



**Journal  
of  
Old Turkic Studies**

Vol. 8/2 (Summer)  
2024

E-ISSN 2564-6400

**JOURNAL OF OLD TURKIC STUDIES** is a refereed international journal which provides an interdisciplinary scholarly platform in the field of Medieval Turkic philology, history, culture and literature. The first and the most important criteria for the selection of papers for publication is originality and scholarly standing. The **JOTS** accept only manuscripts written in Turkish, German, English or French. Manuscripts written in other languages will not be accepted. The **JOTS** is published twice per year in January or February (winter) and July or August (summer). The Editorial Board may also decide for special issues. The **JOTS** is a completely free and open-access journal published online. Authors are responsible about article's content and its consequences. This journal can be accessed electronically via *DergiPark* ([www.dergipark.org.tr/en/pub/jots](http://www.dergipark.org.tr/en/pub/jots)).

Manuscripts for online publication, editorial correspondence and books for review should be sent to these e-mail addresses: [jotseditor@gmail.com](mailto:jotseditor@gmail.com) or [jotseditor@yahoo.com](mailto:jotseditor@yahoo.com).

## Editor

Dr. Erdem UÇAR

(Friedrich Schiller University, Jena/Germany)

## Editorial Board Members

Prof. Dr. Aloïs van TONGERLOO † (Geel/Belgium) [Emeritus], Prof. Dr. Ceval KAYA (Ardahan University, Ardahan/Turkey), Prof. Dr. Dai MATSUI (Osaka University, Osaka/Japan), Prof. Dr. Erhan AYDIN (Inönü University, Malatya/Turkey), Prof. Dr. Georges-Jean PINAULT (École Pratique des Hautes Études, Paris/France), Prof. Dr. György KARA † (Indiana University, Indiana/USA) [Emeritus], Prof. Dr. Marcel ERDAL (Freie Universität Berlin, Berlin/Germany), Prof. Dr. Nicholas SIMS-WILLIAMS (University of London, London/United Kingdom), Prof. Dr. Nikolay KRADIN (the Russian Academy of Sciences, Vladivostok/Russia), Prof. Dr. Osman Fikri SERTKAYA (İstanbul/Turkey) [Emeritus], Prof. Dr. Peter B. GOLDEN (New Jersey/USA) [Emeritus], Prof. Dr. Toshio HAYASHI (Soka University, Tokyo/Japan), Prof. Dr. Uli SCHAMILOGLU (University of Madison-Wisconsin, Wisconsin/USA), Dr. Béla KEMPF (University of Szeged, Szeged/Hungary), Dr. Delio V. PROVERBIO (Vatican Apostolic Library, Vatican City State), Dr. Hasan İsi (Trabzon University, Trabzon / Turkey), Dr. Hayrettin İhsan ERKOÇ (Çanakkale Onsekiz Mart University, Çanakkale/Turkey), Dr. Jens WILKENS (Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Göttingen/Germany), Dr. Kahar BARAT (Florida/USA), Dr. Mutsumi SUGAHARA (Tokyo University of Foreign Studies, Tokyo/Japan), Dr. Peter PIISPANEN (Stockholm University, Stockholm/Sweden), Dr. Salih DEMİRBİLEK (Ondokuz Mayıs University, Samsun/Turkey), Dr. Stefan GEORG (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Bonn/Germany).

## Preparation of Manuscript

1. **JOTS** does not request any fees from the authors or pay publishing royalties to authors in any way.
2. **JOTS** uses double-blind peer review for research articles.
3. Manuscripts should be single-spaced and with 2.5 cm margins for all sides. The font of the manuscript should be Times New Roman and the size of the body text should be 12 points.
4. The first page should contain the full name (last names fully capitalized) and affiliation of author(s) (university, city, country), and the contact E-mail address for the author(s).
5. The English abstract should provide clear information about the research and the results obtained. It should not exceed 250 words. The abstract does not need to be written in any other language than English. Please provide at least 3 keywords or phrases to enable retrieval and indexing.
6. Contributors who are not native Turkish, German, English or French speakers are strongly advised to ensure that a professional language editor has reviewed their manuscript.
7. Reviews should include author, title, publisher, ISBN number and number of pages. After providing a concise summary of the content, review should also include a critical analysis of a book in terms of its strengths and weaknesses.
8. Graphs and photographs should be numbered in sequence with numerals. Each figure should be identified with the figure number. Its approximate location should be marked in the text.
9. Microsoft Office Word's automatic features should not be used in the manuscript.
10. Reference should be given in parenthesis surname of author(s), publication date and page numbers; for one author references (Clauson, 1972: 354); for more than one author references (Bazin & Hamilton, 1972: 28). The references with more than two authors should be noted as (Georg et al., 1999: 67).
11. If the same author has more than one work on the same dates, than each of they should be added a, b, c letters.
12. There should be no plagiarism in the writings, the writing should not have been published elsewhere, there should be dependent on scientific research and ethics in publishing.
13. Authors should add their **ORCID** number to their manuscript before submitting.
14. Reference list should be set out in the alphabetical order at the end of the paper. **APA (6<sup>th</sup> Edition)** system should be used in the references as follows:

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

Bazin, L. & Hamilton, J. (1972). Un manuscrit chinois et turc runiforme de Touen-Houang. *British Museum Or.* 8212 (78) et (79). *Turcica*, 4, 25-42.

Georg, S. et al. (1999). Telling General Linguists about Altaic. *Journal of Linguistics*, 35(1), 65-98.

Schönig, C. (2012). Die hohe Kunst der Negation. In Erdal, M. et al. (Eds.), *Botanica und Zoologica in der türkischen Welt Festschrift für Ingeborg Hauenschild* (pp. 147-179). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Zieme, P. (1991). Gedanken zur Bearbeitung der alttürkischen buddhistischen Texte. In Klengel, H. & Sundermann, W. (Eds.), *Ägypten, Vorderasien, Turfan. Probleme der Edition und Bearbeitung altorientalischer Handschriften (Tagung in Berlin, Mai 1987)* (pp. 134-140). Berlin: Akademie Verlag.

# C O N T E N T S

## FRONT MATTER (233-238)

## ARTICLES (239-371)

Kerime ÇALIŞ BESLİ (239-248)

Eski Türk Yazıtlarında Tanıklanan Çatı Ekli Fiillerde Eşdizim  
*Collocation in verbs with voice suffixes attested in Old Turkic Inscriptions*

Çağıl ÇAYIR (249-266)

Zur Herkunftsdebatte in der europäischen Runenforschung  
*Avrupa Runik Araştırmalarında Köken Tartışması*

Edina DALLOS (267-277)

A new interpretation of omen 27 of the Irk Bitig  
*Irk Bitig'in 27. Falının Yeni Bir Yorumu*

Mehmet Oğuz DERİN & Erdem UÇAR (278-301)

Augmenting parametric data synthesis with 3D simulation for OCR on Old Turkic runiform inscriptions: A case study of the Kül Tegin inscription

*Eski Türk Runik Yazıtlarında OCR için Parametrik Veri Sentezini 3D Simülasyon ile Arttırma: Kül Tegin Yazıtı Üzerinde Bir Örnekleme*



A h m e t K Ü Ç Ü K K A L F A ( 3 0 2 - 3 3 0 )

Vefaiyye Taraftarlarına Taziye: İki Ebu'l Vefâ, İki Vefâiyye, Efsaneler ve Gerçekler  
*Condolences to the Followers of Vefaiyye: Two Abu'l Vefâs, Two Vefaiyyes, Legends and Realities*

O s m a n F i k r i S E R T K A Y A ( 3 3 1 - 3 4 0 )

Toñukuk Yazıtının II. Taşının 46. Satırında Geçen (a)şok(a) b(a)şl(i)g sogd(a)k bod(u)n  
İbaresine Üzerine  
*On the phrase (a)şok(a) b(a)şl(i)g sogd(a)k bod(u)n found in the 46th line of the stone II of the Toñuquq  
Inscription*

K a d e r T Ü N G Ü Ç ( 3 4 1 - 3 5 8 )

Eski Türk Runik Yazılı ile Uygur Yazılı Sosyokültürel Metin Örnekleri Üzerine Bir Kar-  
şılaştırma  
*Comparative analysis of sociocultural text examples in Old Turkic runiform and Uyghur scripts*

E r d e m U Ç A R & M e h m e t O Ğ U Z D E R İ N ( 3 5 9 - 3 7 1 )

Tuñuquq Yazıtlarının 27. Satırındaki (I/Kuzey 3) 𐰽𐰺𐰸𐰸 <SNGLI> tüşürtümüz Nasıl Oku-  
nup Yorumlandı ve İbare İçin Alternatif Bir Yorum Mümkün Müdür?  
*How was 𐰽𐰺𐰸𐰸 <SNGLI> tüşürtümüz in line 27 (I/North 3) of the Tuñuquq Inscriptions read and  
interpreted, and is an alternative interpretation possible for the phrase?*

## REVIEWS (372-426)

D e n i z D E M İ R Y A K A N ( 3 7 2 - 3 8 3 )

Karaağaç, G. Türkçenin Kökteşler Sözlüğü I-III. Ankara: Akçağ Yayınları, 2024, ss. 2219.  
ISBN: 978-6-053-42863-3

Hasan İsi (384-394)

Elverskog, J. A History of Uyghur Buddhism. New York: Columbia University Press, 2024, pp. xv+296. ISBN: 978-0-231-21525-1

Şenol KORKMAZ (395-401)

Korkmaz-Bulut, T. Arzu İle Kanber Hikâyesi (İnceleme-Gramer-Metin-Çeviri-Dizin-Tıpkıbasım). Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2024, ss. 913. ISBN: 978-625-6714-68-7

Türkan KORKMAZ BULUT (402-407)

İsi, H. Eski Uygurcada Tohum Hece ve Tohum Kelimeler (Tantrik Türk Budizmi Metinleri Tanıklığında). Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2024, ss. 189. ISBN: 978-625-6321-21-2

Şükrü ÖZDEMİR (408-420)

Biran, M. & Kim, H. (Eds.). The Cambridge History of the Mongol Empire. Vol. I: History (pp. xxi+876); Vol. II: Sources (pp. 613). Cambridge: Cambridge University Press, 2023. ISBN: 978-1-107-11648-1

Aysun SOYER (421-426)

Ivanics, M. The book of the Činggis legend: A critical edition of a seventeenth-century Volga-Turki Source. Leiden: Brill, 2023, pp. 395. ISBN: 978-90-04-68320-4.

Received 07.07.2024	Research Article	JOTS
Accepted 14.07.2024		8/2
Published 20.07.2024		2024: 239-248

# Eski Türk Yazıtlarında Tanıklanan Çatı Ekli Fiillerde Eşdizim

*Collocation in verbs with voice suffixes attested in Old Turkic Inscriptions*

Kerime ÇALIŞ BESLİ\*

(Sinop/Türkiye)

E-mail: kerimecaliss@gmail.com

Old Turkic inscriptions are among the leading sources of Turkish language, literature, history, and culture. The inscriptions provide researchers, linguists, and historians with the opportunity to learn about the language, cultural concepts, and beliefs of that period. Proverbs, idioms, and collocations in historical and contemporary texts attract attention due to the richness of the language and the cultural elements they contain. In this study, the collocations formed by verbs with voice suffixes in Old Turkic inscriptions have been examined, and the linguistic, semantic, cultural, and functional characteristics of these collocations have been investigated. Some of the results we have reached in this study are as follows: In the collocations formed with voice-suffixed verbs, the suffixes {-t}, {-gUr}, {-Ur}, and {-tUr} function as causatives and serve a functional role in the cultural conceptualization of “having something built or erected (e.g., house, bridge, monument, tomb, etc.)” and “creating a nation or army.” Since one of the primary functions of these suffixes is “causative,” it can be inferred that the structure of Turkic states during the inscription period was based on a hierarchical relationship between the lower and upper levels of society and state life. Collocations formed by verbs with the {-n} voice suffix function as passive, reflexive, and causative, *at atan-* ‘to be given a title or name’, *el törü etin-* ‘to have one’s homeland or customs regulated’, *il qazjan-* ‘to conquer a country or homeland’. These collocations highlight the importance of the concepts of ‘homeland, customs, social order, hierarchy, army, and war’ during the inscription period.

Key Words: Old Turkic inscriptions, verbs with voice suffixes, collocations, cultural concepts.

\* ORCID ID: 0000-0001-9116-6409.

## 1. Giriş

Türk dilinin ilk yazılı kaynakları olan Eski Türk yazıtları, Moğolistan, Kırgızistan, Sibiryaya gibi farklı ve geniş coğrafyalarda meydana gelip “Eski Türkçe” döneminde yazılmıştır. Bu metinlerin tanıklandıkları coğrafyada birçok farklı dil, kültür ve inanç sistemi karşılıklı olarak etkileşimde bulunarak varlığını sürdürmüştür. Çeşitli bilimlerin araştırmacıları tarafından yapılan çok sayıda araştırmada söz konusu yazıtların farklı yönleri ele alınmıştır. Tarihî ve çağdaş Türk lehçelerinde son yıllarda eşdizimler üzerine araştırmalar yapılmaya başlanmıştır. Türk dilinin ana kaynakları olan yazıtlar, Eski Uygur Türkçesi, Karahanlı Türkçesi, Harezmi Türkçesi ve Eski Anadolu Türkçesinin çeşitli dil yadigârlarında yer alan eşdizimleri anlamsal ve sıklık ölçütlerinde tespit eden, sözlük ya da dizine yer veren çeşitli makale, yüksek lisans ve doktora tezleri mevcuttur.

## 2. Teori

Eşdizim, çağdaş anlamıyla “belirli bir sıklıkta görülen kelime birlikteliklerinin anlamlı hale gelerek birbirini karşılıklı gerektirme (istem) ilişkisi” olarak tanımlanır (Firth, 1957: 179). Eşdizimleri oluşturan kelimelerin temel anlamlarında önemli ölçüde değişiklikler yoktur. Bu yönüyle atasözlerinden ve deyimlerden ayrılır. Eşdizim, yazı ve sözlü dil bağlamlarında, belirli bir kelimenin diğer belirli ve aynı anlam alanı içindeki kelimelerle kullanımını ifade eder. Eşdizimi oluşturan kelimeler dilde rastgele bir arada tanıklanmazlar. Saha araştırmacıları eşdizimleri kullandıkları anlamsal bağlamı ön plana çıkararak geçtikleri metinlerdeki kullanım sıklıklarına göre inceler. Eşdizimli kelime birlikteliklerini metinlerde sıklık bakımından incelemek eşdizimleri tespit etmek açısından önemlidir. Araştırmamızın konusu olan eşdizimler; sıklık incelemesinden sonra anlamsal incelemeye tabii tutulduklarında deyim, birleşik kelime vb. kelime birlikteliklerinden ayırt edilebilir. Eşdizimli kelime birlikteliklerinin bilimsel yöntemlerle incelenmesiyle dil ve kültür unsurlarının incelikleri iletişimi oluşturan derin ve yüzey yapılar ortaya çıkarılabilir. Bir kültürün düşünce oluşturma, olguları algılama ve ifade etme tercihleri kültür dil bilim tarafından incelenir. Söz konusu alanda “konsept” kavramı insanın düşünce dünyasındaki kültürün temel hücresi, unsuru olup milli hafızada kelimeler olarak yer alan toplumsal bilincin devingen

biçimidir (Sergeeva, 2014: 50-51). Bu bilim dalının önemli araçlarından biri yapısında barındırdığı anlamlar ve dil konuşurlarının kullanımı aracılığıyla dilin dünya görüşünü ifade ettiklerinden “kültür kelimeleri”dir. Besli’ye göre, kültür kelimeleri (konsept kelimeler) bir halkın maddî ve manevî kültür olgularını tanımlar, dünya görüşünü dilde yansıtır. Araştırmacı, kültürel kavramlaştırma olgusunu, bir millî kültürün temel unsuru, dünyaya bakış açısı ve millî hafızada yer alan bir kelime ya da kelime birliktelikleri vasıtasıyla ifade etme biçimi olarak açıklar (2023: 211). Kültürel kavramlaştırma, bir dilin düşünce ve kültür sistemini atasözleri, deyimler, eşdizimler, kültür, kelimeleri, tabular, simgeler vb. yollarla gerçekleştirme şekli olarak da betimlenebilir.

Çalışmamızın yönteminde, bağımlı Dil Bilim açısından çatı ekli fiillerin oluşturdukları eşdizimlerde yöneten, yönetilen, bağımlılık ilişkisi gibi esaslara yer verilecektir. Eski Türk yazıtlarında çatı eki almış fiillerin oluşturduğu eşdizimler tespit edildikten sonra elden edilen veriler, çatı eklerinin işlevsel, anlamsal ve kültürel kavramlaştırma özelliklerini de içeren bütüncül ve parçalar arası bir bakış açısıyla yorumlanıp açıklanacaktır.

### 3. Uygulama

3.1. *agıt-* (I) ‘kaçırtmak, kaçınmak, çıkarmak’ (Erdal, 1991: 760) < *ağ-* ‘yukarı çıkmak, yükselmek, tırmanmak’ (Clauson, 1972: 76-77).

*sü agıt-* ‘orduyu püskürtmek, dağıtmak’: *süsin kül tigin agıtıp* (KT K7) “Kül Tigin *orduyu püskürtüp*”.

Söz konusu eşdizimde {-t} çatı eki ettirgenlik işlevini korur. “Asker, ordu vb.” dağıtmak anlamındadır.

3.2. *atan-* “çağrılmak; ünlenmek” (Erdal, 1991: 590) < *ata-* “unvan vermek” (Clauson, 1972: 42)

*at atan-* “ad, unvan verilme”: *tegride bolmış el etmiş bilge kağan atadı el bilge katun atadı kağan atanıp katun atanıp* ötüken ortosınta as öñüz baş kan ıdok baş kedinin örgin bunta etitdim (Tar G6) “Tengride Bolmuş El Etmiş (beni) Bilge Kağan olarak ilan etti. (Eşimi de) El bilge Katun (olarak) ilan etti. Ben Kağan olarak eşim de *hatun* olarak *atandıktan* sonra Ötüken’in ortasında As Öngüz Baş ve Kan İduk Baş’ın batısında kağanlık otağını orada kurdurdum”.

Bu eşdizimde {-n} çatı eki edilgenlik işlevinde “bir unvanda bir görev için atanmak” anlamındadır.

**3.3. *olurt*- “oturtmak” (Erdal, 1991: 780) < *olur*- “oturmak, tahta oturmak, bir yere yerleşmek” (Clauson, 1972: 96)**

*bediz olurt*- “heykeli oturtmak, dikmek”: kagan inisi el çor tegin kelip ulayu tört tigit kelip ışbara bilge köli çorug yoglatdı bedizin *bedizetti olurttı* (Küli Çor D24) “Kağanın küçük erkek kardeşi İl Çor Tigin geldi ve yine dört prens daha gelip Işbara Bilge Köli Çor’un cenaze cenazesini kaldırdı, *yazıtını süslettiler, anıtını diktiler*”.

*kagan olurt*- “kağan (olarak) tahta çıkartmak”: tenri türk bodun atı küsi yok bolmazun teyin özümin ol tenri kagan olurtdı erinç (KT D26) “Yüce Tanrı, Türk halkının adı sanı yok olmasın diye *beni* (kağanı) o gök *tahta oturttu*”.

Söz konusu eşdizimde {-t} çatı eki ettirgenlik işlevini korur. “Heykel dikmek, hakan olarak tahta çıkarmak” anlamlarında eşdizimler oluşturur.

**3.4. *urtur*- ‘hakkettirmek, nakşettirmek’ (Erdal, 1991: 812) < *ur*- ‘bir şey koymak, vurmak, çarpmak’ (Clauson, 1972: 194)**

*bediz urtur*- “süsletmek, bezetmek”: için taşın adınçığ *bediz urturtum* (KT G12) “İçini dışını mükemmel bir şekilde *süslettim*”.

Söz konusu eşdizimde {-t} çatı eki ettirgenlik işlevini korur. “Bir şeyi vurmak” temel anlamından “taşa süs, resim yaptırmak” anlamını kazanır.

**3.5. *értür*- ‘geçmek, geçirmek, geçirmesine sebep olmak’ (Erdal, 1991: 714) < *ért*- ‘geçmek’ (Clauson, 1972: 185)**

*yog ertür*- “cenaze töreni düzenlemek”: tokuzunç ay yeti otuzka *yog ertürtümüz* (KT KD) “dokuzuncu ayın yirmi yedisinde *cenaze töreni düzenlettik*”.

Söz konusu eşdizimde {-Ur} çatı yapım eki ettirgenlik işlevi çerçevesinde “cenaze töreni düzenlemek” anlamındadır.

3.6. *étin-* “kendini düzene koymak” (Erdal, 1991: 600) < *ét-* “düzenlemek, tanzim etmek, süslemek” (Clauson, 1972: 36)

*el törü etin-* “yurdu, töresi düzenlenmek”: üye kök tenri yarlıkaduk için asra yağız yer igidtüük için *elimin törümin etintim* (Tar B3) “Yukarıda mavi gök bağısladığı için aşığıda kara toprak beslediği için *yurdumu töremi düzenledim*”.

Söz konusu eşdizimde {-n} eki örnek bağlamda *ét-* köküyle aynı anlam çerçevesinde olup anlamı pekiştirir.

3.7. *étit-* “bir şeyin dikilmesini sağlamak, diktirmek, yaptırmak” (Erdal, 1991: 600, 772) < *ét-* “düzenlemek, tanzim etmek, süslemek” (Clauson, 1972: 36)

*örgin itit-/ etit-* “kağan otağı kurdurmak”: *örgin anta etitdim* (Tar B 1) “kağan otağını orada kurdurttum”.

Söz konusu eşdizimde {-t} çatı eki ettirgenlik işlevindedir.

3.8. *kalıt-* ‘bıraktırmak, sıçratmak’ (Erdal, 1991: 773) < *kalı-* “(havada) yükselmek, sıçramak” (Clauson, 1972: 617)

*ugur kalıt-* “yolu bırakmak, yol değiştirmek”: ak termel keçe *ugur kalıtdım* (T1 K1) “Ak Termel Irmağı’nı geçerek *zaman kazandırdım* (yolu kısalttım)”.

Bu eşdizimde *kalı-* fiilinin anlamından sapma söz konusudur. Bu yüzden {-t} eki yapım eki işlevindedir.

3.9. *kazgan-* “kazanmak” (Clauson, 1972: 683) < \**kaz-ı-k+a-n-* (Erdal, 1991: 604)

*il kazgan-* “ülke, yurt fethetmek”: kimke *ilig kazganur men tir ermiş* (KT D9) “kimin için *ülkeler kazanıyorum, demiş*”

“Bir yer, toprak vb.” fethetmek anlamındaki eşdizimde {-n} eki yapım eki işlevindedir.

3.10. *kirgür-* / *kigür-* “sunmak, sokmak, getirmek” (Clauson, 1972: 712) < *kir-* ‘girmek’ (Erdal, 1991: 750)

*yablak kigür-* “nifak sokmak”: edgü eline kentü yaşıltığı *yablak kigürtüg* (KT D23) “iyi yurduna sen kendin hata ettin (ve) *nifak soktun*”

*sünüş kigür-* “savaş getirmek”: azın erig yana ebişe *sünüş kigürti* (Küli Çor D20) “az askerle yine ülkesine *savaş getirdi*”.

“Kötülük getirmek, savaş getirmek” anlamlarında geçen eşdizimlerde {-gUr} eki yapım eki işlevindedir.

**3.11. *kubrat-* ‘derleyip toparlamak’ (Erdal, 1991: 779) < *kubra-* ‘toplamak, yığmak’ (Clauson, 1972: 586).**

*bodun kubrat-* “boyları derleyip toparlamak”: kagan olurup yok çigany *bodunug kop kubratdım* çigany *bodunug bay kiltım az bodunug öküş kiltım* “Tahta oturup, yoksul ve fakir *halkı hep derleyip toparladım*. Fakir halkı zenginleştirdim, az halkı çoğalttım” (KT G9-10).

“Bir kimseyi ya da bir yeri toparlamak” anlamındaki eşdizimde {-t} eki temel anlamdaki *kubra-* fiiline kuvvetlendirme anlamı katmıştır.

**3.12. *sakın-* ‘düşünmek, hayal etmek; plan yapmak’ (Erdal, 1991: 612) < *sak-* (ı)n- < *sak-* ‘düşünmek’ (Clauson, 1972: 804)**

*katıgdı sakın-* “sıkıca, iyice düşünmek”: *katıgdı sakıntım* (KT K11) “*İyice düşündüm*”

“Etraflıca düşünmek” anlamındaki eşdizimde {-n} eki temel anlamdaki *sak-* fiiline kuvvetlendirme anlamı katmıştır.

**3.13. *üntür-* ‘yükseltmek, şafak sökmek, çıkarmak’ (Erdal, 1991: 812-813) < *ün-tür-* < *ün-* ‘yükselmek, çıkmak’ (Clauson, 1972: 169)**

*taŋ üntür-* “tan atmak, tan ağarmak” bolçuka *taŋ üntürü* tegdimiz (T/I K11) “Bulçu’ya *tan atarken* hücum ettik”.

“Tan atmak” anlamındaki eşdizimde {-tUr} eki temel anlamdaki *ün-* fiiline kuvvetlendirme anlamı katmıştır.

**3.14. *tiril-* “dirilmek, canlanmak, hayata geri dönmek” (Erdal, 1991: 678) < *tir-* ‘yaşamak’ (Clauson, 1972: 529)**

*tün tiril-* “gece olmak”: kün kuvranmış *tün tirilmiş* (Moyun Çoyr D1) “Güneş batmış, gece olmuş”.



“Gece olmak” anlamındaki eşdizimde {-l} eki temel anlamdaki *tir-* fiilinin dönüşlü çatı şeklinde işlevdedir.

**3.15. *tüşür-* “düşürmek, indirmek” (Erdal, 1991: 723) < *tüş-* “düşmek, geri dönmek” (Clauson, 1972: 560)**

*ilez түşür-* “acı vermek, kederlendirmek”: ingän yüki ilöz түşürtünüz (Yenisey 28.3) “Deve yükü (çok miktarda) acı verdiniz”.

“Bir canlıya acı vermek” anlamındaki eşdizimde {-Ur} eki temel anlamdaki *tüş-* fiilinin ettirgen çatılı fiil eki işlevindedir.

**3.16. *yarat-* ‘ev, yazıt, ulus vb.’ yaratmak, düzene sokmak’ (Erdal, 1991: 793) < *yara-* ‘başarılı olmak, yararlı olmak’ (Clauson, 1972: 956)**

*bitig yarat-* “yazıt meydana getirmek”: belgüsin *bitigin* bu urdı bu *yaratdı* (Tes G3) “Damgasını, işaretini bu (kişi) koydu ve *yazıtını* burada *meydana getirdi*”.

*bodun yarat-* “ulus yaratmak, ulus haline getirmek”: elsiremiş kagansıramış *bodunug* künedmiş kuladmış *bodunug* türk törüsün ıçgınmış *bodunug* eçüm apam törüsünçe *yaratmış* boşgurmuş (KT D3) “Yurtsuz ve kağansız kalmış, cariyeye ve köle olmuş, Türk örf ve âdetlerini kaybetmiş *halkı* atalarımın dedelerimin yasalarına göre yeninden *yaratmış*, eğitmiş”; kaşım kagan eçim kagan olurtukında dört bulundaki *bodunug* nençe itmiş nençe *yaratmış* (BK K8-9) “Babam kağan, amcam kağan tahta geçtiklerinde dört taraftaki *halkı* nasıl düzene sokmuş, nasıl *ulus hâline getirmişse*”.

*örgin yarat-* “kağan otağı kurmak”: çit tikdi *örgin yaratdı* (Tes G2) “Sınırını çizdi, *kağan otağını kurdu*”.

“Bir ulus, bir ev vb. yaratmak” anlamındaki eşdizimlerde {-t} eki temel anlamdaki *yara-* fiilinden gelişmiş yapım eki işlevine sahiptir ve ettirgenlik işlevi vardır.

**3.17. *yaratıt-* “anıt, türbe, damga vb.lerini” yaptırtmak, yarattırtmak” (Erdal, 1991: 793) < *yarat-* ‘yaratmak, düzene sokmak’ (Clauson, 1972: 959)**

*bark yaratıt-* “anıt, türbe inşa ettirmek”: añar adınçığ *bark yaratıtdım* (BK K14) “Ona muhteşem bir *mezar yaptırdım*”

*belgü yaratıt-* “damga, işaret yaptırmak” *belgümin* bitigimin anta *yaratıtdım* (BK K14) “*Damgamı* ve yazıtımı orada *meydana getirdim*”; bitigimin *bälgümin* anta yası taşka *yaratıtdım* (Tar B3) “*Yazıtımı* ve *damgamı* orada yassı taş üzerine *yazdırttım*”.

*bitig yaratıt-* “yazıt meydana getirtmek”: *belgümin* *bitigimin* anta *yaratıtdım* (BK K14) “*Damgamı* ve yazıtımı orada *meydana getirdim*”.

*çıt yaratıt-* “çit yaptırmak, kurdurmak”: tez başınta *örgin* anta *etitdim* *çıt* anta *yaratıtdım* (Tar B1-2) “*Tez başında tahtı* orada *kurdurdum*, askerî *sınırı* orada *çizdim*”.

*örgin yaratıt-* “kağan otağı kurdurtmak”: tez başınta *örgin* anta *etitdim* *çıt* anta *yaratıtdım* (Tar B 1-2) “*Tez başında tahtı* orada *kurdurdum*, askerî *sınırı* orada *çizdim*”.

“Bir şey” yaratmak anlamındaki eşdizimde {-t} eki temel anlamdaki *yara-* fiilinden gelişip ettirgen anlam ve işlevinde yapım eki işlevindedir.

**3.18. *yaratur-* “yaptırmak” (Clauson, 1972: 962) < *yarat-* ‘yaratmak, düzene sokmak’ (Erdal, 1991: 793)**

*bark yaratur-* “anıt, türbe inşa ettirmek”: añar adınçığ *bark yaraturtum* (KT G12) “*Ona muhteşem bir mezar yaptırttım*”.

“Mezar vb.” yaptırmak anlamındaki eşdizimde {-Ur} eki *yarat-* fiiliyle işlev ve anlam olarak aynıdır.

**3.19. *yorıt-* “yürüt-” (Erdal, 1991: 795) < *yorı-* ‘yürümek’ (Clauson, 1972: 957)**

*sü yorıt-* “orduyu sefere çıkarmak” kaganıma ötüntüm *sü yorıtdım* (T/I K1) “*Kağanıma arz edip orduyu sefere çıkardım*”.

“Orduyu” sefere çıkarmak anlamındaki eşdizimde {-t} eki temel anlamdaki *yorı-* fiiline ettirgen anlam ve işlev katar.

**3.20. *tokıt-* “çit vb.” dokutmak, hakkettirmek, yontturmak, vurdurmak, kurdurmak’ (Erdal, 1991: 789) < *tokı-* (İ) ‘vurmak, dövmek, batırmak’ (Clauson, 1972: 467)**

*çıt tokıt-* “çit çaktırmak”: *örgin* bunta *yaratıtdım* *çıt* bunta *tokıtdım* (Tar B2) “*Otağımı burada kurdurdum, sınırımı burada çekirdim*”.

“Çit çektirmek” anlamındaki eşdizimde {-t} eki temel anlamdaki *tokit-* fiilinin ettirgen çatılı biçiminde tanıklanır.

### Değerlendirme ve Sonuç

Çatı eki olarak nitelenen fiil sınıfının Eski Türk Yazıtlarında meydana getirdiği eşdizimler; araştırmamızda geçtikleri bağlamlarda görülüp anlam bilim, kültür dil bilim ve dil bilgisi açılarından incelendi. Söz konusu fiillerin aldıkları çatı ekleri {-t}, {-Ur}, {-tUr}, {-n}, {-l} ve {-gUr} şekillerinde tespit edilip işlevlerine bakıldı. Elde edilen verilen değerlendirilmesi sonucunda sahanın dil bilgisi eserlerinde çatı eki olarak nitelenen eklerin Eski Türkçe metinler bağlamında çatı eki ve yapım eki işlevlerinde olduğu görüldü. Yapım eki olarak işlev gören eklerin bazılarının metinlerde geçtiği bağlamlarda ettirgenlik, dönüşlülük, edilgenlik işlevlerini de yerine getirdiği görüldü.

Eski Türk yazıtlarında sıklık olarak en fazla tanıklanan çatı eki {-t} ile oluşan fiillerdir. Bu ekle oluşan fiillerin meydana getirdiği birçok eşdizim metinlerde tanıklanır: *eb bark yarat-* “ev bark inşa etmek”; *bitig yarat-* “yazıt meydana getirmek”; *bodun yarat-* “ulus yaratmak, ulus hâline getirmek”; *örgin yarat-* “kağan otağı kurmak”; *bark yaratıt-* “anıt, türbe inşa ettirmek”; *belgü yaratıt-* “damga, işaret yaptırmak”; *bitig yaratıt-* “yazıt meydana getirtmek”; *çit yaratıt-* “çit yaptırmak, kurdurmak”; *örgin yaratıt-* “kağan otağı kurdurtmak”; *sü yorit-* “orduyu sefere çıkarmak”; *çit tokıt-* “çit çaktırmak”.

Sonuç olarak, fiillere gelen {-t} eki, tanıklandığı eşdizimlerde “ev, köprü; anıt mezar vb. yaptırmak, kurdurmak”, “ulus, ordu meydana getirmek” anlamlarının kültürel kavramlaştırılmasında işlevseldir. Bu ekin başlıca işlevlerinden biri “ettirgenlik” olduğundan yazıtlar dönemindeki Türk devlet anlayışı, toplum yaşamı ve sisteminde alt, üst ilişkisine dayanan bir yapı olduğu anlaşılmaktadır. Türk devletinde başta kağan unvanlı yöneticiye dayanan bir sistem olduğu, sistemli, işlevsel bir ordunun devletin varlığının devamı için önemli bir yere sahip olduğu “sü, kagan, örgün, bodun” kelimelerinin bağımlı olduğu çatı ekli fiillerden oluşan eşdizimlerden anlaşılmaktadır. “Eb, bark, bitig, bediz” kelimeleriyle oluşan eşdizimler aracılığıyla bahsedilen dönemdeki Türk toplumunun kültür unsurları olarak, çeşitli yapıları inşa edebildiği, yazının öneminin bilindiği ve yazıyla anlatımın önemli olduğu söz konusudur. Çatı ekli fiillerle yapılan eşdizimlerde {-Ur}, {-tUr} ve {-gUr} ekleri de “ettirgenlik”

işlevindedir. Eski Türkçede *sünüş*, *bediz*, *yablak*, *yog* gibi fiillere bağımlı öğelerin oluşturduğu eşdizimler, “ordu, savaş, sanat, toplumsal düzen” kültür kavramlaşmalarının örneğidir. Yazıtlarda işlek olarak kullanılan {-n} çatı ekli “edilgenlik, dönüşlülük ve ettirgenlik” işlevlerindeki fiillerin oluşturduğu eşdizimler tanıklanmaktadır: *at atan-* “ad, unvan verilmek”, *el törü etin-* “yurdu, töresi düzenlenmek”, *il kazgan-* “ülke, yurt fethetmek”, *katıgdı sakın-* “sıkıca, iyice düşünmek”. Söz konusu eşdizimlerde; “vatan, töre, toplumsal düzen, hiyerarşi, ordu, savaş ve etraflıca düşünmek” kavramlarının yazıtlar dönemindeki önemi açıklanır.

### Kısaltmalar

BK	Bilge Kağan yazıtı.
KT	Kül Tigin yazıtı.
T	Toñukuk yazıtı.
Tar	Taryat yazıtı.

### Kaynakça

Besli, E. (2023). Eski Türkçe Metinlerin Kültür Dil Bilimsel Yapısında Eşdizim Algoritmaları. In Küçüker, P. & Uçar, İ. (Eds.), *XV. Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildiri Kitabı* (pp. 210-219). Sakarya: Asos Yayınları.

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

Erdal, M. (1991). *Old Turkic Word Formation, a Functional Approach to the Lexicon I-II*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Firth, J. (1968). A Synopsis of Linguistic Theory, 1930-1955. In Palmer, F. R. (Ed.), *Selected Papers of J. R. Firth (1952-1959)* (pp. 168-205). London: Longmans.

Sergeeva, T. G. (2014). *Kültürdilbilimde Temel Birimlerin Tanımlanması Üzerine*. Ankara: Gazi Kitabevi.

Şirin, H. (2016). *Eski Türk Yazıtları Söz Varlığı İncelemesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Received 09.07.2024	Research Article	JOTS
Accepted 14.07.2024		8/2
Published 20.07.2024		2024: 249-266

## Zur Herkunftsdebatte in der europäischen Runenforschung

### *Avrupa Runik Araştırmalarında Kken Tartışması*

Çağıl ÇAYIR\*

(Pulheim/Germany)

E-mail: c.cayir@mail.de

Since the beginning of runic studies in Scandinavia in the 16th century, there has been a debate about the origin of runic writing. But where does the debate come from? Has it always been pursued according to scientific standards? What are the sources and what is the current state of research? This study shows that the debate about the origin of the runic script is a feigned debate to suppress its source-based origin, which is called “divine” and “Turkish”. The reason for the discussion was the crusade propaganda against the Turks after 1453. Today, more recent comparative studies once again point to a close cultural-historical connection between the early Turks and the “Germanic tribes”. This opens up a new interdisciplinary field of research for English, German, Scandinavian and Turkish studies. At the same time, the previous prejudiced separation of cultures is no longer valid. This reveals a research perspective that is as revolutionary as it is promising.

Key Words: Runic script, runes, cultural-historical connection.

---

\* ORCID ID: 0009-0005-0998-7299.

## Einleitung

Die Frage nach der Herkunft der „germanischen“ Runenschrift wird seit dem Beginn der neuzeitlichen Runenkunde im XVI. Jahrhundert in Skandinavien paradigmatisch diskutiert. Dabei wird der Ursprung der Debatte selbst übergangen und ignoriert. Aber wie selbstverständlich ist die Herkunftsdebatte in der Runenforschung eigentlich? Der vorliegende Aufsatz rollt die Frage anhand der wichtigsten Quellen und neuesten Forschungserkenntnisse zum Thema auf. Dabei stellt sich die quellengemäß „türkische“ Herkunft der Runenschrift als zielführend heraus.

## Quellenlage

Einleitend ist es angebracht nach den wichtigsten Quellen zur Herkunft und Entstehung der Runenschrift zu fragen und zu schauen, was es dabei allgemein zu beachten gilt. Denn das Schriftsystem, das vor der lateinischen Schrift in Mittel- und Nordeuropa verbreitet war, wurde von ihren Urhebern als Runenschrift bezeichnet (das Wort *Rune* kommt in früher Zeit in allen germanischen Sprachen mit der Grundbedeutung „Geheimnis“ vor. Düwel/Nedoma 2023, 1f.).

Allerdings geben die meist nur kurzen Runeninschriften auf Stein, Metall, Holz und Knochen selbst nur wenig Auskunft über das Leben der Runenschreiber. Hierfür ist es notwendig weitere mögliche Quellen heranzuziehen und über ihren Kontext zu spekulieren. Darauf machte jüngst der Münchner Runologe W. Heizmann aufmerksam und mahnte allgemein zur Selbstreflexion, weil die Runenforschung oft von Vorurteilen geprägt ist, wie zum Beispiel beim Thema Magie, „an dem sich wie an keinem andern die Geister der Runologen scheiden“ (2010: 10):

Gerade die Spärlichkeit der Überlieferungen aber fordert die Bereitschaft, ja Notwendigkeit, sich über die epigraphische und linguistische Analyse hinaus, die selbstverständlich immer am Anfang stehen muss, auch auf die Frage nach dem ‚Sitz im Leben‘ der Runenschrift einzulassen, auf den kulturgeschichtlichen Kontext also, in den die Inschriften eingebettet sind. Ohne diese Bereitschaft lassen sich Runeninschriften nur beschränkt als ‚Quellen interdisziplinärer Forschung‘ erschließen, wie das programmatische Thema des Vierten internationalen Symposiums über Runen und Runeninschriften in Göttingen lautete. Wie weit wir in diesem Zusammenhang unserer Imagination Raum geben, hängt dabei letztlich von unserer je eigenen Konditionierung ab. Wir alle sind nicht frei von bestimmten Denkmustern, die wir aufgrund unserer

Veranlagung und sozialen Prägung durch Elternhaus, Schule, Universität etc. mit uns herumtragen, und auf die wir bei entsprechenden Gelegenheiten geradezu reflexartig immer wieder zurückgreifen. Solche spontanen Reaktionen lassen sich kaum vermeiden, doch wird es dann problematisch, wenn es dabei bleibt und der Reflex das Argument ersetzt (Ebd., 9f.).

### **Eddische Überlieferungen**

Die wichtigsten literarischen Quellen zur Lebenswelt der Runenschreiber sind vor allem die sogenannten eddischen Überlieferungen aus Island (Stroh 1985, 643f.). Diese wurden zwar erst im XIII. Jahrhundert, in christlich beeinflusstem Umfeld und in lateinischer Schrift verfasst. Dennoch beanspruchen ihre Urheber höchste Authentizität gemäß der mündlichen Skaldentradition:

„Sie mögen dieses Buch für Ihr Wissen und zur Unterhaltung benutzen. Aber diese Überlieferungen dürfen nicht vergessen oder es darf nicht als falsch angesehen werden, aus der Dichtkunst die alten Kenninge zu verwenden, die schon den Hauptskalden gefielen“ (Krause 2010, 87).

„Skalden“ wurden im mittelalterlichen Skandinavien Barden genannt, die nicht nur improvisierten, sondern auch von der Mythologie und wichtigen historischen Ereignissen berichteten. Dabei sei für die höfische Skaldendichtung der Wahrheitswert besonders bedeutend gewesen:

„Und großen Wert legen wir auf das, was in diesen Gedichten vorgetragen ward, die vor den Häuptlingen selbst oder ihren Söhnen aufgesagt wurden. Und wir halten alles für wahr, was sich in diesen Gedichten hinsichtlich ihrer Kriegszüge und Schlachten findet. War es nämlich auch Skaldenart, die Männer besonders zu preisen, vor denen sie standen, während sie ihr Lied vortrugen, so würde es doch kaum einer unter ihnen gewagt haben, von eben diesen Herrschern Taten zu erzählen, die alle, die sie hörten, ja auch jene selbst, als offenbare Erdichtung oder Lüge erkennen mußten. Das wäre ja kein Preis, sondern vielmehr Hohn gewesen“ (Niedner 1922, 21).

### **Offenbarung der Runenschrift**

In der sogenannten „Lieder-Edda“ findet sich ein Gedicht, das von der göttlichen Offenbarung der Runenschrift berichtet. Es enthält einige für die „nordische“ Mythologie zentrale Elemente, die auch für die Herkunftsforschung von entscheidender Bedeutung sind. Dazu zählen vor allem das Motiv des Weltenbaums, die Selbstopferung für Erkenntnis und der Zaubertrank der

Poeten. Eine historisch-vergleichende Untersuchung der einzelnen Elemente ist methodisch notwendig.

Eine Übersetzung der altisländischen Quelle dient hier vorab zur inhaltlichen Orientierung:

Wohl weiß ich,  
 daß ich am Windbaum hing,  
 neun ganze Nächte,  
 speerverwundet,  
 dem Odin geopfert,  
 ich selber mir selbst –  
 an jenem Holz,  
 von dem niemand weiß,  
 aus welchen Wurzeln es aufwächst.

Sie reichten mir  
 weder ein Brot noch ein Trinkhorn;  
 da spähte ich nieder,  
 erraffte die Runen,  
 schreiend erraffte ich sie  
 und fiel dann vom Holz ab.

Neun gewaltige Zauberlieder  
 lernte ich vom ruhmreichen Sohne  
 Bölthorns dem Vater der Bestla,  
 und tat einen Trunk  
 des köstlichen Mets,  
 geschöpft aus Odrerirs Kessel.

Darauf gedieh ich,  
 ward erfahren,  
 wuchs und fühlte mich wohl;  
 ein Wort führte



mich fort zum andern;  
 ein Werk führte  
 mich fort zum andern.

Runen wirst finden,  
 verständliche Stäbe,  
 starre, gewaltige  
 Zauberzeichen;  
 Odin malte sie,  
 Götter erschufen sie,  
 es ritzte sie der Herr der Herren.

Odin bei den Asen,  
 Dain bei den Alben,  
 Dwalin bei den Zwergen,  
 Alswid bei den Riesen –  
 ich selber ritzte auch welche.

Weißt du, wie man ritzen soll,  
 weißt, wie man raten soll,  
 weißt, wie man malen soll,  
 weißt, wie man prüfen soll?  
 Weißt, wie man beten soll,  
 weißt, wie man opfern soll?  
 Wie man darbringen soll  
 und wie man schlachten soll?

Besser gar nicht gebetet  
 als zu viel geopfert;  
 Gaben wollen erwidert sein;  
 besser gar nichts dargebracht  
 als zu viel geschlachtet!

So ritzte es Odin ein  
 bevor es die Völker gab,  
 dorthin brach er auf,  
 von wo er gekommen war.  
 (A. Häny 1987, 65f.)

### **Herkunft der Runenschreiber**

Ergänzend zur mystischen Beschreibung in der „Lieder-Edda“ findet sich in der sogenannten „Prosa-Edda“ außerdem eine ethnographische Beschreibung von Odin und seiner Gefolgschaft, die demnach aus „Tyrkland“, dem Land der Türken, aus Asien stammen (vgl. Beck 2005, 131). Besonders bemerkenswert sind des Weiteren die Motive der Wahrsagung, Wanderung und des Euhemerismus. Eine Übersetzung der Quelle dient hier wieder zur inhaltlichen Orientierung:

Odin besaß wie seine Frau die Sehergabe, und aus seinen Visionen erfuhr er, daß sein Name oben in der Nordhälfte der Welt bekannt sein würde und daß er darüber hinaus von allen Königen geehrt würde. Aus diesem Grund wollte er seine Reise von Tyrkland antreten. Er führte eine große Gefolgschaft mit sich, junge und alte Menschen, Männer wie Frauen, die viele wertvolle Dinge bei sich hatten. Und in den Ländern, durch die sie zogen, erzählte man viel Ruhmreiches über sie, so daß sie Göttern ähnlicher als Menschen schienen. Sie unterbrachen ihre Fahrt nicht eher, als bis sie nordwärts in das Land kamen, das heute Sachsen genannt wird. Dort blieb Odin lange Zeit und nahm das Land weit und breit in Besitz [...] (Krause 2010, 12).

### **Quellengemäße Herkunft der Runenschrift**

Durch die Herleitung der Runenschrift vom gottgleichen Helden Odin in der „Lieder-Edda“ und dessen Herleitung aus „Tyrkland“ (Türkland) in der „Prosa-Edda“ folgt aus den wichtigsten literarischen Quellen zur Lebenswelt der Runenschreiber namentlich eine „göttlich-türkische“ Herkunft der Runenschrift. Folglich verlangt eine quellengemäße Terminologie die anmutende Bezeichnung der Herkunft der Runenschreiber und der Runenschrift als „göttlich-türkisch“.

Die Herleitung von „Türken“ war im Mittelalter in Europa nicht nur bei Isländern, sondern auch bei Franken sowie durch die Gleichsetzung mit den

Trojanern sogar bei Römern verbreitet. Somit gehörten die Türken im Mittelalter zur gemeinsamen Herkunftstradition der Europäer (hierzu z. B. Borgolte, 2014: 221f.).

### **Anti-türkische Herkunftsdebatte**

Nach der Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen im Jahr 1453 wurden die positiven Türkensagen jedoch zu lästig für die römische Kirchenherrschaft und gebrochen. Im Kontext einer neuen Kreuzzugspropaganda gegen die „Türken“ stieß der damalige Kardinal von Siena und spätere Papst Pius II. E. S. Piccolomini eine neue, anti-türkische Herkunftspropaganda an, die das exklusive Selbst- und Fremdbild der Europäer bis heute prägt: „Die Türken werden zum traumatischen Auslöser und Wetzstein europäischer Identität“ (Helmrath, 2005: 362).

Man hat treffend von einem „Angulus-Syndrom“ (D. Mertens) gesprochen. Bedrohungsobsessionen, Festungsdenken gehörten, auch in der Renaissance, zum Zeitstil [...]. Inwieweit sich derartige Obsessionen bis heute im kollektiven Unterbewusstsein des Europäers eingenistet haben, bleibe offen. (Ebd., 364).

Mit dem Rückgriff auf antike Quellen wurden außerdem die exklusive Idee von Europa sowie die Gleichsetzung der Deutschen mit den antiken Germanen als Kampfbegriffe indoktriniert. Paradoxerweise weckte die Kirche dadurch das Interesse an der paganen Vorzeit in Europa. Doch entgegen den mittelalterlichen Einwanderungs- und Verwandtschaftssagen bestimmten nun Abgrenzung und Konkurrenz die Herkunftsforschung, welche die europäischen Herrscherhäuser zur jeweils eigenen nationalen Machtlegitimation zu nutzen suchten (Çayır, 2023: 427).

Dem Romanozentrismus der Italiener stellten die Deutschen den Germanozentrismus entgegen, wogegen die Schweden den Gotizismus und die Skandinavische Renaissance erhoben. Dafür wurden die paganen Runen erkundet, doch entgegen der quellengemäß „göttlich-türkischen“ Herkunftssage bald als ureigenes Kulturzeugnis idealisiert und andere Erörterungen verdrängt – „[...] indeß nicht allezeit mit den Waffen der Gelehrsamkeit geführten Streitigkeiten [...]“ (Geijer, 1826: 125).

## Die göttlich-türkische These

Obwohl die neuzeitliche Herkunftsdebatte in Europa auf die Ausgrenzung der Türken gründete und eine skandinavische Herkunft für die Runenschrift behauptet wurde, wurde die türkische Einwanderungsthese im weiteren Forschungsverlauf wiederholt und mit zunehmender Evidenz aufgerollt. Daher bietet es sich an entsprechende Anstöße chronologisch zusammenzufassen:

1696 ermittelte zunächst der vom schwedischen König Karl XI. mit der Herkunftsforschung beauftragte schwedische Philologe J. G. Sparwenfeld die Herkunft von Odin aus Kaschgar im alten Türkistan (d. h. Türkland), im heutigen Xinjiang in China (Sparwenfeld, 2010: 341).

1721 entdeckten der vom russischen Zar Peter dem Großen mit der universalwissenschaftlichen Erforschung Sibiriens beauftragte Danziger Arzt Messerschmidt und der ihn begleitende Stralsunder Offizier der schwedischen Strahlenberg runenähnliche Inschriften auf Grabsteinen in einer türkischen Sprachlandschaft Süd-Sibiriens, die die Forscher wieder an die alten Einwanderungs- und Verwandtschaftssagen erinnerten und diese zu belegen schienen.

1730 veröffentlichte Strahlenberg seinen monumentalen Studienbericht über die sibirischen Runenfunde, wobei er Odin aus Sibirien herleitete u. v. m. (358). Dabei ist es besonders bemerkenswert, dass v. Strahlenberg seiner eigenen Auffassung zufolge „durch göttliche Vorsehung dazu ausersehen worden, ein so wichtiges Werck ans Licht zu stellen“ (Ebd., 5). Demnach ist seine Herleitung der Runenschrift aus Sibirien eine göttliche Botschaft?

Jedenfalls zieht sich der Aspekt des „Göttlichen“ praktisch durch die gesamte Herkunftsdebatte. Denn dieser Aspekt ist nicht nur quellengemäß mit der Runenschrift verbunden, sondern wurde auch die quellengemäß „göttlich-türkische“ Herkunft der Runenschrift durch die kirchliche Kreuzzugspropaganda im Namen Gottes verdrängt und verteufelt. Damit hängt zudem auch die folgenschwere Exklusivierung der Ideen von Europa und den „Germanen“ zusammen.

An dieser Stelle gilt es anzumerken, dass die biblische Schöpfungslehre die Urverwandtschaft aller Völker offenbart. Daher ist auch ein Widerspruch mit der

biblischen Lehre zu erkennen, worauf schon der englische Philosoph F. Bacon hinwies (2000: 38f.).

Dagegen waren die Entdeckungen von v. Strahlenberg, der als Kriegsgefangener 13 Jahre in Sibirien verbrachte, entscheidend für die Wiederbelebung und Historisierung der verdrängten Einwanderungs- und Verwandtschaftssagen Europas im Hinblick auf die Türken und Asien, was schließlich auch der biblischen Lehre von der Urverwandtschaft der Völker entspricht.

1755 leitete der Genfer Historiker P. H. Mallet die Herkunft der Runenschrift aus Sibirien her (230).

1764 leitete der schwedische Nationalhistoriker S. Lagerbring die Herkunft von Odin und seiner Gefolgschaft von den Türken her (9).

1782 leitete der dänisch-norwegische Historiker P. F. Suhm die Herkunft von Odin und seiner Gefolgschaft ebenfalls von den Türken her – abgesehen von den Osmanen (20).

1783 leitete der italienische Historiker C. Carli die Herkunft der Runenschrift von Skythen und Tataren aus der Tatarei, also Sibirien her (171).

1821 begründete dann der deutsche Wissenschaftspionier W. C. Grimm die wissenschaftliche Runenforschung, wobei er den Ursprung der Runen in Sibirien vermutete (127).

1832 sah der deutsche Geograph C. Ritter, der als einer der Begründer der wissenschaftlichen Geographie gilt, den Ursprung der „germanischen“ Runenschrift in Sibirien und ordnete die dort gefundenen runenähnlichen Denkmäler turksprachigen Völkern zu (1131).

Allerdings konnten sich derartige Erörterungen nicht gegen den Skandinavismus durchsetzen. Danach gerieten die runenähnlichen Inschriften aus Sibirien in Europa bald in Vergessenheit.

1883 gründeten finnische Gelehrte die Finnisch-Ugrische-Gesellschaft zur Erforschung ihrer Urgeschichte in Sibirien, wo sie insbesondere die Runendenkmäler genauer untersuchten.

1889 offenbarten sich die sibirischen „Runen“ nach über 150 Jahren der Unklarheit schließlich selbst durch zwei in der Mongolei gefundene bilinguale Denkmäler als türkisch, was die alten Herkunftssagen und dahingehenden Herkunftsthesen nunmehr auch namentlich bestätigte.

Dennoch konnten sich derartige Erörterungen nicht gegen die Vorurteile ihrer Zeit durchsetzen, was den Weg zur katastrophalen Pervertierung der Runenschrift im Nationalsozialismus ebnete.

1941 machte der Redakteur E. Behrens wieder auf die alttürkische Runenschrift und die von Grimm angeführte sibirische, nun türkische Herkunftsthese aufmerksam (46).

Jedoch wurde die NS-Germanenideologie erst durch den Zweiten Weltkrieg zurückgeschlagen, danach erreichte die Runenforschung erst zur Jahrtausendwende ein neues Forschungsstadium.

2007 führte der Bonner Sibiologe H. Werner eine neue These an, wonach die alttürkische und „germanische“ Schrift von sibirischen Wandersymbolen herrühren (145).

2014 stellte der kanadisch-niederländische Wissenschafts- und Kunsthistoriker K. H. Veltman „unerwartete“ Gemeinsamkeiten zwischen der alttürkischen Schrift und Runen fest:

This research has also revealed unexpected links across cultures: e.g. that there are close links between the familiar Futhark runes of Europe, Turkic runes and Arabic magical alphabets. The final letter of the futhark is the Othala (Odal, Othel, othila) rune, again with Turkic connections. In the Bulgarian tradition, an inverted odal rune, becomes the symbol of the state linked with the god Tengri and Tengrism [...] (813).

Inzwischen wird die „türkische“ Herkunftsthese nicht nur kulturgeschichtlich, sondern auch durch die neue Technologie der Archeogenetik molekularbiologisch unterstützt:

The Azeris, a Turkic people living mainly in today's Iranian region of Azerbaijan and the sovereign Republic of Azerbaijan, are regarded by Faux as probably the Aesir and, according to his findings, carry the three genetic Asian signatures which are present in Shetland, which was a Norse settlement. People in these two northern and southern regions share more of the same signatures than any other group between Turkey and Mongolia. The Aseri R1a signature, which is similar to markers found in Central Asian Altai people, is found in Central Asia, making it likely that the R1a, K, and Q41 markers identified in this study are also from this region (Hupfau, 2024: 138f.).

## Warnungen vor Vorurteilen und Reflexen

1730 mahnte v. Strahlenberg, „es eben nicht so gering zu schätzen, wenn einige Autores vorgeben: Die Francken und Türcken waren vor Alters einerley Volck gewesen“ (Strahlenberg, 1730: 59).

1821 mahnte Grimm,

[...] keineswegs kann man die Hoffnung eitel nennen, aus Asien weitere Aufklärungen auch über die Runen zu erhalten. Höchst merkwürdig sind in dieser Hinsicht die Inschriften auf Grabsteinen am Jeniseistrom in Sibirien [...] (127).

1829 mahnte der Politiker und Jurist C. Dirckinck-Holmfeld bezüglich der östlichen These:

Bey der Annahme desselben hat man auch nicht sonderlichen Widerspruch zu erwarten, indem die meisten Gelehrten diesen Zusammenhang einräumen, wie sehr sie auch mancher Folge solcher Voraussetzungen sich entgegenstellen werden (59).

1872 mahnte auch der schwedische Prähistoriker H. O. H. Hildebrand, „dass zwischen allen Dingen ein Zusammenhang im Grossen existirt und dass die Anschauung, welche dies nicht berücksichtigt, nothwendig auf Irrwege führen muss“ (1873: 80).

1906 klagte auch der Indogermanist O. Schrader, dass die Forschung für derartige Erörterungen weder besonders vorbereitet noch geneigt ist (5).

So ist in Europa eine grundsätzliche Abneigung zur türkischen Herkunftsthese festzustellen. Zumal die neuzeitliche Identität auf die Aus- und Abgrenzung von Türken gegründet wurde. Deswegen ist es besonders wichtig entsprechende Vorurteile und Reflexe kritisch zu prüfen. Darauf machte wie eingangs erwähnt auch der Runologe Heizmann allgemein aufmerksam.

## Gegenstimmen

Bisher wurde die türkische These trotz wiederholter Anstöße und zunehmender Evidenz nicht weiter erforscht, sondern ohne gründliche Überprüfung verdrängt und vergessen. Besonders folgenschwer für die Runenforschung war dabei die wiederholte Verleugnung der Runenfunde.

1771 verleugnete der deutsche Historiker A. L. v. Schlözer die Existenz von runenähnlichen Inschriften in Sibirien und erklärte Odin zum Analphabeten.

Dadurch beendete er die damals aufgekommene Historisierung der isländischen Einwanderungssagen (604).

1822 drehte der französische Ostasienforscher J.-P. Abel-Remusat die Diskussion einfach um, indem er plötzlich einen europäischen Ursprung für die sibirische Runenschrift vermutete, wobei er ja immer noch ihren historischen Zusammenhang annahm (597).

1823 drehte auch der deutsche Ostasienforscher J. Klaproth die Diskussion um, indem er auch einfach einen europäischen Ursprung für die sibirische Runenschrift vermutete. Dabei ordnete er die sibirischen Inschriften den turksprachigen Kirgisen zu (11).

1826 verzerrte der schwedische Historiker E. G. Geijer die Forschung, indem er ohne weitere Diskussion behauptete, dass die sibirischen Inschriften den Runen nur zufällig ähneln würden (125).

1826 verleugnete der deutsche Prähistoriker F. v. Hagenow die sibirischen Runenfunde wieder, trotz weiterer Entdeckungen und Publikationen von sibirischen „Runen“ (2).

1829 drehte der tschechische Historiker G. T. Legis die Herkunftsdiskussion wieder um, indem er ebenfalls eine europäische Herkunft für die sibirischen Runen erörterte, aber immer noch einen historischen Zusammenhang zwischen den Schriftsystem annahm (44f.).

1872 verleugnete der dänische Prähistoriker J. J. A. Worsaae die sibirischen Runenfunde, wobei er auf die besondere Bedeutung solcher Funde aufmerksam machte (418).

1884 zitierte ihn dann der dänische Erneuerer der Runenforschung L. F. A. Wimmer:

Namentlich würde es von besonderem Interesse und von besonderer Bedeutung sein, wenn es glücken könnte, in irgend einem Teile von Russland uns aus einer frühen Zeit wie ungefähr dem Jahre 700 Spuren der jüngeren skandinavischen Runenschrift nachzuweisen, die, wie man gemein hat, nicht aus der älteren entwickelt, sondern gerade das Kennzeichen für ein in den Norden neu eingewandertes Volk sein sollte. Es ist jedoch bekannt, dass noch in ganz Russland nicht die mindeste Spur von Runenschrift entdeckt ist, weder aus einer älteren noch aus einer jüngeren Periode des Eisenzeitalters (189).



1893 vermutete der dänische Turkologe V. Thomsen, dass die alttürkische Schrift aus Sibirien und der Mongolei der europäischen Runenschrift nur zufällig ähneln könnte. Seine Vermutung verbreitete sich ohne weitere Überprüfung als Tatsache und manifestierte die Trennung der Schriften und Kulturen in der Forschung. Dadurch wurde der Weg für die rassenideologische Pervertierung der Runenschrift durch die Nationalsozialisten in Deutschland weiter geebnet.

1933-1945 pervertierten die deutschen Nationalsozialisten die Runenschrift zu Symbolen ihrer Germanenideologie, welche ihre rassistischen Verbrechen geistig vorbereitete und begleitete. Anderweitige Erörterungen wurden verdrängt – die Wissenschaft wissentlich verfälscht:

Es ist uns höchst gleichgültig, ob sich die Vorgeschichte der germanischen Stämme in Wirklichkeit so oder anders abgespielt hat. Die Wissenschaft geht von Annahmen aus, die alle paar Jahre wechseln. Es spielt daher gar keine Rolle, wenn die Partei heute eine Annahme als Ausgangspunkt bestimmt, auch wenn sie zunächst den zeitüblichen wissenschaftlichen Anschauungen zuwiderläuft. Worauf es uns einzig und allein ankommt, und wofür diese Leute bezahlt werden, sind geschichtliche Vorstellungen, die unserem Volk den notwendigen Nationalstolz stärken. Wir haben bei diesem ganzen zweifelhaften Betrieb nur das einzige Interesse, daß wir das, was wir als Zukunftsbild für unser Volk hinstellen, in die graue Vergangenheit hineinprojizieren. Der ganze Tacitus mit seiner Germania ist eine Tendenzschrift. Unsere Wissenschaft vom Deutschtum hat jahrhundertlang von einer Fälschung gelebt. Wir haben das Recht, dasselbe jederzeit zu wiederholen. Vorgeschichte ist die Lehre von der überragenden Bedeutung der Deutschen in der Vorzeit (vgl. Zitat von H. Himmler laut Rauschnig, 1940: 214).

### **Aktuelle Vorurteile und Irrtümer**

Die neuzeitliche Herkunftsdebatte in Europa gründete auf die Ausgrenzung von Türken. Diese Grundhaltung zieht sich durch die gesamte Forschungsgeschichte – bis in die Gegenwart. Denn trotz wiederholter Aufbrüche herrscht immer noch die von Anfang an verkehrte Grundannahme der Fremdheit zwischen Türken und „Germanen“ vor. Dementsprechend herrscht auch immer noch die verkehrte Grundannahme der Fremdheit zwischen ihren Sprachen und Kulturen vor.

Seit der Entzifferung der alttürkischen Schrift ist in der einschlägigen Fachliteratur zu lesen, dass sie den europäischen Runen nur zufällig ähneln. Deswegen wird ihre Bezeichnung als „Runenschrift“ auch gelegentlich kritisiert – da sie verschiedenen Ursprungs seien. Dabei ist der Ursprung beider

Schriftsysteme noch ungeklärt. Daher ist noch keine Festlegung möglich. Zudem wurden noch keine tiefergehenden Vergleichsstudien unternommen. Deswegen ist auch noch keine Festlegung über ihre tatsächlichen Gemeinsamkeiten und Unterschiede möglich. Zumal der diesbezügliche Forschungsbedarf wiederholt betont, doch ständig verleugnet wird.

Aktuelle Beispiele für die vorurteilshafte Trennung der alttürkischen Schrift und Runen sind die Publikationen des schwedischen Turkologen L. Johanson und österreichischen Runologen R. Nedoma, der die fünfte Auflage der „Runenkunde“ des Runologen K. Düwel bearbeitet hat.

Johanson schreibt, dass sich die runenförmigen türkischen Schriftzeichen und „germanischen“ Runen nur zufällig ähneln, aufgrund des Gebrauchs des gleichen harten Beschreibstoffs Stein:

Similarities between the Turkic runiform signs and Germanic runes are accidental. Both are typical results of the technique of incising or carving on rocks. This also holds for numerous inscriptions with rune-like signs found further to the west in the Eurasian steppes, all the way down to Hungary. They use partly overlapping character sets in their different areas of distribution (2021: 404).

Dabei lässt er den Kontext, die Parallelen in Archäologie, Mythologie, Kosmologie sowie die lange Forschungsgeschichte und quellengemäße Herkunft der Runenschrift völlig außer Acht.

Ferner verzerrt auch Nedoma die historische Forschungslage, indem er erneut behauptet, dass hunnische und türkische Runen „nichts“ mit den „germanischen“ Runen gemeinsam hätten. „Sie tragen diese Bezeichnung zu Unrecht“ fügt er obendrein hinzu (Düwel & Nedoma, 2023: 2).

Dabei wird die in der Forschungsgeschichte immer wieder, von Grimm, Worsaae und Wimmer, als höchst bedeutend angeführte, sibirische Herkunftsthese grundsätzlich außer Acht gelassen. Aktuell beschränkt sich die etablierte Herkunftsdebatte auf vier favorisierte Herkunftsthesen, nämlich die lateinische, etruskische, griechische und phönizische These (Ebd., 230f.).

### Fazit

Der vorliegende Aufsatz hat gefragt, wie selbstverständlich die fortwährende Herkunftsdebatte in der Runenforschung ist und festgestellt, dass sie durch eine neue Kreuzzugspropaganda nach 1453 angestoßen wurde, um die

Türken aus den mittelalterlichen Herkunftsllegenden Europas auszugrenzen. Dadurch wurde das Selbst- und Fremdbild der Europäer nachwirkend geprägt. Entgegengesetzte Erkenntnismöglichkeiten wurden verdrängt. Trotz zunehmender Evidenz.

Folglich handelt es sich bei der Herkunftsdebatte in der Runenforschung, um eine Folge der neuzeitlichen Kreuzzugspropaganda gegen die Türken, was bis heute eine unvoreingenommene Auseinandersetzung verhinderte. Diesbezüglich ist eine grundlegende Revision erforderlich.

Angesichts der katastrophalen Folgen der vorurteilshaften Grundtrennung der Kulturen sowie der späteren Vernachlässigung ihrer vergleichenden Erforschung ergibt sich außerdem neben der wissenschaftlichen, auch eine gesellschaftliche, de facto historische Verantwortung, um die Türkenfrage in der Runenforschung aufzuklären. Dazu wird auch die Turkologie aufgefordert.

Zentrale und wegweisende Parallelen zwischen den Kulturen sind neben der Runenschrift und dem Türkennamen, vor allem Totenkult, Heldenkult, Weisheitskult, Pferdekult, Weltenbaum, Schamanismus, Dichtung, heiliger Trunk, Wahrsagung, Wanderung, Euhemirismus, Drei-Welten-Kosmologie u. v. m. Alle Aspekte sind künftig gründlich zu vergleichen und zu überprüfen.

Der in den Quellen und in der Forschungsgeschichte präsenste Aspekt des Göttlichen kann ferner philosophisch und theologisch weiterdiskutiert werden. Keinesfalls kann dieser Aspekt vorab ausgeschlossen werden. Zumal sich hier eindeutig eine außergewöhnliche Situation abzeichnet.

Schließlich steckt der „Teufel“ im Detail. Nämlich in der historischen Ausgrenzung der Türken. Dessen Aufklärung bedarf nicht nur historischer, sondern auch soziologischer Studien, um das Muster hinter der Jahrhunderte langen Verdrängung und Vernachlässigung zu verstehen.

Jedenfalls lässt sich der Forschungsbedarf nicht umgehen und hatte dessen Vernachlässigung bisher katastrophale Folgen. Deswegen gilt es an dieser Stelle interdisziplinär zur Aufklärung der neuzeitlichen Aus- und Abgrenzung der Türken aus der Herkunftsforschung aufzurufen.

## Literaturverzeichnis

Abel-Remusat, J.-P. (1822). *Inscriptiones Sibiriacæ. De antiquis quibusdam sculpturis et inscriptionibus in Sibiria repertis, scripsit Gr. Spassky. Petropoli. Journal des Savants*, Oktober, 595-602.

Bacon, F. (2000). *An Advertisement Touching a Holy War. Introduction, Notes and Interpretive Essay by Laurence Lampert. Prospect Heights. Illinois: Waveland Press, Inc.*

Beck, H. (2005). Snorri Sturlusons Konstruktion eines Vorzeitkönigtums. In Erkens, F. R. (Eds.), *Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen* (pp. 125-139). Berlin & New York: Walter de Gruyter.

Borgolte, M. (2014). Europas Geschichten und Troia: Über die Zeit, als die Türken Verwandte der Lateiner und Griechen waren. In Borgolte, M. et al. (Eds.), *Mittelalter in der größeren Welt. Essays zur Geschichtsschreibung und Beiträge zur Forschung (Europa im Mittelalter, 24)* (pp. 211-227). Berlin: Walter de Gruyter.

Carli, C. (1785). *Briefe über Amerika. Nach der neuesten, verbesserten und mit dem dritten Theile vermehrten Ausgabe aus dem Italienischen des Hn. Grafen Carlo Carli übersetzt: Dritter Theil, in welchem Hn. Bailly's Meynung in Absicht auf Plato's Atlantis untersucht, und des Hn. Grafen von Buffon Hypothese von der allmählichen Erkaltung der Erde geprüft wird.* Gera: C. F. Bekmann.

Çayır, Ç. (2023). Zum Vergleich der alttürkischen und „germanischen“ Schrift und Kultur. *Journal of Old Turkic Studies*, 7(2), 420-443.

Dirckinck-Holmfeld, C. (1829). *Über die Ansichten von der nordischen Vorzeit. Als all-gemeinhistorische Vorarbeit zur Erklärung der nordischen Mythen.* Kopenhagen.

Düwel, K. & Nedoma, R. (2023). *Runenkunde*. V. Auflage. Berlin: J. B. Metzler.

Geijer, E. G. (1826). *Schwedens Urgeschichte*. Sulzbach: Seidel.

Grimm, W. C. (1821). *Ueber deutsche Runen*. Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung.

Hagenow, F. von (1826). *Beschreibung der auf der Großherzoglichen Bibliothek zu Neustrelitz befindlichen Runensteine und Versuch zur Erklärung der auf denselben befindlichen Inschriften, nebst einigen neuen Nachrichten über die Fundörter derselben und der dort ebenfalls befindlichen slavischen Gottheiten*. Loitz & Greifswald: Eigenverlag & Universitätsbuchhandlung von C. A. Koch.

Häny, A. (1987). *Die Edda. Götter- und Heldenlieder der Germanen. Aus dem Altnordischen übertragen, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Arthur Häny.* Zürich: Manesse Verlag.

Heizmann, W. (2010). Zur Entstehung der Runenschrift. In Askedal, J. O. et al. (Eds.), *Zentrale Probleme bei der Erforschung der älteren Runen* (pp. 9–25). Frankfurt am Main: Peter Lang.

Helmrath, J. (2005). Enea Silvio Piccolomini (Pius II.): Ein Humanist als Vater des Europa-dankens? In Hohls, R. et al. (Eds.), *Europa und die Europäer: Quellen und Essays zur modernen europäischen Geschichte* (pp. 361–369). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Hildebrand, H. O. (1873). *Das heidnische Zeitalter in Schweden. Eine archaeologisch-historische Studie.* Hamburg: O. Meissner.

Hupfaut, P. (2024). *The Art of the Eurasian Steppe. Its Influence on European Cultures.* London: Routledge.

Johanson, L. (2021). *Turkic.* Cambridge: Cambridge University Press.

Klaproth, J. (1823). Sur quelques Antiquités trouvées en Sibérie. *Journal Asiatique*, 2, Januar, 3–14.

Krause, A. (2010). *Die Edda des Snorri Sturluson. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Arnulf Krause, RUB 782.* Stuttgart: Reclam.

Lagerbring, S. (1764). *Bref till Cancellie Rådet och Riddaren, Herr Joh. Ihre om Swenska och Turkiska Språkens likhet.* Lund: Carl Gustav Berling.

Legis, G. T. (1829). *Die Runen und ihre Denkmäler, Nebst Beiträgen zur Kunde des Skaldenthumes (Fundgruben des alten Nordens 1).* Leipzig.

Mallet, P. H. (1755). *Introduction a l'histoire de Dannemarc ou l'on traite de la religion, des Loix, des Mœurs & des Usages des Anciens Danois.* Copenhague: Berling, par L. H. Lillie.

Mertens, D. (1991). Europäischer Friede und Türkenkrieg im Spätmittelalter. In Duch-hardt, H. (Eds.), *Zwischenstaatliche Friedenswahrung in Mittelalter und Früher Neuzeit* (pp. 45–90). Köln & Wien: Böhlau Verlag.

Niedner, F. (1922). *Snorris Königsbuch. Heimskringla. I. Band. Thule. Altnordische Dichtung und Prosa. II. Reihe. XIV. Band.* Jena: Eugen Diederichs.

Rauschnig H. (1940). *Gespräche mit Hitler.* Zürich: Europa Verlag.

Ritter, C. (1832). *Die Erdkunde von Asien: Band 1: Der Norden und Nord-Osten von Hoch-Asien.* II. Auflage. Berlin: G. Reimer.

Schlözer, A. L. von (1771). *Allgemeine Nordische Geschichte: Aus den neuesten und besten Nordischen Schriftstellern und nach eigenen Untersuchungen beschrieben, und als eine Geographische und historische Einleitung zur richtigen Kenntniß aller Skandinavischen, Finnischen, Slavischen, Lettischen und Sibirischen Völker, besonders in alten und mittleren Zeiten*. Halle: Johann Justinus Gebauer.

Schrader, O. (1906). *Zur Geschichte und Methode der linguistisch-historischen Forschung*. III. Auflage. Jena: H. Costenoble.

Sparwenfeld, J. G. (2010). Brief an Leibniz, 21./11. 11. 1696. In Leibniz-Forschungsstelle Hannover der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen beim Leibniz-Archiv der Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek Hannover (Eds.), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe 1, Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel 13. August 1696 - April 1697* (pp. 338-344). II. Auflage. Berlin.

Strahlenberg, P. J. von (1730). *Das Nord- und Ostliche Theil von Europa und Asia*. Stockholm: Eigenverlag.

Stroh, F. (1985). *Handbuch der Germanischen Philologie*. II. Auflage. Berlin: De Gruyter.

Suhm, P. F. (1803). *Geschichte der Dänen*. Leipzig: Heinrich Gräff.

Thomsen, V. (1896). *Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées*. Helsingfors: Imprimerie de la Société de Littérature Finnoise.

Veltman, K. H. (2014). *Alphabets of Life*. I. Band. II. Auflage. Smolensk: Twinscorp.

Werner, H. (2007). *Die Glaubensvorstellungen der Jenissejer aus der Sicht des Tengrismus*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag.

Wimmer, L. F. A. (1887). *Die Runenschrift*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Worsaae, J. J. A. (1872). Ruslands og det skandinaviske Nordens Bebyggelse og ældste Kulturforhold: Bidrag til sammenlignende forhistorisk Archæologie. In Nordiske Oldskriftselskab (Eds.), *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie* (pp. 309-486). København: Gyldendalske Boghandel.

Received 19.04.2024	Research Article	JOTS
Accepted 07.05.2024		8/2
Published 20.07.2024		2024: 267-277

## A new interpretation of omen 27 of the Irk Bitig

*Irk Bitig'in 27. Falının Yeni Bir Yorumu*

Edina DALLOS\*

Eötvös Loránd University (Budapest/Hungary)

E-mail: dallos.edina@btk.elte.hu

Since the first edition of the Irk Bitig (Thomsen 1912), several scholars have worked on the analysis of the texts, primarily from a linguistic point of view. Some of the short stories in the omens are clear and easy to understand, but there are also many that are grammatically or semantically rather problematic. The meaning of the 27th omen is relatively clear and easy to analyse. In the translations so far, controversy has arisen over the precise meaning of only one word. Some translators have interpreted the Old Turkic verb *ämsi-* as a simulative form of the verb *äm-* 'to suck / suckle', but in fact there are no other examples of such a deverbal verb formative. Although the linguistically verifiable verb *ämsi-* 'to cure / medicate', derived from the noun *äm* 'medicine', was raised as a possibility, it was rejected as semantically unacceptable and incompatible with the text. In this article, I offer a new interpretation of the omen, and show that the previous interpretations were based on a premise (in the case of the sheep and the wolf, good and evil could only be manifested in the opposition of 'good sheep – bad wolf'), which was in fact induced by the cultural background of the interpreters, and which may not be taken for granted in the case of the old Turks.

Key Words: Old Turkic, Irk Bitig, divination, Omen 27.

---

\* ORCID ID: 0000-0003-4532-24019.

## I. Introduction

In the field of historical cultural studies, there is an almost insurmountable difficulty: even if the researcher tries to temporarily suspend the perspectives and interpretative concepts of their own time and culture, and interpret the given phenomenon within the framework of the given time and culture, they cannot succeed entirely, since they can never completely step out of their own culture. Thus, their interpretation, often unwittingly, and perhaps even without realising it, is often misguided. I would like to give an example of this in the context of the interpretation of the 27th omen of the Irk Bitig.<sup>1</sup>

The Irk Bitig is a small booklet written in runiform script (13.1 x 8.1 cm in its current form), found by Aurel Stein in 1909 while excavating the Thousand Buddha cave temples in Dunhuang. The small book consists of fifty-eight sheets of Chinese-made paper, folded in half and glued together, on which the Old Turkic text is written in black and red Indian ink. Furthermore, two Chinese Buddhist texts were later written on the first and last few blank pages before, after and slightly overlapping the Old Turkic text.<sup>2</sup> The Irk Bitig contains 65 divinations, a short concluding section and a colophon. The divinations begin with a numerical code, followed by a brief description of a situation, genre picture or story and, in most cases, an assessment of whether the omen is good or bad (or in some cases, very good or very bad, and some omens lack this concluding part).

The Old Turkic text in Latin transliteration, with English translation, was first published by Wilhelm Thomsen in 1912; then, with some minor modifications, in Turkish by Orkun (1936-1941);<sup>3</sup> in Russian by Malov (1951) and in Japanese by Ikeda (1984). Talat Tekin published the text in a separate volume with several important corrections, English translation and facsimile in 1993. Yakovlev also published the text in a separate volume, with a Russian translation and a less precise philological apparatus in 2004. Most recently, Yıldırım

---

<sup>1</sup> In the article, I give the Old Turkic names and titles in their English form; I use the international Turkological transliteration only for linguistic data.

<sup>2</sup> All former authors held the same opinion, but recently Imre Galambos expressed a different position in the case of the colophon: he believes it was the Old Turkic text that was written later (2022: 88).

<sup>3</sup> The Irk Bitig is in the second volume on pages 70-96 (on pages numbered continually through all four volumes: 262-288).



published it in Turkish translation, based on the literature to date (2017); and Garkavec in Russian (2022). The morphological analysis of the complete text was carried out by Nevskaya under the supervision of Erdal, and was published together with the English translation on the website *Vorislamische Alttürkische Texte : Elektronisches Corpus*.<sup>4</sup> Important linguistic and interpretative corrections to several (but not all) passages have been published by Clauson (1961, 1972)<sup>5</sup> and Erdal (1978, 1997). In addition, several articles have been written on the interpretation of certain omens or even of certain words contained in them.<sup>6</sup>

The text of the situations and stories contained in each omen is very concise, and no attempt has yet been made to define their genre. Some of the texts seem to suggest a longer epic genre (such as a tale or *saga*), others a single, momentary situation. The interpretation of these passages is often not easy even at the linguistic level, and it seems almost impossible to map their cultural background. In this article, I will try to describe the difficulties of reading and interpreting a single divination, a sentence from the twenty-seventh omen and, along with the results of previous research, present a new interpretation of this omen.

## II. Omen No27

First, I will present the omen in its transliterated (letter by letter) and its transcribed (interpreted) form, followed by a morphological analysis and its translations so far. In the case of the transliterated text, the folio number, the abbreviation of the recto or verso page and the line number are indicated in brackets:

---

<sup>4</sup> In several places in the literature, this analysis, which can only be found on the Internet, is referred to as Vatec, so I will proceed in the same way.

<sup>5</sup> Clauson, in his Old Turkic dictionary (1972) gives a translation of almost the entire Irk Bitig – although only in small units of phrases and clauses.

<sup>6</sup> Just a few examples: the colophon was analysed in detail by Hamilton 1975; Omen 12 by Molnár 1996; Omen 40 by Ünal 2022.

## Transliteration

(25 r2) b<sup>1</sup>y<sup>1</sup> : r<sup>2</sup> : k<sup>1</sup>Uñl : (25 r3) Ür<sup>2</sup>k<sup>2</sup>Üpn<sup>2</sup> : (25 r4) b<sup>1</sup>r<sup>1</sup>mIs<sup>2</sup> : b<sup>2</sup>Ü (25 r5) r<sup>2</sup>Ik<sup>2</sup>A : s<sup>1</sup>Uk<sup>1</sup> (25 r6) Us<sup>1</sup>mIs<sup>2</sup> : b<sup>2</sup>Ü (25 r7) r<sup>2</sup>l : g<sup>1</sup>zl : m (25 r8) s<sup>2</sup>ImIs<sup>2</sup> : s<sup>2</sup>n<sup>2</sup> : (25 r9) t<sup>2</sup>Üük<sup>1</sup>l<sup>2</sup> : b<sup>1</sup>Ul<sup>1</sup>m (26 v<sup>1</sup>) mIs<sup>2</sup> : t<sup>2</sup>Ir<sup>2</sup> : (26 v2) nčA : b<sup>2</sup>Il<sup>2</sup>Iñ (26 v3) l<sup>2</sup>r<sup>2</sup> : d<sup>2</sup>g<sup>2</sup>Ü : (26 v4) Ul<sup>1</sup> :

## Transcription

b(a)y (ä)r qoñi ürküp(ä)n b(a)rmış börikä soqušmiš böri (a)ğ(i)zi (ä)msimiš (ä)s(ä)n tük(ä)l bolmiš ter (a)nča bilinl(ä)r (ä)dgü ol

## Morphological analysis

[rich man sheepPOSS3SG frightenedGER goPST wolfDAT meetPST wolf mouthPOSS3SG ?PST sound healthy isPST sayAOR itEQT knowIMP2PLU good it]

Previous (significant) translations:

Author	Translations
Thomsen, 1912: 201	A rich man's sheep took fright and went away. It met a wolf. The wolf's mouth (still) sucked (?). (The sheep) was hale and hearty. Know ye this. This is good.
Orkun, 1936-41: 272	(...) zengin adam kuyonu ürküp varmış kurda rastlamış kurdun ağzı sulanmış sağ, keyifli olmuştur bunu biliniz iyidir bu (...)
Malov, 1951: 87	Говорят: овца богача, испугавшись, побежала и столкнулась с волком. Волк сосал у нее (молоко). Она осталась совсем благополучна (жива). Так знайте – это хорошо.
Clauson, 1961: 5	A rich man's sheep took fright and ran away. They encountered a wolf. The wolf's mouth began to water. (Omission?) It (or they) was (or were) safe and sound. Know that this is a good omen.
Clauson, 1972: 164, 248	A rich man's sheep ran away in a fright and met a wolf. The wolf's mouth watered [...] healthy and complete; safe and sound [...]
Tekin, 1993: 15	A rich man's sheep went away in a fright. It met a wolf. The wolf's mouth (somehow) got poisonous. (Thus, the sheep) became safe and sound, it says. Know thus: (The omen) is good.
Vatec <sup>7</sup>	A rich man's sheep went away in a fright. It met a wolf. The wolf's mouth got (...) (The sheep) became safe and sound. (Thus) it says. Know thus: that is good.

<sup>7</sup> Vatec: <https://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de> (February 2, 2024.)

Yıldırım, 2013: 29-30 <sup>8</sup>	(Fal şöyle) der: «Zengin bir adamın koyunu ürküp kaçmış. (Koyun) bir kurda rastlamış. Kurdun ağzı zehirlenmiş. (Koyun böylece) sağ salim kalmış.» „Öylece biliniz: (Bu fal) iyidir.”
------------------------------------	--

### III. Interpretation

This omen is one of the relatively easy ones to understand. In fact, there is only one word, (*ä*)*msimiš*, which has caused problems in previous translations. Furthermore, in the sentence after the one containing the word of doubtful meaning, the researchers inserted a subject originally not included in it. First of all, let us look at the meaning of the verb *ämsi-*.

Clauson, in his etymological dictionary, discusses the verb *ämsi-* as a hapax legomenon and the simulative form of the verb *äm-* ‘to suck, to suckle’ (1972: 155, 164). Thomsen had previously interpreted the word in a similar way, albeit questioningly, adding to the translation that the context here suggested that it could most likely mean that the wolf was toothless or lacking some teeth, and therefore unable to bite, and so it sucked its mouth (1912: 201, 212-213). Malov’s solution is that the wolf was sucking milk from the sheep – perhaps an even stranger explanation than the previous one.<sup>9</sup> Orkun’s and Clauson’s translations suggest some kind of mouth-watering, which is again difficult to interpret (both linguistically and semantically). All these solutions were rejected by Erdal because in Old Turkic there was in fact no deverbal verb formative {+sI-} (or +sX-) (1978: 98).<sup>10</sup> There is, however, a denominative verb formative {+sI-} in Old Turkic,<sup>11</sup> of which there are several examples in Maḥmūd al-Kāšyarī’s work (Dankoff & Kelly, 1982-1985). But in that case, the word would have a completely different base and meaning. There is a noun *äm* ‘medicine, remedy’ from which

<sup>8</sup> Although the dissertation was later published in print (Yıldırım, 2017), for ease of access, in my article I quote from the dissertation in its digital format.

<sup>9</sup> This interpretation was also adopted by Garkavec (2022: 40).

<sup>10</sup> This deverbal verb formative is discussed by Gabain (1950: 82) and Clauson (1972: xliv), but both of them can only give this single data (*ämsi-*) as an example, so we can certainly agree with Erdal’s opinion that this formative did not really exist.

<sup>11</sup> These were summarised by Erdal (1991: 534-535). He tries to associate some specific function with the formative, which he also considers a kind of simulative: „the object named is altered from its original state and takes on the nature of what serves as base for it”. Even though Erdal’s definition is somewhat complicated, it does not seem to apply to all the examples he gives. In any case, this formative deserves further investigation.

the verb *ämsi-* ‘to cure, to heal’ may be derived. Erdal, however, finds this possibility meaningless in the context of this omen (1978: 98). A new possibility was put forward by Tekin who, on the basis of a Yakut verb (*ämtiy*), suggests that the Old Turkic verb could have the meaning ‘to be poisoned’ (1993: 15, 36). Although there is indeed such a verb form in the Yakut language, it is a later derived form of the word *äm* ‘medicine, remedy’.<sup>12</sup>

To sum up, one of the difficulties of the interpretations so far is that they start from a non-existent verb form, which is still not suitable for a clear translation of the sentence. This is compounded by the fact that, according to previous translations, the following sentence (‘it was safe and sound’) must be considered incomplete, ‘accidentally’ missing the subject, the sheep. There is, however, a linguistically perfectly explicable, clear verb derived from a noun (*ämsi-* ‘heal’ or ‘as if to heal’), which the translators either ignored or rejected as not fitting into the text. If we distance ourselves from this interpretation, we can see that, on the contrary, the verb ‘healed’ is followed by the sentence ‘it became safe and sound’, which fits perfectly. But what, then, is causing all this misunderstanding? The wolf.

So far, only Clauson has explained why the subject of the sentence ‘It was safe and sound’ should be the sheep, and thus why the Old Turkic text is incomplete here. According to Clauson (and presumably other translators, too), the reason is that the omen ends with the phrase: ‘Know ye it is good’, and an encounter between a sheep and a wolf can only end well if the sheep escapes (1961: 5).<sup>13</sup> Clauson’s interpretation is understandable – at least from a European perspective. But is it equally clear in a 10th-century Eastern Old Turkic work? I think that to answer this question, it is worth proceeding at two levels: on the

---

<sup>12</sup> In the Yakut language, the word *äm* ‘medicine’ has a relatively extensive word family (cf. Pekarskiy, 1907: 262). In the majority of Turkic languages, the equivalents of the Old Turkic *äm* have retained their meaning ‘medicine’; at the same time, in some languages, like in Yakut, secondary meanings of the word appeared, such as ‘healing (the process itself)’, ‘quackery’ and ‘drug’ (cf. Sevortyan, 1974: 270). In addition, this interpretation of the word (which Yıldırım also adopted from Tekin) is questioned by the fact that the noun and verb *ayu* ‘poison’ and *ayuq-* ‘to be poisoned’ already existed in Old Turkic at the time of the creation of our source (cf. Clauson, 1972: 78, 83).

<sup>13</sup> Yıldırım also gives a similar explanation later (2013: 114), although he tries to support Tekin’s translation with it.

one hand, by examining the Irk Bitig, or other Omen texts, and on the other, by taking a broader view of the images attached to the wolf in early Turkic culture.

In the Irk Bitig, several of the omens include some kind of animal; many of them have one or two animals as ‘protagonists’ (and the number of these is even slightly higher than of the divinations involving humans). Most of the animals are wild, a much smaller number are domestic, and there are also mythical animals. In addition, it is important to note that parallel (and, to a lesser extent, opposite) structures are common within and between omens, and should be taken into account when interpreting Omen 27.

There are two divinations that may be particularly relevant to our analysis. One is Omen 31, in which a leopard goes hunting. „[...] He found prey-food. Happy and rejoicing, he comes to his den, it says. Know ye it is good”. So, if a predator finds prey, it may be a good omen, i.e. the phrase at the end of the omen is not based on a contrast between „bad predator” and „good prey”. This omen, by the way, bears a resemblance to Omen 30, where a poor young man goes to buy goods, his purchase is successful, and he returns home happy. The text thus suggests a parallel rather than a contrast between the man and the predatory beast.

The other divination worth considering is Omen 49: “A leopard went to get wild prey. In an open place he met a wild mountain goat. The spotted wild mountain goat went leaping on a barren rock. Having escaped death, it rejoices, happy, it says. Know ye it is good”. Apparently, this little story would support the earlier interpretations, as the goat eventually flees from the hunting leopard. But, as we have seen above, there is also an opposite omen. In addition, there is another feature of this omen, which relates to the structure of the story. This omen does not begin with the same animal about which the final phrase is formulated. Here, we first see the leopard, which is ultimately left without prey, and in Omen 27, we see the sheep, which in turn becomes the prey of the wolf. The final phrase of both omens is positive (“Know ye it is good”), i.e., the outcome of the story, the good or bad nature of the omen, is not seen in terms of the animal that first appears in the story. This way of telling the story is perhaps surprising, mainly because of its conciseness, but we can see that it is not unprecedented.

No less important for our topic is the role of the wolf in the culture of the early Turkic-speaking peoples.<sup>14</sup> During the Türk period, the wolf appears in three different functions and contexts. The mythical ancestor of the Türks was a wolf; the top of the khagan's flag staff was decorated with a golden, wolf-headed finial (which was later also used by the Uighurs for a time); and the leaders of the khagan's bodyguards were also called 'wolves' – all of which we know from descriptions in Chinese sources.<sup>15</sup> Although we have no written sources of internal origin, the top of the Bugut inscription of the first Turkic khaganate shows a relief of a she-wolf nursing children. In the Turkic runiform inscriptions of Orkhon, which are the first group of written texts in Turkic, the word 'wolf' appears in one place. The wolf and the sheep appear together on the memorials to Bilge Khagan and Köl Tegin: „The army of my father, the khagan was like a wolf, that of the enemy like a sheep” (line 12 of the eastern side of the Köl Tegin inscription, line 11 of the eastern side of the Bilge Khagan inscription). The words *böri* 'wolf' and *qon* 'sheep' are used here in the same form as in the Irk Bitig.

The simile used in the text of the Turkic inscription clearly shows that there is no aversion to the wolf even in the wolf : sheep opposition; in fact, the wolf is rather a symbol of masculinity, heroism and courage. This is illustrated by another statement in Maḥmūd al-Kāṣṣarī's dictionary: the sex of the newborn child was asked „Is it a wolf or a fox?” (Dankoff & Kelly, 1982–1985: I/266), where wolf meant a male child. In the narratives of Turkic heritage, the wolf continued to appear as a mythical helper for centuries, for example in the Uyghur *Oguz Nāme*,<sup>16</sup> and in the narratives about the Cumans,<sup>17</sup> who ruled the Western Eurasian step.

---

<sup>14</sup> There is extensive literature on this; here are only a few important works with additional literature: Clauson, 1961; Tryjarski, 1979; Golden, 1997; Roux, 2011: 57–59. It is worth noting that in this article Clauson expresses his doubts as to the totemic nature of the wolf among the early Turks, and even the existence of a wolf cult. However, his examples are not always convincing - the subject deserves a separate study.

<sup>15</sup> Collection of Chinese sources on the Turks: Liu Mau-Tsai, 1958.

<sup>16</sup> Latest edition: Danka, 2019.

<sup>17</sup> *Povest' vremennyh let* (or *The Russian Primary Chronicle*), of which several Russian editions (one of the latest reliable editions: Likhachev & Tvorogov, 2012: 161) and foreign language translations (probably the most used English translation: Cross & Sherbowitz-Wetzor, 1953: 196) have been published.

While these examples cannot be linked to the Uyghur community that presumably recorded the Irk Bitig in writing, they do demonstrate how widespread in time and space the positive image of the wolf was among the early Turkic peoples. Thus, the reinterpretation of the linguistically clear meaning of Omen 27 in previous research is not supported by cultural historical arguments, either.<sup>18</sup> I myself would give a crude translation of the Omen as follows: „A rich man’s sheep was frightened and went away. He met a wolf. The wolf’s mouth healed. It became healthy and sound [i.e., it ate its fill], it says. Know ye it is good”. Also, if we take into account Erdal’s +sI- formative data, the sentence in question, containing the verb *ämsi-*, could perhaps be translated as follows: „It was as if he cured the wolf’s mouth / He had medicine for the wolf’s mouth, so to speak”.

### References

- Clauson, G. (1961). Notes on the «Irk bitig». *Ural-altaische Jahrbücher*, 33, 218-225.
- Clauson, G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*. Oxford: Oxford University Press.
- Cross, S. H. & Sherbowitz-Wetzor, O. P. (1953). *The Russian Primary Chronicle, Laurentian text*. Cambridge, MA: The Mediaeval Academy of America.
- Danka, B. (2019). *The ‘pagan’ Oguz-nāmā: A philological and linguistic analysis*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Dankoff, R. & Kelly, J. (1982–1985). *Maḥmūd al-Kāšyarī: Compendium of the Turkic dialects (Dīwān Luyāt at-Turk) I-III*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Erdal, M. (1978). Irk Bitig Üzerine Yeni Notlar. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten (1977)*, 87-119.
- Erdal, M. (1991). *Old Turkic word formation. A functional approach to the lexicon I-II*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Erdal, M. (1997). Further notes on the Irk Bitig. *Turkic Languages*, 1, 63-100.

---

<sup>18</sup> We can add to this that although all previous researchers of the Irk Bitig considered it to have a specifically Turkic (and “pagan”) background (for example: Thomsen, 1912: 194; Clauson, 1964: 5), at the same time our analysis does not seem indefensible even if we assume some Buddhist influence in the background of the text. Perhaps it is enough here to refer to the Legend of the Hungry Tiger, which was preserved in the 10th century Uighur translation of the Golden Light Sutra (*Altun Yaruq Sudur*) (cf. Zieme, 1996; Uçar & Demiryakan, 2024). I am grateful to András Róna-Tas, who drew my attention to this approach.

Galambos, I. (2022). The bilingual manuscript with the Irk Bitig: London, British Library, Or. 8242/161. In Clarke, M. & Mhaonaigh, M. Ní. (Eds.), *Medieval multilingual manuscripts. Case studies from Ireland to Japan* (pp. 83–97). Berlin: De Gruyter.

Garkavec, A. (2022). *Yrk bitig. Drevnetyurkskaya runičeskaya kniga gadaniy X vek.* Almaty: Baur.

Golden, P. (1997). Wolves, dogs and Qipchaq religion. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 50(1-3), 87-97.

Hamilton, J. (1975). Le colophon de l'Irk Bitig. *Turcica*, 7, 7-19.

Ikeda, T. (1984). トルコ語の占い文書（Irk Bitig）に就いて [The Īrq Bitig, an ancient Turkic book on divination]. 国際言語科学研究所所報 [The bulletin of the International Institute for Linguistic Sciences Kyoto Sangyo University], VI(1), 81–125.

Likhachev, D. S. & Tvorogov, O. V. (2012). *Povest' vremennykh let.* Sankt-Peterburg: Vita Nova.

Liu, Mau-Tsai. (1958). *Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-Küe) I-II.* Wiesbaden: Harrassowitz.

Malov, S. E. (1951). *Pamyatniki drevnetyurkskoy pis'mennosti. Teksty i issledovaniya.* Moskva-Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.

Molnár, Á. (1996). Traces of shamanism in the Irk Bitig „Book of Divination”. In *Uluslararası Türk Dili Kongresi 1992 (26 Eylül 1992-1 Ekim 1992)* (pp. 367-371). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Orkun, H. N. (1936-1941). *Eski Türk Yazıtları I-IV.* Ankara: Devlet Basımevi.

Pekarskiy, E. K. (1907). *Slovar' yakutskogo yazyka I.* St. Petersburg: Izdatel'stvo Rossiyskoy Akademii Nauk.

Roux, J. P. (2011). *Eski Türk Mitolojisi.* Ankara: Bilge Su.

Sevortyan, E. V. (1974). *Etimologicheskiy slovar' tyurkskikh yazykov I.* Moskva: Nauka.

Tekin, T. (1993). *Irk Bitig. The book of omens.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Thomsen, V. (1912). Dr. M. A. Stein's manuscripts in Turkish 'runic' script from Miran and Tun-Huang. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 44(1), 181-227.

Tryjarski, E. (1979). The dog in the Turkic area: An ethno-linguistic study. *Central Asiatic Journal*, 23(3), 297-319.

Uçar, E. & Demiryakan, D. (2024). Altun Yaruq Sudur Üzerine Yapılan Çalışmaların Güncellenmiş Kaynakçası (1908-2023). *Journal of Old Turkic Studies*, 8(1), 130-164.





Ünal, O. (2022). Bir Kez Daha Irk Bitig'in Kırkınıc İrkı Üzerine. *Bitig: Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 2022(1), 11-17.

Yakovlev, V. M. (2004). *Yrk bitig: Drevnetyurkskaya gadatel'naya kniga. Perevod, predislovie, primechaniya i slovar' V. M. Jakovleva*. Moskva: Institut Vostokovedeniya Rossiyskoy Akademii Nauk.

Yıldırım, F. (2013). *İrk Bitig ve Runik Harfli Metinlerin Dili*. Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul. (Published PhD thesis)

Yıldırım, F. (2017). *İrk Bitig ve Runik Harfli Metinlerin Dili*. Ankara: Türk Dil Kurumu.

Zieme, P. (1996). *Altun Yaruq Sudur. Vorworte und das erste Buch Edition und Übersetzung der alttürkischen Version des Goldglanzsutra*. Berliner Turfantexte 18. Turnhout: Brepols.

Received 15.06.2024	Research Article	JOTS
Accepted 14.07.2024		8/2
Published 20.07.2024		2024: 278-301

# Augmenting parametric data synthesis with 3D simulation for OCR on Old Turkic runiform inscriptions: A case study of the Kül Tegin inscription

*Eski Türk Runik Yazıtlarında OCR için Parametrik Veri Sentezini 3D Simülasyon ile Arttırma: Kül Tegin Yazıtı Üzerinde Bir Örnek*

*Светой памяти Д. Д. Васильева (1946-2021)*

Mehmet Oguz DERİN\*

(Seoul/Republic of Korea)

E-mail: mehmetoguzderin@mehmetoguzderin.com

Erdem UÇAR\*

Jena University (Jena/Germany)

E-mail: erdem.ucar@uni-jena.de

Optical character recognition for historical scripts like Old Turkic runiform script poses significant challenges due to the need for abundant annotated data and varying writing styles, materials, and degradations. The paper proposes a novel data synthesis pipeline that augments parametric generation with 3D rendering to build realistic and diverse training data for Old Turkic runiform script grapheme classification. Our approach synthesizes distance field variations of graphemes, applies parametric randomization, and renders them in simulated 3D scenes with varying textures, lighting, and environments. We train a Vision Transformer model on the synthesized data and evaluate its performance on the Kül Tegin inscription photographs. Experimental results demonstrate the effectiveness of our approach, with the model achieving high accuracy without seeing any real-world data during training. We finally discuss avenues for future research. Our work provides a promising direction to overcome data scarcity in Old Turkic runiform script.

Key Words: optical character recognition, Old Turkic runiform script, data synthesis, vision transformer model.

---

\* ORCID ID: 0000-0002-6264-3509.

\* ORCID ID: 0000-0002-0039-9619.

## 1. Introduction

The earliest Turkic writings in the Old Turkic runiform script appear in two variants: Orkhon and Yenisei. The Orkhon script, dating from the 720s, was found along the Orkhon River in Mongolia, while the Yenisei script appeared in eighth-century inscriptions in Khakasia, Tuva, and South Siberia. These scripts, used for memorials, grave stelae, border signs, and graffiti, have been discovered in regions such as Talas, Kazakhstan, the Altai region, and Xinjiang (Johanson, 2021: 402-411).

The Khaganate inscriptions are an important part of the Old Turkic runiform corpus, and among them, the Kül Tegin inscription is a stele that, alongside Chinese, contains Old Turkic script text, which has been of essential importance to understanding Old Turkic script and context surrounding the Khaganate inscriptions.

Optical character recognition (OCR) has made significant strides in recent years, enabling the digitization and analysis of vast amounts of textual information (AlKendi et al., 2024). However, OCR for historical scripts remains an open challenge due to the scarcity of labeled data, including the Old Turkic runiform script (Poncelas et al., 2020). Annotated datasets for training OCR models are scarce, as manual transcription of texts with Old Turkic runiform script is a time-consuming and expertise-intensive process, and the visual complexity of the script, with its variations, diverse layouts, and background noise, poses difficulties for robust classification of graphemes.

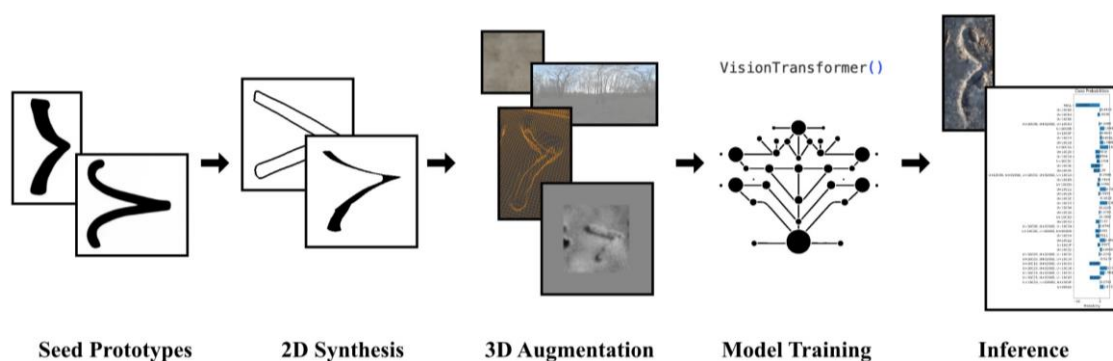


Figure 1. End-to-end pipeline.

To address these challenges, we propose a synthetic data generation approach for training machine learning models for Old Turkic runiform script. We verify the plausibility by evaluating a custom-trained classification model, establishing the first application of neural classification models with the attention mechanism to Old Turkic runiform script. Our key idea is to leverage 3D rendering techniques to create realistic images of Old Turkic runiform script with a wide range of variations in appearance, including lighting, texture, environment, noise, and artifacts, and then to test a Vision Transformer (ViT) model (Dosovitskiy et al., 2020) on real-world data with a focus on the Kül Tegin inscription.

Our main contributions are as follows:

1. A parametric model for synthesizing realistic Old Turkic glyphs based on a small set of prototype distance fields.
2. A 3D simulation and rendering pipeline that augments the parametric data with realistic geometry, textures, and lighting.
3. An application validating the effectiveness of the proposed approach through a ViT-based classification model that achieves high accuracy on photographs of the Kül Tegin inscription when trained purely on synthesized data.

## 2. Background and related work

Optical character recognition (OCR) has made significant progress in digitizing textual information, enabling large-scale analysis and preservation of historical documents (Mori et al., 1992; Liang et al., 2005). However, applying OCR to historical scripts (Ma et al., 2024; Martínek Jiří et al., 2020) like Old Turkic runiform remains challenging due to the scarcity of labeled training data and the visual complexity of the script (Uçar, 2024). Old Turkic runiform script was used across a wide geographical area in Eurasia (Robbeets & Savelyev, 2020). The script exhibits significant variations in character shapes, writing styles, and materials used, including stone<sup>1</sup>, paper, and wood, as well as degradations from

---

<sup>1</sup> In 2017, 30 Old Turkic runiform inscriptions in the Altai Mountains were digitalized using 3D technology to document their carvings in remote areas. Digital photogrammetry, utilizing affordable hardware and free software, provided high-quality results (Nevskaya et al., 2018: 194-216).

aging and exposure to the elements (Tekin, 1968). These factors make obtaining large annotated datasets needed to train robust OCR models difficult (Derin & Harada, 2021).

Data synthesis has emerged as a promising approach to overcome the data scarcity problem in many domains (de Melo et al., 2022). The key idea is to generate realistic synthetic data that captures real-world data's essential characteristics and variations, which can be used to train machine learning models. For OCR, this typically involves generating images of text with different fonts, styles, backgrounds, and degradations (Jaderberg et al., 2014). However, most existing OCR data synthesis approaches rely on simple 2D rendering techniques and fail to capture the full complexity of historical scripts like Old Turkic runiform script, which are often inscribed on 3D surfaces with intricate textures and lighting conditions.

3D rendering and simulation techniques from computer graphics offer a powerful way to generate realistic synthetic data that accounts for the 3D nature of historical texts. By modeling the text, materials, lighting, and environment in 3D and simulating the imaging process, one can generate synthetic data that more closely resembles real-world images. Such techniques have been successfully applied to generate training data for various computer vision tasks, including object detection, pose estimation, and segmentation (Tremblay et al. 2018). However, their application to OCR and historical script recognition has been limited.

Recent advances in generative models, such as Generative Adversarial Networks (GANs) (Goodfellow et al., 2020) and diffusion models (Ho et al., 2020), have shown impressive results in generating realistic images, including text images (Karras et al. 2019). These models learn to generate new images similar to a given training set, capturing complex styles and variations. However, training these models requires a large dataset of photographs and glyph-level annotations, often unavailable for historical scripts. Moreover, these models do not provide explicit control over the content and layout of the generated images, making it challenging to generate annotated data for downstream tasks. In contrast, 3D rendering and simulation approaches can generate realistic images

with precise control over the content, style, and degradations, making them well-suited for low-resource OCR data synthesis.

Regarding model architectures for OCR and classification, convolutional neural networks (CNNs) have been the dominant approach for the last decade, achieving state-of-the-art results on many benchmarks (Shi et al. 2016). However, CNNs are known to be sensitive to variations in the input image, such as changes in scale, rotation, and distortion. More recently, Vision Transformers (ViTs) have emerged as a promising alternative to CNNs for many computer vision tasks, including OCR (Ströbel et al. 2023). ViTs are based on the self-attention mechanism and can capture long-range dependencies in the input image, making them more robust to variations and distortions when enough training data is available.

### **3. Methodology**

#### **3.1. Overview of the proposed approach**

Our proposed approach consists of two main components: 1. A data synthesis pipeline; 2. A grapheme classification model for OCR. The data synthesis pipeline takes a set of glyph prototypes and generates a large dataset of realistic 3D renderings. The OCR system then trains on grapheme boxes extracted from this synthesized dataset and evaluated on a glyph-level image dataset from photographs.

#### **3.2. Data synthesis pipeline**

##### **3.2.1. Signed-distance field representation**

We represent each Old Turkic glyph as a signed distance field (SDF), which encodes the distance of each point in a 2D grid to the nearest point on the boundary (Osher et al. 2004). SDFs have several advantages over binary masks or outlines for representing shapes:

##### **Smooth interpolation**

SDFs allow smooth interpolation between shapes, enabling continuous glyph style and weight variations.

### **Efficient rendering**

SDFs can render efficiently using sphere tracing, a ray marching technique that avoids the need for explicit triangulation of the shape boundary (Hart, 1996).

### **Compact representation**

SDFs can be stored as low-resolution grids or compressed using truncated signed distance fields (TSDFs), reducing memory requirements (Curless & Levoy, 1996).

To create the SDF for each Old Turkic glyph, we start with a high-resolution glyph outline from upscaled vectorization of an impressional table of Old Turkic script grapheme variants. We then compute the signed distance of each pixel to the outline. The resulting SDF becomes a 2D grid of floating-point values, where negative values indicate points inside the glyph and positive values indicate outside.

#### **3.2.2. Parametric variations**

To increase the diversity of the generated text images, we apply parametric variations to the base SDFs of each glyph. Some of the variations we consider include:

##### **Weight**

We vary the weight of the glyph by offsetting the SDF values by a constant amount, effectively growing or shrinking the glyph boundary.

##### **Outline**

We vary between drawing only the outline or with fill.

A set of random variables drawn from predefined distributions controls the parametric variations, allowing us to generate a wide range of glyph styles and shapes.



**Figure 2.** This figure displays the parametric variations generated using the data synthesis pipeline. From left to right: the glyph <b> variant with angular features, the glyph <A> variant showcasing a curved structure, the intricate glyph <G> variant, the bold and glyph <W> variant, and the distinct angular glyph <p> variant.

### 3.2.3. Random text generation

To generate completely random Old Turkic script text strings for rendering, the algorithm starts with an empty string and iteratively adds characters without any preconditions. We apply additional constraints and heuristics during sampling to ensure that the generated text covers various characters and ligatures. For example, we may require that each generated string contains at least one instance of each Old Turkic script grapheme.

We do not use lexicons or language models to generate Old Turkic script text strings, aiming to avoid time-period or region-specific biases. This prioritizes recognizing visual features, as research shows that the Old Turkic script was used across a wide geographical area over a long period of time, attesting to the development of the language, its dialects, and the script (Erdal, 1979).

### 3.2.4. Texture mapping

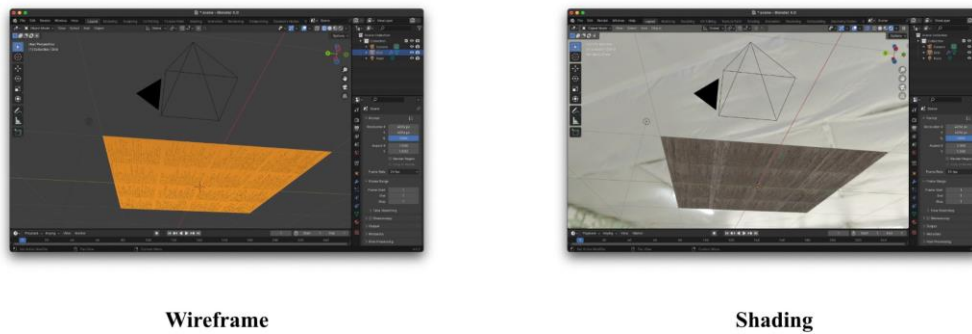
To render the generated Old Turkic text strings in a realistic 3D environment, we first map them onto 3D surfaces using texture mapping (Heckbert, 1986). The surfaces mimic the characteristics of flat faces of stele inscriptions.

To map the text strings onto the 3D surfaces, we use UV mapping, which associates each point on the surface with a 2D texture coordinate. We generate



the UV coordinates using a parametric mapping function that considers the dimensions and orientation of the text string relative to the surface. The mapping function may also include random distortions and perspective effects to simulate the imperfections of inscriptions.

### 3.2.5. Lighting and environment setup

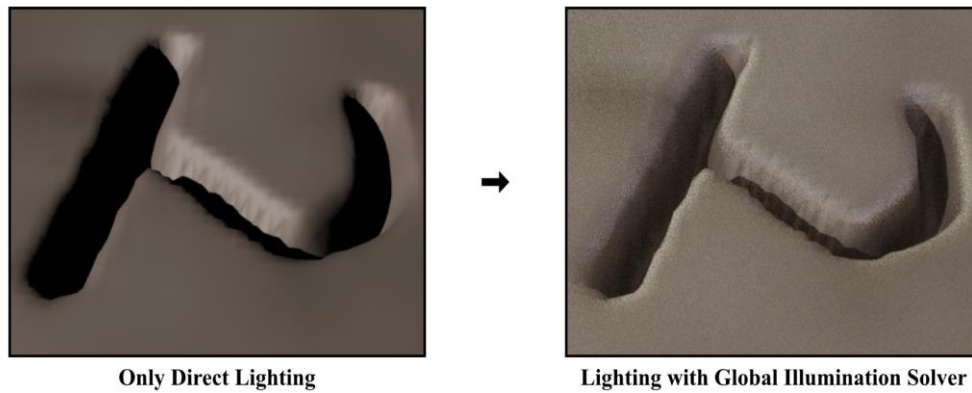


**Figure 3.** The figure shows a 3D simulation of an Old Turkic surface using Blender. The image on the left displays the wireframe view of the scene, highlighting the geometric structure and mesh of the text elements. The image on the right shows the shading view, where textures and lighting effects are applied to simulate the realistic appearance of the inscription in a natural environment.

We set up a virtual environment with one or more light sources and a background scene to create realistic lighting and shading effects. The design of the light sources mimics natural illumination conditions, such as sunlight or torchlight, with parameters by their position, intensity, and color (Akenine-Moller et al., 2019).

The design of the background scene provides visual context and realism to the rendered images (Debevec, 1998). We use a combination of 3D models and 2D textures to create backgrounds resembling Old Turkic inscriptions' natural environments, such as deserts, steppes, or mountains.

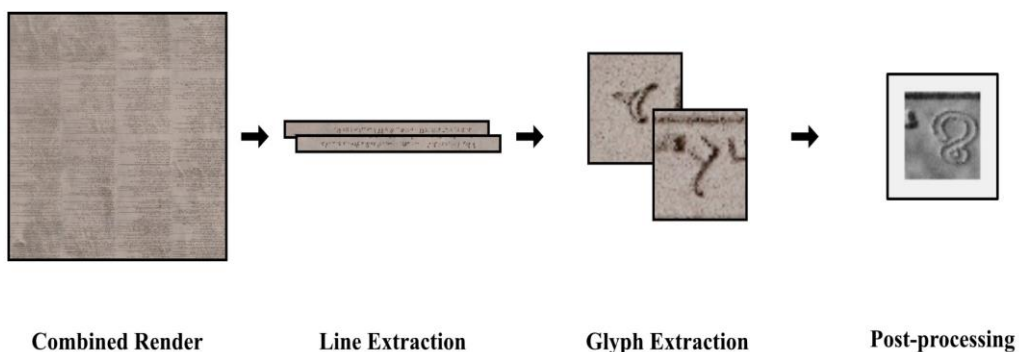
### 3.2.6. 3D Simulation



**Figure 4.** Comparison of rendering results using only direct lighting (left) versus a global illumination solver (right). The left image shows a flatter and less detailed rendering. In contrast, the right image demonstrates enhanced depth and detail.

We render the 3D scenes using a global illumination solver (Pharr et al. 2023). The renderer simulates the interaction of light with the scene elements using physically based shading models and ray tracing techniques. We set the camera parameters, such as focal length and sensor size, to match the full-frame digital single-lens reflex (DSLR) cameras used to document Old Turkic inscriptions.

### 3.2.7. Post-processing



**Figure 5.** Post-processing starts with a combined render of synthesized text images (Combined Render), followed by extracting individual lines of text (Line Extraction). Each line is further decomposed into

individual glyphs (Glyph Extraction), which are then processed to prepare them for classification (Post-processing). This pipeline facilitates the creation of realistic training data by simulating various effects.

The rendered images are then post-processed to introduce various artifacts and degradations that mimic the challenges of original Old Turkic inscription images. Some of the post-processing steps we apply include:

### Color distortions

We apply random color balance, saturation, and contrast adjustments to the images to simulate lighting and camera settings variations.

### Compression artifacts

We compress the images using JPEG or other lossy compression algorithms to simulate the degradation caused by image storage and transmission (Xia et al., 2009).

Random variables drawn from predefined distributions control the type and severity of the post-processing effects, allowing us to generate a wide range of realistic degradations (Buslaev et al., 2020).

## 3.3. Recognition system



**Real-time Recognition with Remote Camera Stream**

**Figure 6.** Real-time recognition of Old Turkic runiform script using a Vision Transformer model trained on synthetic data. The image shows the model accurately predicting a character from a remote camera stream, utilizing OpenCV for video capture and processing. The green bounding box highlights the detected character, and the prediction label displays the identified grapheme, demonstrating the model’s robustness in dynamic environments.

We employ a Vision Transformer (ViT) architecture for the classification model, which has shown promising results in various computer vision tasks. The ViT model inputs character images and predicts the corresponding class. We train the model using a cross-entropy loss function and the Adaptive Moment Estimation with Weight Decay (AdamW) (Loshchilov & Hutter 2019) Stochastic Gradient Descent (SGD) optimizer. The model architecture and hyperparameters are selected based on empirical evaluation and validation from a held-out subset of synthesized data.

## 4. Experiments

### 4.1. Implementation details


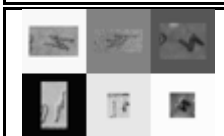

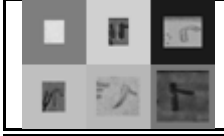
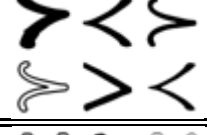
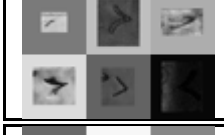



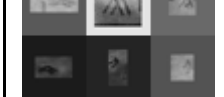
The 2D synthetic data generation pipeline is implemented in Python, using the NumPy (Harris et al., 2020) and SciPy libraries for numerical computations and the OpenCV library (Bradski et al., 2000) for image processing. This pipeline takes the prototype graphemes, converts them to distance field representation, and the positions as lines within 512 x 512 images. These images are then combined into 4096x4096 larger images to utilize scarce physically-based scan materials better. The pipeline then parallelizes using the multiprocessing module to take advantage of multiple CPU cores.

To generate the final training images through simulation, we render the 3D scene using the photorealistic global illumination renderer Cycles of Blender through the Python scripting API (Blender Foundation, 2024). We use a physics-based shading model with randomized material properties. The rendering parameters are sampled randomly within predefined ranges to generate diverse images. We use image-based input for both environment lighting and material configuration. The ground-truth label for each rendered image derives from keeping track of the 2D character bounding boxes in perspective projection. The simulation experiments execute on a system with NVIDIA RTX 4060 Laptop GPU and 32 GB of RAM.

We implement our model and training pipeline using the PyTorch deep learning framework (Paszke et al., 2019) and PyTorch Lightning (Falcon & The PyTorch Lightning team, 2019). Our ViT model takes a 64x64 grayscale image as input and predicts a 40-dimensional output vector corresponding to the 40 Old Turkic character classes (39 graphemes and one null class). The number of

output classes is a fixed hyperparameter of the model, but adding more classes through transfer learning is possible. The image is first split into 4 x 4 patches. Then, each patch linearly projects to a 128-dimensional embedding. The patch embeddings are concatenated with a learnable class embedding and fed into a stack of transformer encoder layers. Each encoder layer consists of multi-head self-attention followed by a feed-forward network. The average of slightly rotated final encoder outputs corresponding to the class embedding becomes the source to predict the character class. We train the model using the AdamW optimizer with a batch size 1536 and a learning rate 0.001. We use cross-entropy loss as the training objective. The model trains for 16384 steps. During training, we monitor the character accuracy on a held-out validation set to avoid overfitting. The classifier experiments run on a system with an NVIDIA A100 GPU and 64 GB of RAM.

#### 4.2. Dataset preparation<sup>2</sup>

ID	Seed Examples	Render Examples	Unicode Decomposition	Transliteration
r00	∅	∅	∅	∅
r03			U+10C00	A
r04			U+10C03	I
r05			U+10C06	W
r07			U+10C06, U+0200D, U+10C03	w
r11			U+10C0B	b

<sup>2</sup> D. D. Vasilyev (1946-2021) was a significant figure in the field of Old Turkic runiform script palaeography. In his 1983 work, based on his doctoral thesis, he compiled a comprehensive and descriptive list of runiform glyphs, indicating the location of the inscriptions where each glyph was attested (95-148). We have also greatly benefited from his work in this section.

r12			U+10C0F	g
r13			U+10C13	d
r14			U+10C18	y
r15			U+10C1A	k
r16			U+10C20	l
r17			U+10C24	n
r18			U+10C3C	r
r19			U+10C3E	s
r20			U+10C45	t
r22			U+10C06, U+0200D, U+10C03, U+0200D, U+10C1A	wk
r26			U+10C09	B
r27			U+10C0D	G

r28			U+10C11	D
r29			U+10C16	Y
r30			U+10C1E	L
r31			U+10C23	N
r32			U+10C34	Q
r33			U+10C3A	R
r34			U+10C3D	S
r35			U+10C43	T
r37			U+10C06, U+0200D, U+10C34	<sup>w</sup> Q
r38			U+10C3D, U+0200D, U+002D9	§
r42			U+10C14	z
r43			U+10C22	m

r44			U+10C2F	p
r45			U+10C32	ç
r47			U+10C03, U+0200D, U+10C32	<sup>i</sup> ç
r48			U+10C03, U+0200D, U+10C34	<sup>i</sup> Q
r49			U+10C1E, U+0200D, U+10C43	<u>LT</u>
r50			U+10C23, U+0200D, U+10C16	Ñ
r51			U+10C23, U+0200D, U+10C32	<u>NÇ</u>
r52			U+10C23, U+0200D, U+10C43	<u>NT</u>
r53			U+10C24, U+0200D, U+10C0F	η
r57			U+0003A	:

**Table.** This table enumerates synthesized graphemes, detailing their ID, seed examples, render examples, Unicode decomposition, and transliteration. Although primarily extensional to work with larger OCR systems, the null class represents the case where the model is explicitly confident that it lacks a glyph it can classify as one of the Old Turkic runiform glyphs.

To evaluate, we prepare a dataset of 100 graphemes from photographs of Kül Tegin inscription captured under different lighting conditions and camera



angles. We manually annotate the images with character-level bounding boxes. All images in this dataset consist of the test set.

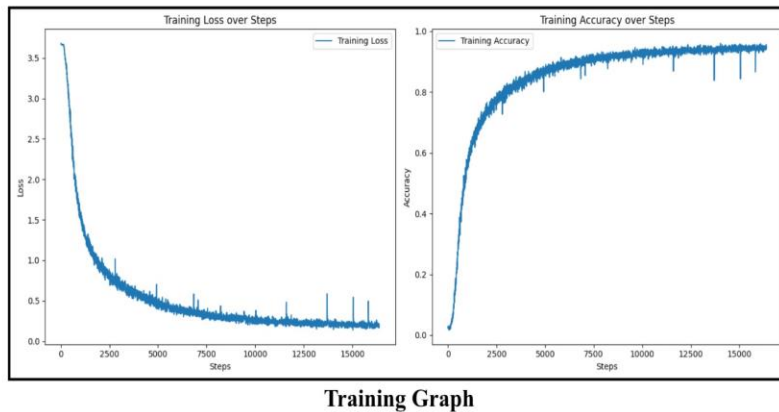
We generate a synthetic dataset of around 1 million grapheme images to train our models using the proposed 3D scene synthesis pipeline. The synthetic images cover all 39 distinct Old Turkic runiform script character classes in Kül Tegin inscription. The synthetic images are split into 95% for the training set and 5% for the validation set.

### 4.3. Evaluation metrics

We use character-level accuracy as the primary evaluation metric. It is defined as the percentage of characters that the system correctly classifies. We report the average accuracy across all test images.

## 5. Results

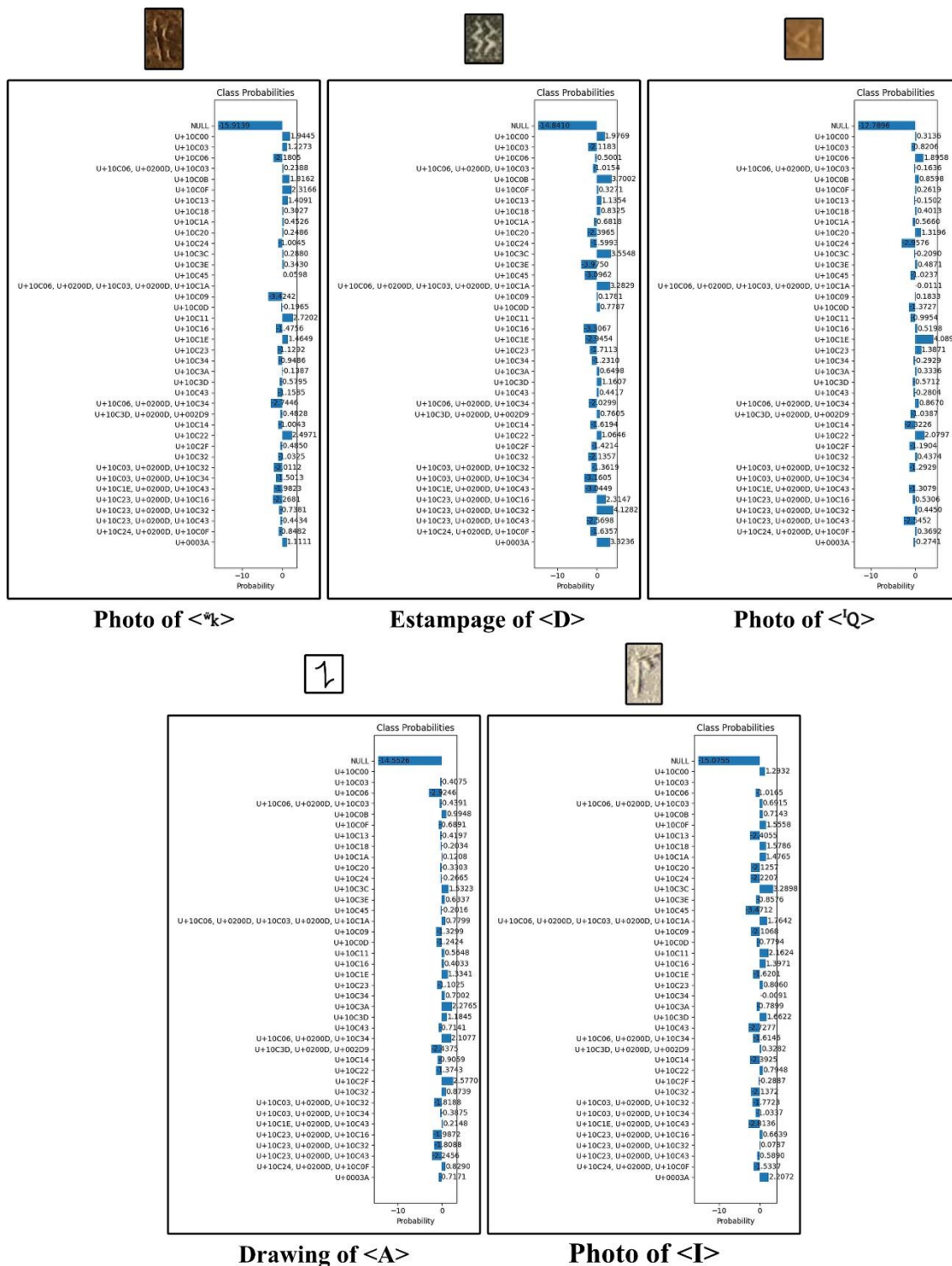
### 5.1. Quantitative results



**Figure 7.** The figure shows the training progress of the Vision Transformer model used for Old Turkic script recognition. The left graph illustrates the training loss over the steps, while the right graph depicts the training accuracy over the same steps. The training loss decreases steadily, indicating that the model is learning effectively. Simultaneously, the training accuracy improves and stabilizes at a high value, demonstrating the model’s proficiency in recognizing graphemes from the synthesized data.

The figure in this section shows the accuracy of our approach as we train the Vision Transformer model. Our model, trained purely on synthesized data, achieves an accuracy of 95.6% in synthetic validation and 82% in photographs.

## 5.2. Qualitative analysis



**Figure 8.** Qualitative analysis of the grapheme classification model on photographs of the Kül Tegin inscription. The images depict various styles and conditions: photo of glyph <w>k>, estampage of glyph <D>, photo of glyph <Q>, drawing of <A>, and photo of <I>. The bar charts beside each image show the class probabilities predicted by the Vision Transformer model for each grapheme.

The figure in this section shows some qualitative examples of our model's predictions on photographs. The model accurately recognizes characters with various styles, lighting, backgrounds, variations, resolutions, and degradations. The qualitative results highlight the robustness and generalization ability of our approach. However, the model occasionally struggles with photographs that are significantly occluded, rotated, distorted, or taken from angles that do not directly face the camera.

## 6. Discussion

### 6.1. Key Findings and insights

The novel data synthesis pipeline proposed in this study, combining parametric generation of Old Turkic runiform glyphs with 3D scene rendering, effectively addresses the challenge of data scarcity in OCR on historical documents, focusing on the specific case of Old Turkic script. By generating realistic and diverse training data without manual annotation, this approach opens up new possibilities for digitizing and analyzing historical texts for which annotated data is scarce or unavailable.

The Vision Transformer model trained solely on the synthesized data achieves a high accuracy of 82% in classifying Old Turkic graphemes from real-world photographs of the Kül Tegin inscription. This result demonstrates the effectiveness of the proposed data synthesis approach in capturing the essential characteristics and variations of the historical script, enabling the model to generalize well to original inscription data. It highlights the potential of this approach.

The qualitative analysis of the model's predictions on photographs showcases its robustness to variations in character styles, lighting conditions, backgrounds, and image degradations. This suggests that the data synthesis pipeline successfully generates training data representative of the diversity and complexity of historical inscriptions. However, the model's performance on extreme cases of occlusion, rotation, distortion, or non-frontal camera angles indicates room for further improvement in the realism and comprehensiveness of the synthesized data.

While the proposed approach achieves promising results, it has several limitations that motivate future research directions. These include simplifying assumptions made in the data synthesis pipeline, ensuring greater efficiency and scalability, extending scene understanding tasks beyond character recognition, and evaluating and interpreting the model more comprehensively. Addressing these limitations could further enhance the practicality and generalizability of the approach for historical manuscript OCR.

## **6.2. Limitations and future work**

While our proposed approach demonstrates promising results for Old Turkic runiform script recognition using synthesized training data, there are several limitations to the current work that motivate future research directions.

### **Data synthesis pipeline assumptions and realism**

Our data synthesis pipeline makes several simplifying assumptions that may impact the realism and generalizability of the generated images. For example, the current system only produces flat surfaces with extrusion in glyphs without modeling surface-level degradations or diversities that are common in historical inscriptions. Incorporating more sophisticated approximations of real-world phenomena, such as modeling second-order distortions over edges or simulating weathering effects, could improve the realism of the synthesized data and the robustness of models trained on it. The current synthesis system also post-processes images to finalize them as monochrome grayscale images. Although this simplification is sufficient for the current classification task, future work should ensure that the model can handle cases where color is the only perceivable distinguishing factor between glyphs.

### **Scalability and efficiency**

Future work could explore techniques to optimize the data synthesis pipeline, such as using end-to-end GPU execution with ahead-of-time compilation (Lattner et al., 2021) through a type-safe language such as Rust with emerging compute-centric vector engines (Levien & Uguray, 2024) or leveraging transfer learning and domain adaptation techniques to reduce the amount of synthesized data needed. The recognition model’s efficiency could be improved

through techniques like model compression, quantization, or architecture search (Choudhary et al., 2020).

### **Extending to scene understanding**

Our current approach focuses on character-level recognition. However, a complete OCR system for historical scripts like Old Turkic would also need to handle scene understanding tasks such as layout analysis and text line segmentation. The recognition model could also be extended to handle these additional tasks, potentially using multi-task learning or end-to-end architectures (Yousef & Bishop, 2020).

### **Evaluation and interpretability**

While our experimental results demonstrate the effectiveness of the proposed approach, there are several areas where the evaluation could be strengthened. Future work should include confusion matrices to analyze the types of errors made by the model and ablation studies to assess the impact of different components of the data synthesis pipeline and recognition model. Ablation and interpretability studies, including attention maps, could provide insights into the model’s decision-making process and help identify potential biases or failure modes (Chefer et al., 2021).

## **7. Conclusion**

In this paper, we proposed a data synthesis approach based on 3D rendering for training OCR models for Old Turkic script recognition. Our pipeline generates realistic and diverse training data by decomposing characters, applying variations, and rendering them in 3D scenes with simulation of global illumination phenomena. We trained a Vision Transformer model on the synthesized data. We evaluated it on photographs of Old Turkic inscriptions, achieving reasonable accuracy in classifying glyphs without using real-world data during training. Our results demonstrate the effectiveness of data synthesis for low-resource historical scripts such as Old Turkic runiform and open up avenues for future research in this direction.

## **8. Acknowledgments**

We are grateful to the teams creating and developing Blender, PyTorch, PyTorch Lightning, NumPy, OpenCV, SciPy, Poly Haven, Mermaid, and Penrose

for maintaining open-access and open-source tools and resources with permissive licenses that have been instrumental in our research.

We are also grateful to the first author's mother, Nazmiye Derin, for manually rebooting render server after unexpected power outages with remote instructions.

## References

Akenine-Moller, T. et al. (2019). *Real-time rendering*. London-New York: AK Peters/CRC Press.

AlKendi, W. et al. (2024). Advancements and Challenges in Handwritten Text Recognition: A Comprehensive Survey. *Journal of Imaging*, 10(1), 18.

Blender Foundation. (2024). *Blender - A 3D modelling and rendering package*. (Retrieved from [www.blender.org](http://www.blender.org))

Bradski, G. et al. (2000). OpenCV. *Dr. Dobb's Journal of Software Tools*, 3(2).

Buslaev, A. et al. (2020). Albumentations: fast and flexible image augmentations. *Information*, 11(2), 125.

Celso M. de Melo et al. (2022). Next-generation deep learning based on simulators and synthetic data. *Trends in Cognitive Sciences*, 26(2), 174–187.

Chefer, H. et al. (2021). Transformer interpretability beyond attention visualization. *Proceedings of the IEEE/CVF Conference on Computer Vision and Pattern Recognition*, 782–791.

Choudhary, T. et al. (2020). A comprehensive survey on model compression and acceleration. *Artificial Intelligence Review*, 53, 5113–5155.

Curless, B. & Levoy, M. (1996). A volumetric method for building complex models from range images. *Proceedings of the 23rd Annual Conference on Computer Graphics and Interactive Techniques* (pp. 303–312). New York: Association for Computing Machinery.

Debevec, P. (1998). Rendering synthetic objects into real scenes: bridging traditional and image-based graphics with global illumination and high dynamic range photography. *Proceedings of the 25th Annual Conference on Computer Graphics and Interactive Techniques* (pp. 189–198). New York: Association for Computing Machinery.

Derin, M. O. & Harada, T. (2021). Universal Dependencies for Old Turkish. *Proceedings of the Fifth Workshop on Universal Dependencies (UDW, SyntaxFest 2021)* (pp. 129–141). Sofia: Association for Computational Linguistics.

- Dosovitskiy, A. et al. (2020). An image is worth 16x16 words: Transformers for image recognition at scale. ArXiv Preprint ArXiv:2010.11929.
- Erdal, M. (1979). The Chronological Classification of Old Turkish Texts. *Central Asiatic Journal*, 23(3), 151-175.
- Falcon, W. & The PyTorch Lightning team. (2019). *PyTorch Lightning* (Version 1.4).
- Goodfellow, I. et al. (2020). Generative adversarial networks. *Communications of the ACM*, 63(11), 139-144.
- Harris, C. R. et al. (2020). Array programming with NumPy. *Nature*, 585(7825), 357-362.
- Hart, J. C. (1996). Sphere tracing: A geometric method for the antialiased ray tracing of implicit surfaces. *The Visual Computer*, 12(10), 527-545.
- Heckbert, P. S. (1986). Survey of texture mapping. *IEEE Computer Graphics and Applications*, 6(11), 56-67.
- Ho, J. et al. (2020). Denoising diffusion probabilistic models. *Advances in Neural Information Processing Systems*, 33, 6840-6851.
- Jaderberg, M. et al. (2014). Synthetic data and artificial neural networks for natural scene text recognition. ArXiv Preprint ArXiv: 1406.2227.
- Johanson, L. (2021). *Turkic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karras, T. et al. (2019). A style-based generator architecture for generative adversarial networks. *Proceedings of the IEEE/CVF Conference on Computer Vision and Pattern Recognition* (pp. 4401-4410). Long Beach, CA, USA.
- Lattner, C. et al. (2021). MLIR: Scaling compiler infrastructure for domain specific computation. *2021 IEEE/ACM International Symposium on Code Generation and Optimization (CGO)* (pp. 2-14). Curran Associates.
- Levien, R. & Uguray, A. (2024). GPU-friendly Stroke Expansion (v2). ArXiv Preprint ArXiv: 2405.00127v2.
- Liang, J. et al. (2005). Camera-based analysis of text and documents: a survey. *International Journal of Document Analysis and Recognition (IJ DAR)*, 7, 84-104.
- Loshchilov, I. & Hutter, F. (2019). Decoupled Weight Decay Regularization. ArXiv Preprint ArXiv: 1711.05101.

Ma, H.-Y. et al. (2024). Reading between the Lines: Image-Based Order Detection in OCR for Chinese Historical Documents. *Proceedings of the AAAI Conference on Artificial Intelligence*, 38(21), 23808–23810.

Martínek, J. et al. (2020). Building an efficient OCR system for historical documents with little training data. *Neural Comput. Appl.*, 32(23), 17209–17227.

Mori, S. et al. (1992). Historical review of OCR research and development. *Proceedings of the IEEE*, 80(7), 1029–1058.

Nevskaya, I. et al. (2018). 3D documentation of Old Turkic Altai runiform inscriptions and revised readings of the inscriptions Tuekta-V and Bichiktu-Boom-III. *Turkic Languages*, 22(2), 194–216.

Osher, S. et al. (2004). Level set methods and dynamic implicit surfaces. *Appl. Mech. Rev.*, 57(3), B15–B15.

Paszke, A. et al. (2019). PyTorch: An imperative style, high-performance deep learning library. ArXiv Preprint ArXiv: 1912.01703.

Pharr, M. et al. (2023). *Physically based rendering: From theory to implementation*. San Francisco: Morgan Kaufmann.

Poncelas, A. et al. (2020). A Tool for Facilitating OCR Postediting in Historical Documents. *Proceedings of LT4HALA 2020 - 1st Workshop on Language Technologies for Historical and Ancient Languages* (pp. 47–51). Marseille: European Language Resources Association (ELRA).

Robbeets, M. & Savelyev, A. (2020). *The Oxford guide to the Transeurasian languages*. Oxford: Oxford University Press.

Shi, B. et al. (2016). An end-to-end trainable neural network for image-based sequence recognition and its application to scene text recognition. *IEEE Transactions on Pattern Analysis and Machine Intelligence*, 39(11), 2298–2304.

Ströbel, P. B. et al. (2023). The Adaptability of a Transformer-Based OCR Model for Historical Documents. In M. Coustaty & A. Fornés (Eds.), *Document Analysis and Recognition - ICDAR 2023 Workshops* (pp. 34–48). Springer Nature Switzerland.

Tekin, T. (1968). *A Grammar of Orkhon Turkic*. Bloomington: Indiana University.

Tremblay, J. et al. (2018). Deep object pose estimation for semantic robotic grasping of household objects. ArXiv Preprint ArXiv: 1809.10790.

Uçar, E. (2024). A New Interpretation of Line 17 (I/South 10) of the Tuñuquq Inscriptions. *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 174(1), 161–172.



Vasilyev, D. D. (1983). *Grafičeskiy fond pamyatnikov Tyurkskoy runičeskoj pis'mennosti Aziatskogo areala (opit sistematizatsii)*. Moskva: Izdatel'stvo "Nauka" Glavnaya Redaktsiya Vostočnoy Literaturı.

Xia, J. et al. (2009). Perceivable artifacts in compressed video and their relation to video quality. *Signal Processing: Image Communication*, 24(7), 548–556.

Yousef, M. & Bishop, T. E. (2020). OrigamiNet: weakly-supervised, segmentation-free, one-step, full page text recognition by learning to unfold. *Proceedings of the IEEE/CVF Conference on Computer Vision and Pattern Recognition* (pp. 14710–14719). Seattle.

Received 22.05.2024	Research Article	JOTS
Accepted 27.06.2024		8/2
Published 20.07.2024		2024: 302-330

## Vefaiyye Taraftarlarına Taziye: İki Ebu'l Vefâ, İki Vefâiyye, Efsaneler ve Gerçekler

*Condolences to the Followers of Vefaiyye: Two Abu'l Vefâs, Two Vefaiyyes, Legends and Realities*

Ahmet KÜÇÜKKALFA\*

(İstanbul/Türkiye)

E-mail: akucukkalfa@gmail.com

During the Timurid period, the Sunni-Zayniyye cult was prominent in the Islamic world. Under Fatih Sultan Mehmed (1451-1481), Sheikh Abu'l Wafâ was the leading figure of this cult. After the death of Ibrahim Bey II (1423-1464) of Karaman, Abu'l Wafâ moved to Istanbul at Fatih Sultan Mehmed's invitation. Fatih built a complex in his honor, recognizing him as the highest religious authority, which led to the widespread influence of the Zayniyye-Wafâiyye cult. Neither Ashik Pashazâda nor his son-in-law Sayyid Walayâd were mentioned in records from Fatih Sultan Mehmed's period. After Fatih's death in 1481 and Abu'l Wafâ's in 1491, the Abdullah Agha Mosque, linked to Sayyid Walayâd's Sunni-Zayniyye cult, was completed in 1492 during Bayezid II's reign. The alternative project to introduce Sayyid Walayâd's İraqi Heterodox Abu'l Wafâ cult ended with him becoming the sheikh of the Sunni-Zayniyye cult. The Menâkıbname of İraqi Sheikh Abu'l Wafâ (1020-1107), rediscovered in 1976, gained popularity in the 1980s after A. Y. Ocak's articles. Sayyid Walayâd's claim to the Sunni-Zayniyya sheikh title in 1494 is disputed, as contemporary sources lack evidence, and documents linking him to Aşikpashazâda and Abu'l Wafâ are from Sayyid Walayâd himself. Claims about the Menâkıbname's impact on Anatolian Sufism overlook its historical development.

Key Words: Wafâ'iyya cult, Sheikh Abu'l Wafâ, Aşikpashazâda, Sayyid Walayâd, Hünkâr Haji Bektaş Veli.

\* ORCID ID: 0000-0001-9201-8651.

## 1. Giriş

Iraklı (heterodoks) Ebu'l Vefâ Menâkıbnâme'si'ni keşfeden ve kendi soyuna ait ayrı bir menâkıbnâme düzenleyerek Iraklı Ebu'l Vefâ ile akrabalık bağı kuran Aşıkpaşazâde'nin damadı Seyyid Velâyed'in, Karamanoğulları ve Osmanlı dönemlerinde dinî lider olan Sünnî Zeyniyye şeyhi, bilgin ve şair Ebu'l Vefâ'nın ölümü sonrasında, Osmanlı devletinin himayesinde Sünnî Zeyniyye şeyhi olarak yaşamını sürdürmesi, günümüz araştırmacılarının ilgisini çekmektedir.

1026-1107 yılları arasında yaşayan Şeyh Ebu'l Vefâ'ya ait 1473-1474 tarihli tek Arapça velâyetname/menâkıbnâme ve Aşıkpaşazâde'nin damadı Seyyid Velâyed (ö. 1522) tarafından tercüme ettirilmiş bir Türkçe velâyetname/menâkıbnâme günümüze ulaşmıştır.<sup>1</sup> Türkçe tercümeyle Seyyid Velâyed'in kendine ait menâkıbnâmesinin eklenmesiyle Seyyid Velâyed'in soyu ile Şeyh Ebu'l Vefâ'nın soyu arasında akrabalık bağı kurulmuştur.

Aşıkpaşazâde'nin soy ataları arasında 1240 yılında meydana gelen Büyük Türkmen ayaklanmasının lideri Baba İlyas Horasanî (Baba Resul), Aşıkpaşa, Muhlis Paşa, Elvan Çelebi gibi tasavvufî, edebî ve siyasî açıdan ünlenmiş kişiler vardı.

Fatih Sultan Mehmed döneminin yazılı kaynaklarında adı geçmeyen Aşıkpaşazâde'nin eseri Menâkıb u Tevârih-i Âli Osman gibi bir Osmanlı tarihinde de Aşıkpaşazâde soyu ilk kez Iraklı Vefâilik tarikatına bağlanmıştır. Türk tasavvuf tarihinin geç dönemine ait her üç eserden dolayı (Ebu'l Vefâ Menâkıbnâme'si, Seyyid Velâyed Menâkıbnâme'si, Aşıkpaşazâde Tarihi) Iraklı Vefâilik inancının Türk tasavvuf tarihinin belirleyici unsuru olduğuna dair yeni bir akım oluşturulmuştur.

Iraklı Şeyh Ebu'l Vefâ menâkıbnâme'sinin ve Aşıkpaşazâde tarihine eklenen Vefâiye tarikatı bağlantısının, yeni bir bakış açısıyla incelenmesi gerekliliği, bu makalenin çıkış noktası olmuştur.

Bu makalede Fatih Sultan Mehmed döneminin en yüksek dinî lideri Ebu'l Vefâ ile karıştırılmaması için diğer Ebu'l Vefâ'dan (Şeyh Ebu'l Vefâ Bağdadî'den

<sup>1</sup> Ebu'l Vefâ Menâkıbnâme'si'nin bilinen tek Arapça nüshası İngiltere, Bibliatheque Nationale'dadır. Günümüze ulaşan Türkçe Ebu'l Vefâ Menâkıbnâmeleri'nden üzerinde tarih kaydı bulunan tek nüshası olan İstanbul Üniversite nüshası 1586 tarihlidir. (Kaçmaz, 2006: 15)

veya Ebu'l Vefâ Vâsıtî'den), bu araştırmamızda “Iraklı Ebu'l Vefâ” olarak bahsedilecektir.

## 2. İstanbul'un Fethi: Devletin Merkezileşmesi ve Rönesans

Çağın en ileri barut ve top teknolojisini kullanma gereği olarak, büyük ölçüde düzenli ordu yapılanmasına geçen Türk ordusunun Roma (Rum) başkentini fethetmesiyle, tarihi boyunca birçok farklı ulustan hanedanın hüküm sürdüğü 1.100 yıllık Roma imparatorluk (323-1453) başkenti Konstantinopolis'te Müslüman-Türk hanedanlığı dönemi başlamıştır. 1204 yılı Haçlı Seferi sırasında Latinler tarafından işgal edilen İstanbul, yağmalanmış, imparatorluk ailesi ve halkının büyük çoğunluğu İstanbul'u terk etmiştir. Başkent in geçmişindeki ihtişamına kavuşturulması için ülke sınırları içindeki birçok yerleşimden Hristiyan ve Müslüman yurttaşlar İstanbul'a göç ettirilmiştir. İstanbul'u terk ederek Batı'ya göç etmiş olan veya Batı'da inancından dolayı sıkıntı çeken aileler, İstanbul'a davet edilmiştir. Roma-Rum imparatorluk geleneğine uygun olarak Roma-Rum Patrikliği ataması yapılmıştır. Farklı inançtan halklar arasında uyumun ve barışın sürekliliği, “Fatih Ahidnamesi” ile güvence altına alınmıştır. (İnalçık, 2015: 215-226; Taşpınar, 2015: 82-89; Diehl, 2018) Tarihî süreçte farklı Hristiyan mezheplerinin ümmetler (milletler) şeklinde temsili de sağlanmıştır.



Resim 1: Fatih Sultan Mehmed (Konstam, 2007: 171)

Müslüman yurttaşların da hükümdarlıkla inançsal bağının kurulması gerekliliğinden dolayı İstanbul'un fethinde şehitler veren ve devlet katında ünlü kişilerin de yer aldığı tasavvufi yapılanmalarına, mesela (Bayramilik, Mevlevilik,

Yesevi-Nakşibendilik<sup>2</sup>, Zeynili, vs. dergâhlar tahsis edilmiştir. (Öngören, 2014: 383-396).

### 3. Üç Rönesans

İstanbul'un batısında İtalya şehir devletlerinde başlayan Avrupa Rönesansı, doğusunda ise zaferden zafere koşan Timur'un fethettiği ülkelerdeki âlimlerin, tüccarların, sanatçıların ve yetenekli yurttaşların tetiklediği Timurlu Rönesansı yaşanmıştır. Özellikle Timurlu başkentleri Semerkand ve Herat'ta (Özbekistan-Afganistan) Timurlu Rönesansı kendini göstermiştir. Timurlu Rönesansı'nın Herat'taki iki yıldızı Ali Şir Nevâi ve Molla Câmi olmuştur.

Timurlu hükümdarı Hüseyin Baykara'nın (d. 1438 / 1469-1506) çocukluk arkadaşı ve en yakın dostu ve bir Uygur Türkü olan Ali Şir Nevâi (1441-1501), bir şair ve ilim adamı, Türk dilinin güçlü temsilcisi, kültür ve sanatın büyük patronu olarak, kendisine tahsis edilen devasa arazilerin gelirleri ile âlimleri ve sanatçıları himaye etmiştir. Herat'taki iki etkin inançtan biri olan İran Azerbaycanı'ndaki İslâm âlimi mâktul Sühreverdi'nin felsefî görüşlerine bağlı Sühreverdiyye tarikatının Zeynüddin el-Hâfi'ye (ö. 1435) ait bir yorumu olan Zeynilik ve Yesevi-Nakşibendilik, Ali Şir Nevâi'nin himayesinde yer almıştır. İbnü'l Arabî'nin tevhid kavramından da (Vahdet'i Vücut) etkilenen ve bir aydın tarikatı olan Zeyniyye, Hindistan'a, Mısır'a, Irak'a, İran'a ve Anadolu'ya, Karaman, Akkoyunlu ve Osmanlı coğrafyasına yayılmıştır. (Roux, 1994: 259-279; Recepova, 2019: 210-221; Öngören, 2003: 38-39; Öngören, 2013: 367-371)

Kuşkusuz Rönesans için en uygun kent 1.100 yıllık tarihi ve kültürel geçmişiyle Roma-Rum imparatorluk başkenti olan İstanbul'du. İçlerinde İtalya'dan Gentile Bellini'nin, Timurlu devletinden ünlü astronomi ve matematik bilgini Ali Kuşçu'nun da olduğu, Batı'dan ve Doğu'dan İstanbul'a davet edilen sanatçılar, kültür adamları, bilginler "Fatih Sultan Mehmed'in Rönesansı'na" eşlik etmişlerdir. Timurlu Rönesansı'nın yıldızlarından Molla Câmi'nin Hac dönüşü Şam'da olduğunu öğrenen Fatih, onu 105.000 altın bağışı vaadi ile İstanbul'a davet etmesine rağmen, Molla Câmi Herat'a dönmeyi tercih etmiştir. (İnalcık, 2011: 179-183; İnalcık, 2003: 11)

<sup>2</sup> Yesevi-Nakşibendilik, Nakşibendi-Halidilik'ten çok farklıdır.

#### 4. Fatih Devrinin En Yüksek Dinî Otoritesi Şeyh Ebu'l Vefâ

Fatih Devrinde, Osmanlı devletinin Anadolu'daki güçlü rakibi olan Karamanoğulları devletindeki en yüksek dinî otorite Zeyniyye şeyhi Ebu'l Vefâ'dır ve Herat'taki aydın Zeyniyye şeyhleri gibi şair ve âlim bir kişi olan Ebu'l Vefâ'nın soy-inanç silsilesi, birkaç belgeye göre ünlü sufi Sadreddin Konevi'ye dayanmaktadır. Bilindiği gibi "Vahdet-i Vücut" felsefesinin büyük ustası İbnü'l Arabî, Konya'da bulunmuş ve Mevlâna'nın çağdaşı Sadreddin Konevî'nin dul annesi ile evlenmiştir. Konevî'nin zihin dünyası, İbnü'l Arabî'nin olduğu bir ortamda şekillenmiştir. "Vahdet-i Vücut" felsefesi ile hemhal ünlü Zeyniyye tarikatının 2. kuşak şeyhlerinden Abdüllâtif Kudsî de (ö. 1452) 1448 yılı ocak ayından itibaren Konya'da Sadreddin Konevî dergâhında Zeyniyye inancını yayma faaliyetlerinde bulunmuştur. Karaman devleti hükümdarı İbrahim Bey, Ebu'l Vefâ için bir cami ve hankâh, yani bir hanegâh, dergâh, tekke, zâviye yaptırmıştır. İbrahim Bey, Hac dönüşü sırasında korsanların eline düşen Ebu'l Vefâ'yı, yüklü bir tazminat ödeyerek kurtarmıştır. (Öngören, 2003: 38-39, 80, 130, 136; Öngören, 2013: 367-371; Öngören, 2014: 383-396.)



**Resim 2a (sol):** Vefa Külliyesi sokak görünümü, zelzelede zarar gören Vefa cami, XX. yüzyılın başında yıkılmış, 1994 yılında yeniden inşa edilmiştir. **Resim 2b (sağ):** Vefa külliyesi giriş avlusundan görünüm. Sol tarafta hazire (mezarlık) ve Ebul Vefa türbesi, sağ tarafta Çilehane binası.

Fatih Sultan Mehmed'in patronajındaki Rönesans için inanç açısından en iyi seçenek İslâm Dünyası'nda yaygın bir aydın tarikatı olan Sünnî-Hanefî-Zeyniyye tarikatı olmuştur. Muhtemelen Karamanoğlu hükümdarı İbrahim Bey'in (1423-1464) ölümü ertesinde doğan taht mücadeleleri sırasında Ebu'l Vefâ, Fatih'in davetini kabul etmiş, Fatih, onun adıyla anılacak olan Vefa semtinde bir dergâh-külliye inşa ettirmiş ve vakıf gelirleri tahsis etmiştir (Bk. Resim 2). Maddi

dünyanın hükümdarlık tacını Fatih, manevî dünyanın hükümdarlık tacını ise Ebu'l Vefâ taşımıştır. Ebu'l Vefâ'nın olağanüstü şöhreti ve konumu sebebiyle Zeniyye tarikatının “Zeyniyye-Vefâiye'ye” dönüşmesi kaçınılmaz olmuş ve hatta Ebu'l Vefâ, Fatih'in (1451-1481) cenazesine imamlık etmiştir (Öngören, 2003: 140-141; Erdoğan, 1941: 1-48; Özel, 2003: 8-10).

Fatih ve Ebu'l Vefâ'nın çevresinde oluşan iki büyük kültür ve sanat merkezine ek olarak Şehzade Bayezid, Şehzade Cem, Ahmed Paşa ve Mahmud Paşa'nın çevrelerinde oluşan kültür ve sanat ortamlarında şairler ve aydınlar himaye görmüşlerdir. Bu kültür ve sanat çevrelerinde bulunan sekseni aşkın şair ve aydının arasında Aşıkpaşazâde ve damadı Seyyid Velâyed'in adları geçmemektedir (Akyol, 2013: 93-122; Yıldız, 2006: 1; Erdemir, 1999: 118-172).

### 5. Anadolu Alevi-Kızılbaş Türkmenleri'nin Piri Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli

İran-Safevi-Türk devletinin oluşumuna yol açan İran-Erdebil Safevi dergâhı şeyhi Şeyh Haydar'ın, ardından Şeyh Cüneyd'in Anadolu'da başlayan faaliyetleri, Gök Tanrı ve Şamanizm'le hemhal Alevi Kızılbaş-Türkmenleri cezbetmiştir. II. Bayezid'in (1481-1512) Anadolu'da oluşmaya başlayan, Sünnî olmayan (heterodoks) faaliyetlere karşı bir düzenleme yapması zorunluluğu doğmuştu. Hünkâr Hacı Bektâş Veli Velâyetnamesi ilk kez bu dönemde yazıya geçirilmiştir. Velâyetname'nin/Menâkıbnâme'nin ilk nüshasının yazım tarihi Velâyetname'deki verilere göre (en erken) 1481 yılıdır (Gölpınarlı, 1958: xxv). II. Bayezid, Bektâşi geleneğine göre ikinci pir kabul edilen Balım Sultan'ı 1501'de Hacı Bektâş Dergâhı'nın şeyhliğine getirmiştir. Hünkâr Hacı Bektâş Veli türbesi onarılmış, çatısı kurşunla kaplanmıştır. Balım Sultan'ın faaliyet ve uygulamaları sonunda Bektâşilik kurumsallaşmış ve Hacı Bektâş Dergâhı'na bağlı olarak, Osmanlı coğrafyasına yayılan sağlam bir Bektâşilik teşkilâtı kurulmuştur (Ocak 1992: 373-379). Anadolu heterodoksisinin, yani Sünnî olmayan, ana akımla uyuşmayanların merkezi de Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli Dergâhı olmuştur (Faruki, 2001: 141-154).

Oruç Beğ'in (1288-1502) kaydettiği halk söylencesine göre, Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli, dergâh yakınında konaklayan Şah İsmail'in rüyasına girmiş, Şah'ı geri döndürmüştür. (2008: 17, 18) Tarihi süreçte, Osmanlı devletinin askeri güçlerinden biri olan yeniçerilerin manevî önderi-piri Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli olmuştur.

Sahte Şah İsmail taraftarlarının Hacı Bektaş dergâhının önünde düzenledikleri kurban töreninde görüldüğü gibi, muhtemelen çoğu Anadolu Alevi-Kızılbaşı'nca Bektaşî pirlarına büyük saygı duyulmuştur. Sözlü gelenek, 1520'lerdeki ayaklanmanın önderlerinden biri olan Kalender Şah'ın mezarının Hacı Bektaş'ta olduğunu kabul etmiştir (Faruki, 2001: 141-154).

Gerek Balım Sultan'la kurumsallaşan, kuralları oluşturulan Bektâşilik, gerek Osmanlı devletinin sınırlarının genişlemesi ve merkezileşmesiyle, kuruluş devrinin vazgeçilmez unsurları olan alp-gazi-dervişlere dayalı geleneksel ordu yapısı da büyük çapta sonlanmıştı.<sup>3</sup>

## 6. II. Bayezid'in Hükümdarlığı ve Zeyniyye-Vefâiye'nin İtibar Kaybı

Fatih'in ölümü sonrasında gelişen olaylar, Zeyniyye'ye (Zeyniyye-Vefâiye'ye) olumsuz olarak yansımıştır. Şeyh Ebu'l Vefâ'nın çok iyi dostu ve hemşehrisi olan Konya-Karamanlı Sadrazam Mehmed Paşa, Şehzâde Cem'in tarafını tutmuştur. O dönemde Amasya'da valilik yapan ve kendi hayatı konusunda endişe eden Bayezid, Amasya'daki Halvetiyye şeyhi olan Çelebi Halife'nin (Cemal Halvetî, ö. 1494) manevi yardımını istemiştir. Bunun ardından Bayezid'in hükümdar olması ile Halvetiye şeyhinin yıldızı parlamıştır. Ebu'l Vefâ'nın ölümüne kadar (ö. 1491) geçen 10 yıllık dönemde Bayezid ve Ebu'l Vefâ arasında hiçbir görüşme gerçekleşmemiştir. Bayezid, şehzadeliliğinin son 27 yıllık döneminde (1464-1491) Ebu'l Vefâ'nın yüceliğine şahit olmuştu. O, Ebu'l Vefâ'nın cenazesine katılmaktan ve şeyhin yüzünü açtırarak onun kutsiyetine son kez şahitlik etmekten de kendisini alıkoyamamıştır. (Öngören, 2014: 383-396)

## 7. Aşıkpaşazâde'nin Damadı Seyyid Velâyed'in İşleri

Osmanlı devleti, Sünnîlik dışı (heterodoks) inançlılar için Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli dergâhını muhatap kabul etmesiyle, başkentte farklı bir heterodoks inancın; devlete muhatap olması, sarayın cömert bağışlarından faydalanma imkânı kalmamıştı. Gerek Şeyh Ebu'l Vefâ'nın ölümü (ö. 1491), gerek Bayezid'in

<sup>3</sup> Bu konuyu Yahudilik tarihindeki benzer bir gelişmeyle açıklamak mümkündür. Babil dönüşü Ezra liderliğinde, tapınak, ibadet ve sınıflar arası ilişkiler açısından Tevrat'ın Levililer ve Sayılar kısmında yer alan birçok kuralın konulmasıyla; sinagog, düzenli dua geleneği ve Tevrat okumalarıyla kurumsallaşan Yahudi toplumunda, birçok kişinin, aynı zaman diliminde veya farklı dönemlerde peygamberlik yaptığı dönemler geride kalmıştı. (Gürkan, 2013: 187-197; Tevrat, 2. Krallar: 2-5)



hükümdar olma sürecinde *manevi himayesine* sığındığı Şeyh Cemal Halvetî'nin ölümüyle (ö. 1494), Osmanlı sarayının muhatap alacağı Sünnî liderlikte de bir boşluk doğmuştu.

Aşıkpaşazâde'nin damadı Seyyid Velâyed, şans meleşinin kendisine nihayet göz kırptığını değerlendirmiş olmalıdır. O, 1494 yılında 2. Hac yolculuğuna çıkmıştır (Beydilli 2020: 164). Hac yolculuğuna çıkan Evliyâ Çelebi'nin (1611-1682) İstanbul'dan Mekke'ye 11 ayda ulaştığını (21 Mayıs 1671-9 Nisan 1672) dikkate alındığında Seyyid Velâyed'in Hac yolculuğunun toplam 2 yıl sürmüş olabileceği anlaşılmaktadır (Gemici, 2009: 97). Mekke'ye ulaşan Seyyid Velâyed, Mekke'de Zeyniyye tarikatının şeyhi Abdül-Muti'den Zeyniyye şeyhliği icazeti almıştır (Beydilli, 2020: 164; Öngören, 2013: 367-371).

### **8. Zeyniyye Dergâhının Faaliyete Geçtiği Abdullah Ağa Camisi'nin İnşası**

İstanbul'un fethi sırasında Hz. Eyüp'ün mezarının keşfedilmesi örneğinde olduğu gibi, din büyüklerinin mezarlarının keşfedilmesi ve türbelerinin yapılması, Fetih sonrasında İstanbul'a göç ettirilen halkın manevi-moral değerlerini güçlendiren bir unsur olmuştur. Fatih tepesinin Vefa semtine bakan kıyısında, günümüz Unkapanı-Saraçhane yoluna bitişik Haydar mahallesinde, ünlü sufi Sarı Saltık'ın birçok mezarından biri daha keşfedilmiş ve muhtemelen Sarı Saltık için bir yapı da inşa edilmişti. Saray ağalarından Abdullah Ağa'nın Sarı Saltık mezarı arazisinde yaptırdığı cami, 1492 yılı Kasım ayında tamamlanmıştı. Aşıkpaşazâde'ye ait ve Abdullah Ağa Camisi'nde faaliyete başlayan Seyyid Velâyed'in 2. Zeyniyye dergâhına ait olup günümüze ulaşan yapılar; İstanbul depremleri ve yangınları sonrasında yeniden yaptırılmış olan yapılardır. (Eyice, 1991: 3-5; 1546 tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri)

### **9. İstanbul'daki 2. Zeyniyye Dergâhının Açılışı ve İtibar Kaybı**

Aşıkpaşazâde Tarihi'nde veya Menâkıbı'nda bahsi geçen konular 1485 tarihinde son bulmuştur (Yavuz & Saraç, 2003: 45-47). Eklerle genişleyen eserin 1494 tarihinde II. Bayezid'a sunulduğuna dair bir kayıt vardır. 1492 yılı Kasım ayında tamamlanan ve Sarı Saltık'ın kudsîyetine de sahip Abdullah Ağa'nın Camisi'nde ikinci bir Zeyniyye (Zeyniyye-Vefâiyye) dergâhı; muhtemelen 1496 yılında Hac yolculuğundan Zeyniyye icazetnamesiyle, Zeyniyye Şeyhliği izniyle dönen Seyyid Velâyed tarafından açılmış olmalıdır. (Bk. Resim 3) Sarayın

bağışlarıyla güçlenen Sünnî tarikat, Yavuz Selim'in hükümdar olma sürecindeki olumsuz tutumu sebebiyle, Yavuz Selim döneminde (1512-1520) gözden düşmüştür. (Şahin, 2009: 75-77; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, 275-276).

### 10. İlk Hac Yolculuğundan Sünnî-Zeyniyye Şeyhliği İcâzetnamesiyle Dönen Seyyid Velâyed'in, Iraklı Şeyh Ebu'l Vefâ Menâkıbnâmesi'ni Keşfi Meselesi

Seyyid Velâyed'in anlatımına göre, O, 1475 yılında ilk Hac yolculuğuna çıkmış, aylar süren bir yolculuktan sonra yolu üzerindeki Mısır'a ulaşmış, Mısır'da Iraklı Ebu'l Vefâ'ya ait bir menâkıbnâmeyle rastlamıştır. Mısır'lı şeyhten temin ettiği menâkıbnâmeyi Türkçe'ye çevirtme süreci, Seyyid Velâyed'in Zeyniyye şeyhliği izni ile taçlanan ikinci Hac yolculuğuna çıktığı tarih olan 1494 yılında tamamlanmıştır (Beydilli, 2020: 164; Özkul, 2008: 114).<sup>4</sup>



**Resim 3:** Seyyid Velâyed Türbesi (sağ) ve Aşıkpaşazâde Camisi (Abdullah Ağa Camisi)

<sup>4</sup> Seyyid Velâyed'in yakın arkadaşı olan Mecdi Efendi'ye göre Seyyid Velâyed 3 defa Hac'a gitmiştir. Seyyid Velâyed'in ilk Hac ziyaretini 1475, ikincisini 1484, üçüncüsünü 1514 tarihinde gerçekleştirmiştir. Kaçmaz, 2006: 15, 20-21; Mecdi Mehmed Efendi, 1989: 302-304. Kaçmaz, Seyyid Velâyed'in 2. Hac ziyaretinde; hem Sünnî inanç karşıtı heterodoks Iraklı Şeyh Ebu'l Vefâ Menâkıbnâmesi'ni temin edip tercüme ettirdiğini, hem Sünnî inançlı Zeyniyye şeyhliği icazeti aldığı sonucuna varmıştır ki bu birbirine zıt iki oluşum, tarihi akışla da uyumsuzdur. Kaçmaz'ın 2. Hac ziyareti tarihi ile adı geçen yazarların 2. Hac ziyareti tespitleri arasında uyumsuzluk vardır.

Seyyid Velâyed, Türkçe olarak hazırlattığı Iraklı Ebu'l Vefâ Menâkıbnâmesi'nin başlangıç bölümüne kendi aile tarihini yani kendi menâkıbnâmesini de ekletmiştir. Seyyid Velâyed Menâkıbnâmesi'ne göre, “Seyyid Velâyed'in soy atası Seyyid Pir Hayâtü'd-din, Iraklı Vefâiyye tarikatının kurucusu Ebü'l-Vefâ ile kardeş çocuklarıymış, Seyyid Ebü'l Vefâ henüz küçük yaşta olan Seyyid Hayâtü'd-din'i evlât edinmiş ve yetişmesinde büyük emek sarfetmiş, soy ata Hayâtü'd-din'inde, birçok menâkıbı varmış”. (Özkul, 2008: 114, vr. 7b; Şahin, 2009: 75-77; Beydilli, 2020: 161-180) Seyyid Velâyed tasarımı olan bu her iki Menâkıbnâme'yi dönem kaynaklarında doğrulayacak herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Iraklı Ebü'l-Vefâ Menâkıbnâmesi'nin hiçbir yerinde Seyyid Hayâtü'd-din'nin adı geçmemekle birlikte Menâkıbnâme'de adı geçen tek akrabasının Ebu'l-Vefâ'nın üvey karesi Sâlim'in oğlu Matara'dır (Kaçmaz, 2006: 20).

Günümüze ulaşan Arapça Ebu'l Vefâ Menâkıbnâmesi 1473-1474 yılına aittir ve ilginç bir şekilde Seyyid Velâyed'in ilk Hac yolculuğunun yılı ile aynıdır (Özkul, 2008: 59, 114).

Soy bağı geçmişini, uzak geçmişteki yüce kişilerle sürdürme arzusu Aşıkpaşâde'nin babası Elvan Çelebi'yle başlamıştır. Elvan Çelebi'ye göre (1360 yılı sonrası), Baba İlyas Horasani'nin atası, Dede Garkın'dır ve o, aynı zamanda Dede Garkın'ın halifesidir. Dönem kaynaklarının hiçbirisi Baba İlyas Horasani'nin (Baba Resul), Dede Garkın adlı bir şeyh ile bağlantısından bahsetmemektedir (Ocak, 2006: 130-131).

İbn Bibi, Aksarayı ve Eflâki gibi yazılı kaynaklar XIII. yüzyılda Anadolu'da Vefâilik diye bir tarikatın varlığından söz etmemektedir (2006: 129). Aşıkpaşâde'den önceki eserlerde ve aile üyelerinden bahseden eserlerde Vefâilik iddiasından bahsedilmemektedir. (Ocak, 2006: 129, 143-145, 150-155; Ocak, 2011: 153).

Aşıkpaşâde Tarihi'nin başlangıç bölümünde ise, “Baba İlyas Horasani'nin, Ebu'l-Vefâ'nın halifesi” olduğu yazmaktadır (Yavuz & Saraç, 2003: 51). Çağdaş kaynaklarda bahsedilmeyen Vefâilik iddiaları esas alınarak; Elvan Çelebi'nin ve Aşıkpaşâde'nin, Baba İlyas Horasani'nin ve ünlü Türkmen-Oğuz Dede Garkınlılar'ın Vefâi tarikatından oldukları ve Anadolu sufizmini şekillendirdikleri iddiaları ülke gündemindedir.

## 11. Seyyid Velâyed ile Iraklı Ebu'l Vefâ (Vefâiyye) Arasında Soy Bağının Kurulması

Aşıkpaşazâde Tarihi'nde olaylar 1485 yılında sona ermesine rağmen, eklerle genişleyen eserde, Şah İsmail'in 1502 yılında Tebriz'i ele geçirdiğine dair kayıt bulunmaktadır (Beydilli 2020: 164, 176). İstanbul'da ikinci bir Sünnî-Zeyniyye (Zeyniyye-Vefâiyye) şubesinin faaliyete geçtiğini söyleyebilmemiz, Abdullah Ağa Camisi'nin 1492 yılı Kasım ayında tamamlanması ve Seyyid Velâyed'in Zeyniyye şeyhliği izniyle 1496 yılında Hac dönüşünden sonra, muhtemelen 1502 yılından önce açılmış olması gerekir. Bunun yanında Aşıkpaşazâde'nin (d. 1393 veya 1400) Zeyniyye şeyhi olması, ilerlemiş yaşı veya ölümü sebebiyle mümkün değildir (Yavuz & Saraç, 2003: 31; Eyice, 1991: 3-5; 1546 tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri).

1485 yılı olaylarıyla son bulan ve 1494 tarihinde saraya sunulan Aşıkpaşazâde Tarihi'nde, 1502 tarihli olaydan bahsedilmesi sebebiyle, günümüze ulaşan Aşıkpaşazâde Tarihi'nin, Seyyid Velâyed tarafından “değişiklik ve ilavelerle” istinsah edilmiş ve orijinal olmayan Aşıkpaşazâde Tarihi'nin nüshası olmalıdır. Aşıkpaşazâde-Vefâiyye soy bağı iddiasının Seyyid Velâyed tarafından düzenlenmiş olabileceği de muhtemel görünmektedir.

## 12. Iraklı Şeyh Ebu'l-Vefâ (Şeyh Ebu'l Vefâ Bağdadi veya Ebu'l Vefâ Vâsiti/1026-1107) ve Menâkıbnâmesi Üzerine

Menâkıbnâme'de izlendiği gibi Şeyh Ebu'l Vefâ, Güney Irak'ta Sevad bölgesinde Vâsit şehri civarında Kusân'da doğmuştur. Şeyh'in yaşamı genellikle Vâsit civarında geçmiştir. (Özkul, 2008: 7, 116)

Vâsit şehri, coğrafî olarak Bağdat ve Basra şehirlerinin orta noktasında, Fırat ve Dicle nehirlerinin birleştiği noktaya yakın konumda, nehir ulaşımı açısından elverişli, tarım açısından bereketli olan bir bölgededir. Kurak ve sıcak çölden gelen Araplar, Fırat ve Dicle'nin suladığı yeşil ve gölgelik alanı Sevad olarak adlandırmıştır. Sevad bölgesi; Vâsit ve Basra, Kufe, Bağdat, Samarra şehirlerini kapsamaktadır. X. yüzyıl yazarlarının eserlerinde Sevad 'koyuluk, gölgelik' yerine Irak sözcüğü yer almaya başlamıştır. (Demirci, 2009: 576-578)

Vâsit şehri, Emevi Halifeliği'ni tehdit eden, Irak bölgesindeki isyanlara karşı Irak valiliğine atanan Haccac (694-713) tarafından askerî amaçlı bir garnizon

(kışla, karakol, ordugâh) şehir olarak kurulmuştur. Surlarla çevrili şehre 705 yılında yerleşimler başlamıştır. Vâsıt'a ilk yerleşenler Emeviler'i destekleyen Şam Arapları ile Orta Asya Buhara'dan getirilen 2.000 veya 4.000 Türk askeridir. Emevi döneminin sonuna kadar bu uygulama sürdürülmüştür. 749 yılında Vâsıt şehri Abbasiler'e teslim olduğunda, Vâsıt'ta 2.300 Buharalı Türk askeri bulunmaktadır. Şehrin ilerleyen dönemlerinde yerel halktan Arâmiler, Araplar, Acemler, Yahudiler ve Hristiyanlar da şehre yerleşmiştir (Söylemez, 2002: 145-172).

Vâsıt şehrine komşu Kadisiye şehri, M.S. 359 yılından itibaren Ak Hun-Kadişleri'nin yerleşimiydi. İran Sasani hükümdarı Kavad, 496 yılında Kadisiye'de yerleşik Ak Hun-Kadişler'e iltica etmiş, Hun Hakanı'nın yeğeni ile evlenmiş, 3 yıl sonra İran tahtını Kadişler'in askeri desteği ile yeniden elde etmiştir (Czegledy, 1998: 57, 62; Grousset, 1980: 82). 636 yılında Kadisiye bölgesinde yapılan savaşı, Arap-İslâm ordusu kazanmış, İran-Sasani devletinin yıkılma süreci başlamış ve 651'de son İran hükümdarı Yezdigerd'in ölmesiyle İran-Sasani devleti tarihe karışmıştır.

Emeviler'in Orta Asya'daki fetihleriyle birlikte, halkın Müslümanlığa geçmesi, vergi gelirlerini azaltıyor, ücretsiz-kul asker teminini zora sokmuş ve 718 yılında 20.000 kişinin Müslümanlığı hiçe sayılarak ücretsiz askere alınmışlardı. (Madelung, 1992: 240)

Halife Mutasım (833-842) döneminde Abbasi ordusu, Türk ordusuna dönüştürülmüştür. 836 yılında Bağdat'ın kuzeyinde Halifelik ordusu için Samarra şehri inşa edilmiştir ve Halifelik. Samarra şehrine taşınmıştır. Ordu komutanları Türkler'den oluşturulmuştur. Halife, Türk komutan Afşin'i, Azerbaycan, Doğu Anadolu ve Batı İran (Cibal) bölgelerinin valiliğine, Türk İtah'ı, Yemen valiliğine atamıştır. Türk beylerine maaş yerine iktalar (tımar, tarımsal toprakların gelirleri) bağışlanmış, Halifelik sarayında haciplik dâhil yüksek görevlere Türkler getirilmiştir (Özdemir, 2005: 70-71). Orta Asya'dan getirilip, Irak-Halifelik ordusuna katılan Türkler öncelikle temel İslâmi eğitimle birlikte Arap adları da almışlardır (Özdemir, 2005: 211-230; Barthold, 1990: 206). Arap adları alan Türkler, tarihi süreçte Araplaşmışlardır. Irak'ta Araplaşmış büyük aileler dışında, 363 Türk boyuna ait yerleşimler de bulunmaktadır. (Saatçi, 2009: 270, 291-300)

Halifelik tahtı için süren mücadelelerde, Türk komutanların tercihleri önemli oluyordu. (Şen, 2019: 221-237). Türk komutanlardan Tüzün (ö. 945), Hamdaniler'in Bağdat'taki 13 aylık egemenliğine son vermiş, kendisine tehdit olarak gördüğü Halife Muttaki'nin (940-944) yerine Müstekfi'yi halife yapmıştır. (İbn Kesir, 1995: 362-365) Halifeliğin Türk vali-komutanları, Mısır'da Tulunoğulları (875-905) ve İhşidler (Akşidler / 935-969), Azerbaycan Saçoğulları (899-929) devletlerini kurmuşlardır. Arslan Besasiri, Selçuklulara rağmen 1057'de Musul'u, 1058'de Bağdat'ı fethederek, Mısır-Fatımi Halife'si adına hutbe okutmuştur (Özgüdenli, 2013: 108-110; İbn Kesir, 1995: 166-171, 186).

1026 yılında Gazne-Türk hükümdarının izniyle Ceyhun Nehri'ni geçen Arslan Bey'e bağlı Selçuklu Oğuzları, Irak Cezire'sinde (Fırat-Dicle arasında) fetihlere girişmişler ve Irak Selçuklularını oluşturmuşlardır (Sümer, 1972: 68-69, 80-85). Irak'ta Büyük Selçuklu egemenliği ertesinde, Basra'da İsmailiye Türkleri ve Bulduklu Türkleri gibi askeri gruplar vardı ve Bulduklu Türkleri'nin başında Sungur Alp adlı bir emir bulunmaktadır (Sümer, 1972: 132).

### 13. Menâkıbnâmesi'ne Göre Geçmiş

Menâkıbnâmesi'ne göre, "Vâsıt şehrinin dışında yaşayan, Ebu'l-Vefâ, yol kesicilik, soygunculuk yapıyor, sürüleri yağmalıyordu. Şeyhi Şenbeki ile ilk tanışması ve Şenbeki'ye bağlanması, yağmaladığı soygun mallarını Şeyh Şenbekî ile paylaşmasıyla başlamıştı. Şeyh Şenbekî'de ve Şenbekî'nin şeyhi Hevâr'da geçmişlerinde soygunculukla geçiniyorlar, çevrelerine korku saçıyorlardı." (Özkul, 2008: 19-22).

Abbasiler döneminde yoksul Araplar için ana uğraş, sınır bölgelerde İslâm dışı topluluklara (putperestlere, kâfirlere) karşı savaştır. Gönüllüler (el-mutavvia), her nerede ganimet ümidi varsa oraya gitmişlerdir (Barthold 1990: 190, 231). Müslüman olan Türklerin de gönüllülere (el-mutavvia) katılmalarında bir engel yoktu. Menâkıbnâmesine göre Şeyh'in halifelerinden biri olan Şeyh Muhammed Türkmânî'nin Buhara padişahı olması, gençliğinde Irak-Vâsıt şehri çevresinde soygunculuk yapan Iraklı Şeyh Ebu'l Vefâ'nın (el-mutavvia) geçmişine dair bir işaret olabileceği düşünülmektedir.

Menâkıbnâmesine göre Ebu'l Vefâ, büyük atası İslâm peygamberinin torunlarından İmam Zeynel Abidin (ö. 793) olan bir Arap, annesi bir Kürt

kabilesinden olan bir Kürt, eşi bir Acem şeyhinin kızı olan bir Acem, yaşadığı bir mucizeye kadar düzgün Arapça konuşamayan bir Acem ve Kürt (Özkul, 2008: 8, 128-129), Türk askeri elitiyle çevrili ortamlarda (Vâsıt, Buhara, Bağdat) yaşayan ve Türk-Türkmen halifeleri olan bir tarikat şeyhidir. “Acem olduğum hâlde geceledim, Arabi olduğum hâlde sabahladım.”; “Kürt olduğum hâlde geceledim, Arabî olduğum hâlde sabahladım.” (Özkul 2008: 108, 125, 139, 199).

440 yılında Kureyşliler Mekke’de iktidarı ele geçirince, yüzlerce yıl Mekke’de egemen olan Arap aşireti Huzayllar, Mekke’den kovulmuşlardır. Onlar, yaşamlarını Mekke’yi çevreleyen dağlarda sürdürmek zorunda kalmışlardır. (Çağatay, 1972: 81-82; Önkâl, 1998: 431-433; Duman, 2015: 148, 157, 160, 251, 304, 309-310). Cahiz’in (781- 868) ifadesiyle “Mekke’den kovulan Arap Huzayllar. “Araplar’ın Kürtleri” olmuşlardır (Cahiz, 1967: 42; Karaarslan, 1999: 70-72).

Hız. Peygamber, Mekke’den Hicret’e zorlanınca, Mekke şehrinden, Yesrib medinesine Hicret etmiştir. Hız. Peygamber açısından, Müslümanlardan oluşan bir şehir toplumu inşa etmek büyük önem taşımaktadır (Bakara 128, Fayda, 1992: 311-317). İbn Haldun’un da ifade ettiği gibi, İslâm, medinelerin diniydi (İbn Haldun, 2005: I/330, II/673) ve Yesrib medinesi, İslâm’ın ilk medinesi idi. Hız. Peygamber, akrabalık bağları olan Huzayllar’ın yanına hicret etmeyi tercih etmemişti. Arap Huzayllar’ın sürdürdüğü göçebe-bedevi yaşam, şehir yaşamının alternatifi olan Kürt yaşamıydı.

İbn Kesir, Taberi’den (839-923/ Farsça yeniden yazımı: 963-977) aktarımına göre, Arap Naci-oğulları’nın (Beni Naciye’nin) lideri Hiris, Hariciler’e yakın sebeplerle (Enam 54-57) Hız. Ali’ye karşı isyan etmiş, Halifelik başkenti Kufe’yi terketmişti. Hız. Ali adına Hiris ile savaşan Makil bin Kays, Halifelik ordusunun askerlerine; “Sizler, dinden çıkan bir toplulukla, dağlılarla, Kürtler’le savaşmaktasınız” demiştir (İbn Kesir, 1994: 496-498).

Erken Arap-İslâm döneminde Müslümanların yaşadığı şehirlerin dışındakiler, Kürt yaşamı sürenlerdir. Menâkıbnâme’de de Kürtler (Ekrad): “binamaz/namaz kılmayanlar” ve göçebe yaşam sürenlerdir (Kaçmaz, 2006: 38). Kuşkusuz Arabistan çöllerinde yaşayan bedeviler de şehir yaşamına alternatif yaşamları olan Kürtler gibiydiler ve onlar da Müslüman şehirliler (medineler, medeniyet) için tehdit unsuru olarak görülmüşlerdir (Tevbe 97). Batı

belgelerinde kırsaldaki Türkler'den de *bedevi*<sup>5</sup> olarak da bahsedildiğine dair kayıtlar bulunmaktadır (Cahen, 1994: 105). Topluluklar arasındaki bu ayrımlar etnik değil sosyolojiktir.

Irak-Vâsıt şehrine askerlik için getirilen Buharalı Türk askerler örneğinde olduğu gibi, Müslüman şehirli yaşama geçmek için Arapça adlar almakta ve Mekke Arapçası'yla (Şura 7 ve Enam 92) vahiy edilen Kuran ayetlerini anlamaları ve inanmaları gerekmektedir. Bu onlar için yeni bir yaşam formuna geçiş, yeniden doğmak, aydınlanmaktır.

Hız. Peygamberin “Müslüman Şehirli (Medineli) Medeniyet” kurgusuna rağmen (Bakara 128); Müslüman şehirliler, Arap asıllı olmasalar dahi, Arapça adlar alarak, Arapça konuşarak, süreç içinde Araplaşmışlardır. Onlar da diğer Kuzeyli Araplar gibi Araplaşmış Araplardı yani “Arab-ı Musta'ribe” idiler. Asıl Araplar (Arab-ı Arike), Yemenli Araplardır ve yaşam pratiğinde, Müslüman olmak, aynı zamanda Arap olmaktır.

Aşıkpaşazâde'ye göre de “Müslüman olmak, Arap olmaktır.” “Acemler, Türkler'i kendilerine siper ederek, Araplar'a galip gelmişlerdi” (Yavuz & Saraç, 2003: 54).

Arapça sözlüklerde Acem, “Arap'ın zıddı” idi. Acem kelimesinin kök anlamının; anlaşılmaz biçimde konuşmak, fasih-anlaşılır konuşmamak v.s. olduğu göz önüne alınırsa, Araplar'ın dilini anlamayan kişiler Acem'dir (Acar 2010: 99). Arapça bilmeyen Acemler, ilimden de (Tanrı ilminden de) habersizdir.

Osmanlı devletinin doğusunda aynı soy bağları olan ve aynı dinî düşünceleri paylaşan Türk-Türkmen devletleri vardır. Osmanlı devletinin sınırlarını genişletme planları gereği, doğu yönündeki soydaşların Müslümanlıkları yani Acemlikleri sorgulanmıştır. İddialar, ulemanın fetvalarıyla desteklenmiştir (Karadeniz, 2008; Karadeniz, 2011; Cide, 2014; 99-117; Şah Tahmasb-ı Safevi, 2001: 76).

Oruç Beğ'in Tevârih-i Al-i Osman eserinde, Büyük Türkmen İsyanının lideri Baba İlyas Horasani'den “Baba İlyas Acem” olarak bahsedilmektedir. Saltukname'ye göre isyana katılan Acemler; “Râfiziler'e et ve kan olmuşlardır.” Bu makalede ilerideki satırlarda adı geçecek olan Kütahyalı ünlü Zeyniyye şeyhi

<sup>5</sup> Badi: çöl. Bedevî: çölde yaşayanlar.



Gelibolulu Ali Acemzâde de Acem ülkesinden gelen bir Acem'dir (Ocak 2011: 232-236; Ebu'l Hayr Rumi, 1988: 182-193; Oruç Beğ, 1925: 11). Aşıkpaşazâde Tarihi'nde de izlendiği gibi, tüm olumsuzluklara rağmen, Acem şairler, sanatçılar, bilginler, Osmanlı topraklarına göç ettiklerinde saygı görmüşlerdir. Acem düşmanlığı, kültürel değil, siyasi olmuştur.<sup>6</sup>

Türk, Acem veya Kürt iken Arap olmak, ilimle aydınlanmak, Arap-İslâm tarihinde sıkça tekrarlanan olgudur. Fudayl bin İyâz da (ö. 803) soygunculuktan vaz geçerek, Kâbe civarında zahidâne-yoksul bir hayat sürmüştür. Ünlü sufi Şakiki de (ö. 810), “Dünya'dan el etek çekmemin nedeni bu (puta tapar) Türk'ün öğütleridir” demiştir (Böwering, 2003: 361-384; Roux 2006: 290). Horasan'dan Anadolu'ya göç sürecinde Türk-Türkmen sufiler de benzer bir aydınlanmayı yaşamışlardır (Küçükalfa, 2021:189-218; Sertkaya, 2006: 122; Arif (tarihsiz): 18, 195; Gölpinarlı, 1958: 49).

Şeyh Ebu'l Vefâ'da “Kürt /veya/Acem yattım, Arap kalktım.” sözüyle, ilimle (Tanrı İlmi ile) aydınlandığını, “Müslüman-Şehirli-Medeni” ikinci hayatına başladığını işaret etmiş olmalıdır.

Mekke'nin Kürtleri, Arap Huzayllar, (Cahiz 1967: 42; Karaarslan 1999: 70-72) Kufe'nin Kürtleri, Arap Naci-oğulları iken (İbn Kesir 1995: 496-498) Vâsıt şehrinin Kürtleri; Vâsıt şehrinin-medinesinin dışında yaşayan Araplar, Bedeviler, Acemler, Türkler, her etnisiteden göçebe-çobanlar (el- mutavvia)'dır.

#### **14. Menâkıbnâme'ine Göre Şeyh Ebu'l Vefâ'nın Türk Müritleri ve Halifeleri**

Menâkıbnâme'nin muhtelif yerlerinde Buhara padişahı Şeyh Muhammed Türkmâni, Beka (Buka, Boğa) bin Batu, Şeyh Turhan ve Şeyh Tekin gibi Türk müritlerden de bahsedilmektedir (Ocak, 2011: 113; Kaçmaz, 2006: 38).

836 yılında Türkler için Samarra ordu-şehrinin kuruluşunda Türk beylerine, maaş yerine gelir olarak iktâlar verilmiştir (Özdemir, 2009: 211-230; Demirci, 2009: 70-71). Samarra'dan 130 yıl önce kurulan Vâsıt'ta da şehri çevreleyen geniş tarım alanları, Vâsıt şehrine yerleştirilen Şamlı Araplara ve Türk beylerine iktâ (tımâr) olarak verilmiş olmalıdır.

<sup>6</sup> Râfizi ' sapkın, yoldan çıkmış, ana akım Sünnilik'ten farklı yorumlayan Müslümanlar' anlamındadır.

## 15. Ebul Vefâ Menâkıbnâme'sinde Bahsedilen Yezidî İnancının Kurucusu ve Rifâî İnancının Kurucusu Meselesi

Menâkıbnâme'de Ebu'l Vefâ'nın vasiyetine göre, elbisesini Yezidilik inancının kurucusu Şeyh Adi b. Misafir'e bırakır, kendisini Şeyh Adi b. Misafir'in (1074-1162) yıkayıp, kefenlemesini ve gömmesini ister. Ayakkabısını da Ahmed b. Ebi'l Hasan Rifâî'ye verilmek üzere Şeyh Adi'nin de dâhil olduğu bir heyete vasiyet etmiştir (Özkul, 2008: 10, 144).

Yezidiliğin kurucusu Şeyh Adi b. Müsafir, Suriye-Lübnan-Bekâ vadisindeki Far köyünden, Musul-Lâleş bölgesindeki Filistinli Ezidi-Yezidi soydaşlarıyla buluşacağı yolculuğa çıkmıştır. (Ahmed Teymur Paşa 2008: 17) Yezidi Şeyh Adi b. Misafir'in (1072-1161) 40 yaşından önce yani şeyh olmadan önce, 1101 veya 1107 yılında ölen Şeyh Ebu'l Vefâ ile karşılaşması imkânsızdır.<sup>7</sup>

Ayakkabısını bıraktığı Rifâîliğin kurucusu Ahmed b. Ebi'l Hasan Rifâî de (1118-1182), Şeyh'in öldüğü 1107 yılında daha doğmamıştır.

## 16. Kalenderi Haydarî Abdü'l-ahad Meselesi

Menâkıbnâme'ye göre, "Abdü'l-ahad adlı kişi, Ebu'l Vefâ'dan bir dilekte bulunmuştur. Dileği yerine geldiğinde, Şeyh Ebu'l Vefâ'ya bir bağış yapmıştır. Boynunda bir tavk-ı (demirden boyun halkası) vardı ve Şeyh Ebu'l Vefâ, belâları uzaklaştırıcı yünden bir ipliği Abdü'l-ahad'ın boynundaki tavka bağlamıştı. Abdü'l-ahad, dönüş yolunda iken karşısına bir aslan çıkmıştı, O, yün ipliği hatırlamış ve aslana karşı tutmuştu. Aslan ipliği görmüş, yatıp yüzünü sürmüştü ve miskinlikle uzaklaşmıştır" (Özkul, 2008: 10, 158).

Kalenderi-Haydari dervişlerinin boyunlarında Tavk "Tavk-ı Haydari: demir halka, kolye, tasma" bulunmaktadır. Bu durumda Abdü'l-ahad'ta, Kalenderi-Haydari dervişi olmalıdır. Kalenderi Haydarî inancının kurucusu Kudbuddin Haydar (ö. 1201 veya 1205) ise daha doğmamıştır.

<sup>7</sup> Arapça: *Şeyh*, Farsça: *Pir*, Türkçe: *Aksakallı*, yaşça olgunluğu ifade eder (Ahkaf: 15). Hz. Peygamber'e 40 yaşında iken vahiy inmişti. Geleneksel Arap toplumunda da 40 yaşına gelenler, aşiret kararlarının alındığı "Darünnedve'ye" yani "Kırklar Meclisi'ne" katılabilirlerdi. (Fığlalı, 1993: 555-556) Şeyh Adi b. Müsafir, 40 yaşından erken Şeyh olamazdı. Bu takdirde dahi (d. 1074+40 = 1114) Şeyh Adi b. Müsafir 40 yaşından önce bir şeyh olarak Iraklı Şeyh Ebu'l Vefâ ile karşılaşması ve tanışması imkânsızdı.

### 17. Iraklı Şeyh Ebu'l-Vefâ'nın Başına Gökten Taç İnmesi

“Ey rabbimiz, Şimdi günahımızı itiraf ettik, kurtulmaya bir yol var mı?” (Mümin: 11); “Sonra Rabbi onu seçkin kıldı; tevbesini kabul etti ve doğru yola yöneltti.” (Ta-Ha: 122)

“Ebu'l-Vefâ ve dervişlerinin sahrada (düzlükte) sürdürdükleri bir gece ibadeti esnasında, gök gürültüsüne benzeyen bir ses duyulur ve gök gürültüsüyle birlikte her tarafı güneş gibi bir nur (ışık, aydınlık) sarar. Onlar başlarını kaldırdıklarında gökten bir taçın indiğini gördüler. Tüm mücevherlerin ve yakutların rengine bürünmüş taçın asıl rengi, koyu kırmızı gök rengi karışmış nurdan (ışıktan) idi. Bu nurdan taç, Ebu'l Vefâ'nın başına inmişti. Anlatılanlara göre, taç başına indiği anda gökten bir âvâz (ses) geldi ki: “İzzet ve kerâmet taçı sana mübârek olsun yâ Tacü'l-Ârifin!” Orada niyazda bulunanlar, göğe bakakaldılar ve: “Cenâb-ı Hak'tan gelen nesne sana mübârek olsun yâ Tâcü'l-Ârifin!” dediler.” (Özkul, 2008: 7, 119/ vr. 13b-15a)

İncil metinleri, Hz. İsa'nın “Peygamberliğe ve Oğulluğa” kabul edilmesinin Vaftizci Yahya tarafından suda vaftiz edilmesiyle başladığına işaret eder: “İsa, tam sudan çıkarken, göklerin yarıldığını ve Kutsal Ruh'un güvercin gibi üzerine indiğini gördü”. Göklerden, “Sen benim sevgili oğlumsun, senden hoşnudum” diyen bir ses duyuldu (Markos 1: 9-11).

Matta ve diğer havarilerin kayıtlarında görüldüğü gibi, Hz. İsa 30 yaşında su ile vaftiz oluncaya kadar normal bir insandı. Ebu'l-Vefâ'nın yaşadığı mucize, Hz. İsa'nın vaftizi sırasında yaşanan mucizenin bir benzeriydi. İslâmi gelenekte, tevbe ile yeniden doğmak, yeni hayata başlamak, ruhi açıdan yenilenmenin bir başlangıcı olmuştur (Böwering, 2003: 361-384).

### 18. Semâ-Semâh

Menâkıbnâme'de Ebü'l-Vefâ'nın düzenlediği semâ meclisi sırasında, dervişlerin kendilerinden geçmeleri anlatılmaktadır: “Bu olaya şahit olan bazı kimseler, bunların göğe yükselmek gayretiyle yerden sıçradıklarını söyleyerek dervişlerle alay ederler, Ebu'l-Vefâ bunun üzerine semâ meclisini, tekkenin çatısında toplar. Tekke'nin çatısı dar olduğundan, semâ sırasında çatıya sığamayıp, çatı dışına taşan dervişler, havada da semâ'yı sürdürmüşlerdir” (Özkul, 2008: 90, 157).

Menâkıbnâme’de (vr. 46b-47a), “kadın- erkek bir arada yapılan ayinlerde şarap sunulması amacıyla Halife’nin Ebu’l Vefâ’ya bir mektupla birlikte şarap kadehinin gönderildiği anlatılmaktadır” (Ocak, 2006: 125).



**Resim 4:** Erdebil Safevi dergâhında Yesevi geleneğine göre yapılan ve kadınların da katıldığı Şeyh Safî’nin (1252-1334) Semâhı (Tezkire-i Şeyh Safi, Folio 280r-Şiraz, 1582) (Aga KhanTrust for Culture, Architecture in Islamic Arts, Treasures de Aga Khan Museum, Geneve-Swiss, s.73, 121; Exhibitions Catalog: State Hermitage Museum, St. Petersburg-Russia, 9.12.2011-26.02.2012 & Asian Civilisations Museum- Singapore, 19.07.2012-19.09. 2012)

Ülkemizde de akademik tartışmaların odağında olan “Orhan Gazi’nin (1324-1362) Geyikli Baba’ya rakı ve şarap göndermesi” hadisesi, Ebu’l Vefâ’nın Arapça ve Türkçe menâkıbnâmesi’nden önceki bir tarihe aittir. (Turgut, 2020: 11-31)

Aşıkpaşazâde’nin babası Elvan Çelebi’nin *Menâkıbu’l-Kudsiyye* adlı eserinde, büyük atası Baba İlyas Horasani’nin Baba Resul’un kadın erkek karışık zikir-semâ meclisleri düzenlediğine imâda bulunmaktadır (Ocak, 2006: 128; Ocak, 2011: 114). Baba İlyas’ın semâ ayinleri, Hoca Ahmet Yesevi’nin ve İran Safevi Türk devletinin kurucu atası Şeyh Safiyüddin Erdebili’nin semâ ayinleri ile benzerlik içindedir. (Bk. Resim 4)

Müslüman dervişlerin “semâhı” yani halka oluşturarak “gökyüzünü kutsama” ayinlerinin başlangıç noktası Horasan coğrafyasıdır (Baharlı 2020: 179-198). Semâ-Semâh, Horasan Nişabur’lu ünlü sufi Feriddün Attar’ın (1146-1221) şiirlerinde hayat bulmaktadır: “Ey mavi hırkalı sufi! / Semâ halkasında ne

hoş dönmektesin! / ..... / Raks ederek dergâhına geliriz / Hırkamızı neyzene atarız” (Attar, 2017: 51).

Semâ-Semâh, günümüzde Doğu Türkistan Uygurlarında, Anadolu'nun Alevi-Bektâşi topluluklarında ve Mevlevîler'de sürmektedir. Kuşkusuz kökeni şamaniktir. Sibiryâ ve Altay şamanlarının, dünyanın ekseni (axis mundi) olan kozmik ağacı merkez alan şamancıl “göğe ulaşma” ayinlerine dayanmaktadır (Eliade, 1999: 19-150; Esin, 1978: 101).

### 19. Iraklı Ebu'l Vefâ-Vefâiyye'nin İcazetnameleri

Geleneksel toplumlarda çok düşük olan okur-yazar kişilerin sayısı, merkezden uzaklaştıkça daha da azalmaktadır. Merkezden uzak bölgelerde Fatih döneminin Konya-Karamanlı ünlü Ebu'l Vefâ'sı ile ondan yaklaşık 300 yıl önce yaşadığı varsayılan Iraklı Ebu'l Vefâ'nın karıştırılması mümkündür. “1464 yılında düzenlenmiş uydurma icazetname ile Alevi ocağı kurucusu şeyh Şazi/ Şadi, Iraklı Ebu'l Vefâ'ya bağlı gösterilmeye çalışılmıştır (Gülten, 2018: 556; Yılmaz, 2017: 222)”. 1464 yılında İslâm Dünyası'nda ve Anadolu'da Sünnî Zeyniyye tarikatı yaygındır. “1573 yılında Vefâi cemaati ile ilgili verilen bir hüküm hakkında Turan Gökçe tarafından verilen bilginin kaynağına, defter ve sayfa numarası yanlış olduğu için ulaşılamamıştır. (Gülten, 2018: 564; Gökçe, 2000: 299)

Aşıkpaşazâde ve damadı Seyyid Velâyed'e ait “Aile Tarihi-Iraklı Vefâilik” tasarımına bağlı olarak, günümüze ulaşan birkaç tane Vefâilik ile ilgili geç tarihli belgenin varlığı, (Ocak, 2006: 143-145, 150-155) Osmanlı coğrafyasında bir ana akım olarak Iraklı Vefâilik'in ispatı için yetersiz kalmaktadır.

1980'lerden itibaren Ocak tarafından fark edilen Iraklı Ebu'l Vefâ ve Vefâilik konusu; bizzat Ocak tarafından dile getirilen tutarsızlıklarına rağmen, yeni-güncel rivayetlerle artan bir ilginin odağı olmayı sürdürmektedir.

### 20. Aşıkpaşazâde Tarihi'ndeki Geyikli Baba İçin Vefâilik İddiası

Aşıkpaşazâde Tarihinde Geyikli Baba: “Baba İlyas müritlerindenim, Seyyid Ebu'l Vefâ tarikatındanım” diye konuşturulmaktadır (Yavuz & Saraç, 2003:105). Aşıkpaşazâde'nin ve Seyyid Velâyed'in çağdaşı Neşri'ye (1450-1520) bu iddia aşırı gelmiş olmalı ki Neşri, Geyikli Baba'yı “Baba İlyas müritlerinden ve Seyyid Elvan

tarikatındayım” diye konuşurmakla yetinmiştir (Neşri, 1949: I/149)<sup>8</sup>. Gerçekçi çizimleriyle döneme şahitlik eden Nicolas de Nicolay heterodoks (ana akım dışındaki) yoksul derviş çizimlerinden (Nicolas de Nicolay, 1567: folyo 185, 195) çok farklı olarak, Geyikli Baba’yı kaftanlı bir din adamı olarak tasvir etmektedir (Bk. Resim 5a, 5b). Bir geyik ona eşlik etmektedir.



**Resim 5a (üst-sol):** Geyikli Baba (Nicolas de Nicolay,1567, Folyo 195); **Resim 5b (üst-sağ):** Derviş (Nicolas de Nicolay,1567, Folyo 188). Nicolas de Nicolay, (1517-1583). *Illustration de Les Navigations, Pérégrinations et Voyages faits en la Turquie* ar Nicolas de Nicolay, Lyon, [www. gallica.bnf.fr /](http://www.gallica.bnf.fr/) Bibliotheque Natonal de France (Erişim 15.08.2021).



**Resim 6:** Aslanlı-yeniçeri askeri, ca. 1577-1580 by Jacopo Ligozzi (1547-1626) Verona-Italy; The Metropolitan Museum, connect no: 1997.21

Resimde görüldüğü gibi Geyikli Baba, 1148 yılında Harzemşahlı Atsız'ın affedilmek ümidiyle Büyük Selçuklu Sultanı Sencer'e elçi olarak gönderilen “...

<sup>8</sup> Lâmi'i Çelebi'nin (1472 -1532) Anadolu sahası sufilerini ilave ederek 1521'de tamamladığı *Nefehâtü'l-Üns Fütûhu'l-Mücâhidin* adlı eserinde Neşri'deki bilgi tekrarlanır. (Kaçmaz, 2006:113-114)

üzerinde sadece geyik-ceylan postu (Ahu Puş) olan bir derviş” değildir (Köprülü: 5-1/ 267).

Nicolas’ın çizdiği Geyikli Baba; aslanıyla gezen “donanma komutanı ve vezir”, Cezayirli Gazi Hasan Paşa (XVIII. yüzyıl), İsveç elçisi Rålamb’ın (1657-1658) çizimlerinde “aslanıyla görev yapan yeniçeri (Rålamb 1657-58: F. 20), Jacopo Ligozzi’nin tablosunda canlandığı (1547-1626) “kaplanlı azap-yeniçeri askeri”, (Ligozzi, ca. 1577-80) Hint-Türk-Babür minyatüründe (yakl. 1710) tasvir edilen “ehlileştirilmiş parslarla ava çıkan saray halkı” ile eşdeğer konumdadır (Kossak-Steven, 1997: 86).

Nicolas de Nicolay’in bizzat şahitliğine göre (1517-1583), halkı etkilemek amacıyla evcilleştirdikleri vahşi hayvanlarla toplum içinde dolaşan Geyikli Baba benzeri dervişler pek yaygındır. (Reyhanlı Gandjei 1989: 602) Ocak, kuramına uymayan bu bilgiyi “dikkatsiz yazıcının Ebu’l Vefâ yerine Elvan” yazmış olarak açıklamaktadır. (1992: 139) Her iki tarih kitabı 1485 yılına kadar olan olayları kapsamaktadır.

Mevlâna, Mesnevi’nin 1. cildinin önsözünde, Mesnevi’yi yazıya geçiren en yakın dostu ve halifesi “Ahi-Türkoğlu Hüsameddin Çelebi’nin”, “Kürt yattım, Arap kalktım” diyen şeyhin soyundan geldiğini söylemektedir. Bir kez daha şehirlerde Müslüman kimliğinin öncelikli olduğunu, surlarla-hendeklerle korunmuş şehrin kısıtlı alanı içinde, ancak şehirde işleri olanlar (askerler, ilim adamları, meslek sahipleri ve sarayla ilgili olanlar) olabilirdi. Türk adı, esas olarak kırsaldaki göçebelerin adı idi. Çelebi Hüsameddin’in babası Konya ve çevresini yurt edinmiş olan Ahiler’in başkanı olduğundan kendisini “Ahi-Türkoğlu” diye çağırırlardı. (Sultan Veled, 1976: 142, B. 2245, Ahmet Eflâki, 1973: 165-166, Bölüm 6/1-2) “Ahi-Türkoğlu Hüsameddin Çelebi, Mesnevi’yi Selçuklu sarayının yazışma dili olan Farsça (Acemce) ile yazıyordu. Mevlâna adına Mesnevi’de “... aslım Türk’tür” diyordu (Can, 2001: Rubâi No: 1496). Mevlânâ’nın 22. kuşak torunu Esin Çelebi de (d. 1949); Mevlânâ’nın Türklüğünü, her ortamda savunduğunu ifade etmektedir.

Bursalı Mehmet Tahir eserinde; Osmanlı devletinin doğusundan yani Acem diyarından Kütahya’ya gelen din âlimi ve şair Zeyniyye şeyhi Gelibolulu Ali Acemzâde’den ve oğlu ünlü vaiz ve şair Firâki’nin, şehre şair dostları ile birlikte

sancak beyliği yapmaya gelen (1555-1558) Şehzade Bayezid ile yakın dostluklarından bahsetmektedir (Güler, 2010: 1; Tahir, 1972: 312).

Gülten, II. Murad devrinde, Osmanlı devletinin doğusundan Kütahya-Denizli sancağına gelen ve Fatih Sultan Mehmed tarafından Zeyniliği onaylanmış olan, Seyyid Ahmed'e bağlı Yörük-Türkmenlerini; Iraklı Ebu'l Vefâ tarikatı olan Vefâiyye ile tarikatın Osmanlı başkentindeki temsilcileri kabul ettiği Aşıkpaşazâde ve damadı Seyyid Velâyed ile birlikte değerlendirmektedir (2018: 563-580).

Daha önce de belirtildiği gibi Fatih devrinde Aşıkpaşazâde ve damadı Seyyid Velâyed tanınmamakta ve İstanbul'da kurulan ikinci Zeyniyye (Zeyniyye-Vefâiyye) tarikatına ev sahipliği yapan Fatih Haydar semtindeki Abdullah Ağa Camisi de (1492 yılı) Fatih Sultan Mehmet döneminde henüz inşa edilmemiştir.

İslâm dünyasında yaygın olan Zeyniyye tarikatı, Anadolu'da da çok yaygındı. Fatih devrinde Sünnî Zeyniyye şeyhi Ebu'l Vefâ'nın en üst düzeyde tartışılmaz varlığı sebebiyle, onun 1491'de ölümünden sonra Zeyniyye tarikatında oluşan silsile "Zeyniyye Vefâiyye" olarak devam etmiştir. Bursa ve diğer Anadolu şehirlerinde Zeyniyye dergâhlarında birçok Vefâi (Zeyniyye-Vefâiyye) şeyhleri görev yapmıştır (Öngören, 2003: 154-160).

### Sonuç

Bu makalede ifade ettiğimiz sebeplerden dolayı Iraklı Şeyh Ebu'l Vefâ Menâkıbnâmesi'nin oluşumunda, Seyyid Velâyed'in rolü olduğu düşünülmektedir. Nitekim Seyyid Velâyed, amaçladığı Ortodoks Sünnî Zeyniyye (Zeyniyye-Vefâiyye) şeyhliğine ulaştığında, Heterodoks Irak kökenli Vefâiyye tarikatı şeyhi olma projesinden vazgeçmiştir. Bu konudaki düşüncemizi güçlendiren diğer bir konu, Aşıkpaşazade Tarihi'inde, eserin tamamlanma tarihinden daha geç dönemdeki olayların yer alması ve muhtemel ilaveler veya değişikliklerdir. Gerek Taberi'nin birbirine zıt olayların (rivayetlerin) eserinde yer aldığını ifade etmesi, gerekse Samanoğulları veziri Bel'âmî'nin Taberi Tarihi'nin başlangıcında övgüyle bahsettiği değişiklikler ve ilaveler, Doğu belgelerinde sık rastlanan örneklerdir (Küçükalfa, 2021: 13-36; Taberi, 1991: 256-264, Ritter, 1964: 643-649; Yıldırım, 2012: 120; Günaltay, 1991: 44; Cahen, 1969: 193-220). Seyyid Velâyed'in de Iraklı Ebu'l Vefâ'nın yaşam süresini aşan olaylar



ve kişilerle bezenmiş Iraklı Ebu'l Vefâ Menâkıbnâme'si, eserin acele ve dikkatsizce oluşturulduğunu bize göstermektedir.

### **Kaynakça**

- Acar, Ö. (2010). Arab Teriminin Kökeni. *Nüsha Dergisi*, 31, 73-107.
- Ahmed Teymur Paşa (2008). *Arap Kaynaklarına Göre Yezidilik ve Yezidiliğin Doğuşu*. Çev. Tanrıverdi, E. İstanbul: Ataç Yayınları.
- Ahmet Eflâki (1973). *Ariflerin Menkıbeleri*. Çev. Yazıcı, T. İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- Akyol, İ. (2013). Fatih Sultan Mehmet Dönemindeki Edebi Çevreler. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2(2), 93-122.
- Aşıkpaşazâde (2003). *Osmanoğulları'nın Tarihi*. Haz. Yavuz, K. & Saraç, M. İstanbul: Koç Kültür Yayınları.
- Baharlu. İlgar, (2020). Tasavvuf Klasikleri Eşliğinde Safeviler Öncesinde Sema (Semah). *Alevilik-Bektâşilik Araştırmaları Dergisi*, 22, 179-198.
- Barthold, V. V. (1990). *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. Çev. Yıldız, H. D. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Beydilli, K. (2020). Âşıkpaşazâde Derviş Ahmed: Âşıkî'ya Dair Biyografik Katkılar. *Turkish Journal of History*, 71, 161-180.
- Böwering, G. (2003). Zulme Uğrayan ve İlhâdla Suçlanan İlk Sufiler. Çev. Tek, A. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(2), 361-384.
- Cahen, C. (1969). Selçuklu Devri Tarih Yazıcılığı. Çev. Kaymaz, N. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 7, 193-220.
- Cahen, C. (1994). *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*. Çev. Yıldız, M. İstanbul: E Yayınları.
- Cahiz (1967). *Hilafet Ordusunun Menkıbeleri ve Türklerin Faziletleri*. Çev. Şeşen, R. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Can, Ş. (2001). *Rubâiler, Mevlânâ'nın Rubâileri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Cide, Ö. (2014). Osmanlı Kuruluş Döneminde Beylikler ile İlişkilerde Din Faktörü. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(7), 99-117.
- Czegledy, K. (1998). *Bozkır Kavimlerinin Doğudan Batıya Göçleri*. Çev. Çoban, E. İstanbul: Özne Yayınları.

Demirci, M. (2009), Sevâd. *TDV İslâm Ansiklopedisi* 36 (pp. 576-578). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Demirci, M. (2009). Sâmerriâ. *TDV İslâm Ansiklopedisi* 36 (pp. 70-71). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Diehl, C. (2018). *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. İstanbul: İnkilap Yayınları.

Ebu'l- Hayr-i Rumi (1988). *Saltuk-name*. Haz. Akalın, Ş. H. Ankara. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Eliade, M. (1999). *Şamanizm*. Çev. Birkan, İ. Ankara: İmge Yayınları.

Erdemir, A. (1999). Muslihu'd-din Mustafa İbn Vefâ, Hayatı, Eserleri, Tesirleri ve Manzum Eserlerinin Tenkidli Metni. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara. (Yayımlanmamış Doktora Tezi)

Erdoğan, A. (1941). *Şeyh Vefa: Fatih Mehmed Devrinde İstanbul'da Bir Türk Mütefekkeri: Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Ahmed İhsan Basımevi.

Esin, E. (1978). *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Eyice, S. (1991). Aşık Paşa Cami. *TDV İslâm Ansiklopedisi* 4 (pp. 3-5). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Faruki, S. (2001). Bunalım, Uzlaşma ve Uzun Süreli Var Oluş: Bektâşi Ocağı ve Osmanlı Devleti: Onaltıncı ve Onyedinci Yüzyıllar. Çev. Çakır, Ç. *Hacı Bektâş Veli Araştırma Dergisi*, 18, 141-154.

Fayda, M. (1992). Bedevi. *TDV İslâm Ansiklopedisi* 5 (pp. 311-317). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Feriddün Attar (2017). *Esrarname*. Haz. Kanar, M. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Fığlalı, E. R. (1993). Darünnedve. *TDV İslâm Ansiklopedisi* 8 (pp. 555-556). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Gölpınarlı, A. (1958). *Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Veli: Vilâyet-Nâme*. İstanbul: İnkilap Kitapevi.

Grousset, R. (1980). *Bozkır İmparatorluğu*. Çev. Uzmen, M. R. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Güler, K. (2010). Kütahyalı Firaki ve Bilinmeyen Şiirleri. *Turkish Studies*, 5(1), 1037-1066.

Gülten, S. (2018). Osmanlı ve Vefâî Tarikatı İlişkilerine Bir Katkı: Yörükân-ı Seyyid Ebu'l Vefâ Cemaati, Aşıkpaşazâde ve Seyyid Velâyet. In Kurtoğlu, O. & Çamkara-Erginer, A. (Eds.), *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektâşilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (pp. 563-580). Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları.

Günaltay, M. Ş. (1991). *İslâm'da Tarih ve Müverrihler*. İstanbul.

İbn Haldun. (2005). *Mukaddime*. Ed. Uludağ, S. İstanbul: Dergâh Yayınları.

İbn Kesir. (1995). *El Bidaye ve'n-Nihaye*. Çev. Keskin, M. İstanbul: Çağrı Yayınları.

İnalcık, H. (2003). *Şair ve Patron*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

İnalcık, H. (2012). *Rönesans Avrupası - Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*. İstanbul: İş Bankası Yayınları.

İnalcık, H. (2015). Fâtih Sultan Mehmed Tarafından İstanbul'un Yeniden İnşası. Çev. Unan, F. *Ondokuz Mayıs University Journal Of Education Faculty*, 3, 215-226.

Kaçmaz, Ö. (2006). *Tâcu'l- Ârifin Seyyid Ebu'l-Vefâ'nın Tarihsel Yaşamı, Vefâîlik Hareketinin (Tarikatının) Anadolu Selçuklu Devletinin Yıkılışında ve Osmanlı Beyliğinin Kuruluşundaki Önemi ve Ebu'l-Vefâ Menâkıbnâmesi'nin Edisyon Kritik Metni*. Anadolu Üniversitesi, Eskişehir. (Yayımlanmamış Master Tezi)

Karaarslan, N. Ü. (1999). Hüzeyl (Beni Hüzeyl). *TDV İslâm Ansiklopedisi* 19 (pp. 576-578). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Karadeniz, H. B. (2008). *Osmanlılar ile Beylikler Arasında Anadolu'da Meşruiyet Mücadelesi (14.-16. Yüzyıllar)*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.

Karadeniz, H. B. (2011). *Osmanlılar ile Anadolu Beylikleri Arasında Psikolojik Mücadele*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.

Konstam, A. (2007). *Europa im Mittelalter. Vom Frankenreich bis zur Renaissance*. Dresden: Tosa Verlag.

Kossak, S. (1997). *Cihannâme (Jahannâme) Shah Jahan Hunting Deer with Trained Cheetahs, Rajasthan: Mevar, Ca.1710*. New York: The Metropolitan Museum of Art.

Köprülü, M. F. (1941). Harizmşahlar. *İslâm Ansiklopedisi* 5/1 (pp. 267-285). İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Küçükalfa, A. (2021A). Bayrak Kuşçuoğlu Ehl-i Hak / Hünkârî İnancının Ulu Ozanı. *Alevilik-Bektâşilik Araştırmaları Dergisi*, 23, 189-218.

Küçükalfa, A. (2021B). Firdevsi ve Şahname'nin Kayıp Hikâyeleri. *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 3(5), 13-36.

Ligozzi, J. (Ca. 1577–80). Janissary “of war” with a Lion. (Retrieved from [www.metmuseum.org/art/collection/search/339261](http://www.metmuseum.org/art/collection/search/339261))

Madelung, W. (1992). Horasan ve Maverâünnehir’de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı. Çev. Kutlu, S. *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 33, 239-247.

Mecdi Mehmed Efendi. (1989). *Sakaik-İ Numâniyye ve Zeyilleri*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Neşri, M. (1949). *Kitab-ı Cihannüma*. Eds. Unat, F. R. & Köymen, M. A. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Nicolas De Nicolay. (1567). *Illustration de les Navigations, Pérégrinations et Voyages Faicts en la Turquie*. Lyon: Author. (Retrieved from [www.gallica.bnf.fr](http://www.gallica.bnf.fr))

Ocak, A. Y. (1992). Bektâşilik. *TDV İslâm Ansiklopedisi* 5 (pp. 373-379). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Ocak, A. Y. (1992). *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (14-17. Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Ocak, A. Y. (2006). Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefai Tarikatı (Vefaiyye): Türkiye Tasavvuf Tarihine Farklı Bir Yaklaşım. *Türk Tarih Kurumu Belleten*, 257, 119-155.

Ocak, A. Y. (2011). *Babailer İsyanı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Oruç Beğ. (1925). *Tevarih-i Al-i Osman*. Ed. Babinger, F. Hannover: Heinz Lafaire.

Oruç Beğ. (2008). *Oruç Beğ Tarihi (1288-1502)*. Çev. Öztürk, N. İstanbul: Çamlıca Yayınları.

Öngören, R. (2003). *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Öngören, R. (2013). Zeyniyye. *TDV İslâm Ansiklopedisi* 44 (pp. 367-371). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Öngören, R. (2014). Fetih Sonrası İstanbul’da İlk Tasavvufî Yapılanmalar ve Fâtiht Sultan Mehmed. In *Osmanlı İstanbulu I* (pp. 383-396). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş.

Özdemir, M. N. (2005). Abbasi Halifesi Mu’tasım’ın Ordusunda Bulunan Türklerin ‘Köle’ Olup Olmadığı Meselesi. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 18, 211-230.

Özel, F. (2003). *Vefa’nın Mekânsal Gelişim Süreci*. İstanbul Üniversitesi, İstanbul (Yayımlanmamış Master Tezi).

Özgüdenli, O. (2013). *Selçuklular I: Büyük Selçuklu Tarihi (1040-1157)*. İstanbul: İsam Yayınları.

Özkul, A. (2008). *Tacü'l Arifin Ebü'l Vefa'nın Menâkıbı*. Marmara Üniversitesi, İstanbul. (Yayımlanmamış Master Tezi).

Ralamb, C. (1657-58). *Rålambska Dräktboken (The Rålamb Book of Costumes)*. Stockholm: The National Library of Sweden. (Retrieved from [www.loc.gov/books](http://www.loc.gov/books))

Recepova, A. (2019). Sultan Hüseyin Baykara Dönemi Kültür Tarihi ve Onu Yüceltenler: Molla Cami ile Ali Şir Nevai. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 47, 151-176.

Rieu, C. (1881). *Supplement to the Catalogue of The Persian Manuscripts in the British Museum*. London: The British Museum.

Ritter, H. (1988). Osmanlılar Devrinde İstanbul'dan Geçmiş Iraklı Bazı Âlimler. *Belleten*, 209, 387-412.

Ritter, H. (1989). Nicolas De Nicolay'ın Türkiye Seyahatnâmesi ve Desenleri. *Erdem Dergisi*, 5(14), 571-617.

Roux, J. P. (1994). *Aksak Timur*. Çev. Yalt, A. R. İstanbul: Milliyet Yayınları.

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

Roux, J. P. (2008). *Türklerin Tarihi*. Çev. Kazancıgil, A. & Arslan, L. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.

Saatçi, S. (2009). *Irak Türkmen Boyları, Oymakları ve Yerleşme Bölgeleri*. İstanbul: Kerkük Vakfı Yayınları.

Söylemez, M. M. (2002). Vâsıt Kentinin Kuruluşu ve İlk Sakinleri Üzerine. *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, 145-172.

Sultan Veled. (1976). *İbtida-Name*. Çev. Gölpınarlı, A. Ankara: Konya Turizm Derneği Yayınları.

Sümer, F. (1972). *Oğuzlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.

Sümer, F. (1976). *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Güven Matbaası.

Şah Tahmasb-ı Safevi. (2001). *Tezkire*. Çev. Kırlangıç, H. İstanbul: Anka Yayınları.

Şahin, H. (2009). Seyyid Velayet. *TDV İslâm Ansiklopedisi* 37 (pp. 75-77). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Şen, M. E. (2019). Selçuklu Öncesi Hilafet Merkezinde Türk Askeri. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7, 221-237.

Taberi. (1991). *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*. Çev. Ugan, Z. K. & Temir, A. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Taşpınar, İ. (2015). Fetihten XVIII. Yüzyılın Sonuna Kadar İstanbul Rumları'nın Dini Hayatı. *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi* 5 (pp. 82-89). İstanbul: İSAM.

Turgut, V. (2020). Ahu ve Derviş: XIII. Yüzyıl Tasavvuf Dünyası Üzerine Bazı Yeni Bulgular. *Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Veli Araştırma Dergisi*, 96, 11-31.

Yıldız, M. (2006). Sinoplu Safâyi ve Vasâyâ-Yı Şeyh Vefâ Adlı Manzumesi. *Vefa Senti Dünü Bugünü Yarını Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (pp. 1-10). İstanbul: Bilim Sanat Vakfı.

Zeynel, A. (2004). *Kakaiye Hareketi*. Ankara Üniversitesi, Ankara. (Yayımlanmamış Master Tezi)

Received 30.05.2024	Research Article	JOTS
Accepted 16.06.2024		8/2
Published 20.07.2024		2024: 331-340

## Toñukuk Yazıtının II. Taşının 46. Satırında Geçen (a)şok(a) b(a)şl(ı)g sogd(a)k bod(u)n İbaresı Üzerine

*On the phrase (a)şoq(a) b(a)şl(ı)g sogd(a)k bod(u)n found in the 46th line of the stone II of the Toñuquq Inscription*

Osman Fikri SERTKAYA \*

(İstanbul/Türkiye)

E-mail: sertkayaof46@gmail.com

The phrase *aşok(a) başlıg* in line 46 of the second stone of the Toñuquq inscription has been interpreted in different ways in Turkology literature. The first edition by W. Radloff failed to read this part correctly and translated it incorrectly into German. V. Thomsen and other researchers read the phrase as *suq başlıg* offering a more accurate interpretation. Subsequent researchers have offered a variety of interpretations of the phrase, which have significantly contributed to our understanding of the meaning and historical context of the text. If we follow the interpretation proposed by G. J. Ramstedt, which reads the phrase as *(a)şoq(a) b(a)şl(ı)g* or *(a)şoq b(a)şl(ı)g*, and translates it as “Aşoka headed (having a head, with leader)” or “Aşoka headed (having a head, with leader)”, we can identify the name of the leader of the Sogdian people and correctly understand the phrase.

Key Words: Old Turkic, Toñuquq inscription, the line 46 (II/South 2), Sogdian, (a)şoq(a) b(a)şl(ı)g, (a)şoq b(a)şl(ı)g.

---

\* ORCID ID: 0000-0003-4637-7308.

Bu yazımda Toñuqıq yazıtının II. taşının 46. satırında (II/ Güney 2) geçen (a)nda b(e)rüki : (a)şok(a) b(a)şl(i)ğ soğd(a)k : bod(u)n : kop k(e)lti : yük(ü)nti cümlesindeki (a)şok(a) b(a)şl(i)ğ ibaresinde geçen ve imlâsı <S<sup>w</sup>q> olan kelime üzerinde duracağım.

İki taştan oluşan Toñuqıq yazıtları 1897'de Yelizaveta Nikolayevna Zvereva/Klementz tarafından bulundu. Yazıtın ilk transkripsiyonu Radloff tarafından 1899'da yapıldı. Bu ilk okunuşundan bu satırları yazdığım 2024 yılının haziran ayına kadar yazıtlar birçok kez transkripsiyonlandı ve bugüne aktarıldı. Daha önce yapılan bazı yanlış okuma ve aktarmalar sonraki yayımlarda düzeltildi. Daha önceki yayınlarda yapılan doğru okuma ve aktarmalar da sonraki bazı yayınlarda yanlışla çevrildi. Doğrusu okunmuş iken tekrar yanlış okumaya dönme Almancada *Verschlimmbesserung* 'doğruyu başarı ile yanlışla çevirme' kelimesi ile karşılanmaktadır. Maalesef bu Almanca kelimenin Türkçesi yoktur.

Toñuqıq yazıtlarının ilk neşri de bulunuşundan iki yıl sonra Radloff tarafından 1899'da yapıldı. Bu neşirde Radloff'un metni okuyamadığı görülmektedir: (...) *anda yärüki (?) aša basılğaru ardağ budun kop kälti (...)* "dort den Yerüki (?) überschreitend kam zum Bassal (?) das Ardak (?) Volk und griff (sie) an demselben Tage an" (1899: 21-22). Thomsen ise, metni daha doğru anlamış ve kelimeyi *suq* okuyarak "Dort kam das ganze sogdische Volk mit suq (?) als Anführer und unterwurf sich" (1924-25: 169) olarak Almancaya çevirmiştir. Orkun ise, "Metinde *sa* yazılı olduğu hâlde Thomsen kelimeyi *suq* şeklinde okuyor" açıklamasını yapmış ve bu ibareyi Thomsen gibi *suq başlığ* okumuştur (1936: 116). Malov da ibareyi *anta järüki Şuq başlığ sogdaq budun* olarak okumuş ve Rusçaya "Togda prişol ves' sogdiyskiy narod v glave s Şukom ... (?)" [Daha sonra *Şuk* başkanlığındaki Soğd halkı bütünüyle geldi] şeklinde çevirmiştir (1951: 151).

Radloff'un metni okuyuşundan 59 yıl sonra G. J. Ramstedt bu cümledeki kişi adını (a)şok(a) şeklinde restore etmiştir. "Der von Ramstedt restituierte Name des Sogdischen Aşoka ist natürlich nur eine Konjektur." (1958: 59-60) Ramstedt et al. 1958'de 45. ve 46. satırlar şöyle okuyanak Almancaya çevrilmiştir: (45) *t(ä)m(i)r kap(i)ğka : t(ä)gi : irt(im(i)z : (a)nta y(a)nturt(i)m(i)z : in(i)l k(a)ğ(a)nka (ä)ñ(i)p m(a)nçud : s(a)ka : t(ä)zik : tok(a)r (i)nd : (46) (a)nda y(ä)rüki : (a)şok(a) b(a)şl(i)ğ soğd(a)k : bud(u)n : koop k(ä)lti : yük(ü)nti* "(45) bis zum Tämır Kapıg zogen wir weiter. Dann kehrten wir zurück. Zu İnıl-Kagan, herabgestiegen seiend (~



unterworfen bzw. sich unterworfen habend?), Mançud, Saka, Tâzik, Tokar, İnid (46) die dort nomadisierenden (?) Sogdak-Leute mit (A)şok(a) als Anführer allesamt kamen und unterwarfen sich(?)” (44-45).

Aalto, Ramstedt’in (A)şok(a) b(a)şl(i)ğ okuyuşunu tekrarlamıştır: (45) *Tämir kapıgka tägi irtimiz anta yanturtımız. İnil kağanka äñip Mançud Sağa Tâzik Toğar İnd* (46) *anda yärüki Aşoka başlıg Soğdağ budun kooop kälti yükünti* “(44) (...) entlang gehend (45) bis zum İnil Kagan kamen die Mançud, die Saka, die Tâzik, die Tokar, die İnd, (46) die dort nomadisierenden, das ganze Sogdak-Volk mit Aşoka (?) als Ausführeer kam und unterwarf sich” (1958: 23).

Ramstedt’in bu düzeltmesine rağmen değişik okuyuş ve açıklamalar ile eski bilgileri savunanlar olmuştur. Giraud, 46. satırdaki ibareyi *Soq başlıg Soğdağ bodun* okuyarak “le peuple Soğdağ dont le propre territoire était sous la domination des Souo-ko (Soq)” [kendi toprakları Souo-ko (Soq)’un hâkimiyetinde olan Soğdağ halkı] olarak anlamış, Souo-ko (Soq) okuduğu kelime için de Chavannes’in *Documents sur les Tou-kiue Occidentaux*, s. 67 ve 271’i kaynak göstermiştir (1961: 57, 110-111).

Tekin, *A Grammar of Orkhon Turkic*’de kelimeyi “*asuk* (? *asok*) pers. n.” şeklinde açıklamış (1968: 196), ancak yazıtın son yayımında kelimeyi (*a*)şok şeklinde okuyup “Aşok kişi adı (Sogdların lideri Aşoka?)” açıklamasını yapmıştır. Tekin’in açıklaması şöyledir: “46.2. (a)şok b(a)şl(i)ğ soğd(a)ğ bod(u)n. Ramstedt ilk sözcüğün Aşoka adında bir Soğd hükümdarı olabileceğini ileri sürmüştür. Hotan-Saka literatüründe kişi adı olarak *Aśsauka* sözcüğü bulunmaktadır. Toharcada da *asoka-stām* “Aşoka ağacı” diye bir ağaç vardır. Türkçe kişi adları arasında da “miğfer” anlamında *Aşuk* sözcüğü vardır. (Aalto, 1958: 59-60). Ancak bütün bunlar 46. satırdaki Aşok’u açıklamağa yeter görünmüyor” (1994: 19, 48).

Hocam Muharrem Ergin, *Orhun Âbideleri* adlı eserinde cümleyi *anda berüki Suk başlıg Soğdağ budun kooop kelti yükünti* okumuş ve “Ondan berideki Suk başlı Sogdak milleti hep geldi, baş eğdi” şeklinde de aktarmıştır (1970: 13, 81).

Aydarov, 46. satırı *anda yerüki suk başlıg soğdağ budun kooop kelti yükünti* okuyarak “Sogdiyskiy narod ves’ prişel [podçinit’sya]” [Soğd halkı tamamen geldi [baş eğdi] çevirisini yapmıştır (1971: 332). Burada özet bir çeviri yapıldığı görülmektedir.

Clauson, sözlüğünde cümleyi *anta : berüki : Suḳ (?) başlıḡ Soḡdaḡ bodun ḳop kelti : yükünti* : okumuş ve “on this side of them the Sogdian people with Suk (?) at their head” şeklinde de anlamlandırmıştır (1972: 381a-b).

Özbek âlimlerinden Gani Abdurrahmanov ve Alibek Rustemov metni şöyle okuyup notlamışlardır: (...) *anta yerüki asuḳ başlıḡ Soḡdaḡ bodun ḳop kelti* (...) (1982: 77 [162]).

Rybatzki, 46. satırdaki ibareyi *şuḳ başlıḡ soḡdaḡ bodun* okumuş ve “Sogdische Gemeinschaft, angefürt [von] Şuḳ” olarak da Almancaya çevirmiştir (1997: 223).

Arpad Berta, 46. satırı *anda berüki swḳ başlıḡ Soḡdaḡ bodun ḳop kelti yükünti* okuyarak “Onların güneyinde Suk yönetimindeki Sogd bodunu bütünüyle geldi, boyun eğdi” olarak aktarmıştır (2010: 76, 93).

*Zeynep Korkmaz Armaḡanı*’nda yayımladığım *Göktürk Yazıtlarında Hintçe Unsurlar* başlıklı makalemde *Aşoḳa* kişi adı hakkında şunları yazmıştım:

“1. (a)şok(a) veya (a)şok <S<sup>w</sup>q> Toñuḳuḳ yazıtının 46. satırındaki (II. Taş, Güney yüzü, 2. satır) *(a)nda b(e)rüki : (a)şok(a) b(a)şl(i)ḡ soḡd(a)ḳ : bod(u)n : ḳop k(e)lti : yük(ü)nti* cümlesinde geçen bu kelimeyi Pentti Aalto 1958’de iki ayrı yayınında “sogdischer Herrschername” şeklinde düzeltti. Aşoḳa, Budizm’in Orta Asya’da yayılmasını sağlayan Hint kralıdır. Müslümanların peygamberlerine sevgisi yüzünden erkek çocuklarının adını *Muhammed* veya *Mehmed* koymaları gibi Budistlerin de Budizm’in yayıcısı *Aşoḳa*’nın adını almaları tabiidir. Bu yüzden VIII. yüzyıl başlarında Sogd halkının lideri olan kişinin adının *Aşoḳa* olması Budist olan Sogdlular için çok normal karşılanmalıdır” (2004: 366-367).

Eski Uygur metinlerinde *aşoḳı* şeklinde geçen *aşoḳa* kelimesi için *Uigurisches Wörterbuch*’da “*aşoke / ”šwky* << Skr. *aşoḳa* menn. Eigenname. Name eines indischen Herrschers (~ 274-237 v. Chr.), Schutzpatron des Buddhismus” açıklamasını görüyoruz (Röhrborn 1998: 245b). Ayrıca Wilkens’in sözlüğünde “*Aşoḳe* <TochB *aşoḳe* <Skt. *aşoḳa* n. pr. (ein indischer König (reg. 268-232 v. Chr.) // Bir Hint hükümdarının adı (MÖ 268-232 arasında hüküm sürmüş. *aşoḳe elig, aşoḳe han* König *aşoḳa* // *aşoḳe elig, aşoḳe han* Aşoḳa hükümdar” açıklaması vardır (2021: 77b).

Skr. *Aşoḳa* adı Eski Türkçenin Göktürk devresinde <S<sup>w</sup>q> imlâsı ile *(a)soḳ* veya *(a)soḳ(a)* şeklinde geçiyor. Kelime Göktürkçede Toñuḳuḳ yazıtının 46. satırında (II/G 2) Soḡdaḡ halkının liderinin adı olarak kullanılmıştır. Pek muhtemeldir ki artikel eki {-a} Göktürkçede ifade edilmemiştir. Ancak bu kelime

kendisinden sonra gelen *b(a)şl(i)ğ* kelimesi ile *(a)soğ(a) b(a)şl(i)ğ* şeklinde de okunabilir.

Eski Uygur Türkçesi'nde ise artikkel eki {-a}'nın Türkçeye -a > -ı şeklindeki uyumu ile kelimenin *aşokı* şeklinde geçtiği görülüyor. Eski Uygur Türkçesi metinlerinde *Aşoka İlig / Aşoka Han* ile ilgili iki örnek Wilkens tarafından zikredilmektedir.

İlk örnek *Huanzangs Biyografisi*'nde *Aşokı ilig* şeklinde geçmektedir: *bir [s]tup ol aşokı ilig itmiş* “Es gibt [dort] einen Stupa, den der König Aşoka gebaut hat = [Orada] bir stupa'yı kral Aşoka inşa ettirmiş” (Dietz et al. 2015: 176-177). İkinci örnek *Berliner Turfantexte* serisinin XIII. cildindeki 18. metnin 49. dördlüğünde *Aşokı han* şeklinde geçmektedir: *Avutun toprak buşılığ / Aşokı han ermez mü? / Antağ uluğ çoğ yalın / Amtıka tegi eşitilür* “Bir avuç (avuç ile) toprak sadakasına muhtaç olan Aşoka Han değil midir? Böyle büyük bir şöhrat ve ihtişam şimdiye kadar işitilmiştir. [Bugüne kadar gelmiştir.]” (Zieme 1985: 51-52).

Hişâm Şabani, *Ahbar-ı imbaratoriyetü'l-Gök-Türk min mislet-i Tonyukuk* adlı eserinde 46. satırı *anda berüki : aşok başlığ soğdağ : bodun: koop kelti : yükünti* şeklinde okumuştur (2006: 66).

Ölmez, ibareyi *Suk başlığ Soğdağ : bodun :* şeklinde okumuştur (2012: 123).

Toñuquq yazıtında geçen bu ibare üzerindeki başka bir görüş de Ercilasun tarafından ileri sürülmüştür. Ercilasun, 46. satırı *anda birüki aşuk başlığ Soğdağ bodun qop keldi yükünti* okuyarak “Onların güneyindeki miğfer başlı Sogdak halkı hep geldi ve baş eğdi” şeklinde aktarmıştır. Ercilasun, 46. satırda *aşuk başlığ* okuduğu ibareyi “miğfer başlı” olarak anlamlandırmış ve şu açıklamayı yapmıştır:

“Başkanlığında, yönetiminde” anlamı için anıtlarda *başlığ* değil *başadu* kullanılmaktadır. Bu sebeple ibareye ‘Suk (Aşok) yönetiminde’ anlamını vermek zor görünüyor. *Aşuk* ise DLT’de “demir tolga” anlamındadır. Abdurrahmanov-Rustemov da aynı fikirdedir (1982: 85).” (2016: 620-621, 646)

Ercilasun’un bu şekildeki açıklaması *Dîvânu Lugâti't-Türk* yazmasının 23. sahifesinin 3. satırında <AŞQ> şeklinde yazılan ve *aşuk* okunarak Arapça *beyzatu'l-ħadîd* “demir tulga (= an iron helmet)” şeklinde anlaşılan kelimeye dayanmaktadır. Ercilasun, *Dîvânu Lugâti't-Türk* çevirisinin 108 numaralı dipnotunda şu açıklamayı yapmıştır:

“Elif’te hareke yok. Atalay DTS *aşuk*, Clauson *oşuk*, Dankoff-Kelly *uşuk*. Clauson, Redhouse’dan *aşık* “demir tolga” verisini aktarıyor ve kelimenin başka Osmanlı otoritelerinde zikredilmediğini belirtiyor. Ancak Tarama Sözlüğü’nde *ışık* biçimi, 14. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar örneklerle tanıklanıyor.”

Bu kelime Türkçedeki en eski örnek olarak Göktürk harfli metinlerde geçen iki örnekte *yoşuk* (veya *yuşuk*?) şeklindedir (Clauson 1972: 977b): (...) *külüğ sang un : ka yoşuk y(a)rl(ı)ğ boltı* (1. Miran yazması, B yüzü, 7.-8. satırlar); ve *b(e)çe : (a)pa içrek : ike : bir y(a)r(ı)k : yoşuk : birle* (1. Miran yazması, A yüzü, 21.-22. satırlar) (Orkun 1936: 65-66). Kelimenin Moğolcadaki şekli Clauson’un sözlüğünde *duğulğa* şeklinde zikredilmiştir.

*Dîvânu Luğâti’t-Türk* yazmasının 23. sahifesinin 3. satırında <AŞQ> şeklinde yazılan kelimeyi Atalay *aşuk*, Clauson *oşuk*, Dankoff *uşuk* şekillerinde transkripsiyonlamışlardır. Ancak Kâşgarlı Mahmud kelimenin anlamından sonra “Elif (harfi) ye (harfi)’den dönüşmüştür. Elma’i ve yelma’i denildiği gibi” açıklamasını yapmıştır. Bu durumda kelimenin Göktürk harfli metinlerde *yoşuk*, belki *yuşuk* (?), Karahanlı Türkçesinde (DLT’de) de *oşuk*, belki *uşuk* (?) okunması gerekiyor.

Kelime o- (u-?) > a- > ı- gibi ünlü değişimleri ile DLT’ten sonraki kaynaklarda, sözgelimi Melioranskiy 71/10’da *yaşık*, Rif’at 173’de *yışık*, Horezm Türkçesi’nde *yarık yaşık öze* “in Breastplatz and Helmet”, Kıpçak Türkçesinde *ışık* (İdrak 94), Tuhfet 14b’de *yoşuk*, Osmanlı Türkçesi’nde ise *ışuk* > *ışık* şekillerinde geçiyor. (Dede Korkut, Dresden yazması *ışuk* ve Bursa yazması *ışık*). *Tarama Sözlüğü*’nde ise sadece *ışık* şekli zikrediliyor. Sözlükte, 34 örnek vardır ama ben burada yedi tanesini veriyorum:

1. Çukal saldı eğnine, başa *ışık*//Ara yerde çün yoğ idi barışık (XIV. yy, *Süheyl ü Nevbahâr*, 287); 2. Arkalarına çukal ve zırh ve başlarına *ışık* giymişlerdi. (XIV. yy, *Anternâme*, 2, 155); 3. (...) ve tulğa ki demürden takedir, harp günlerinde giyerler, *ışık* dahi derler. (XVI. yy, *et-Tuhfet-üs-Seniyye*, 193-1); 4. Miğfer (Fa.): Başa giyecek *ışık* tuvulka manasına (XVI. yy, *Câmi’-el-fürs*, 158-2); 5. Miğfer [Fa.]: Demirden takye ki *ışık* derler (XVI. yy, *Ni’meti*, 584); 6. El-beyza [Ar.]: ... ve dahi cenk eyyamında başa giyilen demir tas ki *ışık* derler. (XVI. yy, *Ahterî-i kebîr* 152); 7. Ser-pâyân [Fa.]: Sarık ve şemle ve sarık ucu ve şal ve kemer-bend uçlarına denir ve tuğulğa ve *ışık* dedikleri demir baş kisvetine denir ki cenklerde giyilir. (XVIII.-XIX. yy, *Bürhân-ı Katı Tercümesi*, 348.)

DLT’te geçen kelimeyi Atalay’ın *aşuk*, Clauson’un *oşuk*, Dankoff’un da *uşuk* okuduklarını yukarıda söylemiştim. Ercilasun da DLT’nin 32. sahifesinin 3. satırında geçen kelimeyi *aşuk demir tolga* (46/32) şeklinde okumuş ve Kâşgarlı

Mahmud'un "Elif ye'den dönüşmüştür. elma'i: ve yelma'i: denildiği gibi" açıklamasını zikretmişti. Yine Ercilasun, 46. satırı *anta birüki aşuk başlığ Soğdak bodun kıp kelti, yükünti* okuyarak "Onların güneyindeki miğfer başlı (194) Sogdak halkı hep geldi ve baş eğdi" şeklinde Türkiye Türkçesine aktarmış. Aynı sahifedeki 194 numaralı dip notunda da "Başkanlığında, yönetiminde" anlamı için anıtlarda *başlık* değil *başladu* kullanılmaktadır. Bu sebeple ibareye "Suk (Aşok) yönetiminde anlamını vermek zor görünüyor. Aşuk ise DLT'de "demir tolga" anlamındadır. Abdurrahmanov-Rustemov da aynı fikirdedir (1982: 85)" açıklamasını tekrarlamıştır (2021: 160,161).

Burada Ahmet Bican Ercilasun'dan ayrıldığı iki nokta var. Anıtlarda kullanılan kelime *başlık* değil *başlığ* şeklindedir. Köl Tigin ve Bilge Kağan yazıtlarında birçok kez geçen *başlığ* *yüküntür-* ibaresini "başlıyı (= önderi, siyasi lideri) (baş) eğdirmek" anlamında anlıyorum. Bilge Kağan anıtının Güney yüzünün 8. ve 11. satırlarında *Ku Sengün başadu* ve *Lisün Tay Sengün başadu* ibarelerinde iki Çinli generalle ilgili olarak geçen *başad-* fiilinin ise "rehberlik etmek, yol göstermek; sevk etmek, önüne katıp götürmek; kumanda etmek" anlamında kullanıldığını kabul ediyorum (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 561). Ayrıca yazıtlarda bu gibi fiillerin önünde hep bir kişi adı geçiyor.

Hayri Tokgöz tarafından Ocak 2018'de yazımı tamamlanan *Taşdaki Yaz(g)ımız: Bilge Kağan, Kül Tigin, Bilge Tonyukuk Anıtları* adlı 30 kopya olarak hazırlanan elyazmasında Bilge Tonyukuk 2. Taş, Güney Yüzü'nün s. 314'deki çevirisindeki "Onların güneyindeki miğfer başlı Sogdak halkı hep geldi ve baş eğdi" satırlarını gördüm.

Alyılmaz da 46. satırı *(a)nta b(e)rüki : (a)şuk b(a)şl(i)ğ soğd(a)k : bod(u)n : kıp k(e)lti : yük(ü)nti* okumuş ve "on[lar]dan beri[deki] miğfer başlık[lı] Sogd halkı [da] tamamen geldi[ler] [ve] bağıllık[larını] bildirdi[ler]" şeklinde Türkiye Türkçesine aktarmıştır. Metinde *aşuk* okuduğu kelimeyi "miğfer" olarak anlamlandırmıştır (2021: 412, 420).

Ercilasun, Tokgöz ve Alyılmaz'da geçen "miğfer başlı" çevirisinin düzeltilmesi gerektiğini düşünüyorum. Bu düşüncemde de yalnız değilim. Şöyle ki:

Mehmet Dursun Erdem ile Ümit Özgür Demirci *Köktürkçe* adlı eserlerinde metni *(a)nta b(e)rüki : (a)şok b(a)şl(i)ğ Soğd(a)k : bod(u)n : kıp k(e)lti : yük(ü)nti :*

okumuş ve Türkiye Türkçesi'ne de “Onların berisindeki Aşok başkanlığındaki Sogdak halkı hep geldiler, boyun eğdiler” şeklinde aktarmışlardır (2023: 186, 698). Aydın, metni *anda berüki aşok (?) başlığ soğdak bodun ıp kelti yükünti* “Ondan bu tarafa Aşok (?) başlı (liderliğindeki) Soğd halkı tamamen geldi (ve) itaat etti” okumuş ve aktarmıştır (2019: 109). Yine Akar, cümleyi *(a)nta b(e)rüki : (a)şok b(a)şl(i)ğ soğd(a)k : bod(u)n : ıp k(e)lti : yük(ü)nti* okumuş ve “Onların berisindeki Aşok başlı Sogdak halkı hep geldi, baş eğdi” şeklinde aktarmış ve *aşok* maddesinde de “Soğdluların lideri (?) Özel isim a. [46] II/G-2” açıklamasını yapmıştır (2020: 137).

Toñuık yazıtında geçen cümledeki *Soğdak bod(u)n* ibaresi ile baş eğen Sogdak halkı kastediliyor. Gelen halkın hepsinin başında “miğfer” mi var sorusunu kendimize sorduğumuzda burada “miğfer” olarak anlamlandırılan ve çeşitli kişilerce *aşuk ~ oşuk ~ uşuk* okunan kelimedenden sonra gelen *başlığ* kelimesinin “miğfer” olarak anlamlandırılması için *başlıklığ* “başlıklı” yazılması gerekirdi sonucu beliriyor. Ama Toñuık yazıtında *başlıklığ* “başlıklı” değil *başlığ* “önderli, başkanlığındaki” yazılıdır. Ayrıca *başlıklığ* kelimesi Göktürk ve Uygur Türkçesinin hiçbir metninde geçmiyor.

*Baş* kelimesi Eski Türkçede ilk olarak “vücudumuzun üst kısmındaki organ, baş, kafa”; ikinci olarak tıp metinlerinde “yara, çıban”; üçüncü olarak “yüksek yer, tepe”; metaforik olarak da “önder, reis, serdar, başkan” anlamına geliyor. Eski Türkçede *başlığ* kelimesi de metaforik olarak “önderli, başkanlığındaki” anlamında kullanılıyor. İngilizcesi de “having a head” şeklinde geçiyor. Örneklerini Uygur hukuk metinlerinde görebiliyoruz: *başlığ begler* “the *begs* with (so-and-so) at their head” (Radloff, 1928: 21/6, 22/5, 375 a-b, 376a).

Göktürk metinlerindeki *başlığ yükündürmiş* ibaresi “önderi (baş) eğdirmiş” anlamına gelmiyor mu? Ercilasun Bengü *İl Tuta Olurtaçı Sen, Köl Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk Anıtları* adlı eserinde *başlığ yükündürmiş* ibaresinin geçtiği bütün örnekleri “başlıyı” şeklinde aktarmış. Sadece Sözlük ve Dizin bölümünde *başlığ* maddesini “mağrur, kibirli” olarak anlamlandırmıştır.

Sonuç olarak ibareyi G. J. Ramstedt gibi *(A)şok(a) b(a)şl(i)ğ* veya *(A)şok b(a)şl(i)ğ* okuyup ‘Aşoka başlı’ veya ‘Aşok başlı’ şeklinde de anlamlandırırsak Soğdak halkının giydiği başlığın adını veya cinsini değil de ‘liderinin, önderinin’ adını tespit etmiş oluruz.

## Kaynakça

- Aalto, P. (1958). G. J. Ramstedt und die Inschrift von Tonjukuk. In Eckmann, J. et al. (Eds), *Jean Deny Armağanı* (pp. 19-24). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Abdurrahmanov, G. & Rustemov, A. (1982). *Kadimgi Turkiy Til*. Tâşkent: Ukutuvchi Naşriyeti.
- Akar, A. (2020). *Bilge Tonyukuk Yazıtı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Alyılmaz, C. (2021). *Bilge Tonyukuk Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aydarov, G. (1971). *Yazık orhonskiy pamyatnikov drevnetyurkskoy pismennosti VIII veka*. Almaata: Akademiya Nauk Kazakh SSR.
- Aydın, E. (2019). *Türklerin Bilge Atası Tonyukuk*. İstanbul: Kronik.
- Berta, Á. (2010). *Sözlerimi İyi Dinleyin ... Türk ve Uygur Runik Yazıtlarının Karşılaştırmalı Yayını*. Çev. Yılmaz, E. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Clauson, S. G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Clarendon Press.
- Dietz, S. et al. (2015). *Die alttürkische Xuanzang-Biographie V, nach der Handschrift von Paris, Peking und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von Annemarie v. Gabain ediert, übersetzt und kommentiert*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Ercilasun, A. B. & Akkoyunlu, Z. (2014). *Kâşgarlı Mahmud. Dîvânu Luğâtî't-Türk. Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ercilasun, A. B. (2016). *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ercilasun, A. B. (2021). *Bengü İl Tuta Olurtaçı Sen. Köl Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk Anıtları*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Erdem, M. D. & Demirci, Ü. Ö. (2023). *Köktürkçe*. (2. Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ergin, M. (1970). *Orhun Âbideleri*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Giraud, R. (1961). *L'inscription de Bain Tsokto*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient.
- Malov, S. E. (1951). *Pamyatniki drevnetyurkskoj pis'mennosti. Teksty i issledovaniya*. Moskva-Leningrad. Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.
- Orkun, H. N. (1936). *Eski Türk Yazıtları*. İstanbul: Devlet Basımevi.
- Ölmez, M. (2012). *Orhon-Uygur Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları, Metin-Çeviri-Sözlük*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Radloff, W. (1899). *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei, Zweite Folge: die Inschrift des Tonjukuk*. St. Petersburg: Buchdruckerei der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

Radloff, W. (1928). *Uigurische Sprachdenkmäler: Materialien*. Nach dem Tode des Verfassers mit Ergänzungen von S. Malov herausgegeben. Leningrad: Akademie der Wissenschaften der USSR.

Ramstedt, G. J. et al. (1958). Materialien zu den alttürkischen Inschriften der Mongolei. *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, 60(7), 3-91.

Röhrborn, K. (1998). *Uigurisches Wörterbuch VI, Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Rybatzki, V. (1997). *Die Toñuquq-Inschrift*. Szeged: University of Szeged.

Sertkaya, O. F. (1986). Eski Türk Şiiri'nin Kaynaklarına Toplu Bir Bakış. *Türk Dili*, 409: 43-80.

Sertkaya, O. F. (2004). Göktürk Yazıtlarında Hintçe Unsurlar. In *Zeynep Korkmaz Armağanı* (pp. 366-380). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Şabani, H. (2006). *Ahbar-ı imparatoriyetü'l-Gök-Türk min mislet-i Tonyukuk*.

Tarama Sözlüğü (1967). *XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü III*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tekin, T. (1968). *A Grammar of Orkhon Turkic*. Bloomington: Indiana University.

Tekin, T. (1994). *Tunyukuk Yazıtı*. Ankara: Simurg Yayınları.

Thomsen, V. (1924). Alttürkische Inschriften aus der Mongolei in Übersetzung und mit Einleitung. Übs. von Schaeder, H. H. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 78(3), 121-175.

Tokgöz, H. (2018). *Taştaki Yaz(g)ımız. Bilge Kağan, Kül Tigin, Bilge Tonyukuk Anıtları*. (Yayımlanmamış Baskı)

Wilkens, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen, Altuigurisch-Deutsch-Türkisch*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Zieme, P. (1985). *Buddhistische Stabreimdictungen der Uiguren*. Berliner Turfantexte 13. Berlin: Akademie Verlag.



Received 15.07.2024	Research Article	JOTS
Accepted 19.07.2024		8/2
Published 20.07.2024		2024: 341-358

## Eski Türk Runik Yazılı ile Uygur Yazılı Sosyokültürel Metin Örnekleri Üzerine Bir Karşılaştırma

*Comparative analysis of sociocultural text examples in Old Turkic runiform and Uyghur scripts*

Kader TÜNGÜÇ\*

Mimar Sinan Fine Arts University (İstanbul/Türkiye)

E-mail: kader.tunguc@msgsu.edu.tr

In this article, a Turkic runiform inscription and a Uyghur written letter will be examined comparatively from a linguistic perspective. The research question is to what extent are the Yenisey inscriptions and the letters from the Old Uyghurs similar? Hemçik-Çırgakı (E 41) from the Yenisei Inscriptions was chosen as the sample text for the Turkish Runic written document, and letter numbered Or. 8212 (180) was chosen as the sample text for the Uyghur written text. Care has been taken to ensure that both texts bear the general characteristics of their genres. These texts, which reflect the sociocultural life of their period, were examined in terms of morphology, syntax and semantics. An evaluation was made on some common features identified as a result of comparing the texts.

Key Words: Yenisei Inscriptions, Old Uyghur Letters, Hemçik-Çırgakı (E 41), Or. 8212 (180), sociocultural texts, linguistics.

---

\* ORCID ID: 0000-0002-3386-9015.

## Giriş




Yenisey yazıtları ile Eski Uygurların yazdığı mektupların dili arasında benzerlik var mıdır? Yenisey yazıtları ile Uygurlardan kalan mektupların üslubu ne ölçüde örtüşmektedir? Bu sorular üzerine Tuva Cumhuriyetinde yer alan Hemçik Irmağı kenarında bulunan Yenisey yazıtı Hemçik-Çırgakı (E 41) ile Eski Uygurlardan günümüze kalan Or. 8212 (180) numaralı mektup örnek metinler olarak seçilmiş ve bir karşılaştırma denemesine girişilmiştir. Seçilen metinlerin araştırma sorusuna sadece olumlu veya sadece olumsuz kanıt oluşturabilecek kasıtlı örnekler olmamasına ve her iki metnin de kendi içinde türlerinin genel özelliklerini taşımasına özen gösterilmiştir. Bilindiği üzere Yenisey yazıtları Türk Runik yazısıyla, Eski Uygur mektupları ise Uygur yazısıyla kaleme alınmıştır. Öncelikle Türk Runik ve Uygur yazı sistemlerinin Türkler tarafından kullanıldığı tarihlere, bölgelere ve bu yazılarla meydana getirilmiş metinlere kısaca değinelim.

Türk Runik yazı sistemi, takriben V. yüzyıldan IX. yüzyıla kadar Yenisey Kırgızları ile Tukiye Türkleri tarafından geniş ölçüde kullanılmıştır (Caferoğlu, 2015: 89). Bu yazı, ilk olarak Orhon ırmağı kıyılarında sonra Yenisey ırmağının yukarı mecrası boyunca ve daha sonra Altay'da kullanılmıştır. Geniş bir bölgeye yayıldığı için ayrı ayrı değişme istikametleri takip etmiştir. (Şçerbak, 1994: 183). Clauson, Runik yazının dinî veya ticarî bir ihtiyaç sebebiyle ortaya çıkmadığını söyler. İlk Türkler hiçbir zaman bir alfabeye ihtiyaç duyan bir ruhban sınıfına sahip olmamışlardır. Egemenlikleri altında bulunan tüccarlar ise genellikle kendi yazı sistemleri olan ve Türkçe yazmaya ihtiyaç duymayan Soğdlardan ya da Çinlilerden oluşur. Dolayısıyla runik alfabenin icat edilmesinde Türk hükümdarların idarî amaçlarının değil, iletişim kurma amacının etkili olduğunu ifade eder (1970: 52-53).

Yazıldıkları tarihler az çok bilinebilen runik yazılı yazıtların hepsi II. Köktürk hanedanı zamanından kalmıştır. Köktürklerden kalan yazıtlar arasında yazılış tarihleri en kesin olanlar ve doğrudan doğruya Türk tarihi için kaynak olanlar Kül Tegin, Bilge Kağan ve Toñukuk yazıtlarıdır. Yazıtlarda Köktürk Kağanlığının kuruluşu, Çinlilerle olan ilişkiler, birinci hanedanın yıkılışından sonra Çin'e bağımlılık dönemi, İltəriş (Kutlug) Kağan'ın çevresinde toplananların Köktürk devletini yeniden kurmak için savaşmaları, daha sonra yapılan askerî

seferler anlatılmakta, devletin sürekliliğinin sağlanması için nasıl davranmak gerektiğine değinilmektedir (Tezcan, 1978: 278-279).

Yenisey yazıtları Yenisey vadisinde, Tuva'da ve Hemçik ırmağı çevresinde bulunan mezar taşı yazıtlarıdır. XVIII. yüzyılın ilk yarısında keşfedilmeye başlanan bu yazıtların Kırgızlar tarafından dikildiğine dair görüşler vardır. Bahsi geçen coğrafyada eskiden Kırgız Türkleri yaşamaktaydı. Yazıtlardaki harfler Orhun yazıtlarında kullanılan harflerle karşılaştırıldığında bunların daha eski bir zamana ait olduğu görülmektedir. Bu da bu yazıtların VIII. yüzyıldan daha evvel olduğunu doğrular (Orkun, 2011: 415-429). Yazıtlarda batı ve doğu grubu olmak üzere iki tip damga bulunur. Batı grubundan geç yazıtlara doğuda da rastlanır, doğu grubundaki geç yazıtlar Yenisey'in sağ kenarındaki dağlık yerlere çekilmiştir (Kormuşin, 2001: 259). Yenisey yazıtları kişinin ailesine, akrabasına, dostuna, yaşadığı yere, hayvanlarına ve doğaya duyduğu özlemi konu edinir. Bu makaledeki karşılaştırmaya konu olan *Hemçik Çırgakı* yazıtı 1889 yılında Alex O. Heikel tarafından Hemçik ırmağının Çırgak bölgesindeki bir kurganda bulunmuştur. Yazıt üzerine ilk çalışmayı 1892 yılında Otto Donner yapmıştır. Donner bu çalışmada yazıtı Kemtshik, Dshirgak olarak adlandırmıştır. 95 x 26 x 27 cm ölçülerinde olan yazıtta 11 satırlık Türk Runik yazılı metin bulunmaktadır. 41. Yenisey yazıtı (E 41) olarak numaralandırılmıştır. Yazıtın günümüzde sergilenmekte olduğu Minusinsk müzesindeki envanter numarası ise 34'tür.

*Hemçik Çırgakı E 41*'in 5. satırının altında  damgası yer alır. Kormuşin, yazıtta bulunan bu damganın standart dışı bir damga olduğunu belirtir.  veya  damgalarından birinin değişmiş bir altbiçimi olabileceğini veya bunlarla ilgisi olmayan özel bir damga olduğunu öne sürer. Ayrıca yazıtın paleografik açıdan geç döneme ait olduğunu ifade eder (2017: 25).

Türkler, Runik yazı sistemini kullanmaya devam ederken bir yandan da Uygur yazı sistemini kullanmaya başlamışlardır. Asya'nın batısı ile olan ilişkilerde IV. yüzyıldan itibaren Orta Asya'ya yayılarak ticaret ve kültür yaşamında önemli bir yer tutan Soğdların büyük rolü olmuştur. Bugut, Karabalsagun ve Sevrey yazıtlarında Soğdca kullanılmıştır. (Tezcan, 1978: 284). Uygur yazısı, Pekin'in kuzeyindeki Kü-yung-kuan'da Torbogen'deki yazıtta ve Türkistan ve kuzey batı Çin'de her türlü yazmada ve Turfan'daki blok baskılarda kullanılmıştır (Akalin, 2007: 9-11).

Gabain, Uygur yazısı adının yanıltıcı olduğunu, bu yazı türünün Uygurlardan daha önce Basmlil veya Türgişler zamanında kullanılmaya başlandığını ifade eder (1998: 319-320). Clauson da Uygur yazısının Uygurların VIII. yüzyılda imtiyazlı hâle gelmeden çok önce geliştirildiğini aktarır (1962: 101). Şirin-User, Tarım havzasına 840'tan önce gelen Türk topluluklarının fırça kullanarak kâğıt üzerine Uygur yazılı metinler yazarken Kuzey Moğolistan'daki Uygurların, fırçayla kâğıt üzerine Mani harfli metinler yazdığını, küskü veya ucu sivri diğer nesnelere de taş ve kaya üzerine Runik ve Uygur yazılı yazıtlar meydana getirdiğini ifade eder (2015: 51). Budizm, Manihaizm ve Hristiyanlığı benimseyen Uygurlar, bu inanç sistemlerine ait eserler meydana getirmişlerdir. Bu eserler dışında Batı Uygur kağanlığı (IX.-XII. yüzyıllar) ve Moğol egemenliği (XIII.-XIV. yüzyıllar) altında, Turfan ve civarında yaşayan Uygurların kürsî ve yarı kürsî Uygur harfleriyle yazdığı hukukî, sosyal ve ekonomik belgeler bulunmaktadır (Uçar, 2022: 596). Yamada, bu belgeleri içeriklerine göre resmî belgeler (idari, diplomatik, askerî ve dinî belgeler) ve özel belgeler (tüzel, ticari, yerel ve dinî belgeler) olmak üzere iki grupta değerlendirir (1993/II: 1x-x1).<sup>1</sup> Bu külliyat içerisinde İpek Yolu'ndan kalan Eski Uygur mektuplarının da yer aldığı görülmektedir. Hamilton, 1986 yılında *Dunhuang'dan IX.-X. yüzyıla Ait Uygur Yazmaları* olarak adlandırdığı çalışmasında 32 metin yayımlamıştır. Bu metinlerin 15'i mektup türündedir. Eski Uygur mektupları üzerine yapılan son kapsamlı çalışma Moriyasu'ya aittir (2019). Moriyasu bu çalışmasında daha önce makale olarak da yayımlamış olduğu Eski Uygur mektuplarını yeniden gözden geçirerek bir araya getirmiştir. Bu makaledeki karşılaştırmaya konu olan *Or. 8212 (180)* numaralı mektup Hamilton'un yukarıda bahsi geçen çalışmasından alınmıştır. Mektubun ön yüzünde 7, arka yüzünde 5 olmak üzere toplam 12 satır bulunmaktadır. Sayfanın sağ alt köşesinde ters yazılmış 2 satır daha vardır. Bu satırlardan biri mektubu gönderen kişinin adını, diğeri ise mektubun gönderildiği kişinin adını içerir.

<sup>1</sup> Uçar, literatürde genellikle *Eski Uygurca Sivil Belgeler* olarak adlandırılan bu belgeler için *Eski Uygurca Sosyo-Ekonomik Belgeler* adlandırmasını teklif eder (2022: 596). Bize göre de resmî belgelerin (hukukî, idari, askerî, ticarî, dinî bazı belgeler) yer aldığı bu külliyatın “resmî olmayan” anlamını da taşıyan sivil adıyla anılması uygun görünmemektedir. Bazı belgeler dinî içeriğe de sahip olduğu için *Din Dışı* adlandırması da doğru olmayacaktır. Uçar ve Yamada'nın adlandırmaları değerlendirildiğinde bu belgelerin *Eski Uygurca Tüzel (Hukuki) Belgeler* ve *Eski Uygurca Özel (Sosyokültürel-Sosyoekonomik) Belgeler* olmak üzere iki ayrı grupta değerlendirilmesi uygun olabilir.

## 1. Metinlerin Transkripsiyonu ve Türkiye Türkçesine Aktarımı

### 1.1. Türk Runik Yazılı Metin: E 41 Hemçik-Çırgakı

Donner, 1892: 66; Malov, 1936: 259 -267; Orkun, 1940: 79 -85; Malov, 1952: 73-75; Batmanov, 1959: 163 -167; Batmanov – Kuna, 1963: 14 -17, 42; Vasilyev, 1983: 29; Tekin, 1999: 5 -15; Kormuşin, 2008: 181 -206; Sertkaya, 2008: 209 -228; Yıldırım et al. 2013: 108 -111; Aydın, 2021: 134 -14.

#### Transkripsiyon

1. er erdemim (...) ara eşim biş erim esizim e balık taşım esizim e
2. tanylarım er atım yok için yeti aşnukı eşim taş <u>ru tikti
3. er atım yula ben er erdemim okuz esizim eligin kagadaşım esizim
4. aşnukı atlarım eşintim avga ben er altı yüz tamk<a> at
5. say teg sarıg altunum ık gerçin eg[ri tevem] ağı yüder tanyım
6. er erdemim dakı egeçim e ana gemçigt<e> yiriltim
7. başça barım yaşça yılki esizim e avda geyik at<d>ım kan<ı> ergey
8. elçi ergeje igidmişim ereşin (?) yok eşim sıñarım kanta er sanyım kan<ı> ergey
9. sekiz yetmiş yaşım öltüm esizim e ağı<lı>mga altmış at bintim
10. (...) urugin akbay urugin artımga altım
11. gaşga tanyım

#### Türkiye Türkçesine Aktarımı

(1) Erlik kahramanlığım, (...) arasında(ki) eşim, bin askerim, ne yazık! (2) Köyüm ve dağ(lar)ım, ne yazık! Taylarım. Kahramanlık adım olmadığı için yedi eski eşim dostum taş(a) yazdırıp diktiler. (3) Erlik adım Yula'dır. Erlik kahramanlığım ne yazık! Elli akrabam ile ne yazık! (4) Önceki atlarımı koşturdum. Av (için) bindiğim altı yüz damga(lı) atım, (5) Çakıl taşı kadar çok sarı altınım, semiz ve koyu doru tek hörgüçlü develerim, ipekli kumaşlar taşıyan taylarım. (6) Erlik kahramanlığım anneciğim (?) ve ana Kemçik'ten ayrıldım. (7) Çok sayıda varlığım, yetişkin atlarım! Ne yazık! Avlarda vurduğum yaban hayvanları! Hani nerede? (8) Elçi Ergene besleyip büyütmişüm. (...)? Yok, eşim, çevremdekiler

nerede? Hani nerede? (9) Altmış sekiz yaşında öldüm. Ne yazık! Ağılımdaki altmış ata bindim. (10) (...) boyunu, Akbay boyunu arkama aldım. (11) Alınları akıtmalı taylarım!

## 1.2. Uygur Yazılı Mektup: Or. 8212 (180)

Hamilton, 1986: 133-136; Moriyasu, 2014: 96- 97.

### Transkripsiyon

#### Ön

1. yegän köl tarkan bæg bitigim(i)z küvin açarı-ka
2. sen şaçuda turmışıg m(e)n eşidtim şaçuda turup mentä
3. nälük kälmez seniñ kılınçlıg antag ol sen bärü kälmez
4. üçün men kakıp anı üçün bitig beläk ıdmaz
5. men sen bir munta kälsär nägül seniñ ogul kızıg
6. açınğuçı kim ol sen ogul kızıg ıdı mu ömöz sen
7. amtı yemä meniñ savıg algıl saña munta berim yok

#### Arka

1. sen yavız kişi savı alma meniñ sav algıl bärü
2. käl meniñ beläkim bir kap t..t arkış barır
3. üçün anın bitig ıdtımız seniñ ogul kız yemä
4. muntakıtı esän ol bir ilätü ((yınka)) yinçkä böz
5. şükin körü al ädgü yegän elgintä al<sup>2</sup>
6. bæg bars tarkan bitigim(i)z
7. küvin toyın-ka berzün

### Türkiye Türkçesine Aktarımı

#### Ön

(1) Yegän Köl Tarkan Bey, mektubumuz Küvin Hoca'ya, (2) Sen(in) Şaçu'da olduğunu duydum. Şaçu'da bulunup da benim yanıma (3) neden gelmiyorsun?

<sup>2</sup> Sayfanın sağ alt köşesinde ters yazılmış.

Senin huyun böyledir. Sen yanıma gelmediğin (4) için ben öfkelenip onun için mektup (veya) hediye göndermem. (5) Sen buraya bir kez gelsen ne olur? (6) Senin oğluna kızına bakacak (kişi) kimdir? Sen oğlunu kızını buraya göndermeyi düşünmez misin? (7) Şimdi artık benim sözümü dinle sana bundan başka borcum yok.

### Arka

(1) Sen kötü kişinin sözünü dinleme, benim sözümü dinle, yanıma (2) gel. Benim hediyem bir kap (...)dir. Kervan oraya gideceği (3) için onunla mektup gönderdik. (Umarım) senin oğlun kızın da (4) buradaki kadar sağlıklıdır. (Sana) iletilen ince bez (5) bohçayı görüp Ädgu Yegän('in) elinden al. (6) Bey Bars Tarkan mektubumuz(u) (7) Küvin Toyın'a versin.

## 2. Karşılaştırma

Dil, toplumun algılayışını, anlayışını ve dolayısıyla yaşayışını yansıtır. Toplumlar kendilerine özgü yaşayış biçimlerini yine kendilerine özgü bir anlatım biçimiyle yazıya aktarırlar. Bu anlatım biçimi bir anda şekillenip sistemli bir hâle gelmez. Bunun için belirli bir zaman ve belirli sayıda tekrar gerekir. Bu tekrarlama ise beraberinde küçük gelişmeleri getirerek ilerlemeyi ve türleşmeyi sağlar. Yenisey yazıtları belirli bir söz varlığı çevresinde sıkça tekrarlanan kalıplaşmış yapılarla oluşturulmuş metinlerdir. Dönemin sosyokültürel ve sosyoekonomik koşullarına dair bilgiler sunar. Eski Uygur mektupları da dönemin sosyokültürel ve sosyoekonomik hayatına ışık tutar. İki farklı dönem ve iki farklı yazı sisteminde yazılan bu metinler örnek metin olarak belirlenen *Hemçik-Çırgakı* yazıtı ve *Or. 8212 (180)* numaralı Eski Uygur mektup üzerinden karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

### 2.1. Metinlerin Yazılış Amacı

*Hemçik Çırgakı* yazıtına ve *Or. 8212 (180)* numaralı mektuba bakıldığında her iki metnin seslenme (hitap) içerdiği ve birine veya birilerine yöneltilen sözlerden oluştuğu görülür. Mezar taşı yazıtı olan *Hemçik Çırgakı* orada gömülü olan *Yula* adlı kişiye ait bazı bilgileri içerir. Metnin yazılış amacı *Yula*'ya ait bu bilgilerin geride kalanlara aktarılmasıdır. *Or. 8212 (180)* ise *Yegän Köl Tarkan Bey* adlı kişinin *Küvin Toyın*'un ve ailesinin hâlini hatrını sormasını ve ona gönderdiği hediyeyi konu edinir.

## 2.2. Metinlerin Kurgusu

Ad bilgisiyle başlayıp yaş bilgisiyle biten *Hemçik Çırgakı* yazıtı orada gömülü olan *Yula*'nın ağzından yazılmıştır. Metinde *Yula* akrabalarını, dostlarını, hayvanlarını, yaptığı avları; genel olarak günlük yaşantısını üzüntü ve özlemle anar. *Or. 8212 (180)* ise mektubun *Yegän Köl Tarkan Bey* tarafından *Küvin Hoca*'ya yazıldığı bilgisiyle başlar ve *Bey Bars Tarkan*'ın elinden alınacağı bilgisiyle biter. Bu metinde genel olarak *Küvin Toyın*'a hâl hatır sorulur. Gönderilen hediyeden ve bu hediyein kimden teslim alınacağından bahsedilir. *Hemçik Çırgakı* da *Or. 8212 (180)* de oldukça sade içeriklere sahiptir. Her iki metin giriş, gelişme ve sonuç bölümlerinden oluşur ve kurgu bakımından benzerlik gösterir.

	Hemçik Çırgakı	Or. 8212 (180)
<b>Giriş</b>	er atım yula er atım yok üçün yéti aşnukı eşim taş <u>ru tiki	yegän köl tarkan bæg bitigim(i)z küvin açarıka
	<b>Gelişme</b>	<b>Gelişme</b>
<b>Sonuç</b>	sekiz yétmiş yaşım öltüm esizim e ağı<lı>mga altmış at bintim (...) urugin akbay urugin artımga altım gaşga tanyım	bæg bars tarkan bitigim(i)z küvin toyınka berzün

## 2.3. Metinlerin Biçim Bilimsel Özellikleri

### 2.3.1. Sözcük Türleri

#### 2.3.1.1. Adlar

*Hemçik Çırgakı* ve *Or. 8212 (180)* numaralı metinler ad kullanımı bakımından incelendiğinde kişi ve yer adlarına benzer şekilde yer verildiği görülmektedir. Metinlerin türü gereği kişilerin ve mekânların belirtilmesi temel bir özelliktir. *Hemçik Çırgakı*'da geçen özel adlar, boy adı olan *Akbay* dışında yer adı *Gemçig* ve kişi adları *Yula* ve *Elçi Ergeşe* karşımıza çıkar. Kişi adlarından *Elçi Ergeşe* ad öbeği yapısındadır. Ayrıca bu metinde somut adların kullanımı yoğunluktadır.

*Or. 8212 (180)*'de ise yer adı *Şaçu* ve kişi adları *Küvin*, *Yegän Köl Tarkan*, *Bæg Bars Tarkan*, *Küvin Toyın* geçer. *Küvin* adı mektubun başında unvan öbeği yapısında *Küvin Açarı*, sonunda ise farklı bir unvan öbeğinden kalıplaşmış birleşik ad yapısında *Küvin Toyın* olarak geçmektedir.



	Hemçik Çırgakı	Or. 8212 (180)
<b>Özel Adlar</b>	Yula, Gemçig, Ergeje, Akbay	Yegän Köl Tarkan, Küvin, Bağ Bars Tarkan, Küvin Toyın, Şaçu
<b>Tür Adları</b>	er, erdem, eş, biñ, balık, tag, tany, at, yéti, taş, elig, kagadaş, altı, yüz, tamk<a>, say, sarıg, altun, gerçin, ağı, ege, ana, yıldı, av, geyik, sekiz, yétmiş, altmış, urug	bitig, beläk, ogul, kız, sav, kişi, arkış, esän, böz, şük, yegän, el
<b>Somut Adlar</b>	er, eş, biñ, tag, tany, at, yéti, taş, elig, kagadaş, altı, yüz, tamk<a>, say, sarıg, altun, gerçin, ağı, ege, ana, yıldı, av, geyik, sekiz, yétmiş, altmış, urug	bitig, beläk, ogul kız, kap, arkış, böz, şük, el
<b>Soyut Adlar</b>	er erdem, kagadaş, esizim, barım, sıñar	kılınç, yavız, esän, sav

### 2.3.1.2. Sıfatlar

Metinlerde geçen sıfatlar incelendiğinde iki metinde de yalnızca niteleme ve sayı sıfatlarının kullanıldığı görülmektedir. *Hemçik Çırgakı* sıfat kullanımının yoğunluğu bakımından *Or. 8212 (180)*'den farklılık göstermektedir. *Hemçik Çırgakı*'da *Yula*'nın geride bıraktıklarından bahsedilirken betimleme üslubu kullanılmıştır. Bu da metinde kullanılan sıfat sayısını etkilemiştir.

	Hemçik Çırgakı	Or. 8212 (180)
<b>Niteleme Sıfatları</b>	<i>aşnuki eş, aşnuki atlar, altı yüz tamk&lt;a&gt; at, say teg sarıg altun, başça barım, yaşça yıldı</i>	<i>yavız kişi, yinçkä böz</i>
<b>Sayı Sıfatları</b>	<i>biñ er, yéti aşnuki eş, eligin kagadaş, altı yüz tamk&lt;a&gt;, sekiz yétmiş yaş, altmış at</i>	<i>bir kap t..t</i>

### 2.3.1.3. Zamirler

Metinlerin her ikisi de birinci tekil kişi ağzından yazılmıştır. Dolayısıyla iki metinde de birinci tekil kişi zamiri bulunur. *Hemçik Çırgakı*'da belirli bir muhatap olmadığı ve doğrudan *Yula*'nın geçmiş yaşamı konu edinildiği için farklı kişi zamirleri yer almaz. *Or. 8212 (180)* belirli bir kişiye, *Küvin Toyın*'a yazıldığı ve mektubu teslim edecek kişiden, *Bäg Bars Tarkan*'dan bahsedildiği için farklı kişi zamirleri de bulunur.

	Hemçik Çırgakı	Or. 8212 (180)
<b>Kişi Zamirleri</b>	<i>ben (2)</i>	<i>men, mentä, meniñ, sen, seniñ, saña, an</i>
<b>İşaret Zamirleri</b>	-	<i>antag, munta</i>

*Hemçik Çırgakı*'da *Yula*'nın yaşamında sahip olduğu şeylerin ifade edilmesi iyelik eki almış adların kullanımını öne çıkarmıştır. *Or. 8212 (180)*'de iki yerde "bitigim(i)z, beläkim" tespit edilen bu yapılar *Hemçik Çırgakı*'da *Erdemim, eşim, erim, tağım, tanyılarım, atım, kagadaşım, atlarım, altunum, tanyım, egeçim, barım, sıñarım, yaşım, tanyım* olmak üzere metinde çok kez kullanılmıştır. İyelik eki almış bu adlar bazı araştırmacılar tarafından iyelik zamirleri başlığı altında değerlendirilir. Sahiplik bildiren bu eki almış sözcüklerin ayrı bir sözcük türü olarak değerlendirilmesi uygun görünmemektedir.

#### 2.3.1.4. Zarflar

*Hemçik Çırgakı* ve *Or. 8212 (180)* zarf kullanımı bakımından karşılaştırıldığında *Or. 8212 (180)* belirli bir kişiye yazıldığı için muhatap alınan kişiye birtakım sorular yöneltmesinin soru zarflarının kullanım sıklığına etki ettiği görülmektedir.

	Hemçik Çırgakı	Or. 8212 (180)
Durum Zarfları	er atım yoq üçün yēti ašnuqı eşim taş uru tiktı	bir ilätü yınka yinčkä böz şükin körü al
Soru Zarfları	-	šačuda turup mentä nälük kälmez sen bir munta kälšär nägül seniğ ogul qızığ açinguçı kim ol
Yer yön Zarfları	-	sen bärü kälmez üçün men qaqip anı üçün bitig beläk ıdmaz

#### 2.3.1.5. İlgeçler

Metinlerin her ikisinde bağlama ilgeçleri kullanılmıştır. *Hemçik Çırgakı*'da özellikle seslenme ilgeçlerinin kullanımının yoğunlukta olduğu görülür. Genel olarak {+A} eki ile ifade edilen seslenmeler yer alır. *Or. 8212 (180)*'de ise ilgeçle ifade edilen seslenme bulunmaz.

	Hemçik Çırgakı	Or. 8212 (180)
Bağlama İlgeçleri	er atım yoq üçün yēti ašnuqı eşim taş uru tiktı er erdemim daqı egeçim	sen bärü kälmez üçün men qaqip anı üçün bitig beläk ıdmaz arqış barır üçün anın bitig ıdtımız seniğ ogul qız yemä muntaqıtı esän ol
Seslenme İlgeçleri	biğ erim esizim e balık tağım esizim e er erdemim okuz esizim eligin kagadaşım esizim başça barım yaşça yılkı esizim e sekiz yētmiş yaşım öltüm esizim e	-

## 2.3.2. Eylem Çekimi

### 2.3.2.1. Kişi

*Hemçik Çırgakı* ve *Or. 8212 (180)*'de bir anlatıcı ve seslenilen biri veya birileri bulunmaktadır. İki metnin de anlatıcısı birinci tekil kişidir. Metinlerde geçen kişiler şöyledir:

	Hemçik Çırgakı	Or. 8212 (180)
Kişi	ben, eş, er, kagadaş, egeç, Elçi Ergeje	Yegän Köl Tarkan Bağ, men, sen, an, “ogul, kız” (Küvin Toyın’un çocukları), Bağ Bars Tarkan, Küvin Toyın

*Hemçik Çırgakı*'da anlatıcı, metni kendi kendisiyle konuşur şekilde (monolog) oluşturduğu için farklı kişi çekimleri yoktur. *Or. 8212 (180)*'de ise muhatap belli bir kişidir (diyalog) ve ikinci tekil kişiye hitaben yazılmıştır.

### 2.3.2.2. Zaman

*Hemçik Çırgakı*, ölen kişinin yaşamını konu edindiği için genel itibariyle görülen geçmiş zaman kipiyle yazılmıştır. Yalnızca metnin başında kişi bilgisi verilirken *Er atım yula ben* şeklinde bildirme tümcesine ve bu kişinin besleyip büyüttüğü *Elçi Ergeje*'den bahsedilirken *igidmişim* şeklinde duyulan geçmiş zaman kipiyle çekimlenmiş bir yüklemi olan tümceye yer verilmiştir. Metnin içeriği gereği tasarlama kiplerine de rastlanmaz. *Or. 8212 (180)* numaralı metin ise zaman çekimleri bakımından *Hemçik Çırgakı* ile karşılaştırıldığında daha fazla çeşitlilik gösterir. Bu metinde *antag ol, kim ol, esän ol* bildirme ifadeleri dışında tasarlama kipleriyle yazılmış örnekler bulunur.

Bildirme Kipleri		
	Hemçik Çırgakı	Or. 8212 (180)
Geniş Zaman Kipi	-	käl-mäz, ıd-maz men, ömüz sen
Görülen Geçmiş Zaman Kipi	tik-ti, eşin-ti-m, yir-il-ti-m, öl-tü-m, bin-ti-m, al-tı-m	eşid-ti-m, ıd-tı-mız
Duyulan Geçmiş Zaman Kipi	igid-miş-im	-
Gelecek Zaman Kipi	-	-
Tasarlama Kipleri		
	Hemçik Çırgakı	Or. 8212 (180)

Emir Kipi	-	al-gıl, käl, al, berzün
Şart Kipi	-	käl-sär
Gereklilik Kipi	-	-

## 2.4. Metinlerin Söz Dizimsel Özellikleri

### 2.4.1. Ad Tümceleri

*Hemçik Çırgakı*'da yüklemi, yüklem adı olan bir ad ve *er-* yardımcı eyleminden oluşan bildirme tümceleri bulunur. Bu ad tümceleri *Yula*'nın kendine sorduğu sorulardır. *Or. 8212 (180)*'de yer alan ad tümceleri ise genellikle muhataba, *Küvin Toyın*'a yöneltilen soru ve temenni belirten tümcelelerdir. Bu metindeki ad tümcelerinin yüklemi, ad ögesi ve ol kişi zamirinden oluşur.

	Hemçik Çırgakı	Or. 8212 (180)
Ad Tümceleri	er atım yula ben avda gëyik at<d>ım kan<i> ergey yok eşim sıñarım kanta er sanyım kan<i> ergey	seniñ ogul kızığ açınğuçı kim ol seniñ kılınçlıg antag ol amtı yemä meniñ savıg algıl saña munta berim yok seniñ ogul kız yemä muntakıtı esän ol

### 2.4.2. Eylem Tümceleri

İki metinde de eylem tümcelerinin kullanımı ağırlıktadır. *Hemçik Çırgakı*'da *Yula*'nın günlük yaşantısında yaptığı eylemlerden bahsedildiği için daha çok eylem tümceleri kullanılmıştır. *Or. 8212 (180)*'de ise yazar, hem kendi yaptıklarını açıklamak hem de muhatabına gönderdiği mektup ve hediyenin ulaşması için yapılması gerekenleri ifade etmek için eylem tümcelerini kullanmıştır.

	Hemçik Çırgakı	Or. 8212 (180)
Eylem Tümceleri	er atım yok üçün yëti aşnuki eşim taş <u>ru tikti aşnuki atlarım eşintim er erdemim dakı egeçim e ana gemçigt<e> yiriltim elçi ergeñe igidmişim sekiz yëtmış yaşım öltüm e ağı<l>mga altmış at bintim (...) uruğın akbay uruğın artımga altım	sen Şaçuda turmuşig men eşidtim Şaçuda turup mentä nälük kälmez sen bärü kälmez üçün men kakıp anı üçün bitig beläk idmaz men sen bir munta kälşär nägül seniñ ogul kızıg açınğuçı kim ol sen ogul kızığ ıdı mu ömáz sen bärü käl arkış barır üçün anın bitig ıdtımız bir ilätü (yınka) yinçkä böz şükin körü al ädgü yegän elgintä al bäg bars tarkan bitigim(i)z küvin toyın-ka berzün

### 2.4.3. Olumsuz Tümceler

*Hemçik Çırgakı*'da olumsuz tümce kullanılmamıştır. *Or. 8212 (180)*'de ise eylem tümcelerinde olduğu gibi yazar, yaptığı şeyin nedenini belirtirken başvurmuştur.

	Hemçik Çırgakı	Or. 8212 (180)
Olumsuz Tümceler	-	sen bärü kälmez için men kakıp anı için bitig beläk idmaz men

### 2.4.4. Soru Tümceleri

İki metinde de cevap beklenmeyen retorik sorular bulunur. *Hemçik Çırgakı*'da bulunan soru tümceleri retorik sorulardır. *Yula*'nın sorduğu soruların muhatabı yoktur, yalnızca durum belirtir. *Or. 8212 (180)*'de bu soru türünden bir örneğe rastlanır: *Sen bir munta kälär nägöl?* "Sen buraya bir kez gelsen ne olur?"

*Or. 8212 (180)*'de geçen diğer soru tümceleri muhatabı olan, cevap beklenen gerçek soru tümceleridir.

	Hemçik Çırgakı	Or. 8212 (180)
Soru Tümceleri	avda gëyik at<d>ım kan<ı> ergey yok eşim sıyarım kanta er sanyım kan<ı> ergey	şaçuda turup mentä nälük kälmez sen bir munta kälär nägöl seniñ ogul kızığ açinguçı kim ol sen ogul kızığ ıdı mu ömäz sen

## 2.5. Metinlerin Anlam Bilimsel Özellikleri

### 2.5.1. Yinelemeler

Bir sözcüğün ya da sözcük öbeğinin, bir tümcenin, bir dizenin yinelenmesi söylenen şeylerin, dinleyen/okuyanın belleğinde daha kolay kalmasını sağlamakta, onları etkilemekte zaman zaman soru tümcelerinin yinelenmesiyle bu etki artmaktadır (Aksan, 2000: 124-125). *Hemçik Çırgakı* ve *Or. 8212 (180)* hem yineleme hem de ikilemeler bakımından incelenmiştir. Yineleme ile ikileme arasındaki en büyük fark ikilemenin kalıplaşmış ve sözlükselleşmiş yapılar olmasıdır. *Or. 8212 (180)*'de yinelemelere başvurulmazken *Hemçik Çırgakı*'da yinelemeler oldukça yoğun bir biçimde kullanılmıştır. Bu metinde ek, sözcük, kalıp ifade ve retorik soruların yinlendiği görülmektedir.

Hemçik Çırgakı		
Ek Yinelemesi	{+ÇA}	başça barım yaşça yılki
Sözcük Yinelemesi	esizim “ne yazık”	biş erim <b>esizim e</b> balık tağım <b>esizim e</b> er erdemim okuz <b>esizim</b> eligin kagadaşım <b>esizim</b> başça barım yaşça yılki <b>esizim e</b> sekiz yétmiş yaşım öltüm <b>esizim e</b>
Kalıp İfade Yinelemesi	er erdemim “erlik kahramanlığım”	<b>er erdemim</b> (...) ara eşim biş erim esizim e <b>er erdemim</b> okuz esizim <b>er erdemim</b> dakı egeçim e
Retorik Soru Tümcesi Yinelemesi	kan<ı> ergey “hani nerede”	başça barım yaşça yılki esizim e avda geyik at<d>ım <b>kan&lt;ı&gt; ergey</b> elçi ergeje igidmişim ereşin? yok eşim sınarım kanta er sanyım <b>kan&lt;ı&gt; ergey</b>

### 2.5.2. İkilemeler

Anlatım gücünü arttırmak, anlamı pekiştirmek, kavramı zenginleştirmek amacıyla, aynı sözcüğün tekrar edilmesi veya anlamları birbirine yakın veya karşıt olan ya da sesleri birbirini andıran iki sözcüğün yan yana kullanılmasıdır (Hatiboğlu, 1981: 9). *Hemçik Çırgakı*'da yakın anlamlı sözcüklerle kurulan *er erdem* 'kahramanlık' ve *eş sınar* 'eş, çevre' ikilemeleri kullanıldığı tespit edilmiştir. *er erdem* ikilemesinde ikinci sözcük ilk sözcüğün {+dAm} ekiyle genişletilmiş biçimdir. Ad aktarması (*metonimi*) yoluyla kurulan *eş sınar* ikilemesinde ise ikinci sözcük gerçek anlamıyla ilişkili farklı bir anlamda kullanılarak kalıplaşmıştır. Bir şeyin yakını, etrafı anlamına gelen *sınar* 'çevre', bir kişinin yakınında bulunan insanları ifade eder hale gelmiştir.

Hemçik Çırgakı	
<b>er erdem</b>	<b>er erdemim</b> (...) ara eşim biş erim esizim e <b>er erdemim</b> okuz esizim <b>er erdemim</b> dakı egeçim e
<b>eş sınar</b>	yok <b>eşim sınarım</b>

### 2.5.3. Benzetmeler

Benzetmeler, sözü edilen kavramın, dinleyen ve okuyanın zihninde daha iyi canlanmasını sağlayan anlam olaylarıdır (Aksan, 2000:136). *Hemçik Çırgakı*'da say teg sarıg altun “çakıl taşı kadar sarı altın” ifadesinde çakıl taşının çokluğuyla altının miktarı arasında benzerlik ilişkisi kurulmuştur. Or. 8212 (180)'de benzetmeli yapı tespit edilmemiştir.

Hemçik Çırgakı	
<i>say teg sarıg altun</i> “çakıl taşı kadar sarı altın”	<i>say teg sarıg altunum ık gerçin eg[ri tevem] ağı yüder tanyım</i>

#### 2.5.4. Deyimler

Deyim, en az iki sözcükten oluşan, bütün olarak bir anlama sahip, kuruluşu ve yapısı sürekli olan ve hazır şekliyle kullanılan dil unsurudur. Bütün ve sürekli birim olarak değerlendirilen deyimler, kalıplaşmış bir sıralanmaya sahiptir. (Ahanov, 2013: 165-167). *Hemçik Çırgakı*'da deyim kullanımına rastlanmaz. *Or. 8212 (180)*'de ise aynı deyim üç yerde kullanıldığı tespit edilmiştir. *sav al-* ‘söz dinlemek, kendisine söyleneni dikkate almak’ deyimini mektubun muhatabına tekrar tekrar söylenmiştir. Ad aktarması (*metonimi*) yoluyla deyimleşen bu yapıda *al-* eylemi gerçek anlamıyla ilişkili farklı bir anlamda kullanılarak *sav al-* şeklinde kalıplaşmıştır. ‘Somut bir şeyi bir yerden bir yere koymak’ anlamına gelen *al-*, ‘bir sözü hesaba katmak, dikkate almak’ anlamında soyut bir biçimde kullanılmıştır.

Or. 8212 (180)	
<i>sav al-</i> ‘söz dinlemek, kendisine söyleneni dikkate almak’	amti yemä meniñ <i>savıg algıl</i> saña munta berim yok sen yavız kişi <i>savı alma</i> meniñ <i>sav algıl</i>

#### Sonuç

İki farklı dönem ve iki farklı yazı sisteminde yazılan Yenisey yazıtı *Hemçik-Çırgakı* ile Eski Uygurlardan günümüze kalan *Or. 8212 (180)* içerik olarak birbirinden farklı olmakla beraber yazılış amacı ve biçimi bakımından birçok yönden benzerlik göstermektedir. Bu metinlerin en önemli kesişim noktası seslenme metni olmalarıdır. Eski Uygurlardan kalan mektuplar belirli bir kişiye yazılan özel mektuplar, Yenisey yazıtları okuyan herkese yazılmış aleni mektuplardır. Yenisey yazıtlarını bu yönüyle ölen kişilerin geride bırakmış olduğu herkese yazdığı toplu mektuplar olarak tanımlamak mümkündür. Bu özellik ise Türk Runik yazılı yazıtlarla Uygur yazılı mektupları öncelikle kurgu ve üslupta birleştirmektedir.

Dönemlerinin kültürüne ve ekonomisine ilişkin veriler sunan *Hemçik-Çırgakı* ve *Or. 8212 (180)* söz varlığı bakımından genel itibarıyla farklılık gösterse de özellikle kişi ve yer adlarına yer verilmesi bakımından birbirine benzemektedir. Yazıda, iki metin üzerinden ortaya konulan bu hususun Yenisey

yazıtları ve Eski Uygur mektuplarının genel özelliği olduğunu belirtmek gerekir. Söz dizimsel bakımdan *Hemçik-Çırgakı*'da yazarın iyelik eki almış sözcükleri art arda sıralaması ve kurduğu kısa tümceleri *Or. 8212 (180)*'nin dizimsel özelliğinden farklılık gösterirken soru tümcelerinin kullanımı her iki metnin ortak özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Yenisey yazıtlarında retorik soru olarak bulunan bu yapılar Eski Uygur mektuplarında daha çok muhataba yöneltilen gerçek sorular şeklindedir. *Hemçik Çırgakı*'da yazarın kendi kendine sorduğu cevap beklenmeyen sorular bu metindeki sanatlı anlatımın bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Genel bir tanımlama yapmak gerekirse Yenisey yazıtları ölen kişinin ağzından kendi kendine konuşur biçimde yazılan monolog, Eski Uygur mektupları ise bir anlatıcı ve seslenilen birinin bulunduğu diyalog metinleridir.

Her iki metin verilerin sıralanışı ve aktarılma biçimi bakımından benzerlik gösterir. *Hemçik Çırgakı* seslenmelere ve yinelemelere sıkça yer vermesi bakımından *Or. 8212 (180)*'den ayrılır. İkileme ve benzetme gibi anlatım gücünü arttıracak yapılar *Hemçik Çırgakı*'da tespit edilirken *Or. 8212 (180)*'de yalnızca bir yerde deyim kullanımı tespit edilmiştir. Eski Uygur mektupları daha düz ve doğrudan bir anlatıma, Yenisey yazıtları ise genel itibarıyla anlam olaylarına sıkça yer veren etkileyici bir anlatıma sahiptir.

### **Kaynakça**

Ahanov, K. (2013). *Dil Bilimin Esasları*. Çev. Ceritoğlu, M. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Aksan, D. (2000). *En Eski Türkçenin İzlerinde: Orhun ve Yenisey Yazıtları Üzerinde Sözcükbilim, Anlambilim ve Biçembilim İncelemelerinin Aydınlattığı Gerçekler*. İstanbul: Simurg Yayınları.

Aydın, E. (2021). *Sibirya'da Türk İzleri*. II. Baskı. İstanbul: Kronik Kitap.

Batmanov, İ. A. & Kunaa, A. Ç. (1963). *Pamyatniki Drevnetyurskoy Pismennosti Tuvı II*. Kızıl.

Batmanov, İ. A. (1959). *Yazık Yeniseyskih Pamyatnikov Drevnetyurskoy Pismennosti*. Frunze: Akademiya Nauk.

Caferoğlu, A. (2015). *Türk Dili Tarihi*. Ankara: Altınordu Yayınları.

Clauson, G. (1962). *Turkish and Mongolian Studies*. London: Luzac.





- Orkun, H. N. (2011). *Eski Türk Yazıtları*. 3. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Sertkaya, O. F. (2008). Yenisey Yazıtlarından 10, 25, 41, 51, 70, 109 ve 110 Üzerine Etimolojik Açıklamalar İle Düzeltmeler. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 39, 209-228.
- Şçerbak, A. (1994). Türk “Runik” Alfabesinin Yayılmasına Dair. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1990*, 183-187.
- Şirin-User, H. (2015). *Başlangıcından Günümüze Türk Yazı Sistemleri*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Tekin, T. (1999). Hemçik-Çırgakı yazıtı. *Türk Dilleri Araştırmaları*, 9, 5-15.
- Tezcan, S. (1978). En Eski Türk Dili ve Yazını. In *Bilim Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe* (pp. 271-323). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Uçar, E. (2022). Eski Uygurca Sosyo-Ekonomik Belgeler Hakkındaki Çalışmaların Kaynakçası. *Journal of Old Turkic Studies*, 6(2), 595-683.
- Vasilyev, D. D. (1983). *Korpus Tyurkskix runičeskix pamyatnikov basseyna Yeniseya*. Leningrad: “Nauka” Leningradskoye Otdeleniye.
- Yıldırım, F. et al. (2013). *Yenisey Kırgızistan Yazıtları ve Irk Bitig*. İstanbul: BilgeSu.

Received 27.06.2024	Research Article	JOTS
Accepted 01.07.2024		8/2
Published 20.07.2024		2024: 359-371

## Tuñuquq Yazıtlarının 27. Satırındaki (I/Kuzey 3) $\text{𐰽𐰺𐰸}$ <SNGLI> *tüşürtümüz* Nasıl Okunup Yorumlandı ve İbare İçin Alternatif Bir Yorum Mümkün Müdür?

*How was  $\text{𐰽𐰺𐰸}$  <SNGLI> *tüşürtümüz* in line 27 (I/North 3) of the Tuñuquq Inscriptions read and interpreted, and is an alternative interpretation possible for the phrase?*

Erdem UÇAR\*

Jena University (Jena/Germany)  
E-mail: erdem.ucar@uni-jena.de

Mehmet Oğuz DERİN\*

(Seoul/Republic of Korea)  
E-mail: mehmetoguzderin@mehmetoguzderin.com

Tuñuquq inscriptions have been re-examined by numerous researchers, analysed from various perspectives, and subjected to diverse interpretations. However, some phrases in the inscriptions, particularly those with contextual complexities, continue to be subjects of debate. One such contentious phrase is  $\text{𐰽𐰺𐰸}$  <SNGLI> *tüşürt(ü)m(ü)z* in line 27 of the Tuñuquq inscriptions. The phrase has led to differing views among researchers in terms of its meaning and reading. Three main interpretations have been proposed for this phrase, each with different philological arguments. The article presents a new interpretation of the phrase  $\text{𐰽𐰺𐰸}$  <SNGLI> *tüşürt(ü)m(ü)z*. Our new proposal is developed by considering both philological and historical contexts and is evaluated within the overall integrity of the inscriptions.

Key Words: Old Turkic, Tuñuquq inscriptions, the line 27 (I/North 3),  $\text{𐰽𐰺𐰸}$ , <SNGLI>, *tüşürtümüz*, *aşın-*, *aşun-*.

\* ORCID ID: 0000-0002-0039-9619.

\* ORCID ID: 0000-0002-6264-3509.

Bir asırdan uzun bir süredir devam eden Eski Türk yazıtları üzerine yapılan filolojik çalışmaları okudukça, yazıtlar üzerine daha birçok araştırmanın yapılacağını öngörmek hiç de zor değildir. Yazıtlardaki bazı ifadeler için pek çok farklı okuma ve yorumlama önerilmiştir. Böylesi çeşitli yorumların ortaya çıkmasının nedeni nedir diye sorulduğunda, yazıtların kendine özgü bağlamından ötürü bazen sözkonusu bağlamın net olarak anlaşılabilmesi, yazıtlardaki imlânın tam anlamıyla standartlaşmaması, yazıtlardaki yazı sisteminin sunduğu kısıtlı imkânlar, Eski Türk filolojisinin henüz çözüme kavuşturamadığı sorunlar ile yazıtlardaki tahrip olan kısımların varlığı aklı hemen gelen nedenlerden bazılarıdır.

Tuñuquq yazıtlarının 27. satırında geçen 𐰽𐰺𐰸𐰸 <SNGLI> *tüşürt(ü)m(ü)z* ibaresi de yorumlamaya açık ibarelerden biridir. İbarenin farklı yorumlanmasının nedeni kelimenin okunuşu ve anlamlandırılması noktasında yoğunlaşmaktadır. İlk önce, birbirini tekrar eden okuma ve yorumlamaları dışarıda bırakarak, ibare hakkında şimdiye değin ortaya konan temel yorumlamaları<sup>1</sup> listeleyelim:

Neşir	Okuma ve Anlamlandırma
Radloff, 1899b: 14-15	ol sub qodı bardımız <i>aşınğalı</i> tüşürtümüz “An diesem Flüsse ritten wir abwärts, um herüberzukommen, ließen wir (die Leute) absteigen”.
Thomsen, 1916: 87; Thomsen, 1922: 507-508; Thomsen, 1924: 166	ol sub qodı bardımız <i>sanağalı</i> tüşürtümüz “Nous marchâmes à l’aval de cette rivière. Pour dénombrer (les hommes) nous donnâmes l’ordre de descendre (de cheval)” ve “Wir ritten so hinab an diesem Flusse entlang. Um (die Leute) abzuzählen, ließen wir sie absitzen”.
Ramstedt et al., 1958: 39	ol sub qodı bardımız <i>asinğalı</i> tüşürtümüz “Ritten wir abwärts diesem Wasser (dem Wasser Any?) entlang. Um abzukochen ließen wir (sie) absitzen”.
Tekin, 1968: 251, 286-287	ol sub qodı bardımız <i>asanğalı</i> tüşürtümüz “We rode down along that river. In order to be fed we ordered (the soldiers) to dismount”.
Ergin, 1970: 40, 78	ol sub qodı bardımız <i>aşanğalı</i> tüşürtümüz “O sudan aşağıya gittik. Yemek yemek için attan indirdik”.

<sup>1</sup> Eski Türk yazıtları üzerine yapılan çalışmaların 131 yıl gibi hatırı sayılabilir uzun bir literatür geçmişi vardır. Sorunlu ibareler üzerine yoğunlaşan müstakil çalışmaları bir kenarda tutacak olursak, neşirlerde yapılan yorumların tekrara düşmesi kaçınılmazdır. Bununla beraber, sorunlu kısımlar için yapılacak yeni yorumlamalarda tekrarlayan yorumları dışarıda bırakmak okuyucular açısından şüphesiz daha faydalı olacaktır.

Tekin, 1994: 12-13	ol sub qodı bardımız <i>asınğalı</i> tüşürtümüz “O ırmak boyunca yol aldık. Tırmanmak için (askerleri atlardan) indiriyorduk”.
Rybatzki, 1997: 35, 60, 107	ol sub qodı bardımız <i>sanağalı</i> tüşürtümüz “Wir zogen jenes Gewässer abwärts. Um zu zählen stiegen wir ab”.
Erdal, 2004: 489	<i>aşanğalı</i> tüşürtümüz ‘yemek yemeleri için indirdik’ veya <i>sanağalı</i> tüşürtümüz ‘onları saymak için indirdik’.
Chen, 2021: 165, 176	ol sub qodı bardımız <i>aşınğalı</i> tüşürtümüz “We went along the river. We dismounted to cross [the Anı River].”

ŦŦŦŦ <SNGLI> şeklinde yazılan kelime hakkında bugüne kadar yapılan açıklamalardan kısaca bahsedelim. Tuñuquq yazıtlarının ilk nâşiri Radloff, {-gAlI} ekini fiilin kökünden ayırdıktan sonra ŦŦ <SN> şeklinde yazılan harf grubunun *s(a)n(i)-*, *s(a)n(a)-* veya *(a)ş(i)n-* şekillerinde okunabileceğini söylemiş ve kendisi bunlardan *aşın-* < aş-ın- ‘herüberkommen’ okunuşunu tercih etmiştir. Ona göre, *aşınğalı* ‘um (über die schwierigen Übergänge) herüber zu kommen’ anlamında olmalıdır (1899b: 61). Ramstedt et al. 1958’de Gabain’in önerisine dayanılarak *asınğalı* ‘um abzukochen’ okunuşu ve anlamlandırılması teklif edilmiştir (56). Tekin, 1968’deki neşrinde sorunlu yerdeki fiili *asan-* ‘to be fed, be nourished’ olarak düşünmüştür (304a). 1994’teki neşrinde ise ilk görüşünü değiştirmiş, ibareyi *asınğalı* ‘tırmanmak için’ ile okuyup anlamlandırmıştır. Ona göre, Eski Uygurcada *asın-* ‘asmak’, yani ‘kendini yükseltmek’, dolayısıyla ‘tırmanmak’ anlamında olmalıdır. Bu görüşünü desteklemek için Yakutça *ıtın-* ‘tırmanmak’ (İlk Türkçe \**asın-*) tanığını delil olarak göstermiştir (42). Clauson, ibarenin anlamlandırmasında Ramstedt et al. 1958’i takip etmiş, ama fiilin *aşanğalı* olarak okunmasını önermiştir: *asınğalı tüşürtimiz* ‘let the men dismount to cook’ (1972: 248b, 264a, 835a). Erdal, Clauson’un önerisine ihtiyatla da olsa destek vermiştir (1991: 423). Rybatzki, ‘kaynatmak, haşlamak için’ ve ‘tırmanmak için’ gibi anlamların bağlama uymadığını düşünmektedir. Ona göre, yazıtta komutan Tuñuquq askerlerini ‘saymak’ istemektedir, çünkü tehlikeli olan ve kayıpsız gerçekleştiremediği Kögmen/Barlıq geçişinden sonra, orduda kaç askerin kaldığını öğrenmek istemiş olmalıdır (1997: 107, dip. 278). Chen, böylesine kritik bir anda ‘yemek yemek’, ‘yemek pişirmek’ veya ‘asker saymak’ gibi işlerin daha az gerekli olduğunu, böyle önemsiz detayların Tuñuquq gibi askerî bir komutan için öncelik olmadığını düşünmektedir. O, Tuñuquq’un kendi yazıtında düşmana yönelik bir baskından bahsettiğini belirtmiş ve bağlama en uygun yorum olarak Radloff’un ‘aşmak’ anlamındaki yorumunu göstermiştir (2021: 165, dip. 61).

Üzerinde farklı yorumlara neden olan kelimenin taşın üzerindeki imlâsı 𐌺𐌵𐌹𐌺 <SNGLI> şeklindedir. Yazıtın aslı üzerinde kelimeyi teşhis etme imkânı olan araştırmacıların hepsi (Radloff, 1899a; Ramstedt et al., 1958: 38; Alyılmaz, 2021: 351) kelimedeki işaretleri aynı şekilde tespit etmiştir.

𐌺𐌵𐌹𐌺 <SNGLI> yazımının okunuşunda {-gAlI} zarffiil eki net olarak fark edildiği için farklı yorumlar şimdiye değin fiilin kökünün belirlenmesinde ortaya çıkmıştır. Fiil, 𐌺 <S> işareti ile yazılmıştır. <S> işareti /s/ veya /ş/ karşılığında olabileceği için, işaret okuma farklılıklarına neden olmuştur. Tuñuquq yazıtlarında /ş/ ünsüzünün yazımında bir kararsızlık olduğu malumdur. Mesela, 𐌹𐌺 ‘ormanlık dağ’ sözünün 15. satırda 𐌺 <S> ile, ama diğer dört yerde 𐌺 <Ş> ile yazılması yahut şad kelimesinin 5. satırda 𐌺 <Ş> ile, fakat 31. ve 41. satırlarda 𐌺 <S> ile yazılması bu konuda dikkati çeken örneklerden bazılarıdır. Bu durumun yazımla mı yoksa dilin iç dinamikleriyle mi ilgili olup olmadığı tartışmalıdır.<sup>2</sup> Son tahlilde, ibarenin yorumlanmasında elimizde olan bilgi 𐌺 <S> işaretinin /s/ veya /ş/ karşılığında olabileceğidir.

Şimdiye kadar önerilen okuma ve anlamlandırma tekliflerine baktığımızda, 𐌺𐌵 <SN> yazımı için temelde üç farklı yorumun olduğu hemen fark ediliyor: **I.** aşın- ‘öte tarafa geçmek, aşmak’ (Radloff ve takipçileri); **II.** sana- ‘saymak, sayısını hesaplamak’ (Thomsen ve takipçileri); **III.** aşın- ~ asan- ~ aşan- ‘yemek yemek, aş pişirmek, vs.’ (Ramstedt et al. ile Clauson ve takipçileri). İbareyi doğru okuyup

<sup>2</sup> Thomsen, yazıtlarda <S>, <s> ve <Ş> işaretlerinin birbirleri yerine kullanımlarını örneklerle göstermiş ve karışık kullanımın imlâ ile açıklanabileceği gibi, /ş/ > /s/ değişimiyle de açıklanmasının mümkün olabileceğini belirtmiştir (1896: 36-39). Tekin, Thomsen’in görüşüne katılmadığını söylese de temelde o da Thomsen’in ortaya attığı görüşe destek vermiş ve <S>, <s> ve <Ş> işaretlerinin karışık kullanımının diyalekt farklılığından ve /s/ ve /ş/ nöbetleşmesinden kaynaklandığını söylemiştir. Söz konusu nöbetleşme için Türk dillerinden de örnekler vermiştir (1966: 412-417). Pritsak’ın 𐌺 <S> ve 𐌺 <Ş> işaretlerinin *diacritical* çizginin eklenmesiyle 𐌺 <l> işaretinden ortaya çıktığı (1980: 85) tespiti üzerine iki dikkate değer yorum yapılmıştır. Róna-Tas, ilk kez /ş/ bulundurmayan bir Türk dilinde kullanılan Türk Runik yazısının, /l/ = /l/ ve /l/ = /ş/ denkliklerinin karışık olarak görüldüğü bir Türk diline aktarıldığını ve karışıklığın önlenmesi için *diacritical* çizginin eklenmesiyle 𐌺 <S> ve 𐌺 <Ş> işaretlerinin yaratıldığını ileri sürmüştür (1987: 10). Stachowski, Róna-Tas’ın önerisine kısmen katılarak, 𐌺 <S> ve l <s> işaretlerinin ilk ve ikinci aşamada /s/ ve /ş/ için, 𐌺 <l> ve 𐌺 <Ş> işaretlerinin ise ilk aşamada /l/ ve /l/ (palatal), ikinci aşamada ise /l/ ve /ş/ için kullanıldığını ileri sürmüştür. Buna göre, yazıtlar Türkçesindeki *ilgerü* ~ *işgerü* ve *qıl-* ~ *qış-* gibi ikili biçimleri /l/ ~ /ş/ değişimi ile açıklamanın gereksiz olduğunu, bu durumun yazıtlar Türkçesini yazanların farklı ağızlara sahip olmasıyla açıklanabileceğini ifade etmiştir (1998: 393-398). Bu konu üzerindeki kendi görüşümüzü başka bir makalemizde ayrıntılı olarak ifade edeceğiz.

anlamlandırmak için iki önemli ölçüte özellikle dikkat etmek gerekmektedir. İlk olarak, önerilecek fiilin Eski Türkçe içinde tanıklanmış olması ve ikinci olarak ise, bu önerinin yazıtın ilgili yerindeki bağlama uygun olmasıdır. Bu iki ölçüte azamî özen göstererek ibareyi yorumlamaya çalışacağız.

Ŷ <S> işaretinin /s/ veya /ş/ karşılığında olduğu hesaba katılarak yapılan yorumlar, 𐰽Ŷ <SN> yazımını sadece (a)ş(a)n-, (a)s(a)n-, (a)ş(i)n-, (a)s(i)n- veya s(a)n(a)- şeklinde okumayı düşünmüştür, ancak 𐰽Ŷ <SN> harf grubunun başka bir şekilde okunma ihtimali de vardır. Buna aşağıda değineceğiz.

Yoruma açık yer için iki teklifimiz olacaktır. İki teklifimizde anlamlandırma aynı olsa da okunuş farklı olacaktır. İlk önerimiz, 𐰽ŶŶŶ <SNGLI> yazımının (a)ş(i)nğ(a)lı şeklinde okunması olacaktır. Bu okuma önerimiz Radloff'unki ile aynı olsa da biz fiilin anlamını farklı düşünmekteyiz. Maitreya methiyesi içerikli Eski Uygur harfli Ch/U 3909 numaralı parçada (v25) 'üstün olmak, galip gelmek' anlamına gelen <AAŞYNWR> tanığı burada bizim için büyük önem arz etmektedir. Parçanın nâşiri Zieme, kelimeyi *aşınur* şeklinde okumuş ve fiile 'übertreffen' anlamı vermiştir, ancak o kelimenin okunuşundan emin değildir (1985: 19/58 [118]). Röhrborn, Zieme'nin neşrine ve tespitine dayanarak <Ş>'den sonraki harfin <W> mi yoksa <Y> mi olduğunun belirsizliğine dikkat çekmiştir (2010: 96). Ancak parçanın aslına baktığımızda harfin büyük bir ihtimalle <Y> olduğu görülmektedir. Erdal, Ch/U 3909 numaralı parçadaki <AAŞYNWR> tanığını *aşun-* 'galip gelmek' fiilinin aslî şekli olabileceğine ihtimal vermiştir (1991: 590). Görebildiğimiz kadarıyla, sözkonusu tanık Eski Uygurca metinlerde sadece Ch/U 3909'da geçiyor ve bu nedenle şimdilik tekörnek (hapax legomenon) özelliğindedir.<sup>3</sup> Eğer Tuñuquq yazıtlarının 27. satırındaki 𐰽ŶŶŶ <SNGLI> yazımını (a)ş(i)nğ(a)lı 'galip gelmek için' şeklinde okursak, Ch/U 3909 numaralı parçadaki *aşın-* (< aşın-) ile beraber Eski Türkçede *aşun-*'un ikinci veya daha doğru bir tabirle söyleyecek olursak fiilin aslî şeklinin olduğunu kabul edebiliriz. Ayrıca, Eski Türk Runik yazısında 𐰽Ŷ <SN> yazımının (a)ş(i)n- okunuşuna daha elverişli olduğunu da belirtmeliyiz. Eğer *aşın-*'in *aş-* 'aşmak' fiilinin dönüşlü

<sup>3</sup> *Atabetü'l-Hakayık*'in Uygur harfli yazmasındaki (Semerkand yazması, 105/1) *aşındur-* (< aşın-dur-) 'geçirmek' tanığı (Arat, 1992: 75) *aşın-*'in varlığı için bir delil olabilir. Türk dillerinde fiilin bakiyeleri de bu görüşü desteklemektedir. Kısmî bir anlam farklılaşmasıyla *aşın-* bazı Türk dillerinde bugün fosil kelime olarak hayatta kalabilmiştir. Krş. Kırgızca *aşın-* 'çoğalmak, güçlenmek' (Yudahin, 1985/I: 85b) ve Tatarca *aşın-* 'mağrurlaşmak, kibirlileşmek' (Abdullina, 2015/I: 281b).

gövdesi olduğunu kabul edeceksek, aş-'ın dönüşlü gövdesinin aslî şeklini aşın- olarak almak gerekmektedir, zira Eski Türkçede tek heceye sahip düz ünlülü fiil köklerine gelen dönüşlülük ekinin {-(I)n} olduğu bilinmektedir. Mesela, açın- (< aç-ın), alın- (< al-ın), érin- (< ér-in), vs.

Bununla beraber aynı anlama gelen ve Eski Uygurca metinlerde daha sık karşımıza çıkan aşun- biçimini de yazıtta düşünmek mümkün görünüyor. Eski Türk yazıtlarında ilk hecedeki düz ünlüden sonra gelen yuvarlak ünlünün yazılmadığı tanıklara fazla olmasa da rastlanıyor. Mesela, Tuñuquq yazıtlarında 25. satırdaki <bntrA> b(i)nt(ü)re veya 32. satırdaki <LTN> (a)lt(u)n tanıkları örnek gösterilebilir. Dolayısıyla 𐰽𐰺𐰸𐰸 <SNGLI> yazımının (a)ş(u)ngalı veya (a)s(u)ngalı şekillerinde okunabileceğini varsaymamak için bir neden bulunmaz. Eski Türkçede \*asun- şeklinde bir fiil olmadığına göre, burada aşun- fiilini düşünmemiz gerekecektir. Eski Türkçe aşun- gövdesi de aş- köküne dayanmaktadır. Erdal'ın tespit ettiği üzere, aşun-, aşnu 'önce' zarfından bir geri türetme olmalıdır (1991: 590).

Eski Türkçede aşun- (< aş-un-) fiili Eski Uygurca metinlerde pek çok kez tanıklanmıştır. Clauson, aşun- için 'to excel (Intrans.); to exceed, surpass (something or someone Abl.)' (1972: 264a) anlamı vermiştir. Erdal da fiilin anlamını Clauson gibi kaydetmiştir (1991: 590). *Uigurisches Wörterbuch*'ta aşun- (I) için 'üstün olmak' (Röhrborn, 2010: 96) anlamı zikredilmiştir. Sonuç olarak, 'galip gelmek, yenmek, üstün olmak' anlamına gelen aşın- veya aşun-'un Tuñuquq yazıtlarının 27. satırındaki yere uygun olduğunu söyleyebiliriz.

Tuñuquq yazıtlarında anlatılan olayları çok güzel bir şekilde özetleyen Clauson, metnin 11 bölümden oluştuğunu göstermiş ve 19.-29. satırlar arasında 710 [~711] yılında gerçekleştirilen Kırgız seferlerinin anlatıldığını söylemiştir (1971: 129). Qapğan Qağan, 710-711'de Tuñuquq, Bilge Qağan ve Kül Tégin ile beraber Qırqızlara sefer düzenlemiştir. Tuñuquq'un kendi yazıtında verdiği bilgilere göre, kendisi Tang Hanedanlığı ile Türkiş ve Qırqızlardan oluşan siyasî ve askerî üçlü ittifak nedeniyle uykusuz ve endişeli bir vaziyette iken, dikkatli bir değerlendirme yapmış ve ilk olarak Qırqızlara karşı sefer yapmanın daha doğru olacağına karar vermiştir. Zorlu koşullar altında on günlük zahmetli bir yolculuktan sonra, Türk birlikleri Qırqız halkına uykuda baskın yapmayı



başarmıştır. Aynı olaylara bu arada Bilge Qağan (Doğu 26-27) ve Kül Tégin (Doğu 35-36) yazıtlarında da temas edilmiştir (Chen, 2021: 39, 74, 274).

27. satırda anlatılan olayların tarihî bağlamı net olarak anlaşılmaktadır: (a)ni<sup>4</sup> subq[a] : b[(a)rd(i)m(i)z]<sup>5</sup> : ol sub qodı b(a)rd(i)m(i)z : <SNGLI> : tüşürt(ü)m(ü)z : (a)t(i)ğ : ıqa : b(a)yur (e)rt(i)m(i)z : kün yme : tün yme : y(e)lü : b(a)rd(i)m(i)z : qırq(i)z(i)ğ : uqa b(a)sd(i)m(i)z.<sup>6</sup> Qırqızlara sefer düzenleyen Türk birlikleri Ani deresini geçip derenin aşağısına veya kuzey kısmına<sup>7</sup> ulaştılar. Burada Türk birliklerinin Qırqızları uykuda bastırıldığı ana kadar yaşanan olaylara baktığımızda Türk birliklerinin gece gündüz dörtnala at sürdüğünü görüyoruz, ancak Ani deresinin aşağısına veya kuzeyine ulaşmadan önce Tuñuquq iki olaya daha dikkatimizi çekmiştir: 1. (a)ş(u)ng(a)lı ~ (a)ş(i)ng(a)lı tüşürt(ü)m(ü)z; 2. (a)t(i)ğ ıqa b(a)yur (e)rt(i)m(i)z. İkinci olay kolayca anlaşılıyor, yani Türk birlikleri atlarını ağaçlara bağlamıştır. Ancak bu olayın neden gerçekleştirildiğini anlamak için öncesine bakmak gerekiyor. Olayın öncesinde Tuñuquq, (a)ş(u)ng(a)lı ~ (a)ş(i)ng(a)lı tüşürt(ü)m(ü)z diyor. Burada (a)ş(u)ng(a)lı ~ (a)ş(i)ng(a)lı ifadesini doğru anlamak adına tüşür- tanığına da kısaca göz atalım.

Clauson, tüşür-'ün tüş- fiilinin ettirgen çatısı olduğunu söylemiş ve fiile 'to let fall, to order to dismount' anlamı vermiştir (1972: 566a-b). Erdal da fiilin 'to drop, let somebody come down or dismount, force down, bring to fall, fell' (1991: 723-724) anlamına işaret etmiştir. Wilkens, sözlüğünde tüşür- için şu anlamları kaydetmiştir: 'düşürmek; (ağaç) kesmek; aşağı indirmek; çocuk düşürmek; biçmek, oraklamak; terk etmek, vazgeçmek; eğilmek; konaklatmak, geceletmek'

<sup>4</sup> Thomsen, Radloff'tan sonra yazıtı okuduğu zaman *ani*'nin bir zamir değil, bir yer adı olabileceğini o muhteşem filolojik öngörüsüyle tespit eden ilk kişi olmuştur (1916: 88, dip. 1). Ani deresi bugün Rusçada *Ani*, *Ana* ve *Ona* şekillerinde yaşamakta olup Abakan ırmağının bir kolu olarak Hakasların yaşadıkları bölgede akmaktadır (Giraud, 1960: 176-177).

<sup>5</sup> Radloff, sadece <B> işaretinin korunduğu tahrir olan yeri b[(a)rd(i)m(i)z] şeklinde tamir etmiş ve bu tamir teklifi günümüze kadar çoğunlukla kabul görmüştür (1899b: 60-61).

<sup>6</sup> Yazıtın anlaticısı Tuñuquq, 26. satırın tamamında geçmiş zaman için {-D} formu kullanmış, ama satırın sonunda bir yerde geçmiş zaman için {-mİş} formuna geçmiştir, sonra yeniden 27. satırda {-D} formu ile devam etmiştir. Çoğu yazıt neşrindeki aktarmalarda ve tercümelerde ne yazık ki {-mİş} ve {-D} formları aralarındaki farka pek dikkat edilmemektedir. Yanılmıyorsam müteveffa Manfred Götz, Tekin'in 1968'de çıkan neşri hakkında yazdığı tanıtımda ilk kez bu konuya dikkati çekmiştir (1974: 573-577). Yapılacak tercümelerin veya aktarmaların daha anlaşılır olması adına bu konu başka bir makalede ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

<sup>7</sup> Krş. Eski Uygurca *qudı* (sic!) 'kuzey' (Wilkens, 2021: 418b).

(2021: 777b). Burada Wilkens'in en sonda verdiği 'konaklatmak, geceletmek' anlamı Tuñuquq yazıtlarında ilgilendiğimiz kısım açısından bilhassa önemlidir. Bilindiği üzere, Wilkens'in sözlüğünde tanıklar bulunmaz. Bu nedenle, 'konaklatmak, geceletmek' anlamı için birkaç tanığı Eski Uygurca korpustan aktarmak tanığın anlamını net olarak ortaya koymak adına yararlı olacaktır: ötrü samtso açari birle balıqqa barıp bi[r] seņremde *tüşürdi*<sup>8</sup> "Dann ging [der König] mit dem Tripiṭaka-Meister zur Stadt und ließ ihn in einem Kloster übernachten" (Dietz et al., 2015: 1440-1442 [164-165]); uluğ seņremte *tüşürdiler*<sup>9</sup> "und ließen ihn absteigen in einem großen Kloster" (Dietz et al., 2015: 1472 [167]); séušéj [aç]arilar vrxarı sartpatasi [a]tl(ı)g seņremde *tüşürdi*<sup>10</sup> "Sie ließen ihn im Vihāra der Hīnayāna-Meister nächtigen, im Kloster namens Sartpatasi" (Dietz et al., 2015: 2138-2140 [226-227]). Görüldüğü üzere, Eski Uygurca *Xuanzang Biyografisi* tercümesinin V. cildinde *tüşür-* fiili 'geceletmek, konaklatmak' anlamında tanıklanmıştır.

Eski Türkçe ettirgen çatılı gövde *tüşür-*'ün kökü *tüş-* Clauson'un belirttiği üzere Eski Türkçede 'düşmek, inmek' anlamı yanında 'bir yere yerleşmek' anlamına da sahipti (1972: 560a). Fiilin bu anlamına tanık olarak en bariz örneği *Şine-Usu* yazıtında bulmak mümkündür: (a)nta y(a)na *tüşd(ü)m* ötük(e)n irin [qı]şl(a)d(ı)m. Yazıtta geçen fiili Moriyasu'nun 'dismount (settle down)' (1999: 179, 187) ile anlamlandırması oldukça yerinde olmuştur. Bu arada günümüz Türk dillerinde sözkonusu anlamın hâlâ yaşadığını belirtmeliyiz. Bazılarından örnek vermek gerekirse, Azerbaycan Türkçesi *düş-* 'bir yerə gələrək orada müvəqqəti yerləşmək, qalmaq, müsafir olmaq, qonaq olmaq' (Orucov, 2006: 724b); Hakasça *tüs-* 'kalmak, kısa bir müddet misafir olmak' (Subrakova, 2006: 687b-688b). Eski Türkçede *tüş-* fiilinden türetilen iki isim gövdesi dikkati çekmektedir: *tüşünlük* (< *tüş-ün+lük*) 'han, barınak, konak, konukevi' ve *tüşünlüklüg* (< *tüş-ün+lük+lüg*) 'hanlı, barınaklı, konaklı, konukevli' (Clasun, 1972: 565b; Wilkens, 2021: 777b).<sup>11</sup> İki isim gövdesinin *tüş-* fiilinin bahsettiğimiz anlamını yansıtması bakımından

<sup>8</sup> Çince metinde 寄 *ji* (Taishō 2053 50 249 c5) karşılığındadır. Krş. 寄 *ji* 'to lodge at' (Giles, 1964: 803).

<sup>9</sup> Çince metinde 停 *ting* (Taishō 2053 50 249 c13) karşılığındadır. Krş. 停 *ting* 'to stop, cease, delay' (Giles, 1964: 11277).

<sup>10</sup> Çince metinde 安置 *anzhi* (Taishō 2053 50 251 b12) karşılığındadır. Krş. 安 *an* 'to place' (Giles, 1964: 44) ve 置 *zhi* 'to settle' (Giles 1964: 1852).

<sup>11</sup> Eski Türkçe *tüşün*'ün kökeni hakkında ilginç bir öneri için bk. Erdal, 1991: 302.

dikkate değer olduğu şüphesizdir. Sonuç olarak, Tuñuquq'un *tüşür-* (< *tüş-ür-*) fiilini kullanarak 'biri[leri]ni indirdiğini', yani 'biri[leri]ni konaklattığını, gecelettiğini' düşünmek yanlış olmayacaktır. Tuñuquq'un satırda 'konaklattığı' veya 'gecelettiği' ya da 'mola verdirdiği' tabii ki Qırqız seferine katılan Türk birlikleridir.

Metnin bize sunduğu imkânlar dâhilinde Tuñuquq'un Türk birliklerini neden 'gecelettiği' veya 'konaklattığı' sorusuna cevap arayalım. Tuñuquq, *(a)t(i)ğ ıqa b(a)yur (e)rt(i)m(i)z* "birliğin atlarını ağaçlara bağladığını" söyleyerek, nasıl 'mola verdiklerini' bizimle bir ayrıntı olarak paylaşmıştır. Türk birliğinin Qırqız baskını öncesi belirli bir zaman için dinlenmeye çekildiği anlaşılır bir durumdur. Bunun ardından Tuñuquq, *kün yme tün yme y(e)lü b(a)rd(i)m(i)z* demektedir, yani seferin aralıksız sürdüğünü ifade etmektedir. Bu cümle sefere katılan ordunun belirli bir müddet dinlenmesi gerektirdiğini bize açıklamaktadır. Dolayısıyla, *tüşür-* fiilinin burada 'mola verdirmek' olarak anlamamızı kolayca sağlamaktadır.

Diğer taraftan akla şöyle bir soru da gelebilir: Tuñuquq, 'yemek yemek', 'yemek pişirmek' veya 'asker saymak' gibi önemsiz teferruatlardan bahsetmediyse, neden aynı satırda *(a)t(i)ğ ıqa b(a)yur (e)rt(i)m(i)z* 'askerî birliğin atlarını ağaçlara bağladığını' söyleyerek bir ayrıntı vermiş olabilir? Bu konuda kesin bir şey söylemek zor gözükse de muhtemelen Tuñuquq, *tüşür-*, yani 'geceletmek, mola verdirmek' eyleminin uzun sürmediğini, kısa bir müddet için ara verdiklerini belirtmek için böyle bir ayrıntı vermiş olmalıdır.

Ayrıca *tüşür-* eyleminin gerçekleştirme amacının aslında {-gAlI} ekinde saklı olduğunu söylemeden geçmeyelim. Bilindiği üzere, Eski Türkçede {-gAlI} zarffiil eki hareketin yapılma amacını gösterir ve iki farklı hareket sözkonusu olduğunda hareketi yapanlar Qağanlık yazıtlarındaki tanıklarda ikisinde de aynı kişidir (Erdal, 2004: 488-489). Bu işlevini gösteren yazıtlardaki örneklerden bazıları şunlardır: üç oğuz süsi (...) yadağ yabız boltı tıp *algalı kelti* "Üç Oğuz ordusu (...) piyadesi bozuldu deyip (bizi) tutsak almak için geldi(ler)", sınır süsi ebig barqıg *yulgalı bardı* sınır süsi *sünüşgeli kelti* "Ordunun yarısı evi barkı yok etmek için gitti, ordunun (diğer) yarısı savaşmak için geldi" (Bilge Qağan, Doğu 32); üd tenri aysar kişi oğlu qop *ölgeli törimış* "üd tenri ol dese, insanoğlu her zaman ölmek için yaratılmış" (Kül Tégin, Kuzey 10). Qağanlık yazıtlarındaki tanıklardan açıkça görüleceği üzere, {-gAlI} ekli eylemler hareketin amacını ve

gayesini göstermekte, bağlandığı fiillerde hareketin yapıcıları da aynı olmaktadır. Buna dayanarak *tüşür-* eylemini gerçekleştirenler ile *(a)ş(u)nğ(a)lı ~ (a)ş(i)nğ(a)lı* hareketini icra edenlerin aynı fâil olduğunu kabul etmek zorundayız.<sup>12</sup>

27. satır ile ilgili olarak Chen'in tespitine (2021: 165, dip. 61) biz de katılıyoruz. Tuñuquq gibi bir komutanın ebediyete bırakmak üzere diktirdiği kendi yazıtında Qağanlık için önemli bir askerî sefere dair olayları anlatırken 'yemek yemek', 'yemek pişirmek' veya 'asker saymak' gibi önemsiz teferruattan bahsetmiş olması bize de pek makul görünmüyor. 27. satırın sonunda Tuñuquq, Qırqızlara uyku esnasında yapılan baskının başarıyla sonuçlandığını söylemektedir. Bu nedenle böyle başarılı bir neticenin amacının {-gAlI} ekli bir yapıyla daha önce dile getirilmiş olması hiç de şaşırtıcı olmamalıdır. Dolayısıyla Tuñuquq, *aşınğalı ~ aşunğalı tüşürtümüz*, yani 'galip gelmek için geceledik, mola verdik' diyerek hem mola verilme nedenini açıklamış hem de başarı için gerekli çok daha önemli bir teferruattan bahsetmiş olmalıdır.

Sonuç olarak, Tuñuquq yazıtlarının 27. satırındaki ibarenin *(a)ş(i)nğalı tüşürt(ü)m(ü)z* veya *(a)ş(u)nğalı tüşürt(ü)m(ü)z* şeklinde okunabileceğine inanıyoruz. Burada *aşın-* (< aş-ın-) veya *aşun-* (< aş-un-) 'galip olmak, üstün gelmek' anlamındadır. O zaman, satırı şöyle okuyup anlamlandırmak mümkün olabilir:

*(a)nı subq[a] b[(a)rd(i)m(i)z] ol sub qodı b(a)rd(i)m(i)z (a)ş(i)nğalı ~ (a)ş(u)nğalı tüşürt(ü)m(ü)z (a)t(i)ğ ıqa b(a)yur (e)rt(i)m(i)z kün yme tün yme y(e)lü b(a)rd(i)m(i)z qırq(i)z(i)ğ uqa b(a)sd(i)m(i)z* "Ani deresine ulaştık. O derenin aşağısına (kuzeyine) ilerledik. Galip gelebilmek için [askerî birliği orada (Ani nehri kuzeyinde)] indirdik (gecelettik). Atlarımızı ağaca bağlamıştık. Gece gündüz dörtnala at sürüp ilerledik. Qırqızları uykuda bastık."

### Kaynakça

Abdullina, R. T. et al. (2015). *Tatar Téliñej Anlatmalı Süzlégé I*. Kazan: Tehsi.

Alyılmaz, C. (2021). *Bilge Tonyukuk Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

<sup>12</sup> Erdal, *aşınğalı tüşürtümüz* 'yemek yemeleri için indirdik' yorumunda her ne kadar inme emrini verenler ve yemek yiyenler iki farklı fâil gibi görünse de aslında iki eyleme de katılanların aynı kişiler olabileceğini düşünmektedir (2004: 489).

- Arat, R. R. (1992). *Edib Ahmed b. Mahmud Yükneci: Atebetü'l-Hakâyık*. 2. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Chen, Hao (2021). *A history of the second Türk Empire (ca. 682-745 AD)*. Leiden-Boston: Brill.
- Clauson, G. (1971). Some notes on the inscription of Toñuquq. In Ligeti, L. (Ed.), *Studia Turcica* (pp. 125-132). Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Clauson, G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*. Oxford: Clarendon.
- Dietz, S. et al. (2015). *Die alttürkische Xuanzang-Biographie V, nach der Handschrift von Paris und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von Annemarie v. Gabain ediert, übersetzt und kommentiert*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Erdal, M. (1991). *Old Turkic word formation, a functional approach to the lexicon I-II*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Erdal, M. (2004). *A Grammar of Old Turkic*. Leiden-Boston: Brill.
- Ergin, M. (1970). *Orhun Abideleri*. Ankara: Milli Eğitim Kitapları.
- Giles, A. H. (1964). *A Chinese-English Dictionary I-II (2nd ed., rev. & enl.)*. Taipei (Taiwan): Literature House.
- Giraud, R. (1960). *L'empire des Turcs célestes: les règnes d'Elterich, Qapghan et Bilgä (680-734): contribution à l'histoire des Turcs d'Asie Centrale*. Paris: Adrien-Maisonneuve.
- Götz, M. (1974). "Talat Tekin, A Grammar of Orkhon Turkic. - The Hague, Mouton & Co. 1968. 419 S. (Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series, Volume 69)". *Oriens*, 23/24, 573-577. (Rezension)
- Moriyasu, T. (1999). Site and inscription of Šine-Usu. In Moriyasu, T. & Ochir, A. (Eds.), *Provisional Report of Researches on Historical Sites and Inscriptions in Mongolia from 1996 to 1998* (pp. 177-195). Osaka: The Society of Central Eurasian Studies.
- Orucov, E. (2006). *Azerbaycan Dilinin İzahlı Lüğeti I*. Bakı: Şerq-Qerb.
- Pritsak, O. (1980). Turkology and the comparative study of Altaic languages: the system of the Old Turkic Runic script. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 4, 83-100.
- Radloff, W. (1899a). *Atlas der Alterthümer der Mongolei: Vierte Lieferung*. St. Petersburg: Buchdruckerei der Akademie der Wissenschaften.

Radloff, W. (1899b). *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei, Zweite Folge: die Inschrift des Tonjukuk*. St. Petersburg: Buchdruckerei der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

Ramstedt, G. J. et al. (1958). Materialien zu den alttürkischen Inschriften der Mongolei. *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, 60(7), 3-91.

Róna-Tas, A. (1987). On the development and origin of the East Turkic ‘Runic’ script. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 4(1), 7-14.

Röhrborn, K. (2010). *Uigurisches Wörterbuch, Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien, Neubearbeitung I/1: ab- – äzüglä-*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Rybatzki, V. (1997). *Die Toñuquq-Inschrift*. Szeged: University of Szeged.

Stachowski, M. (1998). Zwei alttürkische Konsonantenwechsel (š ~ s, š ~ l), die Runik und die Altaistik. In Laut, J. P. & Ölmez, M. (Eds.), *Bahşı Öğdisi = Klaus Röhrborn Armağanı* (pp. 391-399). Freiburg-İstanbul.

Subrakova, O. V. (2006). *Hakassko-russkiy slovar’ (okolo 22 tis. slov)*. Novosibirsk: Nauka.

Tekin, T. (1966). Bir “Runik” Harfin Fonetik Değeri Hakkında. *Reşid Rahmeti Arat İçin* (pp. 412-417). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Tekin, T. (1968). *A Grammar of Orkhon Turkic*. Bloomington: Indiana University.

Tekin, T. (1994). *Tunyukuk Yazıtı*. Ankara: Simurg Yayınları.

Thomsen, V. (1896). *Inscriptions de l’Orkhon déchiffrées*. Helsingfors: Imprimerie de la Société de Littérature Finnoise.

Thomsen, V. (1916). *Turcica: études concernant l’interprétation des inscriptions turques de la Mongolie et de la Sibérie*. Helsingfors: Société Finno-Ougrienne.

Thomsen, V. (1922). *Samlede afhandlinger (Tredje bind), med 4 tavler*. København: København og Kristiania, Nordisk Forlag.

Thomsen, V. (1924). Alttürkische Inschriften aus der Mongolei in Übersetzung und mit Einleitung. Übs. von Schaeder, H. H. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 78(3), 121-175.

Wilkens, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen, Altuigurisch-Deutsch-Türkisch*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.



Yudahin, K. K. (1985). *Kirgizsko-russkiy slovar': v dvuh knigah: okolo 40 000 slov I: A-K*. Frunze: Glavnaya redaktsiya Kirgizskoy Sovetskoy Entsiklopedii.

Zieme, P. (1985). *Buddhistische Stabreimdictungen der Uiguren*. Berliner Turfantexte 13. Berlin: Akademie Verlag.

Received 19.07.2024	Review	JOTS
Accepted 20.07.2024		8/2
Published 20.07.2024		2024: 372-383

**Karaağaç, G. Türkçenin Kökteşler Sözlüğü I-III. Ankara: Akçağ Yayınları, 2024, ss. 2219. ISBN: 978-6-053-42863-3**

Deniz DEMİRYAKAN\*

(Düzce/Türkiye)

E-mail: demiryakan@hotmail.com

Dilbilim alanında kökenbilimsel çalışmalara duyulan ilgi, dilin evrimsel süreçlerini ve bu süreçlerin kültürel yansımalarını anlamak açısından büyük önem taşır. Türkçenin kökenine dair yapılan derinlemesine araştırmalar, dilin zengin tarihsel ve anlamsal katmanlarını ortaya koyar. İşte bu bağlamda, Günay Karaağaç'ın *Türkçenin Kökteşler Sözlüğü* (→ TKS) dilbilimsel araştırmalar için vazgeçilmez bir kaynak olacaktır. Sözlüğün bilim dünyasına kazandırılmasında Prof. Dr. Ceval Kaya'nın çok büyük emekleri olmuştur ve eserin editörlüğünü üstlenmiştir. Kendisi, Karaağaç'ın ölümünden hemen sonra varislerinden gerekli izinleri alarak bu önemli eserin Türk sözlükçülüğüne kazandırılmasında kilit bir rol oynamıştır.

Bu sözlük, Türkçe söz varlığının kökenini, kökteş yapılar üzerinden ve tarihsel gelişimini detaylı bir şekilde ele alarak Türkçenin evrimsel serüvenini anlamamıza yardımcı olmaktadır. TKS'nin asıl ayırt edici özelliği, çeşitli sesbilimsel ölçütlerle şaşılası sayıda ve biçimde kökteş sözcüklere erişmesidir. Bu yönüyle kökenbilimsel bir incelemeden çok sözlükbirimlerin sesbilimsel ve anlamsal dönüşümlerini incelemektedir demek yanlış olmayacaktır. TKS, dilbilim araştırmalarında ve Türkçenin kökteşler yapısının anlaşılmasında başucu kaynağı olmaya adaydır. Kökteşler yapısının belirlenmesinde kullanılan yöntemin diğer dillerde de çalışılabileceği unutulmamalıdır. Bu yönüyle

\* ORCID ID: 0000-0002-3565-3314.



düüünüldüğünde Karaağaç'ın sözlüğü dilbilimsel tipolojiye de yeni katkıları getirecektir.

TKS, kökenbilim araştırmalarına yeni bir bakış açısı kazandırarak Türkçenin lehçeler arası sözcük kullanımını ve diğer dillerle tarihî ilişkilerini daha iyi anlamamızı sağlamaktadır. Sözlük, Türkçenin sesbirim değişmelerine odaklanarak sözcüklerin tarihsel gelişim süreçlerini ortaya koymaktadır. Bu yöntem, dilin tarihî bağlarını ve etkileşimlerini anlamak için önemli bir araçtır. Sözlükle ilgili açıklamalar aşağıdaki gibidir:

### TKS'de Sözlükbirimlerin Yapısı ve İçeriği

Sözlükbirimler köken olarak Türkçe söz varlığındandır. Bu sözlükbirimlerin anlamı Türk Dil Kurumu sözlüğünden ve bu sözlükte yoksa eserin girişinde verilen uzun kaynak listesinde yer alan sözlüklerden detaylı bir biçimde verilmektedir. Her sözlükbirim kök, gövde ve biçimbirimlerine parantez içinde ayrılmaktadır.

**büktürülme** (< *bük-tür-ü-l-me*): [a.] Büktürülmek işi.

**çalağan** (< *çal-ağan*): [a.] Dalağan, ısırgan otu.

**lakırtı** (< *lakırtı* < *ala-kır-tı*): 1. [a.] Söz, laf. 2. [a.] Boş söz, dedikodu, laf.

Bazı sözlükbirimlerin tarihsel sesbilgisine de parantez içinde yer verilmiştir. Varsayımsal kök ve gövdeler söz konusuysa bu durum parantez içinde belirtilmiştir:

**toz (1)** (< \**tovus* < \**tog-u-z/tob-u-z*): 'toz' (ED 570).

**ornamak** (< *orun-a-mak*): [e.] Yerleşmek.

**kılıf** (< *kılıv* < \**kılv* < *kıl-gu*): 1. [a.] Bir şeyi korumak için kendi biçimine göre, çoğunlukla bir nesneden yapılmış özel kap. 2. [a. -egr.] Yolsuz bir işe bulunan sudan gerekçe.

Sözlükbirimlerin Türkçe söz varlığından oluştuğu yukarıda dile getirilmiştir. Sözlükbirimlerle ilgili temel açıklamalardan sonra ilgili sözcüğün Türkçe olduğu belirtilmektedir. TKS'de kökeni farklı dillerle özdeşleşmiş birçok sözlükbirim, Türkçe kökenli olarak düşünölmekte ve sözcüğün diğer dillere geçiş serüvenine sözlükçülük ve anlambilim bağlamlarında ayrıntılı olarak değinilmektedir. Yine eğer sözlükbirim, bir verintilik özelliği taşıyorsa bu durum da not olarak verilmiştir. Karaağaç'ın akademik dünyada oldukça iyi

bilinen *Türkçe Alıntılar Sözlüğü* ve *Türkçe Verintiler Sözlüğü*'nün yazarı olduğu unutulmamalıdır:

**kemer** (< *Far. kemer*): 1. [a.] Bele dolayarak toka ile tutturulan, kumaş, deri veya metalden yapılan bel bağı. 2. [a.] Etek, pantolon vb. giysilerin bele gelen bölümü. 3. [a.] Emniyet kemeri. 4. [s.] Tümsekli. 5. [a.-anat.] Kemiklerden oluşmuş tümsekli tavan. 6. Katmanlı kayaçlarda bir kıvrımın kabarık tepe yeri, tekne karşıtı. 7. [a.-mim.] İki sütun veya ayağı birbirine üstten yarım çember, basık eğri, yonca yaprağı vb. biçimlerde bağlayan ve üzerine gelen duvar ağırlıklarını, iki yanındaki ayaklara bindiren tonoz bağlantı. 8. [a.-tar.] Eskiden özellikle yolculukta kullanılan, üzerinde altın, para yerleştirmeye yarar gözleri olan meşin kuşak.

\***kemer** sözü Türkçedir.

**kurnaz** (< *Far. kurnās*): [a.] Kolay kanmayan, başkalarını kandırmasını ve ufak tefek oyunlarla amacına erişmesini beceren, açık göz.

\***kurnaz** sözü Türkçedir.

GT (Genel Türkçe) *kurnaz*.

**Moğolca kökteşler:** *huy l* 'kılıç kını, kılıf, kin'; *huy 2* 'kasırğa, hortum, burgaç'; *huy 3* 'toplanma, toplantı, konferans, miting'; *huy 4* '-alag mugusu bir tür benekli ördek; -şagacagay saksığana benzeyen uzun kuyruklu gri kuş'; *huyba* 'heybe; urg-a'nın deri bölmesi'; *huygur l*, *huyhur l* 'kurnaz, hain, hilekar'; *huygur 2* 'Uygur, Türkistanlılar; Müslümanlar'; *huygurla-* 'kurnazlaşmak, kurnazlık etmek, haince davranmak'; *huyla-1* 'kılıflamak, kınına koymak'; *huyla- 2* 'dönmek, (rüzgâr) burgaç yapmak, burulmak; kuşatmak, tomar yapmak, sarmak, rulo yapmak'; *huyla-3* 'toplanmak, birleşmek; bir araya gelmek, yığılmak'; *huylagadasu(n)*, *huyladasu(n)* 'burgaç, hortum, kasırğa, fırtına'; *huylama l* 'toplanmış, dürülü, tomar, rulo, sarılı, tomar yapılmış;-çağasu kâğıt tomarı, kâğıt topu'; *huymag* bk. *hoymag*; *huytu* 'kınlı, kılıflı; - ildü kınlı kılıç' (L).

**Kurnaz sözü başka dillere verilmiştir:** Ar. *kirna* 'kurnaz, açık göz; maharetli' (Muh. 201; ŞY 284); Erm. *kurnaz*, *gurnaz* 'kurnaz, açık göz, becerikli' (Aç. 192); Bul. *kurnáz*, *kurnazliya* 'yüzsüz, arsız, küstah'; kurnazlık 'uyanıklık, açık gözlük' (Gran. 185; Gab. 422; Alf. 158); Srp. *kurnaz* 'kurnaz, hileci' (Şkal. 427); Arn. *kurnac* 'uyanık, açık göz'; kurnacëri, kurnaclëk 'kurnazlık, açık gözlülük' (Bor. 83); Mak. *kurnaz* 'kurnaz'; *pokurnaz* 'daha kurnaz' (Nas. 108, 109, 211, 214); Yun. *kurnázis*, *kurnaz*, *kurnázos*, *kornáis* 'kurnaz, açık göz' (Kuk. 51; Geor. 113). krş. korçun, kursak, torsk, torba (TVS).

**araba** (< *araba* < *or* + *eb-i*): 1. [a.] Tekerlekli, motorlu veya motorsuz her türlü kara taşıtı. 2. [s.] Bu taşıtın aldığı miktarda olan.

\***araba** sözü Türkçedir.

Bilgi dünyasının değişmesi sonucu *araba* sözü, ‘seki; tahtirevan; araba, hayvanların çektiği tekerlekli araba; otomobil’ biçiminde anlam değiştirmiştir: araba < \*oraba < or + eb-i ‘bey evi; beylerin omuzlarda taşındığı seki’. Moğolca veriler de ‘yüksek yer, seki, yüksekteki yer; bey evi’ anlamları, araba bilgisinin yüksek kişi veya yer anlamına dayandığını söylemektedir:

Moğolca kökteşler: terge <\*terege <tor, tör+ger ‘ev’; seüke, següke ‘seki, tahtirevan; sedye; araba; - terge iki tekerlekli araba, seki’ (L).

**\*araba** sözü başka dillere verilmiştir: Far. araba ‘araba’ (TMEN 440; Erř. 29); Ar. ‘araba ‘araba; vagon; at arabası’; ‘arabacı, ‘arabacı, ‘arabacıya ‘arabacı’; ‘arabakana ‘araba onarılan yer’; ‘arabāt ‘arabalar’ (TMEN 440; Kun. 185; řY 261; Prok. 43; Ayt. 33); Rus. arbā, harbā ‘araba’ (Fas. I, 83; řip. 34; TMEN 440; Men. 23; Dev. 64); Erm. araba, arbā, harbā ‘araba, yük arabası’; arabacı ‘arabacı’ (Aç. 75; Eug. II, 275; TMEN 440); Rom. araba, haraba ‘araba, nakil aracı’; harabagi, arabagiu ‘arabacı’; a cārābāni ‘çek arabanı; aceleyle terk etmek’ (Mik. 12; Lok. 90; Kak. 41; Wendt. 35; Rol. 66); Bul. arabā, rabā ‘araba, otomobil; at arabası’; sürücü’; ‘arabacı; arabacılık, arabacıstvo ‘arabacılık’; rabalik, rıbilik ‘bir arabanın geçebileceği yol, araba yolu’ (Mik. 12; Lok. 90; Kak. 41; Gran. 137, 163; Gab. 59; Alf. 11, 217); Srp. arāba ‘araba’; arabādžija, rābadžija ‘arabacı’; arabakhiluk ‘arabacılık’ (Lok. 90; Kak. 41; řkal. 96); Arn. arāba, rāba ‘araba’; arabakhi ‘arabacı’; arabajoll ‘araba yolu’ (Kak. 41; Bor. 16); Mak. araba ‘araba’; arabaciya, rabaciya ‘arabacı’ (Nas. 58, 73, 182); Yun. arabās ‘araba, at arabası’; arabacıs, arapacıs ‘arabacı’ (Kuk. 18; Kak. 41; Geor. 167, 176, 193; Gia. 23; Ahl. 61). krř. or oba, or ebi vb. (TVS).

Karaağaç, sözlükbirimlerle ilgili temel açıklamaları ölçünlü bir yöntemle verdikten sonra kökteş yapılar üzerinden yeni sözlükbirimlere erişmeye çalışmaktadır. Kökteş sözcüklerin belli bağlamlar yoluyla betimlenmesi, ilgili sözlükbirimin kökenbilimsel bir incelemeye tabii tutulduğu anlamına gelmemelidir. Zaten TKS’yi farklı kılan özelliklerin başında bu durum gelmektedir. Bu açıdan sözlüğe yaklaşıldığında “kökteş” kavramının sözlük kullanıcıları tarafından iyi bilinmesi gerekmektedir. Karaağaç’ın Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü’nde bu kavram şöyle açıklanmakta ve çeşitli diller üzerinden örneklenmektedir (2014: 83, 84):

Kökler, dillerin ve dil ailelerinin oluşma çağlarından kalma ve çoğu, bütün dillerde tek heceli olan yapılardır. Bilindiği gibi biz, dillerin eski yapılarını ancak yazı ile izleyebilmekteyiz; oysa resmin yazılaşması ve yazının dil ile buluşması, dillerin oluşum süreçlerine oranla, oldukça yeni olgulardır. Dillerin yazı ile buluşma tarihi, her dil için farklı olmuştur; fakat diller yazı ile buluştuklarında, kök yapılarında değişmeler, köklerin değişik söyleyişlerle ortaya çıkmış dal biçimleri, kök dal biçimler çoktan oluşmuştur.

Dillerin söz türetme mekanizmaları gelişmeden önce, bir tür şiveler arası alıntıları ifade eden dal biçimlerin komşu bilgileri adlandırmak için kullanıldıkları görülmektedir. Böylece söz kökleri, dillerin sözlüklerinde, eski şiveler arası alıntıları ifade eden dal biçimleriyle birlikte yer alırlar. Bunlar kök dal biçimleridir:

GT aş ‘yemek’~ yal ‘etoburların yiyeceği’ ~ salçı ‘aşçı’ ~ kaşık ‘kaşık’ ~ kalak ‘kaşık’ vb.; GT çış ‘çış, sidik’ ~ işe- ‘çış yapmak’ ~ kaşan- ‘(at) işemek’ vb.; GT kañ ‘baba’ ~ kañ/kagan ‘kağan’ ~ aga ‘büyük’~ apa/aba ‘baba; abla’ vb.; GT abı- ‘örtmek’ ~ aban- ‘abanmak, kapanmak’ ~ avun- ‘avunmak’ ~ yap- ‘kapamak, örtmek; etmek, eylemek’ ~ yapağı ‘yapağı’ ~ yaprak ‘yaprak’ ~ kapa- ‘kapamak’ ~ kapak ‘kapak’ ~ kaba ‘kaba, kalın; kaba dokunmuş kumaş’ ~ kebe ‘örtü’ ~ kebit ‘büfe’ ~ abaktı ‘hapisane’ ~ kepenek ‘kepenek’ ~ aban- ‘abanmak’ ~ avun- ‘avunmak’ ~ avut- ‘avutmak’ ~ ubıt ‘edep’ ~ ut ‘edep’ ~ utan- ‘utanmak’ ~ uyal- ‘utanmak’ ~ kapa- ‘kapamak’ vb.; GT ad ‘ad’ ~ adın ‘başka, ayrı’ ~ ayır- ‘ayırarak’ ~ tat ‘yabancı’ ~ yad ‘yabancı’ ~ kayır- ‘ayırarak, kayırmak’ ~ kañır- ‘ayırarak, kayırmak’ ~ kadak ‘ayak’ ~ kadakla- ‘peşinden gitmek’ ~ adak ‘ayak’ ~ ayak ‘ayak’ vb.; GT ob, oba ‘parça’ ~ og- ‘oğmak’ ~ opra- ‘yıpranmak’ ~ obruk ‘çukur, dere’ ~ yıpran- ‘yıpranmak’ ~ epri- ‘yıpranmak’ ~ doğra- ‘doğramak’ ~ avk- ‘ufalamak’ ~ abuşka ‘yaşlı’ ~ uşak ‘ufak, uşak’ ~ ufak ‘ufak’ ~ uğur ‘yol’ ~ çığır ‘yol’ ~ tıkr ‘yol’ ~ hırsız ‘hırsız’ vb.; GT yük- ‘yığmak’ ~ yüklemek ‘yığın, tomar’ ~ yok ‘çok’ ~ yokuş ‘yokuş’ ~ yığ- ‘yığmak’ ~ yoğun ‘yoğun’ ~ çok ‘çok’~ çoñ ‘büyük’ ~ yüksek ‘yukarı’ ~ yukarı ‘yüksek’ ~ öklit- ‘çoğaltmak’ ~ öküş ‘çok’ ~ tomar ‘tomar’ ~ tüg- ‘toplamak’ ~ düğün ‘toplantı’ ~ tepe ‘yığın’ ~ tömek ‘yığın’ ~tümen ‘yığın; on bin’ ~ kop ‘çok’ ~ köp ‘çok’ vb.; GT ot ‘ateş’ ~ otağ ‘otağ’ ~ ocak ‘ocak’ ~ oda ‘oda’ ~ ütü ‘ütü’ ~ oçın ‘kıvılcım’ ~ kotar- ‘pişirmek’ ~ odun ‘odun’ vb.; GT eş ‘eş’ ~ tuş ‘eş’ ~ tüş ‘eş’ ~ koşa ‘eş, çift’ ~ koş- ‘eşlemek’ ~ tüşün- ‘düşünmek’ ~ koşma ‘şiiir; şiiir türü’ ~ koşuk ‘şiiir’ ~ kuşak ‘kuşak, sargı’ ~ töle- ‘ödemek’ ~ kölüsün ‘ücret’ vb.; GT ış- ‘ışmak’ ~ ısın- ‘ısınmak’ ~ alış- ‘tutuşmak; alışmak’ ~ alev ‘alev’ ~ yaltıra- ‘parlamak’ ~ çaşın ‘şimşek’ ~ ışık ‘ışık’ ~ şimşek ‘şimşek’ ~ yıldız ‘yıldız’ ~ yıldırım ‘yıldırım’ ~ yalım ‘ateş’ ~ yaldız ‘yaldız’ ~ yaltırık ‘parlak’ vb.

Dediğimiz gibi, diller yazı ile buluştuklarında bu kök dal şekiller çoktan oluşmuştu: Ar. garb ‘batma; batı’~ gurbet ‘gurbet, ayrılık’ ~ garabet ‘gariplik, tuhafılık’; Ar. kavı ‘söz’ ~ kil ‘arkasından konuşma’~ kal ‘söyleme’; Far. huda ‘tanrı’ ~ div ‘dev’ ~ pad/padşah ‘hükümdar’~ İng. god ‘tanrı’ ~ father ‘baba’. krş. kardeş kökler.

Karaağaç’ın kökteş sözlere nasıl eriştiği beden sözlükbirimi üzerinden gösterilmeye ve bu sözlükbirimler üzerinden aşağıdaki gibi kısaca açıklanmaya çalışılacaktır:

**beden** (< *beden*): 1. [a.] Canlı varlıkların maddi bölümü, vücut. 2. [a.] Vücudun, baş, kol ve bacak dışında kalan bölümü, gövde. 3. Giysilerde ölçü. 4. Kale duvarı

\***beden** sözü Türkçedir.

Ön seste Q-~ b- y-, iç seste {-t-)-d- > -y-, -z-, -c- denklik ve değişimleri içinde oluşmuş zengin biçim ve anlam dallanmalarına uğramıştır. Bu zenginlikte en büyük neden, kuşkusuz anlamıdır. *et, ed* ‘varlık, var oluş; mal mülk’ > *ed-le-* > *eyle-* ve *et-* ‘var kılmak, varlık hâline getirmek’ ilişkisinin de gösterdiği gibi *et-* ve *eyle-* < *edle-* sözleri, aynı kökteş biçimden türetilmişlerdir, *eyle-* biçimi sonraki dönemlerde türetilmiştir. *et-* ve *eyle-* ‘var kılmak, varlık hâline getirmek’ gibi büyük bir bilgiye işaret ettiği için kolayca dilbilgiselleşmiş ve yardımcı eylem hâline gelmiştir: *bal et-, bal eyle-, beti-* ‘yüzünü yapmak, suretini yapmak’ sözü, *betig* > *bezüg* > *bizüg* > *bisü* > *besi* ‘şirretlendirme’ > *beden verme* > *besleme* > *besi*, gıda’ sözünün de kaynağıdır.

**b-’li kökteşler:** *becermek* sözü yeni devirlere aittir. *becer-* ‘tarlayı sürüp bir şeyler ekecek hâle getirmek; tamir etmek, yamamak; hastalığı iyileştirmek, tedavi etmek’ (Trkm. S).

**bedü-** ‘büyüme’ (ED 299); *bedük* ‘büyük’ (ED 302); *bedükle-* ‘büyüme; büyük görmek’ (ED 304); *bedüklentür-* ‘büyüklendirmek, büyütmek’ (ED 304); *bedük-lük* ‘büyüklük’ (ED 304); *bedüt-* ‘büyütmek’ (ED 300); *bedüttür-* ‘büyütmek, büyüttürmek’ (ED 301); *biye* bk. *be* (ED 384); *beyik, biyik, büyük* bk. *bedük* (ED 385). **bet** ‘yüz, insan yüzü, surat’ (ED 296); *betkeçi* ‘yazıcı, kâtip’ (ED 304).

**beze-** ‘bezemek, süslemek, donatmak’ (ED 390); *bezek* ‘bezek, süs, donatım’ (ED 391); *bezel-* ‘bezenmek, süslenmek, donanmak’ (ED 391); *bezen-* ‘bezenmek, süslenmek, donanmak’ (ED 392); *bezenç* ‘kırmızı gövde ve yaprakları olan ve ilaç olarak kullanılan bir bitki’ (ED 392); *bezeş-* ‘bezemek ve süslemekte yardım etmek’ (ED 392) *bezet-* ‘bezetmek, süsletmek, donattırmak’ (ED 390); *bezetigsek* ‘bezenmeyi özleyen, süslenmek isteyen’ (ED 390); *bezit-* ‘bezetmek, süsletmek donattırmak’ (ED 390); *bediz* ‘süs; resim süsleme’ resim’ (ED 310); *bedizçi* ‘süsleyici; ressam’ (ED 310); *bedizle-* ‘süslemek’ (ED 310); *bedizlig* ‘süslü’ (ED 310); *bedze-* ‘süslemek’ (ED 310)- *bedzet* ‘süsletmek’(ED 310).

**Q-’lı kökteşler:** *ed* ‘mal, ürün, üretilmiş mal; taşınabilir mal’ (ED 33); *eded-* ‘gelişmek serpilme; dallanıp budaklanmak’ (ED 44); *edger-* ‘büyütmek, abartmak; onarmak, iyileştirmek- başarmak’ (ED 52); *edik-* ‘büyüme, gelişme; başarmak’ (ED 52); *ediz* ‘yüksek, yüce’ (ED 73) *edizlen-* ‘yüceltmek, yüce ve ulaşılmaz saymak’ (ED 75); *edizlik* ‘yükseklik; yücelik’ (ED 74); *eyle-* bk. *edle-* (ED 273); *edle-* ‘yararlı olmak, yararlı hâle gelmek; yetiştirmek, sürüp ekmek, ekip biçmek, toprağı işlemek; yapmak, yaratmak; eylemek’ (ED 57); *edlel-* ‘işlenmek, düzenlenmek, düzene konulmak, sıralanmak, dizilmek’ (ED 58); *edlen-* ‘işlenmek, düzenlenmek’ (ED 58); *edleş-* ‘birbirine saygı göstermek’ (ED 58); *edlet-* ‘işletmek, düzenletmek’ (ED 58); *edlig* ‘mallı; değerli, kullanışlı, uygun’ (ED 55); *edsiz* ‘yararsız, yaramaz, işe yaramaz’ (ED 71).

**et** ‘et, yemeklik et’ (ED 33); **etçi** ‘kasap’ (ED 43); **eteç** ‘hedef; amaç’ (ED 43); **eteçlik** ‘hedef; amaç’ (ED 44); **etik-** ‘etlenmek; büyümek’ (ED 52); **etle-** ‘etlemek, etlendirmek, şişmanlatmak’ (ED 57); **etlel-** ‘etlenmek; şişmanlamak; büyümek’ (ED 58); **etlen-** ‘etlenmek; şişmanlamak; büyümek’ (ED 58); **etlet-** ‘etlendirmek; şişmanlatmak; büyütmek, beslemek’ (ED 58); **etlig** ‘etli; şişman’ (ED 55); **etlik** ‘etlik, yemeklik’ (ED 55).

**ekmek** bk. **etmek** (ED 108); **etmek, ötmek** ‘ekmek’ (ED 60); **etmeklen-** ‘ekmeklenmek, ekmeği olmak’ (ED 60).

**etöz** ‘beden’ (ED 74); **etözlüg** ‘bedenli, yaşayan’ (ED 74); **etse-** ‘etsemek, canı et istemek’ (ED 71); **etsset-** ‘etsetmek, et istetmek’ (ED 71); **etsiz** ‘etsiz, zayıf, arık’ (ED 71).

**et-, ed-** ‘sıralamak, düzenlemek; süslemek; yapmak, yaratmak; yapmak’ (ED 36); **etet-** ‘sıkıntıya sokmak’ (ED 44); **etig, edig** ‘kurma; düzeltme, düzenleme; düzen’ (ED 50); **etiglig, ediglig** ‘kurumlu; düzenli; süslü’ (ED 53); **etigsiz, edigsiz** ‘kurumsuz; düzensiz; bağımsız’ (ED 54); **etin-, edin-** ‘edinmek; düzenlenmek; süslenmek’ (ED 61); **etiş-, ediş-** ‘edişmek; birlikte düzenlemek; birlikte yapmak’ (ED 73); **etit-, edit-** ‘ettirmek, yaptırmak, kurdurmak’ (ED 44); **ettür-** ‘ettirmek, yaptırmak; düzenletmek, kurdurmak’ (ED 67); **etil-, edil-** ‘etlenmek; kurulmak; yapılmak’ (ED 56).

Moğolca kökteşler: **ed** ‘şey, nesne, mal mülk, servet, şahsi eşya; şey, nesne, konu; (yapma) ürün, madde, tuhafiye eşyası, dokuma, dokunmuş kumaş; ticari eşya; madde, öge, cisim, töz’; **edke-** ‘kesmek’; **edle-** ‘kullanmak, yararlanmak, işlemek, bir hizmet veya işte kullanmak; kendine mal etmek; iyi veya kötü tecrübe sahibi olmak; düşkünlük göstermek; hoşlanmak; acı çekmek, katlanmak’; **edlebüri, edlegüri** ‘iyelik, sahiplik, emlak, mal mülk, servet, mal; kullanma, kullanım, araç gereç, aletler, vasıtalar’; **edlegde-** ‘sahip olunmak, kullanılmak, görevlendirilmek, çalıştırılmak; beğenilmek’; **edlegül-** ‘kullandırmak, kullanılmasına izin vermek, güvenmek, emanet etmek, kontrol edilmesine izin vermek; taşıtmak, çektirmek, yüklemek, üstüne yıkmak, acı çekmesine göz yummak’; **edlel, edlelge** ‘nesnelere, şeyler, sahip olunan şeyler, mal, iyelik, sahiplik, mal mülk; nesnelere, eşyalar, malzemeler; kullanış, kullanma; imal edilen şeyler, sanat eserleri’; **edtey, ed+tü** ‘mallı, mal mülk sahibi; zengin, varlıklı’.

**bey-e(n)** ‘a) beden, vücut, fizik, organizma; sağlık, sıhhat; b) kişi, birey, şahıs; kendi, özü; c) taraf, yön, yan; **goul-un hoytu** ırmağın kuzey tarafı veya kıyısı; d) özel anlamlar **bod, beden, badıra-, bedü-, beyeçile-** ‘bizzat yapmak, şahsen yapmak; şahsi hareket etmek’; **beyele-1** ‘bedenlenmek, vücut bulmak, oluşmak, bir şekil veya biçim kazanmak, gerçekleşmek, tamamlanmış, bitirilmiş veya başarılı olmak; maddeleşmek, cisimleşmek; sonuçlanmak’; **beyele-2** ‘dans etmek, halk dansı yapmak’; **beyelegde-** ‘bedenlenmek, cisimleştirilmek, gerçekleştirilmek,

tamamlanmak, uygulamaya konulmak, yürürlüğe konulmak, üstesinden gelmek'; *beyelegül-* 'gerçekleştirmek, bitirmek, tamamlamak, üstesinden gelmek, başarmak, becermek, sonuçlandırmak; doğrulamak, haklı çıkarmak'; *beyelegülügde-* 'gerçekleştirilmek, bitirilmek, tamamlanmak, sonuçlandırılmak, bitirilmiş veya başarılı olmuş olmak'; *beyelegülülge* 'gerçekleştirme, uygulama, ifa, icra, tamamlama, yapma; muvaffakiyet, başarıma'; *beyelegülülte* bk. *beyelegülülge*; *beyelel* bk. *beyelelte*, *beyelel* 'gerçekleşme, tahakkuk, sonuçlanma, oluş'; *bey es* 'bedenler'; *beyetey*, *beyetü* 'bedenli, bedeni olan, cismani, maddi, elle tutulur, somut; somut bir bedeni olan; gerçek, soyut duygular ve mutlak varlık için de gerçek olan, somut; olaylara dayanan, fiilî'. **boda 1**, **bodü 2** 'büyük davar (at, inek, deve gibi); büyük baş hayvan; 1 inek veya öküze, 1 ata, yarım deveye, 7 koyuna veya 14 keçiye eşit mal varlığı birimi; satranç taşları (piyonlar ve şah hariç); *mal* büyük davar, büyük baş hayvan, *bağ-a malın* (koyun ve keçi) tersi'; *boda2* 'öz, madde, özdek; cisim, beden, fizik; nesne'; *bodas* 'bedenler; - *bey-e* **öz**, beden, (bir şeyin) asıl maddesi'; *bodala-* 'davarları baş olarak saymak, hesap etmek'; *bodas* 'beden; bedensel cisim, maddi varlık'; *bodatay*, *bodatu* 'bedenli, maddi, elle tutulur, bedeni ve cismi olan; somut; gerçek; orijinal, özgün'; *bodü-*, *boda-* 'a) hesaplamak, hesap etmek, saymak, farz etmek, tahmin etmek; b) düşünmek, akıl yürütmek, göz önünde tutmak, hesaba katmak; uğraşmak, çalışmak, çabalamak; hatırlamak'; *bodug-a*, *bodü 1* 'çiçek hastalığı, çiçek bozuğu; - **çeçeg** çiçek hastalığı'; *bodugatay*, *bodugatu* 'çiçek hastalığı veya çiçek bozuğu olan'; *bodugda-* 'göz önünde tutulmak, dikkate alınmak, hesaba katılmak; hesaplanmak, hesap edilmiş olmak; hatırlamak; varlığın akla gelmesi'; *bodugdäl* 'düşünce, görüş, izlenim'; *bodugul*, *dangsa-hu* 'hesaplatmak, dengelenmiş bir hesabı olmak; defterleri kontrol edilmiş olmak'; *bodul* 'hesaplama, sayı, hesap; fikir, düşünce, mütalaa, tefekkür; gerçek, maksat, niyet, anlam, kavram, istek; prensip, ilke'; *bodulg-a* 'a) sayma veya hesaplama, hesap işi; b) düşünme, düşünce, tefekkür; görüş, fikir, niyet, maksat, yargı, hüküm; program, iş, idare, taktik, plan; dikkatlilik, ihtiyat, tedbir'; *bodulgatay*, *bodulgatu* 'düşünceli, bir planı, niyeti ve amacı olan, tasarlayan; anlayarak takdir eden, sağ duyulu, ihtiyatlı, tedbirli, dikkatli'; *bodulkila-* 'planlamak, tasarlamak, tasavvur etmek, hayal etmek, düşünmek, kurmak, düşünüp taşınmak'; *bodulsi-* 'düşünüp sonuç çıkarmak, zihinde tartmak, düşünüp taşınmak'; *bodultay* 'düşüncesi, fikri, planı, tasarısı veya maksadı olan; tedbirli, düşünceli'; *bodumagla-* 'kendi kendine konuşmak; düşünüp sonuç çıkarmak, ciddiyetle zihinde tartmak, irdelemek, düşünüp taşınmak' ~ *bodumci* 'hesaplama ve tahmin etme; plan; amaç, gaye; ihtiyat, tedbir; - *ügey* dikkatsizlik, tedbirsizlik; sabırsız, aceleci, düşüncesiz'; *bodumcila-* 'düşünmek, tasarlamak, zihinde tartmak, düşünüp taşınmak; planlar yapmak, zihinde kurmak, niyetlenmek; önem ve itibar gösterme'. *büdügüre-*, *bidügüre-* 'büyümek, irileşmek, büyük olmak; (ses) kalın veya boğuk hâle gelmek'; *büdün* 'ökçe veteri, aşil kirişi'.

*badara-* ‘büyüme, gelişme, yayılmak, genişlemek; patlamak, (çiçek) açmak, açılmak; alev almak, alevlenmek; içeri çekilmek, alıp götürülmek; açık ve belli olmak, herkesçe bilinmek; ayrılmak, çözülmek’; *badaraqul-* ‘genişletmek, yaymak, büyütme, üretme, geliştirmek; canlandırmak’; *badaral* ‘genişleme, büyüme, gelişme veya yayılma; büyüme, artma; yavrulama, üreme; rüzgârın birden şiddetlenmesi, bora, cezbe, ilham’; *badaramal* ‘hararetli, yanan, yanıcı, alevlenen; şevkli, hevesli; çiçekli, çiçek açmış’; *badarangguy* ‘büyüyen, yayılan, serpilme; alevli, yalazlanan; hevesli, hararetli, şevkli’; *badarangguyla-* ‘büyüme, yayılmak, üretme, genişlemek; serpilme, gelişme’.

*boyci-* ‘serpilme, büyüme, (çocuk ve yavru hayvan) olgunlaşma’; *boycigul-* ‘geliştirmek, serpilme büyümesine yol açma, büyütme, güçlendirme’; *boycilta* ‘büyüme, gelişme (çocuk ve yavru hayvan); yetişme’ (L).

**beden sözü başka dillere verilmiştir:** Far. *bedene* ‘dış, dış yüz; beden, vücut’ (GK); Erm. *beden* ‘vücut, cisim’ (Aç. 291); Rom. *bedean* ‘duvar, kale duvarı’ (Mey. 30); Bul. *bedén* ‘avlu duvarı; istihkâm siperi; set, bent; bir yazlık kadın elbisesi’ (Mik. 23; Alf. 27); Srp. *bedem, beden, bâdem, beden* ‘şehrin etrafını çeviren kalın duvar, kale duvarı; set, bent’ (...)

Yukarıdaki sözlükbirim örneği, TKS boyunca sözlükbirimin yapısına göre bazı eklemeye-çıkarmalarla ölçünlü bir yöntem olarak kullanılmıştır. Bu sözlükbirim üzerinden bir betimleme yapmak gerekirse şu başlıklara dikkati çekmek yararlı olacaktır:

### Köken ve Anlam Çeşitliliği

*Beden* sözcüğü, Türkçede “canlı varlıkların maddi bölümü, vücut” anlamına gelir. Sözcük, “vücudun baş, kol ve bacak dışında kalan bölümü” ve “giysilerde ölçü” gibi çeşitli anlamlar kazanmıştır. Bu anlam çeşitliliği, sözcüğün tarihsel ve kültürel zenginliğini yansıtır. Karaağaç neredeyse tüm sözlükbirimlerde bu detayları ustalıkla vermektedir.

### Kök ve Anlam Dallanması

*Beden* sözcüğü, ön seste b ve q değişimleri, iç seste ise {-t-}-d- > -y-, -z-, -c-} ses denklikleri ve değişimleri içinde zengin biçim ve anlam dallanmalarına uğramıştır. Bu dallanmalar, sözcüğün farklı dönemlerde farklı anlam ve kullanımlara evrildiğini gösterir. Ön ses ve iç seste başka dallanmalarda diğer sözlükbirimlerde detaylı bir biçimde incelenmektedir. Ön ses değişiklikleri ve iç ses denklikleri sonucunda oluşan kökteş sözcüklerin ses denklikleri TKS



boyunca ele alınmaktadır. Bu yapılar öncelikli olarak Eski Türkçeden örneklerle desteklenmekte ve Eski Türkçe örnekler genellikle Clauson'un derlemelerinden (→ ED) alınmaktadır.

### **Et- ve Eyle- Bağlantısı**

Türkçede *et-* ve *eyle-* köklerinden türeyen “etmek” ve “eylemek” fiilleri, “var kılmak, varlık hâline getirmek” anlamlarıyla beden sözcüğüyle bağlantılıdır. *Et* kökü, varlık ve mal mülk anlamında kullanılarak beden sözcüğünün anlam alanını genişletir. Bu bağlamda Karaağaç, çoğu kez ezber bozan bir bağlantılar silsilesi ile anlambilim verilerini çok iyi eşleştirdiğinden sözlük kullanıcılarına konuştuğu dile onlarca farklı pencereden bir manzara fotoğrafı çekmektedir.

### **B- ve Q-'lı Kökler**

Beden sözcüğü, hem *b-* hem de *q-* köklerinden türemiş çeşitli sözcüklerle ilişkilidir. Örneğin, *bedü-* “büyüme” ve *ed* “mal, ürün” gibi sözcükler, *beden* ile kökteş olup anlam ilişkilerini ortaya koyar. Buradaki örneklere diğer sözlükbirimlerde de rastlanmaktadır. Özellikle ön ses varlığı-yokluğu ve bu sesin değişimleri TKS'nin sözlükçülüğe önemli katkıları arasındadır.

### **Eski Türkçe ve Moğolca İlişkisi**

Moğolca *bey-e(n)* “beden, vücut” ve *ed* “mal, mülk” sözcükleri, Türkçe beden sözcüğü ile köken ve anlam ilişkisi gösterir. Bu, Türk-Moğol dil ailesi içinde sözcüklerin ortak köklerden türediğini ve anlam bakımından benzerlikler taşıdığını kanıtlar. TKS'de eğer bağlantı kurulabiliyorsa sözlükbirimler için bir alt başlıkta Moğolca ilişkisi detaylıca incelenmektedir. Aynı kökten türemiş olduğu düşünülen Moğolca kökteşler, Karaağaç'ın Türkçeye kazandırdığı Lessing'in sözlüğünden seçilir. Moğolca kökteş sözcükler, Türkçe kökteşlerle karşılaştırılarak incelenir.

### **Anlamın Dilbilgiselleşmesi**

*Et-* ve *eyle-* köklerinden türeyen fiiller, dilbilgiselleşerek yardımcı eylem hâline gelmiştir. Bu fiiller, beden sözcüğünün anlam alanını genişleterek dilde

yaygın kullanımını sağlar. Bu ve fazlası TKS'de dikkatle incelenmektedir. Karaağaç, sözlük kullanıcılarına sadece kökteş yapıları ve onların serüvenini vermekle yetinmez; dilbilgisel süreçlere de etkili bir biçimde değinir.

### **Bet ve Betik Bağlantısı**

*Bet* “yüz” ve *betig* “yazıcı” sözcükleri, beden sözcüğü ile kökteş olup bedenün yüzeyini ve işlevini ifade eder. Bu, beden sözcüğünün anlam alanının genişliğini ve dildeki işlevselliğini gösterir. Bu sözlükbirim için geçerli bir açıklama olsa da daha önce de söylediğim gibi Karaağaç, sözlükçülük anlayışıyla bir nevi arkeolog gibi süreci gün ışığıyla etkili bir biçimde buluşturmaktadır.

### **Türk Lehçeleri**

Türk lehçelerinde *becermek* “başarmak”, *bedük* “büyük” ve *bezemek* “süslemek” gibi sözcükler, beden sözcüğüyle kökteş olup, çeşitli anlam genişlemeleri ve dallanmaları içerir. Karaağaç, tüm lehçeleri ve bu lehçelerdeki sözlükbirim alışverişlerini yine sesbilimsel bir bakış açısıyla dikkatle incelemektedir.

### **Anlamın Evrimi ve Kullanımı**

Beden sözcüğü, Eski Türkçe ve Orta Türkçe dönemlerinden günümüze kadar farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu anlamlar, sözcüğün tarihsel süreç içinde nasıl evrildiğini ve hangi kültürel etkilerle şekillendiğini yansıtır. Zaten TKS'yi büyük olasılıkla başucu kaynağı yapacak özelliklerinden biri de budur. Karaağaç tarafından anlambilimin bu denli başarılı bir biçimde kullanılması bu eserden sonraki çalışmalara kuşkusuz kılavuzluk edecektir.

### **Diğer Dillere Etkisi**

Beden sözcüğü, Farsça, Ermenice, Romence, Bulgarca ve Sırpça gibi dillere de geçmiş ve bu dillerde benzer anlamlar kazanmıştır. Bu, Türkçenin diğer diller üzerindeki etkisini ve farklı kültürlerin etkileşimlerini göstermektedir. Yabancı dillere geçmiş verintiler, sözcüklerin evrimini ortaya koymak için kullanılmaktadır. Böylece sesbilimsel inceleme ve kökteşlik süreçleri başka bir anlam kazanmaktadır.

Buraya kadar yazılanlar bir bütün olarak düşünülduğünde TKS'nin önemi, dilbilimsel araştırmalara sunduğu katkının ötesinde Türkçenin kökteşlik serüvenini ve evrimini anlamak isteyen herkes için vazgeçilmez bir kaynak olmasında yatacaktır. Dilin tarihsel ve kültürel yolculuğunu anlamak, bugünkü kullanımını daha iyi kavramamızı sağlayacak ve dilin gelecekteki gelişimine ışık tutacaktır. Bu sözlük, Türkçenin kökteşlik yapısını keşfetmek isteyen araştırmacılar için temel bir rehberdir. Çünkü TKS, sesbilimsel benzerlikler ve kökteş sözcükler üzerine yaptığı ayrıntılı analizlerle, Türkçenin zengin tarihini ve kültürel bağlamını anlamamıza yardımcı olan değerli bir çalışmadır. Bu sözlük sadece akademik araştırmalar için değil, aynı zamanda dilin evrimine ilgi duyan herkes için önemli bir kaynaktır.

### **Kaynakça**

Karaağaç, G. (2022). *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Karaağaç, G. (2024). *Türkçenin Kökteşler Sözlüğü I-III*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Received 01.07.2024	Review	JOTS
Accepted 09.07.2024		8/2
Published 20.07.2024		2024: 384-394

**Elverskog, J. A History of Uyghur Buddhism. New York: Columbia University Press, 2024, pp. xv+296. ISBN: 978-0-231-21525-1**

Hasan İSi\*

Trabzon University (Trabzon/Türkiye)

E-mail: hasanisi21@yahoo.com.tr

Budizm, Çin Dinleri ve Tibet Kültür Tarihi başta olmak üzere, ağırlıklı olarak İç ve Orta Asya'daki gibi inanç sistemleri üzerine çalışmaları bulunan Johan Elverskog, günümüzde daha çok Budist sahayla ilgili ortaya koyduğu eserlerle bilinmektedir. Geneli Budist karakter taşıyan bu eserler, Buddha dininin Hindistan, Çin, Moğol ve Uygur ülkelerindeki serüvenini ortaya koymaktadır. Elverskog'un çalışmaları arasında yer alan *A History of Uyghur Buddhism* (2024) ve *Uygur Buddhist Literature* (1997) adlı eserler ise doğrudan IX.-XIV. yüzyıllar arası Türk Budizmi'ni ele alan çalışmalardır. Bilindiği üzere, Manihaizm ve İslam diniyle birlikte asırlarca benimsenen Buddha öğretisi, Eski Türk inanç kültürü noktasında kapsamlı bir yazılı mirasın varlığından bizleri haberdar etmektedir. Nitekim Elverskog *Uygur Buddhist Literature* (1997) adlı çalışmasında Eski Türk inanç sistemlerinden Budizm ile ilgili metinlerden bahsetmekte, ilgili çalışmada basılmış Budist Uygur metinlerinin tam bir envanteri ve bu metinler üzerine yapılmış çalışmaların bibliyografyası verilmektedir. Çalışma, Uygur harfli Budist el yazmalarının bulunduğu yerlerle ilgili o dönem için güncel bilgilerin verilmesi, metin özetleri, baskı türleri gibi hususlar yönünden ayrıntılı ve sistematik bir eserdir.

\* ORCID ID: 0000-0001-7269-3596.

Elverkog'un Türk Budizmi üzerine diğer bir çalışması ise eldeki tanıtma yazısına konu olan *History of Uyghur Buddhism* 'Uygur Budizmi Tarihi' (2024) adlı eserdir. 2024 yılında Columbia University Press'ten çıkan ilgili çalışma, literatürde şimdiye değin dağınık hâlde bulunan *Uygur Budizmi Tarihi* üzerine derli toplu bir inceleme niteliğini taşımaktadır. Bu alışma, genel olarak IX.-XVII. yüzyılları kapsayan Uygur Budizmi'ni hem toplumsal (politika, ekonomi) hem de inanç noktasında ele almasıyla dikkat çekmektedir.

Çalışmanın içeriği şu şekildedir:

Görseller Listesi (s. ix-xii)

Teşekkür (s. xiii-xiv)

Giriş (s. 1-4)

1. Budist Olmak (s. 5-39)

2. Budist Politika (s. 40-65)

3. Budist Ekonomi (s. 66-91)

4. Uygur Budizmi (s. 92-134)

5. İslam'a Geçiş: Müslüman Olmak (s. 135-169)

Sonuç (s. 170-174)

Notlar (s. 175-227)

Kaynakça (s. 229-265)

Dizin (s. 267-278)

Çalışmanın iskeleti beş bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerin her biri, birbiriyle bağlantılı olup Uygur Budizmi'ni her yönüyle aktarmada öneme sahiptir.

Uygur Budizmi'nin tarihî serüvenini yansıtan ve eldeki yazıya konu olan eserin bölümlerine detaylıca bakmakta fayda vardır. Öncelikle ilgili eser, Çin devleti tarafından katledilen Modern Uygur Edebiyatı yazarlarından Perhat Tursun'un *Arka Sokak* adlı romanından bir alıntıyla başlar. Elverskog, Çin zulmüne karşı verilen mücadeleye atıfta bulunmaktadır. Sırasıyla Giriş Bölümü'ne kadar alışma, *İçindekiler*, *Görseller Listesi* (s. ix-xii) ve *Teşekkür* (s. xiii-xiv) kısımlarından oluşmaktadır.

Eserin Giriş Bölümü (s. 1-4) Ahmet Refik Altınay'ın *Târih-i Umûmîsi*'nden alıntılanan pasajla başlar. İlgili pasajda, Türkler ve Moğolların aslında dindar halklar olmadığı, Türklerin tabiatına en uygun dinin Buddha inancı olup kendilerinin düşünce ve mizaç yönünden Budizm'e yakın oldukları söylenmektedir. Giriş Bölümü'ne bakıldığında, bugün her ne kadar Uygurlar ağırlıklı olarak Müslüman olsa da, geçmişte çoğunun Budist olduğu, kendilerine asırlarca Buddha dini doğrultusunda maddî ve manevî refaha dayalı dinî bir yaşam inşa ettikleri, dahası Buddha dini doğrultusunda inanç kültürlerinin en parlak dönemlerini XIII.-XIV. yüzyıllar arası yaşamaları neticesiyle Orta Asya'da hem yazılı hem de görsel sanat noktasında birçok eser ortaya koydukları ifade edilmektedir. Doğaldır ki, yaşanan çağın siyasî ve dinî hareketleri gereği zamanla etki alanı genişleyen ve gittikçe güçlenen İslam karşısında Uygurlar direnememiş ve netice itibariyle çoğu Uygur, Budizm'den vazgeçip İslam dinine geçmiş; bu doğrultuda Budizm'in benimsenişiyle asırlar boyu süregelen inanç kültürünün izleri yok edilip İslam dini doğrultusunda yeni bir inanç kültürü ortaya konmuştur (s. 1-2).

Giriş Bölümünde zikredilen genel bilgilere ek olarak Elverskog, XIX. yüzyılda Avrupalılar tarafından başlatılan araştırma gezilerine değinmektedir. Burada asıl dikkat çekici olan Batılılar tarafından gerçekleştirilen keşifler neticesinde Uygur Budizmi üzerine bilgilerin gün yüzüne çıkmasıdır. Başta Julius Klaproth ve Stanislas Julien olmak üzere, birçok araştırmacı tarafından yapılan incelemeler neticesinde Budist metinlerin kadim Uygur diline çevrildikleri, özellikle de Britanya, Finlandiya, Fransa, Almanya, Japonya, İsveç ve Rusya'dan gelen ekiplerin çalışmaları sonucunda Uygurlara ait birçok Budist el yazması ve sanat eseri ele geçirilmiştir. Bu doğrultuda, Radloff, Malov ve Müller gibi bilim adamları, Budist Uygurlara ait dinî külliyatı anlama çabaları içerisine girmiştir (s. 2). Genel bir giriş niteliğini taşıyan bu bilgilerden hareketle, Elverskog çalışmasının üç kaygıyla şekillendiğinden bahsetmektedir. Elverskog'un dikkatini ilkin Budizm'in ve İslam'ın yan yana gelmesinin Uygur tarihine olan etkileri çekmiştir. Bu doğrultuda yazar, dünya üzerindeki çoğu halkın siyasî ve kültürel vs. gibi bir dizi faktörün etkisiyle yeni bir dini benimsediklerini ifade ederek bu durumun Uygurlarda da benzer süreçlerle kendini gösterdiğinden bahsetmektedir. (s. 3) Burada, yazar tarafından vurgulanan aslında yaşanan bölgenin stratejik önemi hususudur. Nitekim

tarihî bilgilerimiz göz önüne alındığında, akla Asya’da hâkim güç durumdaki Çin gelmektedir. Çin’e karşı yapılacak direniş ve üstünlük yaşanan coğrafya açısından prestij durumdaki dinleri benimsemekten geçmektedir. Bu doğrultuda, Uygurlar ilkin Manihaizm’i benimsemiş, devamında Budizm’e geçerek Çin’e karşı direnç göstermişlerdir. Bu doğrultuda yazar, Budist olmanın ne anlama geldiğini hedefleyerek ikinci tematik kaygısını ortaya koymaktadır. Elverskog, bu tematik kaygıdan hareketle Budizm’i siyaset, ekonomi ve gündelik yaşam temelinde ele alıp Budist Uygurların bir hukuk sistemine sahip olup olmadığına, hangi zaman birimini kullandıklarına, geçimlerini ne ile elde ettiklerine değinip ‘Budist Olmak’ın hangi anlamlara ele geldiğine değinmiştir (s. 3-4). Yazar tarafından ‘kaygı’ olarak nitelendirilen aslında her biri çalışmanın amacını oluşturan bu tematik sorulardan sonuncusu, tüm çıplaklığıyla Uygur Budizmi’ni ortaya koymadır. Yazara göre, Uygurlar Asya tarihini şekillendirmeleri yanında Budizm’e inanıyor; başta Çin ve Tibet olmak üzere, birçok ülke ile temas hâlinde olup ilgili kültürleri birbirine bağlıyordu (s. 4). Bu doğrultuda, yazar tarafından zikredilen bu üç tema, Uygur Budizmi’nin oluşumu, gelişimi ve İslam dine geçişle yok oluşu üzerine değerlendirmeleri bünyesinde barındırmaktadır.

Çalışmanın Birinci Bölümü, ‘Budist Olmak’ (s. 5-39) başlığından oluşmaktadır. İlgili başlık, “Bir insan neden Budist olur? Bir medeniyet yeni bir dini neden benimser?” sorularıyla başlamaktadır. Siyasî, ekonomik ve kültürel faktörlerin devreye girdiği bir ortamda din değişiklikleri çoğu medeniyet için doğal bir süreçtir. Bu sorulardan hareketle, Elverskog, alt başlıklar belirleyerek konuya dair önem ve ilgiyi canlı tutmaktadır. İlgili bölümde, şu alt başlıklar vardır:

Budist Uygur Krallığının Sağlamlaştırılması (s. 6)

Budizm’in Kademeli Olarak Benimsenmesi (s. 17)

Uygurlar, Karahanlı Tehdidine Karşı Savunma Olarak Budizm’e mi Geçiş Yaptı? (s. 20)

Uygurlar Manihaizm’i Neden Geri Çevirdi? (s. 24)

Asya Geneline Budizm’e Dönüş (s. 27)

Verilen alt başlıklarda görüldüğü üzere, Uygurlarda Budizm birçok faktörün özellikle de siyasî, ekonomik ve dinî etkenlerin şekillendirdiği uzun bir

süreci yansıtmaktadır. Bu bölüme genel olarak bakıldığında, Uygurların Budizm ile ilk temasları, Manihaizm'i geride bırakarak Budizm'i tercih edişleri, Manihaizm'in yönetici sınıfına yönelik çabalarından ileri gelen son çırpınışlarına rağmen Budizm'in Uygurlar arasında önlenemez yükselişi, bu yükselişle paralel olarak Batı Uygur Hanedanlığının siyasî ve kültürel olarak güçlenip Dunhuang bölgesinin kontrolünü ele geçirmesi anlatılmaktadır.

Çalışmanın İkinci Bölümü, 'Budist Politika' (s. 40-65) başlığından oluşmaktadır. Bu bölüm, Max Weber'in *The Religion of India* adlı eserinden alıntılanan "Budizm'in herhangi bir 'toplumsal' hareketle bağı yoktur ve (bu hareketle) paralel de yürümemiş; hiçbir 'sosyal-politik hedef' oluşturmamıştır." (s. 40) sözleriyle başlamaktadır. Elverskog'a göre, Weber her ne kadar Erken Budizm'i siyasi bir başarısızlık olarak nitelendirse de, Budizm tarih boyunca özellikle de Doğu Asya'da her zaman siyasî iktidara sıkı sıkıya bağlı olmuştur. Buddha'nın kutsal emanetlerinin eski Hindistan'ın sekiz hükümdarı arasında paylaşılmasından Budist hükümdar Aśoka'nın efsanelerine kadar, erken dönem Budistlerinin Dharma'ya dair uygulamalardaki başarısının siyasi otoriteyle yakın ilişkilerde bulunmalarından kaynaklandığı barizdir. Çünkü Budist öğretisi olarak tanımlanan Dharma, halk üzerinde siyasi gücü sürdürmek için kullanılabilecek en önemli manevi etmendir. Bu etmenin başarıyla kullanımı Budizm'in Doğu Asya'nın tamamına yayılmasından anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda yazara göre, Uygur hükümdarları yayılcı Budist Tangut devletinin baskısını kırıp kendi güvenliklerini sağlama adına Budizm'i tercih etmişlerdir (s. 40). İlgili bölüm, önceki kısımlarda olduğu gibi konuyla bağlantılı çeşitli alt başlıklardan oluşmaktadır.

Devletin Ötesinde Budizm (s. 41)

Buddha Maitreya (s. 50)

Budist Olmamının Önemi (s. 56)

Farklı Bir Budist Ülkesi (s. 59)

Verilen başlıklar göz önüne alındığında bu bölümün genel olarak Uygurların Dharma ve onun edebî mirasıyla olan ilgisinin 'elit' sınıf düzeyinde gerçekleştiği, Uygurların Budizm üzerindeki siyasî kontrol eksikliğini devlet gücü olarak değil de farklı bir tarzda geliştirmesine değinilmektedir (s. 65). Ancak Uygurlar için asıl önem arz eden durum, sadece düşman güçlerin



tehditleri ya da gerçek dünyanın kötülükleri değil, Dharma'nın sonu ve Geleceğin Buddhası niteliğindeki Maitreya'nın varlığı üzerine geliştirilen varoluşsal kaygılardır (s. 50). Bu kaygı neticesinde Budist Uygurlarda Maitreya kültü doğmuş, buna paralel şekilde ortaya konan yazılı ve görsel ürünlerle 'kurtuluş' motifi oluşturulmuştur.

Çalışmanın Üçüncü Bölümü, 'Budist Ekonomi' (s. 66-91) adını taşımaktadır. İlgili bölüm, *Anguttara Nikāya*'dan alıntılanan pasajla başlar. Bu bölümde, Uygurların Buddha dinine geçişinin sadece soylu sınıftan halka doğru olmadığı, özellikle soylu sınıfın ve tüccarların Budizm'in benimsenmesine öncelik ederek Uygur devletine zenginlik ve statü getirdikleri ifade edilmektedir. (s. 66) 'Budist Ekonomi' başlığı, önceki kısımlarda olduğu gibi çeşitli alt başlıklardan oluşarak Budizm'in Uygurlara getirdiği maddi refaha vurgu yapmaktadır.

Budizm ve Zenginlik (s. 66)

Avrasya Ticareti (s. 75)

Manastır Ekonomisi (s. 83)

İlgili bölümde yer alan başlıklara bakıldığında, öncelikle Dharma'nın maddî zenginlik yaratmada meşru olduğu, Buddha'nın öğretilerinin Uygurlar da dâhil olmak üzere Asya'daki tüccar sınıflarında yankı bulduğu, Uygurcaya tercüme edilen en eski Budist metinlerden bazılarının tüccarların korunmasını içerdiği ve yazılan birçok Uygur Budist metnin zenginlik vaat ettiği görülmektedir (s. 74). Ayrıca, 'Manastır Ekonomisi'ne bakıldığında, rahiplerin açgözlü olmadıkları, sahip oldukları servetlerini Dharma'yı teşvik etmek ve sürdürmekle birlikte, halka yardım etmek için kullandıkları da bilinmektedir (s. 91).

Çalışmanın Dördüncü Bölümü 'Uygur Budizmi' (s. 92-134) adını taşımaktadır. İlgili bölüm, Hong Hao'nun 1150 tarihli 'Songmo Üzerine Notlar' adlı eserinden alıntılanan pasajla başlar. 松漠紀聞 *Songmo jiwēn* olarak bilinen 'Songmo Raporu', Mançurya'nın Songmo bölgesinin ele alındığı bir metindir.<sup>1</sup> Hong Hao'nun yaşadığı dönemde Uygurlar, Budizm'e büyük bir istekle inanıyorlardı. Songmo Raporu'na göre, Uygurların alçıdan yapılmış Buddha heykelinin yanı sıra bir tapınakları da söz konusuydu. Onlar, her ayinde bir

<sup>1</sup> [www.chinaknowledge.de/Literature/Historiography/songmojiwen.html](http://www.chinaknowledge.de/Literature/Historiography/songmojiwen.html).

koyun kurban edip içki içmekteydi. Uygurlar, parmaklarını koyunun kanına batırıp Buddha'nın dudaklarına sürüp Buddha'nın ayağını kaldırıp ona feryat etmekteydi. Onlar, bu uygulamayı 'gizli ibadet' olarak adlandırıp tören kıyafetleri giyer ve Hint dilinde ilahiler söylemekteydi (s. 92). Uygur Budizmi'nin XII. yüzyıldaki görünümünü yansıtan bu ifadeler, Uygurlarda Budizm'in sahip olduğu değeri göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu bölüm, çeşitli alt başlıklardan oluşmaktadır.

Farklı Bir Budizm (s. 93)

Maddi Budizm (s. 106)

Uygur Budizmi'nin Altın Çağı (s. 119)

Türk Budizmi'nin üç alt başlıkla ele alındığı bu bölümde, Uygur Budizmi'ni tam olarak anlayabilme adına her başlığın içerisine kısaca bakmakta fayda vardır. 'Farklı Bir Budizm' (s. 93) isimli alt başlıkta öncelikle Uygurlar ile Song Hanedanlığı ve Tangutlar arasında sürdürülen Budist ilişkiler doğrultusunda Uygurların Kuzey Song Tiantai Budist uygulamasını benimsediği söylenmektedir (s. 104). Elverkog, ilgili bölümde Uygur Budizmi'nin ilk üç yüz yılına ait kayıtlar elde olsa da Uygur rahiplerinin manastırlarda hangi *vinaya*'yı kullandıklarının bilinmediğini, keşişlerin felsefi tartışmalarının günümüze gel(e)mediğini ifade eder. Son olarak araştırmacı, Uygur Budizmi'nin kronolojik olarak Erken Tohar Nikāya Budizmi, Çin Mahāyāna Budizmi ve İslam'dan önceki Tantrik Budizm aşamalarını öne çıkarmaktadır (s. 94, 95). 'Maddi Budizm' (s. 106) adlı alt başlıkta ise, Uygur Budizmi'nin etkisinde kaldığı Çin Budizmi doğrultusunda Budist kültürde kendini gösteren görsel sanat unsurları üzerine değerlendirmeler söz konusudur. Yazar, bu bölümün temel amacını ilgili başlıkta ortaya koymaktadır. Elverskog, Uygurlar arasındaki günlük Budist uygulamaları derinlemesine anlayabilmek için, metin ve doktrinin yanı sıra, Budist uygulamaların bir parçası olarak üretilen nesnelere (tapınak, heykel, vs.) odaklanmak gerektiğini ifade ederek (s. 106) Uygurlarda yansımaları görülen Çin Budizmi ve ürünlerine çeşitli görseller yoluyla değinmektedir. İlgili alt başlığın son bölümü, 'Uygur Budizmi'nin Altın Çağı' (s. 119) adlı kısımdır. İlgili bölüm, Moğolların Tibet Budizmi'ni benimsemesiyle Uygurlarda etkisini gösteren Tantrik etkileri yansıtmaktadır. Tibet etkili Uygur Budizmi, Budizm'in orijinal kaynaklarına yönelme, dinî terimleri Soğdca ya da Toharca olmadan doğrudan Sanskritçeden alma, blok baskı tekniğini kullanma gibi yenilikler

yönünden Uygur Budizmi'nin zirve dönemidir. Literatürde *Tantrik Uygur Budizmi* ve *Tantrik Türk Budizmi* adlandırmalarına sahip Tibet tesirindeki Uygur Budizmi, Moğol hâkimiyeti altındaki Uygurların yeni bir Budist gelenek içerisinde oluşan yaklaşık 200 yıllık dinî kültürdür. Elverskog, bu alt başlıkta öncelikle Tibet Budizmi'nin Uygurlarda gelişimine yer verip devamında bu dönemde ortaya konan Çince, Tibetçe ve Sanskritçe eserlere değinmektedir. Yazara göre, Uygur Budizmi, Moğollar Tibet Budizmi'ne yöneldiğinde değişmişti. Aslında Moğolların Tantrik Budizm ile ilişkisi, Tangutlarla olan ilişkileri ve sonunda Tangut ülkesini fethetmeleriyle başlamıştı. Tangut sarayındaki Tantrik ustaların gazaplı tanrı Mahākāla ile ilgili savaş büyüsunü kullanarak Moğolları başarılı bir şekilde geri püskürtmesi Moğolları derinden etkilemiş ve sonunda Mahākāla'yı koruyucu tanrıları olarak benimsemelerine sebep olmuştur. Moğollar, Mahākāla'nın savaş büyüsunü Asya'daki birçok askeri seferde kullanarak başarılar elde etmiştir (s. 123). Moğollarca önemli bir yere sahip olan Budist ilah Mahākāla, dolaylı da olsa Türk Budizmi'ni yeni bir eksene kaydıran mitolojik faktördür. İlgili bölüm tanıklığında, Tibet etkili Budizm'in Uygurlardaki yansımalarından biri de, Tibet dinî kültürü ve Tibetçenin etkisidir. Bu doğrultuda, *Guruyoga*, *Śrīcakrasāmvara*, *Tārā-Ekavimśatistotra* gibi metinler yanında, *Avalokiteśvara*, *Manjuśrī* ve *Vajrapāṇi* gibi Budist ilahlara odaklanan öğretici metinleri Tibetçeden Eski Uygurcaya çevrildi (s. 125, 127). Moğol dönemi Tibet Budizmi'nin önemli gelişmelerinden biri de, Yuan Hanedanı Kubilay Han'ın Budist bir kanon oluşturmasıdır. Elverskog'a göre, 1280 yılının ortalarında Kubilay Han meşruiyetini güçlendirme adına Çin Budist kanonun yeni ve revize edilmiş bir kataloğunu oluşturmak istedi. Bu amaçla, Çince, Sanskritçe, Tangut, Tibetçe, Uygurca gibi mevcut dillerdeki Budist metinleri incelemek ve şimdiye kadarki en kapsamlı Budist kanonu derlemek için yedisi Uygur Türkü olmak üzere yirmi dokuz bilim adamından oluşan bir ekip kurdu. Bu ekip, 1.440 metinden oluşan bir katalog çıkardı. Bu proje karşısında, Uygurların Budist edebiyatına olan ilgisi daha da arttı. Sonunda Uygurlarda yalnızca Dharma'ya yönelik serbest yaklaşımlarından uzak daha Ortodoks bir Budist gelenek ortaya çıkmıştır. Bu ortodoksluk Erken Budizm'in tüm öğretilerini bünyesinde barındıran 5 Çince *āgamanın* tamamının Yuan Hanedanlığı döneminde Uygur diline tercüme edilmesiyle görülmektedir (s. 127-129).

Çalışmanın Beşinci Bölümü, 'İslam'a Geçiş: Müslüman Olmak' (s. 135-169) adlı başlıktan oluşmaktadır. İlgili bölüm, Budist Uygur şairinin "(Dharma) değerli eylemlerin gücündedir, eski ustaların bu sözleriyle, önceki iyiliklerin karşılığı olarak Müslüman Taciklerin işi olsa bile" şiiriyle başlamaktadır. Bu bölüm, genel olarak hem Çin hem de Orta Asya'daki büyük jeopolitik değişimlerle Uygur Budistlerinin Orta Asyalı Müslümanlarla etkileşime geçmesini, Dharma'yı terk edip Müslüman olmalarını, Moğolların 1345'te İslam'ı seçmelerine rağmen çok az da olsa Uygurların Budist kalmalarını ele almaktadır (s. 135-136). İlgili bölüm, önceki kısımlarda olduğu gibi çeşitli alt başlıklardan oluşmaktadır.

Moğol Avrasyası'nda Budistler ve Müslümanlar (s. 136)

Moğol İç Savaşları (s.143)

İslam'a Giden Uzun ve Yavaş Yol (s. 154)

Çeşitli alt başlıklardan oluşan ilgili bölüm, İslam dininin Budist Uygurlarda gösterdiği etkiyi kademe kademe yansıtması bakımından önem arz etmektedir. Zikredilen alt başlıklara bakıldığında, 'Moğol Avrasya'sında Budistler ve Müslümanlar' (s. 136) adlı bölümde başta İslamî kaynaklar olmak üzere çeşitli kaynaklar aracılığıyla Orta Asya'daki İslamî etki ortaya konmaktadır. İlgili bölümde, Fars kaynaklarında anlatılan Budist uygulamaların birçoğunun *Guanyin*, *Amitābha* vs. aslında Uygurlardan geldiği, bunların Uygur Budizmi'nin bir parçası olduğu ifade edilerek İlhanlı Budizmi'nin şekillenmesinde Uygurların rolü ve bunun Müslüman dünyası üzerindeki etkisi anlatılmaktadır (s. 143). 'Moğol İç Savaşları' (s. 143) başlıklı bölümde, kapsamlı bir tarih anlatımı söz konusudur. İlgili bölüm, XIII.-XVIII. yüzyılları kapsayan bir süreci içermektedir. XIII. yüzyıl Orta Asya'sında İran'daki Budist Uygurlar Müslüman dünyasını etkilerken anavatanları acımasız Moğol iç savaşında cephe hâline gelmişti. Moğol imparatorluğu genellikle 'tarihteki dünyanın en büyük kara imparatorluğu' olarak tanımlansa da hiçbir zaman 'birleşik' bir imparatorluk olmamıştır. Moğol efsanesine göre, Cengiz Han dünyayı fethettikten sonra, 'Dört Ulus' adıyla imparatorluğunu dört oğlu arasında paylaştırmıştı. Aslında Moğol imparatorluğu, Cengiz Han'ın halefleri özellikle Ögeday ve Möngke tarafından yürütülen fetih seferleri sırasında oluşmuştu. Bunların ardından Dört Ulus' fikri uygulamaya konuldu ve 'Küçük Ulus'un üç hükümdarının (Çağataylılar, İlhanlılar ve Altın Orda) bir araya gelmesi fikri hayata geçirildi (s. 143-145). Özellikle İlhanlılar ile Altın Orda arasında patlak veren çatışma, Moğol

imparatorluğunun tamamen ayrı varlıklara bölünmesinin ilk kıvılcımıydı. Bu durum, Moğollar içindeki veraset mücadelesine dayanmaktaydı (s. 145-146). Moğollar arasında yaşanan çatışmanın Yuan hâkimiyeti altındaki Uygurlara etkisine bakıldığında, Uygur ülkesinin yıkıldığı görülmektedir. Uygurlar, Yuan Hanedanlığından ayrılmasına rağmen, iki ulus arasında ticari ilişkilerin devam ettiği görülmektedir. Moğol hakanlarından Kebek Han, onlarca yıl süren iç savaş sırasında harap olan Uygur ülkesinin tarım ve kentsel yaşamını yeniden canlandırmaya çalışarak ekonomik yükselişe katkı sağlamıştır (s. 150). Çeşitli görseller aracılığıyla ifade edilen yoğun tarih bilgilerinden sonra, ilgili başlığın sonuç bölümüne bakıldığında tüm siyasî kargaşaya rağmen Budizm'in ayakta kaldığı, Tuğluk Temür'ün 1354'te tahta geçmesiyle Uygurların artık İslam dinine geçiş yaptığı anlaşılmaktadır (s. 154). İlgili bölümün son alt başlığı, 'İslam'a Giden Uzun ve Yavaş Yol' başlığını taşır (s. 154). Bu başlıkta, önceki bölümlerde olduğu gibi yoğun bir tarih bilgisine sahiptir. Tarihî bilgilere çok fazla girmeden ilgili başlıkta ifade edilenlere bakıldığında, din değiştiren bir halkta yeni dinin gelişiminin yavaş ve uzun olduğu söylendiği görülmektedir. Uygurlar da benzer şekilde uzun bir sürecin sonunda Müslüman oldular. Görünüşte yöneticileri olan Moğollar, XIV. yüzyılın ortalarında İslam'ı seçmiş olsalar da, Uygurlar asırlar boyu Budist olmayı sürdürdüler. Bu durum, Gansu'daki Suzhou yakınlarındaki bir Budist manastırda bulunan, 1687 ve 1688 tarihli Uygur harfli *Altun Yaruk* yazmalarından anlaşılmaktadır (s. 154-155). 1430'lara gelindiğinde Turfan şehri artık Müslüman olmaya başlamıştı. 1450'lerde Hami'den geçen Çinli elçiler bölgenin 'camilerle dolu' olduğunu kaydedip Müslümanların bu ilerleyişine karşı bazı Uygur Budistlerinin Çin'e sığındığını ifade etmektedir. Verilen kısa bilgilerden hareketle, çalışmanın Beşinci Bölümü niteliğindeki 'İslam'a Geçiş; Müslüman Olmak' başlığı, yoğun tarihî bilgilere rağmen Uygurlarda kendini gösteren İslamî etkiyi bakımından önemlidir.

Beş iskelet bölümden oluşan eserin 'Sonuç' (s. 170-174) bölümü, önceki anlatılarda olduğu gibi metinler arası ilişkiye sahip tarihî bir eserden yapılan alıntıyla başlar. Buğra Han Efsanesi'nden alıntılanan "*Cenâb-ı Hak, onun ruhunu temizleyip günahlarından arındırarak Sultan Satuk Buğra Gâzî'nin her türlü sapkınlığın ortadan kaldırıcısı olmasını buyurdu. Peygamber'in şeriatını aydınlatacak kişinin Sultan olmasını emretti. İman ışıklarını görünür kılan, bütün kâfirleri ve münafıkları*

öldüren O'dur." sözleri, artık Orta Asya'da bir güç hâline gelen İslam dininin etkisini yansıtmaktadır (s. 170). Elverskog, ilgili alıntıdan sonra Uygurlarda Budizm'in ne zaman sona erdiğinin bilinmediğini, önceki bölümde belirtildiği üzere, Uygurlarda Budizm'in XVII. yüzyıla kadar gelişmeye devam ettiğini söylemektedir (s. 170). Sonuç olarak Uygur Budizmi'nin tarihî yalnızca çağdaş Uygur bağımsızlık hareketinin çıkarlarına hizmet etmekle kalmayıp aynı zamanda Budist olmanın ne anlama geldiğini değil, Budizm ile İslam'ın buluşmasını nasıl kavramsallaştırdığımızı da yeniden düşünmeye zorlamaktadır (s. 174). Verilen bilgiler göz önüne alındığında, Uygurların Budizm'i benimseyerek Asya tarihine yön verdikleri, İslam ile birlikte asırların verdiği Budist kimlikten sıyrılmada zorluklar yaşadığı söylenmektedir.

'Sonuç' Bölümü de dâhil olmak üzere çalışmanın iskeletinin ele alındığı yazıda, ilgili eserin diğer kısımlarına bakıldığında, karşımıza 'Notlar' (s. 175-227) bölümü çıkmaktadır. İlgili başlıkta çalışmanın birinci bölümünden beşinci bölümüne ağırlıklı olarak zikredilen çalışmaların künyesi yer almaktadır.

Çalışmanın 'Kaynakça' (s. 229-265) bölümünde eserde kullanılan kaynaklar alfabetik olarak dizilmiştir. Yazar, konuyla alakalı çoğu kaynağa giderek kapsamlı bir bibliyografya ortaya koymuştur. Eserin 'Dizin' (s. 267-278) bölümü, başta özel isimler olmak üzere önem arz eden çeşitli Budist ve İslamî terimleri ele almaktadır.

Sonuç olarak şimdiye kadar literatürde bütüncül bir şekilde ele alınmamış Uygur Budizmi'ni hem dinî hem de tarihî ve kültürel yönden kapsamlı bir şekilde ele alan yazarı tebrik eder, eserin Uyguristik sahasına yeni bir soluk getirmesini temenni ederiz.

### **Kaynakça**

Elverskog, J. (1997). *Uygur Buddhist Literature*. Belgium: Brepols Publishers.

Elverskog, J. (2024). *A History of Uyghur Buddhism*. New York: Columbia University Press.

Received 17.07.2024	Review	JOTS
Accepted 18.07.2024		8/2
Published 20.07.2024		2024: 395-401

**Korkmaz-Bulut, T. Arzu ile Kanber Hikâyesi (İnceleme-  
Gramer-Metin-Çeviri-Dizin-Tıpkıbasım). Çanakkale:  
Paradigma Akademi Yayınları, 2024, ss. 913. ISBN: 978-  
625-6714-68-7**

Şenol KORKMAZ\*

(İstanbul/Türkiye)

E-mail: senolkorkmaz78@gmail.com

Halk hikâyeleri XV. yüzyıldan başlayarak destan türünden modern roman ve hikâye türüne geçiş eserleri olarak kabul edilmektedir. Türkiye’de daha çok *halk hikâyeleri* veya *türkülü halk hikâyeleri* olarak adlandırılan bu tür hikâyeler Türk dünyasında daha çok *destan* olarak adlandırılmaktadır. Halk hikâyelerinin en belirgin özellikleri nazım-nesir karışık bir şekilde yazılmış olmalarıdır. Bu tür hikâyelerde çoğunlukla aşk ve kahramanlık konuları işlenmektedir. XV. yüzyılda yazıya geçirildiği düşünülen *Dede Korkut Hikâyeleri* nazım-nesir karışık bir yapıya sahip halk hikâyelerinin ilk örneği kabul edilmektedir. Bu tür hikâyeler halk meclislerinde daha çok kıssahan, meddah, âşık veya kadınlar tarafından anlatılmıştır. XV. yüzyıldan başlayarak günümüze kadar varlığını devam ettiren halk hikâyeleri günümüzde yavaş yavaş unutulmaya başlamış ve bu tür hikâyeleri icra eden âşıklar azalmıştır. Yüzyıllarca halk meclislerinde sevilerek anlatılan ve insanlar tarafından okunan bu hikâyelerin en bilinenlerinden biri de *Arzu ile Kanber* hikâyesidir. *Arzu ile Kanber* hikâyesinin sözlü ve yazılı varyantları üzerine çok sayıda çalışma yapılmıştır, fakat bu çalışmaların çoğunda daha çok metin tespiti yapılmıştır. Bu çalışmada ise, Dr. Türkan Korkmaz-Bulut tarafından yayımlanan *Arzu ile Kanber Hikâyesi (İnceleme-*

\* ORCID ID: 0000-0002-8204-3535.

*Gramer-Metin-Çeviri-Dizin-Tıpkıbasım*) adlı kitabın tanıtımı yapılmaya çalışılacaktır.

Eser başlıca şu ana bölümlerden oluşmaktadır: 1. İnceleme; 2. Gramer; 3. Transkripsiyonlu Metin; 4. Çeviri; 5. Dizin; 6. Tıpkıbasım. Kitabın ithaf kısmında yazar çalışmayı yüksek lisans tezinde danışmanı olan Prof. Dr. Gülden Sağol Yüksekaya ile doktora tezinde danışmanı olan Prof. Dr. Emine Gürsoy Naskali'ye ithaf etmiştir. Ayrıca 2023 UNESCO Âşık Veysel Yılı dolayısıyla şairin *Sazıma* adlı şiirine de yer verilmiştir.

Eserin *Ön Söz* (s. 13-16) bölümünde hikâye türünün Batı ve Türk edebiyatındaki tarihî gelişimi üzerinde durulduktan sonra halk hikâyelerinin genel özellikleri, *Arzu ile Kanber* hikâyesinin kısa bir tanıtımı yapılmış ve daha sonra kitabın bölümlerinin tanıtımı yapılmıştır. *Ön Söz* bölümünde bu kitabın Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Dili bilim dalında 2017 yılında bitirilen doktora tezine dayandığı belirtilmiş ve 2017-2023 yılı arasında konuyla ilgili bilgi ve çalışmaların da esere eklenerek çalışmanın güncellendiği belirtilmiştir.

Kitabın birinci bölümü olan *İnceleme* kısmında 21 alt başlık vardır. Bu başlıklar şu şekildedir:

Eser, eserin adı, konu ve içerik, hikâyenin kaynağı, hikâyenin özeti, eserdeki kişiler, eserin nüshaları, yazar-müstensih-mütercim, *Arzu ile Kanber* hikâyesi üzerine yapılan çalışmalar, hikâyenin epizotları, hikâyenin motifleri, hikâyenin yapısı, eserin tür ve şekil bilgisi, halk hikâyelerinin özellikleri, hikâyedeki şiirlerin incelenmesi, hikâyelerin tasnifi ve *Arzu ile Kanber* hikâyesinin tasnifteki yeri, sorunlar; metnin kuruluşu, transkripsiyonlanması ve çevirisinde izlenen yol, eserin söz varlığının incelenmesi, transkripsiyon işaretleri, kısaltma ve işaretler, kaynakça.

*Eser ve Eserin Adı* (s. 19) kısmında eserin kısa bir tanıtımı yapılmıştır. Çalışılan yazmada eserin adı *Hikâyet-i Arzû ile Kanber mufaşşalıdır* şeklinde geçmektedir. *Konu ve İçerik* (s. 19-22) kısmında şu bilgiler verilmektedir:

*Arzu ile Kanber* hikâyesi, İslamî Dönem Türk Edebiyatı'na ait türkülü bir halk hikâyesidir. Eserde Arzu ile Kanber arasında geçen duygusal maceralar anlatılmaktadır. Hikâyede olaylar Kanber'in babasının bezirgân ile Harâ'ya doğru gittikleri zaman bir gece baskını sonucu öldürülmeleri ve Arzu'nun babasının Kanber'i üvey evlat olarak yanına almasıyla başlar. Bundan sonra gelişen olaylar aşk ve bu aşka yardımcı olana maceralardan oluşmaktadır.



*Hikâyenin Kaynağı* (s. 22-25) kısmında *Arzu ile Kanber* hikâyesinin yerli ve millî bir hikâyeye olduğu belirtilerek hikâyenin kaynağı hakkındaki görüşler verilmiştir. Buna göre *Arzu ile Kanber* hikâyesi daha çok Türkmenler (Oğuzlar) arasında bilinen bir hikâyedir. Diğer Türk boyları arasında Kırım Türklerine ait iki kısa varyant, Van'daki Pamir Kırgızlarına ait bir kısa varyant ve *Proben IV*'te Tobol metinleri arasında kısa bir varyant derlenmiştir.

*Hikâyenin Özeti* (s. 26-31) kısmında eserin altı sayfalık bir özeti verilmiştir. *Eserdeki kişiler* (s. 31-36) kısmında 21 kişinin özellikleri üzerinde durulmuştur. *Eserin nüshaları* (s. 36-41) kısmında eserin çalışılan Ankara ve Konya nüshalarının özellikleri verilerek bundan başka *Arzu ile Kanber* hikâyesinin tespit edilen diğer 17 yazma ve matbu nüshasının özellikleri belirtilmiştir. Eserin çalışılan ve kitabın konusunu oluşturan nüshaları şunlardır: 1. Ankara Millî Kütüphane 06 Mil Yz A 8618 nüshası 2. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 42 Kon 1882/2 nüshası.

*Arzu ile Kanber Hikâyesi Üzerine Yapılan Çalışmalar* (s. 42-53) kısmında metin üzerine yapılan çalışmalar tanıtılmıştır. Bu kısımda toplam 67 kitap, tez, makale ve bildiri vb., 28'de lisans tezi olmak toplam 95 kaynak hakkında bilgi verilmiştir. *Hikâyenin Epizotları* (s. 53-56) kısmında ise kahramanların ailesi, kahramanların doğumu, kahramanlara ad verilmesi, kahramanların yetişmesi ve eğitimi, kahramanların âşık olmaları ve şiir söylemeye başlaması, ilk engeller, gurbete çıkma, sevgilinin başka biriyle evlendirilmek istenmesi, Kanber'in durumdan haberdar edilmesi, Kanber'in ikinci defa gurbete çıkması ve mücadeleleri, Kanber'in tekrar arzu ile karşılaşması, Kanber'in Arzu'yu yeniden görmek için mücadelesi ve sonuç epizotları üzerinde durulmuştur.

*Hikâyenin Motifleri* (s. 56-67) kısmında 22 motif grubu üzerinde durulmuş ve hikâyede toplam 77 motif tespit edilmiştir. Motifler S. Thompson'un *Motif-Index of Folk Literature* adlı eserindeki tasnife ve numaralandırmalara göre yapılmıştır. *Hikâyenin Yapısı* (s. 67-69) kısmında hikâyenin planını oluşturan 1. Fasil; 2. Döşeme; 3. Asıl Hikâye ve 4. Sonuç bölümleri üzerinde durulmuştur.

*Eserin Tür ve Şekil Bilgisi* (s. 69-76) kısmında şu konular üzerinde durulmuştur: 1. Hikâye Nedir?; 2. Halk Hikâyesi Nedir?; 3. Çağdaş Türk Lehçe ve Şivelerinde Halk Hikâyesi için Kullanılan Terimler; 4. Halk Hikâyesinin Özellikleri; 5. Hikâyedeki Şiirlerin İncelenmesi.

Hikâyedeki şiirlerin toplam sayısı 157'dir. *Arzu ile Kanber* hikâyesinin en önemli özelliklerinden biri hikâyedeki şiirlerin mâniler şeklinde olmasıdır. Hikâyede 149 mâni ve 8 adet divan şiiri örneği vardır.

*Hikâyelerin Tasnifi ve Arzu ile Kanber Hikâyesinin Tasnifteki Yeri* (s. 76-91) kısmında 30 hikâyeye tasnifine yer verilmiş ve *Arzu ile Kanber* hikâyesinin tasniflerde nereye girdiği hakkında bilgi verilmiştir.

*Eserin Söz Varlığının İncelenmesi* (s. 96-97) kısmında madde başlarının alfabetik, dillere göre ve isim-fiil kategorisine göre tasnifi yapılmıştır. Eserde toplam 2061 madde başı tespit edilmiştir. Madde başlarının ait olduğu dillere göre tasnifi şu şekildedir:

Dil	Madde Başı	
	Sayı	Oran %
Türkçe	830	40.27
Arapça	737	35.75
Farsça	396	17.90
Türkçe + Arapça	1	0.04
Arapça + Türkçe	16	0.77
Farsça + Türkçe	20	0.97
Arapça + Farsça	19	0.92
Farsça + Arapça	16	0.77
Yunanca	12	0.58
İtalyanca	1	0.04
Sanskritçe	1	0.04
Moğolca	4	0.19
Soğdca	1	0.04
İbranice	1	0.04
Süryanice	1	0.04
< ?	5	0.24
Toplam	2061	%100

*Kaynakça* (s. 101-117) kısmında *Arzu ile Kanber* hikâyesi ile ilgili kaynaklar ayrıca verilmiş ve diğer kullanılan kaynaklar genel kaynaklar olarak belirtilmiştir. *Arzu ile Kanber* hikâyesi ile ilgili kaynakların sayısı 96, genel kaynakların sayısı 210'dur. Çalışmada kullanılan toplam kaynak sayısı ise 306'dır.

Çalışmanın ikinci bölümünü *gramer incelemesi* kısmı oluşturmaktadır. Gramer (s. 119-262) bölümü başlıca beş kısımdan oluşmaktadır: A) Yazılış Özellikleri; B) Ses Bilgisi; C) Şekil Bilgisi; Ç) Cümle Türlerinin İncelenmesi; D) Azerbaycan Türkçesinin Metne Etkisi. Bu bölüm metinden çok sayıda tanık gösterilerek ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümünü *Transkripsiyonlu Metin* kısmı oluşturmaktadır. Bu kısımda (s. 263-347) eserin Ankara Millî Kütüphane 06 Mil Yz A 8618 nüshası (ana nüsha) ve Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 42 Kon 1882/2 nüshası (yardımcı nüsha) karşılaştırmalı olarak çalışılmıştır. Eserin Ankara Millî Kütüphane nüshasına göre varak sayısı 72'dir. Bu bölümde eserin yazım hataları, metin tamiri ve nüsha geçişlerini göstermek için 527 aparat kullanılmıştır.

Eserin neşir bölümünden bir varaklık kısım şu şekildedir:

[01b] (01) Bismillahirrahmānirrahīm (02) Hikāyet-i Arzū ile Kanber mufaşşalıdır. (03) Rāviyān-ı aḥbār ve nākılān-ı āsār ve muḥaddiṣān-ı rūzigār öyle rivā- (04) -yet iderler kim bundan evvel nice ‘aşıklar ve şādıklar ve (05) ma‘şūklar gelüp ve ba‘zısının aḥvāllerin hikāyet idüp, (06) nice meclislerde ḥālā zikr olunup, yazanlar kesb-i şafā idüp. (07) Cümleden evvel meşhūrdur kim ‘aşk-ı ilāhī ile hem dürr-i yektālardan (08) Leylā ile Mecnūn gelüp nice eyyāmı ‘āleme velvele-ārā olup, (09) onların ḥaḳlarında ilā-yevmi’l-kiyāme şi‘rler medḥ idüp (10) ve onların ḥaḳkında rivāyet ziyādesiyle çok olduğu (11) muḥaḳḳaḳdur. Zīrā ‘aşk-ı ilāhī cārī olduğundan bu yirde şimdi (12) Leylā ile Mecnūn okusalar elbetde anda olan aḥbāb, cān (13) ḳulağıyla gūş iderler ve ḥaz iderler. Zīrā anlarda başḳa (14) hikāyet olduğunda yine yukarıda zikr olduğunı [02a] (01) gibi ḥikmet-i ilāhī muḳarrerdir. ‘Aşık-ı şādıklarındandır. Fī-zemāninā gelen (02) ‘aşıklar gibi mecāzī degildir. Zīr[ā] biri daḥı Ferḥād ile (03) Şīrīn zikr olunur. Anlar daḥı nā’ il-i murād olmayup nā-murād (04) gitmişlerdir. Ba‘zı okuyan yārānlar ḥisse-mend olup elbetde (05) şu‘arālar bī-ma‘nā olan güzeli aşlā medḥ itmezler. Ḳadīmiden (06) Leylā ile Mecnūn, Ferḥād ile Şīrīn, Arzū ile Kanber dillerde (07) destān olmuşlardır. Ammā bizim hikāyetimiz geldi derdi- (08) -mendi ‘aşık-[ı] şādık Arzū ile Kanber’e. (1b/01-2a/08).

Çalışmanın dördüncü bölümünü *çeviri* kısmı oluşturmaktadır. Bu kısımda (s. 349-419), *Arzu ile Kanber* hikāyesinin günümüz Türkçesine dil-içi çevirisi yapılmıştır. Yazar bu bölümle ilgili şu açıklamayı yapmıştır:

Çeviri bölümünde; öncelikle çevirinin anlaşılır, sonra da aslına sadık olmasına özen gösterildi. Metnin anlamını en iyi şekilde vermek için kelimeler yerli yerinde ve bağlam içindeki anlamlarıyla kullanılmıştır. Metinde verilmek istenen anlam aktarılmaya çalışılmıştır. Çeviride karmaşa yaratmaması açısından sadece varak geçişleri verilmiştir, satır numaraları verilmemiştir. (s. 95)

Bu bölümde şiirlerin özgünlüğünün bozulmaması için şiirler günümüz Türkçesine çevrilmemiş, şiirlerde geçen bazı kelimelerin anlamları aparatlarla gösterilmiştir. Bu bölümde 93 aparat kullanılmıştır. Eserin çeviri bölümünden bir varaklık kısım şu şekildedir:

**[01b] (01-14)** Bağışlayan ve esirgeyen Allah'ın adıyla Arzu ile Kanber hikâyesinin uzun anlatımıdır. Haberleri rivayet edenler, eserleri günümüze nakledenler ve devrin hikâyecileri şöyle anlatır. Bundan önce de nice âşık, sadık ve maşuk gelip geçmiştir. Bazılarının hikâyeleri anlatılmıştır; hâlâ da bazı meclislerde anlatılır. Bu hikâyeleri yazarlar da huzur bulur. Bu hikâyeler arasında ilahî aşkı da konu edinen Leyla ile Mecnun'un hikâyesi en meşhurdur. Biricik, eşi bulunmaz inci kadar değerli bu âşıklar da bir zaman dünyaya gelmiş, nam salmıştır. Günümüze kadar bunlar hakkında şiirler yazılmış, övgüde bulunulmuştur. Kuşkusuz bu hikâyelerin sayısı da oldukça çoktur. Çünkü ilahî aşkı işlemektedir. Bir yerde Leyla ile Mecnun hikâyesi okunacak olsa bütün dostlar can kulağıyla dinler, zevk alır. Sebebine gelince bunların hikâyesinde bir başkalık vardır; **[02a] (01-13)** ilahî hikmetle yoğrulmuş bir hikâyedir. Onlar sadık âşıktır. Günümüze kadar gelen âşıklara benzemezler, mecazi değildirler. Bu hikâyelerden biri de Ferhat ile Şirin öyküsüdür. Muratlarına eremeden ölüp gitmişlerdir. Elbette bu hikâyeyi okuyan bazı dostlar kendileri için ders çıkarır. Edebiyatta, şairler anlamsız olan güzeli asla övmez. Bunların arasında Leyla ile Mecnun, Ferhat ile Şirin, Arzu ile Kanber hikâyeleri eskiden beri dillerde destan olmuştur. Fakat şimdi bizim hikâyemiz dertli ve gerçek âşık olan Arzu ile Kanber'e geldi. (1b/01-2a/08).

Çalışmanın beşinci bölümü *Dizin* bölümünden oluşmaktadır. Dizin hazırlanmasında Mehmet Bozuyula tarafından geliştirilen *TürkSözDiz* yazılımı kullanılmıştır. Bu bölümün (s. 421-621) hazırlanmasında izlenen yöntem 18 madde ile açıklandıktan sonra sırasıyla şu dizinler verilmiştir:

1. Gramatikal Dizin (s. 425-575); 2. Kişi ve Yer adları Dizini (s. 576-581); 3. Arapça İbareler Dizini (s. 582); 4. Sıklık Dizini (s. 583-598): Eserde en çok kullanılan beş kelime şu şekildedir: 1. ol- (409), 2. bu (333), 3. di- (333), 4. it- (325), 5. gel- (260); 5. Çekim Ekleri Dizini (s. 599-621).

*Sonuç* kısmı (s. 623-625) dizin bölümünden sonra verilmiştir. Bu kısımda çalışmada yapılanlar ile elde edilen bilgi ve bulgular 12 maddede açıklanmıştır.

Çalışmanın altıncı bölümü *tıpkıbasım* bölümünden oluşmaktadır. Bu bölümde sırasıyla Ankara ve Konya nüshalarına ait görsellerin tıpkıbasımları verilmiştir:

1. Ankara Millî Kütüphane 06 Mil Yz A 8618 nüshası (ana nüsha), (s. 627-773).  
2. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi 42 Kon 1882/2 nüshası (yardımcı nüsha), (s. 775-913).



Ankara Millî Kütüphane 06 Mil Yz A 8618 nüshasından (1b-2a)

Yazar, çalışmasını sonuç bölümünü şu cümlelerle tamamlamıştır:

Bu çalışma ile özellikle Türk dili bilim dalında “halk hikâyeleri” konusuna dikkat çekilmek istenmiştir. Yapılan bu çalışma ile bu alanda yapılacak çalışmalar için bir yöntem ve model geliştirilmeye çalışılmıştır. Metni tespit ederken eserin anlaşılmasını sağlayacak arka planının da geniş bir perspektif ile ortaya konulması amaçlanmıştır. Halk hikâyeleri, sahip oldukları özellikler ile sadece folklor değil, Türk dili için de en önemli kaynaklar arasındadır. (s. 625).

*Arzu ile Kanber Hikâyesi (İnceleme-Gramer-Metin-Çeviri-Dizin-Tıpkıbasım)* adlı çalışma halk hikâyeleri üzerine yapılmış kapsamlı çalışmalardan biridir. Yazar, çalışmasının değerini arttırmak için çok sayıda kaynak kullanmış ve özellikle *İnceleme* bölümünde birçok konu üzerinde etraflıca durmuştur. Çalışmada disiplinler arası bir yaklaşımla halk edebiyatına ait birçok konunun ele alınması da çalışmaya büyük bir değer katmıştır. *Arzu ile Kanber* hikâyesi üzerine yapılan bu değerli çalışmanın bilim dünyasına katkı sunmasını ve bilim çevrelerince hak ettiği değeri görmesini dileriz.

Received 17.07.2024	Review	JOTS
Accepted 18.07.2024		8/2
Published 20.07.2024		2024: 402-407

## İsi, H. Eski Uygurcada Tohum Hece ve Tohum Kelimeler (Tantrik Türk Budizmi Metinleri Tanıklığında).

Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2024, ss. 189.

ISBN: 978-625-6321-21-2

Türkan KORKMAZ BULUT\*

Istanbul Gelisim University (İstanbul/Türkiye)

E-mail: tukorkmaz@gelisim.edu.tr

Doç. Dr. Hasan İsi'nin Paradigma Akademi yayınlarından çıkan *Eski Uygurcada Tohum Hece ve Tohum Kelimeler (Tantrik Türk Budizmi Metinleri Tanıklığında)* adlı eseri sırasıyla esas konuya kadar *İçindekiler, Ön Söz, Kısaltmalar, İşaretler, Resimler Dizini, Tablolar Dizini, Giriş bölümlerinden oluşmaktadır. Çalışma, Budist Gelenekte Tohum Hece ve Tohum Kelime Kavramları, Tibet Etkili Uygur Budizmi'nde Tohum Hece ve Tohum Kelimeler ve İnceleme* olmak üzere 3 ana bölümden oluşmaktadır.

Çalışmanın *Ön Söz* (s. ix) bölümünde kısaca Uygurlardan, onların inanç sistemlerinden (Mahihaizm ve Budizm) ve bu inanç sistemleri vasıtası ile oluşan edebiyattan ayrıca edebî ürünlerde ortaya çıkmış olan *tohum hece* ve *tohum kelime* kavramlarından bahsedilmiştir. İsi, *tohum hece* kavramını şöyle açıklamıştır:

Tibet etkili Budist Uygur metinlerinde meditatif odaklanma ritüellerinde öğretinin merkezinde *görselleştirme* tekniği yer almaktadır. *Görselleştirme*, meditasyonda zihinsel bir imaj yaratma ve dikkati bu imaja çevirme olarak tanımlanmaktadır. Özellikle Tibet Budizmi'ne ait meditasyon uygulamalarında bu teknik sıklıkla kullanılmaktadır. *Görselleştirme* tekniği temelinde öneme sahip kavramlardan biri de büyülü hecelerdir. Sanskritçede *bijākṣara* karşılığına sahip *tohum hece* kavramı, Budist literatürde 'mantraların özü' olarak bilinmektedir. Tantrik gelenekte herhangi bir ilahın ya da

\* ORCID ID: 0000-0002-8204-3535.

tanrıçanın *esas sesi, sestem oluşan ikonografik formu* olarak da gösterilen *tohum heceler*, genellikle Budist bir ilaha ait mantranın kısaltılmış şeklidir.

Daha sonra çalışmanın *Giriş* bölümünde, birinci, ikinci, üçüncü bölümlerinde neler anlatıldığından söz edilmiştir. Son olarak da emeği geçen kişilere teşekkür edilerek bu bölüm sonlandırılmıştır.

*Kısaltmalar* (s. xiv) ve *İşaretler* (s. xv) bölümünde, eserde kullanılan kısaltmalar ve işaretler açıkça belirtilmiştir.

*Resimler Dizini* (s. xvi) ve *Tablolar Dizini* (s. xvii) bölümlerinde, kullanılan resim ve tabloların dizinleri verilmiştir.

*Giriş* (s. 1-8): Bu bölümde çalışmanın konusu, özgün değeri ve yöntemi hakkında çeşitli bilgiler ve örnekler yer almaktadır. Budist Uygur metinleri tanıklığında *görselleştirme* uygulamasına değinilmiş ve *sakin-* ‘düşünmek, düşünceye dalmak’ eylemi üzerinden fikir ortaya konulmuştur:

anta basa ... dyanların **sakınu** darnilerin sözlegü ol sakıngu dyanı erser dèvataların yürekinteki urug użèklerin ... “Ondan sonra ... Dhyānaları düşünüp dhāranileri söylenmelidir. Düşünülecek dhyānası ise, Devataların kalbindeki bijākşara denilen tohum heceden ...” (BT 7 A 249-252, 1976:42). (s. 4).

Daha sonra yazar, “*Tibet etkili Budist Uygur metinlerinden tanıklanan örneklere bakıldığında, sakın- “düşünmek, düşünceye dalmak” (Wilkins, 2021a: 574) eyleminin sembolik olarak canlı bir iç gerçeklik yarattığı anlaşılmaktadır.*” şeklinde açıklama yapmıştır. Yöntem kısmında ise *Transkripsiyonda Kullanılan Yöntem ve Terimleri İşlemede Kullanılan Yöntemler* açıklanmış ve taranan metinler sıralanmıştır. Çalışmanın konusunu XIII-XIV. yüzyıla ait Tibet etkisindeki Budist Uygur metinleri oluşturmaktadır. *Tohum hece* ve *tohum kelime* kavramı, Tibet etkisindeki Uygur Budizmi’ni yansıtan 13 metin neşri temelinde ortaya konmuştur.

1. Bölüm: *Budist Gelenekte Tohum Hece ve Tohum Kelime Kavramları* (s. 9-23). Bu bölümde Sanskritçede *bijākşara* karşılığındaki *tohum hece* kavramının Budizm’de sahip olduğu nitelikler gösterilmekte, *tohum hece* teriminin Tibet Budizmi temelinde ilişkili olduğu fizyolojik ve mediatif süreçler hakkında bilgiler ortaya konmaktadır. Ayrıca, *tohum hece*’lerle birlikte, *tohum kelime* kavramına da değinilmekte, tohum kelimelerin tohum hecelerden ayrılan yönü açıklanmıştır. Bu bölümden kısa bir örnek vermek gerekirse (s. 16):

*Bija* teriminin fizyolojik yönüne bakıldığında, *bija*, konsantrasyonu, farkındalığı ve meditasyon durumunu geliştirmek için yüksek sesle veya sessizce söylenen kısa, tek heceli sözler olarak belirli tanrıların, enerjilerin, elementlerin ve hatta tüm kozmosun özünü veya tohum enerjisini içerir. Doğaları gereği enerjik oldukları için doğrudan tercüme edilemeyen *bjalar*, meditasyon pratiğinde, genellikle zihni sakinleştirmek, *prāna* (nefes) akışını dengelemek ve beş elementi uyumlu hâle getirmek için kullanılır. Enerji düzeyinde, bu titreşimler vücuttaki belirli noktaları ve enerji merkezlerini açıp bloke enerjileri serbest bırakarak *yedi cakrayı* dengeye getirmesiyle fizyolojik bir yöne sahiptir. Hinduizm ve Klasik Budizm’de, vücudun yedi cakra merkezinin her biri, canlılığını ve gizli gücünü harekete geçiren tek heceli bir tohum mantraya sahiptir (Burgin, 2002: ‘Yoga Basics’). İnsan vücudunun farklı enerji merkezlerinde yer alan *bjalar*, yoga uygulayıcısı ritüelde ilerledikçe, bu cakralara enerji vererek daha iyi yeteneklere olanak sağlar. Bu yönüyle, mantralar içerisinde yer alan tohum heceler, kozmolojik ve fizyolojik alanları birbirine bağlayan karmaşık bir ağın bileşenleri oldukları için uygulayıcıyı etkiler ve onu dönüştürür (Rao, 2019: 17).”.

Bijā mantra	Element	Cakra	Bulunduğu Yer
Laṃ	Toprak	Mūlādhāra	Tepe
Vaṃ	Su	Svādhiṣṭhāna	Üçüncü Göz
Raṃ	Ateş	Maṇipūra	Boğaz
Yaṃ	Hava	Anahata	Kalp
Haṃ	Uzay	Vishuddha	Karın
Oṃ	-	Ajna	Sakral
Aḥ	-	Sahasrara	Kök

Yedi Cakra ve Tohum Heceler I (Burgin, 2002: Yoga Basics; Samuel, 2013: 40; Yogapedia, ‘bija mantra’ maddesi). (s. 17).

2. Bölüm: *Tibet Etkili Uygur Budizmi’nde Tohum Hece ve Tohum Kelimeler* (s. 25-162). Bu bölümde öncelikle Eski Uygurcada *tohum hece* kavramına karşılık gelen terimlere değinilmekte, sonrasında *tohum hece* teriminin Budist Uygur metinlerindeki yerinden bahsedilmektedir. Bu bölüm iki alt başlıktan meydana gelmektedir. İlk başlık genellikle tek heceden oluşan *tohum heceleri* içermekte iken diğer başlık iki heceli *tohum kelime*’lerden meydana gelmektedir. Bu iki başlığın içerisinde toplam 75 başlık söz konusudur. Bunlar, (45) *tohum hece* ve (30) *tohum kelime* şeklinde alfabetik olarak sıralanmıştır.

Bu bölümde bulunan *tohum hece* örneklerinden biri şu şekildedir:

Griṃ-Griṃ



Budist literatürde Sanskritçe *grīm-gr̥m* tohum hecesi, *Gr̥hadevata* ile ilişkili bir tohum hecedir (Wisdom Library, 'gr̥m' maddesi). Heruka'nın beden fizyolojisinde güney yönüne anüs ve irinle ilişkili bu tohum hece, *Gr̥hadevata* adlı bölgenin ilk harfidir. Bu bölgenin dışı tanrısı Khandarohā ve erkek tanrısı Ratnavajra'dır (Gray, 2007: 60).

Tibet etkili Budist Uygur metninden tanıklanan Sanskritçe *grīm-gr̥m* hecesi, dil ilişkilerinin ürünü olarak Sanskritçeden Eski Uygurcaya uyarlanıp *giri* karşılığındadır. İfadenin Eski Uygurcaya uyarlanışında fonetik açıdan ünlü türemeleri söz konusudur. Bu durum, Türk dilinin belirli ünsüz çiftleri dışında yan yana ünsüzleri kabul etmemesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca, Sanskritçe son ses /-m/, Eski Uygurcada düşmüştür.

Tanık

ulati tört otuz alplar yoginilar pu ça o a goo r tè ma ka oo tiri koo ka la ka hi piri giri soo su n si m ku uzèkleri birle bolarnı sakingu ol “Ayrıca Yirmidört Vīra ve Yoginiler puṃ jāṃ oṃ aṃ raṃ deṃ māṃ kāṃ oṃ triṃ koṃ kaṃ laṃ kām̐ hiṃ preṃ gr̥ṃ sauṃ suṃ naṃ siṃ māṃ kuṃ hecelerini tefekkür etmelidirler.” (BT 7 A 031-034, 1976: 32; Tokyürek, 2022a: 216).

Budist Uygur metninden tanıklanan örneğe bakıldığında, Sanskritçe *grīm-gr̥m* hecesinin Uygurlarda (Tokyürek, 2022a: 216, 311) Heruka adlı ilaha ait kutsal bölgeleri çağrıştırdığı görülmektedir. (s. 52-53).

Bu bölümde bulunan *tohum kelime* örneklerinden biri şu şekildedir:

Hrom̐

Sanskritçe *hrom̐*, mistik bir kelime olarak Eski Uygurcada *horoy* karşılığındadır. Dil ilişkilerinin ürünü olarak Sanskritçe forma göre ilk hece /o-/ fonemini türetmiş devamında Sanskritçe son ses /-m/ fonemini /-ŋ/ fonemine çevirmiştir.

Tanık

... horoy horoy hira hira piṅ piṅ ... hiriṅ hiriṅ inyoṅ inyoṅ ... kṣim̐ kṣim̐ ... hiṅ hiṅ ... “... hrom̐ hrom̐ hraḥ hraḥ pheṃ pheṃ ... hrim̐ hrim̐ jñom̐ jñom̐ ... kṣmaṃ kṣmaṃ ...hiṃ hiṃ ...” (BT 7 A 479-487, 1976: 52).

Tibet etkili Budist Uygur metnine bakıldığında, Sanskritçe *hrom̐* ifadesinin bir *dhāraṇī* anlatımıyla tanıklandığı görülmektedir (s. 132-133).

3. Bölüm: *İnceleme* (s. 163-173). Çalışmanın üçüncü bölümü olan *İnceleme* başlığında, Eski Uygurcada tespit edilen 121 *tohum hece* ve *tohum kelime*, köken ve oluşum yönünden üç alt başlığa ayrılmakta, ilgili *tohum hece* ve *tohum kelimeler* ses denklikleri ve ses olayları düzeyinde işlenmektedir. Çalışmanın özellikle Sanskritçe-Eski Uygurca dil ilişkileri doğrultusunda en dikkat çekici yönü, tespit edilen *tohum hece* ve *tohum kelime*'lerin çoğunun Sanskritçeden Eski

Uygurcaya alıntılanmasıdır. Bu yönüyle çalışmada Sanskritçe kökenli olarak gösterilen terimler, ses denklikleri ve ses olayları temelinde *ünlüler* ve *ünsüzler* şeklinde iki alt başlığa ayrılmaktadır, sonrasında Sanskritçe-Eski Uygurca dil ilişkileri noktasında her iki dilin fonemlerinin denk geldiği karşılıklar ve yaşanan ses değişiklikleri gösterilerek Sanskritçe sözcüklerin Eski Uygurcadaki görünümünü hedeflenmiştir.

Bu bölümde Sanskritçe kökenli olarak gösterilen terimlerin *ünlüler* ve *ünsüzler* şeklinde iki alt başlığa ayrılarak yapılan incelemesine birer örnek vermek gerekirse:

Ünlüler (s. 165)

Ünlü Daralması

Geniş ünlülerin dar ünlülere dönmesidir. Genellikle  $a > ı$ ,  $o > u$ ,  $e > i$ ,  $ö > ü$  biçiminde görülmektedir (s. 166).

İlk hecede

/e-/ > /è-/: Skr. *deṃ* > Uyg. *tè*; Skr. *he* > Uyg. *hè*

Son hecede

/-e/ > /-è/: Skr. *tuttāre* > Uyg. *tutarè*; Skr. *cale* > Uyg. *çalè*; Skr. *cule* > Uyg. *çulè*; Skr. *preṃ* > Uyg. *pirè*; Skr. *tūre* > Uyg. *turè*

/-o/ > /-ū/: Skr. *ho* > Uyg. *huu*

Ünsüzler (s. 168)

Ötümlüleşme

Ötümsüz ünsüzlerin ötümlü ünlülere dönmesidir (s. 169).

/t/ > /d/: Skr. *svasti* > Uyg. *sivasdi*; Skr. *svasti* > Uyg. *svasdi*; Skr. *tuttāre* > Uyg. *tutdara*

İlgili ses denkliği Sanskritçe-Eski Uygurca dil ilişkileri noktasında temel bir ölçüt olmaktan ziyade, *dişsel nöbetleşme* adı verilen imlânın etkisiyle ortaya çıkmıştır. Sanskritçe orta ve son hecedeki /-t/ fonemi, Eski Uygurcada bazı örneklerde /-d-/ ya da /-d/ formu ile temsil edilmektedir. Verilen örnekler bir ötümlüleşme olayından ziyade, imlâ kaynaklı bir durum olarak da görülebilir.

*Kaynaklar ve Eser Kısaltmaları* (s. 175-186). Bu bölümde eser çalışılırken kullanılan kaynaklar yazarın soyadına göre alfabetik sıra ile belirtilmiştir. Kaynaklar gösterilirken ve metin içinde atıf yapmak için APA sistemi kullanılmıştır.



*Eski Uygurca Dizin* (s. 187-189). Bu bölümde Eski Uygurca *kelimeler* alfabetik olarak dizilmiş ve karşılıklarına geçtikleri sayfanın numaraları yazılmıştır.

Eski Uygurcadaki tohum hece ve tohum kelimeleri tanımlarıyla gösteren bu eser, Uyguristik açısından özgün bir çalışmadır. Eski Uygur Türkçesi alanı için öneme sahip olacağını düşündüğümüz bu çalışmanın alana katkılar getirmesini temenni ederiz.

Received 03.07.2024	Review	JOTS
Accepted 09.07.2024		8/2
Published 20.07.2024		2024: 408-420

**Biran, M. & Kim, H. (Eds.). The Cambridge History of the Mongol Empire. Vol. I: History (pp. xxi+876); Vol. II: Sources (pp. 613). Cambridge: Cambridge University Press, 2023. ISBN: 978-1-107-11648-1**

Şükrü ÖZDEMİR\*

(İzmir/Türkiye)

E-mail: sozdemir7@gmail.com

Moğol tarihi araştırmaları tüm dünyada son 20-30 yılda hiçbir zaman olmadığı kadar feyizli ve verimli neticeler verdi. Süreçte yazılan değeri yadsınamaz birçok monografi, tez ve makalenin yanı sıra Moğol tarihinin birincil kaynaklarının çevirilerinin neşredilmesi hususundaki çabalar da literatürü bir hayli zenginleştirdi. Nihayet 2023 yılında *Cambridge History* serisinin söz konusu son tetkiklere dayanan bir Moğol tarihiyle karşımızda arzıendam etmesi, saha üzerinde çalışan akademisyen ve araştırmacılar kadar tarih meraklıları, lisans ve lisansüstü öğrencileri için de sevindirici ve ümit verici bir gelişme olmuştur. Öyle zannediyoruz ki eser, bir müracaat kaynağı olarak lisans ve lisansüstü öğrencilerini seminer görevlerinde büyük zahmetlerden kurtaracağı gibi sunduğu zengin kaynaklar bilgisi ve bibliyografya ile araştırmacıların işini de oldukça kolaylaştıracaktır.

Kudüs İbrani Üniversitesi beşeri bilimler profesörü, aynı zamanda Asya ve Afrika Tetkikleri Enstitüsü direktörü Michal Biran ile Seoul Millî Üniversitesi eski öğretim üyesi ve Kore Bilim Akademisi azası Prof. Hadong Kim editörlüğünde yayımlanan eser kırktan fazla akademisyenin katkılarıyla hazırlanmış. Bölüm yazarları arasında Moğol tarihinin yaşayan en büyük

\* ORCID ID: 0000-0001-5175-3086.

otoritelerinden ve son otuz yıldaki akademik üretimi göz önünde bulundurulduğunda sahanın en üretken akademisyenlerinden kabul edilen Christopher Atwood; *Reşîdeddîn ve Camiü't Tevarih* hakkındaki eseriyle alana önemli katkıda bulunan Stephan Kamola, Moğol tarihiyle ilgili ciddi monografi ve makaleler neşretmiş bulunan Timothy May ve David O. Morgan gibi önemli isimler yer alıyor. *Kubilay Han* adlı eserinin tercümesi dolayısıyla Türk okuyucuların ismine aşına oldukları Moris Rossabi; daha ziyade Moğolların İslam dünyası ile temasları ve Memluk-Moğol münasebetleri üzerinde çalışan Reuven Amitai, *Moğol Avrasyasında Kültür ve Fetih ve Moğol Emperyalizmi* adlı eserleri aracılığıyla tanıdığımız Thomas T. Allsen yazar kadrosu arasında ön plana çıkan diğer isimler.

İki cilt ve 1492 sayfadan oluşan eserin I. cildi *Tarih* ve ikinci cildi *Kaynaklar* başlığını taşıyor. İçerik her iki ciltte toplam 16 harita, 18 çizelge ve 31 görselle desteklenmiş. İlk cildin ilk bölümü siyasî tarihle başlıyor. Bölümde şu alt başlıkları görüyoruz:

**1. The Rise of Chinggis Khan and the United Empire:** Bölüm, Moğol İmparatorluğu'nun kuruluşu öncesinde Avrasya ve Moğolistan'ın sosyal ve siyasî vaziyetini izah eden bir alt bölümle başlamaktadır. (s. 19-21) Devamında XIII. yüzyılda Moğolistan'ın etnik durumuna ve Cengiz Han'ın yaşamının erken devresine temas eden bir bölüm yer alıyor. (s. 21-27) Burada Kereyitlerin Türk kökenli Moğolca konuşan boylar olduğunun 'ihtimal kaydıyla' zikredilmesi, Naymanlar ve Ak Tatarların (yani Öngütlerin) Türkçe konuşan boylar olduklarına vurgu yapılması (s. 23), geçmişte A. İnan ve Z. V. Togan gibi Türk ilim adamlarının bu kavimlerin Türk olduğu hususunda ortaya koydukları kanaati teyit etmesi cihetiyle önemlidir. Son 10-15 yıl içerisinde neşredilen eserlerde söz konusu kanaatin büyük ölçüde kabul gördüğünü ilgili kısmın referans atıflarından anlıyoruz. (s. 23, dip. 15, 18) Bölüm yazarı, Cengiz Han'ın erken yaşamını ağırlıklı olarak *Gizli Tarih* rivayetlerine istinaden ve bu rivayetleri tenkide tâbi tutmadan vermiş. Cengiz'in baba dostu Ong Han ve andası Camuka ile münasebetlerine dair *Gizli Tarih*'te anlatılanlar su götürür şeylerdir. Bu konuda şimdilik Gumilev'in *Searches for an Imaginary Kingdom* adlı eseriyle Hidehiro Okada'nın *The Secret History of the Mongols, A Pseudo Historical Novel* başlıklı makalesine bakılabilir. Cengiz'in Tatar, Tayçiyut, Kereyit ve Naymanlarla mücadeleleri ve onları bertaraf etmesi aynı yerde iki sayfaya

özetlenmiş. Cengiz Han'ın Moğolistan'daki çeşitli kavimleri tek çatı altında toplamak için geçirdiği zamanın, Moğolistan dışındaki fetihleri için harcadığı zamandan çok fazla olduğu nazar-ı itibare alındığında bu sürece ayrılan sayfa sayısının diğer kısımlara ayrılanla mütenasip olmadığını söyleyebiliriz. Bir sonraki alt bölüm, Cengiz'in büyük kurultayda han seçilmesini ve imparatorluğu askeri hiyerarşik bir düzen dâhilinde tanzim etmesini anlatıyor. (s. 28-30) İmparatorluğun yeni yönetici elitlerinin atamalarından bahseden bölümü hanedan üyelerinin imparatorluk yönetimindeki konumlarından bahseden kısım takip etmektedir. (s. 30-31) Bundan sonra sırasıyla Karahitayların ezilmesi (s. 32-33), Uygur ve Karlukların boyun eğmeleri (s. 33), Jin seferi hazırlıkları (s. 34-35), Kuzey Çin'e sefer (s. 35-37), Harezm'le münasebetler (s. 37-39), Otrar hadisesi, Orta Asya'nın fethi (s. 40-48), nihayet Cengiz'in son seferi ve ölümü (s. 47-54) anlatılıyor. Bir sonraki bölüm Ögeday'ın saltanat devrini özetlemektedir: Tahta çıkışı, askerî faaliyeti, Karakorum'u bir başkent halinde imar edip cazibe merkezi haline getirmesi, imparatorluk dahilinde bir posta ağı kurarak ticareti canlandırması; Mahmud Yalavaç, Yelü Chucai ve Yelü Ahai adlı idareciler eliyle yerleşik tebaanın yaşadığı Çin ve Türkistan gibi yerlerde tarım ve üretim faaliyetlerini yeniden ihya etme ve malî reform teşebbüsleri. (s. 54-68) Bundan sonra ele alınan konular ise şunlardır: Moğol imparatorluğunda veraset sorunu (s. 68-69), Töregene'nin naipliği (s. 69-72), Güyük'ün kısa süren saltanatı (s. 72-75), Oğul Kaymış'ın naipliği (s. 75-76), Mengû'nun kağan seçilmesi (s. 76-77), Ögeday ve Çağatay kolundan prenslerin Mengû aleyhine tertip ettikleri komplonun ortaya çıkışı ve şehzadelerin sürgün edilmeleri, destekçilerin infazları, hanedanın Toluy kolunun bu suretle iktidarını güçlendirmesi (s. 79-80), Mengû'nun merkezî idareyi güçlendirmek yolunda birtakım tedbirlere başvurusu (s. 81-84), Çin'deki fetihler için Kubilay'ın Çin'e, batı yönlü genişlemenin devamı için Hulagu'nun İran'a gönderilmesi (s. 84-85), Kore'nin baş eğmeye zorlanması, Songlar üzerine sefer (s. 85-87), Hulagu'nun batı seferi, Alamut'un İsmailîlerden temizlenmesi, Bağdat'ın sukutu ve Abbasi hilafetine son verilmesi (s. 87-91), Mengû'nun Kubilay üzerindeki murakabesi, Kubilay'la müşterek Çin seferi ve vefatı, Kubilay'ın kağan seçilmesi (s. 91-94), nihayet sonuç bölümü ve birleşik imparatorluk döneminin değerlendirilmesi. (s. 95-96)

**2. The Empire of the Great Khan: The Yuan Ulus:** Bölüm, imparatorluğun merkezinin Moğolistan'dan Çin'e kayma nedenlerini izah eden bir girişle başlıyor. (s. 107-109) Mengû'nun ölümü ve Kubilay'ın tahta çıkış süreci, Arık Böke'nin isyanı ve mağlup edilmesi, imparatorlukta birliğin tesis edilmesi süreçleriyle ilerliyor. (s. 109-113) Sonrasında sırasıyla şu konular takip edilmiş: Başkent'in Dadu'ya taşınması; Kubilay'ın seferleri; parasal genişleme politikaları, Ahmed Fenaketî suikastı, Moğolistan ve Türkistan'da Ögeday ve Çağataylıların Kubilay'a muhalefetleri, son on yılın malî meseleleri ve nihayet Kubilay'ın ölümü. (s. 113-138) Bundan sonra 1302-1340 yılları arasındaki siyasî kargaşalardan bahseden bir bölüm var. (s. 138-146) Akabinde sırasıyla Kayşan, Şidibala, Yesün Temür, Tuk Temür ve Koşılan'ın saltanatları, Tuk Temür'ün ikinci kez tahta çıkışı, dâhilî problemler, isyanlar, Minglerin Dadu'ya girişleri, son imparator Togan Temür'ün kuzeye firarı ve Yüen hanedanının sukutu anlatılıyor. (s. 146-174)

**3. The Ilkhanate:** İlhanlılar bölümü, 'ilhan' adının anlamına ilişkin bir inceleme ile başlamaktadır. (s. 181-182) Bundan sonra devletin sınırları ve sınır komşularıyla münasebetleri (Çağatay Hanlığı, Altın Orda, Memlukler) hakkında bilgi veriliyor. (s. 182-185) Akabinde hanlığın teşekkül süreci anlatılıyor. (s. 185-191) Yazar burada müverrih Reşîdeddîn'in sözlerini tersinden okuyarak hanlığın kurucusu olan Hulagu'nun kendisine verilen görevleri (Alamut'un İsmailîlerden temizlenmesi, Abbasi hilafetine son verilmesi) tamamladıktan sonra Moğolistan'a dönmesi gerektiğini, fakat onun bunu yapmayarak müstakil bir yönetim kurduğunu iddia ediyor. Yazara göre Mengû'nun Hulagu'ya İran'da kendi saltanatını kurmasını emrettiğini aktaran Reşîd'in bunu söylemekten kastı resmî tarihçisi olduğu hanlığı meşru bir zemine oturtmaktır. *Creating a Dynastic State* başlıklı bölüm, Moğol imparatorluğunun dört hanlığa bölünüşünden ve Hulagu'nun ölümünden bahseder. (s. 191-196) Bunu Abaka, Tegüder ve Argun dönemlerinin anlatıldığı alt bölümler izliyor. (s. 196-207) Sonrasında sırasıyla Gazan Han'ın Müslüman oluşu; bu ihtidanın sebepleri ve gayr-i Müslim tebaaya etkisi, Gazan'ın dış politikası, Suriye üzerine seferleri, reformları (s. 207-217), Olcaytu ve Ebu Said dönemleri (s. 217-228) anlatılıyor. Petrushevsky, Abbas İkbâl, Hâşim Recebzâde ve Osman Gazi Özgüdenli gibi Rus, İranlı ve Türk araştırmacıların isimlerinin bölümün bibliyografyasına dâhil edilmemesi, kanaatimizce büyük bir talihsizlik olmuştur. Bölümün sonunda

İran Moğollarının demografik, iktisadî ve kültürel tesirleri ele alınmaktadır. (s. 228-237)

**4. The Golden Horde:** Bölüm; Altınorda adının anlamı, hanlığın sınırları, hanlıkta hâkim boylar, hanlığın yönetim politikaları, Altınorda'nın Orta Asya, Doğu Avrupa ve Rusya üzerindeki tesiri ve Rus ulusunun oluşumundaki rolü gibi genel hususları ele alan bir girişten (s. 243-247) sonra siyasî tarihle devam ediyor. Yazar, Altınorda Hanlığı'nı dört tarihî süreçte incelemektedir: I. Moğol İmparatorluğu'nun bir parçası olduğu dönem (1227-1260); II. Yükseliş dönemi (1260-1368); III. Yuan İmparatorluğu'nun yıkılışından sonraki toparlanma ve yeniden yapılanma dönemi (1368-1480); IV. Çöküş dönemi (1480-1550). Bölüm, bu taksime uygun olarak şu başlıkları takip ediyor: *The Rise of the Golden Horde* (s. 247-258), *The Heyday of the Golden Horde* (s. 259-292), *The Golden Horde after the Fall of the Mongol Imperial System* (s. 292-307). Sonuç kısmında Cuci Ulus'un imparatorluğun diğer kısımlarından ayrılan strateji ve politikaları ile onları bu politikalara zorlayan sebepler üzerinde durulmuş. (s. 307-310)

**5. Mongol Central Asia: The Chaghadaids and the Ögödeids:** Hanedanın Toluy devrimi neticesi iktidardan uzaklaştırılan Ögeday ve Çağatay kolları Mengû'nun ölümünden sonra Toluyoğullarına karşı bir iktidar mücadelesi vermişlerse de Kaydu'nun çabalarına rağmen Ögedaylılar XIV. yüzyıl başlarında tarih sahnesinden silinmiş, buna karşı Çağataylılar bir süre daha varlıklarını sürdürmüşlerdir. (s. 320) *The Chaghadaids and the Ögödeids* başlıklı bölüm, Ögeday ve Çağataylıların iç içe geçmiş olan siyasî tarihleriyle başlıyor. Ele alınan konuları kronolojik olarak şu şekilde sıralayabiliriz: Algu'nun han oluşu (s. 320), Arik Böke'ye yüz çevirip Kubilay Kağan'ın safına geçmesi (s. 323), Algu'nun ölümünden istifadeyle Ögeday'ın torunu Kaydu'nun ona verilmiş toprakları istilasası (s. 327), Orgina Hatun'un oğlu Mübarekşah'ı tahta çıkarması, Mübarekşah'ın Barak tarafından tahttan indirilmesi (s. 327), Kaydu-Barak mücadelesi (s. 329), Barak'ın Kaydu'yla ittifakı (s. 329), Barak'ın Horasan'ı İlhanlılardan alma teşebbüsü (s. 329-331), Abaka tarafından mağlup edilip Buhara'ya firarı ve ölümü (s. 331), Dua'nın Çağatay tahtına oturması (s. 333), Nomukan'ın Kaydu üzerine gönderilmesi, Toluy soyundan prenslerin Kubilay'a isyanları (s. 334-335), Kaydu ve Dua'nın Uygur bölgesini ve Tarım havzasını ele geçirmeleri, kağanlık ve İlhanlılarla mücadeleleri, Altınorda ile münasebetleri (s. 335-343), Kaydu öldürülünce oğlu Çapar'ın Dua tarafından tahta geçirilmesi



(s. 344), Ögeday ve Çağataylılar arasında mücadele, Çapar'ın Dua'ya yenilmesi ve topraklarının elinden alınması (s. 345-346), Duva'nın Afganistan ve Hindistan seferleri (s. 348), Esen Buka'nın hanlığı (s. 350-353), Kebek, Elçigidey, Duva Timur ve Tarmaşirin devirleri (s. 354-355), Tarmaşirin'in ölümüyle hanlıkta kaos sürecinin başlaması (s. 355-358), ikiye bölünmüş olan hanlıkta doğu batı mücadelesi, Tuğluk Timur'un hanlığın doğu ve batı kısımlarını son kez birleştirmesi, Timurlenk'in tarih sahnesine çıkışı ve hanlığın batı kısmına hakim oluşu (s. 359-366), Çağatay Moğollarının XX. yüzyıl başlarına kadar kısa serüveni. (s. 367-368) Siyasî tarih kısmını kurumlar, ordu ve ekonominin anlatıldığı bir alt bölüm takip ediyor. (s. 368-378) Son kısım ise kültür ve din konusuna ayrılmış. (s. 378-387)

İlk cildin ikinci bölümü tematik tarihlerden oluşuyor. Bölümde yer alan alt bölümlerin içerikleriyle içeriklere ilişkin değerlendirmelerimizi de kısaca verelim:

**1. Mongol Imperial Institutions:** Bölüm, göçebe geleneklere dayanan imparatorluk müesseselerini inceliyor. Burada ilk ele alınan kavram, 'ulus'tur. Yazar, 'halk' anlamına gelen bu kelimenin diğer anlamlarını ('millet', 'devlet', 'bölge') verdikten sonra imparatorluğun taksimi ve dört ulusun teşekkül sürecini anlatmaya girişiyor ki bunlar klasik kaynaklar aracılığıyla zaten aşına olduğumuz bilgiler. (s. 400-407) İkinci alt bölüm *The Moving Court: Ordos*, bizce daha okunası ve daha enteresan bir içeriğe sahip. (s. 407-411) Step göçebelerinin ananelerine sıkı sıkıya bağlı oldukları bilinen Cengiz ve halefleri; yazı yaylakta, kışı kışlakta geçiriyorlardı. Bu mevsimsel göçler; birçok insan, hayvan, çadır ve at arabasıyla gerçekleştiği için binlerce çadırlık bir kompleksin eşzamanlı hareketi bunlara müteharrik bir şehir görünümünü veriyordu. Bu açıklamadan kaynak metinlerde sıkça rastladığımız *ordo* tabirinin, yeri geldiğinde kamp alanı, yeri geldiğinde ordugâh diye çevrilmesi gerektiğini anlamalıyız. Tabii hükümdarın çadırının bir saray yahut devlet işlerinin görüşüldüğü bir meclis işlevi gördüğü de unutulmamalı. 'Ordo' hakkındaki bu detaylı etütten sonra bazı askeri sınıflar (*mingghan*, *tammaçi* ve *keşig*), sivil görevliler (*daruçacı*, *yarğucu*) ve fermanlar (*yarlıq*, *üge*) hakkında bilgi veriliyor. (s. 412-432) Moğol posta teşkilatı bölümün son konusudur. (s. 432-438)

**2. Imperial Ideology:** ‘Mengü Tengri-yin küchündür, Qa’an-u su-dur’ cümlesiyle gayet veciz bir surette formüle edilmiş olan Moğol imparatorluk ideolojisi, Moğollardan önce Göktürk ve Uygur dönemi yazıtlarında ifadesini bulmuş olan hâkimiyet telakkisi ile neredeyse aynıdır. (s. 444) *Imperial Ideology* başlıklı bölümün yazarı olan Allsen’in bu tezi hiç kuşkusuz doğru ise de buna Köktürklerden önce Hiungnular da iktidarın semavî bir teyitle ilişkilendirildiğini eklememiz gerekiyor. Nitekim Hiungnu yabgusu Mete (Motun), M.Ö. 176’da Çin imparatoru Hiao Wen’e yazdığı mektupta kendisini “Tanrı tarafından tahta çıkarılmış büyük Hun Tengri Kutu” şeklinde tanıtıyordu. (Arsal, 1947: 214)<sup>1</sup>

Bölümden anladığımıza göre ‘Tanrının yardımı’ ve ‘hükümdarın talihi’ olarak özetlenen Moğol imparatorluk ideolojisi; mitolojiler, inançlar ve siyasî düsturların bir sentezidir. Bu ideoloji, boyunduruk altına alınan halkların inançları yahut dünya görüşleriyle doğrudan ilişkilendirebilecekleri yahut belirli uyarlamalar neticesinde benimseyebilecekleri basit mesajlar içermekteydi. Türkler bunu kut anlayışıyla, Çinliler her şeyin Tian’in kontrolü ve takdiri ile olduğuna dayanan inançlarıyla ilişkilendirdiler. Muhtelif inanç mensupları arasında mesela Müslümanların da ufak adaptasyonlar ve bir miktar İslamî çeşniyle bu ideolojiyi kabullenmelerinin önünde bir engel bulunmuyordu. Zira Müslümanlıkta da egemenlik, ezelî takdir ve rabbanî teyitle ilişkilendirilir. İmparatorluk ideolojisinin benimsenmesi ve siyasal meşruiyetin temini için kullanılan dil, geniş topraklara yayılmış Moğol imparatorluğunun muhtelif kısımlarında zamanla çeşitlenmiştir. Moğolların muhtelif dinlerin mensubu olan ruhanîlere tanıdıkları imtiyaz ve muafiyetler, herhalde kendilerine imparatorluk ideolojisini dindaşlarının idraklerine uygun şekilde ifade etmeleri ve bu ideolojiyi onlara kabul ettirmeleri için verilmişti. (s. 444-457)

**3. The Military Machine:** Birleşik İmparatorluk devrinde ordu konusundan sonra İlhanlı, Çağatay, Altınordu ve Çin Moğollarında ordu alt başlıklarıyla ilerleyen bölümde *Barut ve Moğollar* başlıklı bir kısım da yer alıyor. Sonuç kısmında Moğol askeri gücünün gerileyiş sebepleri tartışılmış. (s. 460-483)

---

<sup>1</sup> Arsal, S. M. (1947). *Türk Tarihi ve Hukuk*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası.

**4. Economic Exchange:** Moğol idaresi, ekonomik bakımdan büyük bir küresel dönüşüme yol açmış, XIII. yüzyıl kara ve deniz ticaretinin devasa boyutlara ulaştığı, para arzının zirve yaptığı (XVI. yüzyıl öncesi en yüksek seviye) bir yüzyıl olmuştur. Takasın çoğunlukla mallar üzerinden yapıldığı yahut mübadele araçlarının bölgelere göre farklılık arz ettiği Avrasya’da ortak mübadele ve vergilendirme aracı olarak gümüş bu yüzyıla damgasını vurmuş, XIII. yüzyıl Avrasya’da gümüş yüzyılı olmuştur. *Economic Exchange: Money, Markets, and Taxation in Mongol Eurasia* (s. 488-519) başlıklı bölüm, Moğol idaresini yol açtığı söz konusu iktisadî dönüşüm ve değişim açısından ele almaktadır.

**5. Religious Exchange:** Moğol istilasının yol açtığı zorunlu göç kadar Moğol idaresinin Avrasya’da mümkün kıldığı seyahat kolaylığı da farklı kültür muhitlerine mensup insanların birbiriyle temasına yol açar. Bu temaslar farklı alanlarda etkileşim ve alışverişi beraberinde getirir. Dinî sahadaki etkileşimin konu edildiği *Religious Exchange* (s. 525-549) başlıklı kısım dinî etkileşimi bazen farklı din mensuplarının birbirini tanıması ve dinî müsamahanın artması gibi olumlu, bazen de zorunlu karşılaşmaların ortaya çıkardığı gerilimler gibi olumsuz yönleriyle ele almış. Bölümde din ve din algısı, Moğolların dine bakışı gibi konuların ele alınması yanında dinî etkileşimden ne anlamak gerektiği gibi sorulara da cevap aranmış. İçeriğin bir miktar savruk ve düzensiz ilerleyişi, ele alınan konunun tam bir açıklıkla sunulmayışı gibi izlenimler edindirirse de bölümün tartıştığı sorular ve altını çizdiği başlıklarla bir dikkat oluşturduğuna işaret etmemiz gerekiyor.

**6. Scientific Exchange:** Uzak Doğu ile İslam toplumları arasındaki daha önceki dönemlere ait ilmî alışverişler, Moğollar dönemindeki insan transferi dolayısıyla artmış, bilhassa İlhanlı coğrafyası doğu ve batı bilimlerinin karışıp kaynaştığı, ilim sahiplerinin himaye edildiği, entelektüel yaşamın parlak tecellilerinin görüldüğü bir saha olmuştur. *Scientific Exchange* başlıklı bölüm; tıp ve astronomi bilimlerinin, haritacılık fenninin bu devirde kaydettiği ilerlemeleri ve Moğollar devrindeki ilmî etkileşimi konu edinir. (s. 550-569)

**7. Artistic Exchange:** Moğollar devrinde güzel sanatların tecelli ve tezahürleriyle sanat alanındaki etkileşimlerin önceki bölümlerde anlatılan ekonomik, dinî ve ilmî etkileşimlerle doğrudan bağlantılı olduğunu

kaydetmemiz gerekiyor. Bu devirdeki zorunlu yer değiştirmeler doğu ve batı sanatının birbiri üzerinde karşılıklı tesir icra etmesi sonucunu doğurdu. *Artistic Exchange* başlıklı bölüm bu konuyu sırasıyla metal işleri, seramik, mimari, tekstil, resim, minyatür ve kaligrafi sahalarındaki yansımaları açısından ele alır. (s. 575-599)

**8. The Climate and Environment of the Mongol Conquest:** Paleoeolojik ve tarihî klimatolojik araştırmalar ekseninde Moğol istilasında iklim ve çevrenin rolünü sorgulayan bölüm, hem başlığı hem de muhtevasıyla dikkat çekmektedir. (s. 603-622) Yazara göre XIII. yüzyıl başlarında Moğol steplerinde meydana gelen sıcaklık ve nem artışı, otlak verimliliği açısından müsait şartların oluşmasını sağlamış; bu artış, aynı zamanda ziraî verimliliği ve üretken bir ekonomiyi de desteklemiştir. Yazar, Tangut ve Jin seferlerinin ancak at sayısında istikrarlı bir artışın görülmesiyle mümkün olacağını, bunun ise uygun iklim koşullarına bağlı bulunduğunu ifade etmektedir. Cengiz'in Jin seferinde üs olarak kullandığı Kuzey Çin ve Mançurya'nın yanı sıra Orta Asya, Altay mıntıkası, Tienşan, Tarım havzası, Aral Gölü çevresi ve Rusya steplerinin de Moğol fetihleri sırasında uygun iklim koşullarına sahip olduğunu ilerleyen sayfalardan öğreniyoruz.

**9. Women and Gender under Mongol Rule:** Bölümde öncelikle Moğollarda evlilik uygulamaları konu ediliyor. (s. 629-632) Evlilik uygulamalarından sonra Moğollarda erkek ve kadının sosyal rolleri ve işbölümü üzerinde duruluyor. (s. 632-634) Ardından idarede Moğol hatunların konumuna temas edilmiş; bu bağlamda Höelün, Börte, Töregene ve Sorkoktani Beki örnekleri veriliyor. (s. 634-637) Bundan sonraki alt bölümde İran, Altınorda, Çağatay Moğollarıyla, Çin'deki Büyük Kağanlıkta siyaset ve idare açısından Moğol kadınlarının vaziyeti ele alınmaktadır. (s. 637-652)

Birinci cildin üçüncü kısmı bölgesel tarihlere ayrılmış (s. 656-776): Moğolistan, Kore, Gürcistan ve Kafkasya, Sibiry ve Rus Prenslikleri. *External Histories* başlığını taşıyan dördüncü ve son kısım ise Moğolların boyundurukları altında bulunan milletler dışındaki uluslarla münasebetleri hakkında. Sırasıyla, *Giriş, Moğollar ve Arap İdaresindeki Orta Doğu, Güney Asya ve Moğol İmparatorluğu* başlıklı alt bölümleri içeriyor. (s. 777-851)

Michal Biran ve Hadong Kim tarafından yazılan sonuç bölümü de hiç şüphesiz çok faydalı tespitler içermektedir. (s. 852-873) Moğollar devri ve bu devrin mühim hadiseleri bu bölümde dünya tarihine etkileri bakımından değerlendiriliyor. Ortaya konan tespitler ve öne sürülen tezler şu şekilde özetlenebilir:

I. Moğol imparatorluğu denince hâlâ birçok insanın zihninde Moğolların acımasız yıkımları canlanır. Bu, elbette doğrudur. Fakat söz konusu yıkımın; tecellilerini kültürel, dinî, iktisadî, jeopolitik ve etnik sahalarda gözlemlediğimiz muazzam dönüşümü beraberinde getirdiği de bir gerçektir. Bu dönüşümün orta çağdan erken modern zamanlara geçişin müjdecisi olduğu unutulmamalıdır.

II. Son yıllarda gerçekleştirilen arkeolojik çalışmalar, örneğin Otrar'da, Moğolların itham olunduğu yıkımın izlerini (yakma, yangın hasarı, yerle bir etme vb.) bulamamıştır. Bu durum Moğol istilasına dair tasvirlerin umumiyetle abartıldığını düşündürmektedir. Moğolların bu mübalağalı söylemleri 'psikolojik harp' ve 'propaganda' amaçlı desteklemiş olmaları da mümkündür.

III. Moğolların istila ettikleri şehirlerde gerçekleştirdikleri restorasyon faaliyetleri, yıkımları kadar hızlı olmuştur. Bağdat ve Semerkand gibi medenî merkezlerin, en azından ekonomik açıdan, istiladan önceki konumlarını kısa bir süre sonra yeniden elde etmiş olmaları bunun ispatıdır.

Bir parantez açarak aynı hususa ilişkin yazarların işaret etmedikleri bir hususa temas etmek yerinde olacaktır. Moğol hükümdarlarının bir memleketi yakıp yıkmaktan kasıtları kanaatimizce iki şeydir: Birincisi korku salarak halkın mukavemetini bütünüyle kırıp fethettikleri yeri ellerinde tutabilmek düşüncesi, ikincisi ise medenî merkezleri baştan sona yakıp yıktıktan sonra onu eskisinden daha mamur hale getirebilecek bir güce sahip olduklarını ispat etmek arzusudur. Nitekim vardığı her yeri yakıp yıkan Hulagu Han'ın "Bunca yerler senindir. Sana ait olanı yakıp yıkmakla kastın nedir?" mealinde soru soran bir kişiye verdiği cevabı şâir Ahmedî, *İskendernâme*'sinde şöyle aktarır:

Ayrugin yapıdugını yıkmak gerek,

Bîh u bünden koparıp yakmak gerek.

Pes dönüp yapmak gerekdür gerü hem,

K'urmaya kimse benimdi deyü dem.  
Mülki dutmak kahrıla olur hemin,  
Mihr iledür mülk saklamak yakîn.  
Pâdişâhun pîşesi ol oldu kahr,  
Ta müsahhar ola ana il ü şehir.  
Çun ola kişver mukarrer kahrıla,  
Ger yıkılsa tez yapılır mihr ile.

IV. Moğollar fethettikleri ülkelerin halkını elde ettikleri diğer metalar gibi ganimet saymış, bu insanları imparatorluğun askerî ve sivil ihtiyaçlarını karşılamak için Avrasya'nın dört bir tarafına sevk etmişlerdir. Farklı kültürlerle mensup insanların yetiştikleri kültür muhitinden tamamen farklı sahalarda istihdamı büyük bir kültür mübadelesine yol açmış; kültürel alışveriş modalardan teknolojilere, yeme içme kültüründen güzel sanatlar ve bilime varıncaya kadar her sahada etkisini göstermiştir. Sadece Çinlilerin bildiği barutun Avrupa'ya taşınması, Çin sanatının İran sanatı üzerinde tesir göstermesi, pirincin Çin'den İran ve batıya ihracı, Moğol giyim kuşamının dünyanın birçok yerinde moda haline gelmesi verilebilecek çok sayıda örnekten sadece az bir kısmıdır.

V. Moğolların egemenlikleri altındaki halkların dinî inançlarına karışmadıkları, bu konuda oldukça müsamahalı davrandıkları kaynakların ifade ettikleri hususlar arasındadır. Bununla birlikte Moğol istilasının sonuçlarından biri, her ne kadar böyle bir sonuç istenmemiş olsa da, İslam'ın Çin, Hint, Güneydoğu Asya ve Sibirya'da yayılması olmuştur. Yine Tibet Budizmi'nin Çin'de yayılışı Moğollar sayesinde gerçekleşmiştir.

VI. Moğollar; Kuzey Çin, İran ve Orta Asya'da ziraatı yeniden canlandırmak için büyük yatırımlar yapmışlar, Avrasya'yı baştanbaşa kateden bir ağla birbirine bağlayıp ticaretin gelişmesini sağlamışlardır. Yam adı verilen posta şebekesini kurmaları; Volga boylarında ve Orta Asya'da ticarî merkezler halinde kasaba ve şehirler inşa etmeleri ticaretin ilerlemesi için önemli adımlar olmuştur.

VII. Avrasya'da mevcut siyasî yapıyı yerle bir eden Moğollar, farklı kültür muhitlerini tek bir çerçevede birleştirdiler. Siyasî birlikten mahrum olan Çin'i

dahi birleştiren Moğol istilası oldu. Her ne kadar imparatorluk dört ulusa ayrılrsa da bu imparatorluklar kendi sahalarında kalıcı izler bıraktılar.

I. cilt hakkındaki gözlemlerimizi ifade ettikten sonra II. ciltteki kaynaklar kısmına geliyoruz. Cildin ilk bölümünde Moğol tarihinin yazılı kaynakları tanıtılmış: *Fars kaynakları* (s. 877-919), *Çin kaynakları* (s. 920-971), *Moğol kaynakları* (s. 972-1006), *Arap kaynakları* (s. 1007-1045), *Rus kaynakları* (s. 1046-1069), *Batı Avrupa kaynakları* (s. 1070-1113), *Ermeni kaynakları* (s. 1114-1134), *Gürcü kaynakları* (s. 1135-1148), *Türkçe ve Çağatayca kaynaklar* (s. 1149-1164), *Tibet kaynakları* (s. 1165-1184), *Kore kaynakları* (s. 1185-1199), *Süryanî kaynakları* (s. 1200-1216), *Uygurca kaynaklar* (s. 1217-1235), *Grek kaynakları* (s. 1236-1249), *Tangut kaynakları* (s. 1250-1260), *İbrani kaynakları* (s. 1261-1272).

Her alt bölümün sonuna neşirler, tıpkıbasımlar, tercümele ve kaynaklarla ilgili tetkik ve makaleleri gösterir bir bibliyografyanın eklenmesi isabetlidir. Kaynakçalar, literatürü hiç olmazsa tetkik ve makaleler açısından tam olarak yansıtmıyorsa da durumun sonraki baskılarda telafi edilmesi ve bibliyografyaların ilavelerle zenginleştirilmesi mümkündür. Bizce kaynaklar kısmının en önemli kusuru, Fars kaynakları kısmında *Câmiü't Tevârih*'in, Moğol kaynakları kısmında *Gizli Tarih*'in ve Çince kaynaklar bölümünde Yuan Hanedanı Tarihi ile Cheng-Wou-Ts'in-Tcheng Lou'nun ansiklopedi maddelerinden de öğrenilebilecek bilgilerle geçiştirme kabilinden anlatılmasıdır. Söz konusu eserler Cengiz Han'ın ecdadı, hayatı, mücadelesi, fütuhata ve halefleri hakkında en temel kaynaklar olduklarından bunların önemini tebarüz ettirecek daha kapsamlı değerlendirmeler yapılabilir; dil, üslup ve muhtevaları derinlemesine analiz edilebilirdi. Hatta Moğol tarihinin muhtelif dillerdeki birincil kaynaklarının mukayeseli bir incelemesi kaynaklar bölümünün girişine konulabilir, burada birincil kaynakların Moğol tarihi tetkiklerinde nasıl kullanılması gerektiğiyle ilgili metodolojik tespitler yapılabilirdi. Bölüm yazarlarının birbirinden bağımsız üretimde bulunmaları, çalışmaya sadece kendi uhdelerine tevdi edilen kısımları kaleme almak suretiyle katkı sunmaları ikinci cilde de birinci ciltte olduğu gibi bütüncül ve işbirlikli bir eserden çok ayrı ayrı yazılmış makalelerin toplandığı bir mecmua görünümü vermiştir.

Cildin ikinci bölümünün arkeolojik ve görsel kaynaklara ayrıldığını görüyoruz: *Mongolia and the Yuan* (s. 1275-1311), *The Ilkhanate* (s. 1312-1322), *The Golden Horde* (s. 1323-1339), *The Chaghadaid Khanate* (s. 1340-1348), *Visual sources* (s. 1349-1398)

Son olarak kritik ettiğimiz eserin, sahada yapılan ilmî çalışmaların tarihî seyri içerisindeki konumuna dair birkaç söz söylemek uygun olacaktır. Saha uzmanları ve araştırmacıların bildiği üzere Moğol tarihi hakkında yazılmış bazı klasik eserler yazıldıkları günden bugüne hâlâ değer ve önemini korumaktadır. D’Ohsson ve Howorth’un eserleri bunlar arasında hiç şüphesiz ki ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Grousset’in *Stepler İmparatorluğu* hem bir terkip eseri hem bir üslup şaheseri olarak Moğol tarihi hakkında bütüncül bir izlenim edinmek isteyen okuyucuların ilgisini çekmeye devam etmektedir. Spuler’in *İran Moğolları*, Yakubovsky’nin *Altın Ordu ve Çöküşü* adlı eserleri ilmî ve ciddî tavırla yazılmış eserler olmak haysiyetiyle bugün dahi müracaattan müstağni kalamayacağımız başucu kitaplarımız arasında yer almaktadır. Şu kadarı var ki tarih ilmi diğer bütün bilimler gibi yeni bulgular ışığında kendini güncellemek zaruretinde ve yeni paradigmlar doğrultusunda hadiseler farklı bakış açıları sunmak mecburiyetindedir. Bu noktada *Cambridge Moğol İmparatorluğu Tarihi*’nin, bir müracaat kitabının sınırlılıkları dâhilinde, Moğol tarihi hakkında yazılmış güncel kitap ve makalelerde ulaşılan ilmî sonuçları derli toplu olarak yansıttığını, bölüm yazarlarının farklı bakış açılarıyla önümüzde farklı ufuklar açtıklarını altını çizerek ifade edelim. Eser hiç şüphesiz büyük bir boşluğu doldurmuştur. Yayımcısına, editörlerine ve esere katkı sunan değerli ilim adamlarına şükran borçluyuz. Bu ilmî çalışmanın, ele aldığı kapital meseleler üzerinde kafa yoracak ve bunları detaylandırıp yeni akademik üretimler ortaya koyacak genç araştırmacılar için itici bir güç olması en büyük arzumuzdur.



Received 28.04.2024	Review	JOTS
Accepted 07.05.2024		8/2
Published 20.07.2024		2024: 421-426

**Ivanics, M. The book of the Činggis legend: A critical edition of a seventeenth-century Volga-Turki Source. Leiden: Brill, 2023, pp. 395. ISBN: 978-90-04-68320-4**

Aysun SOYER\*

(Artvin/Türkiye)

E-mail: aysunsoyer.as@gmail.com

Mária Ivanics tarafından bilimsel literatüre kazandırılan *The Book of the Činggis Legend* adlı eser, Brill Yayınevi tarafından yayımlandı. Bozkırın sözlü geleneğinin bir ürünü olan Cengiz Efsanesi Kitabı, XIII-XVII. yüzyıllar arasındaki olayları anlatır ve Volga bölgesinde yaşayan göçebe halkların tarihsel zihniyetine dair fikir verir. Kaynağın ilk eleştirel neşrinin yanı sıra İngilizceye ilk tam çevirisidir. Bu cilt ile Szeged Üniversitesi Studia Uralo-Altaica serisinin 2002 yılında yayımlanan 44. cildinin İngilizce çeviri, notlar ve sözlükle birlikte gözden geçirilmiş 395 sayfalık yeni baskısıdır.

Eserin içindekiler bölümüne kapak resmi hakkında bilgi verilerek geçilmiştir. Kapak illüstrasyonu: *Cengiz Han'ın Mucizevi Kavrayışı, Moğol ve Türklerin Resimli Soyağacından Temürlü Hanedanları (XV. yüzyılın başları)*. Kitap, Ön söz, Giriş, Transkripsiyon, Çeviri, Sözlük, Tıpkıbasımlar, Bibliyografya ve Dizin bölümlerinden oluşmaktadır.

Ön söz (s. vii) bölümünde *Defter-i Cengiz-nāme* ve çeşitli *Cengiz-nāme* yazmaları üzerine incelemelerden söz edilmiştir. Ayrıca Usmanov'la birlikte seçilen nüsha ile ilgili yapılan çalışmalar hakkında açıklamalara da değinilmiştir.

\* ORCID ID: 0000-0002-9638-8315.

Ardından eserin *Giriş* (s. 1-16) bölümüne geçilmiştir. Bu bölüm, ana bölümlere hazırlık niteliği taşımaktadır. Bu bölümde Volga bölgesinde yaşayan Türk halklarının tarihini ele alan *Türk Defter-i Cengiz-nâme*'deki Cengiz Efsanesi Kitabı'nın belirli bölümleri ve içeriği tanıtılmıştır. Metin altı bölümden oluşmaktadır ve XIII.-XVII. yüzyıllarda Avrasya bozkır tarihini kapsayan çeşitli zamanlarda ve türlerde yazılmış bölümleri içermektedir.

Metinde, yapılan araştırmaların, hikâyelerin orijinal olup olmadığını ve eğer öyleyse kronolojik bir sırayla mı takip edildiklerini belirleme konusunda yeterli olunmadığı belirtilmiştir. Metnin derleyicisinin kim olduğu ve hangi ölçütlere göre seçip düzenlediği konusunda belirsizlik vardır. Abdülkadir İnan, Cengiz hikâyesinde adı geçen Başkurt boyu adlarından dolayı *Cengiz-nâme*'nin Nogai Horde'un egemenliği altında yaşayan Başkurt kabileleri arasında ortaya çıkmış olabileceğini öne sürmüştür. Diğer taraftan, Tatarlar arasında bulunan çok sayıda nüshaya dayanarak M. A. Usmanov, bu metni tarihî bir miras olarak değerlendirmiştir. *Cengiz-nâme*'nin tarihlendirilmesiyle ilgili görüşler olsa da, yazmanın başındaki soy kütüğünde Kasimov Hanlığı'nın son hükümdarı Burhan Sultan'ın 1678-1679'daki ölümüne referansla sağlanmaktadır. Sonuç olarak, bu bölüm, *Cengiz-nâme*'nin kökenleri, dil özellikleri ve tarihlendirilmesi hakkında çeşitli görüşleri ve araştırmaları bir araya getirmektedir.

*Giriş* bölümü şu alt başlıklardan oluşmaktadır:

1. *Cengiz-nâme*'nin *Yazmaları, Edisyonları ve Çevirileri* (s. 4) başlığı altında *Cengiz-nâme*'nin elimize ulaşan yazmalarının çoğunun XIX. yüzyılın başlarına ve sonlarına tarihlendiği, metinler arasındaki benzerliklerin öne çıktığı ve dört yazmanın Rusya dışındaki koleksiyonlarda bulunduğu belirtilmiştir.

1.1. *Eserin Yazmaları* (s. 5) başlığı altında yazarın elde ettiği kaynaklar olan St. Petersburg, Berlin, Edinburgh ve Londra'daki yazmalarının mikrofilmlerinden bahsedilmiştir. Ancak yazarın, Paris'teki yazmayı orijinalinden inceleyemediğini, fakat Ufa'da düzenlenen versiyonun orijinal kopyasını inceleyebilme fırsatının olduğunu öğreniyoruz.

1.2. *St. Petersburg Yazmaları* (s. 5) alt başlığı altında yazmaların satır sayısı, kâğıdın rengi, boyutu gibi özelliklerinden bahsedilmiştir. Bu bölümde, "A", "B" ve "C" olarak tanımlanan üç farklı *Cengiz-nâme* yazmasının özellikleri

açıklanmaktadır.<sup>1</sup> Her yazmanın farklı özelliklere sahip olduğu ve çeşitli tarihî dönemlere ait olabileceği belirtilmiştir.

1.3. *Yazmaların Şeceresi* (s. 7) alt başlığında ise yazmalardaki metinler arasında çok az değişiklik gösterilmesine rağmen, “A”, “B” ve “C” yazmalarının muhtemelen ortak bir öncüsü olduğu, “O” yazmasının ise farklı bir yazmaya dayandığı belirtilmiştir. Yazım özellikleri açısından, “B” ve “C” yazmaları daha eski özelliklere sahiptir. Bu yazım farklılıkları yazmaların tarihleri ve kökenleri hakkında önemli ipuçları vermektedir. Bu farklılıkların incelenmesi, metnin kopyalanma sürecindeki değişiklikleri anlamamıza ve yazmaların birbirleriyle nasıl ilişkilendiğini anlamamıza yardımcı olmaktadır:

Üçüncü tekil şahısta iyelik şahıs eki {-sı}, şahıs zamirleri *sân* ve *siz*, üçüncü teklik şahıs emir kipi eki (bolsun), olumsuzluk eki {-sXz} ve koşul kipinde {-sA} ortaya çıkar. Ancak, bazen bazı isimlerde (tansuq) ve fiillerde (kes- ve istâ-) de görülür. Bu farklılık, kopyacının *sin* harfini ayırt etme yöntemine aşina olmadığını ve bazen üç noktayı harfin üstüne yerleştirerek *sin*'i *şin*'e çevirdiğini göstermektedir (s. 7).

1.4. *Rusya dışındaki Yazmalar* (s. 7) başlığı altında, *Cengiz-nâme*'nin farklı bölgelerde ve zamanlarda nasıl kopyalandığı ve değiştirildiğinden bahsedilmiştir. Yazmalardan bazılarının eksik veya tamamlanmamış olduğu, bazılarının ise daha geniş bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Yazım farklılıkları, kopyacıların tecrübeleri ve yazım tercihleri hakkında bilgilere ulaşılmaktadır.

1.5. *Yazmaların Neşirleri* (s. 10) kısmında *Cengiz-nâme* ile ilgili üç baskıdan bahsedilmiş ve yapılan çalışmaların detayları verilmiştir. Bunlardan ilki 1822'de I. I. Hal'fin tarafından yapılan *Cengiz Han ve Aksak Timur'un Hayatı* adlı çalışmadır. İkincisi St. Petersburg yazmalarına dayanan *Cengiz-nâme*, M.A. Usmanov ve M. Inavics tarafından 2002 yılında yayımlanmıştır. Üçüncüsü de 2009'da Bekir Şişman tarafından yayımlanan *Cengiz-nâme*'nin daha önce bahsedilen Londra yazmasına dayandırdığı yeni bir neşirdir.

<sup>1</sup> **Yazma “B”**: Alfanümerik B 2640 olarak belirlenmiştir ve folyo 1v-35v'yi içerir. Usmanov, bu yazmaya dayanarak eserin orijinal başlığını yeniden oluşturmayı başarmıştır. **Yazma “C”**: B 2587 olarak tanımlanmış olup, 1v-35v arasında folyolardan oluşur. (Folyo 36r'de bir tarih belirtilmiştir: “Şaban ayının sekizinci gününde tamamlanmıştır”. Yıl belirtilmemiştir.) Başlangıçta, sayfa başına düşen satır sayısı 18-20'dir, ancak 7v numaralı folyodan itibaren 15'e düşer. Yazma “C”, Usmanov tarafından XVIII. yüzyılın ortası veya ikinci yarısına tarihlenmiştir.

1.6. *Çeviriler* (s. 10) başlığıyla *Cengiz-nāme*'ye ait çeviriler ele alınmıştır. XIX. yüzyılda Kazan'daki yayınlara dayanan çeşitli yazmaları ve içerik çevirilerine dayanarak Rusya'daki tarihçiler arasında Cengiz Han ve Timur'un hikâyeleri olayların kronolojisini içeren son bölüm bilinmekteydi. Bu, Volga bölgesi tarihçileri tarafından kullanıldı, ancak *Cengiz-nāme*'nin tam metni ne Rusça ne de başka bir dilde mevcut değildi. Kısmî çevirilerden sadece ikisini tartışmaya değer gören Ivanics, bu kısımda bu iki çeviri çalışmasını detaylarıyla ele almıştır.

2. *Cengiz-nāme'nin Yazılı Kaynakları* (s. 12) bölümünde, eserin kaynaklarına değinilmiştir. *Cengiz-nāme*, bozkır tarih yazımının bir ürünüdür ve sözlü geleneğin yanı sıra, özellikle Çinggis'in hikâyesinde yazılı kaynakların kullanımı da tespit edilebilir. Bununla ilgili en erken kaynağın kaybolmuş olabilecek bir Moğol kaynağı olabileceği ve bunun hem Uygur alfabesiyle yazılan *Oğuz-nāme*'ye hem de *Cengiz-nāme*'ye öncü olmuş olabileceği belirtilmiştir.

Yazar, özellikle XIII. yüzyılda yazılan *Moğolların Gizli Tarihi*, antroponimler ve yer adları temelinde Cengiz bölümünün en önemli yazılı öncü olarak kabul edilebileceğinden söz etmiştir. Yine bu kısımda sözlü geleneğe dayalı olarak Türkçe yazılmış kaynaklar arasında, Kasimov Hanlığı'nda görev yapan Kadir Ali Bey'in kronikleri ve Hive Hanlığı'ndan Ötemiş Hacı'nın kroniklerinden de söz edilmiştir. Rabgûzî'nin *Kısas-ül Enbiya* adlı eserinin aynı zamanda *Cengiz-nāme*'deki Timur hikâyesinde görülen İstanbul çiziminin kaynağı olduğu belirtilmiştir.

2.1. *Dil Özellikleri ve Transkripsiyon İlkeleri* (s. 13) başlığıyla yazarın eseri hazırlarken metni yayımlamada tercih ettiği dili ve neşir yöntemini anlattığı görülmektedir. Transkripsiyon için kelimenin etimolojisini dikkate aldığını ancak her zaman tutarlı bir şekilde uygulayamadığını belirtmiş. Bunun sebebi olarak da altı bölümün farklı dönemlerde yazılmış olmasını göstermiştir. Metin, Kıpçak ve Oğuzca dilsel öğelerin sadece kelime dağarcığı açısından değil, aynı zamanda morfoloji ve ses bilgisi açısından da değişmekte, karışık bir dilsel durumu yansıtmaktadır. Ayrıca, Arapça ve Farsça kökenli bazı kelimelerin Arapça ve Farsça telaffuz kurallarına uymaksızın yazılmış olmasından dolayı kelimelerin yazımında zorluklar yaşanmaktadır. Metin içindeki yabancı metinlerin transkripsiyonu, uluslararası transkripsiyon kurallarına göre

yapılmıştır. Ancak, doğrudan alıntılarda transkripsiyonları değiştirilmemiştir. İsim ve unvanlarda orijinal kaynaktan kullanılan şeklin alıntılanmasına özellikle dikkat edilmiştir. Özetle, eleştirel neşir süreci sırasında dilsel zorluklar ve kaynak belirsizlikleriyle karşılaşmıştır, ancak metin içinde tutarlı bir yaklaşım benimsenmiştir.

2.2. *Teknik Açıklamalar* (s. 15) kısmında yazar “O”, “B” ve “C” yazmalarının tıpkıbasımını içerdiğini ve “O” nüshasının metnini tamamlarken diğer nüshalardan alınan bilgilerle eksik veya hatalı yerleri düzelttiğini veya tamamladığını öğreniyoruz. Müstensihin dikkatsizliğinden kaynaklanan ve genellikle doğru şekilde yazılmayan harfler köşeli parantez içinde eklenmiştir. Yine metin içinde kullanılan işaretler bu kısımda açıklanmıştır. Yazmaların imlâsındaki tutarsızlıkların tümünü belirtmek yerine, sadece önemli dil bilgisi farklılıkları dipnotlarda işaretlenmiştir.

*Çeviri* (s. 65-137) bölümünde transkripsiyonu yapılan metinlerin sırasıyla İngilizceye aktarımı yapılmıştır. *Sözlük* bölümü (s. 139-251), sözcüklerin anlamıyla birlikte metin içindeki yerlerini belirten iki sütun halinde hazırlanmıştır. Her sözcüğün metinde geçen satır örneği de verilmiştir. Dipnotlarda yer alan özel isimlerin şekli metininden farklıysa, ilki de sözlüğe eklenmiştir. Sözlük, daha sonraki dil araştırmalarına yardımcı olmak amacıyla hazırlanmıştır. *Tıpkıbasımlar* (s. 253-372) bölümünde “O” (B344), “B” (B2640), “C” (B2587) yazmasına ait faksimileler sırasıyla verilmiştir.

*Kaynakça* (s. 373-385) bölümü kitapta ele alınan konulara dair destekleyici ve referans niteliğindeki kaynakları içermekte, okuyuculara daha fazla inceleme ve araştırma yapma imkânı sağlamaktadır. *Dizin* (s. 386-395) giriş, çeviri ve dipnotlardaki özel isimleri içermektedir. İsimler alfabetik sıraya göre listelenmiş ve bu terimlerin hangi sayfalarda yer aldığını gösterilmiştir. Bu da okuyucuların metin dışında geçen önemli terimlere hızlı bir şekilde erişmelerini sağlamaktadır.

Elimizdeki çalışma ile yazar *Cengiz-nâme*'nin çeşitli yazmalarını detaylı bir şekilde inceleyip yazmaların farklılıklarını ve benzerliklerini vurgulayarak geniş bir tarihî ve kültürel çerçevede incelemiştir. Ivanics, titiz çalışması ile metnin eksik veya hatalı yerlerini düzeltmiş ve metnin tamamlanmasını sağlamıştır. Bu sayede, *Cengiz-nâme*'nin tamamı daha önceki baskılara kıyasla



daha kapsamlı ve eksiksiz bir şekilde sunulmuştur. Ivanics'in çabaları, eserin daha geniş bir okuyucu kitlesi tarafından erişilebilir olmasını sağlamış ve Orta Asya'nın zengin tarihine ışık tutmuştur. Bu çalışma, Orta Asya'nın tarihine ve kültürel mirasına ilgi duyan herkes için önemli bir kaynaktır. Bu değerli çalışmayı ortaya çıkaran Maria Ivanics hanımefendiyi tebrik eder, başarılarının devamını dileriz.