdesiyle kutsal ağaçlardandır. Genelde “Dede” ve “Baba” gibi sıfatlarla anılan bu kutsal ağaç, savaşlarda kahramanlık gösteren yiğitlerin, Tanrı katında itibar kazanmış olan erenlerin mekânı olarak görülmektedir. Bu yüzden dilek sahiplerinin sıkça ziyaret ettikleri, yanında namaz kılıp Kur'an okudukları, yeni evlilerin salıncak kurup sallandıkları kutlu mekânlardır (Ergun, 2004: 235).

Tanrı kutunun sindiği bir mekân olarak düşünülen meşe ağacı menkıbelerde de yer almaktadır. Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî'de kaydedildiğine göre Hacı Bektaş bir gün abdallarıyla birlikte Hırkadağı'na çıkar. Emri üzerine çalı çırpı toplanarak büyük bir ateş yakılır. Hacı Bektaş ayağa kalkarak semaha başlar, müridleri de kendisini takip ederler. Tam kırk kez semah döndükten sonra Hacı Bektaş sırtından hırkasını çıkararak ateşe atar. Hırkanın küllerini dağa savurur ve küllerin düştüğü yerlerden meşe ağacı çıkmaya başlar (Ocak, 2010; 242).

Masallarda, kahramana hayat bahşeden, onlara yardımcı olan bir motif olarak karşımıza çıkan meşe; (Ergun, 2004: 236) Başkurt nüshasında, mitik düşüncede olumlu olarak da algılanan saksağanın, dalına konduğu ağaçtır. Tanrı kutunu içinde barındırdığı düşünülen meşe, aynı zamanda Edigey'e sınırsız bir güç verecek olan Ural Batır'ın

miğferini de dibinde saklamakta ve bu kutsal miğferi koruma işleviyle destanda yer bulmaktadır:

Bela Dağı'nın etrafından  
 Akan nehrin başından  
 Yer beğenip konup **meşeye**,  
 İdükey'i beklemiş, de.  
 İdükey gelinceye dek,  
 Gelip attan ininceye dek,  
 Köpeği önden gelip,  
 Eşleyip, **meşe** dibinden  
 Ural Batır'ın miğferini  
 Alıp çıkarmış, da. (B. N, s.153)

Türk mitolojik algısında belirli bir yeri olan meşeye sadece Başkurt nüshasında yer verilmiştir.

#### **Servi:**

“Servigillerden, yaprakları karşılıklı, yığışik ve koyu yeşil renkte, en çok meydanlıklara dikilen, ince uzun ağaç” olarak tanımlanan servi, uzun boyu ve daima yeşil kalmasıyla ebediyetin simgesi olmuştur (Ergun, 2004: 234). Kutsal ağacın etrafındaki ağaçlardan daha uzun ve daha heybetli olması gerektiğine dikkat çeken Metin Ergun ise bu özelliklerin Tanrı'nın el-kebir, el-melik, el- âzâm sıfatlarıyla örtüştüğünü düşünmektedir (Ergun, 2000: 23). Habıra Yırav'ın Edigey'i, kale gibi yükselen mazı (servi) ağacı (B. N, s.60) şeklinde görmesi, Edigey'in yücelik ve sonsuzluk vasıflarına sahip olduğuna dair bir ipucu vermektedir.

Servi ağacı mitolojik bir unsur olarak sadece Başkurt nüshasında bulunmaktadır.

#### **Söğüt:**

Kültürümüzde önemli bir yeri olan söğüt; yiğitlerin, gölgesinde oturup çadır diktikleri kutlu ağaçlardandır. Eskiden orman-koruluk anlamına da gelen söğüt, Budist metinlerde aydınlık, ferah olan kutlu orman, Buda'nın aydınlandığı, nurun indiği, Buda olacak çocuğun doğduğu kutlu mekân olarak kabul görmektedir. Dere kenarlarında, su gözelerinin yanında biten söğüdün, küçük kuşlara yuva olduğu için annelik kutuna sahip olduğu düşünülmektedir. Buna paralel olarak söğüdün kutu insana girdiği zaman o insanın çok duygulu, çocuk sever ve evcimen olacağına inanılır. Söğüdün bir çeşidi olan salkım söğüt kamlar tarafından “Tanrı'nın kırbacı” olarak kullanılmaktadır. Salkım

söğüdün kutuna sahip olan insanın çok nazik ve keskin zekâlı olacağı düşünülürken, narin bir ağaç olan ve kız çocuğunu simgeleyen aksöğüdün kutuna erişenlerin ise esnek, munis ve çalışkan olacağına inanılır. Evin, obanın, çadırın önünde bulunan söğüdün daima eve yarar sağlayacağına, ailenin her müşkülünü halledeceğine, yaşlılık dönemlerinde onları perişan etmeyeceğine inanılmaktadır (Ergun, 2004: 240, 241). Sahip olduğu kutla insanlara üstün davranışlar kazandırdığı düşünülen, aile üzerinde ise koruma işlevine sahip olduğu kabul edilen söğüt, Tatar nüshasında taşta tercih edilmekte, onun koruma simgeselliği sayesinde devletin uzun ömürlü ve yıkılmaz bir hâle geleceği belirtilmektedir:

Hele benim evim saray  
Cevher taştan yapılmış,  
Gelecekteki evimin temeli  
**Söğütten** olacaktır! (T. N, s. 75)

Hikâyede Toktamış Han, Edigey'in kendisine karşı takındığı tutumu ve onun Timur Han'dan yardım alarak üstüne gelmesini büyük bir tehdit olarak algılamakta ve olası bir Edigey-Timur Han anlaşmasının sonu olacağını düşünmektedir. Hikâyede basit ve kırılabilir bir yapıya sahip olarak değerlendirilen taş, yerini mitik bilinçte koruma ve kollama sembolü olarak kullanılan söğüt ağacına bırakmış; böylece devletin yenilebilirlikten, yenilmezliğe ulaşacağı düşüncesi söğüt sembolü ile ortaya konulmuştur.

Söğüdün simgesel kullanımı sadece Tatar nüshasında görülmektedir.

#### **3.4. Sular ile İlgili Mitolojik Unsurlar**

Bütün potansiyel ve üretken güçleri temsil eden su tüm varoluşun kaynağıdır. Su, ne tür bir kültürel örüntü söz konusu olursa olsun; kozmogonide, mitlerde, ritüellerde ve ikonografide daima her biçimin öncülü ve her yaratının desteği olarak yer almaktadır (Eliade, 2009b: 196). Göktürk Yazıtları'nda yer ile birlikte koruyucu ruhlar kategorisi içinde bulunan su; hayvanların çoğalması, sağlıklı bir hayata kavuşulması ve kötülüklerden korunulması hususunda önemli bir işleve sahiptir (Çoruhlu, 2010: 33). Şamanistler, gölleri ve ırmakları canlı nesnelere olarak telakki etmektedir. Şamanistlerin kutsal olarak kabul ettikleri ırmak ve göller, coğrafî isimlerden çok daha ötesini ifade etmektedir. Bu ırmak ve göllerin aynı zamanda duyan, evlenen, çoluk-çocuk sahibi olan varlıklar olduğuna inanılır (İnan, 2000: 50, 51).

İnsanlığın sudan yaratıldığına dair inançların denk düştüğü sıvı kozmogonisinin en temel özelliklerinden biri dişil ve doğurgan oluşudur (Korkmaz, 1998: 91). Başkurt nüshasında mağaradaki sırlı sandığı korumakla yükümlü olan pir, Edigey'e birtakım nasihatlerde bulunmaktadır. Pir, Edigey'den, Ural Dağı'ndan çıkan nehirleri ana bilip atına binmesini istemiştir:

Bin atına Allah deyip,  
Savaşacak günlerimi göster deyip,  
Ural'ını ata deyip,  
**Nehirlerini ana deyip,**  
İlimi düşmana vermem deyip,  
Yetim ve esirlerden hiç birini  
Kendime üvey olarak görmem deyip.

Türk yaratılış mitinde kozmos sudan türemiştir, yani yaratılışın başlangıç nüvesi sudur ve bütün canlılar sudan yaratılmıştır (Bayat, 2007c: 248). Ural Dağı'ndan çıkan dört nehrin ana olarak tanınması, suyun mitik algıdaki doğurma işlevini yansıtmaktadır. Bereketin sağlanması hususunda önemli bir işleve sahip olan su, bu özelliği ile hayatın kaynakları arasında yer alır. Her ne kadar sık söylenirse de yeryüzü gibi ana olarak kabul edilir (Roux, 2002: 143). "Anadolu'da Su Kültünün İzleri" adlı makalesinde İskender Oymak yer-su ruhlarının merhametli ve koruyucu ruhlar olduğundan bahsetmektedir (Oymak, 2010; 40). Bu ruhların merhametli ve koruyucu olmaları nehirlerin ana olarak kabul edilmesine yol açmış olabilir. Merhametli ve koruyucu olan ruhların yardımı Edigey'i zafere taşıyacaktır.

Türk mitolojisindeki ünlü motiflerden birisi de "sudan çıkan atlar" dır. Edigey, mağara içinde kendisinin geleceğini gösteren bir kitaba rastlar, bu kitaba göre Edigey'in dileklerini gerçekleştirmesinin koşullarından bir tanesi de Şülgen Nehri'nden çıkan ata binmesidir:

Ural'dan devi kovan  
Ural Batır'ın mezarını  
Arayıp bulursa,  
Onun miğferini giyip,  
**Şülgen'den çıkan yıldıdan**  
**Kulun seçip binerse,**  
Ne dilerse onu gerçekleştirir,

Ural'ın önde gelen yiğidi olur. (B. N, s.150)

Metin Ergun ve Gaynislam İbrahimov'a göre Türk mitolojisinde hakanların atları Tanrı tarafından gönderilmektedir. Tanrı tarafından gönderilen bu atlar gökyüzünden indiği gibi kutsal olduğuna inanılan sudan da çıkabilir (Ergun ve İbrahimov, 2000: 30). Tanrı tarafından gönderilen at; dişil ve doğurgan olarak tasavvur edilen suyun aracılığıyla kahramana ulaşacaktır.

Evliya mezarlarının akarsu kenarında olması su kültürünün tezahürlerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendisi de bir evliya olan Baba Tökles'in mezarı Belekey ile Töyeles nehirlerinin kenarında bulunmaktadır:

Boz tulparlarına binip,  
Ural'a doğru at sürmüşler.  
Yayık'ı aşmışlar, da,  
Tek başlarına **Belekey ile Töyeles**  
**Adlı ırmakların boyunda**  
**Baba Tökles'in mezarı**  
Civarına yerleşmişler, de. (B. N, s.213)

Edigey ve askerleri Ural'a doğru at sürerken Baba Tökles'in mezarı civarında dinlenmiştir. Baba Tökles'in mezarının iki nehir kıyısında bulunmasının ilk zamanlara dönülmesini ve geçmiş zamanın tüm yıpratıcılığından kurtularak yeniden doğuşu simgelediği düşünülebilir.

Türk inancına göre çaylar, ırmaklar ve sular yaşayan şeyler olarak kabul edilmiştir. Fakat bunlar Tanrı gibi insanların çok üzerinde bulunan mukaddes varlıklar değildir. İnsanoğlu, bunlarla ilişki kurabilir (Ögel, 2006: 322).

Kazak nüshasında İdil ile Yayık nehirlerini yitiren Toktamış Han yine bu nehirlere esenlik dilemekte, Başkurt nüshasında İdil Nehri'nin çevrede yaşayan canlılara şefkat gösterdiği görülmektedir:

Kenarından yavru serçe uçamaz,  
Harmanına konya yarıp gelemmez,  
Balığı yıldı otlatırmaz,  
Kurbağası insanı uyutmaz,  
Ceylanı var geyik gibi,  
Filizi bilek gibi,  
Elması yürek gibi,

**İdil ile Yayık'ım,  
Seni de aldurdım,  
Esen kal benden sonra! (K. N, s.176)**

Her renkteki yıldıdan  
Sürünün ovayı doldurduğu,  
Balığı tay gibi karşı koyan,  
Kurbağası tek başına su içen,  
Yedi uruk, on iki yurt

**Ural'm sütü İdil'im  
Hepsine şefkat göstermiş. (B. N, s.205)**

İdil ve Yayık nehirlerine esenlik dilenmesi, İdil nehrinin canlılara şefkatle yaklaşması mitolojik bir yapıyı işaret etmektedir. Burada, yer-su ruhlarının izlerine rastlamak mümkündür.

Bahaeddin Ögel'e göre "yüzsuyu" ifadesi insan ve insan fizyolojisi ile ilgili anlayışları yansıtmaktadır (Ögel, 2006: 324). "Yüzsuyu" ifadesine Tatar nüshasında şu şekilde yer verilmiştir:

Yurttan yurdumun göçtüğü,  
Bizden bahtın gittiği,  
Devlet kuşunun uçtuğu,  
Sizden devletin gittiği,  
Bir başımı iki edip,  
İki hana baş eğsem,  
O da olsa, benim Han'ım,  
**Yurttan yüzsuyu gittiği,**  
Keser isen, baş işte!  
Döker isen kan işte! (T. N, s.41)

Edigey'in babası Kutlukaya, kendisini av kuşu olan Tökli Ayak'ın yumurtalarını çalmakla suçlayan Toktamış Han'a yukarıdaki dizelerle karşılık vermektedir. İlin, içinde bulunduğu zorluklar "yüzsuyu" nun gitmesi ile ifade edilmektedir. "Yüzsuyunun gitmesi" ile ilin onurunun ve itibarının yok edildiği anlatılmıştır.

Türklere göre kanın “su gibi, ırmak gibi” akması bir deyişi veya anlayışı karşılamaktadır. Bunun yanı sıra “kan akıtma” bir tabu olarak görülmüştür(Ögel, 2006: 324). Kanın ırmak ve su gibi akışına Başkurt nüshasında rastlamak mümkündür:

Git, git, Yanbay, git, Yanbay,

Açma gözünü, oyarım!

Söyleme, dilini koparıyorum!

**Kanını su misali dökerim!** (B. N, s.135)

Git, git, Yanbay, git, Yanbay,

Yaman sözünü bölerim,

Söyleme, dilini keserim,

Açma, gözünü deşerim,

Örseleyip başını,

Boynunu sicim gibi koparıyorum!

Haramla dolup taşan kanını,

**Göl gibi akıtırım!** (B. N, s.142)

Eski Türk inanç dünyasında yer alan bir bilgiye göre Tanrı Ülgen’in dört oğlu vardır ve bu oğullardan biri “Yayık” adını taşımaktadır. Yayık, aynı zamanda denizlerin hâkimidir ve “Talay Kan” olarak da bilinir. Bugünkü Altay ve Saha Türkleri arasında yaygın olan “Tufan Efsanesi” nin bir varyantına göre ise Tanrı Ülgen eski zamanlarda gayet meşhur olan “Nama” ismindeki bir adama tufan olacağını söyler. Tufan sonrası Nama, “Yayık Han” adı ile anılmaya başlar ve tanrılar arasına girer (Gömeç, 2008: 37,51).

Başkurt nüshasında “Yayık”, bir nehrin ve bir yiğidin adı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kazak nüshasında ise “Yayık” bir nehrin adıdır. Burada, Başkurt nüshasından hareketle “Yayık” ismini açıklamayı uygun gördük:

**Dolanıp akan Yayık’tan**

Uruğu ile birlikte su içmiş,

Tüm uruklara baş olmuş,

Beş uruktan intikam almış,

Ovalık alanların büyük beyi

Şegeli adlı ihtiyar

Beş boya gelmiş, de; (B. N, s.49)



Savaşta göz alıcı yiğit olsa da,  
 Son savaşında  
**Yayık Batır** ölse de,  
 Yayık Batır'ın oğulları  
 Hiç de savaştan geri kalmayınca,  
 İdükey'in yanına gelip savaşa katılınca,  
 Irşak Bey de dayanmamış. (B. N, s.80)

Yayık Batır nam salmış bir yiğit olarak karşımıza çıkmaktadır. Yiğidin adının Yayık Batır olması mitolojik dönemin izlerini açıkça yansıtmaktadır ve bu isim tanrısal bir anlam ifade etmektedir. Nehrin adının “Yayık” olması, Türk inanç sisteminde denizlerin hâkimi olarak yer alan Yayık Han'ın hatırası olarak düşünülebilir.

Su Anası veya Su İyesi Türk boylarının mitolojilerinde önemli bir yere sahiptir. Harezm Özbekleri arasında su sahipleri olarak bilinen Ananklar, tıpkı Hızır gibi yolda zor duruma düşen ve susuzluktan azap çeken yolcuların imdadına yetişir, onlara su verirler. Diğer su iyeleri gibi Ananklar da sinirlendikleri ve saygısızlık gördükleri zaman su taşması oluşturur, insanlara zarar verirler (Bayat, 2007c: 251, 252). Su Anası'nın Nart mitolojisinde de oldukça saygın bir yere sahip olduğu görülmektedir. Gönül ve kalp zenginliğini aramak adına yola koyulan gençler, kutsal saydıkları Su Anası'nın köşkünün bulunduğu gölün kıyılarına yönelmektedirler (Semen, 2008: 93).

Bazı Türk boylarında Su Anası veya su iyesi sarı ve dalgalı saçlı olarak düşünülür. Nehir, göl ve ırmak iyelerinin sarı saçlı, mavi gözlü olarak tasavvur edilmeleri diğer Türk boylarındaki Su Anası varlığının değişik bir varyantıdır (Bayat, 2007c: 252). Kazak nüshasında Ağun Nehri kıyısında altın rengi saçlarını tarayan kız, Baba Tüylü Saçlı Aziz'i görür görmez suya dalmış ve nehrin içinde bulunan altmış ak otağdan birinin içine girmiştir. Bu kız, Baba Tüylü Saçlı Aziz ile evlenmiş ve destanın asıl kahramanı olan Edigey'i doğurmuştur.

Nehir, ırmak ve göl iyelerine Dede Korkut Hikâyeleri'nde de rastlayabiliriz. Basat'ın Tepegöz'ü öldürdüğü destanda adı geçen perili Uzunpınar, gözlemlenebilen dünya ile duyular üstü dünyanın bir izdivaç merkezi gibidir. Bu pınar, güzellikleriyle ünlü perilerin yanı sıra insan ve hayvanlara da ev sahipliği yapmaktadır. Bu ilişki evrensel bozulmanın önüne geçmek üzere karşılıklı hayatîyet prensibi üzerine kurulmuştur. Fakat bu büyülü pınarda varlık alanları arasındaki çizgi, Konur Koca Sarı Çoban'ın işlediği bir günahla kaybolur ve sonuç olarak Tepegöz denen varlık ortaya

çıkarm. Fakat, Kazak nüshasında su iyesinin insan ile olan evliliğe bizzat istekli olduğu görölmektedir. Bu evlilik su iyesinin rızası ile gerçekleştiği için Dede Korkut Hikâyeleri'ndeki gibi topluma zarar verecek bir varlık ortaya çıkmaz. Su iyesinin gönlünün hoş tutulması ve isteğinin yerine getirilmesi, toplumu, içinde bulunduğu zorluklardan kurtaracak olan kahramanın doğmasını sağlamaktadır.

Sular, yeryüzü ile yeraltının bir kapısı veya bir bağlantı yeri olarak kabul edilebilir. Türklerde çoğu zaman kutlu yerler olarak düşünölen sular, yeraltından gelen kötü ruhlar için de, bir kapı veya çıkış yoludur (Ögel, 2006: 67). Başkurt nüshasında, Ural Batır'dan kaçarak uzun süre göllerin içinde yaşayan dev, kötü ruh olarak yorumlanabilir. Su ile kötü ruh arasındaki ilişkiye şu şekilde rastlanılmaktadır:

Omzuma taktığım kılıç

Öncelerin öncesinde

Ural Batır'dan kaçıp,

**Uzun süre göllerin içinde,**

**Yaşayan devi**

Doğrayan kılıçtır! (B. N, s.233, 234)

Göl, iyi ruhlara ev sahipliği yapabildiği gibi kötü ruhların da barınma yeri olarak mitolojide yer almıştır. Ural Batır'dan kaçarak göl içine saklanan dev, suda yaşayan kötü ruh olarak görölebilir.

### **3.5. Dağ ile İlgili Mitolojik Unsurlar**

Dağlar, Gök Tanrı'ya yakınlığı ve bazen de ona ev sahipliği yapması nedeniyle Türkler arasında kutsal mekân olarak kabul edilmiştir. Bu dağlar, evrenin merkezinde buldukları gibi kozmik bir işlev de üstlenirler. Ayrıca Türk mitolojisinde dağlar; etrafında yaşayan insanları korur ve onların vatan anlayışını şekillendiren en önemli tabiat varlıklarından biri olarak ön plana çıkar. Türklerin mitolojik metinlerine bakıldığında, dağın bir kült olduğuna dair pek çok delil bulunabilir. Tanrıyla ilişkili ayinlerin büyük bir çoğunluğu dağda yapılmış, kurbanlar buralarda sunulmuş ve bu mekânlar Gök Tanrı'ya en yakın noktalar olarak kabul edilmiştir. Dağlar; Tanrı mekânı olarak kabul görmüş, bu dağlara yaklaşıırken veya bu dağlarda avlanırken uyulması gereken birtakım kurallar ortaya çıkmıştır. Dağlara atfedilen bu inanışların kökeninde ise Türklerin, Tanrı anlayışı bulunmaktadır. Türkler yüksek olmayı tanrısal bir nitelik olarak kabul etmiş, insanların erişemediği yüksek noktalara tanrıya özgü aşkınlık, mutlak gerçeklik ve sonsuzluk gibi ayrıcalıklar tanımışlar ve bu mekânların ancak

tanrıların mekânı olabileceğine inanmışlardır. Dolayısı ile bu bölgelere en çok yaklaşabilen dağlar, Türk düşüncesinde kutsallarla örülü bir kült hâlini almıştır (Duymaz ve Şahin, 2008: 117).

Eski Türk inanç sisteminde Tanrı'nın yaşadığı mekân her zaman gökyüzü olarak düşünülmüştür. Dağlar, yeryüzü çekirdeğinden göğe doğru bir yükselişi temsil etmekte ve Tanrı'ya yaklaşılabilir bir tür erişmeyi ifade etmektedir. Ermişlerin kutsal mezarlarının bir dağ veya tepede olduğuna yönelik inanç bize eski Türk mitolojik sisteminin kodlarını vermektedir. Çünkü dağ, kutsal göğe en yakın tabiat unsurudur ve yine kutsal olduğu düşünülen kişinin Tanrı ile ilişkisini öldükten sonra bile sürdürmesi adına bir araçtır. Üzerinde çalışılan nüshalardan biri olan Başkurt nüshasında tepe ve dağın, ölen kişilerin gömülme yeri olarak belirlenmesi, bu kişilerin kutsal olduğu yönünde bir izlenim uyandırabilir. Başkurt nüshasında Edigey ile Firzeves'in dağ ve tepelere gömülmesi bu kişilerin kutsal olanla bağlantılı olduğunu düşündürmektedir:

İdükey ile birlikte  
Savaşta bulunduğu sırada,  
Firzeves'e ok saplanıp,  
Firzeves dünyayı terk ederek ölmüş, de.  
İdükey ile Moradım,  
Tüm batırlarla birlikte  
**Bir tepede mezar kazıp**  
**Firzeves'i gömmüşler, de.** (B. N, s.232)

İdükey'in gövdesini  
Ak deveye astıktan sonra,  
Ak deve onu alıp uzaklaştıktan sonra,  
Pek çok dağlar geçmiş, de.  
Pek çok nehirler aşmış aşmış, da,  
Tüm askeri yanına alıp,  
Naris Dağı'na ulaşmış, da.  
Sonra durup, bakınıp,  
**Naris Dağı'nın eteğindeki**  
**Bir tepeye çökmüş, de.**  
Kraliçe arının örttüğü hücreye

Gelip doyan arı gibi toplanan,  
 Yedi uruğun tamamı,  
 Kadını, gelini, yavrusu,  
 Delikanlısı, ihtiyarı  
 Kefenlenen İdükey'in ardından  
 Hüngür hüngür ağlamışlar, da. (B. N, s.232)

İnsanoğlunun mitik tasarımlarında yüceliğin ve ilahiliğin temsilcisi olan dağlar insanüstü varlıkların ve ilâhların mekânı olarak düşünülmüştür. Başkurt nüshasında Balkan Dağı, Edigey'den yardım isteyen Tuk Batır'ın annesinin öldüğü yerdir. Bu nüshada Tuk Batır'ın annesinin ruh (gölge) onun Balkan Dağı'nda dolaştığı ifade edilmektedir:

Benden korkup yüreği  
 Dayanamayarak ölse de,  
 Gölgesi hâlâ

#### **Balkan Dağı boylarında**

İkamet ediyor biliyor musunuz? (B. N, s.228)

Türk mitolojisinde dağlar ilahlarla temasın sağlandığı yerlerdir. Tuk Batır'ın annesinin ruhunun Balkan Dağı'nda ikamet etmesi, onun, Tanrı ile olan bağının ne denli kuvvetli olduğunu göstermektedir.

Dağın, mitik algıda canlı varlık olarak tasarlandığı ve zamanla somutlaşarak “ana” ve “baba” olarak da kabul edildiği görülmektedir. Dağın doğurganlık vasfı ona “ana” olarak hitap edilmesine yol açmış olabilir. Mitolojik bilgilere göre ilk insanın dağdan doğduğu görülmektedir. Bunun izlerine Hakasların Altın Arık Destanı'nda rastlamak mümkündür. Burada sadece Hakasların millî destan kahramanı olan sadece Altın Arık değil, atı da dağdan doğmuştur. Dağın doğurganlık işlevi bazı Türk destanlarında da görülebilmektedir. Buraya bahadır oğullarının dağ tarafından büyütülmesi de dâhil edilebilir. Bu açıdan Hakaslar dağa dua ederken onu “ana” olarak görmektedir (Bayat, 2007c: 230). Dağın “ana” olarak düşünülmesinin nedenlerinden biri olarak da dağ ruhunun kadın olarak tasavvur edilmesi olabilir. Bu ruhun avcılarla evlenmesi ve avcılara çok sayıda av vermesi, dağın “ana” olarak düşünülmesini sağlamıştır denilebilir. Dağ, destanlarda “ata” olarak da kabul edilmiştir. Wilhelm Radloff'un “Türklük ve Şamanlık” adlı eserinde, Katanov'un, Sagaylar arasında tespit ettiği bir rivayete yer vermesi, dağın “ata” olarak kabul edildiğine dair iyi bir örnek

teşkil etmektedir. Bu rivayet eserde şu şekilde yer alır: “Rivayet ederler ki Üçege oymağı evvelce Sakçak Dağı’nın eteklerinde bulunurdu. Bu dağ Es ırmağının başlarındadır. Üçege oymağının kadınları (gelinleri) bu dağa “kayınbabamız” derler; başka türlü söylemezler” (Radloff, 2009: 255).

Dağın “baba” olarak düşünülmesi Türk boyları arasında yaygındır. Nitekim Azerbaycan’da dağa baba denilmesinin yanı sıra gelinlerin dağı gördükleri zaman yüzlerini kapatmaları âdeti de dağın erkek, hem de kayınbaba ve kocanın soy dağı olarak tasavvur edilmesinin bir kalıntısı olabilir (Bayat, 2007b: 230). Yukarıda sıralanan nedenlerden dolayı Türk mitik algısında dağ “ana” ve “ata” olarak görülmüş, bu inanış Başkurt nüshasında adı sık sık geçen Ural Dağları etrafında şekillenmiştir:

Yeni doğmuş sığırın  
Boz renkli boğa buzağısının,  
Gözyaşlarımı akıtıp,  
Ot ve ağaçları yok edip,  
Hiç durmadan yollar aşıp,  
“Ural’ım” diyerek geriye döndüğü dağ!  
Herkeseye yuva olan dağ,  
**Herkeseye ana olan dağ,**  
**Herkeseye ata olan dağ!** (B. N, s.73)

Dağ, Başkurt nüshasında kendisine hitap edilen canlı bir unsur olarak da düşünölmüştür. Kamların dualarından daanlaşılacağı üzere özellikle dağlardan bahsederken dağın “ruh”u ile dağın somut varlık olarak kendisini ayırmak pek mümkün görölmemektedir. Şamanistlerin bu inanmalarında çok eski ve iptidai animizm devrinin hatıraları yaşamaktadır. Şaman dualarından da anlaşılacağı gibi Şamanistler dağ ruhu bulunduğunu tasavvur etmekle birlikte, doğrudan doğruya kendisine de ibadet etmişler ve yine dağı canlı, her şeyi duyan bir varlık olarak tanımışlardır (Hassan, 2009: 99).

Başkurt nüshasında dağa şu şekilde seslenilmektedir:

**Ey, Ural Dağı, Ural Dağı,**  
Kuşu-kurdu, geyiğın  
Boynundaki ilin  
Güzel kız gibi övölüp,  
Anne-baba gibi sevildiği  
En şanlı olandır Ural Dağı! (B. N, s.51)

Başkurt nüshasında dağ, yiğitlerin kemiklerini bağrında biriktirmektedir. Destanda, dağın bu şekilde yer alması, animizm düşüncesiyle ilişkilendirilebilir. Ural Dağı, yiğitlerin kemiklerini yüreğinde biriktiren dağdır:

Kendisini korumak adına savaş açmış,

Göz göre göre kan dökmüş,

**Yiğitlerin kemiklerini,**

**Yüreğinde biriktiren dağ idi. (B. N, s.52)**

Türk mitolojik algısında hakan ile kutlu dağ arasında bir ilişki olduğunu söylemek mümkündür. Hakan soyunun devamı olan bir kişinin başına felaket geldiğinde, dağ yaşlanmakta ve harap olmaktadır. Dede Korkut Hikâyeleri'nde, Bamsı Beyrek'in düşmana tutsak olmasıyla birlikte, obada bulunan kutlu dağ yıkıldığı görülmekte, bu durum Beyrek'in kız kardeşi tarafından "Karşu yatan kara tağum yıkılıpdur" şeklinde ifade edilmektedir (Ergun, 2003: 81). Buna benzer bir kullanıma Başkurt nüshasında da rastlanabilir. Burada Edigey'in, kutlu dağ ile özdeşleştirildiği görülmektedir:

Yüzünü duman kaplamış;

Günün sıkıntılı geçmiş

Yüzünü bulut kaplamış;

**Yüce dağın harap olmuş**

Zirvesini duman kaplamış. (B. N, s.193)

Mitolojik düşüncede dağ; yeryüzünü kemer gibi kuşatan, onun dağılmasını önleyen bir nesne olarak da telakki edilmiştir. Macar kültür çevresinin bir ucu olan Vogul kesimlerin göre, "Tanrı, dünyanın toprakları dağılmasın diye o toprakları bir dağ kuşağı ile çevirmişti." İşte bu kuşak Ural Dağları'dır. Ural Dağları, Ruslar arasında "yer kuşağı" olarak adlandırılmaktadır (Ögel, 2006: 464). İncelenilen nüshalardan biri olan Başkurt nüshasında ise Ural Dağları kuşak yerine kundak olarak vasıflandırılmıştır:

Ey, Moradım, Moradım,

Yiğit düşmanlık etsen, etsene,

Kılıçlara yönelsene!

**Yeryüzüne kundak olan Ural'ı**

Baştanbaşa koşsana! (B. N, s.183)

Dağın en önemli işlevlerinden bir tanesi de soy için korunma ve saklanma mekânı olmasıdır. Ergenekon Destanı'nda, gerçekleştirilen soykırımdan kurtulan iki

Türk ailesinin “Ergenekon” adı verilen dağlar arasına sığınarak burada çoğalmaları ve bu sarp dağların dört yüz yıl boyunca Türkleri koruması, Türk kültür ve tarihi açısından dağın önemine işaret etmektedir. Nitekim Türkler Ergenekon’da kaldıkları sürece her türlü tehlikeden emin olmuş, mutlu ve huzurlu yaşam sürdürmüşlerdir. Bu da dağın koruyucu olma işlevi ile ilişkilidir. Tatar nüshasında Timur Han’ın kızı Akbilek’i kaçıran Kara Tiyin Yosınçı’nın uzun yıllar Ergenekon’da kaldığını söylemesi yine Ergenekon’daki kalabalık için günde binlerce kazanın kaynadığını görmesi, en sonunda Ergenekon’dan çıkması, Ergenekon’un korunma ve saklanma mekânı olarak görüldüğünü bir kez daha hatırlatmaktadır. Başkurt nüshasında ise Ural Dağı, Ergenekon’unkine benzer bir işleve sahip olarak karşımıza çıkmaktadır:

Üç yüz altmış yaş gördüm,  
Binlerce kazan aş gördüm,  
**Ergenekon**’dan ben indim,  
Boyunduruktan yay ben büktüm,  
Araba okundan olan ok attım. (T. N, s.93)

**Ey, Ural Dağı, Ural Dağı,**  
Koynunu açan ana gibi,  
Kayasındaki yiğidi,  
Gizleyip koruyan dağ idi. (B. N, s.51)

Dağ, Kazak nüshasında “ala” renkle birlikte kullanılmaktadır. Ala rengin renk bildirmekten ziyade görkemlilik, yücelik ve yükseklik gibi anlamlar içerdiğini, zirvesinin cennete dek uzandığını belirten Pervin Ergun, “ala” rengin dağ ile birlikte kullanılmasının Tanrı’nın yücelik kavramına uygun düştüğünü ifade etmektedir. “Ala” sözcüğünde biraz da allığın gizli olduğunu düşünen araştırmacı “al” ın hâkimiyet simgesi olduğunu, bu anlamıyla hanlık kavramıyla ilişkili olduğunu söylemektedir (Ergun, 2003: 78-79). Kutsal vatan algısının “ala dağ” etrafında teşekkül etmesine Kazak nüshasında şu şekilde rastlanılmaktadır:

Arkada duran altı kişiye,  
Ağa olacak günler doğar mı?  
**Arkada duran ala dağ,**  
Erlerin çoğalacağı günler doğar mı? (K. N, s.179)

Anadolu’ya gelen Türklerde, eski Türk mitolojisinin Tanrı’ya ulaşan “Aşkın

Dağları” veya “Ak-dağları kaybolmuş, Türk halk edebiyatında bu dağların yerini “Kaf” ve “Tur” dağları almıştır (Ögel, 2006: 460). Tur Dağı, Hz. Musa’nın Tanrı ile konuştuğu kutlu dağdır. Buradan da anlaşılacağı üzere eski Türk mitolojisinin Tanrı’ya ulaşan kutsal dağlar, İslamî kültürün gelişiyle birlikte sadece isim değişikliğine uğramış, tanrı mekânı olma işlevini devam ettirmiştir. Edigey’in rüyasında bile olsa Tur Dağı’na çıkmış olduğunu görmesi, onun kutsal olanla ilişkili olduğuna dair bir izlenim vermektedir:

Melek ile söyleşip,  
Göğsünü göğsüme koyup,  
**Tur Dağı’na** çıktım ben.  
Bu ne demektir ey dostlar?  
Bu rüyayı yorumlasınlar. (B. N, s.159)

Tepede yürüyen konur kazı  
Gökyüzünden sen alsan,  
**Tur Dağı’na** sen konsan,  
Döş etine sen doysan  
Seni yurttan ayıran,  
Taht tutan Toktamış’ın  
Doksan tepeli sarayına  
Kolayca sahip olursun. (T. N, s.86)

Tepede yürüyen konur kazı  
Gökyüzünden almışım,  
**Tur dağına** konmuşum,  
Döş etine doymuşum,  
Bu nedir on yedim? (K. N, s.173)

Dağlar, Türk mitik bilincinde tanrıların yaşadığı yer olarak kabul edilmektedir ve dağların bu özelliği Tatar nüshasında “Altın Dağ” şekliyle yer almaktadır. Bahaeddin Ögel, Altın dağ hakkında bizi şu cümlelerle aydınlatmaktadır: “Gök kubbesinin altında, som altından yapılmış bir dağ vardı. Fakat bu dağın tabanı ve etekleri, yeryüzüne kadar inmiyordu. O, göklerin dağı idi. Ulu Tanrı Bay-Ülgen, yeryüzünü yaratırken, bu dağda oturmuş. Bu dağın doruğunda gece olmazmış” (Ögel, 2006: 461). Mitolojik düşünceye



göre Türk hakanı, Tanrı tarafından, Tanrı'nın emir ve yasaklarını yayması için bu dünyaya gönderilmiştir. Hakan aynı zamanda Tanrı'nın temsilcisidir. Mitik tasavvurda dağ, tanrı ile tanrısal olanın yani hakanın buluşma noktası olarak kabul edilmelidir. Edigey'in Altın Dağ'a çıkması da bu algının devamı olarak görülebilir:

Sorımkan oğlu Cengiz'e  
Sormadan gidip inmişim,  
Bakıp durmadan başını kesmişim;  
**Altın Dağ'a** varmışım,  
Hükümdar olup almışım,  
Halkını toplayıp alıp gelip,  
Ak Orda'ya salmışım. (T. N, s.161)

Bahadırılık anlayışının yansımaları “dağ” ifadesinde görülebilir. Dağın, yiğit ile birlikte anılması cihan hâkimiyeti mefkûresi hakkında ipuçları vermektedir. Yiğidin “Dağ Batır” olarak anılması; onun evrenin belli bir bölümüne hükmettiğine ve kahramanın “boyun eğmez” olduğuna işaret etmektedir. Bu tür bir kullanıma Tatar nüshasında yer verilmiştir:

İncü ile Bencü'de  
Evvel geçti beş bahadır  
Gürzü idi beş batman  
Kılıcı idi yüz tutam,  
Vursa dağları kırardı,  
Kesse düşmanı yok ederdi,  
**Tavbatır** diye şan aldı. (T. N, s.70)

Dağların kutsal olarak kabul edilebilmeleri için Tanrı (Gök Tanrı)'nın sıfatlarından en az birini taşıması gerektiğini düşünen Pervin Ergun, bir dağın kutsal olarak kabul edilebilmesi için hayvanlarının bol olması gerektiğini belirtmektedir. Dağdaki hayvanın bol olması, Tanrı'nın Er-Rahman sıfatıyla ilişkili olarak kabul edilebilir (Ergun, 2003: 76). Başkurt nüshasında da Ural Dağı'nın pek çok hayvana ev sahipliği yapması, onun kutsal sayıldığına dair bir işaret olabilir:

Kışneyip de döllenen,  
**Yılıksı çok Ural Dağı;**  
Böğür böğür böğüren  
**Sığırı çok Ural Dağı;**

Yamru yumru kuyruklu, parlak gözlü,

**Kurdu çok Ural dağı;**

Kısa kuyruk, uzun kulak

**Tavşanı çok Ural Dağı;**

Yağlanmış kayış gibi

**Yılanı çok Ural Dağı;**

Salpan sulpan yürüyen,

**Ayısı çok Ural Dağı;**

Kız çocuğu gibi süslenen,

**Tilkisi çok Ural Dağı;**

Yuva yapacak yeri bol,

**Kuşları çok Ural Dağı;**(B. N, s. 54)

Türk mitolojisindeki önemli unsurlarından biri de mağaradır. Mağara, mitolojik Ana'nın esas simgelerinden biridir ve çok eski zamanların mitolojik tasavvurlarındandır. Mağara kültü, üremeye ilişkili olarak düşünülmüş, Mitolojik Ana'nın rahmi rolünü oynamıştır. Bu yüzden mağara, bilinen en eski dölyatağı ve dişilik organının simgesi olması ile Türk ve Moğol düşüncesinde tarih öncesi dönemlerde de var olmuştur. Mısır Memlük mitinde Türklerin ilk atası Ay Atam ile eşi Ay Va'nın mağarada yaratılmış olması, mağaranın dişil bir varlık olarak algılanmasına imkân sağlamaktadır (Bayat, 2007c: 35). İslamiyet'te de farklı bir açıdan olmakla birlikte mağaralar saygınlığını korumuştur. Sekizincileri bir köpek olmak üzere yedi dindar genç (Ashab-ı Kehf), valinin tehditleri yüzünden şehri terk eder ve bir mağaraya sığınır. Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye göç ederken gizlendiği ve bu esnada esrarengiz bir biçimde korunmuş olan mağara, yine koruyucu olma işlevi ile ortaya çıkar. Mağara, aynı zamanda vahyin ulaştığı, gaipten gelen seslerin duyulduğu mekândır. Hz. Muhammed "Hira" adlı mağarada takdis edilmiştir (Schimmel, 2004: 74).

Başkurt nüshasında mağara; gelecekte haber veren ve destanın ana kahramanı Edigey'e başarı kazanması için yol gösteren kitabı barındırması bakımından önem taşımaktadır. Kendisine rehberlik eden köpek tarafından mağaraya yönlendirilen Edigey, sırlı sandıktaki kitaba mağara içindeki pir yardımıyla ulaşmış, kendisine rehber olacak bilgileri bu kitaptan edinmiştir. Edigey, gelecekte haber taşıyan kitap sayesinde dolaylı bile olsa kutsalla irtibata geçmiştir. Bunun neticesinde, Edigey'in, mağara

çıkışında yepyeni bir kişilik kazandığını söylemek mümkündür. Edigey'in kazandığı bu yeni kişilik inisiyasyon (yeniden doğuş) senaryosu içinde değerlendirilebilir. Bu senaryonun mitteki görünümüne Mircea Eliade şu şekilde değinmektedir: “Çok sayıda mitte şunlar ön plana çıkar: 1. Bir kahramanın, bir deniz canavarı tarafından yutulması ve kendini yutan canavarın karnını zorladıktan sonra oradan başarıyla çıkması; 2. Bir vagina dentata'nın inisiyasyon gereği aşılp geçilmesi ya da Toprak Ana'nın ağzıyla veya dölyatağıyla bir tutulan bir mağara ya da bir yarıktan aşağıya tehlikeli bir iniş. Bütün bu serüvenler aslında inisiyasyonla ilgili sınamaları oluşturur; bunların ardından, başarı kazanmış olan kahraman yeni bir var olma biçimi elde eder” (Eliade, 2001: 109).

Eliade'ye göre, “kökene dönüş” yeni bir doğuşu hazırlamaktadır, fakat “bu kökene dönüş” fiziksel doğuşu yinelemez. Gerçek anlamda mistik nitelikte ve tinsel türden olan bir yeniden doğuş söz konusudur, bir başka deyişle yeni bir var olma biçimine açılma vardır. Kökene dönüşü etiyale ve kemiğiyle gerçekleştirmiş kahramanlar, büyücüler ve şamanların başından geçen serüvenler hep birer mittir (Eliade, 2001: 108, 109). Yukarıda da belirtildiği gibi kahramanın çıktığı yolda birtakım engellerle karşılaşması ve bu engellerin birer birer üstesinden gelmesi de “yeniden doğuş” olarak değerlendirilmelidir.

Edigey Destanı da yeniden doğuş çerçevesi içerisinde ele alınabilir. Edigey'in kendi soyu hakkında bilgi edindiği ve kendisine gelecek hakkında birtakım bilgiler sunan kitap mağarada bulunmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere, mağara mitolojide ana rahmi olarak kabul edilmekte ve yeniden doğuşa zemin hazırlamaktadır. Bu doğuşun fizikî bir doğuş olması şart değildir. Edigey'in girdiği mağara, onu birtakım bilgilerle donatmış ve onun nasıl büyük bir güce kavuşacağına dair bilgiler vermiştir; mağara içindeki pirin de ona yardımcı olması, Edigey'in sade kişilikten donanımlı kişiliğe geçiş yaptığını kanıtlamaktadır. Bu durum Edigey'in bir nev'i “yeniden doğuş” yaşadığını göstermektedir.

Yaban toplum insanı canlı veya cansız olsun tüm varlıkların birer ruh sahibi olduğunu düşünmüştür. Tabiatıta dayanıklı ve sert bir cisim olarak varlığını sürdüren taş, yaban toplum insanına göre ebedî bir hayatın, ebedi bir kuvvetin sahibidir. Taş; başlı başına bir tapınma nesnesi değildir, kökenlerine veya biçimlerine bağlı olarak kendisine kutsallık atfedilmesine rağmen o tapınmanın aracı olmuştur. Bazı milletlerde taşın kutsallaştırılmasına ve ondan yararlanılmasına yönelik inanışlara rastlanmaktadır. Taşın Türkler arasında ilaç, şifa, çocuk doğurmak veya doğurmamak, büyü, uğur, dilek, adak,

yemin, yağmur veya kar yağdırmak gibi nedenlerden dolayı kullanıldığı görülmektedir (Kaya, 2011: 53). Taş, Başkurt nüshasında üzerine yemin edilen nesne olarak yer almaktadır. Bu nüshada, Habıra Yırav'ın halkı uyarması, onların da hatalarını anlayarak yurdu koruyacaklarına dair Ural taşını öpmeleri söz konusudur. Bu olay eserde şöyle geçmektedir: “Bilge ihtiyarın bu sitemkâr sözlerini işitince, halkın tümü onun önüne gelip, Ural taşını öpüp, ili vermeyip korumaya, hainlik eden beyleri ilden kovmaya ant içmişler.” (B. N, s. 77)

Taş üzerine yemin etmeye Anadolu coğrafyasında da rastlanmaktadır. Seyhan, Mersin ve çevredeki dağları gezen araştırmacı Ali Rıza Yalgın, Bulgar Dağı'nda yaşayan Kulfalı oymağı yürükleri arasında taş tükürmenin bir tür yemin olarak yer aldığını belirtmektedir. Kozan'da, Erzurum'da ve doğu illerinin bazılarında “üç taş atarak yemin etme” geleneği bulunmaktadır. Yemin edecek kişinin eline üç taş verirler, yalan yere yemin edip üç taşı da atarsa o kişinin hanımının üç kez boş olacağına inanılır (Tanyu, 1968: 151).

Taşlar mitik algıda hep bir ruh sahibi olarak görülmüş ve taşın kutsallığının onda canlanan ruha yönelik olduğu düşünülmüştür. Taş üzerine yemin edilmesi, taşın kutsal olarak kabul edildiğine dair ipucu vermektedir.

Dağ kültü ile ilgili mitolojik unsurlar üç nüshada da görülmektedir.

### **3.6. Demir ile İlgili Mitolojik Unsurlar**

Demir, Türk kültüründe saygın bir yere sahiptir. Kırgız, Yabaku, Kıpçak ve diğer boylar kılıcın üzerine yemin etmektedir. Ayrıca bıçak ve kama üzerine de yemin edilir. Anadolu halk inançlarında demirin koruyucu gücü olduğuna dair bir kanaat vardır; Al Karısı'ndan korunmada kullanılan demir aynı zamanda da nazar boncuğunun içine konulmaktadır (Kalafat, 2004: 48). Anadolu'nun farklı noktalarında ölen kişinin üzerine bıçak vb. gibi demirden nesnelere konulduğu da görülmektedir. Ölen kişinin karnının üzerine konulan demirden nesnelere; cesedin şişmesine engel olmaktadır. Bunun yanı sıra ölenin üzerine konan demir nesnelere sayesinde şeytanın gelmemesi, ölen kişinin günahının azalması ve ölünün hortlamaması amaçlanır (Örnek, 1995: 214).

Başkurt nüshasında Edigey, dostu İsenbay'ın yanına geldiğinde onun, ölen çocuğunun üzerinde büyük bir bıçak görmüştür:

Kapıdan içeriye girince de

Yerde yatan çocuğun

Göğsünde **büyük bıçak** olduğunu

İsenbay ile hanımının  
 Ağladığını görmüş de,  
 İdükey donup kalmış,  
 Bir süre sessiz kalmış. (B. N, s. 107)

Mitik algıda demirin koruyucu bir işlev üstlenmekte olduğu yukarıda belirtilmiştir. Ölünün üzerine bıçak konulmasını da bu işlevle ilişkilendirebilmek mümkündür. Ölünün üzerine bıçak konulmasını kötü ruhların şerrinden korunmak adına bir önlem olarak düşünülebilir.

### 3.7. Ateş ile İlgili Mitolojik Unsurlar

Türk mitolojik sisteminde onlarca değişik varyantta mevcut olan ateş veya ocak kültürünün başlıca işlevleri insanları ve o insanların ailelerini bela ve hastalıktan korumak, hayvanların artışı ve bereketini sağlamaktır. İnanç sistemlerinde sık sık görülen ve başlangıçta Mitolojik Ana sisteminden çıkan ve bu nedenle de çoğu kez Umay'la, kayın ağacıyla birlikte anılan ateş mitolojik şuurun sonraki merhalesinde kadın tipinden erkek tipine geçmiştir. Her evdeki (çadırdaki) ocak ve ocaktaki ateş hamisiyle beraber, eski Türkler Tanrı kadar güçlü ve etkili olan genel ateş ruhunun varlığını da kabul etmektedirler (Bayat, 2007c: 116). Günümüzde ateş ve ocakla ilgili bazı mitolojik inançların varlığı, bu kültürün Türkler arasında saygınlığını kaybetmediğini göstermektedir. Örneğin; ateşe tükürmemek, üstünden atlamamak, ateşi ayakla itmemek, yanan ateş parçalarını keskin aletle karıştırmamak, ateşe su dökmemek, mundar olan herhangi bir şeyi ateşe atmamak, tüy atmamak, ateşin yanında kurt sözünü söylememek ateşin canlı olarak tasavvur edildiğine dair delil oluşturmaktadır. Ateşin içinde oturan Ateş ruhunun yüzüne tükürmek, ayak ile dokunarak ona saygısızlık göstermek, su döküp tiksindirmek, keskin aletle gözünü kör etmek vs. aileye bela getirebileceği için bu tür yasaklar konmuştur. Bu yasağın bozulması hâlinde ocak koruyucusu, aileye zarar veren demonik bir varlığa dönüşür (Bayat, 2007c: 137).

Ateşle ilgili olarak en önemli tasavvurlardan biri onun arındırıcı bir güç olmasıdır. Nitekim Türko Tatar halkları eski zamanlarda ateşin sihirli bir temizleyici güç olduğuna inanmışlardır. Bundan başka hastalığın iyileştirilmesi ateş yine etkili güç olarak ortaya çıkmaktadır. Doğu Rusya Tatarları ve Çuvaşlar, insanlar ile hayvanlar görülen bazı bulaşıcı hastalıklar sırasında hatta sıcak yaz aylarında, odun ateşinin, ruhları temizleyici bir etkisi olduğuna inanırlar. İnsanlar daha önceden tespit ettikleri bir günde evlerindeki tüm ateşi söndürerek köyün dışında büyük bir ateş yakarlar. Bu ateşin

üzerinden atlayan insanlar, aynı şekilde hayvanlarını da ateşin üzerinden geçirirler, temizlendiklerine inanarak birer parça ateşle evlerine dönerler. Ateşin arındırma işlevi Bizans tarihi kaynaklarında da görülmektedir. İmparator Jüstinyen'in elçileri, Türk Hakanı'nın sarayına geldiklerinde, Hakan, İrtis Irmağı'nın kaynağında bulunmaktadır. Hakan onları iki ateş arasından geçirmeden huzuruna almaz. Bu davranışın sebebi elçilerle birlikte gelmesi muhtemel olan kötü ruhların Hakan'ın bulunduğu yere girmesini engellemektir (Kırcı, 1998: 400).

Ateşin arındırma işlevinin izlerini Tatar nüshasında görebilmek mümkündür. Timur'un kızı Akbilek'i Kara Tiyin Yosınçı'nın elinden kurtaran Edigey, Timur Han'ın sarayına geldiğinde Timur Han iki ateş yaktırmış ve Edigey'in bu iki ateşin arasından geçmesini istemiştir:

Edigey'i Şah Timur  
Çadırına çağırttı,  
**İki ocak od yaktırdı,**  
Edigey'i diz çöktürtüp,  
Arasından geçirdi. (T. N, s. 98, 99)

Yine Tatar nüshasında ardıç ağacından yapılan tütsünün de arındırma özelliği taşıdığı görülmektedir:

On yedi dost, sen ölsen,  
Cenazeni çıkarıp,  
**Bayalıçtan od yakıp,**  
Temizleyip gömeyim. (T. N, s. 85)

Tütsü de arındırıcı bir özelliğe sahiptir. Türkiye Tahtacılarında ve çağdaş Moğollarda silahları, evi vs. temizlemek ve ölüleri yüceltmek için tütsü, çoğu kez özünde arındırıcı efsanevî kökenli bir ağaç olan ardıç ağacının dallarından yapılmaktadır (Roux, 2002: 235). Bayalıç, tütsü yapıldığı takdirde kötü ruhlardan koruyacağına inanılan bir ot çeşididir. Bu bitkiyle yakılan tütsünün ölünün ruhunu kötü ruhlardan koruyacağı ve aynı zamanda bu tütsünün arındırıcı niteliği sayesinde ölen kişilerin günahlarından temizleneceği yönündeki inancın izlerine yukarıdaki dizelerde rastlanabilmektedir. Bayalıçtan ateş yakarak kişinin günahlarından arınması destanın Kazak nüshasında da yer almaktadır.

Ateşle ilgili çeşitli tasavvurlardan biri de Kazak ve Başkurt nüshalarında şu şekilde yer almaktadır:

**Dostumun ateşini söndürmem.****Düşman ateşi yaktırmam!**

Aslını sormadan aş vermem,

Atasını sormadan nam vermem!

Ural'daki atmacayım,

Ben, ben diyen erlerdenim,

Çok ünlü yiğitlere eşitim. (B. N, s.134)

**Ben, dostumun ateşini söndürmem,****Düşmanımın ateşini yaktırmam,**

Özüm demez namerdi,

Dokuz tane tozan boz ata bindirmem,

Doksandan az ebe yaptırmam,

Aslını sormadan aş vermem,

Atasını sormadan asla asker etmem. (K. N, s. 170)

Dostun ateşinin yanması huzur ve mutluluğu, sağlığı simgelemektedir. Düşmanın yanmayan ateşi ise onun mutsuzluğuna, huzursuzluğuna işarettir. Değişim ve dönüşüm açısından ateşin mutluluğu ifade ettiğini söylemek mümkündür.

“Ocak” sözcüğü Türkçede oçok'tan türeme olup aslen üçayaklı ve altında ateş yakılabilen kazan anlamına gelir ve otağın (veya odanın) ortasında durup, aş pişirme yeri olmasının dışında, otağda yaşayanların oluşturduğu birliğin simgesi, aynı zamanda ateş ruhuna ayin yapılan yerdir (Esin, 2001: 103, 104). Ocakta ateşin tütmesi, ailenin birliğine, evrenin düzenine işaret etmektedir. Bu yüzden, bugün de Türkler arasında “ocağı yanmak” ifadesi ailenin varlığına, işlerin yolunda gitmesine, aile üyelerinin refah ve mutluluğuna, “ocağı sönmek” veya “ocağı batmak” deyimini de ailenin mahvolmasına veya büyük bir felakete eşdeğer anlamda kullanılmaktadır. Hatta şamanın, ölen kişinin ruhunu öte dünyaya yolcu etmesi ritüelinden sonra, evlerine dağılan akrabalar gitmeden önce ocaktaki ateşi söndürürler, böylece ölen kişinin ailesi, ocağı ve soyu ile bağlantısını koparacağına inanılmaktadır. Günümüzde deyim olarak yaşayan “ocağı sönmek” veya kargış şeklindeki “ocağın sönsün” ifadeleri eski Şamanlık uygulamalarının kalıntılarından (Bayat, 2007b: 122).

Destanın Tatar nüshasında ocak unsuru deyim içerisinde kullanılmıştır:

**Dostumun ocağını söndürmem,**

**Düşmanın ocağını yaktırmam,**

Şah Noradın benim,

Cengiz soyundan olanın,

Hangi oğlundan eksliğim var! (T. N, s. 144)

Ocağın sönmesi, aile birliğinin bozulması ve mutsuzlukla simgelenirken, ocağın yanması, aile bütünlüğünün devamı ve huzuru ifade etmektedir. Mitik bilincin ateş ve ocakla ilgili tasavvurlarına üç nüshada da değişik şekillerde yer verilmiştir.

**3.8. Toprak ile İlgili Mitolojik Unsurlar**

İnsanın yaratılışında en büyük rol oynayan unsurlardan bir tanesi de topraktır. Türk-Memluk yaratılış efsanesine göre Kara Dağ'daki mağarayı yağmur suları basmış ve insan biçiminde olan bir çukuru doldurmuştur. Güneş ısısının etkisiyle bu kalıbı dolduran çamur dokuz ay sonunda canlanmış ve ilk insan bu şekilde meydana gelmiştir. Altay mitolojisinde ise insanların kemikleri kamıştan, vücutları ise çamurdan yaratılmıştır (Taş, 2011: 113-117). Şamanist Türklere göre Tanrı, ilk insanın şeklini topraktan yapmış ve bu ilk insan şeklini tüysüz köpeğin muhafazasına bırakarak, kendisi de insana can bulmak adına göklerde ruh aramaya başlamıştır (Ögel, 2003: 486). Bir Altay hikâyesinde ise Tanrı Ülgen, et için toprağı, kemik için de taşı kullanarak ilk önce erkeğı sonra da onun kaburga kemiğinden kadını yaratmıştır. İslamî çerçeve içerisinde Anadolu'da da ilk insanın topraktan yaratıldığına dair inançlar bulunmaktadır. Hadislere göre, Allah Âdem'i yaratmak adına gereken toprağı alması için Cebrail'i yeryüzüne göndermiş, eli boş dönünce de Azrail'i görevlendirmiştir. Azrail'in yeryüzünden değişik renklerde getirdiğı topraklar su katılarak mayalandıktan sonra kırk yıl bekletilmiş ve Allah ona başından ruh üflemiştir (Çoruhlu, 2010: 118, 119).

Başkurt ve Tatar nüshalarında toprağın, insanın yaratılışında oynadığı role şu şekilde yer verilmiştir:

Çok önceleri savaşta

Kanını akıtıp yongaladığı

**Topraktan yaratılıp,**

Ural için sızlanan,

Bir yiğit yok mu ki? (B. N, s. 76)

**Özüm gibi toprağa**



Köle olup, kul olup,  
 Gören günüm ne olsun  
 Kul kaygısı bir kaçmak,  
 Bey kaygısı bir kesmek! (T. N, s. 89)

İnsanın bedenine kaynak teşkil eden toprak, Tatar nüshasında farklı bir yönüyle de karşımıza çıkar:

Toktamış'ın bir eri  
 Kırk erime denk imiş,  
 Tam başımı gök vurdu,  
**Toprağının çektiği yer bu imiş.** (T. N, s. 122)

Anadolu'da "Toprağın insanı çekmesi" ifadesi sık kullanılan bir söylemdir. Topraktan geldiğine inanan insan yine kaçınılmaz bir son olarak toprağa dönecektir. Tatar nüshasında kırk erini Kıpçak Bey ile yaptığı mücadelede kaybeden Timur, umutsuzluğa kapılmış ve üstünde bulunduğu toprağın kendisini çektiğini, yani hayatının o toprakta son bulacağını ifade etmiştir.

Toprak, mitik algıda dişil olarak da düşünülmüş ve "ana" olarak nitelendirilmiştir. Mircea Eliade yerin "ana" olarak tasvir edilmesine şu şekilde değinmiştir: "Yerle Göğün kozmik evliliğinden yer tanrılarına kadar hep aynı basit âdete, aynı inanişâ rastlamaktayız: Yer canlı varlıkların yaşam kaynağıdır, sürekli üreten bir rahimdir. Yeryüzü Ana; yerin sahibi, tüm canlı varlıkların kaynağı, çocukların bekçisi ve ölülerin gömüldükten sonra dinlendikleri, yenilendikleri ve sonra Yeryüzü Ana'nın kutsallığı sayesinde yaşama yeniden döndükleri rahim olma ayrıcalıklarını her zaman korumuştur" (Eliade, 2009a: 262, 263). Bu noktadan hareketle Başkurt nüshasında toprağın mitolojik ana olarak tasavvur edildiğini söylemek mümkündür:

Yağmur yağarsa, yeryüzü yıkanır,  
 Yeşil çayırdan, yavrum, bal damlar,  
**Kırağı düşse, toprak can verir,**  
 Yeşil çayırdı o anda sıkıntı doğar. (B. N, s.185)

Yukarıdaki dizelerde görüldüğü üzere toprak, yağmur sayesinde bereket kazanmaktadır. Varlıkları doğuran ve besleyen toprağın ana olarak tasavvur edildiği daha önce belirtilmiştir. Burada toprak açıkça ana olarak vasıflandırılmamış olsa bile buna yönelik bir anlayışın izlerini sezmemek mümkündür. Hayatın kaynağı olan bu mitolojik ana, kırağının düşmesiyle birlikte adeta ölmektedir.

Toprak ile ilgili mitolojik tasavvurlar Başkurt ve Tatar nüshalarında yer alırken Kazak nüshasında bulunmamaktadır.

### 3.9. Sayılar ile İlgili Mitolojik Unsurlar

Karşıladıkları nesnelere, düşündükleri kavramlar ve yükledikleri inanç unsurları sebebiyle sayıların, mitolojik dönemden günümüze dek gizemli olduklarına inanılmıştır. Sayılar, içinde buldukları kültürel ve sosyal hayatın etkisiyle farklı anlamlar taşıyabilirken, dünyada ortak olan anlamlara da sahip oldukları görülebilir (Durbilmez, 2011: 77). Çalışmanın bu bölümünde mitolojinin zengin dünyası içinde kendisine önemli bir yer edinmiş olan sayıların, Edigey merkezli epik anlatılara nasıl yansıdığı hakkında birtakım bilgiler verilecektir.

#### Üç:

Özel anlamlar yüklenen ve kutlu olduğu düşünülen sayılardan biri üçtür. Üç ile ilgili kabullerin arka planında ise mitolojik inançların önemli bir yer tuttuğu düşünülebilir. Altay Şamanist Türk topluluklarından derlenen metinlerde evren genelde üç katlı olarak tasavvur edilir.

Üç sayısı İslam kültürü dairesinde de etkinliğini sürdürmektedir. Annemarie Schimmel, “Sayıların Gizemi” adlı çalışmasında üçlülük prensibinin, İslam’ın mutlak tektanrıcılığında bile kendisine yol bulabildiğini belirtirken bu üçlemenin Hz. Ali-Hz. Muhammed ve Allah etrafında düşünüldüğünü ifade eder. Yasal kategorilerin (yasaklanmış olan) , helal (yapılması caiz) , müşebbih (şüpheli olan) olarak tasarlanması; ölümlülerin yolunun şariat (ilahî yasa) , tarik (gizemli yol) ve hakikat (gerçek) olarak düşünülmesi üçlülük anlayışının örneklerinden sadece birkaçıdır (Schimmel, 2011: 78-79).

Üç sayısının Edigey merkezli epik anlatılarda yaygın olarak kullanıldığı örneklerden de anlaşılacaktır.

Tatar nüshasında babası Edigey ile karşı karşıya gelen Moradım, babasına seslenirken, yaptığı hatadan dolayı huzursuz olduğu takdirde Kâ’be’nin etrafında üç kez döneceğini böylece bütün sıkıntılarını kurtulabileceğini belirtmektedir:

Gözünü vurup çıkarsam,  
Tanrı evi Kâ’be’yi  
Bir dolaşsam onarım,  
**Üç dolaşsam dinerim;**  
Ayıbım ile günahımı

Yedi dolaşsam, yok ederim! (T. N, s.153)

Buna benzer bir kullanıma Kazak nüshasında da rastlanılır. Edigey bu nüshada Kin Canbay'a şu dizelerle seslenmektedir:

Ben, Muhammed adlı prime

Mekke denen şehirde

Gidip arz ettim.

Tanrı evi, mekânı,

**Üç defa dönüp, günahımdan arınıp,**

Orada temizlenip dönmüşüm. (K. N, s. 171-172)

Yukarıdaki dizelerden anlaşılacağı gibi bu sayı; huzura kavuşma ve günahlardan arınmayı simgelemektedir.

Bir olayın kaç günde gerçekleştiğini belirtmek için üç sayısından yararlanıldığı da olur. Başkurt nüshasında Satmır Han'ın kızını kaçıran Kabardin, Edigey ile üç gün üç gece vuruşur, babasını haksız yere suçlayan Moradım, düşmanlarından intikam almak için bir aylık yolu üç günde gider. Tatar nüshasında ise Edigey'den korkan Toktamış Han'ın gözüne üç gün uyku girmez, Toktamış Han'ın, Moradım'ı üstüne bindirip de babasına yolladığı atın Edigey'in atı Tim Çuvar'ın yavrusu olduğu üç gün sonra anlaşılır:

Moradım toplamış hemen askerini

Gerçekleştirmek için düşüncesini:

Ata binmiş Allah deyip,

Kılıç kuşanmış savaşa deyip;

Bir aylık yolu-**üç günde**

Gidip ulaşmış Orda'ya. (B. N, s.197)

Bu sırada askerini harekete geçirip,

**Üç gün üç gece** vuruşmuş.

Sonunda İdükey

Üstün gelip, şan alıp,

Han sarayını basıp,

Kabardin'i öldürmüş. (B. N, s.156)

Azametli er Toktamış

Öz ayıbını anladı,  
 Gönlü buz gibi bozardı,  
 Gözü kor gibi kızardı,  
 Üzülüp kararsızlaştı;  
 Yerinde yattı uyuyamadı,  
**Üç gün** gözünü yummadı,  
**Üç gün** uyku tutmadı. (T. N, s.55)

**Üç gün** geçtikten sonra,  
 Dördüncü gün olunca,  
 Edigey'in bindiği Tim Çuvar'ın  
 Tohumu imiş bu Sarala! (T. N, s.106)

Üç sayısı Kazak nüshasında yasak ile birlikte anılmaktadır. Nehir kıyısında altın saçlarını tarayan kızı görüp daha sonra onunla evlenen Baba Tüylü Saçlı Aziz'e, kız kesinlikle uymasını istediği üç yasak koyar. Bunlar; kızın koltuk altına, başına ve ayaklarına bakılmamasıdır. Bu üç yasağın çiğnenmesi sonucu kız göğe doğru uçmuş ve Baba Tüylü Saçlı Aziz'e karnındaki altı aylık çocuğu Nil Nehri'nin başına, Kumkent şehrinin karşısına bırakacağını söylemiştir. Yasağa, şu şekilde yer verilmektedir: “Yiğit! Ben eteğimi çıkarırken ayağıma bakma, gömleğimi çıkarırken koltuğuma bakma, saçımı yıkarken başıma bakma.” (K. N, s. 161)

Türk kültüründe üç sayısı tahammül sınırı olarak da yer almaktadır. Kahramanlar bir işe girişecekleri zaman üç hakka sahiptirler. Kazak nüshasında Moradım ile Toktamış Han karşılaştığında, Moradım ona kendisini öldürebilmesi için öncelik hakkı tanır. Toktamış Han'ın yaptığı girişim sayısı üçtür, bu yönüyle üç sayısı anlatıda şu şekilde yer bulmaktadır: “Birbirlerini selamlamışlar. Nuralın, Han'a: “Ateş et!” demiş. Han: “Hayır, sen ateş et!” Han üç defa ateş etmiş. Attıkları kendi zırhından öteye geçmemiş. “Kendi oyunuma düştüm.” deyip başını uzatmış. Nuralın başını kesip, atın terkisine bağlamış, yürümüş.” (K. N, s.178)

### **Beş:**

İnsanın ellerinde ve ayaklarında beşer parmağın olması, insan vücudunun beş ana parçadan oluşması anlamlı bulunmuş, bunun tesadüflerle açıklanamayacağı düşünülmüştür. Çevresine dikkatle bakan insan taç yapraklarda, denizyıldızlarında ve başka yapılarda beş sayısı ile karşılaşmış ve bu sayının kutsal bir değeri olduğunu

düşünmeye başlamıştır. Altay yaratılış mitinde de insanların bir ağacın beş dalındaki meyvelerle beslendiği diğer dördüne dokunmadıkları görülmektedir (Durbilmez, 2011: 84-85). Beş sayısı İslam diniyle birlikte Türk kültürüne giren kabul ve davranışlarda da önemli bir yere sahiptir. Beş, Fatma'nın eli olarak kabul edilmiş, bu elin aynı zamanda Muhammed, Fatma, Ali, Hasan ve Hüseyin'i ifade ettiği düşünülmüştür (Çoruhlu, 2010: 222).

Beş sayısının kullanımına Edigey merkezli epik anlatılarda sıkça rastlanılmaktadır. Bu nedenle birkaç örnek vermek uygun görülmüştür:

Başkurt nüshasında, Toktamış Han'ın isteklerine boyun eğen beylere sitemde bulunan Habıra Yırav, onların Ural Batır'ı örnek almalarını istemiş ve Ural Batır'ın, deve karşı yaptığı mücadelede bir yerine beş olarak görüldüğünü söylemiştir:

Deve karşı savaş açtığında,  
**Kendisi beş kişiymiş gibi görünmüş**  
 Karşısına gelen düşmanın  
 Kalabalık olmasını dikkate almamış,  
 Avlanacak kuşlara uçurulan laçın gibi  
 Aç kurt gibi saldırıp,  
 Düşman kırıp, yok etmiş,  
 Ural Batır gibi bir yiğit olarak  
 Doğmuş bir er yok mu ki? (B. N, s.76)

Yine Başkurt nüshasında beş sayısının huzura erme, refaha ulaşma yolunda kullanıldığı görülmektedir. Edigey'in babası, beyliği elden gittiğinde bir kuzu ile karşılaşır, bu kuzu teke olmadığı halde beşinci gün yavrulamaya başlar ve Edigey'in babasını huzura kavuşturur. Bu nüshada Edigey, Satmır Han'ın yanına giderken kendisine yoldaş olan köpek, Edigey'in atından beş kıl koparır. Edigey, karşılaştığı kıllarda köpeğin isteğiyle bu kılları kullanır ve zorlukların üstesinden gelir:

**Beşinci gün** bu kuzu  
 Hiç durmadan kuzulayıp,  
 Bir gün doğan kuzu için  
 Mal topladık, hesabı yok. (B. N. s.211)

Köpek bakmış gözüne,  
 İdükey de onun yüzüne,

Köpek yapışmış o sırada

Atın kuyruğunun kılına;

**Atın kıl örgüsünden beş tane**

**Kılı alıp çarpmış ağzına.** (B. N, s.143-144)

### **Yedi:**

Orta Asya ve Anadolu Türk mitolojisinde ayrı bir anlam ve özellik taşıyan sayılardan birisi de yedidir. Altay efsanesine göre tufanın başlangıcında yedi gün zelzele olmuş, yedi gün yağmur yağmış ve yedi gün fırtına kopmuştur. Tufandan kurtulmak adına gemi yapılması gerekmiş ve bu işi yedi kardeş üstlenmiştir. Şaman davullarındaki ok ve çingirak sayılarından biri yedidir. Türk düşünce sistemine göre yedi kat gök ve yedi kat yer vardır. Altaylılara göre bir evden ölü çıkınca yedi gün sonra temizlik yapılır (Alp, 2009: 34). Yedi sayısına İslamî gelenekte de sıkça yer verilmiştir. Bakara ve Mü'minûn surelerinde Allah'ın göğü yedi kat olarak yarattığı zikredilir. Kâ'be yedi kez tavaf edilir, Safa ile Merve arasındaki şartların sayısı yedidir, yedi gidiş dönüş yapılır ve yedişer taşla üç kez Şeytan taşlanır. Yedi sayısı Miraç olayıyla ilgili olarak da anılır. Hz. Muhammed Burak'ın üzerinde Tanrı katı sayılan arşa yani yedinci kat göğe ulaşmıştır (Çoruhlu, 2010: 223).

Yakutlara göre Tanrı, ilk seferinde yedi insan yaratmış ve bütün Yakut boyları ile insanlık bu yedi atadan türemiştir (Ögel, 2003: 591). Başkurt nüshasında da “yedi uruk” tan bahsediliyor olması, Yakutların türeyiş mitinden yansımalar taşıdığını söylenmesine yardımcı olabilir:

Her renkteki yıldıdan

Sürünün ovayı doldurduğu,

Balığı tay gibi karşı koyan,

Kurbağası tek başına su içen,

**Yedi uruk**, on iki yurt

Ural'ın sütü İdil'im

Hepsine şefkat göstermiş. (B. N, s.205)

Yedi katlı gök motifi Türk mitolojisindeki evren anlayışında önemli bir yer tutmakta, bu motif elimizdeki Tatar nüshasına şu şekilde yansımaktadır:

Noradın öyle deyince,

Azametli er Edigeş,

**Yedi kat gök** gibi gürledi,

Sesi yükselip, çınlayıp,

Noradın'a şöyle söyledi. (T. N, s.162)

“Yedi gün” ve “yedi yıl” motifleri Türk mitolojisindeki önemli motiflerdendir (Ögel, 2003: 312). Kazak nüshasında Edigey'in, Azrail ile yedi gün boyunca konuşması ve yine Edigey'in bir dev olan Kabantin Alp'i yanında hizmetkârlık yapıp yedi gün sonra öldürmesi mitik algının izlerinin destanda yer aldığını göstermektedir:

Azrail meleşine,

**Yedi gün arz ettim,**

Ben Ömer ile Osman'a,

Ebu Bekir Sıddık'a

Hz. Ali atama

Dayanıp da yürüdüm. (K. N, s.171)

On yedi, yetmiş, yedi yüz gibi sayılar yedi sayısının mitolojik türeyişi olarak anlatılarda yer almaktadır (Ögel, 2006: 247). On yedi sayısı özellikle Şii geleneğinde önemli bir yer tutmaktadır. Ali bin Ebû Talib'in on yedi yoldaşı bulunmakta ve bu yoldaşlar günün üç ayrı bölümünde on yedişer kez dua etmektedir. On yedi Türk loncasının koruyucu evliyalari da on yedi tanedir. Hz. Ali'nin kemer kuşandığı ve bu kemerin üstünde en iyi on yedi dostunun adının yazdığı belirtilir (Çoruhlu, 2010: 225).

Kazak ve Tatar nüshalarında Edigey'in de on yedi dostunun olduğu görülmektedir. Kazak nüshasında Edigey'in on yedi dostu zorlu yolculuk karşısında yorgun düşerken Edigey onlara şu sözlerle seslenmektedir:

**On yedi dost,** sen ölsen,

Cenazeni çıkarıp,

Bayalıştan ateş yakıp,

Temizleyip gömeyim,

Hepsini söyleme, birini söyle,

Ben sağken ölmezsın,

On yedi dost, fakirim!” (K. N, s.172)

### **Dokuz:**

“Büyütölmüş kutsal üç” şeklinde adlandırılan dokuz sayısı Avrupa kültüründe acı çekme ile birlikte düşünölmekle beraber, mükemmelliğe yakınlığı vurgulamak için de kullanılmıştır (Schimmel, 2011: 177). Bu sayı Türk mitolojik algısında da önemli bir yere sahiptir. Dokuz gök inancının arkasında kadim kozmik bölgelerin (yukarı, orta ve

aşağı bölgeler) üç katına çıkarılması olabileceği gibi, kozmik ağacın dokuz dalı da olabilir. Yaratılış destanına göre Tanrı, dokuz dallı bir ağaç ve bu ağacın her dalının altında bir insan yaratır. Yedi kat gökten sonra gelen Arş ve Kürsî de birer kuşatıcı kat olarak kabul edilir, böylece göğün katlarının sayısı dokuza yükselir. Şamanlar âyinlerde dokuz kat göğe çıkar ve onların, gökleri gezdikten sonra yeryüzüne indiklerine inanılır (Durbilmez, 2007: 185).

Türk hakanlarının davul ve tuğlarının dokuz tane olmasının, Türk mitolojik algısında dünyanın dokuz bölümden oluştuğuna yönelik düşüncüyü yansıttığını belirten Bahaeddin Ögel, Yenisey Tatarlarının efsanelerinde “Dokuz davullu Katay-Alp’ e dokuz hanın bağlı olduğunu” ifade etmektedir (Ögel, 2006: 248). Toktamış Han’ın avda kullandığı kuş olan “kara laçın Tökli Ayak” ın şanının dokuz yurda yayılmış olması dünyanın dokuz bölümden oluştuğu şeklindeki tasavvurun yansımından ibarettir. Tatar nüshasında bu kuşu isteyen Şah Timur’a Toktamış Han’ın verdiği cevap şöyledir:

**Dokuz yurtta şanlı olan,**

Kara laçın av kuşum

Sana vermem, Şah Timur! (T. N, s.36)

Dokuz sayısı sade kişilikten dinî kişiliğe bürünme esnasında da karşımıza çıkmaktadır. Başkurt nüshasında Baba Tökles henüz dokuz yaşında evliya olmuştur. (B. N, s.60)

Dokuz ve dokuzdan türeyen sayılar (19, 90, 99, 9999) Türk mitolojik sisteminde önemli bir yere sahiptir (Ögel, 2006: 247) Tatar nüshasında Toktamış Han’ın gördüğü rüyada kapı önündeki bay-tireğin yani kavak ağacının doksan yaprağının döküldüğü ifade edilmektedir. Bu rüyayı yorumlayan kişi bu olayı doksan direkli sarayın doksan tuğunun yere düşmesi olarak açıklamaktadır. Doksan direkli sarayın doksan tuğu cihan hâkimiyetine tekabül etmektedir. Tuğların yere yıkılması ise bu hâkimiyetin son bulmasıdır. Doksan sayısı Tatar nüshasında şu şekilde geçmektedir:

Bay-tireğin yıkılsa,

O bay-tirek sen özün,

**Doksan yaprak dediğin**

**Doksan direkli sarayının**

**Doksan tuğu olmasın!** (T. N, s.114)



**On iki:**

On iki sayısı Alevî ve Bektaşî geleneğinde önemli bir yer tutmaktadır, çünkü bu sayı on iki imama işaret eder. Anadolu’da Kerbela şehitleri anısına on iki gün oruç tutulması on iki imam düşüncesiyle ilişkilendirilmektedir. Bektaşî başlığındaki on iki dilim on iki imamı karşılamaktadır. Hz. Muhammed’e Cebrail’in getirdiği nurdan taç da on iki dilimlidir. “On iki ülke” ifadesine Türklerde pek rastlanılmamakla birlikte, bazı Kuzey Türk masallarında bu ifade yer almaktadır (Çoruhlu, 2010: 224).

Tatar nüshasındaki on iki bey ve on iki yurt gibi ifadelerin, Türk mitolojik algısında yer alan dünyanın on iki bölümden oluştuğuna dair kabulün izlerini taşıdığı söylenebilir:

Asılsızdan doğan Timur Bey  
Semerkant’a şah olsa,  
**On iki yurda** baş olsa,  
Yine ben onu şah bilmem  
Yarlığım ile kıymetli mührümü  
Yine de ona vermem. (T. N, s.101)

Barın Mirza, Edigey’in yakalanmasını isterken on iki hükümdar ile altı beyin bu istek doğrultusunda harekete geçmesi de dikkat çekmektedir. Dünyanın on iki bölümden oluşması on iki hükümdarı da gerekli kılmaktadır:

**On iki hükümdar**, altı bey  
Edigey’i izleyip inince,  
Oraya koşup baktı,  
Buraya düşüp baktı,  
Girdiği yeri araştırdı,  
Çıktığı yeri karıştırdı. (T. N, s.180)

**On beş:**

Türk kültüründe önem taşıyan sayılardan birisi de “on beş” tir. Bu sayının belli bir eşiğin aşılmasında kilit rol oynadığı söylenebilir. Dirse Han oğlu Boğaç Han Destanı’nın ana kahramanı olan Boğaç Han on beş yaşında iken, hanlar hanı Bayındır Han’ın obasına katılır. “Kiziroğlu” türküsünde ise Köroğlu, kendisini yenen Kiziroğlu Mustafa Bey’i överken ona “Anadan on beş olaydım” diye seslenir. Aynı anadan emen iki çocuk on beş güne kadar emerlerse sütkardeşi olur. Fakat günlerin sayısı on beşten fazla olursa artık ahiret kardeşi olurlar. Yani on beş sayısı belli bir sınırın ifadesidir.

Kazak nüshasında Edigey'in büyük atası olan Baba Ömer on beş yaşında iken evliya olur. On beş yaş, liyâkata kavuşmayı ifade etmektedir.

Başkurt nüshasında ise Edigey, oğluna ölmek üzere iken kılıcını emanet eder. Kahramana üstün özellikler kazandıran bu kılıcı Edigey henüz on beş yaşında iken Tora Bey'i yenerek elde eder. Kahraman on beş yaşına geldiğinde çocukluk dönemini geride bırakmış ve kahramanlık gösterecek çağa erişmiş olur. On beş yaşına gelen kahraman sosyal bir sorumluluk üstlenmekle kalmaz aynı zamanda bağımsızlığa giden yolda ilk yiğitliğini sergiler.

### **Kırk:**

Kırk sayısı, büyük sayılar arasında en büyüleyici olarak Orta Doğu'da özellikle İran ve Türkiye'de yaygın biçimde kullanılmaktadır.

İslamî gelenekte kırk sayısı önemli bir yere sahiptir. Hz. Muhammed kırk yaşında peygamber olmuştur, Tanrı'nın, Âdem'in çamurunu kırk günde yoğurduğuna, dünyanın sonu yaklaştığında Mehdi'nin kırk yıl yeryüzünde kalacağına, yeniden dirilişte göklerin kırk gün boyunca dumanla kaplanacağına ve dirilişin kırk yıl süreceğine dair inançlar kırk sayısının ne denli mühim bir rol oynadığına dair sadece birkaç örnektir (Schimmel, 2011: 268).

Kırk sayısının beklemeyi, hazırlığı, denemeyi ve cezalandırmayı ifade ettiğini belirten Ahmet Özgür Güvenç, kırkın bu işlevlerini Kitab-ı Mukaddes'teki Eski ve Yeni Ahit'ten yararlanarak şöyle açıklamaktadır: "Saul gibi Davut ve Süleyman da kırk yıl saltanat sürmüştür. Tanrı, İsrailileri kırk yıl çölde dolaştırdı, İsa öldükten sonra dirilerek kırk yıl süreyle havarilerine göründü. Tanrı günâhkar insanoğlunun kırk gün kırk gece yağmurla cezalandırılacağını söyledi. İsa, İblis tarafından götürüldüğü çölde kırk gün kırk gece oruç tuttu" (Güvenç, 2009: 89).

Başkurt nüshasında kırk sayısının beklemeyi temsil ettiği görülmektedir. Edigey'in hanımı Ğeneke, Toktamış Han'ın askerlerinden kaçarken sazlıkta kırk gün boyunca beklediğini babasının kim olduğunu bilmeyen Moradım'a şu şekilde ifade etmiştir:

İl titreten İdükey'in de,  
Kendisinin atası olduğunu,  
Doğurduktan sonra **kırk gün boyunca**  
Sazlıkta kaldığında,  
Moradım diye tek başına

Ona isim koyduğunu

İğnesinden ipliğine

Her şeyi sırayla anlatmış. (B. N, s.164-165)

Kazak nüshasında kırk sayısı sınımayı ifade etmektedir. Edigey “Yükselip duran kırk tepeye kırk kez basıp yürümesem, kırk günlük çöle aydınlık vermesem Edigey olan adım kurusun” (K. N, s.170) şeklinde ant içmektedir.

Birçok anlatı türünde düğün dernek ve eğlenceler kırk gün kırk gece sürmektedir. Tatar nüshasında Edigey’in, kızı Akbilek’i kurtardığını gören Şah Timur büyük bir toy düzenlemiş ve bu toy kırk gün sürmüştür:

Şah Timur sayısız kulunun

Varını yoğunu toplattı,

Doğurmamış kısraklar kestirdi,

Otuz gün oyun kıldırıldı,

**Kırk gün toyun kıldırıldı.** (T. N, s.99)

Kırk yiğit motifi Türk mitolojisinin değişmeyen ve kaybolmayan motiflerinden biridir. Manas’ın ve Dede Korkut Hikâyeleri’ndeki Oğuz beylerinin hep kırk yiğidi bulunmaktadır (Ögel, 2003: 501). Kazak, Tatar ve Başkurt nüshalarında Timur Han’ın kızının kaçırıldığı görülmektedir. Tatar ve Kazak nüshalarında Timur Han’ın kızını kaçıran kişinin öldürülmesi sonrasında ise kırk er, Edigey’e kendilerini kurtardıkları için dua etmektedir. Kırk erin duası sonrası Edigey birtakım üstün vasıflara sahip olmuştur. Kırk er motifi Tatar nüshasında şu şekilde yer almaktadır:

Edigey er sen imişsin,

Yolunda toz olalım,

Yol duasını edelim;

Koşarken yolun olsun,

Yoldaşın Hızır olsun.

Belan uzak olsun,

Yolun açık olsun

Bizden dilek bu olsun” diye,

O zaman dilek verdi kırk er,

**Kırk erden dilek ulaşıp,**

Edigey o zaman er oldu. (T. N, s.95-96)

### 3.10. Renkler ile İlgili Mitolojik Unsurlar

İnsanoğlu, renkleri tabiatla tecrübe ederek öğrenmiştir. Akşam olduğunda güneşin batmasıyla birlikte önce mavilik daha sonra karanlık dünyayı kuşatmış, insanlarda sükûn, istirahat ve uyumaya yani, muvakkat ölüme hazırlık vakti zuhur etmiştir. Dolayısıyla karanlık ve kara renk, ölüm ve matem rengi olarak insanların zihinlerine yerleşmiştir. Diğer taraftan insanoğlu sabahın gelmesi ve güneşin doğmasıyla çeşitli renklerin (kırmızı, sarı, turuncu) zuhur edişine şahit olmuş ve kendisinde sıcaklığı da temsil eden bu renklerin etkisiyle işe ve hayata kalkışma gücü bulmuştur.

Türk tarihinde de renkler önemli bir yer işgal etmektedir. Türkler renkleri ifade eden söz ve kavramları sadece sözlük anlamlarıyla kullanmamış; renklere dinî, millî, coğrafi ve duygusal anlamlar yüklemişlerdir (Hey'et, 1996: 55).

Türk kültüründe birtakım anlamlara sahip olarak karşımıza çıkan renkler, Edigeey merkezli epik anlatılara da yansımıştır. Bu renkler şu şekilde sıralanabilir:

#### Sarı:

Türk mitolojisinde, kapıları altından bir saraya ve altın bir tahta sahip olan, Yakutlar tarafından Ak Toyun da denilen ve kendisine beyaz at da kurban edilen Tanrı Ülgen'in tahtı, nasıl devletin, ülkenin ve dünyanın merkezi olarak algılanmış ise sarı renk de merkez ve hükümranlığın rengi olmuştur (Küçük, 2010: 186). Türklerde sarı rengin hükümranlılık rengi olarak kullanıldığına dair birtakım tarihî bilgiler bulunmaktadır. Örneğın Uygur Türk yazılı belgelerinde "sarıg urunggu" yani sarı bayrak bir burcun adı olarak geçmektedir. Buhara kuşatmasını gösteren bir İran minyatüründe Harezmsahların bayrağının sarı olması ve Kudüs'ün fethinde Selahaddin Eyyubî'nin ordusunda sarı bayrak kullanılması, bu rengin hükümdarlık simgesi olarak kabul edildiğini ortaya koymaktadır (Genç, 2009: 39). Sarı renge Kazak nüshasında şu şekilde yer verilmiştir:

Yükselip duran kırk tepe,  
Kırkına basıp yürür, boğa **sarışın** oğul,  
Kırk çölüne  
Aydın bulak salar, boğa, **sarışın** oğul,  
Budu sağrılı boz atı,  
Buda çekip binerdi, boğa **sarışın** oğul,  
İki saklı doru atı,

Arabaya eyersiz alır o, boğa **sarışın** oğul. (K. N, s.166, 167 )

Çeşitli ülkelerin mitolojilerinde ve simgeçiliğinde güneşe ait bir simge olan sarı renk, bu olumlu unsura bağlı olarak akıl, zihin, idrak, sezgi ve iman gibi çeşitli kavramları ifade eder (Çoruhlu, 2010: 215). Yukarıdaki dizelerde Subra Yıray, Edigey’i kuvvet ve kudret timsali olan boğaya benzetmekte, aynı zamanda hükümdarlık ve hâkimiyeti simgeleyen, egemen kişilerin rengi olan sarı renkle Edigey’i nitelemektedir. Edigey’in sarışın olarak tasavvur edilmesi, onun birtakım üstün özellikler taşıdığı izlenimi vermektedir. Başkurt, Tatar ve Kazak nüshalarında sarı rengin farklı bir simgesel boyutu vardır:

Seni bekleyip dertlenen,  
Görür gözü yorulan,  
Özleyip yüzü **sararan**,  
Inyı ile Kinye’den  
Birini seçip alsana! (B. N, s.137)

Aldığın El-Ömer Han’ın kızıydı,  
Aytulı’nın özüydü,  
Ümidi sona erdi, hasret çekti de **sarardı**,  
Küskünlük olmadan gitsene. (K. N, s.168)

Aldığın Al Ömer Han’ın  
Kızı idi,  
Aytulı’nın özü idi;  
Özler de **sararır**,  
Oturup kalıp yaşlanır,  
Soğuk düşmeden varsana,  
Ne dediğini bilsene! (T. N, s.81)

Sarı renk Türk kültüründe felaketin, kötülüğün, hastalığın, yabancılığın, düşmanlığın ve nefretin de simgesi olmuştur (Çoruhlu, 2010: 216). Yukarıdaki dizelerde “sararmak” ifadesi ile hastalanmak, dert sahibi olmak anlatılmıştır.

Sarı rengin mitik düşüncedeki yansımalarına her üç nüshada da rastlamak mümkündür.

**Kızıl:**

Eski Türkçede, Soğdca veya Farsçadan Türkçeye geçmiş bir sözcük olan kırmızının yerine kızıl kullanılmıştır. Esas renklerden biri olan kırmızının tabiattaki örnekleri ateş ve kandır. Yani bu renk heyecan, kudret ve akıncılık simgesidir (Hey'et, 1996: 58). Oğuz Kağan Destanı'nda Oğuz'un ağzının ateş gözlerinin al olarak tasvir edilmesi dikkat çekmektedir. Oğuz'un dışında Manas da gözleri kızıl olarak tasvir edilmektedir. Türk mitolojisinde ağzı veya gözleri kırmızı olan insanların varlığı göz önüne alındığında, kırmızı rengin gücü ve tanrısallığı simgelediği görülmektedir (Duymaz, 2007: 52).

Kırmızı rengin beden tasvirinde kullanılmasına Başkurt nüshasında şu şekilde rastlanmaktadır:

Amuderya'dan geçip Hazar Nehri'ne dek  
Gaddar olup, ülkemi genişleten,  
Boyun eğdirip saraya,  
Ülkeleri hep elimin altında toplayan,  
**Kızıldilini bal eyleyip**  
Bu özelliği ile yayılan.  
Yanbay diye şan alan,  
Sana da şunu diyorum (B. N, s.119)

Kızıl dilin bal olması ifadesinde geçen kızıl sözcüğü; güç, kuvvet, yoğunluk ve iktidar anlamlarına gelmektedir. Kızıl dil ibaresi ise söz söyleyen kişinin kararlılığını belki de merhametsiz olduğunu düşündürmektedir. Kızıl simgesiyle nitelenen dilin bal olması ise yumuşak sözlü olmayı ifade etmektedir. Kazak nüshasında ise kızıl rengin börk ile birlikte kullanıldığı görülmektedir:

Saltanatını has ipek kumaşla arttıran,  
Düğüne gelse nazlıydı,  
Başıma altayî **kızıl börk** gerekti,  
Meclisimin köşesiydi,  
Ken kardeşimin çeliğiydi,  
Kenes'in Ken Canbay, ay düldülüm,  
Sen bir girip söylesene!" dedi. (K. N, s.165)

Kaşgarlı Mahmud'un derlediği "ağdı (yükseldi, yüceldi) kızıl bayrak; toğdu (yani tozup yükseldi) kara toprak" sözü, bayrağın açılıp yükselmesi, yerdeki kara

toprağın yükselmesiyle bir kompozisyon, bir birleşme oluşturmaktadır. Bayrak gökleri tutarken toprak ise tozarak yerleri yutmaktadır. Buradan hareketle Oğuz Türkmenler gökleri tutan kıızıl bayrağın simgesi olarak kıızıl börk giymişlerdir (Genç, 2009: 37). Kıızıl börkün de Kazak nüshasında böyle bir simgeleştirme adına kullanıldığı düşünülebilir.

Tatar nüshasında ise Toktamış Han'ın tahtının al renkte olduğu görülmektedir. Tahtın al renk olmasının, Toktamış Han'ın gücüne ve iktidar sahibi olmasına işaret ettiği söylenebilir. Bu nüshada al renkli tahtın Timur Han tarafından ele geçirilmesi ve yine Timur Han'ın bu taht ile Semerkant'a yönelmesi Toktamış Han'ın yönetimine son verildiğini göstermektedir:

Şah Timur gibi ulu han  
Altın ağaçlı, tuti kuşlu,  
**Al tahtı** aldırıp,  
Ak filine bindirip,  
İçine kendini kondurup,  
Var hazineyi aldırıp,  
Önü dolu mal ile  
Ardı dolu toz ile  
Kâküllü kızlar ile  
Saç örgülü cariyeler ile  
Semerkant'a yöneldi. (T. N, s.136)

Kızıl rengin mitik yansımalarına her üç nüshada da yer verilmiştir.

### **Gök (Mavi) :**

Türk mitolojisinde genelde olumlu anlamları karşılayan gök rengi, Tanrı'nın rengi ve simgesidir. Oğuz Kağan Destanı'nda Tanrı'nın rengine bürünmüş olarak karşımıza çıkan ve Oğuz Kağan'a yol gösteren kurdun "gök yeleli" olması, yine bu destanda Oğuz Kağan'ın yüzünün gök mavi olarak tasvir edilmesi, Tanrı'nın alameti olan gök sakallı ihtiyarların destanlarda önemli bir rol oynaması gök rengin kutsallık içerdiğini kanıtlar niteliktedir. Kazak nüshasında gök renk çadırla birlikte anılmaktadır: "Yürüyüp gitmiş. Bir gün karşısına bir ak, bir **gök** çadır çıkmış. Atını on yedi dostuna bırakıp bahtsızlığından sağı solu dolaşıp kellerin toplandığı çadıra gitmiş." (K. N, s.173) Destanda, Edigey'in bahtsızlık nedeniyle kellerin çadırına gittiği, mavi ve

ak çadıra girmediği belirtilmektedir. Kellerin olduğu mekân bahtsızlığı simgelerken gök ve ak renkle birlikte anılan mekân ise bunun tam aksine güzel bahtı yansıtmaktadır.

**Kara:**

Genellikle olumsuz anlamlara sahip olan; ezeli karanlık, boşluk, ölüm karanlığı, tahribat, üzüntü, büyü, kötülük ya da ölümlle ilgili mitlerde yer alan Tanrılar, karmaşa ortamı, Şeytan vb. pek çok şeyi ifade eden kara renk aynı zamanda da şiddet, güç, yoğunluk ve gerçeği vurgulamak için kullanılmıştır (Çoruhlu, 2010: 205). Üzerinde inceleme yapılan nüshalarda, insanların karakter ve ahlaklarında görülen olumsuzlukların gösterilmesinde kara rengin ne denli büyük bir rol oynadığı dikkati çekmektedir:

Söylemeyip, erimi gizlesem,  
Zina eden kişi deyip bir de,  
Rüsva edip sokakta,  
Zincir takıp boynuma,  
**Kara çalıp** yüzüme,  
Öldürürler birlikte. (B. N, s.105)

Gece-gündüz vuruşup,  
Kanı çekilmiş yiğide,  
Ilık su verenin  
Beyliğine ve yüzüne  
**Karalar** sürmeyesin. (B. N, s.71)

Ak Orda'da sarayım  
Şaşkınlığa büründü:  
Tabağımdan yemek yiyen  
İdükey adlı yiğit  
**Kara yılan**a dönüştü. (B. N, s.120)

**Kara yılan** Kin Canbay  
Aklın kısa, ahmak bey.  
Tuniku ulu han idi,  
Otuz yurttan şanlıydı. (T. N, s.77)



Yukarıda görüldüğü üzere kara ifadesi deyimlerde yer almaktadır. Yüze kara çalınması ve yüze karalar sürülmesi; kişinin rezil rüsva edilmesi ve aşağılanması anlamlarını taşımaktadır. Kara yılan ifadesi ise ihaneti çağrıştırmaktadır. Kara renk, kişinin karakter ve ahlak açısından birtakım olumsuz özelliklere sahip olduğunu belirtmek adına kullanılmıştır. Kara rengin toplumun alt kesimlerini belirtmek için kullanıldığı durumlar da vardır:

Kenes'in Ken Canbay,  
Açma gözünü, deşerim,  
Konuşma, dilini keserim,  
**Senin atan kara kişiydi,**  
Mal verenin kulu idi.  
Annen **kara kişi** idi,  
Aş verenin cariyesi idi. (K. N, s.172)

Türk kültüründeki kara renk ile ilgili birtakım kullanımlar, onun toplum içerisindeki bir takım kategorilerin ya da bir kısım tabakanın belirlenmesinde kullanıldığını göstermektedir. Sözelimi kara cahil kullanımının da buna yakın bir anlamına işaret edilmektedir. Bu tabir yol, nezaket ve tedbir bilmez kimseler için kullanılmıştır. Daha önceki dönemlerde de Çingene için kullanılan karacı ifadesine rastlanmaktadır. Bunlar devlet düzeni ve töre tanımayan topluluklar olarak görülmüşlerdir (Toker, 2009: 105). Yukarıdaki dizelerde kullanılan kara kişi ifadesi ile aynı işlevi üstlenmiş olarak kullanılan karavaş, karakul, karabaş da toplumdaki köle sınıfını belirtmek için kullanılmıştır.

Uğursuzluk durumlarını ifade etmede kullanılan kara renk, Başkurt nüshasında gün ve kan sözcüğü ile bir arada yer almaktadır:

Senin gibi yavuz hanların  
Karnı kalın Yanbay'ın  
Ayı gibi sesini çıkartıp,  
Kaburgasını kırdırıp,  
**Kara** kanını akıtıp,  
At kemiğiyle derinizi soyup  
Kanınızı içeyim, diye geldim! (B. N. s.198)

Yiğit olarak bilinen namımı

Sana yoldaş kılayım;  
 Tek başına kaldığın **kara** günde  
 Canımı yoluna kurban edeyim. (B. N, s.222)

Kara renk, kuvveti de simgelemektedir. Ordunun kara olarak vasıflandırılması onun gücüne, askerlerin kalabalık olmasına işaretler. Nitekim Tatar nüshasında “kara ordu” ifadesinin kalabalığı çağrıştırdığı görülmektedir:

Sayısız Tatar, **kara** ordu;  
 Han karargâhı kurulup,  
 İp gibi meydan çekilip,  
 On bin kazan aş salıp,  
 On bin duman od yakıp,  
 Hayhuy yine başladı. (T. N, s.122)

İslamî dönemde Hz. Muhammed’in üç sancağından birinin siyah renkte olması, daha sonraki dönemlerde çeşitli Türk devletlerinde de siyah sancağın kullanılması, siyah rengin hükümdarlık simgesi olarak kabul gördüğüne delil teşkil etmektedir. Sancağa ait olan bu renk tuğda da görülmektedir. Tatar nüshasında, Edigey ile yaptığı savaşta mağlup olan Toktamış Han, Cengiz Han’dan kalan kara renkli tuğu düşman eline bırakmaktadır. Kara renkli tuğ hükümdarlık ve güç simgesi olarak destanda yer almaktadır:

On beş çoram kaldıramaz,  
 On iki iğdiş deve çekemez.  
 Cengiz Han’dan kalan **kara tuğ**,  
 Seni düşmana bıraktım,  
 Esen kal benden sonra! (T. N, s.130)

Değişik simgesel anlamları karşılamakla birlikte kara rengin üç nüshada da ortak olduğu söylenebilir.

### **Ak (Beyaz) :**

Türk inançlarında, özellikle Şamanizm’de büyüklüğü, adaleti ve güçlü olmayı ifade eden ak, renklerin başı olarak kabul edilmektedir. Temizliği ve saflığı simgeleyen bu renk devlet büyüklerinin savaşlarda giydiği elbiselerde de görülmektedir. Günümüzde yaygın olarak kullanılan “Yüzü ak” ve “Alını ak” gibi deyimler ak rengin Türk kültüründe adalet, doğruluk, yücelik ve haklılık gibi anlamlar içerdiğini ortaya koymaktadır. Alp Arslan, Malazgirt Savaşı’na girmeden önce beyaz bir elbise giymiş,

atının kuyruğunu da bizzat kendisi bağlamıştır. Burada yüceliği ve üstünlüğü simgeleyen beyaz elbise; İslamiyet'te kefeni ve ölümü çağrıştırmaktadır (Rayman, 2002: 11).

Başkurt, Tatar ve Kazak nüshalarında ak renk; çadır, otağ ve saray ile birlikte kullanılmıştır. Bu tür kullanımlarda ak renk, saygınlık ve yücelik anlamları taşımaktadır:

Dönmem de, Canbay, dönmem  
Çevirip atımın başını çekmem,  
Geniş tepeli **ak saraya**  
Eğilip selam veremem. (T. N, s. 79)

İdükey gelince Tora'ya,  
Yaklaşmamış onun avlusuna,  
**Ak çadıra** yaklaşıp,  
Uzaktan selam vermiş, de. (B. N, s.62)

Kazak nüshasında ise Baba Tüylü Saçlı Aziz nehrin içinde yaşayan kızın peşinden gitmiş, burada altmış ak otağ görmüştür.

Ak renk; Türklerde yaşlılık, tecrübe ile dolu oluş, kocalık ve büyüklük gibi anlamlar da taşımaktadır. Osmanlılar ve Selçuklular dışındaki Türk topluluklarında “aksakallılar meclisi” önemli bir rol oynamıştır. İslamiyet'in ve diğer dış tesirlerin girmediği Kuzey Türk destanlarında “birdenbire görünen, kayın ağacından inen ve yiğitlere yardım eden” yarı ilahî bir koca ve bir yaşlı olarak görünen “Gök sakallı koca” da bu konudaki örnek motiflerdendir. Hızır veya Türklerin çoğu zaman Kızır dedikleri bu ak veya gök sakallı koca motifi İslamiyet'ten mi Türklerle girdi yoksa başlangıçtan beri Türklerde var olan bu koca, sonradan İslamiyet'teki Hızır ile mi benzeştirildi şeklindeki tartışma devam etmektedir. Benimsenen düşünce her ne olursa olsun bir gerçek varsa o da bu kocaların başlangıçtan beri, Türk inanışları ile mitolojisinde yer aldığıdır (Ögel, 1991: 377-394). Yol gösterme işlevine sahip olan aksakallılar Başkurt ve Tatar nüshalarında şu şekilde karşımıza çıkmaktadır:

İlde şanı yayılmış,  
Güngörmüş **aksakal**  
İhtiyar Habıra sabredememiş,  
Tüm halkı durdurup,

Şu sözleri söylemiş: (B. N, s.192)

Orada büyük toy yapıp,  
Kök Tübe gibi tepeye  
Ak çadırlar kurdurup,

**Aksakalları** toplattı. (T. N, s.63)

Yine Tatar nüshasında yer alan ak ifadesi bu kez insanı nitelemek için kullanılmıştır. Böyle bir kullanımda ak renk; soyun, özün ve ruhun temizliğini temsil etmiştir:

Er olunca yer olsun,  
Omzum yere değsin diye,  
İl iyiliğimi görsün, diye,  
Beni büyüten **ak-pak atam**  
İyiliğimi görsün” , diye,  
Dağda yattı, tay baktı,  
Kırda yattı, koyun baktı,  
Yılkı baktı kul oldu,  
Üstüne yamalı elbise giydi,  
Başı ile baş oldu,  
Şöhreti ile şan verdi. (T. N, s.46)

Ak rengin simgesel kullanımını üç nüshada da yer almıştır.

### 3.11. Mekân ile İlgili Mitolojik Unsurlar

Mitik mekân fiziksel bir çevrede oluşmuştur, fakat bu çevrenin mitik mekân olarak değerlendirilmesinin ardında bahsedilen bölgenin kutsallık kılıfına bürünmesi yatmaktadır. Ernst Cassirer mitik mekân algısından şu şekilde bahseder: “Geometrik mekân kavramında hâkim olan eş-türdenliğin aksine, mitik seyir mekânında, her yer ve yön adeta özel bir ilinekle donatılmıştır. Ve bu ilinek, her yerde asıl mitik temel vurguya, dünyevî (profan) olanla kutsal olanın ayrılmasına dayanır. Mitik bilincin yerleştirdiği ve ana dünyayı mekânsal ve zihinsel olarak düzenlenmiş gösteren sınırlar, geometride olduğu gibi, akan duyuusal etkiler karşısında da değişmez bir yapılar dünyasının keşfedilmesine dayanmaz. Tam tersine insanın gerçekliği tamamlayıcı ve koruyucu olarak doğrudan konumlama içinde kendini sınırlamasına; onun, kendisi için, bu gerçekliğe karşı, kendi duygusunun ve isteğinin bağlandığı belirli sınırları kurmasına

dayanır. Karmaşık yapılı mitik oluşumlarda hep tekrarlanan ve daima yüceltilen ilk mekânsal fark, varlığın iki alanıyla ilgili bu farklılıktır. Biri alışılan, genel ve kolay ulaşılır varlıktır; diğeri kutsal alan olarak onun çevresinden ortaya çıkar ama bu çevreden ayrılır ve bu çevreyi kuşatıp koruyan alan olarak kendini gösterir” (Cassirer, 2005: 135).

Mitik mekân algısı sınırlandırılmış mekân olarak karşımıza çıkmakla birlikte, toplumların sosyo-kültürel ve dinî anlayışlarının çeşitliliği nedeniyle coğrafi bölgeler arasında farklılıklar gösterebilir. Mitik mekân algısı ele alınan üç nüshada da bulunmaktadır.

Mekke’de Harem- i Şerif’in içinde yer alan Kâ’be; Beytullah, Beytü’l-Harem, Kâ’betullah gibi isimlerle de bilinmektedir. Kâ’be, Mekke civarındaki dağlardan alınan siyah taşlarla inşa edilmiştir. Hz. İbrahim ve Hz. İsmail tarafından inşa edilen Kâ’be’nin, Âdem peygamber zamanında da mevcut olduğu yönünde rivayetler de bulunmaktadır. Kâ’be, İslamiyet öncesi cahiliye döneminde putlarla dolu, kutsal bir yer olarak kullanılmıştır.

Peki bu mekânın kutsallığının temeli neye dayanmaktadır? Mircea Eliade ‘ye göre kutsal olan mekânın göksel bir prototipi bulunmaktadır. İnsan eliyle medenîleştirilen dünyanın, kendisine model teşkil eden dünyaüstü prototip dışında hiçbir geçerliliğe sahip olmadığı olgusuna vurgu yapan Eliade; insanın, bir arketipi esas olarak inşaaya giriştiğini, göksel modellere sahip olan mekânların sadece kent ve tapınaklar olmadığını, yerleşilen bölgenin ve onu sulayan ırmakların da göksel modellerinin olabileceğini belirtmektedir (Eliade, 1994: 21, 24). Kâ’be’nin de “Beytü’l-Mamûr” adı verilen göksel bir modele sahip olduğuna inanılmaktadır. Beytü’l-Mamûr’un yedinci kat gökte, Firdevs cennetinde ve Kâ’be’nin tam üstünde yer aldığı, Kâ’be’ye benzediği ve meleklerin kıblesi olduğu düşünülmektedir. Hz. Âdem ile birlikte bugünkü Kâ’be’nin bulunduğu yere indirilmiş, fakat Nuh Tufanı öncesi göğün yedinci katına çekilmiştir. Meleklerin ibadet ederken oraya yönelerek orayı tavaf ettiğine, Kâ’be ile Beytü’l-Mamûr’un arasında bir çizgi olup oraya hiçbir şeyin girmediğine dair inanç günümüzde de devam etmektedir (Pala, 2005: 71). Kâ’be’nin; göksel arketipine duyulan arkaik inanca paralel olarak, “merkez” olma özelliği de kazandığı görülmektedir, Kâ’be’nin bu özelliğine “Dinler Tarihine Giriş” adlı eserinde Mircea Eliade şu şekilde değinmektedir: “Gökle yerin birleştiği nokta olması dolayısıyla “dağ” “dünyanın merkezinde” dir ve büyük bir olasılıkla dünyanın en

yüksek dağdır. Bu nedenle kutsal bölgeler- “kutsal yerler” tapınaklar, saraylar, kutsal şehirler- dağlarla özdeşleştirilirler ve “merkez” dirler, yani büyü bir biçimde kozmik dağın zirvesiyle bütünleşirler. İslamiyet’e göre, dünyanın en yüksek yeri Kâ’be’dir; çünkü “Kutup yıldızı buranın tam olarak dünyanın merkezinde bulunduğunu kanıtlamaktadır” (Eliade, 2009a: 114, 115).

Kısacası merkez, her şeyin öncesinde kutsal olanın, mutlak gerçekliğin bölgesidir. Merkeze ulaşmak kutsallaşmaya ve erginleşmeye eş tutulur, dünün dindışı ve yanılıcı varoluşunun yerini yeni bir varoluş, gerçek, kalıcı ve etkin olan yeni bir yaşam alır (Eliade, 1994: 31).

Yukarıda da görüldüğü gibi merkez simgeçiliği içinde düşünülen aynı zamanda da göksel bir arketiple ilişkilendirilen Kâ’be, Tatar nüshasında şu şekilde geçmektedir:

Gözünü vurup çıkarsam,

**Tanrı evi Kâ’be’yi**

Bir dolaşsam onarım,

Üç dolaşsam dinerim,

Ayıbım ile günahımı

Yedi dolaşsam yok ederim! (T. N, s. 153)

Bir rivayete göre Hz. Âdem Cennet’ten çıkarılıp yeryüzüne indirildiğinde Allahü Teala’ya şöyle seslenmiştir. “Ya Rabbi, bana ne oldu, melekleri görmüyor seslerini işitemiyorum.” Allahü Teala, Hz. Âdem’e şöyle karşılık verir. “Ey Âdem, bu hâl senin hatandan doğdu. Şimdi git ve arşı tavaf eden melekler gibi, yapacağın evi tavaf eyle.” Hz. Âdem bir hayli epey bir mesafe aldıktan sonra Mekke’ye gelir ve Cebrail’in işaret ettiği yerde onun gösterdiği şekilde Kâ’be’yi inşa eder (Gürkan, 1971: 2).

Mitlerin insan davranışları için model oluşturduğu ve bu yolla yaşama anlam ve değer kazandırdığı daha önce belirtilmiştir. Aşkın bir mekânda yapılan faaliyet yeryüzünde gerçekleştirilen ritüele kaynaklık etmekte ve bu ritüelin niçin gerçekleştirildiğine dair ipuçları vermektedir. Meleklerin gerçekleştirdiği tavaf faaliyeti göksel ve fizik ötesi bir âlemde cereyan etmekte, onların bu davranışlarının yansıması yeryüzünde Kâ’be etrafında şekillenmekte, kutsal mekân; insanlığın günahlardan arınma simgesi olarak anlatıda yer almaktadır.

Merkezî mabet Kâ’be’nin varlığıyla kutsadığı şehir olan Mekke, Kuran-ı Kerim’de “şehirlerin anası” olarak tanımlanmaktadır. Müslümanların inancına göre sayısız efsane, dünyanın yaratılışına başlanan bu yerin etrafında ortaya çıkmıştır.

Böylece namaz kılan Müslüman yeryüzünün yaratılmaya başlandığı Mekke'ye dönmele, ruhen hakikâtin merkezine aynı zamanda da bütün maneviyatların kaynağına yönelmiş olur (Schimmel, 2004: 86).

Mekke'ye gitmek; dindışı olandan kutsal olana, geçici ve yanılıcı olandan gerçeklik ve ebediyete, ölümden yaşama, insandan tanrıya geçiş olarak da kabul edilebilir. Mitik mekân; kutsala erişim noktası olarak kabul edilip, manevî bir huzurun da kaynağı olmaktadır. Bu olgular, Kazak nüshasında, “Tanrı evi” olarak tasvir edilen Mekke ile karşılık bulmaktadır:

Senin önce gözünün çıkarsam,  
 Sonra da kolunu kırsam,  
**Tanrım evi Mekke'yi,**  
 Üç dolaşsam dinerim. (K. N, s.180)

Türklerde hükümdar köşkleri ve tapınakların yanı sıra hükümdar otağı, ordu ve ordu-örgin denilen hükümdar ordugâhı ve şehri de kâinatın merkezinde, kâinat planında kabul edilmiştir (Esin, 2001: 48). Tatar nüshasında Toktamış Han'ın oturduğu yer olan Kük Tübe, yeryüzünün merkez noktası olarak geçmektedir:

**Yer ortası Kük Tübe,**  
 Kük Tübe'de ak Saray;  
 İşte bu Saray şehrinde  
 Dört kapısı var idi. (T. N, s.40)

Başkurt nüshasında ise mitik mekân algısı dağ üzerinden verilmiştir:

Herkese yuva olan **dağ,**  
 Herkese ana olan **dağ,**  
 Herkese ata olan **dağ!** (B. N, s.73)

Ural Dağı; canlıların üzerinde mutlu bir şekilde yaşamlarını sürdürdüğü, nimetlerini canlılarla paylaşan kutsal bir dağ olarak Başkurt nüshasında yer almaktadır. Dolayısıyla mitik mekân anlayışının sıla-vatan algısı ile şekillendiğini söylemek mümkündür.

### **3.12. Zaman ile İlgili Mitolojik Unsurlar**

Mitik zaman, tarihsel zamanda olduğu gibi belirli bir kronoloji izlemez. Tarihsel zamanın içindeki olaylar belirli bir sıra takip ederken mitik algıdaki zaman kavramı belirli bir sıralama içermekten uzaktır. Ernst Cassirer'in “Mitik Düşünme” adlı eserinde de ifade ettiği gibi, “Tarihsel zaman bilinci, değişmez bir “kronoloji” de, önceki ve

sonrakinin gerçekten ayrılışında ve tek tek zaman unsurlarının birbirini izleyişi esnasındaki tek anlamlı bir düzenin korunmasında temellenir. Müstakil zaman aşamalarının böyle bir ayrılığının, iç içe geçmiş ve her olguya sadece bir tek yer tahsis edilen yegâne sistem içindeki zaman aşamalarının mevcudiyeti, mitosa yabancıdır (Cassirer, 2005: 171). Eserinde mitik ve tarihsel zaman arasındaki farka bu şekilde değinen Cassirer, kendisiyle paralel düşüncede olan Schelling'in bakış açısına şöyle yer vermektedir: “Mitik bilinçte henüz bir “tarih öncesi kesin zaman”, “kendi doğası gereğince parçalanmaz ve mutlak olan, bundan dolayı ona süre atfedilen, ama sadece ân olarak incelenebilen bir zaman hâkimdir; başka bir ifadeyle, mitik bilinçte henüz, zamanların bir dizisi olmayıp, sadece kendi içinde zaman-olmayan-zaman; yani zamanların bir dizisi olmayıp, sadece görelî olarak, onu takip eden zaman karşısında zaman hâline gelen (yani geçmiş hâline gelen) bir zaman olduğu için, içinde başlangıcın son ve sonun ise başlangıç gibi olduğu, bir sonsuzluk biçimi olarak incelenebilecek olan zaman hâkimdir” .Mitik zaman algısı birtakım zamansal sınırlamalarla diğer zaman türlerinden ayrılmaktadır. Bu sınırlandırma bütün olarak zamana ve her zaman kesitine, gerçek bir mitik-dinî “nitelik”, özel bir “kutsallık” vurgusu tahsis edilmesiyle kendisini göstermektedir” (Cassirer, 2005: 166).

Takvimler, zamanı sistemli bir hâle getirerek kullanma ve belirleme ihtiyacından doğmuştur. Bozkırda konar-göçer yaşam tarzını belirleyen bazı Türkler; ekip biçme zamanını belirlemek, yazın yaylaya kışın kışlağa göçebilmek için gök cisimlerinin hareketine ve gökle ilgili olaylara bakarak takvimler geliştirmiş ve zamanı sistemli bir hâlde kullanmaya başlamışlardır. Bir müddet sonra oluşturulan “on iki hayvanlı Türk takvimi” bugün bile bazı Türk boyları arasında yaygın bir biçimde kullanılmaktadır.

On iki hayvanlı Türk takviminde bazı yıllar bahtlı, bazı yıllar ise zorlu olarak kabul edilmektedir. Ayrıca bu takvimin insan karakteri hakkında bazı ipuçları verdiği de düşünülmektedir. On iki hayvanlı Türk takvimi sadece bir zaman ölçütü işlevi üstlenmemektedir. Her yıl, adını aldığı hayvanın özelliklerini taşıırken, bu özellikler o yıl olacak ve yaşanacak olayları belirlemektedir. Her insanın yaşamı ve karakteri doğduğu yılın genel özelliklerine göre önceden belirlenir. Yıllara atfedilen özellikler incelendiğinde doğrudan adını aldığı hayvanın özelliklerinden hareket edildiği görülmektedir (Kara, 2006: 336).



Türkler, kullandıkları on ikili devrenin her bir çağına, mensup olduğu hayvanla birlikte birtakım hükümler izafe etmişlerdir. Bu hükümlerin izlerini Başkurt nüshasında şu şekilde görmek mümkündür:

**Tavşan yılını ejder yılı ile**

Değiştirip yıl başında,

“Et hükmünü” getirip,

“Hanım gibi durma hükmünü” ortadan kaldırıp

Ural eteklerini ısıtıp,

Atasından miras olarak beylik alan

Yiğitlerin hepsini kavurup,

Nefes almalarına fırsat vermemiş,

Kayalıkların içinde

Yarasalar gibi sığınmalarına yol açmış

“**Ejder**” yılı zamanında,

Yükselen Çoban Yıldızı gibi,

Atına binip gelen yiğit

Benim ki adım İdükey'dir! (B. N, s.69)

Tavşan yılı genelde huzurun hâkim olduğu yıl olarak kabul görmektedir. Tavşan yılında nimet ve feragat çok olmaktadır. Hükümdarlar insafa ve adalete önem verirler, eğer zulüm vâki olursa adalet sebebi ile olur. Halk arasında mekr ve hile çoğalsa bile bilahare kendi iş ve sözlerinden pişman olurlar; halkın ihtiyarı dışında seferler olur. Yağmur, çeşme ve ırmak suları bollaşır. Ejder yılında savaş ve kan dökücülük yaygınlaşır, fitne çoğalır. Bazı mahsullere ise afet erişir (Turan, 2009: 102, 103). Yukarıda görüldüğü gibi tavşan yılı hanım gibi olmakla eş tutulmaktadır. Tavşan yılının getirdiği sükûnet, yerini ejder yılının gelişiyile birlikte savaflara bırakmıştır.

Zaman hayatı ölçer ve dinlerin de kendine özgü birtakım kutsal zamanları vardır. Herhangi bir gizemin olduğu yerde zamanlar daha işin başında belli bir düzene tabi tutulur. Günlük hayatın normal akışının dışında olan ve insanı bambaşka boyutlara taşıyan bayramlar, kutsal mevsimler, kutsal gün ve saatler bu düzenlemenin birer parçasıdır.

İslâm dininde kutsal kabul edilen zamanlardan biri de Ramazan ayıdır. Kuran ayetlerinin inmeye başladığı bu ayda Cehennem kapılarının kapanıp, Cennet kapılarının açıldığına, şeytanların bağlandığına inanılmaktadır. İslam dininde kutsal kabul edilen

gün ise “cuma”dır. Allah Hz. Âdem’i cuma güne yaratmıştır. Hz. Âdem yine cuma günü cennete konulmuş ve yine o gün cennetten uzaklaştırılmıştır. Kıyametin de cuma günü kopacağı düşünülmektedir. Tatar nüshasında Edigey’in kutsal kabul edilen Ramazan ayında ve bir cuma günü doğduğunun ifade edilmesi onun da kutsallık atfedilen bir kahraman olduğunun düşünülmesine neden olmaktadır:

**Ben Ramazan ayında,**  
Ayın on beşinci gününde,  
Mübarek gün, **Cuma akşamı,**  
Ayın dolu tününde,  
Ay, gün birlikte yürürken  
Asil soydan doğmuşum! (T. N, s. 172)

İnsan düşüncesi, tanrısal olanla ışık arasında istiareye dayalı bir ilişki kurmaktadır. İslam dininde de “nur” kavramı aynı çağrışım alanına sahiptir. Tasavvuf literatürü göz önüne alındığında “nur” Tanrı’nın tecellisidir. Tecelli kavramı ise estetik kavramı olarak sembolün ayırt edici özelliğidir. Tanrı’nın bir alegorisi, bir işareti yoktur, ancak sembolü yani tecellisi vardır ve o tecelli de ışıktır. Yani ışık, Tanrı’nın kendisi, zatı veya organik bir işareti değildir. Tanrı’nın nurunun tecellisine mazhar olanların başında ise Hz. Muhammed gelmektedir (Duymaz, 2007: 52). Tanrı nurunun tecellisi, Kuran’ın indirildiği ilk gece olan Kadir Gecesi’nde de görülmektedir. Müslümanlar son ve her şeyi kuşatan vahyin ortaya çıkışını ifade eden bu nuru görmekle kutsanacaklarına inanırlar. Nur, bazı kutsal gecelerde ve saatlerde Tanrı katında değerli olan kişilerin mezarından çıkmaktadır. Kayseri Bünyan’ın Musaşeyh Türbesi’nde perşembeyi cumaya bağlayan gece yeşil bir ışık yanmasına ve yine Kayseri’nin Develi ilçesindeki Havadan Türbesi’nden sabah ezanı vakti ışık çıkmasına yönelik inanışlar örneklerden sadece birkaçını oluşturmaktadır (Kalafat, 1993: 33).

Kutsal bir zaman diliminde kabirden ışık çıkmasına Başkurt nüshasında da rastlamak mümkündür:

Atanın kabrinden **Kadir Gecesi’nde,**  
İdil’e doğru ışık çıkınca,  
Servet gider ilden deyip,  
İdil kenarına yayılıp,  
Helevek ile Nögöş arasını  
Kendisine mülk kılmış,

Tora Bey'i görürsün. (B. N, s. 60)

Dünyevi hayatın karanlığını değiştiren ilahî bir işaret olan nurun, bir kimsenin kabrinden çıkıyor olması o kişiyle Tanrı arasındaki bağa işaret etmektedir. Yine bu ilahî ışığın kutsal bir zaman olan Kadir Gecesi'nde ortaya çıkması, kişi ile Tanrı arasındaki bağı daha da güçlendirmektedir.

Yukarıda mitik zaman algısının birtakım sınırlamalarla diğer "zaman" kavramlarından ayrıldığı belirtmiştir. Tatar nüshasında da bu yönde bir kullanımın var olduğunu söylemek mümkündür; yer ile gök arası üç bin yıllık bir mesafe olarak düşünölmektedir:

Özüm ilim okumadan,  
Arabîce bilmişim;  
Üç yüz altmış peygamber,  
Otuz iki bin sahabe:  
Ben okumadan bilmişim,  
**Yer ile göğün arası**  
**Üç bin yıllık yoldur** diye,  
Akıl ile bilmişim. (T. N, s.143)

Zaman ile ilgili mitolojik tasarımlara her üç nüshada da rastlanmaktadır.

### 3.13. Mitolojik şahsiyetler ile İlgili Unsurlar

Mitolojik şahsiyetler, toplumsal bellekte önemli bir yere sahiptir. Yeri geldiğinde birtakım olağanüstölüklerle karşımıza çıkan ve kimi zaman insanlığa rehber olan şahsiyetler çeşitli halkbilgisi ürünlerinde karşımıza çıkmıştır. Geçmişin inanılan kahramanları incelenilen Edigey merkezli epik anlatılara da yansımıştır. Bu kahramanları şu şekilde sıralamak mümkündür:

#### **Edigey:**

Kahramanın sosyal statüsüne ve sahip olduğu olağanüstölüklere değinmek gerekirse, öncelikli olarak kahramanın doğumuna vurgu yapılmalıdır.

"Geleneksel Kahraman" adlı çalışmasında Lord Raglan, "Kahramanın anne rahmine düşüş şartları olağandışıdır ve kahraman aynı zamanda da bir tanrının oğlu olarak kabul edilir" diyerek ana rahmine düşüşteki olağanüstölüğün ilerideki kahramanlık macerasına zemin hazırladığını belirtmektedir (Raglan, 2006: 116).

Türk mitolojik anlatılarında ise doğum motifi farklı şekillerde karşımıza çıkabilmektedir. Kahraman; kurt şekline giren bir Tanrı'dan, Tanrıça'dan, Tanrı olarak

tanınan bir dağdan, kurttan, geyikten, köpekten, ağaçtan, testiden, dolu tanesinden, köpüklerden ve denizden doğabilir (Erdoğan, 2007: 82).

Kutsal doğum motifine incelenen Edigey merkezli epik anlatılarda da rastlamak mümkündür.

Edigey'in babasının adı, Kazak nüshasında "Baba Tüylü Saçlı Aziz" olarak geçmektedir. Andrea Schwitz, Edigey'in babası olan Baba Tüylü'yü "ince tüylü bir kafası ve gür sakalı olan" bir adam şeklinde karakterize eder. Yine Schwitz'e göre, basit bir yaşamın simgesi olarak saçını ve sakalını kesmeden dolaşan, ya da kaba bir yün elbiseye bürünerek gezen, uzun saçları birbirine karışmış aziz motifi, gerek eski Şark ve Hind literatüründe gerekse Hristiyanlık ve İslam âlemlerinde oldukça yaygınlaşmış olup mistik bir ortama işaret etmektedir. Baba Tüylü Saçlı Aziz, Kazaklar arasında Hoca Ahmet Yesevî ile de özdeşleştirilmekte, evliya ve keramet sahibi bir zat olarak görülmektedir (Schmitz, 2004: 39).

Kazak nüshasında, henüz yirmi yaşında iken evliya olan Baba Tüylü Saçlı Aziz, Ağun Nehri etrafında dolaşırken nehir kenarında altın saçlarını tarayan bir kız görür ve suyun içine dalarak bu kızı takip eder ve sonunda onunla evlenir. Fakat kız, eteğini çıkarırken ayağına, gömleğini çıkarırken koltuğuna ve saçını yıkarken başına bakılmaması konusunda Baba Tüylü Saçlı Aziz'i ikaz eder. Bir süre sonra kız, bu yasakların çiğnendiğini fark ederek göğe doğru yükselir. Karnında onun çocuğunu taşıdığını ve zamanı gelince çocuğu doğurup Nil Nehri'nin başına bırakacağını söyler.

Görüldüğü üzere Kazak nüshasında Edigey, Tanrı'ya yakın bir kişi olarak tanımlanabilecek evliya Baba Tüylü Saçlı Aziz ile suyun derinliklerinde yaşayan bir kızın çocuğudur. Doğumu ile birlikte Nil Nehri'nin başına bırakılan Edigey'in, aslında su ruhunun koruyuculuğuna bırakılmış olduğu da söylenebilir.

Tatar nüshasında ise kahramanın annesi yine bir peri olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Edigey'in babası Kutlukaya'nın öldürülmesi için emir veren Toktamış Han, Kutlukaya'nın periden doğan çocuğunun da öldürülmesini istemektedir. Edigey'in babası Kutlukaya'nın olağanüstü kişiliğine dair kesin bir ifade bulunmasa bile o, evliyaların piri olarak kabul edilen Baba Tökles Hoca Ahmet'in torunudur. Hoca Ahmet Yesevî ile özdeşleştirilen Baba Tökles Hoca Ahmet ile aynı soydan gelen Kutlukaya'nın da kutsal bir kişi olduğunu söylemek mümkündür.

Kahramanın olağanüstü varlık ve insanlardan doğmuş olması onun gelecekte göstereceği alplığa dair birtakım ipuçları vermektedir. Kahramanın olağanüstü doğumu

ile okur, ileride karşılaşacağı olağanüstülükler dünyasına da hazırlanmış olur. Doğum, kahramanın hangi güçler tarafından dünyaya getirildiğini ve gelecekteki başarılarının kaynağını nereden aldığını göstermesi bakımından önemlidir.

Kahramanın olağanüstü doğumu motifine Kazak ve Tatar nüshasında yer verilirken, Başkurt nüshasında bu motife rastlanılamamıştır.

Olağanüstü bir doğumun ardından kahramanın ad alması gerekmektedir. “Kahramanın Yolculuğu Bağlamında Bamsı Beyrek ve Erginleme Süreci” adlı makalesinde Tuba Saltık Özkan, kahramanın ad almasının Türk kültür dairesindeki önemine ve şartlarına değinmiş ve bizi şu şekilde aydınlatmıştır: “Dede Korkut Hikayeleri’ndeki Bamsı Beyrek anlatısında Ol zamanda bir oğlan baş kesme, kan dökmese ad komazlarıdı. Bay Büre Begin oğlu atlandı ava çıkdı.” denilerek oğlanın ad alma zamanının geldiği ancak bunun için kan dökmesi gerektiği vurgulanır. Halk anlatılarında yaygın bir motif olan av törenlerindeki öldürme eylemiyle, ad alma, ergenlik ve evlenme yani kadınlarla temas etme arasında yakın bir ilginin varlığından söz eden JeanPaul Roux, “Türklerin ve Moğolların Eski Dini” adlı eserinde, erkek çocuğun erginlenmesinin bir “kan dökme” ile başlayıp evlenme ile sürdüğü görüşündedir. Anlatının devamında oğlan ava çıkar, kâfirlerin saldırısına uğrayan bezirgânları kurtarmak için onlarla mücadele eder ve kâfirleri öldürür. Böylece kendisinden beklenen cesaret ve yiğitliği göstermiş olur ve artık ad almaya hak kazanır.” Ad ise sıradan bir kişi tarafından verilmez, bu işi bilge tipinin temsilcisi olan Dede Korkut üstlenir (Özkan, 2009: 28).

Türk destanlarında kahramanın ad alabilmesi yiğitlik göstermesi ile mümkündür. Fakat destan kahramanlarına doğumdan hemen sonra ad verilmesine de rastlanır. Nitekim incelenen nüshalarda Edigey, henüz bir kahramanlık göstermeden ad sahibi olmuştur.

Tatar nüshasında, Kutlukaya’nın öldürülmesini emreden Toktamış Han bununla da yetinmez ve Kutlukaya’nın soyunu kurutmak amacıyla oğlunun da öldürülmesini ister. Yurtta büyük bir pir olan Cantimir Bey, bu emrin ardından evine koşar ve en küçük çocuğunu alarak Kutlukaya’nın evine varır. Kutlukaya’nın çocuğunu beşikten çıkarıp ediğine saklar ve o çocuğun yerine kendi çocuğunu koyar. Böylece Cantimir Bey, ak süte kan damlatarak ant içiştığı dostunun soyunun kurummasına engel olur. Bu sırada Dörmen Bey gelerek “Kobogıl” adındaki çocuğu han buyruğu yürüsün diye öldürür. Cantimir, ediğinde saklayarak ölümden kurtardığı bu çocuğa “Edigey” yani

“Çizmenin oğlu” adını verir. Ayrıca ad veren Cantimir Bey sıradan bir kişi değildir, kendisi il içindeki büyük pirlere aittir.

Kazak nüshasında ise Edigey’e adını veren kişi babası Baba Tüylü Saçlı Aziz’dir. Baba Tüylü Saçlı Aziz, oğlunu Nil Nehri’nin başında, Kumkent’in karşısında bulur ve “İlsiz günsüz doğdu” diyerek ona Edigey adını verir. Daha önce de belirtildiği gibi sıradan bir insan olmayan Baba Tüylü Saçlı Aziz, Tanrı dostu olarak kabul edilebilecek bir kişiliktir. Böylesine değerli ve saygın birinin ad vermesi, onun, Türk destan dünyasında ad veren bilge tipine de uygun olduğunu göstermektedir.

Türk destanlarında kahramanın olağanüstü yönlerinden bir tanesi de vücududur. Oğuz Kağan doğduğunda yüzü ve fizikî yapısı abartılı olarak tasvir edilmektedir. Oğuz Kağan’ın vücudu “Bu çocuğun gözleri ela, yüzü gök, ağzı ateş gibi kızıl, saçları ve kasları kara idi. Ayakları öküz ayağı gibi, beli kurt beli gibi, omuzları samur omuzu gibi, göğsü ayı göğsü gibi idi. Vücudu baştan ayağa tüylü idi” (Ögel, 2003: 115) şeklindeki cümlelerle yansıtılmıştır.

Edigey’in vücudu tasvir edilirken de hayvanlara ait özelliklerden yararlanılmıştır. Edigey’in boyu efsânevi bir kuş olan simurga benzetilirken, bileği ise aslan bileği ile özdeşleştirilir.

Kahramanın olağanüstü vücudu, onun kahramanlık sergileyeceğine dair birtakım izlenimler sunar, bununla birlikte o, bebeklik evresinden itibaren alışılmışın dışında birtakım özelliklere sahiptir. Tatar nüshasında Edigey’in, bebekliğinden on iki yaşına kadarki üstün özelliklerine şu şekilde yer verilmektedir:

Cantimir’in altı oğlu,  
 Altıncı oğul Kobogıl,  
 Kobogıl diye bilinip,  
 Büyüyüverdi Edigey.  
 Bir yaşında tek olmuş,  
 Bastığı yer oyulmuş,  
 İki yaşında ünlü oldu,  
 Söylediği söz ilaç oldu  
 Üç yaşında atabey  
 Üstattan “Kitap” okutmaya başlattı.  
 Dört yaşında şanlı oldu,  
 Feraseti görüldü

Beş yaşına gelince  
 Cantimir'in beş oğlu vardı:  
 Beşine de baş oldu,  
 Altısında at bindi,  
 Yedisinde yay çekip  
 Yedi tutam ok attı.  
 Sekiz, dokuz olunca,  
 Sekiz tokmağı kırıp,  
 Han demire el vurdu.  
 Ona yetti, oğul oldu,  
 O ne dese o oldu,  
 Çöle çıkıp bastığında  
 Çöl yarılıp yol oldu,  
 Dağa çıkıp bastığında  
 Dağ sıkışıp ova oldu.  
 On birinde tek oldu.  
 Eşsiz çiçen o oldu.  
 On ikiye yetince  
 Alpamış gibi er oldu. (T. N, s.45, 46)

Kahraman henüz küçük yaşlarda iken bireyler arasındaki problemleri çözme yeteneğine sahiptir. Başkurt nüshasında dört kardeşin atı tahıl tarlasına girmiş, ödenmesi gereken tediye bu dört kardeşten büyüğü vermek istememiştir. Bunun üzerine dört kardeş Toktamış'tan hüküm vermesini istemiş, bu işi üstlenen Edigey adil bir karar vererek davayı hükme bağlamıştır. Ayrıca vurulan bir kuş üzerine tartışan avcılarının, küçük bir çocuğun kime ait olduğu üzerine kavga eden kadınların davasını Edigey henüz küçük yaşlarda iken çözmüştür.

Kazak nüshasında da Edigey benzer problemleri sonuca bağlamıştır. Verilen hükümleri beğenmeyen davacılar, Toktamış Han'ın yanına giderek yeni bir hüküm istemiş olsalar bile Toktamış Han, küçük bir çocuk olan Edigey'in verdiği hükmün isabetli olduğunu söyler. Henüz çok küçük yaşlarda iken kendisine hüküm vermesi için müracaat edilen ve bilge bir şekilde isabetli karar veren Edigey'in olağanüstü bir çocukluk dönemi geçirdiği söylenebilir.

Edigey'in olağanüstü bir vücuda sahip olması, henüz küçük yaşlarda iken diğer çocuklardan farklı olan yönleri ve hüküm vermesi için kendisinden yardım istenilmesi, onun Tanrı tarafından birtakım olağanüstü özelliklerle donatıldığına işaret eder. Edigey'in sahip olduğu bu üstün özellikler, bizlere Türk destanlarındaki mitolojik kahramanların dünyası hakkında da birtakım ipuçları vermektedir.

Destanlarda temel aksiyonu sağlayan unsurlardan biri de kahramanın yolculuğudur. Kahramanın yolculuğa çıkmasını sağlayan hareketi, Joseph Campbell, "maceraya çağrı" olarak nitelendirmekte ve bu durumu benliğin uyanması olarak görmektedir. Campbell, kahramanın yolculuğunun, her zaman bir dönüşümün-tamamlandığında bir ölüme ve bir doğuma eşitlenen- bir ruhsal geçiş anı olarak kabul edilmesi gerektiğini söyler ve ekler: "Alışılmış yaşam ufku genişlemiştir; eski kavramlar, idealler ve duygusal kalıplar artık yetmez; bir eşiği aşma zamanı gelmiştir" (Campbell, 2010:65).

Kahramanın yolculuğu ile şamanın ayin sırasında gerçekleştirdiği yolculuk arasında birtakım paralellikler bulunduğunu da söylemek mümkündür. Dünyalar arasında seyahat eden şaman, hem kendisine engel teşkil eden hem de yardımcı olan varlıklarla karşılaşabilir. İşte şaman bu mistik yolculuğunu gerçekleştirirken üstün özelliklere sahip olmalıdır. Destan kahramanları da tıpkı şamanlar gibi yolculuklarını gerçekleştirdiği sırada engelleyici unsurlarla karşılaşabilir ve karşılaştığı zorlukları olağanüstü güçlerden yardım alarak alt eder. Ayrıca şamanların yolculuk ettiği mekân yer altı ve gökyüzü olmaktadır. İncelenen nüshalardaki ana kahraman olan Edigey'in yolculuğu iyilik ve kötülüğün mücadele ettiği nokta olan yeryüzünde gerçekleşmekte ve Edigey, iyiliğin galip gelmesi için çaba gösteren bir temsilci konumundadır.

Olağanüstü bir şekilde doğan, ad alan ve sıradan insanların sahip olamayacağı özellikleri bünyesinde barındıran kahramanı maceraya hazırlayan bir neden bulunmalıdır.

Tatar nüshasında Edigey'in babası Kutlukaya'nın öldürülmüş olması, Başkurt nüshasında Toktamış Han'ın İdil-Yurt'u basması ve Kazak nüshasında Toktamış Han'ın Edigey'i öldürmek adına girişimde bulunması kahramanı yolculuğa sevk etmiştir.

Başkurt nüshasında Edigey, Toktamış Han'ın İdil-Yurt'a yaptığı zulümden rahatsız olmakta ve en sonunda kendi canına kast etmesinden dolayı Toktamış Han'ın yanından ayrılarak Timur Han'ın (Satmır Han) yanına gitmek üzere yola çıkar.



Bu zorlu yolculuk esnasında kahraman; attan, köpekten, saksağandan ve mağara içinde yaşamakta olan pirden yardım almaktadır.

Nitekim Campbell, kahramanın yolculuğunda ilk olarak, kendisine ejder güçlere karşı tılsımlar sağlayan koruyucu bir figürle (genellikle ufak tefek yaşlı bir kadın ya da erkek) karşılaştığını söyler. Bu koruyucu figür doğaüstü yardım olarak tanımlanır. Campbell çalışmasının kuramsal teorisini Carl Gustav Jung'ın analitik psikolojisi ve bu kuramın terminolojisi üzerine yapılandırır. C. G. Jung, "Dört Arketip" adlı çalışmasında kahramanın, macerası sırasında engelleri aşmasına, sınavları geçmesine yardım eden, yaşlı bir adam ya da bir hayvan figüründen söz eder. Kahraman dara düştüğünde ya bir hayvan dile gelip yol gösterir, ya bir yaşlı kadın/erkek ortaya çıkarak büyülü nesnelere ya da derdine derman olacak bir bilgi vererek onu macerasında yeni bir sürece taşır (Özkan, 2009: 129).

Başkurt nüshasında Edigey zorlu yolculuğa çıkarken yardımcısı olan köpek, attan beş adet kıl koparır ve bu kılları zor durumda kaldıklarında kullanır. Attan koparılan kılların sihirli bir yapıda olması atın olağanüstülüğüne işaret etmektedir. Edigey bir kavşağa geldiğinde karşısına üç yol çıkar ve Edigey bu noktada kararı köpeğe bırakır. Köpeğin seçtiği yoldan ilerlerler ve karşılıklarına geçilmez bir su çıktığında köpek bir kayık bulur. Ayrıca köpek, Edigey'den atın kıllarından birini vurduğu saksağana saplamasını ister, saksağan dile gelir ve Edigey'e büyük bir güç kazandıracak olan Ural Batır'a ait kılıcın yerini gösterir. Köpeğin rehberliğinde mağaraya giren Edigey, burada kendisine geleceği ile ilgili bilgiler sunan kitabın korunduğu sihirli sandığı gösterecek olan pir ile karşılaşır.

Tatar nüshasında ise Edigey'in on yedi dostu ile birlikte Timur Han'a gitmek üzere yola koyulduğu görülmektedir. Kahraman, bu zorlu yolculuğu sırasında karşısına çıkan Kara Tiyin Alp'i öldürmeyi başarmış ve Alp'in esir aldığı kırk erin özgür olmasını sağlamıştır. Kırk erin duasını alan Edigey daha güçlü bir hâle gelmiştir.

Kazak nüshasında kötülüğün simgesi olan Kabantın Alp, Timur Han'ın kızını esir almış ve peri kızından doğan bir dev olarak tasvir edilmiştir. Aynı zamanda engelleyici bir unsur olarak da karşımıza çıkan Kabantın Alp'i öldüren Edigey, Timur Han'ın sarayına ulaşarak kurtardığı kız ile evlenmiştir.

Edigey'in, Timur Han'ın yanına gitmesi esnasında her üç nüshada da görüldüğü Toktamış Han'ın askerleri ortaya çıkıp Edigey'i bu yolculuktan vazgeçirmeye çalışırlarsa da başarılı olamazlar. Toktamış'ın askerlerini bu doğrultuda engelleyici

unsur olarak düşünmek mümkündür. Ayrıca kahraman her üç nüshada da bu zorlu yolculuk sonrası Timur Han'ın kızı ile evlenmiştir.

Yukarıda da görüldüğü gibi kahraman yolculuğu esnasında yardımcı ve engelleyici birtakım varlıklarla karşılaşabilir. Kahramana yardımcı olan varlıkları yer-su ruhlarıyla, engelleyici olarak yer alan varlıkları ise Erlik'le ilişkili olarak görmek mümkündür.

Unutulmayan ve mitolojik çağdan tarihî çağa geçiş yapan masal ve destanlarda yeni anlamlar kazanan motiflerden bir tanesi de baba-oğul mücadelesidir (Bayat, 2009a: 63).

Baba oğul mücadelesi Türk destanlarındaki önemli motiflerden biridir. Mete ile Oğuz Han, kendi babalarını töreye ve örf'e uymadıkları için öldürmüştür. Kırgızların Alman-Bet adlı destanında kahraman, babası Kara-Han'ı İslamiyet'i kabul etmediği için öldürür. Manas ise babası Yakup Han'ı kötü insanlarla anlaşıp, entrikalar çevirdiği için ortadan kaldırmak ister ve onun üzerine yürür. Yakup Han'ı etraftakiler yetişerek oğlunun elinden kurtarırlar (Ögel, 2003: 8-10).

Baba-oğul mücadelesinin temelinde yatan nedenlerden bir tanesi töre ve örfün uygulanmasında yaşanan sıkıntılardır. Değişmeyen ilişkiler, davranışlar ve kurallar modeli olan töre, toplumun uyması gereken mekanizmalardır. Ancak tarihi gerçeklik töreye karşı çevrildiğinden bu iki olgunun üst üste düşmesi bir zıtlık oluşturur. O halde töreyi bozan baba ve törenin simgesine çevrilmiş oğulun mücadelesi kaçınılmaz olur (Bayat, 2009a: 65).

Kazak nüshasında baba-oğul mücadelesine sebep olan şey; Edigey'in, Kin Canbay'ın oyununa gelerek Toktamış Han'ın iki kızını da kendi nikâhına almasıdır. Edigey, iki kızdan birini kendisine vereceğine dair oğluna söz vermiş, fakat bu sözünde durmamıştır. Nuralın, babası Edigey'in yanına gidince durumu anlamış, fakat babasına karşı bir saldırıda bulunmadığı halde, babasının elleri kırılmış ve gözü kör olmuştur. Verilen sözün yerine getirilmemiş olması, kahramanın cezalandırılmasına yol açmıştır.

Başkurt ve Tatar nüshalarında ise baba ile oğula karşı karşıya getiren şey, babaya atılan iftiradır. Tatar nüshasında Toktamış Han'ın veziri Canbay, baba ile oğlu birbirine düşürmek istemiş, Noradın ile evlenen Toktamış Han'ın kızı Haneke'ye şöyle akıl vermiştir:

Ey, Haneke'm, Haneke'm

Han sarayına gelince

Dar karnını genişletip,  
 Keçe bağlayıp girsen ey'  
 Seni de görüp Noradın  
 Hamile zannetse ey!  
 “Bunu kim kıldı?” deyince  
 “Baban kıldı” desen ey!  
 Babası ile bozuşup,  
 İki birden dönse ey! (T. N, s.150)

Canbay'ın bu hilesine eşlik eden Haneke karnına keçe bağlamış ve kendisine hamile görüntüsü vermiştir. Noradın bu durumu merak ederek hanımına ne olduğunu sormuş ve hanımı, bu soruyu “Manasını baban bilir” diyerek cevaplamıştır. Edigey, oğlunun elinden fırlayan dombıra ile sağ gözünü kaybeder. Edigey ile Noradın arasındaki anlaşmazlık Tatar nüshasında ilk olarak bu şekilde karşımıza çıkar.

Başkurt nüshasında baba ile oğulun arasının açılma sebebi, Tatar nüshası ile benzerlik göstermektedir. Yine babaya atılan bir iftira söz konusudur:

Seni savaşa gönderince,  
 Tek başıma uyuduğum sırada,  
 Herkes uyuduğunda,  
 Gelip kapıyı açmış da,  
 Yanıma gelip beni sıkıştırmış da,  
 Eline bıçağını alıp,  
 Derini soyarım şimdi senin deyip,  
 Yakamı büküp yakaladı;  
 Feryat edesiye kadar  
 Oracıkta atan beni yere yıktı.  
 Oğlun için adadığın bir adak  
 Var desem de, beni bırakmadı.  
 Kendisi savaşa gidene kadar,  
 Gece uyuduğum sürece  
 Hiç yanımdan çıkmadı.  
 Şimdi sen nasıl tedbir alacaksın?  
 O günden karnımda  
 İdükey'in yavrusu var. (B. N, s.180)

Toktamış Han'ın kızı Inyı, bu ifadelerle baba ile oğulun arasını açar. Edigey'in kendisi hakkında söylediği güzel sözlerden sonra gönlü yumuşayan ve pişman olan bu kız, Moradım'ın öz babasına saldırmasını engellemek istese de başarılı olamaz. Moradım savurduğu kılıç darbesiyle babasının kaşını yarar. Daha sonra Moradım, babasının suçsuz olduğunu anlar ve Inyı'yı öldürür.

Başkurt nüshasında baba ile oğulun mücadelesine bir savaş sahnesinde yer verildiği de görülür:

Boz tarpanına atlayıp,  
Miğfer giyip başına,  
Kalkan alıp eline ]  
İdükey'in karşısına

Moradım gelerek rakip olmuş, da. (B. N, s.167)

Edigey ile oğlu Moradım, birbirlerinden habersiz bir halde savaş meydanında rakip olurlar. Bu sırada Ğeneke gelerek, Edigey'e "Oğlun", Moradım'a ise "Atan" der. Baba ile oğul mücadelesi bu noktada sona erer. Kuvvetleriyle babası Edigey'in safına geçen Moradım, zafer kazanılmasında önemli bir rol oynar.

Yukarıdaki çeşitli destanlarda oğulun, babayı öldürecek kadar güçlü ve cesur olduğunu gördük. İdeallerini gerçekleştirmek uğruna oğul, babasına karşı gelmekten korkmaz ve ona meydan okur. Tatar nüshasında Edigey'in Cengiz Han soyundan olmadığı için tahta oturamadığı görülmektedir. Bu sırada Noradın gelerek, gösterdiği yiğitliğin karşılığı olarak kendisinin han ilan edilmesini ister. Edigey, bu isteğe karşı çıkmış, Noradın ise öfkelenerek babasını yerinden yurdundan kovmuştur. Babası Edigey'in ahını alan Noradın'ın ağzı yüzü çarpılmış, daha sonra Canbay'ın araya girmesiyle Edigey, oğluna alkışta bulunmuş ve Noradın düzelmiştir.

Görüldüğü üzere baba ile oğulun mücadelesinde haksız olan taraf ceza çekerken, haklı olan ödüllendirilmiştir. Aslında burada iyi ile kötü arasındaki mücadele söz konusudur. Baba oğul mücadelesinin kaos ile kozmos arasındaki zıtlığı simgelediği de düşünülebilir. Türk mitolojinde Ülgen ile Erlik arasındaki mücadelenin Türk destanlarındaki baba-oğul mücadelesine kaynaklık ettiğini de söylemek mümkündür.

Türk mitolojisinde ve mitolojik izler barındıran anlatılarda olaylar merkezî kahramanın etrafında şekillenmektedir. Bu kahramana, gideceği yolda yardımcı olan, onun sıkıntılı anında yardımına koşan ve ona akıl veren bazı insanlar ve efsanevî yaratıklar bulunmaktadır.

Öncelikli olarak bilge tipinin temsilcilerinin yardımcı güç olarak nüshalarda yer aldığını söylemek mümkündür.

Eski Türklerde topluma manevî liderlik yapan, toplumu yönlendiren, verdiği öğütlerle öldükten sonra bile hatırlanan insanlar vardır. Aksakallı ifadesi ile de belirlenen bu kişiler bilge tiplerdir. Türk destanlarında bilge tipi önemli bir yer tutmaktadır. Türk destanların da kağanların, yanlarında genellikle bilge vezirler bulundurmaları ve verecekleri önemli kararlarda bilgelerin bilgilerine başvurmaları bilgeliğin önemine inanılmış olmasının en belirgin işaretidir. Oğuz Kağan Destanı'ndaki Uluğ Türk, Dede Korkut hikâyelerindeki Korkut Ata, Ergenekon Destanı'nda demir dağı eriterek Türklerin yol bulup Ergenekon vadisinden çıkmasını sağlayan demirci Türk destanlarındaki bilge tipinin önde gelen şahsiyetleridir.

Başkurt nüshasındaki Habıra Yırav'ın, bilge tipinin en önemli temsilcisi olduğu ve kahramana bazı yardımlarda bulunduğu söylenebilir. Aynı zamanda Habıra Yırav, bağımsızlıklarını ellerinden almak isteyen Toktamış Han'a karşı halkı ikaz eden bir vatansever, yüz yaşını aşmış keskin dilli halk ozanı olarak tasvir edilmektedir.

Habıra Yırav, Toktamış Han'ın baskısına boyun eğmek istemeyen Edigey'i sorduğu bilmecelemlerle sınamaktadır. Çünkü önemli bir düşmanın karşısına çıkabilmek için öncelikle kahramanın yeterli tecrübe ve bilgi birikimine sahip olması gerekir. Habıra Yırav ayrıca Moradım'ın babası olan Edigey'i halka kötölemesine karşı çıkmış, halk arasında Edigey'in itibar kaybetmesine engel olarak Edigey'e bir tür yardımda bulunmuştur.

Bu nüshadaki bir diğer önemli yardımcı da Edigey'e sırlı sandığın yerini gösteren mağaradaki ihtiyardır. Bu ihtiyar, Tanrı ile görüşen Baba Tökles tarafından sırlı sandığı koruyup gizlemekle görevlendirilmiştir. Edigey bu mağaraya gelince, ihtiyar ona sırlı sandıktaki kitabı vermiş ve Edigey geçmişi hakkında bilgi sahibi olduğu gibi geleceğini de öğrenme şansı yakalamıştır.

Kimi zaman ise hayvanların yardımcı unsurlar olarak anlatıda yer aldığı görülür. Saksagan ile köpeğin Edigey'e yolculuğu esnasında ne denli büyük yardımlar sağladığına yukarıda yer verildiği için bu hayvanların yardımına tekrar değinilmemiştir.

Tatar nüshasında ise Toktamış Han kızı doğduğunda analıklar aldırarak kürek kemiği falına baktırmıştır. Edigey de oğlu doğduğunda atabeyler aldırarak kürek kemiği falına baktırır. Fala bakan kişiler elbette sıradan kişiler olamazdı. Bu kişiler yeni doğan

çocukların kaderleri hakkında bilgi verdikleri için yardımcı güçler arasında değerlendirilebilir.

Tatar ve Kazak nüshalarında Toktamış Han'dan kaçarak Timur Han'ın yanına giden rüya görmüş ve on yedi dost arasındaki bir ihtiyar görülen rüyayı yormuştur. Türk kültüründe gelecekte haber verdiği inanan rüyaların yorumu, büyük bir bilgi birikimi gerektirmektedir. Dolayısıyla rüyayı yoran ihtiyar, Edigey'e geleceği hakkında bilgi vererek ona yardımcı olmuştur. Bu doğrultuda rüyayı yoran ihtiyarı yardımcı güçler arasında değerlendirmek gerekir.

Yardımcı güçlerin yanında kahramanın yoluna taş koymak, onu çeşitli yollarla başarısız kılmak için mücadele eden karşıt güçler de vardır. Karşıt güçler olağanüstü varlıklar olabileceği gibi sıradan insanlar da olabilir.

Tatar ve Kazak nüshalarında ilin bilge kişisi Subra Yırav'dır. Subra Yırav Tatar nüshasında yüz doksan beş yaşındaki ihtiyar olarak tasvir edilir. Kobogıl adı ile bilinen Edigey'in asıl kimliğini ortaya çıkaran Subra Yırav olmuştur. Kazak nüshasında Subra Yırav'dan yüz seksen yaşındaki ihtiyar olarak bahsedilir. Toktamış Han sarayda hızla nüfuz sağlayan Edigey hakkında Subra Yırav'a bazı sorular sorar. Subra Yırav'dan Edigey hakkında endişe verici sözler duyan Toktamış, Edigey'i öldürmeye teşebbüs eder. Subra Yırav aynı zamanda Toktamış Han'a Edigey'in yakalanmasını, sadece yakalanmakla kalmayıp öldürülmesini tavsiye eder. İlin bilge tipi olarak karşımıza çıkan Subra Yırav'ın ana kahramana karşı düşmanca tavır takınması kendisinin sonunu hazırlar. Subra Yırav bu sözlerden sonra hemen can verir.

Tatar nüshasındaki engelleyici unsurlardan bir tanesi de "Kara Tiyin Alp" adındaki devdir. Bu devin anormal ölçüdeki vücuduna şu şekilde yer verilir:

Dağ gibi yatıp yığılan,  
Göbeği yar gibi şişmanlayan,  
Kendisi kötü suratlı,  
Kaynatılan demir sıfatlı,  
Köprü gibi yatar göğsü,  
Buğra gibi yatar bileği,  
Kulakları kalkan gibi,  
Elleri bir çuval gibi,  
Ayakları mala gibi,  
Yüzüne doğru baksan,

Rast gelen bela gibi;  
Başı evin köşesinde yatar,  
Ayağı kapıya ulaşıp artar. (T. N, s.90)

Edigey'in karşılaştığı bu devin olağanüstülükleri bununla sınırlı kalmaz. Bu dev üç yüz altmış yaşındadır. Bir periden doğmuştur. Timur Han'ın kızını çalan bu dev, Edigey'in attığı ok ile ölmüş olmasına rağmen, Edigey ile arasında daha öncesinde bir çarpışma cereyan etmez. Edigey'in annesi olan perinin, ablasından doğmuş olan Kara Tiyin Alp, son nefesini verirken Edigey'e sağ gözünün çıkması için beddua eder. Gerçekten de anlatının ilerleyen bölümlerinde baba ile oğul mücadelesi meydana gelir ve Edigey sağ gözünü kaybeder. Devlin; kahraman ile belirgin bir mücadelesi yoktur, fakat Timur Han'ın kızını zorla kaçırmaması ahlâkî değerlere ters düşer. Bu durum destanın ana kahramanı olan Edigey tarafından düzeltilecek ve dev bu hatasını canıyla ödeyecektir. Fakat kahraman savunmasız bir biçimde uyuyan, kendisinin ağabeyi olarak değerlendirebileceğimiz devi öldürmekle töreye karşı gelir. Bu durumda kahraman beddua alır ve bu beddua da tutar.

Kazak nüshasında da Kara Tiyin Alp'e çok benzeyen bir devin var olduğu görülmektedir. "Kabantın Alp" denilen bu dev de Kara Tiyin Alp gibi Timur Han'ın kızını kaçırmıştır. Bu dev yine iyiliğin temsilcisi olan Edigey tarafından öldürülür.

Başkurt nüshasında da Timur Han'ın kızı kaçırlır. Fakat bu kez onu kaçıran bir dev değil bir hükümdardır. Bu hükümdara kendisini sevdiren Edigey zamanla saray yönetiminde etkin bir hâle gelmiş ve hükümdar Kabardin'i öldürmüştür.

Her üç nüshada da kızı zorla kaçıran güçler, iyiliğin temsilcisi olan kahraman tarafından cezalandırılır.

Kahramana yönelik tehlikeler hep olağanüstü varlıklardan gelmeyebilir. Her üç nüshada da Toktamış Han'ın kendisini öldürmeye yönelik faaliyetlerinden haberdar olan Edigey, Timur Han'ın yanına sığınmak üzere yola çıkar. Başta Canbay olmak üzere Toktamış Han'ın askerleri onu bu kararından vazgeçirmeye ve mümkünse öldürmeye çalışırlar. Bu kişiler engelleyici güç olarak kabul edilebilir.

Engelleyici güçleri mitik dünyada kötülük tanrısı olarak kabul edilen Erlik ve zümresi ile ilişkilendirmek mümkündür.

### **Hız. Süleyman:**

Hız. Süleyman hükümdar peygamberlerden biridir. Yeryüzünde pek az insana hatta peygambere nasip olan olağanüstü bir güce ve saltanata sahip olan Hız. Süleyman,

hayvanların dilini bilme, rüzgârın gücünden yararlanarak uzun mesafeleri kısa zamanda alma, insanlara olduğu kadar cinlere de hükmetme vs. gibi mucizeleriyle kendine has özellikleri olan bir peygamberdir.

Hz. Süleyman'ın karınca ile olan sohbetine Kuran-ı Kerim'de öz olarak temas edilmiştir. Neml Suresi'nde Hz. Süleyman ile karıncanın sohbeti şu şekilde yer alır: “Nihayet Karınca Vadisi'ne geldikleri zaman bir karınca: “Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin, Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesin” dedi. Karıncanın bu sözlerini duyan Hz. Süleyman tebessüm etti” (Tökel, 2000: 293-297).

Hz. Süleyman aynı zamanda gücün ve hükümlerliliğin simgesi olarak kabul edilmiş ve Tatar nüshasında bu yönüyle kendisinden bahsedilmiştir. Edigey'in oğlu Nuradın, Toktamış Han'ı öldüreceği sırada, ona, övünmelerinin yersiz olduğunu ve kendisinin hükümdarlığının sona erdiğini söyler. Toktamış Han'ın, Hz. Süleyman; Nuradın ve ülkesinin karınca gibi olduğu günler geride kalmıştır:

O zaman söyledi Noradın;

“Ben bir kulun değilim,

Sen de Cengiz soyundan değilsin,

**Ben karınca olup da**

**Sen Süleyman değilsin”!** (T. N, s.142)

#### **Hâtem-i Tâî:**

Cömertliği ve yiğitliği ile nam salmış olan bu şahıs, Arapların Tayy kabilesindedir. İslam Ansiklopedisi'nden hareketle Dursun Ali Tökel Hâtem-i Tâî hakkında geniş bir bilgi vermektedir. Buna göre; Hâtem özellikle misafirperverlikte ve cömertlikte kendi ihtiyaçlarını düşünmeyecek kadar ileri giderdi. Babasını genç yaşta kaybeden Hâtem, aşırı cömertliği yüzünden yanında yaşadığı dedesi tarafından da terk edilmişti. O, menkıbelerde, İslamiyet öncesi Arap tipinin ideal bir numunesi olarak tasvir edilmiştir (Tökel, 2000: 454, 455).

Tatar nüshasında Edigey'in oğlu Noradın ile Hâtem-i Tâî'nin cömertliği eşdeğer görülmektedir:

**Hâtem-i Tâî gibi cömertsin,**

Arslan gibi sertsin

Hamza gibi pehlivansın. (T. N, s.164)



**Rüstem:**

İran'ın ünlü kahramanı. “Rüstem-i Dâstân, Rüstem-i Zâl, Pûr-ı Zâl, Pûr-ı Zâl-i Zer, Pûr-Destân, Tehemten, Heft-hân-ı Acem” gibi sıfatlar hep onundur. Edebiyatımızda kahramanlık, acı kuvvet ve yenilmezlik simgesi olarak anılan Rüstem henüz delikanlı iken birçok devi öldürmüş, olağanüstü başarılar kazanmıştır. Turan hükümdarları ve Efresiyab ile olan savaşları yanında Siyavuş'u öldürmesi ve Güştâb'ı esaretten kurtarması ile de ünlüdür (Pala, 2005: 382).

Tatar nüshasında önüne gelen düşmanı yıkan Kıpçak Bey'in karşısına Edigey gelmiş ve Kıpçak Bey meydanı terk etmiştir. Edigey'in yiğitliği bu nüshada Rüstem'inkiyle kıyaslanmakla birlikte, Edigey, Rüstem'den daha yiğit olarak tasvir edilmiştir:

Edigey'in vuruşu,  
Dünyalarda olmayan  
Er Edigey savaşı.  
Rum'dan kopmuş İskender,  
O da öyle vurmamış.  
**Darap oğlu Rüstem,**  
O da öyle vurmamış. (T. N, s.125)

**İskender:**

Eski kültürümüzde iki İskender bulunmaktadır. Bunlardan birincisi İskender-i Zülkarneyn, diğeri de İskender-i Yunanî (yani Makedonyalı Filip'in oğlu İskender)'dir. Çoğu kez aynı kişi olarak düşünülen bu iki ismin aslında birbirleriyle hiçbir ilgisi yoktur. Kuran-ı Kerim'de hayatı hakkında bilgi verilen İskender- Zülkarneyn'in hakkında çeşitli rivayetler vardır. Ona Zülkarneyn (iki karın sahibi) denilmesinin altında çeşitli sebepler yatar. “Karn”; boynuz, asır, bir zamanda yaşamış cemaat, insanın tepesi, başın iki yanı, erkeklerin perçemi, güneş kursunun kenarı, bir kavmin efendisi gibi anlamlara gelir.

Edebiyatta İskender-nâmeler başta olmak üzere İskender-i Zülkarneyn ismine sıkça rastlanmaktadır. Bir beyitte İskender söz konusu edilecekse eğer âb-ı hayatı araması, Hızır ile olan yakınlığı, zulumâta girmesi, yolculukları, ordusunun çokluğu ve cihangirliği yönleriyle ele alınır (Pala, 2005: s.236, 237).

Tatar nüshasında Edigey'in yiğitliği, pek çok ülkeyi ele geçiren İskender'den daha üstün görülmektedir:

Edigey'in vuruşu,

Dünyalarda olmayan

Er Edigey savaşı.

**Rum'dan kopmuş İskender,**

O da öyle vurmamış. (T. N, s.125)

### **Hızır:**

Türk mitolojisinde Ata, Baba, Bab, Buka, Kökçe/Gökçe, Kurt Ata, Kurt Dede, Ak Sakal vb. adlar ile adlandırılan mitik varlık veya şahsiyetler, binlerce yıldan beri varlığını sürdüren kavram ve kavramlar çerçevesinde teşekkül eden inanmalardır. İlahî bir kaynağa dayanan, çocuğu olmayanların çocuk sahibi olmasını sağlayan, doğan çocuğa ad koyan, yardım bahşeden, çiftçilere bol mahsûl veren, kısmet açan, yolculara yol gösteren, olağanüstü fonksiyon, görünüm ve davranışlara sahip bu şahsiyetler Türk inanç, mit ve efsanelerinde önemli bir yere sahiptir. İlahî kaynaklı bu şahsiyetlere aynı zamanda Tanrı tarafından kut bahşedilmiştir. Adları sayılan, İslamiyet'ten önceki dönem Türk inanç sisteminde yer alan bu ulu ruh, kişi veya varlıklar; ata ruhlarına gösterilen saygı dolayısıyla, yeniden şekillenmiş ve hayatları etrafında teşekkül eden anlatmalar ile ulu kişilerin-evliyaların şahıslarına mâl edilmiştir (Çetin, 2002: 30-35). Bu şahsiyetlerin İslam kültürünün etkisiyle birlikte yerlerini, kendileriyle benzer fonksiyonlara sahip olan Hızır'a terk ettiklerini söylemek mümkündür.

Hızır; halk inançlarında, her dara düşüldüğünde yardım istenen, bu yardımın sağlanması için belli pratiklere ve yollara başvurulmuş, insanüstü gizli bir güç olarak yaşamaktadır. O, tüm imkân ve ümitlerin tükendiği, çarelerin sona erdiği durumlarda yardıma çağrılan ve yardıma geleceğine mutlak surette inanılan, sonsuz güce sahip semavî bir kurtarıcıdır (Ocak, 2007: 107). Halk inançlarında Hızır'ın fonksiyonları zor durumlarda ve felaketlerde yardım etme, iyileri mükâfatlandırıp kötülerini cezalandırma, bereket ve bolluğa kavuşturma, savaşlarda yardım etme şeklinde sıralanabilir (Ocak, 2007: 109-118).

Olağanüstü bu şahsiyet ifade değişikliğine uğradığı düşünülebilir. "Hızır" ifadesi eski Türk inancındaki "koruyucu ruh" un İslam kültüründeki yansıması olarak kabul edilebilir.

Başkurt nüshasında Hızır, bilge tipinin temsilcisi olan Habıra Yıray'ın dökülen dişlerini toplamış olmasıyla yer almaktadır:

Yüz yıldan fazla yaşayan,

Canı, kemiği yorgun düşen,  
Azı dişi dökülen,  
Dişleri birer birer düştükten sonra,

**Hızır toplayıp bir ipeğe**

**Onları sıra sıra bağlamış.** (B. N, s.120)

İrk Bitig adlı eserde Ala Atlı Yol Tengrisi ve Kara Yol Tengri adı altında zikredilen mitolojik varlık yolcuların koruyucusu olarak yer alır. İkili karaktere sahip olan Yol Tanrısı; talih, baht ve saadet vermektedir. Yine aynı eserde Ala Atlı Yol Tanrısı'nın gece gündüz Hızır gibi boz atla dolaştığından, darda olanlara yardım elini uzattığından ve mutluluk dağıttığından bahsedilir. Teleütlerde de yol iyisi (Yer Yol Payana) ala atlıdır ve onun da görevi yolcuları koruma, yolun güvenliğini sağlamaktır. Yolda sürekli olarak at süren Yol Tanrısı, sonraları İslamiyet'in etkisiyle Boz atlı Hızır kültü ile bütünleşmiş ve varlığını bu şekilde koruyabilmiştir (Bayat, 2007c: 146, 147).

Tatar nüshasında kendilerini esaretten kurtaran kırk er, Edigey'e "Yoldaşın Hızır olsun" diyerek dua etmektedirler. Bu duanın, Yol Tanrısı inancının izlerini barındırdığı ifade edilebilir:

Yolunda toz olalım,  
Yol duasını edelim;  
**Yoldaşın Hızır olsun,**  
Belan uzak olsun,  
Yolun açık olsun,  
Bizden dilek bu olsun! (T. N, s.95)

Kazak nüshasında da hemen aynı kullanımın olduğunu söylemek mümkündür. Bu nüshada da kırk er, kendilerini özgürlüğe kavuşturan Edigey'e "Yola çıktığında yolun açık olsun, yoldaşın Hızır olsun" (K. N, s.174) şeklinde dua etmektedir.

### **3.14. Rüya ile İlgili Mitolojik Unsurlar**

Türk destanlarının teşekkül aşamasında yer alan önemli motiflerden bir tanesi de rüyalardır. Rüyalar, destanların yapısında olayın ortaya çıkışından olayların gelişip sonuçlanmasına kadar önemli roller üstlenmiştir. Türk milletinin rüyaya bakışı, yüklediği anlam ve rüyadan beklentileri destana işlev olarak yansımıştır. Rüyaların destan içerisindeki en önemli işlevi gelecekte haber veriyor olmalarıdır. Rüyaların gelecekte haber vermesi, destandaki olay örgüsünün rüya motifiyle temellendirildiğini

gösterir. Kahramanın doğumu, fetihler, savaş galibiyetleri, savaş mağlubiyetleri, karşılaşılacak tehlikeler ile ilgili rüyalar, geleceği tayin eder (Çelepi, 2010: 266).

Uygur Türeyiş destanında Böğü Han rüyasında beyazlar giyinmiş bir ihtiyar görür ve bu ihtiyar ona yaklaşıp çam kozalağı büyüklüğünde bir yeşim taşı verir. Yine bu ihtiyar Böğü Han'a dünyanın dört bir köşesine sahip olabilmesi için bu taşı koruması gerektiğini söyler. Aynı rüyayı o gece Böğü Han'ın veziri de görür. Oğuz Kağan Destanı'nda ise Uluğ Türk rüyasında doğudan batıya doğru uzanan altın bir yay ile kuzeyden güneye uzanan üç gümüş ok görmüştür. Uluğ Türk bu rüyayı iyiye yorar (Günay, 2008: 121).

Gelecekte haber verdiğine ve bu doğrultuda insanlara yol gösterdiğine inanılan rüyalar sadece eski Türk kültürüyle sınırlandırılmamalıdır. Rüya motifinin, birtakım değişim ve dönüşümlerle İslam kültürü içinde de değerini koruduğunu ve İslamî geleneğin etkisinin hissedildiği anlatılarda da mühim bir yere sahip olduğu söylenebilir.

Kahramanların olağanüstü yollardan bilgi edinme yolu olan rüyalar, üzerinde çalışma yapılan Edigey merkezli epik anlatılarda da görülmektedir. Toktamış Han'ın hanımının gördüğü rüya Başkurt nüshasında şu şekilde yer almaktadır:

Inyıcığım demek istediğim sırada  
 Çılgık atamadım  
 Inyı'nın dar bir avluda,  
 Uyumakta olduğunu gördüm.  
 Boynuna dolanmış bir  
 Ejderha gördüm.  
 Bağırarak sesim yok,  
 Çağırarak kimsem yok  
 Sana koşup gelmişim.  
 Seni de rezil gördüm:  
 Sarayda namaz kılıyorsun,  
 Başını çıplak gördüm.  
 Tahtının bulunduğu yerde  
 Çok kötü bir düşünce gördüm.  
 Evin içinde ateş yanıyor,  
 Birileri köze nefeslerini üflüyor.  
 Senin tahtını o közde,

Odun etmek istiyor. (B. N, s. 99, 100)

Toktamış Han'ın hanımının gördüğü bu rüyada, Türk mitolojik sisteminde olumsuz bir role sahip olan ejderhanın yer alması ve bu ejderhanın Inyı'nın boğazını sıkıyor olması, rüyanın kötü ve endişe yaratacak bir rüya olduğuna dair ipuçları vermektedir. Yine Toktamış'ın evinin içinde ateşin yanması, bu ateşin düşmanlar tarafından arttırılmak istenmesi, tahtın ateşe atılmaya çalışılması rüyanın olumsuz olduğunu düşündürmektedir.

Yorumu sıradan insanlara bırakılmayacak kadar önemli olan rüyaların toplumda belli bir yere sahip olan, bilgili ve manevî gücü yüksek olan kişiler tarafından değerlendirilmesine özen gösterilir. Nitekim Toktamış Han'ın hanımının rüyasını yoracak kişi de bilge tipinin karakteristik özelliklerini taşıyan Habıra Yırav'dır. Toktamış Han tarafından çağrılan bu güngörmüş ihtiyar rüyayı şu şekilde yorumuştur:

Inyı'yı dar bir avluda görmek  
 Sarayda baş kestirecek  
 Sahtekârlık dolu anlamına gelir ulu han.  
 Inyı'nın etrafını saran ejderha  
 İline düşman birinin  
 Kızını sevmesine işarettir, ulu han.  
 Taht altında emel görmek  
 İyiyi kötü gösterip,  
 Bozgunculuk ile hayat sürüp,  
 İkiyüzlülük yapan  
 Kişiye işarettir, ulu han.  
 Taht altında köz görmek  
 Sarayındaki sırları yayan,  
 Gönlünü efsunlayan,  
 En yakınından birinin  
 Düşmanlığına işarettir ulu han.  
 Namaz kıldığın esnada  
 Başının çıplak kalması  
 Senin tahmin bile edemeyeceğin birinin  
 Tahtını elinden almasıdır, ulu han. (B. N, s.102)

Rüyayı dinleyen Habıra Yırav, Toktamış Han'ın kızı Inyı'nın avlu içinde bulunmasını sarayda sahtekârlık yaparak dolaşan kişi olarak yorar. Yine bu rüyada Inyı'nın boynunu saran ejderha, düşman birinin Inyı'yı sevmesi; tahtın altında görülen köz, sarayda yaşayan birinin düşmanlığı; namaz esnasında Toktamış Han'ın başının çıplak kalması ise umulmadık birinin tahta oturması şeklinde yorumlanmıştır. Rüyanın tabirini dinleyen Toktamış Han, rüyaya göre hareket ederek birtakım önlemler almaya koyulmuş, saraydaki düşmanın kim olduğunu öğrenmeye çalışmıştır.

Tatar nüshasında ise Toktamış Han'ın gördüğü rüyaya şu şekilde yer verilmiştir:

Ey yorumcu, yorumcu,  
 Ben bu gece düş gördüm:  
 Önümde giden boz tavşan,  
 Boz tavşanı kaçırdım.  
 İdil'in boyu aşkın su,  
 Aşkın suya at saldım,  
 Akboz atımı batırdım.  
 Bir zaman ondan kurtuldum.  
 Eve döndüm, toy verdim,  
 Bütün yurdu topladım.  
 Altın leğen içinde  
 Arka ile döş etini  
 Ben sofraya çıkardım.  
 O derken bu oldu:  
 Ansızın düşüp ak doğan  
 But ile döş etini  
 Kakıp aldı elimden.  
 Kapı önüm bay-tirek,  
 Bay-tireğim yıkıldı.  
 Doksan imiş yaprağı,  
 Doksanı da döküldü.  
 Bağlı duran kara kuş  
 Ürküp uçtu havaya  
 Dalbay alıp çağırdım,  
 Kuşum geriş dönmedi,

Havalanıp gidip yok oldu,

O ne olur, ey Hocam! (T. N, s. 113, 114)

Toktamış Han gördüğü bu rüya sonrasında sarayında bulunmakta olan ve rüya yorumuyla ilgilenen yaşlı hocaya başvurur. Sarayda rüya yorumlayan bir kişinin bulundurulması rüyanın ne kadar büyük bir önem taşıdığını göstermektedir. Rüya, yaşlı hoca tarafından yorummuş ve aşağıdaki dizelerde de görüldüğü gibi korkunç olayların gerçekleşeceğine işaret etmiştir:

Önünden kaçan boz tavşan  
 Boz tavşanı kaçırırsan,  
 Cengiz'den kalan devletin,  
 O gidecek olmasın!  
 İdil'in boyu aşkın su,  
 Duru olsa, o, kaygı,  
 Akboz atını batırsan,  
 Atını tutan balçığı  
 Tatarın kanı olmasın.  
 Düşte verdiğin ulu toy  
 Gerçeğinde kavga olmasın.  
 Arka diyen Haneke,  
 But eti diyen Köneke,  
 Ansızın düşen genç akdoğan  
 Gelmiş olan Edigey:  
 Birbirine denk iki kızını  
 Ganimet, ulca kılmasın.  
 Aman verilir canım yok  
 Söylesem yine söyleyeyim:  
 Bay-tireğin yıkılsa,  
 O bay-tirek, sen özün,  
 Doksan yaprak dediğin  
 Doksan direkli sarayının  
 Doksan tuğu olmasın.  
 Ürküp uçan kara kuş,  
 Bir sinek gibi canınız,

O çıkacak olmasın! (T. N, s.114)

Edigey'in gördüğü müjdeleyici rüya Başkurt, Tatar ve Kazak nüshalarına şöyle yansımıştır:

Şöyle bir düş gördüm:

Altın eyerli, akboz atın

Yelesinden tutup, atlandım.

Gökte uçtum kuş olup,

Melek ile söyleşip,

Göğsünü göğsüme koyup,

Tur Dağı'na çıktım ben.

Bu ne demektir ey dostlar?

Bu rüyayı yorumlasınlar. (B. N, s.159)

Altınlı eyer akboz ata

Yelesinden tutup binmişim;

Ak sungur kuşu olmuşum,

Göğe doğru uçmuşum

Tepede yürüyen konur kazı

Gökyüzünden almışım;

Tur Dağı'na konmuşum,

Döş etine doymuşum,

Bu nedir on yedim? (T. N, s.86)

Altınlı eyer, akboz ata

Yelesinden tutup binmişim,

Ak sunkar kuş olmuşum,

Göğe doğru uçmuşum,

Gökte uçan meleğe,

Onlara gidip söyleşip,

Onun yanında uçmuşum,

Tepede yürüyen konur kazı

Gökyüzünden almışım,

Tur dağına konmuşum,



Döş etine doymuşum,

Bu nedir on yedim? (K. N, s.173)

Her üç rüyada da ortak motiflerin bulunduğunu söylemek mümkündür. Göge yükselmek, Tanrı ile ilişkili bir varlık olan melek ile konuşmak ve yine İslam geleneğinde Tanrı ile irtibata geçilen mekân olarak düşünülen Tur Dağı, rüyanın güzel ve olumlu olduğuna dair ipuçları vermektedir. Tatar ve Kazak nüshalarında Edigey, on yedi dostundan bu rüyayı yormasını istemiş, fakat on yedi dostun arasından sadece güngörmüş yaşlı biri bu rüyayı yorabilmiştir. Başkurt nüshasında ise Edigey'in, rüyayı yormasını istediği dostları bu konuda yetkindir ve bu rüyayı hep bir ağızdan yorarlardı. Her üç nüshada da yer alan bu rüya şöyle yorumlanmıştır:

Bu gece sen bir düş gördüysen,

Akboz ata sen bindiysen,

Muradına erersin;

Melek ile konuştuysan,

Toktamış'ın kızını alırsın;

Tur Dağı'na çıktıysan,

Toktamış'ın tahtını alırsın. (B. N, s.159)

Altın eyerli akboz ata

Düşünde tutup sen binsen,

At, murada ermendir!

Göge doğru sen uçsan,

Yurt önüne çıkmandır!

Gökte uçan meleğe,

Onlara gidip söylesen,

Erenler koluna girip yürümendir!

Onu da aşır sen uçsan,

Tepede yürüyen konur kazı

Gökyüzünde sen alsan,

Tur Dağı'na sen konsan,

Döş etine sen doysan,

Seni yurttan ayıran,

Taht tutan Toktamış'ın

Doksan tepeli sarayına  
 Kolayca sahip olursun,  
 Tacını, tahtını alırsın,  
 Aytulu gibi güzeli  
 Yine varıp kucaklarsın. (T. N, s. 86, 87)

Altınlı eyer ak boz ata  
 Düşünde sen binsen,  
 At, murada ermendir.  
 Göğe doğru sen uçsan,  
 Yurt önüne çıkmandır,  
 Gökte uçan meleğe,  
 Onlara gidip söylesen,  
 Erenler koluna girip yürümendir;  
 Onları da aşıp sen uçsan,  
 Tepede yürüyen konuz kazı  
 Gökyüzünde sen alsan,  
 Tur dağına sen konsan,  
 Döş etine sen doysan  
 Dün seni yurdundan kovan Toktamış  
 Onu da yok edersin,  
 Yine güler, sevinirsin. (K. N, s.173)

Olayların akışına yönelik önceden bilgi sahibi olunmasına imkân sağlayan, kahramanların tehlikelere karşı hazırlık yapmasına neden olan rüyalar, görüldüğü gibi her üç nüshada da bulunmaktadır.

### 3.15. Ölüm İle İlgili Mitolojik Unsurlar

İlkel toplumların birçoğuna göre ölüm, ruh diye adlandırılan şeyle bazı ortak özellikleri bulunan beden misafirinin, fizyolojik yaşam devam ediyor olsa bile, bedeni kesin olarak terk ettiği anda meydana gelmektedir. Ölüm olgusu, diğer toplumlarda olduğu gibi Türkler arasında da bir felaket olarak algılanmış ve eldeki tüm imkânlarla bu olgunun bertaraf edilmesine, en azından geciktirilmesine çalışılmıştır. Yaşamı mümkün olabildiğince uzatmak adına Tengri'nin, Gök Tanrı'nın bağışlayıcı olması için dua edilmiş ve ettirilmiş; herkese verilen hayat gücünün (kut) muhafaza edilmesine

gayret gösterilmiş, insanı öldürebilecek gizemli güçlerin, düşmanların silahının ya da bedene giren yabancı bir madde olan hastalık gibi kötü etkilerin yok edilmesine yönelik çaba sarf edilmiştir. Ölümün engellenmesi adına yapılan bu işlemler, Türklerin ne denli güçlü bir yaşama arzusuna sahip olduğuna dair ipuçları vermektedir (Roux, 1999: 40, 68). Güçlü yaşama arzusu, ölüm mekanizmasına karşı duyulan korkuyu da beraberinde getirmiştir. Hasta olan kişinin evine hiç kimsenin girmeye cesaret edememesi, ölümlerin akrabaları ile onun evinde yaşayanların iki ateş arasından geçirilmesi, bazı durumlarda ölünün adının telaffuz bile edilememesi Altay dünyasında ölümden ne kadar korkulduğunu göstermektedir (Roux, 1999: 99-106). Bu korku, “ölmek” ifadesinin ve buna benzer tüm sözcüklerin kullanımına önemli ölçüde set çekmiştir. “Ölmek” anlamını belirtmek için Türkçede “uçmak” fiilinin törensel durumlarda ve istatistiksel olarak diğer sözcüklerden daha çok kullanıldığı görülmektedir. Orhun Yazıtları’ndaki “Babam Kağan uçup gitti.”, Kül Tigin koyun yılının 17. gününde uçtu” gibi ifadeler bu durumu örnekler niteliktedir (Roux, 1999: 157). Ruhun bedenden ayrılması “uçmak” olarak ifade edilmekte ve ölen kişiler uçtuklarında özellikle sungura, sığırcık kuşuna ve sineğe dönüşmektedirler (Roux, 2002: 166). Tatar nüshasında ruhun uçması inancının izlerine rastlanmaktadır. Toktamış Han’ın rüyasını yoran yaşlı hocanın ifadelerinde, canın bir sineğe benzetildiği görülmektedir:

Bay-tireğin yıkılsa,  
O bay-tirek sen özün,  
Doksan yaprak dediğin  
Doksan direkli sarayının  
Doksan tuğu olmasın.  
Ürküp uçan kara kuş,

**Bir sinek gibi canınız**

**O çıkacak olmasın!** (T. N, s.114)

Canın bir sinek olarak düşünülmesi, onun uçtuğuna dair bir delildir. Uçmak sözcüğü cennete ulaşmak olarak nitelendirilebilir. Uçucu bir özelliği olan ruh bedenden ayrıldıktan sonra iyilik ve güzelliğin merkezine, yani cennete kanat çırpılmaktadır.

Benzer bir kullanıma Kazak nüshasında da rastlamak mümkündür. Baba Tüylü Saçlı Aziz oğlu Edigey’i üç yaşında iken hocaya verdikten sonra ölmüştür. Onun ölümüne anlatıda “Çocuğun bütün işlerini yaptıktan sonra uçup gitmiş.” (K. N, s.161)

şeklinde yer verilmiştir. Ruhun yani canın “uçmak” fiili ile birlikte düşünülmesi eski Türk inanç sisteminin yansıması olarak kabul edilmelidir.

Tarihin erken dönemlerinde yaşayan insanlar, varlıklarını ruh ve beden olmak üzere iki boyutta tanımlamışlardır. Ancak bu iki unsur, ayrılmaz bir bütünlük oluşturmaz. Ruh; hastalık, baygınlık, uyku veya rüya gibi durumlarda vücuttan geçici bir süreliğine ayrılabilir. Ölüm hâlinde ise ruh bedenden sürekli olarak ayrılabilir. Hayatın varlığı, ruhun varlığına bağlıdır (Duymaz, 2008b: 4). Ruhun bedeni terk etmesi ile ölüm olayı gerçekleşir. Ruh-canın bedenden ayrılmasına Tatar ve Başkurt nüshalarında şu şekilde yer verilmiştir:

“İdükey, İdükey!” diye sevgi duyup,  
Askeri ağlasa da,  
Azrail aman vermeden,  
**İdükey’in canına el koymuş.**  
Kelebek gibi bembeyaz canını  
Oracıkta almış. (B. N, s.239)

Edigey ilde bir imiş,  
Er sırtlanı er imiş;  
Kurt olup varayım,  
Baldırından kapayım!  
Arslan olup varayım,  
**Basıp ruhunu alayım!** (T. N, s.178)

İslamiyet öncesi inanç sisteminde ölüm, çeşitli sebeplerden dolayı gerçekleşirken İslamiyet’in kabulü ile ölümün Azrail elinden geldiği düşünülmüştür. Başkurt nüshasında, Azrail’in aman vermeden Edigey’in canını aldığı görülmektedir. Tatar nüshasında Toktamış Han’ın oğlu Kadirbirdi, Edigey’in ihtiyar olmasından yararlanarak onu öldürmek istemektedir. Burada da ölüm “ruhun alınması” ile ifade edilmiştir.

Ölüme neden olan şeyleri; Tanrı’nın emirlerine karşı gelinmesi, bir tabunun çiğnenmesi, hakarete uğramış hâkim ruhların intikamı, belki de bunların sonucu kutun yitirilişi şeklinde sıralamak mümkündür. İslamiyet’in kabulü ile Türkler arasında ölümün Azrail ile ilişkilendirildiği görülür. Allah tarafından canlıların ruhlarını almakla görevlendirilen Azrail, dört büyük melekten birisi olarak kabul edilmektedir. İnsan

hayatının sona ermesinde Azrail'in oynadığı rol, Tatar ve Başkurt nüshalarına şu şekilde yansımıştır:

“İdükey, İdükey!” diye sevgi duyup,  
Askeri ağlasa da,  
**Azrail aman vermeden,**  
**İdükey'in canına el koymuş.**  
Kelebek gibi bembeyaz canını  
Oracıkta almış. (B. N, s.239)

Zaman sona erince,  
**Azrail denen bir melek**  
Gökten özü haber verince,  
Ak kefene sarılıp,  
Arşa çıkacak babanı  
Sen kovaladın mirza oğlum! (T. N, s.165)

Azrail, Allah'tan aldığı emir doğrultusunda hareket ederek canları almaktadır. İnsan, ölümü ne bir an önceye alabilir, ne de bir an sonraya erteleyebilir. Nitekim Başkurt nüshasında görüldüğü üzere Azrail aman vermeden Edigey'in canını almıştır. Tatar nüshasında da ölümün Azrail sayesinde gerçekleşeceği görülmektedir. Anlatıda, Edigey'in, ölümden sonra arşa çıkacağı da belirtilmektedir.

### 3.16. Evrenin Sonu İle İlgili Mitolojik Unsurlar

Dünyanın sonuna yönelik düşünceler Türk kültüründe önemli bir rol oynamış, dünyanın sonu “kalgançı çak” yani “kalacak olan çağ” şeklinde karşımıza çıkmıştır. Yaşar Çoruhlu, Teleüt ve Telengitlerin dünyanın sonuna dair inançlarına şu şekilde yer vermiştir: “Teleütlere göre; “Kalgançı çak” geldiği zaman gök demir, yer sarı bakır olur. Hanlar hanlara saldırır, uluslar birbirine kötülük düşünür, katı taşlar ufalır, sert ağaçlar kırılır. Kişi bir dirsek (arşın) kadar küçük olur. Başparmak kadar erkek olur. Erlerin dizgini kısa olur (güçlülerin elinde oyuncak olur) . Ayak takımı bey olur. Baba çocuğunu, çocuk babasını tanımaz. Yaban soğanı pahalı olur. At başı kadar altına bir kap yemek verilmez. Ayak altında altın bulunur, onu alacak kimse bulunmaz.” Telengitler arasında ise dünyanın sonuna yönelik inanç şu şekildedir: “Dünyanın sonu geldiği zaman yeryüzü ateşle kaplanacak, tanrı kulaklarını insanlara kapalı tutacaktır. Yer ve insan nesli mahvolacak, töre bozulacak, tepeler çalkalanacak, ulus bozulacaktır.

Ayrıca kara su kanla karışık akacak, dağlar sallanacak, gök gürleyecek ve yırtılacak, deniz dalgaları dibi görecekler. Öte yandan deniz dibinden çıkacak olan dokuz kara taşın içinde bulunduğu sandıklardan demir atlı dokuz kişi çıkarak ön ayakları kılıçlı, kuyrukları kamalı ve rastladığı kişiyi mahveden atlara binecekler. Ay ve güneş karacak, baba çocuğundan ayrılacak, bitkiler mahvolacaktır (Çoruhlu, 2010: 148). Altaylı Şamanistler arasındaki “kalgançı çak” düşüncesine ise Abdülkadir İnan “Tarihte ve Bugün Şamanizm” adlı eserinde şöyle yer vermektedir: “Kalgançı çak” inanışına göre zaman geçtikçe kişiöğlü topluluğu azacak, günah işlerden çekinmeyecek, fenalık alabildiğine çoğalacaktır. İyi tanrı Ülgen bu topluluktan uzaklaşacak, karanlık dünyadaki kötü tanrı Erlik yeryüzüne yaklaşacak, yardımcılarında Karış ondan önce yeryüzüne çıkacaktır. Kişioğulları iyi tanrı Ülgen’i unutacaklar. Yeryüzünde insanları kazanmak için kötü tanrılarla iyi tanrılar savaşacak. Karanlık dünya tanrılar Erlik, Karış ve Kerey insanları karanlık dünyasına, iyi tanrılar Ülgen, Mangdı-şire, Maydere aydınlığa, iyiliğe çekecekler. Her iki taraftan ölenler olacak. Nihayet tek başına Ülgen kalacaktır. Ülgen “ölüler kalkınız!” diye bağırarak ve bütün ölümler dirilecektir.” (İnan, 2000: 24).

Türk mitolojik algısında dünyanın sonunun gelmesiyle, ahlâkın bozulması arasında bir orantı olduğu düşünülür. Nitekim dinî sistemlerin tümünde insanın tanrıya asi olması, sosyal yaşamdaki değerlerin silinmesine yol açar. Değerlerin çiğnenmesi ise büyük küçük, ata oğul, ana kız ve kardeşler arasındaki normların sıfırlanmasıyla müşahede olunur. Türk mitolojik sisteminde kalgançı çak’ın gelişine yönelik alametler sadece ahlâkî çöküntü ile sınırlı değildir. Bu alametlerin arasına doğal afetleri de eklemek gerekir. Sosyal ve ahlâkî değerlerdeki bozulma tabiat olaylarının da dengesini yitirmesine neden olur. Manevî âlemdeki olumsuz değişimler, tabiat olaylarının tetiklenmesine yol açar ve Yüce Yaratan bozulan insanlığı uyarmak adına tufan, sel, deprem, yangın, küresel ısınma gibi kıyamet alametlerini devreye sokar (Bayat, 2007b: 131, 132).

İslamî bilgilere göre mahşer gününün başlaması, dört büyük melekten biri olan İsrail’in “Sur” adlı boruyu üflemesi ile gerçekleşecektir. Sur’un ilk çalınması ile kozmik sistem dağılacak ve tüm varlıklar ölecektir. İsrail, Sur’a ikinci kez üflediğinde ise tüm ölümler mezarlarından kalkacak, gayr-i iradî sesin geldiği yöne koşacak, toplamak ve bir araya getirmek anlamına gelen haşir günü başlayacak ve dirilen insanlar Allah’ın

huzurunda hesaba çekilecektir. Varlıkların toplandığı bu yere “Mahşer” veya “Arasat” denilir (Bayat, 2007b: 157).

Kazak ve Tatar nüshalarında dünyanın sonuna ilişkin düşünceler hemen hemen aynı kelimelerle ifade edildiği için sadece bir nüshadan yararlanılmıştır:

Şahnazar Bahadır savaştan  
 Yaralı çıkıp gelince,  
 Alaç da Alaç olunca,  
 Alt tabakadan han olunca  
 Açık da günler sislenip,  
**Arasat odu yanınca,**  
 Buğra buzdan kayınca,  
 Yavrusu baş kaldırıp durunca,  
 Kaz uçup sungur kovunca,  
 Handan gayret gidince,  
 Beye medet inince,  
 Han kaçıp, bey kovunca,  
 Han yürümeye düşünce,  
 Edige mirza dalaşıp,  
 İl sonuna düşünce  
 Han Toktamış arlanıp,  
 Halkım diye sızlanıp  
 Dönüp şöyle söyledi: (T. N, s.129)

Kıyamet var olan düzenin alt üst olmasıdır. Şahnazar Batır'ın savaştan yaralı olarak dönmesi, bir Kıpçak boyu olan Alaçların aşağı bir tabaka iken hanlığı ele geçirmeleri, kazın sunguru kovması, hanın bey tarafından kovulması alışılan düzenin yıkılmasından başka bir şey değildir. Bu olağanüstü değişimin anlatıda dünyanın sonu olarak kabul edildiği görülmektedir. Bu olağanüstülüklerin gerçekleşirken artık Arasat ateşi de yanmış, insanların hesaba çekilmek için toplanacakları vakit yaklaşmıştır.

Türk mitolojisine göre yeryüzünde kötülük edenler, günahlarının bedeli olarak cehenneme atılmakta, iyi insanların ise ruhu göğe yükselerek cennete ulaşmaktadır. Altaylılar ve Yakutlara göre cennet, gökyüzünün üçüncü katında bulunur. Temiz eğlencelerin, zevk ve sefanın eksik olmadığı bu yerde, günahsız ve iyi insanların

sonsuzu kadar yaşayacaktır. Periler ve melekler cenneti süsleyen zarif varlıklardır (Erdoğan, 2007: 119).

Başkurt nüshasında Ural Dağı'nın ovası ile cennetteki ovalar karşılaştırılmış, Ural Dağı'ndaki ova cennetteki ovalardan üstün görülmüştür:

Kelebeği ve arısıyla

Öz boyunu büyüleyen;

Pembe, kıvıll çiçeği

Eline alan güzeli

Övüp, sevip de yırlayan,

**Allah'ın sunduğu cennetten bile**

**Ovası daha güzel olan Ural Dağı!** (B. N, s. 203)

Görüldüğü üzere dünyanın sonuna ilişkin unsurlar her üç nüshada da yer almaktadır.



## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### EDİGEY MERKEZLİ EPİK ANLATILARDA TARİHSEL UNSURLAR

Epik destan geleneğinde, destanlar tarihin belirli bir dönemini geniş çaplı bir biçimde yansıtmaktadır. Bu destanlarda toplumun başından geçen savaşlar, yaşamış oldukları iç karışıklıklar, sosyal alanda yaşanan anlaşmazlıklar konu edilmektedir.

Araştırmacılar destan ile ilgili yapılan ilk çalışmalarda onu tarihin birebir yansıması olarak görmüş tarihî bilgi ve belge ile destanın uyuşmadığı yönleri “sapma” veya “yanlış” olarak değerlendirmişlerdir. Oysa destan her şeyden önce bir edebiyat eseridir ve hayattan alınmış durum ve olayların gerçeğimsileştirerek ele alıp işlemektedir (Çobanoğlu, 2007: 22).

Kısacası destan, tarihî gerçekliğin aynen ortaya konulması değildir. Destanda belli bir dönemde meydana gelmiş olan olaylar sözlü kültürün temsilcisi olan destancılar tarafından tekrar tekrar kurgulanır ve böylece yalın tarihin dışına çıkmış olur. Hatta tarihî belgelerle tamamen çelişen bir durumla da karşı karşıya kalınabilir. Elbette ele aldığımız Edigey Destanı’nda da buna benzer durumlarla karşılaşabilmek mümkündür. Çalışmanın bu bölümünde tarihte yer alan mekân, şahıs ve gruplar ile olaylar dizisine yer verilecektir. Fakat bu mekân, şahıs ve gruplar ile olayların kurgusal bir dünyayı ifade edip gerçeklikten uzaklaşabileceği ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır.

#### 4.1. Tarihsel Mekânlar

##### **Aladağ:**

Bu dağ Kazakistan’ın doğu kesiminde bulunur ve meşhur bir dağdır (Zaripov, 1994: 342).

Aladağ, Cengiz Han’ın oğullarından olan Sıgtay’ın (Çağatay) yaşamını sürdürdüğü yer olarak Başkurt nüshasında yer almaktadır:

Cengiz Han’ın yasası

Tüm il için töredir deyip,

Haber salan Sıgtay’ın

**Yuvası olan Aladağ’ı**

Ele geçireyim diye,

İç geçiriyorsun değil mi? (B. N, s.202)

**Aluş Dağı:**

Kırım'da bulunan Aluşta Kalesi'nin yanında yer alan bir dağ (Zaripov, 1994: 343) olan Aluş Dağı, Selehi ile Moradım arasında geçen savaşın yapıldığı yer olarak Başkurt nüşhasında yer almaktadır:

Karadeniz kıyısında,  
 Karabi ve **Aluş** adlı dağlarda  
 Tünes Irmağı boyunda,  
 Babuğan adlı yaylada,  
 Selehi ile savaşıp,  
 Orada onun askerini yok kılınca,  
 Selehi kaçıp Sağut'a,  
 Sağut'u kuşatıp orada saklanınca,  
 Moradım ile kıran getirdi. (B. N, s. 175)

**Amu Derya:**

Ceyhun adıyla da bilinen Amu Derya Nehri eskiden Hazar'a dökölmekteydi. Şimdi Aral Gölü'ne aksa da Hazar'ın su havzasında bulunmaktadır. Orta Asya'nın en büyük nehirlerinden olan Amu Derya Nehri 2394 km'lik bir uzunluğa sahiptir. Afganistan'ın Hindikuş Dağları'ndan çıktıktan sonra Büyük Türkistan'ı kat ederek geniş bir delta oluşturup Aral'a dökölür. Tarihi kaynaklara göre XII. yüzyılda Özbekistan'daki Hive kentinin yanından Sarıkamış ukuruna, oradan da Balahan Körfezi'nden Hazar'a dökölmektedir(www.bilgesam.org).

Başkurt nüşhasında Toktamış Han'ın yardımcılarında birisi olan Yanbay, Amu Derya'dan geçerek Hazar Nehri'ne dek Altın Orda Devleti'ni genişleten birisi olarak yer almaktadır. Tarihsel yönden büyük bir öneme sahip olan nehir, anlatıda şu şekilde bulunmaktadır:

**Amuderya'dan geçip Hazar Nehri'ne dek**

Gaddar olup, ölkemi genişleten,  
 Boyun eğdirip saraya,  
 Ölkeleri hep elimin altında toplayan,  
 Kızıl dilini bal eyleyip  
 Bu özelliği ile yayılan.  
 Yanbay diye şan alan,  
 Sana da şunu diyorum. (B. N, s.119)

### **Astrahan:**

Hazarlar döneminde “İdil” veya “Etil” olarak adlandırılan bu şehir, Altın Orda zamanında “Hacı Tarhan” olarak anılmaya başlanmıştır. Altın Orda zamanında da önemini koruyan şehir, Gıyaseddin Muhammed Han’ın para bastırdığı yerlerdendir. Altın Orda hanı Mamay, Cuçi ulusunun tüm topraklarını kendi hâkimiyeti altında birleştirmek istediği sırada Astrahan’ı ele geçirmiş, fakat bu başarı uzun süreli olmamıştır. 1374-75 yılları arasında Altın Orda’da çıkan karışıklıklardan yararlanan Hacı Çerkez bu şehri ele geçirmiş daha sonra Urus Han bu şehri Altın Orda adına geri kazanmıştır. Saray Berke ile birlikte Altın Orda’nın varlık ve hâkimiyetinin iki merkezinden birisi olan Astrahan, Timur tarafından yerle bir edilmiştir. Bugün bu şehirden geriye hemen hemen hiçbir şey kalmamıştır. Yapılar ya ırmak suları ya da modern binalar yüzünden yok olmuştur. Timur’un yıkımından sonra şehir başka bir yerde yeniden yapılanmıştır. Şadibek Han tarafından 1402-1403’de basılan sikkelerde bu yeni yerin adı “Hacı Tarhan el-cedid” olarak görülmektedir (Ünal, 2008: 227-231).

Bu şehir Tatar nüshasında Acdarkan olarak yer alır ve Noradın’ın gezdiği illerden birisidir:

Bir yöneldi Timur’a  
 Bir yöneldi Sıgnak’a,  
 Sıgnak’tan çıkıp Sarayçık,  
 Sarayçık’tan **Acdarkan**,  
**Acdarkan’dan** Ak Tübe,  
 Ak Tübe’den Yayık’a,  
 Yayık başı Kırk Çolan,  
 İdil başı İremel,  
 İremel’den Nora’ya,  
 Nora’dan çıkıp İrtiş’e,  
 İl il dolaştı Noradın. (T. N, s.157)

### **Aşlı ile İbrahim:**

Aşlı şehri İdil-Kama Bolgar Devleti’nde bir şehir olup günümüzde ise İdil’in batısında, Tataristan’ın Tetiş ilinde bulunmaktadır. İbrahim şehri de geçmişte İdil-Kama Bolgar sınırları içinde yer alırken günümüzde Oka (Uka) nehrinin döküldüğü yerde bulunmaktadır (Sulti, 1998: 186).

Tatar nüshasında Timur Han ile birlikte Toktamış Han'a karşı harekete geçen Edigey, uzakta görmüş olduğu Aşlı ile İbrahim şehirlerinden tahıl merkezi olarak bahsetmektedir:

İdil-Yayık arası  
Yılkı ile dolan yurt,  
Kazan-Bulgar arası  
Şehir ile dolan yurt,  
**Aşlı ile İbrahim**  
Tahıl ile dolan yurt.  
Ata-babam tutan yurt,  
Kutlu olsun ana yurt! (T. N, s.112)

### **Bela Dağı:**

Başkurdistan'ın Meleviz bölgesinde bulunan Aptırak köyünün yanında yer alır ve Ak-İdil'e yakın bir dağdır (Zaripov, 1994: 343).

Başkurt nüshasında olağanüstü bir güç edinmek için Edigey'in sahip olması gereken şeylerden bir tanesi de Ural Batır'ın miğferidir. Edigey'e yardımcı olan saksagan bir meşe ağacına konmuş ve Edigey'in köpeği miğferi bu ağacın altında bulmuştur. Bu ağaç Bela Dağı'nda yer almaktadır:

**Bela Dağı**'nın etrafından  
Akan nehrin başından  
Yer beğenip konup meşeye,  
İdükey'i beklemiş, de.  
İdükey gelinceye dek,  
Gelip attan ininceye dek,  
Köpeği önden gelip,  
Eşleyip, meşe dibinden  
Ural Batır'ın miğferini  
Alıp çıkarmış, da. (B. N, s.153)

### **Buhara:**

İslamiyet'ten önce İranlıların Türklerin veya başka milletlerin hâkimiyetinde kalmış olan Buhara, Müslümanlar tarafından fethedildikten sonra önemli bir ilim, kültür ve ticaret merkezi hâline gelmiştir. Emevîlerin Horasan valisi Kuteybe bin Müslim, 706-709 yılları arasında düzenlemiş olduğu seferler neticesinde Buhara'yı tamamen

fetheder. İlerleyen dönemlerde kent Samanîler'in eline geçer; büyük bir ilim, kültür ve ticaret merkezi olur. Daha sonra Karahitaylar ile Harezmsâhlar'ın kontrolüne giren kent, Cengiz Han'ın saldırısı ile büyük bir yıkıma uğramış, yerle bir edilmiştir (www.ihya.org).

Tatar nüshasında Buhara şehri şu şekilde yer almaktadır:

Semerkant gibi şehre  
Sırlayıp cami yaptırdım,  
**Buhara** gibi şehre  
Nakışlatıp cami yaptırdım. (T. N, s.123)

### **Bulgar:**

Kroniklerdeki bilgiler göz önüne alındığında Bulgar şehrinin son derece büyük bir yerleşim alanına sahip olduğu düşünülür. Günümüzde bu şehrin kalıntıları Özerk Tatar Cumhuriyeti'nde, Volga Uspenskoesine bağlı bugünkü Bolgarı köyü civarında bulunmaktadır. Arap gezgini Al-Garnatî XII. yüzyıldaki gezisi esnasında bu şehir hakkındaki gözlemlerini şu cümlelerle ifade etmiştir: “Bulgar, çam ağacından inşa edilmiş bir şehirdir; surları ise meşe ağacındandır; civarda sayısız Türk kabileleri oturur.” Ticaret ile birlikte Volga havzasında bulunan şehirler de İslamiyet ile tanışmaya başlar. Bu şehirlerden birisi olan Bulgar'da, X. yüzyıldan itibaren İslamiyet'in ağırlığı görülmeye başlar. Bulgar şehri aynı zamanda Altın Orda Devleti'nde paranın basıldığı merkezlerden bir tanesidir (Yakubovskiy, 2000: 7-100).

Bulgar şehri Tatar nüshasında farklı şekillerde pek çok yerde geçmektedir. Bu nedenle sadece bir örnek verilmiştir:

İdil ile Yayık'ta,  
Üsküflü doğanlı Adır'dan,  
Sarı altın basan Saray'dan,  
**Ezgeri basan Bulgar'dan,**  
Nogay'ın nurlu yurdundan  
Çıkıp gelmekteyim. (T. N, s. 99)

“Ezgeri” Bulgar şehrinde basılan uzunca paraya verilen addır (Sulti, 1998: 185). Tatar nüshasında Bulgar şehri para basım merkezi özelliği ile karşımıza çıkmıştır.

**Eldirmiş Dağı:**

Tataristan'ın Saba ilinde bulunan bir dağdır (Sulti, 1998: 84).

Edigey, Toktamış Han'ın hizmetinde iken onun hazinesini altınla doldurmuş ve bu altınların çokluğu Eldirmiş Dağı'na benzetilmiştir. Bu benzetme Tatar nüshasında şu şekilde yer almaktadır:

Toktamış gibi ulu hanın,  
Er Edigey'in gününde  
İl hazinesi bol oldu  
El koyduğu kul oldu,  
Ganimeti mal oldu;  
Yayıverse gümüşü  
Uzanıp yatan göl oldu;  
Yığıverse altınını  
**Eldirmiş gibi dağ oldu.** (T. N, s.50)

**Etreç:**

İdil-Kama Bolgar Devleti'nde bir köy. Tataristan'ın Tetiş vilayetine bağlıdır. Bu köy günümüzde de mevcuttur ve Tetiş vilayetine bağlı Büyük Erteç köyü olarak geçmektedir (Sulti, 1998: 186).

Etreç köyü, Tatar nüshasında ezgerinin (uzunca para) basıldığı yer olarak bulunmaktadır:

**Ezgeri basan Etreç'i**  
Temelinden aktarıp,  
Para basan Bulgar'ı  
Alt kırışından koparıp,  
Altın döken ocağımın  
Al kerpicini dağıtıp,  
Kuzeye geçti Toktamış. (T. N, s.134)

**Hazar:**

Yeryüzünde kara parçaları arasında yer alan en büyük göl olan Hazar Gölü, Asya-Avrupa sınırında, Orta Asya, Kafkasya ve İran'ın ortasında yer almaktadır. Hazar Denizi, kuzeyinde Rusya Federasyonu ile Kazakistan, doğusunda Türkmenistan'la Kazakistan, batısında Azerbaycan Cumhuriyeti ile Rusya Federasyonu, güneyinde ise

İran yer almaktadır. Kuzeyden güneye uzunluğu 1204 km, ortalama genişliği 320 km, sahil şeridinin uzunluğu ise 6.500 km'dir (www.bilgesam.org).

Başkurt nüshasında Toktamış Han'ın en yakınlarından biri olarak karşımıza çıkan Yanbay'ın, Altın Orda Devleti'ni Hazar Denizi'ne dek genişletildiği görülmektedir. Bu tarihsel mekân anlatıda şu şekilde yer almaktadır:

**Amuderya'dan geçip Hazar Nehri'ne dek**

Gaddar olup, ülkemi genişleten,

Boyun eğdirip saraya,

Ülkeleri hep elimin altında toplayan,

Kızıl dilini bal eyleyip

Bu özelliği ile yayılan,

Yanbay diye şan alan,

Sana da şunu diyorum. (B. N, s.119)

**İdil:**

Ruslar arasında "Volga" olarak adlandırılan bu nehir, muhtelif Türk lehçelerinde İtil, Etil ve Edil biçimlerinde söylenmiştir. Kazan Türkçesindeki telaffuzuyla "İdil" şeklinde yerleşmiş olan bu nehir, Kazan Türklerinin ülkesini baştanbaşa kat etmesi, hanlık döneminden beri önemli bir ekonomik faktör olması sebebiyle, Kazan Türklerinin "öz nehirleri" olmuştur.

Tarih boyunca ekonomik hayatın can damarlarından birisi olan bu nehir, önemini Altın Orda döneminde de korumuştur. Altın Orda'nın başkentleri olan Eski ve Yeni Saray şehirleri, İdil'in aşağı kesiminde kurulmuştur.

Osmanlı Devleti'nin siyasî ve iktisadî emellerinin dışında kaldığı için bu nehrin ele geçirilmesine pek önem verilmemiştir. 1556 yılında Astrahan (Ejderhan) şehrinin Ruslar tarafından alınması üzerine, Azak ve Astrahan üzerinden İstanbul'a gelen hacı ve tüccarların yolu kapanmış, 1569 yılında Astrahan üzerine bir sefer açılmış, bu sefer ile Don ile İdil Nehri arasına bir köprü inşa etmek amaçlanmıştır. Bu sefer başarısızlıkla sonuçlanmış ve Osmanlı padişahı, İdil'in, Moskova elinde kalmasını kabul etmiştir. Günümüzde Volga Nehri, özellikle o yörede yaşayan Türkler arasında İdil adıyla anılmış, bu büyük nehrin bir "Türk Nehri" olduğu hatırası canlı kalmıştır (Akay vd., 1972: 33).

İdil Nehri civarı, Başkurt ve Tatar nüshalarında Edigey ile yakınlarının yaşadığı yer olarak karşımıza çıkmaktadır. Başkurt nüshasında Habıra Yıray, İdil'in elden

çıkması hâlinde Toktamış'a esir düşüleceğini belirtirken, Tatar nüshasında Timur'dan yardım almak üzere çıkan Edigey'in bu aşılmaz denilen nehri aştığı, nehrin diğer yakasından ise Canbay'ın Edigey'i geri dönmesi için ikna etmeye çalıştığı görülmektedir:

Yayık elden çıkarsa yollar tükenir

Beş boyu sulayan

**İdil elden çıkarsa, il yitilir.**

Yaya ve atlı olarak gelip,

Ural'ına el koyar,

İl içinden soysuz birini

İl üstüne bey kılar. (B. N, s.53)

O zaman gelip Kin Canbay,

**İdil'den haykırıp,**

Edigey'i çağırıp,

Söyleyiverip şöyle dedi: (T. N, s.76)

### **İremel Dağı:**

Başkurdistan'ın doğu kesiminde bulunmakta ve dağın doğusundan Ak-İdil Nehri doğmaktadır (Zaripov, 1994: 344).

Başkurt nüshasında İremel Dağı, Satmır Han'a (Timur Han) giderek yardım isteme arzusunda olan Edigey'in yolculuğundaki başlangıç noktasıdır:

**İremel Dağı'nda at binip,**

Yamandağ'a varınca,

İdil'in kesildiği yerde,

Atını dizginleyerek durdurmuş.

Kayışını boşaltıp, atın

Dizginini çözüp otlatmış. (B. N, s.143)

### **İrtiş:**

Asya'nın ve dünyanın en önemli nehirleri arasında bulunan İrtiş, 2970 km uzunluğundadır ve Altaylardan doğmaktadır. Bilindiği üzere bu ırmak, Kimek destanlarının da ana unsurlarından birisidir. Altın Orda Hanlığı'nın kurucusu sayılan Cuci'nin mezarının dahi bu ırmağın kıyısında olduğuna inanılıyor ki, bilindiği üzere Cengiz Han ülkesini çocukları arasında paylaştırırken, Cuci'ye bu bölge düşmüştür.



Bu nehir Orhun Yazıtları'nda da karşımıza çıkar ki; Kültigin, Türgişlerle yapılacak savaş için İrtiş Nehri'nin aşılması gerektiğini, bunun da birçok zorluğa rağmen gerçekleştirildiğini ifade eder.(Gömeç, 2007: 1287).

Tatar nüshasında Edigey kendisine verilen zehirli kâseyi bıçakla karıştırmış, Toktamış Han'ın hanımı bunu Edigey'in ülkeyi bölmek istemesine yormuştur. Tarihsel bir mekân olan bu nehir, anlatıda Edigey'in hedeflerinden birisi olarak yer almaktadır:

Bıçağı alıp kından,  
Ucu ile karışırması  
Gösterir dost değil, düşman olduğunu.  
Dört parçaya bölmesi  
“İdil, Yayık suları,  
**İrtiş** ile Çulman'ı,  
Dört deryalı yurdunu  
Gösterir “Dörde bölerim” dediğini. (T. N, s. 57)

#### **Karabi Yaylası:**

Kırım'ın güneyinde, Yalta Kalesi'nden daha doğuda yer alan dağ sırtı (Zaripov, 1994: 345).

Başkurt nüshasında Selehi ile Moradım arasındaki mücadelenin bu yaylada geçtiğinden bahsedilmiştir:

Karadeniz kıyısında,  
**Karabi** ve Aluş adlı dağlarda  
Tünes Irmağı boyunda,  
Babuğan adlı yaylada,  
Selehi ile savaşır,  
Orada onun askerini yok kılınca,  
Selehi kaçır Sağut'a,  
Sağut'u kuşatır orada saklanınca,  
Moradım ile kıran getirdi. (B. N, s.175)

#### **Narıs Dağı:**

Başkurdistan'ın Elsey vilayetinde Dim Nehri boyundaki dağdır (Zaripov, 1994: 346).

Başkurt nüshasında Edigey, ölmeden önce cesedinin ak bir deveye koyulmasını ve devenin durduğu yerde toprağa verilmesini vasiyet etmiştir. Deve bir süre dolaştıktan sonra Narıs Dağı'nda durmuş ve Edigey oraya gömülmüştür:

Ak deve onu alıp uzaklaştıktan sonra,  
 Pek çok dağlar geçmiş, de.  
 Pek çok nehirler aşmış, da,  
 Tüm askeri yanına alıp,  
**Narıs Dağı'na ulaşmış, da.**  
 Sonra durup, bakınıp,  
**Narıs Dağı'nın eteğindeki**  
 Bir tepeye çökmüş, de. (B. N, s.239)

### **Saray:**

Saray şehri Altın Orda Devleti'nin merkezidir. Bu şehir tarihte “Taht ili” olarak da bilinmektedir. Batu zamanında inşa edilen ve tarihte “Saray Batu” olarak anılan bu şehir, Berke Han zamanında daha uygun bir yere nakledilmiş ve “Yeni Saray” yahut “Saray Berke” adını almıştır. Hanlar Saray şehrinin “Gülistan” denilen banliyösünde yaşamışlardır ve burası bilhassa hanların kışı geçirdikleri yer olmuştur (Kurat, 2001: 546). Günümüzde her iki şehrin de sadece harabeleri kalmıştır. Saray Batu'nun harabeleri Ejderhan civarında bugünkü Selitrenno mevkiinde bulunurken; Saray Berke'nin harabeleri Stalingrad civarında, Volga'nın Aktuba adlı kolu üzerindedir ve bu gün o mevkide Carev kasabası yer almaktadır (Yakubovskiy, 2000: 36).

Tatar nüshasında tarihsel gerçekliğe uygun olarak Saray şehri Toktamış Han'ın yaşadığı merkez olarak yer almıştır:

**Bulgar ile Saray'da**  
 Ben Toktamış Han iken,  
 Ağacıma konan Tökli Ayak  
 Dokuz yurda şan iken,  
 Ona bakan sen iken,  
 Onu güden ben iken,  
 Ondan doğmuş iki kuş  
 Onu bana ver, dedi. (T. N, s.37)

**Sarı Dağ:**

Şimdiki Rusya Federasyonu'nun sınırlarında bulunan Saratov şehrinin yerleştiği dağın eski adıdır (Sulti, 1998: 183).

Tatar nüshasında Edigey'in babası olan Kutlukaya, Toktamış Han'a şu ifadelerle yakınmaktadır:

Yine kalkıp yine desem,

**İdil sırtı Sarı Dağ**

İlimin yerleşen yurt idi,

İlimi yurda koymadın,

İdil'i iki geçirttin,

Orada da onu koymadın. (T. N, s.40)

**Semerkant:**

Orta Asya'nın en önemli kentlerinden birisi olan Semerkant, uzun süre Orta Asya Türklerinin elinde kaldıktan sonra 712 yılında Arapların hâkimiyetine girmiş ve Araplar tarafından İslamiyet'in yayılması adına üs olarak kullanılmaya başlanmıştır. Karahanlı, Selçuklu ve Harezmsahlr yönetimi altında kalan kent, 1220 yılında Moğollar tarafından yıkıma uğratılmıştır. XIV. yüzyılda Timur'un kurduğu imparatorluğun başkenti olan Semerkant, aynı zamanda da Orta Asya'nın en önemli kültür ve ekonomi merkezi olmuştur. Ayrıca Timur'un torunu olan, büyük astronom ve matematikçi Uluğ Bey zamanında kent önemli bir bilim merkezi hâline de gelmiştir (www. nuveforum. net).

Semerkant, Tatar nüshasında Timur Han'ın yaşadığı yer olarak geçmektedir:

O deryadan Sırderya,

Sırderya'dan **Semerkant**

Semerkant'ta oturan

Barlas emiri Şah Timur

Toktamış'a hat verdi. (T. N, s.36)

**Sıgnak:**

Sıgnak'ın XIV. yüzyılda Ak Orda ulusunun büyümesiyle kalkınmaya başladığı ileri sürülmektedir. "İskender anonimi" ne göre şehir hayatının kalkınmasında ve binaların kurulmasında Erzen Han büyük rol oynamıştır. Urus Han döneminde Sıgnak artık Altın Orda'nın başkenti sayılmaktadır. Urus Han'ın en eski sikkelerinin Urus Han döneminde bastırılmış olması, bu şehrin o dönemlerde Ak Orda için ne denli önemli

olduğunu gösterir. Urus Han ve Toktamış dönemlerinden itibaren Sıġnak şehri büyük yapılarla ve süslerle donatılan bir başkent olur (Yakubovskiy, 2000: 138, 139).

Tatar nüshasında Noradın'ın, Şadi Bek'in tahta geçirilmesine karşı çıktığı görülmektedir. Babasının bu kararından rahatsızlık duyan Noradın il il gezmiştir. Bu illerden bir tanesi de Sıġnak'tır:

Edigey oġlunu kovunca,  
İli birikmeden durunca,  
Han tahtına han edip,  
Şadibek'i koyunca,  
Bozkır boyunu gürletip,  
Kaz gibi geçti Noradın  
Bir yöneldi Timur'a

**Bir yöneldi Sıġnak'a.** (T. N, s.157)

#### **Sır Derya:**

Sır Derya Nehri'nin geçtiği yerleri kendi içinde Yukarı, Aşağı ve Orta Sır Derya şeklinde üç kısma ayırmak mümkündür. Zamanında Güney bozkırının en önemli göllerinden sayılan Aral istikametinde akan Sır Derya (1886 km) ve Amu Derya'nın (2350 km) kolları Kâfirnihan, Sürkhan, Aksaray, Çırçık ve vaktiyle onların kollarını teşkil eden ırmaklardan Belkhap, Zerefşan, Murghap ve Tican'dan oluşmaktadır.

Sır Derya Nehri tarih boyunca çeşitli adlarla anılmıştır. Orhun Yazıtları'nda Sır Derya için "İnci Nehri" ifadesi kullanılmıştır. Oğuzlar da bu nehir için aynı ismi (İnci Öğüz) kullanılmıştır. Sözlük anlamına göre Sir'in "millet" anlamına geldiği de ileri sürülmektedir.

Ceyhun ile birlikte Orta Asya'nın can damarı olan bu nehrin etrafında birçok medeniyet ve uygarlık hüküm sürmüştür. Bu bölge sadece İskitler, hunlar, Kanglılar ve Oğuzlar zamanında bir yaşam merkezi olmamış, daha önceki dönemlerde de insanların rağbet ettiği bir alan olmuştur (Moldabayeva, 2005: 1-16).

Tatar nüshasında Sır Derya, Timur Han'ın yaşadığı yeri sınırlandırmak adına kullanılmıştır:

O derya da bu derya,  
**O deryadan Sır Derya,**  
**Sır Derya'dan Semerkant,**

Semerkant'ta oturan  
 Barlas emiri Şah Timur  
 Toktamış'a hat verdi. (T. N, s.36)

### **Tünes Nehri:**

Bu nehir Kırım'da yer almaktadır (Zaripov, 1994: 348). Başkurt nüshasında Toktamış'ın korumasında olan Selehi ile Edigey'in oğlu Moradım arasındaki mücadelenin bu nehrin kenarında gerçekleştiği görülmektedir:

Karadeniz kıyısında,  
**Karabi** ve Aluş adlı dağlarda  
**Tünes Irmağı** boyunda,  
 Babuğan adlı yaylada,  
 Selehi ile savaşıp,  
 Orada onun askerini yok kılınca,  
 Selehi kaçıp Sağut'a,  
 Sağut'u kuşatıp orada saklanınca,  
 Moradım ile kıran getirdi. (B. N, s.175)

### **Ural Dağı:**

Geçmişte yine Ural Dağları etrafında yaşayan Başkurt Türkleri günümüzde de buralarda yaşamaktadır. Başkurtların yaşam alanını güney ve Orta Ural Dağları'nın doğu ve batı taraflarındaki bozkırlar ve ormanlık alanlar şeklinde sınırlamak mümkündür (Gömeç, 2006: 289).

Başkurt nüshasında tarihsel akışa uygun olarak yine Başkurtların yaşadığı alanın Ural Dağları ve etrafı olduğu görülmektedir. Başkurtların yerleşim yeri olan ve aynı zamanda da edebî eserlerinde kutsallık atfettikleri Ural Dağı şu şekilde karşımıza çıkmaktadır:

**Ey, Ural Dağı, Ural Dağı,**  
 Kuşu-kurdu, geyiğin  
 Boynundaki ilin  
 Güzel kız gibi övülüp,  
 Anne-baba gibi sevildiği  
 En şanlı olandır Ural Dağı! (B. N, s.51)

### **Ural (Yayık) Nehri:**

Güney Urallar'dan çıkarak önce batıya sonra güneye akan bu nehir Hazar'ın kuzeyinde denize kavuşmaktadır. Uzunluğu 2534 km'dir. Bu akarsu iki kıtayı birbirinden ayırır. Türkler milattan önceki asırlardan başlayarak, Ural Dağları'nı ve Ural Nehri'ni geçen birçok Türk boyu Doğu Avrupa'da büyük devletler kurmuştur. Bu nehir 1775'e kadar "Yayık" adıyla anılmıştır (Acar vd., 1985: 4460).

Kazak nüshasında Yayık ve İdil nehirlerini yitiren Toktamış Han bu nehirlere esenlik dilemektedir:

Ceylanı var geyik gibi,  
Filizi bilek gibi,  
Elması yürek gibi,  
İdil ile **Yayık'ım**,  
Seni de aldurdım,  
Esen kal benden sonra. (K. N, s.176)

### **4.2.Tarihsel Gruplar ve Şahsiyetler**

#### **Altın Orda ve Ak Orda:**

Cuci Han'ın 1227 yılında ölümünden sonra büyük oğlu Orda ile ikinci oğlu Batu, babalarının tahtına çıkmak hususunda aralarında anlaşamamışlar ve her ikisi de diğerinin lehine tahttan feragat etmek istemiştir. Orda, küçük kardeşi Batu'yu babasının tahtına daha layık görmüştür. Batu ise ağabeyi olması nedeniyle Orda'nın tahta çıkmasını istemektedir. Neticede meselenin halledilmesi için dedeleri Cengiz Han'ın huzuruna çıkarlar. Torunlarını kabul eden Cengiz Han, Batu için Altın Busagalı Ak-Orda'yı (altın aksamı Ak-Orda), Orda için ise Gümüş Busagalı Gök-Orda'yı kurdurtur. Ayrıca onlara iltifat ve ihsanlarda da bulunan Cengiz Han; Batu'ya Sayın Han, Orda'ya ise İçen Han lakaplarını verir. Böylece Doğu Deşt-i Kıpçak Orda Han'a; İdil boyu ile zaptı planlanmış olan Batı Deşt-i Kıpçak ise Sağ-Kol Sayın Han'a verilmişti. Ancak bu bölünme iki ayrı hanlık olarak algılanmamalıdır. Bu bölünme Türk devlet teşkilatındaki Sağ ve Sol-Kol tertibinde Cuci Ulusu'nun ikili idareye göre tanzim edildiğini göstermektedir. Bu düzenleme sonucunda Orda Han, Sayın Han'a tabi kılınmıştır (Kafalı, 2002: 77).

Altın Orda ve Ak Orda ifadeleri Tatar nüshasında şu şekilde yer alır:

Eski geçmiş zamanda  
Bulgar ile Saray'da,

Yayık ile İdil’de,  
**Altın Orda, Ak Orda,**  
 Şanlı Kıpçakların yurdunda,  
 Tattardan doğan Nogay ilinde  
 Toktamış diye han oldu. (T. N, s.35)

#### **Argın (Argu) Boyu:**

Divanü Lugâti’t- Türk’e göre bir Türk boyu olan Argulular iki dil bilmektedir. Türkçede iki dağ arasına “argu” denildiği, Talas il Balasagun arasındaki şehirlere “Argu” adının verildiği ifade edilir. Yine Kaşgarlı’nın ifadelerine dayanarak Kırgızistan bölgesi tarihte “Argu” adıyla anılmaktadır. Daha belirgin bir şekilde söylemek gerekirse bu bölge Çu ile İli arasını kapsamaktadır. Argu’yu Argun boyu ile ilişkilendirenlerin yanı sıra, bu görüşe karşı çıkanlar da mevcuttur (Gömeç, 2009: 268).

Kazak nüshasında Toktamış Han akıl danışmak için yanına beylerini çağırır ve bu beylerden birisi de Argın kavminin lideri Karakoca Bey’dir.

Beline keskin kılıç kuşanan,  
 Düşman karaltısını görünce,  
 Yağacak gün gibi kararan,  
 Uçacak kuş gibi hazırlanan,  
 Allah’tan dilek dileyip, ağlayan,  
**Argınlar**’ın başı idin,  
 Karakoca yiğidim,  
 “Sen bir girip söylesene!” dedi. (K. N, s.164)

#### **Barlas Kavmi:**

“Moğolların Gizli Tarihi” adlı esere göre Barlaslar, Börçiginlerle aynı kökenden gelmektedir. Orta Asya’nın yerli nüfusunun yoğun temasları nedeniyle bu kabile Şamanizm ve Budizm gibi inanç sistemlerine mensup insanları da barındırmaktadır. Aynı zamanda bu yoğun halk hareketleri halkların kültürel olarak birbirlerini etkilemelerine ve karışmalarına yol açmıştır. Bunun doğurduğu sonuçlardan biri olarak bir Moğol boyu olan Barlaslar Moğolcayı, yanı sıra Çağatay Türkçesini yaygın bir biçimde kullanmışlardır. XIV. yüzyılda Büyük Timur İmparatorluğu’nun kurucusu olan Timur Han da Barlas boyunun bir üyesi olarak dünyaya gelmiştir (www.wikipedia.org).

Edigey, Timur Han'ın kızı Akbilek'i Kara Tiyin Alp'in elinden kurtarmış ve Barlas emiri Timur Han, Edigey ile kızını büyük bir törenle karşılamıştır. Tarihte Barlas soyuna mensup olarak yer alan Timur, Tatar nüshasında da bu yönüyle karşımızdadır:

Akbilek'i Edigey,  
 Şah Timur'a elden verince  
**Barlas emiri Şah Timur**  
 Elek elek altın saçtırdı,  
 Kürek kürek gümüş saçtırdı.  
 Edigey'i Şah Timur  
 Çadırına çağırttı. (T. N, s.98)

### **Başkurtlar:**

Başkurtlar, güney ve Orta-Ural Dağlarının doğu ve batı taraflarındaki bozkırlarda ve ormanlık alanlarda yaşayan bir Türk boyudur. Arap kaynaklarından öğrenilen bilgilere göre; Oğuz, Karluk ve Kimekler bir ittifak meydana getirerek, Aral Gölü bölgesinde yaşayan Peçenek, Başkurt ve Nugerdelere saldırıp, onları yerlerinden ettiler ve bunlar Hazarlar ile Alanlar arasında yer tuttular. İbn Fadlan'ın Başkurtların içinde rastladığını belirttiği Peçeneklerin onlarla karışıp, eridiği söylenmektedir. X-XIII. yüzyıllar arasında bazı Peçenek, Kuman ve Başkurtların Orta Avrupa'ya, Macarların yanına gittikleri ve burada Macarlaştıkları zikredilmekle beraber, Macarlar ve bazı Başkurtların 1270'deki Haçlı ordusuna katılarak, Sultan Baybars'a karşı savaştıkları da bilinmektedir. X. Yüzyıl coğrafyacılarından başka, XIII. yüzyıl seyyahlarından Plano Carpini ve Rubruquis; Başkurtlarla, Macarları aynı halk gibi gösterirler. Eski inanışlara göre Başkurt boy birliği on iki urugtan oluşmakta ve bunlara "on iki bag" adı verilmektedir. XVIII. yüzyılda tespit edilen şecerelerde ise bu boyların sayısı yirmi beşi geçer. Başkurtların belli başlı boyları ise şunlardır: Tabın, Kıpçak, Yurmatı, Bürçen, Ming, Usergen, Tüngvür, Türkmen, Katay, Koylı, Tokuzlar, Kırgız, Büler, Uran, Uvanış, Karşı, Salcuvut, Beketin, Gerey (Kirey) (Gömeç, 2006: 289, 290).

Başkurt nüshasında Kıpçak, Tabın, Yurmatı, Katay ve Tam'yan boylarına yer verilmiştir. Bu boyların önde gelen yiğitleri mensup oldukları boyun adı ile anılmış, Toktamış ile yapılan mücadelede baş eğmez yiğitler olarak karşımıza çıkmıştır. Fakat Zaripov, bu kişilerin epik kahramanlar olduğunu ifade etmektedir (Zaripov, 1994: 256). Burada kişileri değil de boyları tarihî gerçekler çerçevesi içerisinde değerlendirmenin uygun olacağı düşünülmektedir.



Bu boylar, Başkurt nüshasında, Toktamış Han'ın zulmüne karşı direniş gösterir bir şekilde karşımıza çıkmaktadır:

**Kıpçak, Kıtay, Tam'yan**

Ural Dağı tarafında

**Yurmatı ve Tabın da**

İdil, Nögöş ırmakları boyunda

İdil, Nögöş ırmakları boyunda

Bu yiğitlere tâbi olup

Yedi uruktan beşi

Toktamış'a boyun eğmez,

Ona haraç ödemez,

Halktan köleler aldırılmaz. (B. N, s.47)

**Mangıt Kavmi:**

Batu'nun seferi dolayısıyla ve bunun akabinde Deşt-i Kıpçak'a gelen Moğollar birkaç kabileden meydana gelmektedir. Deşt-i Kıpçak'taki şartlar altında sadece iki büyük Moğol kabilesi -Konguratlar ve Mangut veya Mangıtlar- yalnız kabile birliklerini muhafaza etmekle kalmamış, ayrıca önemli bir grubu da teşkil etmişlerdir. Fakat birliklerini muhafaza eden bu kabileler, zamanla Moğol dilini unutmuş ve Türkleşmişlerdir. XV. yüzyılın son yarısında Mangıtlar isimlerini değiştirmiş ve "Nogay" olarak anılmaya başlanmıştır. Bir Kazan kronikçisine göre 1480'li yıllarda Mangıtlar Volga'nın doğu kıyısına geçerek, Yayık'a kadar yayılmıştır. Mangıtlar yavaş yavaş göçebe Türk toplumuna girmiş ve kendilerini Türk saymaya başlamışlardır (Yakubovskiy, 2000: 133).

Tarihsel verilere göre Edigey de bir Türk-Moğol kabilesi olan Mangıtlara mensuptur. Tatar nüshasında Toktamış Han, Edigey'in babası Kutlukaya'ya seslenirken, onu "Mangıt soyu, bunak Tatar!" şeklinde aşağılamıştır ki, bu durumda Edigey'in de Mangıt kavminden olduğu sonucu çıkmaktadır:

Hay, sen Tatar, hay Tatar,

**Mangıt soyu bunak Tatar!**

Sen ki evvel var idin,

Amma bugün yok oldun! (T. N, s. 41)

### **Barak:**

Cuçi Han'ın oğullarından olan Togay Timur'un neslinden olup 1367-1379 yılları arasında hüküm süren meşhur Altın Orda Hanı Urus Han'ın torunudur. Uluğ Muhammed Han'ın ilk Altın Orda hanlığı dönemi (1419-1422), Emîr Edigey'in oğlu Mansur Mirza'nın desteğini alarak ortaya çıkan Gıyâsed-din Han ile sona ermiştir. Ancak Gıyâsed-din Han iki yıl sonra vefat edince Mansur Mirza bu defa Timur Kutluk Han'ın torunu Küçük (Kiçik) Muhammed Han'ı tahta çıkarır. Fakat küçük yaşta bir çocuğun hükümdar olarak itibar sağlayamayacağı görülünce Kazak ilinde hüküm sürmekte olan Barak Han Altın Orda tahtına davet edilir. Anası Urus Han'ın kızı olduğu için Mansur Mirza, Barak Han'ın dayısı durumundadır. Kendisi aradaki yakın akrabalık dolayısıyla hanlık için iyi bir namzet bulunduğunu zannetmektedir. Saray şehrinde bulunan Uluğ Muhammed'i şehirden sürüp hanlığını ilân eden Barak Han, Batı Sibirya bozkırlarında büyümüş olduğu için haşin tabiata sahiptir. Nitekim kısa bir müddet sonra Mansur Mirza'ya kızarak onu yayının kirişiyle boğdurtur. Fakat bu durum kendi aleyhine olmuştur. En büyük destekçisini kaybeden Barak Han bununla da yetinmeyerek Mansur Mirza'ya bağlı olan ve "il" denilen grupları sol kolda Kapanarası kır denilen yere sürer. O kış çok şiddetli geçtiği için bütün bu iller hastalıktan, soğuktan ve kıtlıktan kırılır. Kaçabilenlerin büyük bir kısmı Küçük Muhammed Han ile Mansur Mirza'nın kardeşi Nevruz Mirza'nın yanına sığınır. Nihayet Küçük Muhammed Han ve Nevruz Mirza Yayık ırmağını ve Cim ırmağını geçerek Kapanarası kırına gelirler. Burada yapılan savaşta Barak Han ve kardeşi Bölük Pulat Sultan yenilerek öldürülür. Böylece 1427 yılında Barak Han'ın yerine Küçük Muhammed Han ikinci defa hanlık makamına geçer(www.tarihbilinci.com).

Tatar nüshasında Barak Han, Edigey ile mücadeleye girişen kişi olarak yer almaktadır:

Beli sağrılı koyu kestane dorusu atı

Burak'a benzetip binmişim

**Tamgasız oğlu Barak'tan** zorla haraç almışım.

(T. N, s. 161)

### **Batu Han:**

Altın Orda Devleti Cuçi Ulusu adını taşımasına rağmen, Cuçi'nin Altın Orda'nın mukedderâtında önemli bir rol oynamadığını söylemek mümkündür. Esasen Altın Orda'nın ilk hükümdarı Doğu Avrupa'yı fetheden ve bu suretle Altın Orda'yı kuran

Batu'dur. Saltanatı her ne kadar 1224-1225 yılları arasında sürmüş olsa da saltanatının asıl başlangıç tarihini 1236'dan yani tüm Kıpçak bozkırlarının fethi yılından başlatmak daha doğru olacaktır. İstila seferlerinin gayretli başbuğu ve yeni kurulan devletin büyük teşkilatçısı olan Batu, Cengiz Han'ın ölümünden sonraki yıllarda etkin bir rol oynamış, Cengiz Han'ın tahtına Tuluy'un oğlu Mengü'nün çıkmasına yol açan saray suikastına fiilen katılmıştır. İşgal edilen Rus prenslikleri vergiye bağlayan Batu, bu maksatla Moğol birlikleriyle acıklı hatıralar bırakmış olan daruga adlı memurları göndermiş; Kırım, Bulgar, Harezmi, Kuzey Kafkasya ve Volga havzasında bulunan esnaf ve tüccar sınıfından vergi toplamak adına ayrı bir teşkilat kurmuştur. Batu 1256 yılında kırk sekiz yaşında iken ölmüştür (Yakubovskiy, 2000: 37-38).

Tatar nüshasında Batu (Baydu) Han tarafından alınamayan Bulgar şehrinin Timur tarafından yerle bir edildiği görülmektedir:

Küle taşa bulanıp,  
Bulgar'ıma ne olmuş  
Cengiz oğlu Çuci Han  
O da kırıp kırmamış  
**Çuci oğlu Baydu Han,**  
O da bozup bozmamış,  
Bulgar'ım bugün bozuldu. (T. N, s.133)

#### **Berdi-Bek Han:**

1357-1360 yılları arasında Altın Orda Devleti'nin başında bulunan Berdi-Bek Han, atalığı Kanglı Tulubay'ın teşviki ile kendi sülalesinin bütün oğlanlarını öldürür. Bu yüzden kendisine "Kökün Kırgan Köten Han" da denilmektedir. Berdi-Bek Han'dan sonra Sayın Han Sülalesi'nden kimse kalmadığı için sülale tarih sahnesinden silinir (Kafalı, 2002: 400).

Tatar nüshasında ise Subra Yıray kendisinden bahsederken, Berdi-Bek Han devrine tanıklık ettiğini; o devrin Toktamış Han dönemine göre daha parlak geçtiğini şu şekilde ifade etmektedir:

**Birdibek** de han olmuş,  
Verimi senden çok olmuş,  
Onu görmüş ihtiyarım. (T. N, s.69)

### **Berke Han:**

1236-1242 yılları arasında Doğu Avrupa'nın fethinde ağabeyi Batu'nun kolordu komutanı olarak görev yapmıştır. 1257 yılında tahta geçen Altın Orda tahtına geçen Berke Han Batu zamanında Müslüman olur. Bu suretle Müslüman olan ve Türkleşen ilk Cengizli dalı Doğu Avrupa'daki Cuci Ulusu olmuştur. Cuci Ulusu'nun hızla Türkleşmesinin altında yatan neden ise Doğu Avrupa'daki yoğun Türk nüfusudur. Berke Han, Alaaddin Keykubat'ın damadı, aynı zamanda da Mısır Memluk Sultanı Baybars'ın kayınpederidir (Öztuna, 2005: 540).

Tatar nüshasında Edigey'in gerçek kimliğini dışa vuran Subra Yıray, Altın Orda hükümdarı Berke Han'ın yaşadığı devre tanıklık ettiğini şu şekilde dile getirmektedir.

Çekip çelik kılıç kuşanan,

**Buğra Sultan Berke Han**

Ondan kalmış ihtiyarım. (T. N, s.69)

### **Canibek Han:**

1342-1357 yılları arasında Altın Orda'yı Canibek Han yönetmiş, onun zamanında gerilemenin ilk belirtileri ortaya çıkmıştır. Doğu kaynakları ile Rus kronikçiler ona Özbek Han'ın olumlu yönlerini atfetmişlerdir. Canibek Han da Altın Orda hanlarının Azerbaycan'a karşı güttüğü siyasete sadık kalmış, yaptığı seferler sonrasında Azerbaycan'ı almayı başarmıştır. Canibek Han, oğlu Berdibek'i Azerbaycan'da vali yaptıktan sonra kendi başşehrine dönerken yolda hastalanmış ve ölmüştür (Yakubovskiy, 2000: 110-114).

Subra Yıray ile aynı dönemi paylaşan bir diğer han da Canibek Han'dır:

Yaygısı yayılı altın,

Tüm koşumu gerçek altın,

Minaresi kırk kulaç

Canibek diye han geçmiş,

Onu da görmüş ihtiyarım. (T. N, s.69)

### **Cengiz Han:**

Geleceğin Cengiz Han'ı Temuçin doğum tarihi hakkında çelişkili bilgiler mevcuttur ve araştırmacılar bu tarihin 1152, 1167 veya 1155 olabileceğini düşünmektedirler. Cengiz Han henüz küçük yaşlarda iken nişanlanmış ve Kongiratların başkanının kızıyla evlenmiştir. Hristiyan Türk olan Kereyitlerin en güçlü önderi olan Tuğrul'a vassal olan Temuçin, 1202 ya da 1203 yılında onu öldürerek onun ülkesi olan

Kereyit'i ele geçirir. Naymanlar ve Öngütleri de mağlup eden Temuçin'e 1206 yılında "Çingis Kağan", yani "Okyanus Han", "Evrenin Hanı", yani "Cengiz Han" unvanı verilmiştir.

Bozkır savaş geleneğinin göre yenilenler ile yenilenler birbirine karışmış, Cengiz Han'ın kuvvetlerinin asıl çekirdeğini oluşturan ve ikna edilmesi zor olan Moğol topluluklarının yanı sıra Türkçe konuşan bazı büyük halklar (Naymanlar, Kereyitler, Öngütler, Karluklar, Kırgızlar, Uygurlar ve Tatarlar) da Cengiz Han'ın hâkimiyeti altına girmiştir. Cengiz Han Çin'i ve İran'ı ele geçirmiş, Ruslara karşı yaptığı Kalka Savaşı'nı kazanmış, Kırım'daki ticaret merkezlerini tahrip etmiştir. Cengiz Han Orta Asya'ya geri dönerken 18 Ağustos 1227 tarihinde ölmüştür (Roux, 2007: 272-280).

Cengiz Han, her üç nüshada da genel olarak Edigeý'in yiğitlik bakımından kıyaslandığı kişi olarak yer almaktadır. Başkurt nüshasında Cengiz Han, Habıra Yırav'ın uzun ömrü boyunca gördüğü hanlardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır:

On iki tutam ok çeken,

**Ondan sonraki er Cengiz,**

Onu da görmüş ihtiyarım. (K. N, s.167)

#### **Cuçi Han:**

Cengiz Han, Harezmsahlara ülkesini ele geçirdikten sonra büyük oğlu Cuçi Han'ı, İdil Irmağı'nın doğu bölgelerine doğru gönderir. Cuçi Han'ın bu şekilde gönderilişi kesinlikle tesadüf değildir. Çünkü Cebe ve Subitay Noyanların Batı Deşt-i Kıpçak'ta akınlar yaparken, Cuçi Han'ın da seferin ikmalini ile uğraşması planlanmıştır. Ayrıca Cebe ve Subitay Noyanların herhangi bir başarısızlığı, Cengiz Han'ın ordusunun gerisini de tehlikeye atabilecektir. İşte bu gibi nedenlerle Cuçi Han İdil Nehri'nin doğusuna yerleştirir. Harezmsahlara üzerine yaptığı seferden dönen Cengiz Han 1222 yılından beri Doğu Deşt'i Kıpçak'ta bulunan büyük oğlu Cuçi'ye İrtiş Nehri'nden İdil Nehri'ne kadar uzanan Doğu Deşt-i Kıpçak ülkesi ile Harezm bölgesini vermiştir. Ayrıca Cengiz Han burada Uluğ Orda'nın tesis edilmesini ve Altın Orda'nın kurulmasını emreder. Kurulacak olan Uluğ Orda'nın Cuci adına teşkil olunacak yeni ulusuna, Altın Taht'ın ise Cuci Han'ın evladınının bu ulus üzerindeki hâkimiyetine işaret ettiği görülmektedir. Dört ulus içinde ilk olarak tesis edilen Cuci Ulusu'dur ve Cuci Ulusu aynı zamanda Altın Orda Devleti'ni temsil eder (Kafalı, 2002: 75-76).

Tatar nüshasında Timur Han, bugüne dek Cuçi Han'ın alamadığı Bulgar şehrini ele geçirmiş olması yönüyle yer almaktadır:

Küle taşa bulanıp,  
 Bulgar'ıma ne olmuş  
**Cengiz oğlu Çuci Han**  
 O da kırıp kırmamış  
 Çuci oğlu Baydu Han,  
 O da bozup bozmamış,  
 Bulgar'ım bugün bozuldu. (T. N, s.133)

### **Edigey:**

Timur Han'ın 1391 yılındaki seferinden hemen önce Toktamış Han'ın yanından kaçarak Timur Han'ın hizmetine giren Edigey; kısa bir süre içinde cesaretiyle nam salmış, Timur-Kutluk Han'ın koruyucusu sıfatıyla sivrilmiş ve vaktiyle Nogay'ın oynadığı rolü üstlenmiştir. Timur Kutluk'un ölümünden sonra Edigey, Cengiz soyundan olan Şadibek'i tahta çıkarmış ve onun adına devlet idaresini elinde tutmuştur. 1408 yılında Şadibek ile Edigey arasında çıkan mücadelede han tahtını bırakmak zorunda kalmış, Edigey de tahta Pulat Bek'i geçirmiştir.

Harezm bölgesinde Altın Orda hâkimiyetini sağlayan Edigey, 1409 yılında Herat'ta bulunan Şahruh'a (Timur'un oğlu) elçi göndermiştir. Bu münasebetle Edigey'in bir hükümdar gibi davrandığı anlaşılmaktadır. Fakat Edigey ile Toktamış Han'ın oğulları arasında başlayan mücadelelerde Edigey zamanla kuvvetini yitirmiştir. 1419 yılında Edigey, Toktamış Han'ın oğlu Kerim-Birdi tarafından Yayık Nehri üzerindeki Sarayçık şehri yakınlarında mağlup edilmiş ve parçalanarak öldürülmek suretiyle hayatına son verilmiştir (Kurat, 2002: 140, 141).

Edigey, incelediğimiz nüshaların merkez kahramanı olduğu için ismine hemen her sayfada rastlanılmaktadır.

### **Hz. Ali:**

Dört büyük halifenin sonuncusu olan Hz. Ali, Hz. Muhammed'in amcazadesi ve damadıdır. 8-10 yaşlarındayken İslamiyet'i kabul etmiş ve hiçbir zaman yüzünü puta dönmediği için "kerremallahu veche" diye vasıflandırılmıştır. Lakapları esedullah (Allah'ın arslanı), el-Gâlib (üstün gelen), ve Haydar (arслан) dır. Hayattayken cennetle müjdelenen on kişiden biridir. Bedir, Uhud, Hendek gibi muharebeler yanında birçok gazvelere de katılmış ve Hayber'de destanlaşan bir sancaktarlık yapmıştır. Hz. Osman şehit edildikten sonra hilâfet makamına getirilmiştir. Hz. Ali; yiğit, sabırlı, cömert, iyiliksever ve dünyaya değer vermeyen birisi olmuştur (Pala, 2005: 14, 15).

Başkurt nüshasında iki avcı gelerek Edigey'den kendi aralarındakiş problemi çözmelerini istemiş, Edigey de kuşu vurduğunu söyleyene yönelerek kuşu gözünden vurmasını emretmiştir. Fakat bu iş öylesine çetindir ki, okuna, Cebrail'in nişan aldırıldığı Hz. Ali bile benzer bir durumda çaresiz kalmıştır. Hz. Ali'yle karşılaşan vezir, ona, başındaki külahı ok ile vurması hâlinde Müslüman olacağını söyler ve Hz. Ali donup kalmıştır. Bu olaya Başkurt nüshasında şu şekilde yer verilir:

Böyle bir atıcı dünyada,  
 Hiçbir zaman doğup da büyümemiş.  
 Eski Yunan'dan sonra kalan vezire,  
 İman et denildiğinde,  
**Şanlı Hz. Ali'ye**  
 Başıma ok değdirmeden,  
 Başlığımı vurup savur,  
 Kerametini göreyim,  
 O zaman dinin haktır deyip,  
 Dinine ben gireyim,  
 İlimde dinini yayayım,  
 Şeklindeki sözü bitirince,  
 Okuna Cebrail'in nişan aldırıldığı  
 Ali Batır yiğitliğini,  
 Göstermeden donup kalmış. (B. N, s.92)

### **Hız. Ebu Bekir:**

Dört büyük halifenin birincisi olan Hz. Ebu Bekir, Ashâb-ı kirâm ve aşere-i mübeşşere (cennetle müjdelenen on kişi) nin en üstünüdür. 571 yılında doğmuştur. İslamiyet'ten önce ve sonraki dönemde Hz. Peygamber'in en iyi dostu olmuştur. İslamiyet'i kabul eden dördüncü kişidir. Mir'ac hadisesini duyunca şüphe duymaksızın inandığı için kendisine "Sıd-dîk" adı verilmiştir. Müslümanları birleştirmek için büyük bir çaba harcamıştır. İki seneden fazla süren hilâfetinde birçok fetih gerçekleştirilir. Kuran-ı Kerim'i ilk bir araya toplayan odur. Bâtıl fikirleri olan müfrit Alevîler ve Râfîzîler dışında her Müslüman tarafından sevilir (Pala, 2005:131).

Kazak nüshasında Edigey'in gördüğü dinî şahıslardan biri de Ebu Bekir'dir. Rüyada böylesine yüce bir şahsı görmek, Edigey tarafından olumlu görülmüş ve Edigey

kendisini takip eden dokuz ere korkusuzca meydan okumuştur. Hz. Ebu Bekir'in adı Kazak nüshasında şu şekilde geçmektedir:

Ben Ömer ile Osman'a,  
**Ebu Bekir Sıddık'a**  
 Hz. Ali atama  
 Dayanıp da yürüdüm  
 Ben Muhammed adlı pirime  
 Mekke denen şehirde  
 Gidip arz ettim. (K. N, s.171)

### **Hz. Hamza:**

Hz Muhammed'in amcası olan Hz. Hamza'nın künyesi Ebu Ya'la veya Ebu Umara'dır. Başlangıçta Haşimoğulları'nın doğmakta olan İslamiyet'e karşı gösterdikleri olumsuz tavra Hamza da iştirak etmiştir. Daha sonraları Ebu Cehil'in düşmanlıkta ileriye gitmiş olmasına isyan ederek yeğeni Hz. Muhammed'i koruması altına almış, vahyin gelişinin ikinci ya da altıncı senesi Müslümanlığı kabul etmiştir. Hz. Hamza'ya cesur bir savaşçı ve şecaat sahibi bir mümin olması nedeniyle "Allah'ın ve resulünün arslanı" lâkabı verilmiş ve bu lâkap kısa bir süre içinde şiire intikal etmiştir. Bedir Savaşı'nda pek çok kahramanlıklar gösteren Hz. Hamza, Uhud Savaşı'nda "Vahşi" adlı bir kölenin attığı mızrak ile şehit olmuştur (Lammens, 1997: 204).

Tatar nüshasında Edigey, kendisine düşman kesilen oğluna sitemde bulunurken aynı zamanda da onun üstün özelliklerini övmüş, onu pehlivanlık bakımından Hz. Hamza ile denk görmüştür:

Hâtem-i Ta'î gibi cömertsin,  
 Arslan gibi sertsin  
**Hamza gibi pehlivansın,**  
 Ali'nin âli oğlusun,  
 Kar gibi başı ağaran  
 Yaşlı babana düşman oldun. (T. N, s.164)

### **Hz. Osman:**

İslâm'ın üçüncü halifesi olup hayatta iken cennetle müjdelenen on kişiden biridir. Müslümanların beşincisi ve ticaretle uğraşan zengin biri olan Hz. Osman, Peygamberimizin iki kızı (Rukiyye ve Ümmü Gülsüm) ile evlendiği için "Zü'n- Nureyn (iki nur sahibi) " ünvanıyla anılır. Utangaç, hayâ ve hilm sahibi bir kişidir. İslâm



tarihinde Kuran-ı Kerim’i çoğaltıp önemli merkezlere göndermiş olmasıyla önemli bir hamle yapmıştır (Pala, 2005: 365).

Kazak nüshasında Hz. Osman, Edigeý’in rüyasında görmüş olduğu dinî şahıslardan biri olarak yer alır:

Ben Ömer ile **Osman’a**,  
Ebu Bekir Sıddık’a  
Hz. Ali atama  
Dayanıp da yürüdüm  
Ben Muhammed adlı pirime  
Mekke denen şehirde  
Gidip arz ettim. (K. N, s.171)

### **Hz. Ömer:**

İslâm’ın ikinci halifesi olup henüz hayatta iken cennetle müjdelenen on kişiden biridir. Önceleri koyu bir İslâm düşmanı iken 26 yaşında Müslümanların kırkincısı olmuştur. Halife Hz. Ebu Bekir, vefat etmeden önce onu halife göstermiştir. Zamanında birçok yer fethedilmiş ve Kadîsiye zaferi kazanılmıştır. Ordular Azak Denizi’ne kadar ilerlemiş, Tunus’a kadar fetihler yapılmıştır.

Hz. Ömer, Kazak nüshasında Edigeý’in rüyasında gördüğü dinî şahıslardan birisi olarak karşımıza çıkar:

Ben **Ömer** ile Osman’a,  
Ebu Bekir Sıddık’a  
Hz. Ali atama  
Dayanıp da yürüdüm  
Ben Muhammed adlı pirime  
Mekke denen şehirde  
Gidip arz ettim. (K. N. s.171)

### **Hz. Zübeyr (Zübeyr bin Avvam) ve Hz. Talha (Talha bin Ubeydullah):**

İlk Müslümanların dördüncüsü veya beşincisi olan Zübeyr bin Avvam’ın İslamiyet’i kabul ettiğinde yirmi dört yaşında olduğu düşünülmektedir. Ebu Bekir’in dâveti ile Müslüman olup, 615 senesinde Mekkeli Müslümanlar ile Habeşistan’a göç eder. Medine’ye geldikten sonra yapılan her savaşa katılan Hz. Zübeyr’i; Hz. Peygamber, kendisinin havarisi olarak görmüştür. Hz. Zübeyr, cennetle müjdelenen on kişiden biridir. Hz. Ömer, ölümünden sonra yerine halife olacak altı kişi belirlemiştir ve

bunlardan birisi de Hz. Zübeyr'dir. Hz. Zübeyr, Mısır'ın fethinde önemli bir rol üstlenmiştir (Çağatay, 1997: 634).

Hz. Muhammed'in cennetle müjdelediği on kişiden biri olan Talha bin Ubeydullah, İslamiyet'i ilk kabul edenlerdendir. Uhud Savaşı'nda geri çekilme esnasında Hz. Muhammed'i kendi vücudunu siper ederek koruyan Hz. Talha muhtelif kılıç darbelerine maruz kalmış ve bu sırada iki parmağının sinirleri kesildiğinden bu parmakları hareketsiz kalmıştır. Bu kahramanlığı ile gerek Hz. Muhammed'in hayatında gerekse ölümünden sonra Müslümanların hafızasında derin bir yer edinir. O, ahlakî ve malî durumu ile Hz. Ömer'in hilafeti esnasında en itibarlı kişilerden birisi hâline gelmiştir (Levi Della Vida, 1997: 695).

Rüstem Sulti, bu iki sahabenin gelerek bu bölgelerde İslamiyet'i yaydıkları düşüncesinin Tatar rivayetlerinde yer aldığını fakat gerçekte böyle bir olayın cereyan etmediğini, bu olayın efsane olarak anlatıldığını ifade eder (Sulti, 1998: 186). Tatar nüshasında Hz. Zübeyr ile Hz. Talha'nın İdil- Kama Bolgarlarına geldiğinden bahsedilmiştir:

Talha-Zebir sahabenin  
Ayağını bastığı aykapı,  
Aykapısı yıkıldı.  
Çil gibi saçım ağarıp,  
Boday Bey olup ne kılayım? (T. N, s.133)

### **Kin Canbay:**

Tarihî belgelerden edinilen bilgilere göre Kin Canbay, Toktamış Han'ın veziridir (Sulti, 1998: 184). Bu isim Başkurt nüshasında "Kin Yanbay" olarak telaffuz edilmektedir. Canbay her üç nüshada da hilekâr biri olarak yer almış ve Edigey ile oğlunun arasını bozmaya çalışır biçimde karşımıza çıkmıştır.

Üç nüshada da görülen Canbay'ı Kazak nüshasından bir örnekle açıklayabiliriz ki burada Kin Canbay, Toktamış'ın akıl danıştığı kişi olarak yer alır:

Sadağını kırk deveye çektiren,  
Saltanatını has ipek kumaşla arttıran,  
Düğüne gelse nazlıydı,  
Başıma altayî kızıl börk gerekti,  
Meclisimin köşesiydi,  
Ken kardeşimin çeliğiydi,

**Kenes'in Ken Canbay, ay düldülüm,**

Sen bir girip söylesene! (K. N, s.165)

**Nogay:**

Tarihsel süreçte ilk olarak Berke Han zamanında karşımıza çıkan Nogay, Altın Orda han ailesiyle olan yakın akrabalık bağları ve Hülagu Han'ın ordusuyla yapılan muharebede tümen beyi sıfatıyla Moğol birliklerini başarı ile sevk ve idare etmesi sonucu devletin en yüksek mevkilerine çıkmıştır. Özellikle, büyük teşkilatçılık kabiliyeti ve seciyesinin sertliği ile tanınan Nogay, kırk yıl boyunca Altın Orda'nın siyasî hayatında öylesine büyük bir rol oynamıştır ki yabancı hükümdarlar onu han olarak telakki etmişler, ona elçi ve hediyeler göndermişler, onun elçilerini hükümdar elçisi gibi karşılamışlardır. Nogay aslında sadece bir tümen beyi olup Kıpçak bozkırlarının Don ile Dnepr arasındaki batı alanlarını yönetmiştir. Bu topraklara ek olarak Tokta (1290-1312) zamanında Kırım ile zengin ticaret şehirlerinin yönetimini ele almıştır. Mengü Timur ve özellikle Tudamengü (1280-1287) dönemlerinde ve Tokta'nın (1290-1312) ilk yıllarında Nogay, tüm kuvveti eline almış ve hanlardan birini tahttan indirmiştir. Altın Orda'nın siyasî işlerine durmadan karışmak suretiyle Nogay birçok anlaşmazlıklara yol açmış, feodal kavgalarını kolaylaştırmıştır. Nogay, 1300 yılında Tokta Han tarafından mağlup edilerek öldürülmüş, Tokta Han ancak bu zamandan sonra ülkede düzeni kurmaya muvaffak olmuştur (Yakubovskiy, 2000: 46-112).

Tarihsel süreç içerisinde Nogay Mirza'dan sonra Altın Orda yerine daha çok "Nogay Yurdu" ifadesi kullanılmıştır. Bu kullanıma üç nüshada da rastlanılmaktadır. Çalışmada, bu kullanımı sadece bir nüshadan yararlanarak göstermek uygun görülmüştür:

**Nogaylı'nın** ulu yurduna,

Aç kokarca gibi bükülüp,

Aç kurt gibi uluyup,

Kenarından saldırıp,

Acı acı nara atar, boğa sarışın oğul. (K. N, s.167)

**Noradın:**

Edigey'in oğlu olan Noradın; varyantlarda Noralın, Moradım, Nurgali, Nurgadil şeklinde de geçmektedir. Tarihî belgelerde ise Nureddin olarak bilinmektedir. 1419 yılında ölmüştür (Sulti, 1998: 184).

Bu isme her üç nüshada da sık sık rastlanılmaktadır. Bu noktadan hareketle Noradın'ı Tatar nüshasını dikkate alarak ortaya koymak istiyoruz. Burada Noradın'ın Edigey'in oğlu olduğu ve Toktamış Han'ın, Edigey'i sindirmek için onun geride bıraktığı oğluna birtakım kötülükler yapmaya niyetlendiği görülmektedir:

Şimdiki günde Edigey  
Şah Timur'a bey imiş  
Onun da yalnız tek kalan  
**Noradın** denen oğlu var  
Onu ne edeyim? (T. N, s. 102)

### **Ögedey:**

Cengiz Han'ın ölümünden sonra toplanan kurultayda yeni han olarak seçilen Ögedey, kanlı bir savaştan sonra İran'ı teslim alarak Harezm İmparatorluğu'nu istila eder. Kore ve Çin seferlerinde büyük zaferler kazanır. Ögedey, Doğu ve Batı ülkeleri gibi bir başkente sahip olmak istemiş ve bugünkü Karakurum şehrini kurdurmuştur. Kore'yi kendisine bağlayan Ögedey, üç yıl gibi kısa bir süre içinde tüm Rusya'yı ele geçirir. O dönemin yenilmez ordusu olarak tanımlanan Macar ordusunu yok ederek Avrupa'nın içlerine doğru ilerler. Ögedey, 11 Aralık 1241 tarihinde ölmüştür (Roux, 2001: 274-294).

Başkurt nüshasında Ögedey'in Cengiz Han'dan sonra tahta oturduğundan ve Timur'un, onun sahip olduğu toprakları ele geçirememiş olmasından dolayı duyduğu üzüntüden şu şekilde bahsedilmektedir:

Büyük Cengiz'in sonrasında  
**Hanlık süren Ögedey**  
Yerleşmiş araziye,  
Oraya varıp ele geçiremediğin için,  
Bir an olsun huzurlu bir biçimde uyumaksızın  
Üzülüyorsun değil mi? (B. N, s. 201)

### **Özbek Han:**

Tokta Han, hanlığı süresince hanedan mensuplarını ortadan kaldırmış, geriye sadece oğlu İlbasar'ı bırakmıştır. İlbasar'ın ölümü ile Sayın Han Sülalesi'nin bitme tehlikesi ortaya çıkar. Bu tehlike, Tokta Han'ın öldürttüğü ağabeyi Tuğrulca'nın oğlu Özbek Han'ın saklandığı bölgeden getirilip han yapılmasına dek devam eder. Özbek Han döneminde Altın Orda Hanlığı'nda birçok yenilik yapılır. 1313 yılında han olan

Özbek, 1320'de İslamiyet'i kabul eder ve hanedan mensuplarının İslamiyet'e girmelerini sağlar. 1328-29 yıllarında Gök Orda Han'ı Mübarek Hoca'nın Sıgnak şehrinde istiklal alameti olan paraları darbettirmesi üzerine Özbek Han sadece Mübarek Hoca'yı değil, onun sülalesini de ortadan kaldırır. Özbek Han dönemi Altın Orda'nın kuvvet ve ihtişam dolu yılları olarak tarih sahnesinde yer almaktadır (Kafalı, 2002: 88).

Özbek Han Tatar nüshasında Subra Yırav'ın uzun ömrü bilyunca gördüğü Altın Orda hanlarından birisi olarak karşımıza çıkmaktadır:

Üzengisi parça parça altın,  
 Bir parçası bin altın,  
**Özbek diye han geçmiş,**  
 Onu görmüş ihtiyarım. (T. N, s.69)

#### **Şadibek:**

Altın Orda'da çıkan karışıklıklardan sonra Edigey yeni bir han aramaya başlamış ve Kutluğbek'in oğlu Şadibek'i bulmuştur. Tarihsel kaynaklara Şadibek, tüm ömrünü zevk ve eğlencelerle geçirmiştir. Bu dönemde Edigey, kesin olarak Altın Orda'ya egemen olmuş, bütün işlere müdahale etmiş ve durumunu sağlamlaştırmıştır. Şadibek, Edigey'den kurtulmak için yollar arasa da başarılı olamamış ve Edigey'e mağlup olmuştur. Mağlubiyete uğrayan Şadibek, Derbend Emiri Şeyh İbrahim'in yanına sığınmış ve burada ölmüştür (Yakubovskiy, 2000: 194-195).

Tatar nüshasında da yukarıdaki bilgilere paralel olarak Şadibek'in Edigey tarafından tahta oturtulduğu görülmektedir:

Edigey oğlunu kovunca,  
 İli birikmeden durunca,  
**Han tahtına han edip,**  
**Şadibek'i koyunca,**  
 Bozkır boyunu gürletip  
 Kaz gibi geçti Noradın. (T. N, s. 157)

#### **Tımbek Han:**

Özbek Han, Ak Orda ile Altın Orda'yı bir han ailesinin yönetimi altında birleştirmek istemiş ve bunun için de oğlu Tımbek'i Sıgnak'a han olarak göndermiştir. Ak Orda'da Tımbek'in hanlığı uzun süreli olmamıştır. Şeyh Üveys'e göre Tımbek, Özbek Han'ın ölümünden sonra kardeşi Canibek tarafından öldürülmüştür (Yakubovskiy, 2000: 144).

Tımbek de Subra Yırav ile aynı dönemi paylaşmıştır. Bu durum Tatar nüshasında, Subra Yırav'ın ağzından çıkan şu sözlerle ifade edilmiştir:

Ter keçesi dizi altın,  
**Tımbek** diye han geçmiş  
 Onu da görmüş ihtiyarım. (T. N, s.69)

**Timur Han:**

1336 yılında Mâverâünnehr'de doğan Timur, 1360 yılındaki siyasî faaliyetleriyle tarih sahnesinde görünmeye başlar. Timur, 1371'de Semerkant'a hâkim olduktan sonra tarihte önemli bir yer edinmiştir. Kısa sürede İdil nehrinden, Ganj nehrine, Tanrı dağlarından İzmir ve Şam'a kadar uzanan geniş bir coğrafya üzerinde büyük bir devlet kurmuştur. Yaptığı savaşlarda hiç yenilgi yüzü görmeyen Timur, "Sâhip-Kırân" lakabıyla anılır. Mâverâünnehr ve Moğolistan'da kendisini kabul ettirdikten sonra, Altın Orda Hanı Toktamış'ı mağlup etmiş; İran, Azerbaycan ve Irak-ı Acem'i ele geçirmiştir. Hindistan'ı da işgal ettikten sonra Suriye'ye yönelen Timur'un karşısında, İlhanlılar'ı Ayn Calut'ta durduran Memlûkler bile çaresiz kalmıştır. Suriye'yi ele geçiren Timur, Ankara Savaşı'nda Yıldırım Bâyezid'i de mağlup ederek onu esir alır. Böylece Cengiz Han'ın imparatorluğunun üzerine onunki kadar büyük olmasa da geniş sınırlara sahip bir devlet kurmuş, Ortaçağ Türk ve İslam tarihinde önemli bir yer edinmiştir (Yüksel, 2004: 85, 117).

Timur Han elimizdeki her üç nüshada da Edige'y'e; Toktamış Han'a karşı olan mücadelesinde destek veren kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yardım Kazak nüshasından hareket edilerek açıklanmıştır:

**Şah Timur'un sayısız ordusunun**  
**Her birini toplattım.**  
 Kendime de dua değsin diye,  
 Garip ile yoksulu,  
 Arap ile Sarap'ı,  
 Orada iyice doyurdum. (K. N, s.180)

**Toktamış:**

1381 yılında Sağ-Kol beyi Kıyat Mamay'ı Kalka Muharebesi'nde öldürdükten sonra bütün Cuci ulusu üzerinde egemenlik kuran Toktamış Han'ın; Celaleddin, Kebek, Cabbar-Berdi, Kerim-Berdi, Kadir-Berdi ve Küçük Sultan adında altı oğlu vardır. Bunlardan Küçük Sultan dışında diğerleri 1412-1419 yılları arasında tahta

çıkabilmişlerdir. Çünkü Toktamış Han önce 1391’de Kunduzça’da, 1395’te Terek Muharebesi’nde Timur’a mağlup olunca tahtını yitirmiştir. Yerine ise Edigey’in yardımıyla Kutluk Han geçmiştir (Kafalı, 2002: 402). Yakubovskiy ise Edigey’in, Vurskla mağlubiyetinden sonra bile Toktamış Han’ı rahat bırakmadığını ve onu adım adım izlediğini belirtmektedir. İki düşman tam on beş kez savaşmış, on altıncı çarpışmada ise Edigey mutlak bir zafer elde ederek Toktamış Han’ı öldürmüştür (Yakubovskiy, 2000: 190).

İncelenen her üç nüshada da Toktamış Han önemli bir rol oynamaktadır. Onun, Edigey ve Timur Han ile olan mücadelesi incelenen destan nüshalarında geniş bir yer tutmaktadır. Bu nedenle tarihsel bir şahsiyet olan Altın-Orda hükümdarlarından Edigey’i, sadece ölümü ile ele alınmıştır. Toktamış Han Başkurt nüshasında tarihsel gerçeklere uygun olarak bizzat Edigey tarafından öldürülmüştür. Bu tarihsel olaya Başkurt nüshasında şu şekilde yer verilmektedir:

Toktamış’ın olan düşmanına  
Kendine baş eydirip,  
Toktamış’ı ezmiş  
Kemiğini etini yığdırıp  
Kuzgunları süpürüp,  
İdükey dönüp gitmişti. (B. N, s.178)

#### **Tuyguca (Tuy Hoca):**

Toktamış Han’ın babası olan Tuy Hoca, Ak Orda sülalesinin seçkin ve nüfuzlu bir prensidir. Urus Han’ın zamanında Mangışlak’ta valilik yapmıştır. Urus Han, saltanatının ilk yıllarında Altın Orda’nın işlerine karışmak amacıyla aristokratlar kurultayını toplamış, Tuy Hoca da Urus’un bu niyetine şiddetle karşı koymuştur. Tuy Hoca bu saygısızlığı ve itaatsizliği yüzünden öldürülür (Yakubovskiy, 2000: 146).

Toktamış Han’ın babası olan Tuyguca, Kara Tiyin Alp’in ifadelerinde şu şekilde yer almaktadır:

On bin türlü han gördüm  
Birini göze takmadım  
**Tuyguca** oğlu Toktamış  
Savaş ile han oldu  
Onu var diye bilmedim. (T. N, s.93)

**Yesukey:**

Oğlu Temuçin'e bir nişanlı bulmak için onu Kongirat noyuna götüren Yesukey, Moğolca konuşan Borcigin boyunun bir parçası olan Kıyat klanının önderidir. Yesukey Karayitlerle yakın ilişki içinde olmuş, Karayit tahtına Tuğrul'un oturmasını sağlamıştır. İnan kaynaklarına göre Yesukey, Moğolca konuşan Derlkin boyunun Olkunut klanından evli bir kadınla evlenir. Bu evlilikten beş çocuğu olur ki bunlardan bir tanesi de "Cengiz" unvanıyla bildiğimiz Temuçin'dir (Roux, 2001: 57-60).

Tatar nüshasında Edigey'in vuruğu, Yesukey'in oğlu er Cengiz ile karşılaştırılmakta, Edigey'in vuruğu daha üstün olarak kabul edilmektedir:

**Yesukey** oğlu er Cengiz

Bir vururken on vurmuş,

Taşa vursa od çıkmış,

Yere vursa su çıkmış,

Ere vursa kan çıkmış,

Kana vursa can çıkmış,

Er Edigey vururken

Ondan stn vuruğu! (T. N, s.126)

**4.3. Tarihsel Olaylar****Toktamış Han'ın Timur Han'dan yardım alması:**

Babası Tuyguca'nın öldürülmesinden sonra Ak Orda içinde hayatının tehlikede olduğunu hisseden Toktamış, 1376 yılında Semerkant'a, Mavernnehr'in genç fakat güçlü hükümdarı Timur Han'ın yanına gider. Toktamış, Semerkant'a geldiği sırada Timur Han u Nehri'nin yukarı alanında Koçkar mevkiinde seferde bulunmaktaDIR. İleri görüşlü bir lider olan Timur Han, Ak Orda'nın güçlenmesinin kendi aleyhine olacağını ve bu devletin Mavernnehr'in birleştirilmesi politikasını sekteye uğratacağını düşünmektedir. Bu yüzden Timur Han Ak Orda'nın işlerinde nüfuz sahibi olmaya çalışır. Bunun için orada bir vassal bulundurmak ister. Bu gibi niyet ve ümitler besleyen Timur Han, Toktamış'ı gayet iyi karşılar, ona iltifatlarda bulunup hediyeler sunar. Ak Orda'yı ele geçirebilmek adına Toktamış'a destek veren Timur Han, üç kez st üste savaştan yenik ayrılmasına rağmen ondan desteğini esirgemez. Dördüncü savaşta Toktamış Han galip gelir. Kendisini Ak Orda Hanı ilan ederek Sığnak ve Savran gibi şehirleri ele geçirir (Yakubovskiy, 2000: 146-148).



Tatar nüshasında Timur Han'ın Toktamış'a gönderdiği mektupta "Sana bakan ben olsam" şeklinde bir ifade yer almaktadır. Bu ifade bizlere yukarıda da bahsedildiği gibi Toktamış'ın Timur Han'dan yardım almasını hatırlatmaktadır. Dolayısıyla bu ifade tarihsel bir olayın yansıması olarak kabul edilmelidir:

Yayık'tan öt Ak Tübe,  
İdil'den öte Kök Tübe,  
Kük Tübe'de ak Saray,  
Orada oturan Toktamış,  
O Toktamış sen olsan,  
Kımızımın dibini içen sen olsan,  
**Sana bakan ben olsam.** (T. N, s.36)

#### **Edigey'in Timur'un Yanına Gitmesi:**

1391 yılında Edigey, Timur Kutlug ve Künce adlı iki yeğeniyle birlikte Timur Han'ın Kıpçak seferine katılmışlardır. Bu sefer sırasında Timur ile Toktamış Han arasında vuku bulan savaş anlaşmazlıklarında Edigey'in nasıl bir rol oynadığı bilinmemekle birlikte, onun taraf değiştirmek üzere harekete geçmesinin sebepleri de aydınlatılamamıştır. Fakat babasının Toktamış tarafından öldürülmesi ve Temir- Kutlug ile arasındaki akrabalık bağları bu konuda rol oynamış olabilir. İbn Arabşah'a göre Edigey; Timur Han'ı, Toktamış ile savaşa girmesi yönünde kışkırtır. Edigey, Timur'un Toktamış'a karşı elde ettiği zaferi kendi çıkarları doğrultusunda kullanmıştır. Kaynaklar; savaşların sona ermesinden sonra Edigey, Timur Kutlug ve Künce'nin kendi uluslarına geri dönüp emirleri altındaki kişileri toplamak için Timur'dan izin istediklerini belirtmektedir. Timur, ordu komutanlarının bu isteğine daha sonra geri dönmeleri şartıyla izin vermiş, Edigey ile Timur Kutlug, Timur'un bu emrini önemsememiştir (Schmitz, 2004: 131-133).

Her üç nüshada da Edigey'in Toktamış'a karşı Timur Han'ın desteğini aldığı görülmektedir. Bu tarihsel olaya sadece Başkurt nüshasından yola çıkarak yer verilmiştir:

**İdükey'in sözünü işitince,**  
**Satmır Han da mutlu olmuş,**  
Savaş gününü belirleyip,  
Tüm dostlarını toplamış. (B. N, s.159)

### **Edigey'in Ölümü:**

Edigey'in çağdaşı olan XV. yüzyıl Arap tarihçisi Al-Aynî'ye göre Edigey, 1419 yılında Toktamış'ın oğullarından Kerimberdi'nin ölümünden sonra onun kardeşi olan Kadirberdi ile sık sık savaşmış ve bu savaşlardan bir tanesinde öldürülmüştür. İbn Arabşah da, Al-Aynî gibi bu olayın Sarayçuk'ta geçtiğini belirtir. Kadirberdi ile karşılaşan Edigey, verilen emir ile kılıçtan geçirilmiştir (Yakubovskiy, 2000: 203).

Kazak nüshasında tarihsel gerçekliğe uygun olarak Edigey'in ölümünde Kadirberdi önemli bir rol oynamaktadır.

### **Saray Şehrinin Hansız Kalması**

Ak Orda Hanı Timur Melik Han Toktamış Han'ın kuvvetlerine yenilmiş ve otoritesini yitirmiştir. Toktamış Han bunun üzerine kendisini Ak Orda hanı ilan etmiş; Sağnak ile Savran ilçelerini ele geçirmiştir. Bundan bir yıl sonra ordusunun gücünü tekrar düzenleyen Toktamış Han, Volga bölgesine girmiş, taht ili olan Saray Berke'yi ele geçirmiştir (Yakubovskiy, 2000: 148). Bu bir yıllık süre içinde tahtın adeta hansız kaldığı görülmektedir.

Tatar nüshasında Toktamış Han'ın sözleri, Saray şehrinin durumu ile ilişkilendirilebilir:

Altı aylık ulu yurt,  
Eteğimde yatan yurt,  
Vergisinden vergiyi  
Salıp alan benmişim.  
Sarayından sarayını  
Onarıp tutan benmişim,

### **Hansız kalan geniş yurdu**

Yurdum makamında duran benmişim. (T. N, s.39)

### **Edigey ile Timur'un ortak olarak Toktamış'a savaş açması:**

Timur'un Güney İran'da bulunmasından yararlanan Toktamış Maverâünnehr'e girmiş, pek çok yerleşim birimini yakarak Buhara'ya ulaşmıştır. Toktamış'ın ilerlemesinin yanı sıra Moğollar ile Süleyman Sufi'nin ayaklanması Timur'u Harezm yöresine yönelmeye mecbur bırakır. Bu ayaklanmaları bastıran Timur Maverâünnehr kuvvetleri ile Toktamış'a saldırır. Toktamış, kendisinin bağışlanması için elçilerini Timur'a gönderse bile bu girişim bir sonuç vermemiş, 27 Nisan 1391 tarihinde Kunduzca'da gerçekleşen savaşı Timur kazanmıştır. Kunduzca'daki yenilgiden sonra

yeniden kuvvet toplayan Toktamış, beylerinin de tesiriyle kendisine gelen elçiye Timur'a verilmek üzere ağır bir mektup yazar ve bu durum yeni bir savaşın habercisi olur. 15 Nisan 1395 tarihinde yapılan savaşta Timur Han bir zafer daha kazanmıştır (Aka, 2000: 15-21). Timur'un karargâhında ve Kunduzca'da yapılan savaşta Cuçi Ulusu'na mensup üç önemli kişiden biri de Edigey'dir. Edigey, Toktamış Han ile anlaşamayarak Timur'a gelmiş ve ondan yardım istemiştir. Edigey, Cuçi Ulusu üzerinde kişisel emeller beslemiş, Toktamış Han yenilince bir fırsat bularak Deşt-i Kıpçak'a geri dönmüştür (Yakubovskiy, 2000: 173).

Her üç nüshada da Timur Han tarihsel gerçekliğe uygun bir biçimde Edigey'i desteklemiş ve onun Toktamış'a karşı savaş açmasında yardımcı olmuştur. Timur'un bu yardımını, Başkurt nüshasından yola çıkarak örneklendirmek uygun görülmüştür:

**İdükey'in sözünü işitince,**  
**Satmır Han da mutlu olmuş,**  
 Savaş gününü belirleyip,  
 Tüm dostlarını toplamış. (B. N, s.159)

#### **Edigey'in Altın Orda Tahtına Oturamaması:**

Edigey 1391 yılına Timur'a hizmet etmiş ve ona Toktamış ile yaptığı mücadelede yardım etmiştir. Toktamış'ın yenilmesinden sonra Edigey, Künçe ve Timur Kutluğ hâkimiyet emellerine kapılarak eski yurtlarına dönerler. Enerjik bir kişiliğe sahip olan Edigey vakit kaybetmeden Altın Orda'nın yönetimini ele geçirmek istemektedir. Fakat Cengiz Han soyundan gelmeyen Edigey, hükümdar olamayacağını bilir. Edigey bu yüzden Urus Han'ın torunu Timur Kutluğ'u kukla olarak tahta oturtmak istemiştir (Yakubovskiy, 2000: 191).

Edigey tahta geçmek için yeterli güce sahipken bile bunu gerçekleştirmekten uzak durmuştur. Çünkü devlet geleneğine göre tahta sadece Cengiz soyundan olanlar geçebilmektedir. Tatar nüshasında Edigey -tarihte de böyledir- hanın belirlenmesindeki en önemli rolü oynamış ve Şadibek'i tahta oturtmuştur.

Edigey oğlunu kovunca,  
 İli birikmeden durunca,  
**Han tahtına han edip,**  
**Şadibek'i koyunca,**  
 Bozkır boyunu gürletip  
 Kaz gibi geçti Noradın. (T. N, s. 157)

## SONUÇ

Toplumların ortak bir kültürel kimlik altında buluşması tarihsel ve zihinsel varoluşlarıyla ilişkilidir. Bu ilişki sayesinde toplum bireysellik algısından kurtularak duygu ve düşünce dünyaları ortak olan bir grup hâline gelir. Toplumların ortak algı ve değerleri ilk olarak zihinsel varoluşun ifadesi olan mitlerde görülmektedir. Toplumlar kendilerini derinden etkileyen olaylar nedeniyle yepyeni bir kültür dairesi içerisine girebilirler. Tanışmış oldukları bu yeni kültürel ortama zihinsel kodlamaları olan mitleri de taşırlar. Sahip oldukları mitler, birtakım değişim ve dönüşümler yaşayarak yeni kültürel ortama uyum sağlar. İşte bu mitlerin taşınması görevini İslamiyet'ten önce ozan-baksı geleneği temsilcileri olan kişiler yürütmüştür. Zamanla bu geleneğin temsilcilerinin sahip olduğu görevler parçalanmış, İslamiyet sonrasında ise bu görev destancı adını verebileceğimiz bellek aktarıcılar tarafından sürdürülmüştür.

Tarihsel süreç içerisinde yaşanmış veya yaşanmış olduğu kabul edilen olayları kendi kurgusuyla harmanlayan anlatıcı, aynı zamanda kültürel bir miras olarak değerlendirebileceğimiz mitleri değişim ve dönüşüm çerçevesi içinde aktarmaktadır. Bu aktarım sürecinin izlerini Edigey merkezli epik anlatılarda da görmek mümkündür. Başkurt, Tatar ve Kazak nüshalarını sözlü olarak ortaya koyan destancılar, toplumların ilk zihinsel ürünleri olan mitlere başvurmuşlardır.

Toplumların ortak bir kültürel kimlik altında buluşmasının tarihsel varoluş ile de ilişkili olduğu yukarıda belirtilmiştir. Tarihsel süreç içerisinde toplumsal hayatlarına yön veren birtakım olaylar yaşamış olan bireyler, araştırmacıların da kanaatleri doğrultusunda bu olayları yaklaşık olarak 150-200 yıl kadar hatırlayabilmektedirler. Daha sonra ise tarihî gerçeklik halk nazarında zamanla yeniden değerlendirilir. Bu değerlendirme sonucunda yaşanmış olay ile olan bağ gitgide zayıflar. Tarih, değişim ve dönüşümler sonucu yepyeni bir hâle bürünür. Kendi tarihini yeniden yaratan toplum, tarihi hatırlamak istediği şekilde yaşar ve böylece toplumsal birliktelik sağlanmış olur.

Tarih aynı zamanda da devlet belge ve arşivlerinin çok daha ötesinde anlamlara sahip olabilir. Tarihsel belgelerin devlet tarafından sistemli bir şekilde bertaraf edilmesi veya bu belgelerin devletin düşünce ve arzuları neticesinde yeniden düzenlenmesi hiç de uzak bir ihtimal değildir. Örneğin elimizdeki nüshalarda Edigey idealize edilmiş bir tip olarak ortaya çıkmakta ve yüceltilmektedir. Fakat sadece tarihî belgelere dayanıldığında Edigey'in zalim ve devleti yıkmak için her türlü çalışmayı üstlenen bir

hain olarak tasvir edildiği görülecektir. Aynı kişi üzerinde halk tarihi ile devlet tarihi arasında bu denli uçurumun bulunması elbette sorgulanması gereken bir durumdur.

Toplumların tarihlerini yeniden yaratma görevini ise yine zihinsel tasarımların aktarıcısı olan destancılar üstlenmektedir. Destancı sanatkârane bir tutumla geçmişte yaşanan olayı kurgular. Tarihte yaşanan bir olay çeşitli ekleme ve çıkarmalarla yepyeni anlamlara büründürülür.

Çalışmamızın “Mitoloji Algı ve İlgisi” adlı ilk bölümünde mitolojinin toplum, kültür, edebiyat, dil ve sanat ile olan ilişkisine yer verilmiştir. Batı dünyasında mite getirilen yeni yorumlar, kendi araştırmacılarımızca da benimsenmiş; mitler yeni yöntemlerle incelenmeye başlanmıştır.

İkinci bölüm ise “Tarihsellik Algı ve İlgisi” adını taşımaktadır. Bu bölümde tarihsellik olgusunun toplum, kültür, sanat, edebiyat ve dil ile olan ilişkisine değinilmiştir.

“Edigey Merkezli Epik Anlatılarda Mitolojik Unsurlar” adlı üçüncü bölümde ise Türk mitolojisindeki algı ve tasarımların Edigey merkezli epik anlatılara ne denli yansıdığı ortaya konulmuştur. Bu algı ve tasarımlar ortaya konulurken metin merkezli bir çalışma yapılmış, mitik unsurlar sosyal ve kültürel bağlam çerçevesinde değerlendirilmiştir. İslamiyet’in kabulü ile yeni bir kültür dairesine giren Türkler eski kültürlerinin yansıması olan mitleri birtakım değişim ve dönüşümlerle yaşatmaya devam etmişlerdir. İşte bu değişim ve dönüşümün izlerine Edigey merkezli epik anlatılarda da rastlanabilmektedir.

Çalışmamızın “Edigey Merkezli Epik Anlatılarda Tarihsel Unsurlar” adını taşıyan son bölümünde tarihsel varoluşun da aktarıcısı olma görevini üstlenen destancıların tarihsel unsurlara ne denli yer verdiğine değinilmiştir. Tarihî bir destan olan Edigey Destanı’nda bahsedilen mekânlar, şahıs ve gruplar ile olayların sanatçı kimliği ile ortaya çıkan destancının dilinde ve telinde yeniden kurgulanabileceği düşünülmelidir. Bu bölümde yer verilen mekânlar kişi ve gruplar ile olayların tarihî gerçekliği aynen yansıtmamış olması düşünülemez.

Sonuç olarak üzerinde çeşitli değerlendirmeler yaptığımız Edigey merkezli epik anlatıların bir taraftan toplumların zihinsel kodlamaları olan mitlerle örüldüğünü diğer taraftan ise sanatsal bir yaratıcılık faaliyeti içerisinde olan destan anlatıcısı tarafından tarihsel ekleme ve çıkarmalarla yepyeni bir hâle büründürüldüğünü söylemek mümkündür.

## KAYNAKLAR

- Abdullah, Kemal. (1997). *Gizli Dede Korkut*, (çev: Ali Duymaz), Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Açıkgöz, Namık. (1998). “Muğla Menkabe ve Efsanelerinde Kanuni Sultan Süleyman İzleri”, *Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, s.103-109.
- Acar, Özcan, vd., (haz.), (1985). “Urallar”, *Yeni Türk Ansiklopedisi*, Cilt 11, Ötüken Neşriyat, İstanbul, s. 4460.
- Akay, A. Nihad, vd., (haz.), (1972). “İdil”, *Türk Ansiklopedisi*, Cilt 20, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, s. 33-34.
- Akalın, L. Sami. (1993). *Türk Folklorunda Kuşlar*, Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara.
- Alp, Kafiye Özlem. (2009). *Orta Asya'dan Anadolu'ya Kültürel Sembollere Giriş*, Eflatun Yayınevi, Ankara.
- Arslan, Mustafa. (2005). “Türk Destanlarında Evren Tasarımı”,*Prof. Dr. Fikret Türkmen Armağanı*, Kanyılmaz Matbaası, İzmir, s.55-65.
- Arslan, Mustafa. (2011a, Aralık). “Kültürel Hafıza ve Zamansallık Bağlamında Türk Mitolojisi”, *Türk Yurdu*, Cilt: XXXI/292, s.57-65.
- Arslan, Mustafa. (2011b). “Kültürel Bellek ve Zamansallık Bağlamında Köroğlu”, *VIII. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi*, İzmir.
- Arslan, Mustafa. (2012). “Türk Halk Kültüründe Göç Ve Göçerliğin SembolüOlarak Deve”, *Halk Kültüründe Göç Uluslar arası Sempozyumu Bildirileri*, Motif Vakfı Yayınları, İstanbul, s. 113-119.
- Assmann, Jan. (2001). *Kültürel Bellek*, (çev: Ayşe Tekin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Atila, Aylin. (2003, Eylül). “Dağın Öteki Yüzü: Kuşaklardan Romana”, *Kuşaklar Deneyimler Tanıklıklar; Türkiye'de Sözlü Tarih Çalışmaları Konferansı I*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, s. 295-300.
- Avşar, Lale. (2012). “Türk Takılarında Umay İnancının İzleri ve Avrasya Kökleri”, *İdil Sanat ve Dil Dergisi*, Cilt: I/1, s. 1-24.
- Basat, Ezgi Metin. (2011). “Modern Dünyanın Sanal Mitleri: Bilgisayar Oyunları”, *Milli Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 92, s.143-151.
- Bascom, R. William. (2006). “Folklorun Biçimleri: Nesir Anlatılar”, (çev: Selcan Gürçayır),*Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*, Geleneksel Yayıncılık, Ankara, s. 171-202.
- Başer, Sait. (1995). *Kutadgu Bilig'de Kut ve Töreden Sevgi Toplumuna*, Seyran Kitap, İstanbul.
- Başkan, Seyfi. (2009). *Başlangıcından Cumhuriyet Dönemine Kadar Türklerde Resim*, AKM Yayınları, Ankara.
- Batıslam, H. Dilek. (2002). “Divan Şiirinin Mitolojik Kuşları: “HÜMÂ, ANKA VE SİMURG””, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, Sayı: 7, s. 185-208.
- Bayat, Fuzuli. (2006). *Oğuz Destan Dünyası*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Bayat, Fuzuli. (2007a). *Mitolojiye Giriş*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

- Bayat, Fuzuli. (2007b). *Türk Mitolojik Sistemi I*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Bayat, Fuzuli. (2007c). *Türk Mitolojik Sistemi II*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Bayat, Fuzuli. (2009a). “Mitolojik Zıtlık Paradigmasında Baba-Oğul Mücadelesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: II/6, s.63-70.
- Bayat, Fuzuli. (2009b). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Belli, Oktay. (2003). *Kırgızistan’da Taş Balbal ve İnsan Biçimli Heykeller*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul.
- Campbell, Joseph. (2003). *Yaratıcı Mitoloji*, (çev: Kudret Emiroğlu), İmge Kitabevi, Ankara.
- Campbell, Joseph. (2010). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, (çev: Sabri Gürses), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul.
- Cassirer, Ernst. (2005). *Sembolik Formlar Felsefesi II-Mitik Düşünme*, (çev: Milay Köktürk), Hece Yayınları, Ankara.
- Coçunbayeva, D. I. (1997, Kasım). “Kırgız Halılarının Gelenekli Bezeklerinin Sembolik Anlamları”, *Uluslararası Dördüncü Türk Kültürü Kongresi*, AKM Yayınları, Ankara, s.139-142.
- Connerton, Paul. (1999). *Toplumlar Nasıl Anımsar*, (çev: Alaeddin Şenel), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Cumanıyazova, Maya. (1997, Kasım). “Türkmen Halısı Evrenin Minyatürdeki Modelidir”, *Uluslararası Dördüncü Türk Kültürü Kongresi*, AKM Yayınları, Ankara, s. 143-148.
- Çağatay, Neşet. (1997). “Zübeyr bin el-Avvam” *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 13, MEB Yayınları, Eskişehir, s. 634-636.
- Çal, Halit. (2011). “Erzincan Çayırılı İlçesi Mezarlarında Kuş Motifi”, *Milli Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 89, s. 220-239.
- Çelepi, Mehmet Surur. (2010). “Dânişmend-nâme’de Rüyaların İşlevleri”, *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Vol: V/1, s. 263-280.
- Çetin, İsmet. (2002). “Türk Mitinde Kut İyesi Kıdır ve Medeniyet Değişikliğinde Kıdır’dan Hızır’a Geçiş”, *Milli Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 54, s. 30-35.
- Çobanoğlu, Özkul. (2001). “Mitlerin Sözlü Kültür Teşekkül Sürecinde Tematik Yapılanışları ve Uygarlıklar Bakımından İşlevleri Üzerine Tespitler”, *Folklor ve Edebiyat Dergisi*, Sayı: 25, s.33-45.
- Çobanoğlu, Özkul. (2005). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Çobanoğlu, Özkul. (2007). *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Çoruhlu, Yaşar. (1999). *Türk Mitolojisinin ABC’Sİ*, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul.
- Çoruhlu, Yaşar. (2007). *Erken Devir Türk Sanatı*, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul.
- Çoruhlu, Yaşar. (2010). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul.

- Degh, Linda. (2006). “Halk Anlatısı”, (çev: Zerrin Karagülle), *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar I*, Geleneksel Yayıncılık, Ankara, s.203-234.
- Demirel, Hamide. (2010). *Türk Destanlarında Güzellik-Destan-Masal ve Din Unsurları ile Yabancı Destanlarda Türk Kahramanları*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Durbilmez, Bayram. (2007). “Kırım Türk Halk Anlatılarında Sayı Simgesiliği”, *Milli Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 76, s.177-190.
- Durbilmez, Bayram. (2009). “Türk Kültüründe ve Fütüvvetnâmelerde Dört Sayısı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 52, s.71-85.
- Durbilmez, Bayram. (2011). “Batı Trakya Türk Halk Kültüründe Mitolojik Sayılar” , *Zeitschrift für die Welt der Türken / Journal of World of Turks*, Vol: 3/1, s.77-93.
- Duymaz, Ali. Şahin, Halil İbrahim. (2008, Haziran). “Kaz Dağlarında Dağ, Ağaç ve Ocak Kültü Üzerine İnanış ve Uygulamalar”, *Balıkesir Üniversitesi SBED*, Cilt: XI/19, s.116-126.
- Duymaz, Ali. (2007). “Oğuz Kağan Destanı’ndan Dede Korkut Kitabı’na Kahramanların Beden Tasvirlerinin Sembolik Anlamları Üzerine Değerlendirmeler”, *Milli Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 76, s.50-58.
- Duymaz, Ali. (2008). “Türk Folklorunda Dış Ruh Tasarımı”, *Bilig Dergisi*, Sayı: 45, s.1-22.
- Ekici, Metin. (2005). “Türk Sözlü Geleneğinde Anlatıcılar ve Anlatmalar Arasındaki İlişkiye Art Zamanlı (Diyokronik) ve Eş Zamanlı (Senkronik) Bir Bakış”, *Prof. Dr. Fikret Türkmen Armağanı*, İzmir, s. 225-230.
- Elçin, Şükrü. (1997). *Halk Edebiyatı Araştırmaları II*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Eliade, Mircea. (1994). *Ebedi Dönüş Mitosu*, (çev: Ümit Aktuğ), İmge Kitabevi, Ankara.
- Eliade, Mircea. (2001). *Mitlerin Özellikleri*, (çev: Sema Rifat), Om Kuram Yayınevi İstanbul.
- Eliade, Mircea. (2006). *Şamanizm*, (çev: İsmet Berkan), İmge Kitabevi, Ankara.
- Eliade, Mircea. (2009). *Dinsel İnanç ve Düşünceler Tarihi III*, (çev: Ali Berktaş), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Eliade, Mircea. (2009). *Dinler Tarihine Giriş*, (çev: Lale Arslan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Erdoğan, Bayram. (2007). *Sorularla Türk Mitolojisi*, Pozitif Yayınları, İstanbul.
- Ergin, Muharrem. (2005). *Orhun Abideleri*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul.
- Ergin, Muharrem. (2009). *Dede Korkut Kitabı I*, TDK Yayınları, Ankara.
- Ergun, Metin. (2000). “Türk Ağaç Kültü İnancının Dede Korkut Hikâyelerindeki Yansımaları”, *Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 47, s.22-30.
- Ergun, Metin. İbrahimov, Gaynislam. (2000). *Başkurt Halk Destanı Ural Batır*, Türksoy Yayınları, Ankara.



- Ergun, Pervin. (2003), “Dede Korkut Hikâyelerinde Dağ Kültü”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, s.75-88.
- Ergun, Pervin. (2004). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*, AKM Yayınları, Ankara.
- Ergun, Pervin. (2012). “Küresel Dünyanın Tüketim Mitleri Fakelore’un Başarısı: Yılbaşı Mı Kutluyoruz Noel Mi?” , *Milli Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 95, s. 147-160.
- Ermetin, Günnur Yücekal. (2009). *Mevlevîlikte Şamanizm İzleri*, Töre Yayınevi, İstanbul.
- Ersoy, Ruhi. (2009). *Sözlü Tarih Folklor İlişkisi Baraklar Örneği*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Esin, Emel. (1978). *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul.
- Esin, Emel. (2001). *Türk Kozmolojisine Giriş*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Esin, Emel. (2004). *Orta Asya’dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Esin, Emel. (2006). *Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Fedakar, Pınar. (2011, Yaz), “Çizgiyi Aşanlar Cille: Türk Mitolojisinin Çizgi Filmde Kullanılması ve Çizgi Filmle Aktarılması”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, XI/1, s.107-109.
- Fidan, Süleyman. (2011), “Sözlü Kültür-Sözlü Tarih Bağlamında Niş Türküleri”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature*, VI/4, s.139-148.
- Finnegan, Ruth. (2005). “Bireysel Yetenek Olarak Şair”, (çev: Mustafa Sever), *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*, Geleneksel Yayıncılık, Ankara, s. 455-459.
- Genç, Reşat. (1999). *Türk İnanışları ve Milli Geleneklerinde Renkler ve Sarı, Kırmızı, Yeşil*, AKM Yayınları Ankara.
- Gökalp, Ziya. (1976). *Türk Medeniyeti Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Gömeç, Sadettin. (2006). *Türk Kültürünün Ana Hatları*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Gömeç, Sadettin. (2007). “Kök Türkçe Yazıtlarında Geçen Göller ve Nehirler”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature*, II/4, s.1283-1296.
- Gömeç, Sadettin. (2008). *Şamanizm ve Eski Türk Dini*, Likya Kitabevi, Ankara.
- Gömeç, Sadettin. (2009). “Divanü Lûgat-it-Türk’te Geçen Yer Adları”, *II. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Bilgi Şöleni Bildirileri*, Ankara, s. 261-290.
- Görkem, İsmail. (2012). “Nasrettin Hoca Olgusunun Algılanması ve Anlamlandırılması Üzerine”, *Türkbilig Dergisi*, Sayı: 23, s. 83-106.
- Gürkan, Ahmet. (1971). *Ka’be Tarihi*, Emel Matbaası, Ankara.
- Güvenç, Ahmet Özgür. (2009). “Kırk Sayısının Halk Edebiyatı Ürünlerinde Kullanımı Üzerine Bir İnceleme”, *Atatürk Üniversitesi TAED*, Sayı: 41, s. 85-97.

- Hassan, Ümit. (2009). *Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler*, Doğubatı Yayınları, Ankara.
- Heehs, Peter. (1994, February). "Myth, History and Theory", *Blackwell Publishing for Wesleyan University*, Vol. XXXIII/1, 1-19.
- Hey'et, Cevad. (1996). "Türklerin Tarihinde Renklerin Yeri", *Nevruz ve Renkler*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s. 55-62.
- Işık, Ramazan. (2004). "Türklerde Ağaçla İlgili İnanışlar ve Buna Bağlı Kültler", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: IX/2, s. 89-106.
- İnan, Abdülkadir. (1987). *Makaleler ve İncelemeler*, TTK Yayınları, Ankara.
- İnan, Abdülkadir. (2000). *Tarihte ve Bugün Şamanizm - Materyaller ve Araştırmalar*, TTK Yayınları, Ankara.
- Kafalı, Mustafa. (2002). "Altın-Orda Hanlığı", *Türkler Ansiklopedisi*, Cilt 8, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, s. 397-411.
- Kafesoğlu, İbrahim. (2010). *Türk Millî Kültürü*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Kalafat, Yaşar. (1993). "Geçmişten Günümüze Türk Halk İnançlarında Işık", *Millî Folklor Uluslar arası Kültür Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 20, s. 32-34.
- Kalafat, Yaşar. (2003). "Edige Destanında Olağanüstü Tipler", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 13, s.345-352.
- Kalafat, Yaşar. (2004). *Altaylar'dan Anadolu'ya Kamizm Şamanizm*, Yeditepe Yayınları, İstanbul.
- Kara, Mehmet. (2006). "Asya Toplumlarında Ortak Bir Kültür Ögesi: On iki Hayvanlı Takvim", *Proceedings of the Second International Conference of Asian Philosophical Association*, Pusan (Korea), s. 331-341.
- Kaya, Muharrem. (2001). "Gönül Hanım, Bozkurtlar ve Ağrı Dağı Efsanesi Romanlarında Köken Miti", *Folklor/Edebiyat Dergisi*, Cilt: VII/26, s. 105-110.
- Kaya, Muharrem. (2011). *Mitolojiden Efsaneye*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul.
- Keçeli, Fatma. (2004). "Güngör Dilmen'in Oyunlarında "Mitolojik, Tarihsel ve Fantastik Olanın Kullanımı", *Ankara Üniversitesi DTCF Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 15, s. 18-45.
- Kılıç, Erol. (1997). "Çağdaş Resmin Oluşumunda Doğu ve İslam Sanatlarının Etkisi", *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 3, s. 49-70.
- Kırcı, Emine. (1998). "Türk Kültüründe Ateşle İlgili İnanışlar", Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı, s. 397-407, Ankara.
- Korkmaz, Ramazan. (1998). "Dede Korkut Hikâyelerindeki Su Kültünün Mitik Yorumu", *Türk Kültürü Dergisi*, Sayı: 418, s. 91-98.
- Köse, Nerin. (1996). "Nevruz ve Türk Kimliği", *Erciyes Dergisi*, Sayı: 221, s. 13.
- Kurat, Akdes Nimet. (2001). "Altın Ordu Devleti", *Türk Dünyası El Kitabı*, Cilt 1, TKAE Yayınları, Ankara, s. 539-549.
- Kurat, Akdes Nimet. (2002). *IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*, Murat Yayınları, Ankara.

- Küçük, Salim. (2010). "Eski Türk Kültüründe Renk Kavramı" , *Bilig Dergisi*, Sayı: 54, s. 185-210.
- Lammens, H. (1997). "Hamza", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 5/1, MEB Yayınları, Eskişehir, s. 203-204.
- Levi Della Vida, Giorgio. (1997). "Talha", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 11, MEB Yayınları, Eskişehir, s. 695-696.
- Malinowski, Bronislaw. (1999). *İlkel Toplum*, (çev: Hüsen Portakal), Öteki Yayınevi, Ankara.
- Malinowski, Bronislaw. (2000). *Büyü, Bilim ve Din*, (çev: Saadet Özkal), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Moldobayeva, Dâna. (2005), "Sır Derya Havzasının Türk Tarihindeki Yeri ve Önemi", *Bilig Dergisi*, Sayı: 35, s. 1-16.
- Mülayim, Selçuk. (1999). *Değişimin Tanıkları Ortaçağ Türk Sanatında Süsleme ve İkonografi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2007). *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2010). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Oğuz, Öcal. (1999). "Lord Raglan'ın Geleneksel Kahraman Kalıbı ve Basat", *Milli Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 41, s. 2-8.
- Oğuz, Öcal., vd., (haz.), (2008). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara.
- Ong, Walter. (2010). *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözüün Teknolojileşmesi*, (çev: Sema Postacıoğlu Banon), Metis Yayınları, İstanbul.
- Oymak, İskender. (2010). "Anadolu'da Su Kültünün İzleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XV/1, s. 35-55.
- Ögel, Bahaeddin. (1991). *Türk Kültür Tarihine Giriş* Cilt 6, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Ögel, Bahaeddin. (2003). *Türk Mitolojisi I*, TTK Yayınları, Ankara.
- Ögel, Bahaeddin. (2006). *Türk Mitolojisi II*, TTK Yayınları, Ankara.
- Ögel, Semra. (1966). *Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı*, TTK Yayınları, Ankara.
- Örnek, Sedat Veyis. (1995). *Türk Halkbilimi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Özkan, Tuba Saltık. (2009). "Kahramanın Yolculuğu Bağlamında Bamsı Beyrek ve Erginleme Süreci", *Milli Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 81, s. 27-33.
- Özkan, Tuba Saltık. (2010), "Bamsı Beyrek ve Bey Böyrek Anlatılarında Arketipik İmgeler", *Milli Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 85, s. 81-90.
- Öztuna, Yılmaz. (2005), *Devletler ve Hânedanlar İslam Devletleri*, Cilt 1, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Pala, İskender. (2005). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, İstanbul.

- Radloff, Wilhelm. (2009). *Türklük ve Şamanlık*, (çev: A. Timir, T. Andaç, N. Uğurlu), Örgün Yayınevi, İstanbul.
- Raglan, Lord. (2004). (çev: Levent Soysal), “Tarih ve Mit”, *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*, Geleneksel Yayıncılık Ankara, s. 305-317.
- Raglan, Lord. (2006), (çev: Metin Ekici). “Geleneksel Kahraman”, *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 1*, Geleneksel Yayıncılık, Ankara, s. 112-138.
- Rayman, Hayrettin. (2002), “Nevruz ve Türk Kültüründe Renkler”, *Milli Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 53, s. 10-15.
- Roux, J. Paul. (2002). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, (çev: Aykut Kazancıgil), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Roux, J. Paul. (1999). *Altay Türklerinde Ölüm*, (çev: Aykut Kazancıgil), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Roux, J. Paul. (2005). *Orta Asya’da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, (çev: Aykut Kazancıgil- Lale Arslan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Roux, J. Paul. (2011). *Eski Türk Mitolojisi*, (çev: Musa Yaşar Sağlam), Bilgesu Yayıncılık, İstanbul.
- Roux, Jean Paul. (2001). *Moğol İmparatorluğu Tarihi* (çev: Aykut Kazancıgil-Ayşe Bereket), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Roux, Jean Paul. (2007). *Türklerin Tarihi*, (çev: Aykut Kazancıgil-Lale Arslan Özcan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Sakal, Fahri. (2008). “Folklor Ürünlerinin Tarih Araştırmalarında Kaynak Olarak Kullanılması”, *Milli Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 77, s. 50-60.
- Saydam, M. Bilgin. (2011). *Deli Dumrul’un Bilinci*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Schimmel, Annemarie. (2004). *Tanrı’nın Yeryüzündeki İşaretleri*, (çev: Ekrem Demirli), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Schimmel, Annemarie. (2011). *Sayıların Gizemi*, (çev: Mustafa Küpüşoğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Schmitz, Andrea. (2004). *Edige Destanı*, (çev: Can Bulut), Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir.
- Seyidoğlu, Bilge. (1996). “Mitolojik Dönemde At” , *Prof. Dr. Umay Günay Armağanı*, H. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Seyidoğlu, Bilge. (2010), *Mitoloji Üzerine Araştırmalar*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Sheridan, R. Aslıhan Aksoy. (2008). “Köroğlu, Karacaoğlan ve Pir Sultan Abdal Şiirine Birincil Sözlü Kültür Ortamında Bakmak: Tarihsel Kişiler mi Sözlü Kültür Tipler mi?”, *Milli Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 79, s. 50-58.
- Sulti, Rüstem. (1998). *Edigey*, Türksoy Yayınları, Ankara.
- Şenocak, Ebru. (2010). “Mitolojik Konulu Bir Halk Hikâyesi “Leyla ile Mecnun” Merkezinde Yıldıza Dönüşüm”, *Milli Folklor Uluslar arası Kültür Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 86, s. 20-29.

- Tanyu, Hikmet. (1968). *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Taş, İsmail. (2011). *Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji*, Kömen Yayınları, Konya.
- Tavkul, Ufuk. (2007, Eylül). “Kafkas Nart Destanlarında At Motifi”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, Cilt: IV/3, s. 196-205.
- Tez, Zeki. (2008). *Mitolojinin Kültürel Tarihi*, Doruk Yayınları, İstanbul.
- Thompson, Paul. (1999). *Geçmişin Sesi*, (çev: Şehnaz Layıkel), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Toker, İhsan. (2009). “Renk Simgeciliği ve Din: Türk Kültür Yapısı İçinde Ak-Kara Renk Karşıtlığı ve Bu Karşıtlığın Modern Türk Söylemindeki Tezahürleri Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: L/2, s.93-112.
- Tosh, John. (2005). *Tarihin Peşinde*, (çev: Özden Arıkan), Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Tökel, Dursun Ali. (2000). *Divan Şiirinde Mitolojik Unsurlar Şahıslar Mitolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Tram-Semen, Sofi. (2008). *Nart Boyu Türkleri Hun-Karaçaylıların Mitolojisi*, (çev: Aras Sözüer), Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Turan, Osman. (2009). *On İki Hayvanlı Türk Takvimi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Uraz, Murat. (1967). *Türk Mitolojisi*, Hüsniyat Matbaası, İstanbul.
- Üçüncü, Kemal. (2004). “Sözlü Kültür/Tarih Bağlamında Edebî Bir Metin Olarak Otman Baba Velâyetnamesi”, *Bilig Dergisi*, Sayı: 28, s. 1-29.
- Ünal, Fatih. (2008). “Geçmişten Günümüze As-Tarhan (Astrahan/Hacı Tarhan)”, *Atatürk Üniversitesi TAED*, Sayı: 38, s. 227-252.
- Yakubovskiy, A. Yu. (2000). *Altın Orda ve Çöküşü*, (çev: Hasan Eren), TTK Yayınları, Ankara.
- Yıldırım, Dursun. (1998). *Türk Bitiği*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Yıldırım, Dursun. (2008). “Edige: A Karakalpak Oral Epic As Performed By Jumabay Bazarov”, *Türkbilig Dergisi*, Sayı: 16, s.165-169.
- Yöndemli, Fuat. (2006). *Hayat Ağacı, Ejder, Yılan*, Nüve Kültür Merkezi Yayınları, İstanbul.
- Zaripov, Nur. (1994). *İdivkey Minen Moradım*, Başqortostan Kitap Nəşriyati, Ufa.

### İnternet:

- [www.bilgesam.org](http://www.bilgesam.org) (12.07.2012)
- [www.ihya.org](http://www.ihya.org) (18.05.2012)
- [www.nuveforum.net](http://www.nuveforum.net) (07.06.2012)
- [www.sorularlailamiyet.com](http://www.sorularlailamiyet.com) (14.02.2012)
- [www.tarhibilinci.com](http://www.tarhibilinci.com) (03.05.2012)
- [www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org) (21.05.2012)

## ÖZGEÇMİŞ

1986 yılında Manisa'nın Turgutlu ilçesinde doğdu. İlköğretim ve lise eğitimimi Turgutlu'da tamamladı. Üniversite hayatına, 2005 yılında Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde başlamış olup 2009 yılında mezun oldu. 2010 yılında Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Halkbilimi Bilim Dalı'nda başlamış olduğu yüksek lisans eğitimini "Edigey Merkezli Epik Anlatılarda (Başkurt- Tatar- Kazak) Mitoloji ve Tarihsellik" konulu tez çalışmasıyla tamamladı.