

ULUSLARARASI UYGUR ARASTIRMALARI DERGISI



Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi

Sayı | Volume | سان 2024/24





Uluslararası
Uygur Araştırmaları Dergisi
International Journal of Uyghur Studies
خەلقارا ئۇيغۇر تەتقىقاتى ژۇرنىلى

Uygur Araştırmaları Dergisi, Uygurlarla ilgili çalışmaların yayınlandığı uluslararası standartlarda, hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayımlanır. Uygur Araştırmaları Dergisi'ne gönderilen yazılar, önce yayın kurulunca dergi yazım ilkelerine uygunluk açısından incelenir ve uygun bulunanlar, değerlendirilmek üzere o alandaki çalışmalarını ile tanınmış en az iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süre ile saklanır. Yayınlanan yazıların dil, bilim ve hukuki açıdan bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları www.uyguraraştırmalari.com ve www.uyghurstudies.com'a aittir. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar iade edilmez.

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi yılda 2 kez yayımlanan, uluslararası nitelikte, bilimsel ve hakemli bir dergidir.

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi, *Arastirmax*, *ERIHPLUS*, *ASOS*, *DOAJ*, *Index Copernicus*, *InfoBase Index*, *MIAR*, *Sparch Indexing*, *MLA*, *I2OR*, *Türk Eğitim İndeksi*, *IdealOnline*, *SOBIAD*, *WorldCat*, *UR* gibi uluslararası veritabanları ve indeksler tarafından taranmaktadır.

ISSN: 2458-827X

İletişim:

Prof. Dr. Adem ÖGER

Adres:

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi,

Fen-Edebiyat Fakültesi

Türk Halk Bilimi Bölümü, Merkez/Nevşehir, Türkiye

E-Posta:

uyguraraştırmalari@gmail.com



Uluslararası
Uygur Araştırmaları Dergisi
International Journal of Uyghur Studies
خەلقارا ئۇيغۇر تەتقىقاتى ژۇرنىلى

DERGİ HAKKINDA

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi yılda 2 kez yayımlanan, uluslararası nitelikte, bilimsel, hakemli bir dergidir.

Uyguristik, Türkolojinin önemli kollarından biridir. Bugün Uyguristikle ilgili çalışmalar Türkiye, Çin, Rusya, Kazakistan, İsveç, Almanya, ABD ve Japonya başta olmak üzere farklı coğrafyalarda sürdürülmektedir.

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi, Uyguristikle ilgili çeşitli ülkelerde ve farklı disiplinlerde yapılan bilimsel araştırmaları yayınlamayı, bu çalışmalarını uluslararası düzeyde erişilebilir hale getirerek bu konudaki bilgi akışını sağlamayı ve bu suretle Türkolojinin gelişimine katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Uygur Özerk Bölgesi, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan gibi farklı coğrafyalarda yaşayan Uygurlar ile ilgili her türlü çalışmanın da yer aldığı bu dergi, Türkoloji alanında bir literatür oluşturmayı amaçlamaktadır.

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi, Uygurların yanı sıra diğer Türk boyları (Kazak, Kırgız, Özbek vb.) ile ilgili dil, edebiyat, folklor, tarih, sanat, kültür, ekonomi gibi konularda bilimsel makaleler, derlemeler, kitap tanıtım yazıları ve aktarmalar da yayımlayan hakemli elektronik bir dergidir. Yılda iki sayı olmak üzere 6 ayda bir yayımlanan bu dergide Türkoloji'nin genel konularıyla ilgili yazılara da yer verilebilir.

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi'ne gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulunca dergi yazım ilkelerine uygunluk açısından incelenir ve uygun bulunanlar, değerlendirilmek üzere o alanda çalışmaları bulunan en az iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süre ile saklanır. Yayımlanan yazıların dil, bilim ve hukuk açısından bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları www.uygurarastirmalari.com'a aittir. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar iade edilmez.

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi, kaliteli ve disiplinli yayıncılık anlayışı ile akademik camiada, Uygurlarla ilgili çalışmalar esas olmak üzere Türkoloji ile ilgili her türlü bilimsel çalışmanın yer aldığı önde gelen yayınlardan biri olma amacı taşımaktadır.

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi Arastirmax, ERIHPLUS, ASOS, DOAJ, Index Copernicus, InfoBase Index, MIAR, Sparch Indexing, MLA, I2OR, Türk Eğitim İndeksi, IdealOnline, SOBIAD, WorldCat, UR gibi uluslararası veritabanları ve indeksler tarafından taranmaktadır.

İmtiyaz Sahibi

Prof. Dr. Alimcan İNAYET (Ege Üniversitesi)
alim1962@hotmail.com

Editör

Prof. Dr. Adem ÖGER (Nevşehir HBV Üniversitesi)
ademoger@gmail.com

Editör Yardımcıları

Doç. Dr. Erkan HİRİK (Samsun Üniversitesi)
erkan.hirik@samsun.edu.tr

Dr. Kamile SERBEST (Nevşehir HBV Üniversitesi)
kamileserb主@nevsehir.edu.tr

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Alimcan İNAYET (Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Erkin EMET (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hikmet KORAŞ (Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi)
Prof. Dr. Hülya KASAPOĞLU ÇENGEL (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Farah CALİL (Bakü Avrasya Üniversitesi)
Prof. Dr. Adem ÖGER (Nevşehir HBV Üniversitesi)
Prof. Dr. Jarkın SULEYMANOVA (Kazak Kızlar Devlet Pedagoji Üniversitesi)
Prof. Dr. Serdar YAVUZ (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. İdris Nebi UYSAL (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)
Prof. Dr. Burak GÖKBULUT (Yakındoğu Üniversitesi)
Prof. Dr. Kemal Polat (Anadolu Üniversitesi)
Prof. Dr. Nur Ahmet KURBAN (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Doç. Dr. Erdal Aydoğdu (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet KARAMAN (Afyon Kocatepe Üniversitesi)
Doç. Dr. Dilorom HAMROEVA (Özbekistan Bilimler Akademisi)
Doç. Dr. Erkan HİRİK (Samsun Üniversitesi)
Doç. Dr. Gülbehrem MOLOTOVA (Almata Şarkşunaslık Enstitüsü)
Doç. Dr. Özgür AY (Uşak Üniversitesi)
Doç. Dr. Reyila KAŞGARLI (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Seçil HİRİK (Samsun Üniversitesi)
Doç. Dr. İsa SARI (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa YENİASIR (Yakındoğu Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet Turan TÜRK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Doç. Dr. Ruslan ARZIYEV (Abay Üniversitesi)
Dr. Mağfiret Kemal YUNUSOĞLU (Beykent Üniversitesi)
Dr. Ablet SEMET (Georg-August University)
Dr. Gülzade TANRIDAĞLI (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Dr. Kaiser Abdurusul ÖZHUN (Debrecen Üniversitesi)

Yayın Danışma Kurulu

- Prof. Dr. Ahmet TAŞAĞIL (Yeditepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Ayşe Melek ÖZYETKİN (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Ceval KAYA (Ardahan Üniversitesi Üniversitesi)
Prof. Dr. Hacı Kutluk KADİRİ (Kagoşima Uluslararası Üniversitesi)
Prof. Dr. Hatice ŞİRİN (Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Hava SELÇUK (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim DİLEK (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Metin EKİCİ (Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN (Pamukkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ÖNER (Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Osman KARATAY (Ege Üniversitesi)
Prof. Dr. Öcal OĞUZ (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Peter ZİEME (Berlin Brandenburg Academy of Sciences and Humanities)
Prof. Dr. Saadettin GÖMEÇ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Süer EKER (Başkent Üniversitesi)
Prof. Dr. Necati DEMİR (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilgehan Atsız GÖKDAĞ (Kırıkkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Ferruh Ağca (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Konuralp Ercilasun (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

İndeks Sorumlusu

Doç. Dr. Erkan HİRİK (Samsun Üniversitesi)

Redaktör ve Mizanpaj Sorumlusu

Dr. Kamile SERBEST (Nevşehir HBV Üniversitesi)

Dil Editörleri

- Dr. Öğr. Üyesi Barış ERİÇOK-Uzm. Ersan UZ (İngilizce)
Tanatar ASHİROV (Rusça)
Akmaral SABİTOVA (Çince)
Doç. Dr. Gülbehrem MOLOTOVA (Uygur Türkçesi)
Doç. Dr. Dilorom HAMROEVA (Özbek Türkçesi)
Dr. Öğr. Üyesi Meder SALIEV (Kırgız Türkçesi)
Dr. Öğr. Üyesi Lyazzat NAKHANOVA (Kazak Türkçesi)
Prof. Dr. Farah CALİL (Azerbaycan Türkçesi)

Sanat/Tasarım/Baskı Danışmanı

Öğr. Gör. Pınar GÜNGÜR

Dış Temsilciler

- Jarkın SULEYMANOVA (Kazakistan)
Abdullah SEYFULLAYEV (Kırgızistan)
İrfan MORİNA (Kosova)
Kaiser Abdurusul ÖZHUN (Macaristan)
Alfiya YUSUPOVA (Tataristan)
Almas ŞEHYULOV (Rusya)
Anidah B. ALİAS (Malezya)
Burak GÖKBULUT (Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti)
Dilorom HAMROEVA (Özbekistan)
Erkin SIDİK (ABD)

Eset SULAİMAN (ABD)
Zulhayat ÖTKÜR (İsveç)
Farah CALİL (Azerbaycan)
Gülbehrem MOLOTOVA (Kazakistan)
Memettursun Zunun OQYA (İngiltere)
Varis ABDUKERİM (Fransa)
Mukaddes MUHTAR (Çekya)
Nuriye RAHMAN (İsviçre)



EDİTÖRDEN

Yayın hayatında on iki yılına dolduran Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi'nin 2024/24. sayısını sizlerle buluşturmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Her yeni sayıda Türk dünyasına ait daha kapsamlı ve nitelikli yazılarla okurlarını buluşturan Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi, Uygurlar üzerine kapsamlı bir bilimsel arşivin oluşması noktasında da önemli yol kat etmiştir.

Dergimizin bu sayısında Yeni Uygur Türkçesinde söz sanatları, Uygur inançlarında kadın-şeytan ilişkilendirmesi ve bununla ilgili sözlü kültür ürünleri, Nimşehit'in şiirlerinin içerik incelemesi, Nehcü'l-Feradis'te gönül ile ilgili deyimler, Eski Uygurca tekrarlı sıfatlarda pekiştirme yöntemi, Türkçe ve Farsçanın bazı yapısal özellikleri gibi alanına katkı sağlayan araştırma makaleleri ile Uygur Budizmi ve Maniheizm ile yerel dinin ilişkisini konu alan bir çeviri makale yer almaktadır. Ayrıca Kırgız Halk Hekimliği ve Türklerde Bozkurt Kültü üzerine bu yıl yayınlanan iki eserin tanıtım/değerlendirme yazısına yer verilmiştir.

Dergimizin bu sayısında altı araştırma makalesine, bir çeviri makaleye ve iki tanıtım/değerlendirme yazısına yer verilmiştir. Dergimizin bu sayısına makaleleriyle katkı sağlayan değerli yazarlara, hakemlere, dergimizin kurullarında görev yapan bilim insanlarına teşekkür eder, makalelerin ilgililere faydalı olmasını dilerim.

Prof. Dr. Adem ÖGER

Bu Sayının Hakemleri

Prof. Dr. Akartürk Karahan (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. Bahattin Gencal (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)

Prof. Dr. İdris Nebi Uysal (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)

Prof. Dr. Muvaffak Duranlı (Ege Üniversitesi)

Doç. Dr. Abdulkadir Öztürk (Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi)

Doç. Dr. Ali Doğaner (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi)

Doç. Dr. Cengiz Kartın (Erciyes Üniversitesi)

Doç. Dr. Erdal Aydoğmuş (Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi)

Doç. Dr. Işıl Işıktaş Sava (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Neşe Erenoğlu (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Mustafa Duman (Uşak Üniversitesi)

Doç. Dr. Münevver Ebru Zeren (Haliç Üniversitesi)

Doç. Dr. Saidbek Boltabayev (Karabük Üniversitesi)

Doç. Dr. Reyila Kaşgarlı (İstanbul Üniversitesi)

Doç. Dr. Uğur Başaran (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Adem Yeloğlu (Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Aslı Zengin (İstanbul Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ferda Merve Karamanoğlu (Kastamonu Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Yasin Çakır (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Tarık Çelik (Karabük Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Yeşim Çağlar (Namık Kemal Üniversitesi)

Öğr. Gör. Dr. Seçkin Sarpkaya (Ege Üniversitesi)

Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi

Sayı | Volume | سان 2024/24

İçindekiler / Index

Dergi Hakkında ve Editörden.....	i-viii
İçindekiler.....	ix

[ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES]

Yeni Uygur Türkçesinde Söz Sanatı Yöntemi Canlandırma Üzerine Bir İnceleme A Study On The Rhetoric Method Canlandırma In New Uyghur Turkish Bilal Bilge	1-8
Uygur İnançlarında Kadın-Şeytan İlişkilendirmesi ve Atasözleri, Masallar ve Koşuklardaki Yansımaları The Woman-Devil Relationship in Uyghur Beliefs and Its Reflections in Proverbs, Tales and Ballads Adilcan Eruygur-Ufuk Deniz Aşçı	9-29
Nehcü'l-Ferâdis'te Köngül ile Kurulu Deyimlerin Anlamı ve Yapısı Üzerine On the Meaning and Structure of Idioms Consisting of Köngül in Nehcu'l-Feradis Özlem Arıkkök	30-42
Nimşehit'in Şiirlerinde Giyim-Kuşam, Süs ve Ev Eşyaları Clothing, Ornaments and Household Items in Nimşehit's Poems Serpil Soydan	43-56
Türkçe ve Farsçanın Bazı Yapısal Benzerlikleri Some Structural Similarities of Turkish and Persian Mehmet Malik Bankır	57-66
Eski Uygurca Tekrarlı Sıfatlarda Farklı Bir Pekiştirme Yöntemi: {+DA} Ekli Pekiştirme A Different Intensity Method in Old Uyghur Repetitive Adjectives: Intensity with the Suffix {+DA} Hüseyin Yıldız	67-75

[ÇEVİRİ / TRANSLATION]

Uygur Budizmi ve Manihaizm ile Yerel Dininin Etkisi: Dinî Terminoloji Örneği Uyghur Buddhism and the Impact of Manichaeism and Native Religion: The Case Of Religious Terminology (Çev. Celalettin Bulut Bostan) - Jens Wilkens	76-101
--	--------

[KİTAP TANITIMI VE DEĞERLENDİRMELER / BOOK REVIEWS]

Arzu Kiyat, Kırgız Halk Hekimliği (Oş Bölgesi), Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2023, 246 s. Hacer Kargın	102-105
Eset Suleiman, Türklerde Bozkurt Kültü (Uygur Örneğinde), (çev. Mağfiret K. Yunusoğlu), İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2024, 328 s. Pelin Yılmaz	106-108



YENİ UYGUR TÜRKÇESİNDE SÖZ SANATI YÖNTEMİ *CANLANDURUŞ* ÜZERİNE BİR İNCELEME

[Araştırma Makalesi / Research Article]

Bilal BİLGE*

Geliş Tarihi: 10.05.2024

Kabul Tarihi: 05.10.2024

Öz

Bu çalışma, Yeni Uygur Türkçesindeki bir söz sanatı olan "canlanduruş"un kökenlerini, evrimini ve çağdaş kullanımını detaylı bir şekilde incelemeyi konu almaktadır. Yeni Uygur Türkçesi söz sanatlarındaki canlanduruş yöntemi, canlanduruş kelimesinin yardımıyla, A nesnesini B nesnesinin özellikleriyle betimleyerek metinlere derinlik ve duygusal yoğunluk kazandırmakta ve bu da dilin estetik ifadesini güçlendirerek okuyucuların eserlerle daha güçlü bir bağ kurmalarını sağlamaktadır. Yeni Uygur Türkçesi 1949'dan sonra Çin ve Sovyet etkileri altında kaldığı için diğer Türk lehçelerinden farklı söz sanatları sınıflandırmaları ortaya çıkmıştır. Canlanduruş bunun bir örneği olup dilin kültürel ve siyasi dinamiklerle nasıl etkileşime girdiğini göstermektedir.

Çalışma, canlanduruş tekniğinin iki ana biçimi olan kişileştirme ve nesneleştirme üzerine odaklanmaktadır. Kişileştirme, cansız nesnelere, canlı varlıklar ve soyut kavramları insan özellikleriyle tasvir ederken; nesneleştirme, insanları canlı nesnelere ve soyut kavramları nesne olarak betimlemektedir. Bu teknikler, Yeni Uygur edebiyatını zenginleştirirken, Çin ve Japon dil bilim çalışmalarının etkisi altında bağımsız bir söz sanatı yöntemi hâline gelmiştir. Araştırma, bu söz sanatını ve çeşitlerini analiz eder.

Sonuç olarak, bu çalışma Yeni Uygur Türkçesinde canlanduruş üzerine yapılan çalışmaların, yeni dönem Uygur Türkçesinde söz sanatlarının nasıl ortaya çıktığını ve geliştiğini aydınlatmaktadır. Özellikle, dil bilim ve edebiyatın yanı sıra sosyoloji ve politika gibi alanlarda da önemli katkılarda bulunabilecek olan canlanduruş üzerine yapılan derinlemesine incelemeler, gelecekteki araştırmalara zemin hazırlayacaktır. Bu yöntemler, Yeni Uygur edebiyatı ve dil biliminin dinamik bir şekilde geliştiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Canlanduruş, Yeni Uygur Türkçesi, Söz Sanatı, Kişileştirme, Nesneleştirme.

A STUDY ON THE RHETORIC METHOD *CANLANDURUŞ* IN NEW UYGHUR TURKISH

Abstract

This study aims to examine in detail the origins, evolution and contemporary use of "canlanduruş", a rhetoric in New Uyghur Turkish. The canlanduruş method in New Uyghur Turkish rhetoric, with the help of the word canlanduruş, provides depth and emotional intensity to texts by describing object A with the characteristics of object B, which strengthens the aesthetic expression of the language and enables readers to establish a stronger bond with the works. Since New Uyghur Turkish was under Chinese and Soviet influences after 1949, different classifications of rhetoric emerged from other Turkish dialects. Canlanduruş is an example of this and shows how the language interacts with cultural and political dynamics.

The study focuses on the two main forms of the animation technique, personification and objectification. While personification depicts inanimate objects, animate beings, and abstract concepts with human characteristics, objectification depicts humans, animate objects, and abstract concepts as objects. While these techniques enriched the New Uyghur literature, they became an independent method of rhetoric under the influence of Chinese and Japanese linguistic studies. The study analyzes this rhetoric and its varieties.

In conclusion, this study sheds light on how the studies on canlanduruş in New Uyghur Turkish have emerged and developed rhetoric in New Uyghur Turkish. In particular, in-depth studies on canlanduruş, which can make significant contributions to linguistics and literature as well as sociology and politics, will pave the way for future research. These methods show that New Uyghur literature and linguistics are developing dynamically.

Keywords: *Canlanduruş, New Uyghur Turkish, Rhetoric, Personification, Objectification.*

Giriş

Yeni Uygur Türkçesi, Orta Asya'nın kalbinde bulunan zengin tarihî ve kültürel mirasa sahip Doğu Türkistan'da konuşulan Türk dil ailesinin Karluk grubuna ait bir lehçedir. 20. yüzyılda, Çin ve Sovyet etkileri altında önemli evrimsel değişiklikler geçiren bu lehçe, 1949 yılında komünist Çin hâkimiyetinin bölgeyi kontrol altına almasıyla birlikte daha da derin bir dönüşüme uğramıştır. Bu dönemde uygulanan sıkı kontrol politikaları ve eğitim reformları, Yeni Uygur Türkçesinin yapısını, yazısını ve edebiyatını derinden etkilemiş, geleneksel Uygur Türkçesi söz sanatı terimleri ve sınıflamalarında önemli değişiklikler meydana getirmiştir. Bu süreç, dilin kullanımında yeni ve diğer Türk lehçelerinden farklı olarak gelişen söz sanatı yöntemlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Bu çalışma, Yeni Uygur edebiyatında kullanılan ve Türk lehçeleri geleneğinden farklı bir evrim gösteren *canlanduruş* yöntemini mercek altına almaktadır. Canlanduruş; insanlar, çeşitli nesnelere veya soyut kavramlar arasında bağlantı kurarak bir varlığı ona benzemeyen başka bir varlık olarak tasvir etme sanatıdır. Tarih boyunca medrese eğitimlerinde Arap belagat ilmindeki istiare çerçevesinde incelenen bu yöntem, 1949 sonrası Çin hükümetinin uygulamalarıyla temelden bir dönüşüm geçirmiş ve Japonca söz sanatlarından etkilenen Çince söz sanatlarının etkisiyle bağımsız bir biçim kazanmıştır.

Makale, canlanduruş tekniğinin gelişim sürecini ve dil üzerindeki etkilerini detaylı bir şekilde incelerken, Yeni Uygur dil bilim ve edebiyatına katkı sağlamayı hedeflemektedir. Türkiye Türkçesindeki kapalı istiare veya teşhis sanatına benzer olan bu yöntemin Yeni Uygur Türkçesinde nasıl özgün bir form kazandığını ve bu süreçteki Çin etkilerini örneklerle ele alarak, dilin dinamik yapısını ve kültürel çeşitliliğini vurgulamaktadır. Bu inceleme hem dil bilim hem de edebiyat alanlarında yeni tartışmalara zemin hazırlamak amacıyla tasarlanmıştır.

Canlanduruş Nedir?

Canlanduruş, belirli bir bağlantı mekanizması temelinde ve canlanduruş kelimesinin yardımıyla, bir varlığı özünde benzemediği başka bir varlık olarak doğrudan tasvir etme sanatıdır.

Örnek:

Aç karın katık istemez (Aksoy, 2014: 112).

burada "karın" insana özge özellik taşıyan "istemez" kelimesinin yardımı ile insan gibi tasvir edilmektedir. Aşağıdaki atasözlerinde "ağaç", "tepe" aynı yöntemle insan özelliğiyle betimlenmiştir.

Ağaç meyvesi olunca başını aşağı eğer (Aksoy, 2014: 119).

Alçak yerde tepecik kendisini dağ sanır (Aksoy, 2014: 135).

Canlandırma yöntemi, Uygur edebiyatında uzun bir geçmişe sahiptir ve eski dönemlerden beri kullanılmaktadır. Bu yöntem, özellikle *Bengü Taş Yazıtları, Oğuzname, Dîvânu Lugâti't-Türk ve Kutadgu Bilig* gibi eserlerde sıkça görülür. Örneğin,

kış yayğaru sevlênür

er at menin yavrayur

igler yeme savrıyur

et yen taķi bekrişür (Dîvânu Lugâti't-Türk, 1981:380).

(Kış yaza söylüyor ki, adam ve atlar bende cesur olur, hastalıkları azalır, kasları güçlenir) buradaki “kış”ın insan gibi konuşması canlandırma yöntemidir.

tümen tü çiçekler yazıldı küle, yıpar toldı kafur ajun yıd büe (Kutadgu Bilig, 1985: 16).

(Binlerce çiçekler gülererek açıldılar; dünya misk ve kâfur kokusu ile doldu.)

Edebî eserlerde uzun zamandır kullanılmakta olan canlandırma yöntemi, son yıllarda Uygur Türkçesi üzerine sistematik ve ayrıntılı bir şekilde incelenmiş ve araştırılmış bir konudur. Günümüzde, Uygur Türkçesi dil bilim alanında yürütülen söz sanatı yöntemi alanındaki çalışmalar, özellikle canlandırma, Çin ve Japon dil bilim çalışmalarının etkisi altında bağımsız bir söz sanatı yöntemi olarak ele alınmaktadır. Ancak, canlandırma yöntemini açıklayan dil bilimsel teoriler, ister günümüz Uygur Türkçesi dil bilim alanında olsun ister Çince de olsun, birbirinden önemli derecede farklılık göstermektedir. Bu farklılıklar, söz konusu teorilerin uygulanabilirliği ve geçerliliği açısından dikkate alınması gereken önemli bir noktadır. Örneğin:

Bazen cansız nesnelere ve soyut kavramlar, düşünceye sahip insanlar gibi tasvir edilirken, bazen de insanlar bir nesne olarak betimlenir. Bu yöntem canlandırma yöntemi olarak adlandırılır (Hemdullah, 1988: 157).

Nesneleri kişileştirme ve insanları nesneleştirme üzerine yazma biçimi, söz sanatı bir araç olarak canlandırma olarak adlandırılır (İbrahim ve Niyaz, 1987: 54).

Bir şeyi, özünde hiç benzemediği başka bir şey olarak tasvir etme, canlandırma olarak adlandırılır (Abdullah, 2001: 196).

Bir şeyi, özünde hiç benzemediği başka bir şey olarak tasvir etme, canlandırma olarak adlandırılır. Canlandırma, canlandırılan (A nesnesi) ve canlandırma kelimesi (B nesnesinin hareketi veya özelliği) olmak üzere iki unsurdan oluşur. Canlandırma eyleminden canlandıran (B nesnesi) çıkarılabilir (Rashidin, 2002: 330).

Bu durum, Çince de benzerlik göstermekte olup, canlandırma terimi, Chen Wangdao tarafından ortaya atılan teoriden itibaren sürekli olarak değişim gösterip yenilenmektedir. Örneğin:

Bir nesneyi insana benzetmek (yani bir nesneyi bir insanla karşılaştırmak) ve bir insanı bir nesneye benzetmek (yani bir insanı bir nesneyle karşılaştırmak) gibi uygulamalar, hepsi canlandırma kapsamındadır (Chen, 1932:367).

Nesneyi insan gibi, insanı nesne gibi, bir A nesnesini B nesnesi gibi yazma, canlandırma olarak adlandırılır (Ye, 1986: 202).

Canlandırma, bağlamsal düşünce yoluyla bir A nesnesini bir B nesnesi olarak tasvir etmektir (Wang, 1983: 339).

Canlandırma, bağımsız bir söz sanatı şeklidir. Ancak özüne bakıldığında canlandırma aslında bir tür benzetmedir. Genellikle canlandırma, kişileştirme ve nesneleştirme olarak iki ana kategoriye ayrılır, yani insanı nesneleştirme ve nesneyi kişileştirme. Peki, bu iki farklı nesne nasıl karşılaştırılarak A'yı B olarak tasvir edilebilir? Çünkü bu iki tür nesne arasında belirli benzerlikler vardır, bu benzerlikler nesnel varlıkta mevcut olabilir veya yazarın subjektif psikolojisinin bir ifadesi olabilir (Wang, 1996: 429).

Canlandırma, yani dönüştürme, A'nın özelliklerini B'ye yükleyerek A'nın B'ye dönüşümünü gerçekleştirir ve bu sayede ifade etkinliğini artırma amacına ulaşılabilir (Wang, 2004: 70).

Bu söz sanatı, dil pratiğinde yaygın olarak kullanılmasına rağmen hem Uygur Türkçesi hem de Çin söz sanatı teorisi nispeten yeni olduğundan, teorik eksikliklerden sakınmak zordur. Canlandırmanın ifadeleri, bu tekniğin basitlikten karmaşıklığa, yüzeysellikten derinliğe doğru evrildiğini göstermektedir. Chen Wangdao, Reveydulla Hemdulla, Hoja Abdulla İbrahim ve Emet Niyaz gibi teorisyenlerin görüşleri, canlandırmanın eksik teorilerinden sayılır. Çünkü bu teoriler, bir insanın özelliklerinin bir nesneye aktarılmasını ve bir insanın nesne özellikleriyle betimlenmesini içeren iki ana mekanizmayı tartışır. Ancak bu yaklaşımlar, canlandırmanın bir formu olan nesneleştirmede, cansız nesnelerin nesneleştirilmesi ve soyut kavramların nesneleştirilmesi gibi iki kavramı kapsamaz.

Canlandırmada, birincil nesneyi ikincil bir nesne olarak tasvir etmek gerekir; yani A nesnesi B nesnesi olarak tasvir edilmelidir, bu birinci şarttır. Ancak canlandırma, basit bir şekilde bir nesneyi başka bir nesne olarak tasvir etmek değildir; aksine, bir nesneyi özünde benzediği başka bir nesne olarak tasvir etmeyi gerektirir. Özünde benzeşen bir nesneyi başka bir nesne olarak tasvir etmek hem gereksizdir hem de dilde bir canlılık veya imgeleme rolü oynamaz. Canlandırmada, canlandırılan ile canlandırılan arasında özde bir fark olmalıdır, bu da canlandırmanın zorunlu şartlarından biridir. Canlandırılan ile canlandırılan arasında mutlaka bir benzerlik veya bağlantı olması şart değildir, ancak kesinlikle belirli bir objektif mantıksal benzerlik (burada dile getirilen mantıksal benzerlik çok ince bir benzerlik ilişkisini de kapsayabilir) veya yazarın subjektif psikolojisini ifade eden bir tasavvur olmalıdır. Örneğin, nesnelerin gökyüzünde uçması için, o nesnenin en azından yerinden hareket edebilir olması gerekir. Hayallerimiz uçabilir, insanlar uçabilir; ancak binalar, yollar, nehirler uçamaz, insanlar da bu tür bir uçuşu kabul etmezler. Bu nedenle, belirli bir mantıksal ve psikolojik ilişki bağlamında bir tasavvur, canlandırmanın zorunlu şartlarından biridir. Canlandırmanın dördüncü zorunlu koşulu ise tasvirin doğrudan olmasıdır; eğer nesneyi doğrudan tasvir etmezsek ve başka araçlara başvurursak, o zaman canlandırma başka bir söz sanatı şekle dönüşür. Herhangi bir canlandırma bu dört şartı sağlamalıdır, ancak bu şekilde gerçek bir canlandırma meydana gelir.

Canlandırmada, ilk olarak belirli bir mantıksal ve psikolojik ilişki bağlamında kurgulanan bir tasavvurun olması gerekmektedir. İkinci olarak, iki öge arasında özde bir farklılık bulunmalıdır. Üçüncü olarak, birinci varlık ikinci bir varlığın özelliği ile tasvir edilmelidir; yani, A varlığı B varlık olarak betimlenmelidir. Burada yapılan tasvir, aslen A varlığına ait olmayan B varlığın özelliklerinin geçici olarak A varlığına aktarılmasıdır. Bu 'aktarım', sadece basit bir 'aktarım' değil, aynı zamanda bir 'dönüştürme' ya da 'değiştirme' işlemidir; yani, aktarılan özelliklerle varlık tamamen yeni bir forma bürünmelidir. Dördüncü olarak, tasvirin doğrudan yapılması gerekmektedir. Dolayısıyla canlandırma, belirli bir bağlantı mekanizması temelinde ve canlandırma kelimesinin yardımıyla, bir varlığı özünde benzediği başka bir varlık olarak doğrudan tasvir etme sanatıdır.

Bu açıklama, canlandırma tekniğinin dört ana yönünü kapsamaktadır:

1. Eylemler, karakter özellikleri ve durumlar, yani canlandırma kelimesi genellikle fiil veya sıfat kelimeleri olmalıdır, isim olmaz.

2. Bu eylemler, karakterler ve durumlar mutlaka B nesnesinin özellikleri olmalı, canlandırılan A nesnesine ait olmamalıdır.

3. B nesnesi kendisi değil, ancak yalnızca B nesnesinin özellikleri aracılığıyla canlandırma gerçekleşir; bu, canlandırma yapısına bakıldığında sadece orijinal A nesnesi ve canlandırma teriminin var olduğunu gösterir, canlandırıcı nesne yoktur. Canlandırıcı nesne B genellikle görünmezdir. Eğer görünürse, bu artık bir canlandırma değil, bir benzetme haline gelir.

4. “Doğrudan tasvir” ya da “dolaysız tasvir” canlandırma sözcüğünün hem tasvir hem de anlatım rolünü oynadığını gösterir. Çoğunlukla cümlede yüklem olarak görülür. Elbette, özne ya da tümleç de olabilir. Ancak asla özne olarak kullanılmaz.

Şunu söylemek gerekiyor ki, canlandırma sadece bir söz sanatı olmanın ötesinde, insanlığın düşünce ve bilme yöntemi olarak işlev görüp, insanlığın tüm varlıklara isim koyma sürecindeki önemli bir araçtır. Canlandırma (özellikle kişileştirme), ilkel insanların düşünce biçimi olarak başlamış ve insanlık dilin ortaya çıktığı andan itibaren bu yöntemi yoğun bir şekilde kullanmıştır (Wang, 2004: 406). Eğer canlandırma kapsamlı ve detaylı bir şekilde analiz ederek, bu yöntemi sadece söz sanatı için değil, dil bilim ve ilgili diğer alanlar için de faydalı bir araç olarak kullanabiliriz.

Canlandırmanın Türleri

Canlandırma genellikle Uygur Türkçesi ve Çince'de benzer şekillerde, “kişileştirme” ve “nesneleştirme” olarak iki kategoriye ayrılır. Örneğin:

Canlandırma yöntemi, kişileştirme ve nesneleştirme olarak ikiye ayrılır (Hemdullah, 1988:158).

Canlandırma'da iki tür bulunur: Biri kişileştirme, diğeri nesneleştirme (İbrahim ve Niyaz, 1987: 55).

Kutadgu Bilig adlı eserde canlandırmanın iki ana türü bulunur: Kişileştirme ve Nesneleştirme (Abdullah, 2001:196).

Canlandırma, insanı nesne olarak betimleme (Nesneleştirme) ve nesneyi insan olarak betimleme (Kişileştirme) olarak ikiye ayrılabilir (Chen, 1932: 369).

Nesneyi insan olarak yazmak, en sık görülen yöntemdir ve kişileştirme olarak adlandırılır. İnsanı nesne olarak betimleme, nesneleştirme olarak adlandırılır (Ye, 1986: 205).

Canlandırma, kişileştirme ve nesneleştirme olarak iki kategoriye ayrılabilir (Wang, 1996: 430).

Çince'de kişileştirme, çeşitli alt kategorilere ayrılmaz, sadece nesneleştirme insanı nesne yapma ve bir nesneyi başka bir nesne yapma olarak iki türe bölünür, örneğin:

Nesneleştirmenin iki türü bulunur, biri insanı nesne yapma, diğeri ise bir nesneyi başka bir nesne yapmaktır (Wang, 2004: 402).

Uygur Türkçesinde ise kişileştirmenin üçe, nesneleştirmenin üçe ayrıldığı görülür, örneğin:

Kişileştirmede, cansız nesnelere, canlı nesnelere ve soyut kavramları kişileştirme gibi üç durum bulunur. Nesneleştirmede ise, insanları nesneleştirme, cansız nesnelere nesneleştirme ve soyut kavramları nesneleştirme gibi üç durum bulunur (Abdullah, 2001: 196; Rashidin, 2002: 332).

Çince'deki ayrım, Chen Wangdao'nun teorisi çerçevesinde devam etmektedir. Uygur Türkçesindeki ayrımı ise, şekle önem verilen bir ayrım olarak görebiliriz. Kişileştirme üç türlü ve nesneleştirme de üç türdür.

Günümüz Uygur Türkçesi stiliğinde canlandırma iki türe ayrılmış olup, birinci tür kişileştirmedir. Peki, kişileştirme nedir?

1. Kişileştirme

Kişileştirme üzerinde şöyle teoriler var:

Kişileştirmede, canlı, cansız nesnelere veya soyut kavramlar insan olarak yazılır. Canlandırmanın kişileştirme yönteminde cansız nesnelere kişileştirme, canlı nesnelere kişileştirme ve soyut kavramları kişileştirmeden oluşan üç durum bulunur (İbrahim ve Niyaz, 1987: 55).

İnsan dışındaki varlıkları insan benzeri özellikler, hareketler, ideoloji ve duygularla donatarak betimleme kişileştirme olarak adlandırılır. Kişileştirmede cansız nesnelere kişileştirme, canlı nesnelere kişileştirme ve soyut kavramları kişileştirmeden oluşan üç durum bulunur (Abdullah, 2001:198; Rashidin, 2002: 333).

Nesneyi insan yapma, kişileştirme olarak adlandırılır (Chen, 1932: 370).

En sık rastlanan yöntem nesneyi insan yapma olup, bu kişileştirme olarak adlandırılır (Ye, 1986: 207).

Kişileştirmede, cansız veya canlı nesnelere insanlaştırarak, onlara insanların duygusal ve ideolojik özelliklerini atfeder ve onları insan benzeri özelliklerle donatır (Wang, 2004: 405).

Demek ki kişileştirme insan olmayan varlık, soyut kavram ya da olayları insan özellikleriyle tasvir etmektir. Kişileştirmede cansız nesnelere kişileştirme, canlı nesnelere kişileştirme ve soyut kavramları kişileştirme gibi üç durum bulunur. Örneğin:

Boş başak dik durur (Aksoy, 2014:204).

Ayı "akım", kirpi "yumuşaqım" demiş (Aksoy, 2014: 167).

Laf torbaya girmez (Aksoy, 2014: 383).

Gördüğümüz gibi yukarıdaki iki örnekte "laf" ve "başak" insan gibi tasvir edilmektedir.

Bu sanat türü Türkiye Türkçesindeki teşhis yani kişileştirmeye benzer. Uygur Türkçesi söz sanatında, kişileştirme, cansız nesnelere insanlaştırılması, canlı varlıkların insanlaştırılması ve soyut kavramların insanlaştırılması olarak üç farklı durumda karşımıza çıkar: Kişileştirme, canlı ya da cansız nesnelere insanın ideolojik ve duygusal özelliklerini atfeder, onları insanlara benzer özelliklerle tasvir eder, cansız nesnelere hayati güç kazandırır, canlı nesnelere bir merak uyandırır veya eğlendirir.

Şöyle denilebilir ki, kişileştirme canlandırmanın en önemli parçasıdır ve aynı zamanda canlandırma kişileştirme esasında ortaya çıkmıştır. 'Kişileştirme, ilkel insanların düşünme yöntemi olarak başlamış ve insanlık dilin ortaya çıktığı andan itibaren bu yöntemi yoğun bir şekilde kullanmıştır (Wang, 2004: 407). Eski eserlerimizde ve halk edebiyatında canlandırmanın çeşitleri arasında kişileştirmenin en çok sayıda bulunması bunun bir kanıtıdır. Bir başka kanıtımız şu ki, İngiliz dili de dahil olmak üzere Batı söz sanatında kişileştirme ayrı bir söz sanatı şekli olarak incelenirken, onlarda canlandırma diye bir söz sanatı bulunmaz. Günümüz Uygur dil biliminde canlandırma, kişileştirmeye dayanarak ve Çince'den alınan örneklerle geliştirilerek bugünkü formuna ulaşmıştır (Rashidin, 2002: 334).

İnsanları diğer varlıklardan ayırt etme, insanlığın kendini tanıma sürecinin ilk adımıdır. İnsanları diğer insan olmayanlardan ayırt etme de temel bir bilgidir. Ancak insan ve nesne arasında gerçekten bazı benzerlikler vardır.

2. Nesneleştirme

Nesneleştirme, canlandırmanın ikinci türüdür ve ortaya çıkan yeni dönemlerde nesneleştirme, yalnızca insanı bir nesne olarak betimleme içeriğine sahiptir. Örneğin:

Nesneleştirme yönteminde, insanlar bir nesne olarak yazılır (Hemdullah, 1988: 158)

Nesneleştirme: Bu, bir insanın hayvan şeklinde veya nesne olarak betimlenmesidir (İbrahim ve Niyaz, 1987: 56).

İnsanı bir nesne olarak betimleme, nesneleştirme olarak adlandırılır (Chen, 1932: 372).

İnsanı bir nesne olarak yazma, nesneleştirme olarak adlandırılır (Ye, 1986: 208).

Teori geliştirildikten sonra, Çince'de iki, Uygur Türkçesinde üç içerikli bir ayrım öngörülmüştür. Örneğin:

Nesneleştirme, iki farklı şekilde bulunabilir: Biri insanı bir nesne yapmak, diğeri ise bir nesneyi başka bir nesne yapmaktır (Wang, 2004: 408).

İnsanlar ve diğeri canlı veya cansız varlıklar, başka bir canlı veya cansız varlık olarak betimlendiğinde bu nesneleştirme olarak adlandırılır. Nesneleştirme sürecinde, insanları nesneleştirmek, cansız varlıkları nesneleştirmek ve soyut kavramları nesneleştirmek gibi üç farklı durum görülebilir (Abdullah, 2001: 199; Rashidin, 2002: 337).

Nesneleştirmenin içerik yelpazesi, kişileştirmeden daha geniştir, yani sadece insanları nesneleştirmekle kalmaz, aynı zamanda nesnelere de nesneleştirebilir. Çince'deki nesneleştirme bu temele dayanarak ayrılmıştır. Uygur Türkçesinde nesneleştirme daha önce kategorilere ayrılmamış olsa da '*Kutadgu Bilig*'teki *Söz Sanatları* (Abdullah, 2001)'ndan itibaren üç kategoriye ayrılmış ve bu görüş genel olarak kabul görülmüştür. Yeni Uygucadaki söz sanatlarında nesneleştirme terimi ve kategorilere ayrılması şu şekildedir:

İnsanlar ve diğeri canlı veya cansız varlıklar, başka bir canlı veya cansız varlık olarak betimlendiğinde bu nesneleştirme olarak adlandırılır. Nesneleştirmede, insanları nesneleştirmek, cansız varlıkları nesneleştirmek ve soyut kavramları nesneleştirmek gibi üç farklı durum görülebilir. Örneğin:

Doğru söz acıdır (Aksoy, 2014: 245).

Necip Fazıl Kısakürek'in Örümcek Ağı adlı şiirinde nesneleştirme çok güzel bir güzel şekilde kullanılmıştır:

Duvara, bir titiz örümcek gibi,
İnce dertlerimle işledim bir ağ.
Ruhum gün boyunca sönecek gibi,
Şimdiden ediyor hayata veda.

Kalbim, yırtılıyor her nefesinde,
Kulağım, ruhumun kanat sesinde;
Eserim duvarın bir köşesinde;
Çıkamaz göğsümden başka bir seda...

Sonuç

Bu çalışma, Yeni Uygur Türkçesinde canlandırma tekniğinin evrimini ve çağdaş kullanımını detaylı bir şekilde ele almaktadır. Çin ve Sovyet etkileri altında kalan bu dil, canlandırma gibi edebi teknikleri kabul ederek dilin dinamik yapısını yansıtmaktadır. İncelenen metinler, canlandırma tekniğinin dilin estetik ve ifade gücünü nasıl artırdığını göstermektedir. Bu teknik, nesnelere ve soyut kavramları insan özellikleriyle donatarak, metinlere derinlik ve duygusal yoğunluk katmakta ve böylece okuyucuların eserlerle daha güçlü bir bağ kurmalarını sağlamaktadır.

Yeni Uygur Türkçesine özgü olan ve diğeri Türk lehçelerinde bulunmayan canlandırma yönteminin çeşitleri olan kişileştirme ve nesneleştirme üzerine yapılan kapsamlı analizler,

dilin karşılaştığı çeşitli dönemsel zorluklara ve değişimlere ışık tutmaktadır. Bu çalışmalar, Yeni Uygur Türkçesinin, kültürel ve siyasi dinamiklerle nasıl şekillendiğini ve bu süreçlerin dilin söz sanatı özellikleri üzerinde nasıl belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte, canlandırmanın çeşitli biçimleri, dil üzerindeki etkileri ve bu tekniklerin nasıl stratejik olarak kullanıldığını ortaya koyan bu çalışma, gelecekteki araştırmalara zemin hazırlamaktadır. Özellikle, Çin ve Japon dil bilim çalışmalarının etkisi altında bağımsız bir söz sanatı yöntemi olarak ele alınan canlandırma, dil bilim ve edebiyat çalışmalarında yeni tartışmalara kapı aralamaktadır.

Son olarak, canlandırma, Yeni Uygur edebiyatı ve dil biliminin dinamik bir şekilde geliştiğini göstermektedir. Yeni Uygur dil bilimindeki canlandırma üzerine yapılan çalışmalar, yeni dönem Uygur Türkçesi söz sanatının nasıl ortaya çıktığını ve geliştiğini aydınlatmaktadır. Bu nedenle, canlandırma yöntemi üzerine yapılan derinlemesine incelemeler, dil bilim ve edebiyatın yanı sıra sosyoloji ve politika gibi alanlarda da önemli katkılarda bulunabilir.

Kaynakça

- Abdullah, Arslan (2001). *Kutadgu Bilig'teki Söz Sanatları*. Urumçi: Sincan Üniversitesi Yayını.
- Aksoy, Ömer Asım (2014). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 1*. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Chen, Wangdao (1932). *Söz Sanatı Bilimine Giriş*. Shanghai: Da Jiang Kitabevi.
- Divan-ü Lügat-it-Türk* (1981). Urumçi: Sincan Halk Yayınevi.
- Hemdullah, Reveydulla (1988). *Uygur Dili Söz Sanatlarından Dersler*. Urumçi: Sincan Halk Yayınevi.
- İbrahim, Hoja Abdullah ve Niyaz, Emet (1987). *Uygur Dili Söz Sanatları*. Kaşgar: Kaşgar Uygur Yayınevi.
- Kutadgubilik* (1985). Urumçi: Sincan Halk Yayınevi.
- Rashidin, Yolvas (2002). *Söz Sanatı Bilgisi*. Şincang: Şincan Eğitim Enstitüsü Edebiyat Fakültesi.
- Wang, Weibing (2004). "Canlandırma Teorilerinde Eksiklikler". *Söz Sanatları Eğitimi*, 4(2): 70-71.
- Wang, Xijie (1983). *Çince Söz Sanatları*. Pekin: Pekin Yayınevi.
- Wang, Xijie (1996). *Söz Sanatı Genel Teorisi*. Nanjing: Nanjing Üniversitesi Yayınevi.
- Wang, Xijie (2004). *Çince Söz Sanatları*. Şanghai: Ticaret Neşriyatı.
- Ye, Cangcen (1986). *Söz Sanatı Temel Bilgileri*. Pekin: Pekin Eğitim Yayınevi.



Eruygur, Adilcan ve Aşçı, Ufuk Deniz (2024). Uygur İnançlarında Kadın-Şeytan İlişkilendirmesi ve Atasözleri, Masallar ve Koşuklardaki Yansımaları, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2024/24, s. 9-29.

UYGUR İNANÇLARINDA KADIN-ŞEYTAN İLİŞKİLENDİRMESİ VE ATASÖZLERİ, MASALLAR VE KOŞUKLARDAKİ YANSIMALARI

[Araştırma Makalesi / Research Article]

Adilcan ERUYGUR*

Ufuk Deniz AŞCI**

Geliş Tarihi: 05.07.2024

Kabul Tarihi: 06.10.2024

Öz

Bu makale, Uygur Türklerinin inanç sistemlerinde kadın ve şeytan ilişkilendirmesinin analizini ve bu ilişkilendirmenin Uygur atasözleri, masalları ve koşuklardaki yansımalarını ele almaktadır. Çalışma, Uygur halkının mitolojik ve dini inançlarının kadına dair tutumlarını nasıl şekillendirdiğini ve bu tutumların halk edebiyatında nasıl temsil edildiğini araştırmaktadır. Literatür taraması ve metin analizi yöntemleri kullanılarak elde edilen veriler, kültürel dilbilim çerçevesinde yorumlanmıştır. Uygur Türklerinin tarih boyunca benimsediği Şamanizm, Budizm, Maniheizm ve İslamiyet gibi dinlerin etkisiyle kadının şeytanla ilişkilendirilmesi, toplumsal algılar ve dini inançların bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır. Uygur mitolojisinde Albıs, Alkarısı, Arçura, Cadılar, Cinler, Ecinni, Kempir, Peri, Mıstan ve Yalmavuz gibi kötülüğü temsil eden varlıklar genellikle kadın formunda tasvir edilmiştir. Uygur halk edebiyatında kadın-şeytan ilişkilendirilmesi, atasözleri, masallar ve halk koşuklarında sıkça karşımıza çıkar. Bu atasözleri ve edebi eserler, kadının kurnaz, manipülatif ve tehlikeli olarak tasvir edilmesini pekiştirir. Çalışma, kadın-şeytan ilişkilendirmenin Uygur kültüründeki toplumsal cinsiyet rollerinin ve dini inanışların dilsel ve edebi yansımalarını derinlemesine analiz ederek, Uygur kültürünün zenginliğini ve derinliğini daha iyi anlamamıza katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Uygur Türkleri, Kadın, Şeytan, Toplumsal Cinsiyet, Atasözleri.

THE WOMAN-DEVIL RELATIONSHIP IN UYGUR BELIEFS AND ITS REFLECTIONS IN PROVERBS, TALES AND BALLADS

Abstract

This article examines the association of woman and devil in the belief systems of Uyghur Turks and the reflections of this association in Uyghur proverbs, tales and koshuks (Ballad). The study investigates how the mythological and religious beliefs of the Uyghur people shape their attitudes towards women and how these attitudes are represented in folk literature. The data obtained through literature review and textual analysis have been interpreted within the framework of cultural linguistics. Under the influence of religions such as Shamanism, Buddhism, Manichaeism and Islam that Uyghur Turks have adopted throughout history, the association of women with the devil has emerged as a reflection of social perceptions and religious beliefs. In Uyghur mythology, beings representing evil such as Albıs, Alkarısı, Arçura, Witches, Djinn, Ecinni, Kempir, Fairy, Mıstan and Yalmavuz are usually depicted in female form. In Uyghur folk literature, the woman-evil association is frequently found in proverbs, tales and ballads. These proverbs and literary works reinforce the portrayal of women as cunning, manipulative and dangerous. The study aims to

* Dr., Selçuk Üniversitesi, e-posta: adilcan.eruygur@selcuk.edu.tr

Orcid: 0000-0001-8156-004X

**Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta:

ufukdenizasci@selcuk.edu.tr

Orcid: 0000-0002-3964-7253

contribute to our understanding of the richness and depth of Uyghur culture by analyzing in depth the linguistic and literary reflections of gender roles and religious beliefs in Uyghur culture.

Keywords: Uyghur Turks, Women, Demons, Social Gender, Proverbs.

Giriş

Türk dünyasının köklü kültürlerinden birini oluşturan Uygur Türkleri, tarih boyunca zengin bir inanç sistemi ve edebi birikim geliştirmişlerdir. Bu inanç sistemi ve edebi birikim, toplumsal cinsiyet rolleri ve semboller aracılığıyla şekillenmiş, kültürel kimlik ve toplumsal yapıyı derinden etkilemiştir. Uygur kültüründe kadın figürünün şeytanla ilişkilendirilmesi, tarih boyunca mitler, halk masalları, koşuklar, atasözleri ve dini inanışlarla günümüze kadar ulaşan bir olgu olarak dikkat çeker. Bu ilişkilendirme, kadınların toplumsal rollerini ve statülerini belirleyen güçlü bir sembolik anlatıdır ve onların toplumsal ve dinî hayattaki yerlerini sınırlandırmak için kullanılmıştır. Bu durum, dilsel ifadeler ve edebi eserlerde de kendini gösterir.

Bu makalede, Uygur Türklerinin inanç sistemlerinde kadın ile şeytan ve türevlerinin ilişkilendirilmesinin analizi ve bu ilişkilendirmenin Uygur halk edebiyatındaki yansımaları ele alınacaktır. Kadın ve şeytan arasındaki bu sembolik ilişkilendirme, toplumsal cinsiyet rollerinin, dini inanışların ve dilsel ifadelerin bir yansıması olarak incelenecektir. Uygur Türkçesinde kadın ve şeytan ilişkilendirmesine dair atasözleri, bu ilişkinin kökenlerini ve toplumsal algılar üzerindeki etkilerini anlamamıza yardımcı olacaktır. Aynı zamanda, bu dilsel ifadelerin Uygur halk edebiyatındaki yansımaları halk masalları ve koşukları üzerinden ele alınarak incelenecektir.

Uygur halk edebiyatında kadın ve şeytan ilişkilendirmesi sıkça rastlanan bir tema olarak karşımıza çıkar. Halk masalları ve koşuklarda kadın figürü, şeytani güçlerle bağlantılı olarak tasvir edilir. Bu anlatılar, toplumsal cinsiyet rollerinin pekiştirilmesinde ve kadınların toplumdaki yerlerinin belirlenmesinde önemli bir rol oynar. Bu araştırma, Uygur Türklerinin inanç sistemlerinde kadın ve şeytan ilişkilendirmesinin tarihsel ve kültürel kökenlerini ortaya koyarak bu ilişkilendirmenin dilsel ve edebi yansımalarını analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda, toplumsal cinsiyet rolleri, dini inanışlar ve kültürel semboller gibi unsurların nasıl bir araya geldiği ve Uygur halk edebiyatında nasıl ifade bulunduğu incelenecektir. Elde edilen bulgular, Uygur kültürünün zenginliğini ve derinliğini daha iyi anlamamıza katkı sağlayacak ve kültür dilbilim perspektifinden yeni bakış açıları sunacaktır. Ayrıca, bu çalışma kültürel sembollerin ve dilsel ifadelerin toplumsal yapıları nasıl şekillendirdiğini ve bu yapıların edebi eserler aracılığıyla nasıl aktarıldığını göstermeyi amaçlamaktadır. Bu sayede, Uygur Türklerinin kültürel ve edebi mirası daha kapsamlı bir şekilde anlaşılacak ve bu mirasın günümüz toplumu üzerindeki etkileri daha iyi değerlendirilecektir.

1. Yöntem

Bu çalışmada, Uygur Türklerinin inanç sistemlerinde kadın ve şeytan ilişkilendirmesinin tahlili ve Uygur halk edebiyatındaki yansımaları, nitel araştırma yöntemleri kullanılarak incelenmiştir. Araştırmanın temel veri toplama yöntemi, literatür taraması ve metin analizidir. Bu amaçla Yeni Uygur Türkçesiyle Adil Muhemmet ve Rozimuhemmet Mutellip (2016) tarafından hazırlanan “Uygur Halk Mağal Temsilliri” (Uygur Halk Atasözleri) kitabından alınan atasözleri, “Akıllı Batur” ve “Üç Kaplan Adam ve Yalmavuz”, “Köpek ve Kartal”, “Sinekler Nasıl Oldu?” adlı halk masalları ve koşuklar analiz edilerek kadın ve şeytan figürlerinin temsilleri ve bu temsillerin dilsel ve edebi yansımaları değerlendirilmiştir. Metin analizinde, içerik analizi ve söylem analizi teknikleri kullanılarak, bu figürlerin dilsel ve kültürel kodları çözümlenmiştir. Ayrıca, mevcut akademik çalışmalar ve kaynaklar incelenerek Uygur Türklerinin kültüründeki inanç sistemlerinin tarihsel gelişimi ve kadın-

şeytan ilişkilendirmesinin kökenleri üzerinde durulmuştur. Elde edilen veriler, kültür dil bilim çerçevesinde yorumlanarak kadın ve şeytan ilişkilendirmesinin Uygur Türkleri toplumundaki yeri ve etkileri analiz edilmiştir. Bu süreçte kültürel normlar, toplumsal cinsiyet rolleri ve inanç sistemlerinin dilsel ifadeleri arasındaki bağlantılar ortaya konulmuştur.

2. Kadın-Şeytan İlişkilendirilmesinin Tarihsel ve Kültürel Kökenleri

2.1. Uygur Türklerinin İnanç Sistemlerinde Kadın ve Şeytan

Uygur Türklerinin ahlaki değer yargıları ve dinî inanç sistemlerinde, kadınlar sıkça şeytan gibi kötü güçler, ruhlar ve varlıklarla ilişkilendirilmiş ve bu kötü güçlerin ta kendisi olarak görülmüştür. Bu kötü güçlerin en yaygın temsilcisi “şeytan” ve türevleridir. Şeytan, farklı dönemlerde ve kültürlerde farklı isimlerle anılmıştır ve Türk halk kültüründe insanların karar verme süreçlerini etkileyen soyut bir varlık olarak kabul edilir (Çobanoğlu, 2009: 269-270). Şeytan kelimesi, “yüz çevirmek” veya “öfkesinden kudurmak” anlamlarına gelen köklerden türemiştir ve İbranice “düşman” veya “suçlayan” anlamına gelen “stn” kökünden geldiği düşünülür (Çelebi, 2010: 99-101). Kur’an’da şeytan, kötü insanlar veya insanın güdülerini olarak geçer (İslamoğlu 2020). Türkçede şeytan kavramı, Karahanlı Türkçesinde görülmüş ve Eski Türkçede birçok kelime ile ifade edilmiştir. Bu kelimeler arasında *ıçgek*, *özüt* ve *yek* gibi terimler bulunur ve çoğu Budist-Maniheizm inançlarının etkisiyle Sanskritçeden alınmıştır (Yıldız, 2013: 216).

Azâzîl, Albastı ve Yalmavuz gibi varlıklar da şeytanın türevlerindedir. Azâzîl, İslâmî literatürde şeytan veya İblis'in bir diğer adı olarak kullanılırken (Tuğ, 1991: 311), Albastı, Türk inanç sisteminde genellikle lohusa kadınlara dayanan, onların psikolojik sorun yaşamalarına ve hatta ölmelerine sebep olan kötücül ‘kadın’ ruh olarak telakki edilir. Bu ruh bütün Türklerde dişidir; hoppa, hilekâr ve yalancıdır (Türker, 2008: 29). “Şahzade Nurdıyar” ve “Yalmavuz ve Sodigernin Kızı” adlı Uygur masallarında Albastı’nın cinsiyet bakımından diş olduğu vurgulanır (İnayet, 2010: 47).

Türk kavimlerinden biri olan Uygurlar İslamiyet’i kabul etmeden önce, sırasıyla Şamanizm, Maniheizm, Budizm ve Hıristiyanlığa inanmıştır. Özellikle Şamanizm, Maniheizm, Budizm ve İslamiyet gibi farklı dinler, Uygur Türklerinin inanç ve değer sistemlerinde önemli rol oynamıştır. Bu dinlerin etkisiyle toplumda yaşanan dönüşüm süreçleri, kültürel ve dinî açıdan zengin bir mirasın oluşmasına katkıda bulunmuştur (Habibullah, 2000: 389-390).

Uygur Türklerinin erken dönem inanç sistemlerinde Şamanizm önemli bir yer tutmuştur. Şamanizm, doğaüstü güçlerle iletişim kurabilen ve topluluklarına rehberlik eden şamanlarıyla bilinir. Bu şamanlar arasında kadın şamanlar da önemli roller üstlenmiştir (İnan, 1976: 8). Kadın şamanlar, doğaüstü dünyayla bağlantı kurma yetenekleriyle hem koruyucu hem de zararlı ruhlarla ilişkilendirilmişlerdir. Koruyucu rolüyle kadın şamanlar, topluluklarının sağlık ve refahını koruma, hastalıkları iyileştirme ve kötü ruhları uzaklaştırma görevlerini üstlenmiştir. Bunun yanı sıra, doğaüstü dünyayla olan derin bağlantıları nedeniyle, bazen zararlı ruhlarla da ilişkilendirilmiş ve bu ruhların etkilerini kontrol altına alma sorumluluğu taşımışlardır (URL -1).

Şamanist inançlarda kötü ruhlar ve şeytan figürleri, insanların hayatına zarar veren varlıklar olarak kabul edilmiştir. Bu varlıklar hastalık, felaket ve diğer olumsuz olayların kaynağı olarak görülmüştür. Şamanlar, özellikle kadın şamanlar, kötü ruhlarla başa çıkma ve topluluklarını koruma görevini üstlenmişlerdir. Ritüel ve ayinler aracılığıyla kötü ruhları uzaklaştırmaya, yatıştırmaya veya kontrol altına almaya çalışmışlardır. Kadın şamanlar bu süreçte hem manevi rehber hem de koruyucu olarak toplumda saygı görmüşlerdir. Şamanist inanç sisteminde kadınların doğaüstü güçlerle olan bağlantısı, onların hem saygı duyulan hem de bazen korkulan figürler olarak algılanmasına neden olmuştur. Bu dinamik,

Uygur Türklerinin mitolojik ve kültürel anlatılarında kadın-şeytan ilişkilendirmesinin temellerini oluşturmuştur. Uygur Şamanizm'inde, albastılar genellikle beyaz elbiseli yaşlı kadın veya beyaz keçi şeklinde görünerek loğusa kadınlara ve bebeklere zarar verirler. Cinler ise "temiz cin" ve "pis cin" olarak ikiye ayrılır; pis cinler beyaz saçlı yaşlı kadın, beyaz keçi veya ateş şeklinde görünür ve yine kadınlara ve çocuklara zarar verirler (İnayet, 2009: 4).

Bu inanç ve ritüeller, kadınların kötü ruhlarla sıkı bir ilişki içinde görülmesine ve bu ilişki üzerinden toplumsal cinsiyet rollerinin şekillenmesine yol açmıştır. Uygur Türklerinin tarih boyunca benimsediği yabancı din arasında, Hindistan kökenli Budizm, onları en çok etkileyen inanç sistemlerinden biri olmuştur. Budizm'in en belirgin özelliği, üstün bir varlığa tapmayı içermemesi ve her şeyin serbestçe incelenmesi ve denenmesi esasına dayanan bir öğretidir veya felsefe niteliğine haiz olmasıdır (Turan, 1994: 104).

Budizm'de kadınların kötü varlıklar ya da şeytanlarla ilişkilendirilmesi, bazı metinler ve öğretiler aracılığıyla arzu ve dünyevi bağların kaynağı olarak resmedilmeleri üzerinden görülür. Budizm, arzu ve dünyevi bağlardan kurtulmayı öğrettiği için, kadın figürleri bazen bu bağların sembolü olarak gösterilir ve ruhsal pratiğin önündeki engellerden biri olarak algılanır. Budist mitolojisinde Mara, aydınlanmayı engelleyen bir şeytan figürü olarak, bazen kadın biçiminde Buda'yı baştan çıkarmaya çalışır, bu da kadınların ruhsal ilerleme için bir engel olarak görülmesine neden olur (Faure, 2009: 99-100). Ayrıca, samsara döngüsünde kadınlar arzu ve bağlılığın temsilcisi olarak resmedilir, bu da onların ruhsal özgürlüğe ulaşmada bir engel olarak algılanmasına yol açar. Mitolojik anlatılarda ve halk hikâyelerinde kadınlar bazen şeytani varlıklar veya kötü ruhlar olarak tasvir edilir, bu da kültürel ve dini bağlamlarda kadınların negatif algılanmasına katkıda bulunur. Bu tür tasvirler, kadınların doğrudan kötü varlıklar olarak görülmesinden ziyade, ruhsal ilerlemenin önündeki potansiyel engeller olarak algılanmasına dayanır (Susan, 1991: 95).

Eski Uygurca metinlerden olan *Altun Yaruk*'ta (Kaya, 1994), yılan, şeytan ve kadın arasında çeşitli ilişkiler kurulur. Bu metinlerde yılan, kozmik suyun üzerinde oturur ve ölümsüzlük ile ilişkilendirilir. Sürekli yeniden doğar ve doğurganlık ile bilgiyi sembolize eder. Şeytan da aynı şekilde doğurgandır ve bu yönüyle yılanla özdeşleştirilir. Kadın da doğurgan olduğu için şeytan ve yılanla aynı niteliğe sahiptir. Kadın, doğum ve ölüm döngüsünün devamlılığını sağlayarak hayatın sürekliliğine katkıda bulunur. Ancak, canlılar cehaletleri nedeniyle doğum ve ölüm döngüsü içinde tekrar tekrar doğarlar. Kadın, bu döngünün devamını sağlayan bir sembol olarak görülür, çünkü kadın olmasaydı bu döngü meydana gelmezdi. Budist Uygur metinlerinde, kötü kadının bir yılan bedeninde cisimleşmesi önemlidir çünkü kötülük yapan kadın, kötü ruhu nedeniyle şeytanla ilişkilendirilir ve ceza olarak yılan bedeninde yeniden doğar. Eski Uygur metinlerinde kadın, doğurganlık bakımından şeytanla ilişkilendirilirken, aynı zamanda şehvet ve baştan çıkarıcılık unsurlarıyla da özdeşleştirilir. Güzelliğiyle hırslı, cinsel yönüyle zincir, aşağılık ve hastalıklı bir varlık olarak görülen kadının tuzağına erkek düşmez ve bu yüzden kadın aşağı dünyasında kalır. Bu nedenle, kadına bağlanmak günahdır (Tokyürek, 2016: 305-308).

Uygur Türklerinin inanç dünyasının hem Maniheizm hem de Budizm öğretileri ve inanç esaslarıyla iç içe olduğunu belirtmekte fayda var. Bu öğretiler kültürü de etkilediği için eski Türk topluluklarında kadın algısı ve kadının toplumsal konumu da değişmeye başlamıştır. Nitekim Budizm, kadınları temelden dışlamayan bir din olmasına rağmen öğretilerinde cinsiyet ayrımcılığını açıkça göstermektedir (Kuzakçı, 2018: 66).

Maniheizm, Uygur Türklerinin inanç sistemlerinde önemli bir yer tutmuştur. Göktürklerin Budizm'i kabul etmelerinden yaklaşık iki yüzyıl sonra, 763 yılında Uygur Kağanı Böğü (760-780) Mani dinine geçti ve bu din Türkler arasında yayılmaya başladı. Maniheizm adıyla bilinen bu din, madde ve ruhu esas alan bir ikilik üzerine kuruludur. Ana teması, iyilik ve

kötülük arasındaki zıtlıktır. İyilik ışık ve ruhla, kötülük ise karanlık ve bedenle özdeşleştirilir. Evren, iyilik ve kötülüğün; insan ise ruh ve bedenin karışımı olarak görülür. Maniheizme göre, insanlar “aşk, inanç, yetkinlik, sabır ve hikmet” gibi beş erdemle kötülüğe karşı koyabilirlerdi. İbadetler arasında güneş ve aya dua etmek ve oruç tutmak da yer almaktadır (Turan, 1994: 105).

Maniheizmde Havva imajı olumlu nitelikler içermez. Bu inanç sisteminde, kötülüğü temsil eden karanlık âlemi ile iyiliği temsil eden ışık âlemi olmak üzere iki zıt dünya vardır. Işık âlemi güzellik, saflık ve temizlikle dolu bir evreni ifade ederken, karanlık âlemi çamur, pislik ve aşılmaz engellerle dolu bir âlemi temsil eder (Nedim, 1994: 400-404). Karanlık âlemin hükümdarı, Karanlık Âlemin Kralı, şeytan, Ahrimen, Şimnu, Büyük Arkon, Karanlık Prensi, Madde ve Kötülük gibi isimlerle anılır. Karanlık Prensi, Işık Âlemi'ne karşı iki şeytan yaratır: Aşgalun (veya Saklas) ve Namrael. Bu iki şeytanın birleşmesinden Âdem ve Havva doğar ve böylece ilk erkek ve kadın yaratılmış olur. Bu yaratım süreci, ışık hükümdarı tarafından değil, karanlık güçler tarafından gerçekleştirilir (Asmussen, 1975: 16).

İnsanın bedenini oluşturan madde kötülük ilkesine, bedenin sahip olduğu suret ise ışık ilkesine dayanmaktadır. Karanlık güçlerin amacı, ışık elementlerini bedene hapsederek Işık Âlemi'nin kurtarıcı etkisini yok etmektir. Işık Âlemi, insanlığı doğru yola yönlendirmek için Muhteşem İsa'yı gönderir. İsa, Âdem'e insan yaratılmadan önceki durumu ve ışığın önemini anlatır, Havva'dan uzak durmasını emreder. Ancak, Havva karanlık bir güç olan Arkon'la ilişkiye girer ve Kabil doğar. Kabil annesi Havva ile birlikte olur ve Arkon, Havva'yı Âdem'i baştan çıkarması için teşvik eder. Sonuç olarak Âdem ve Havva'nın çocuğu aydınlık bir yüze sahip olur. Kötü güçler bu çocuğu yok etmeye çalışırken, Âdem Işık Tanrısına dua eder ve çocuğa Şit adını verir. Arkon, Havva'yı bir kez daha Âdem'i baştan çıkarması için kışkırtır ancak Şit, Âdem'i nur ve hikmet âliminin yanına götürür. Havva ve diğer çocukları cehennemde kalırlar (Nedim, 1994: 402-404).

Maniheizmde kurtuluş imgesi olan Muhteşem İsa, beş ilahi unsuru (ilahi akıl, ilahi anlayış, ilahi his, ilahi şuur ve ilahi mantık) özgürleştirmek ve beş günahkâr unsuru (şeytani akıl, şeytani anlayış, şeytani his, şeytani bilinç ve şeytani mantık) mahkûm etmekle görevlidir. Şeytani güçlerin kontrolü sona erdiğinde, sevgi, iman, sabır, kanaat ve basiretten oluşan beş erdem ortaya çıkar. Bu erdemler, ilahi ruha güç verir ve günahın isyankâr eylemlerine karşı savaşır. Sonuçta, şeytani güçlerin kontrolündeki beden serbest kalır ve “yeni bir insan” ortaya çıkar. Kurtuluşa kavuşamayanlar ise eski insan olarak yaşamaya devam eder (Beduhn, 1995: 514).

Maniheizmde, Âdem ile Havva'nın ilişkisinden Şit'in doğduğuna, Havva'nın karanlık güçlerle ilişkisinden başka çocukların da doğduğuna inanılır. Bilgelik önce Âdem'e, sonra Şit'e verilir. Havva'nın Âdem'den daha az ışığa sahip olduğu ve karanlık güçlerle olan ilişkisi nedeniyle hakikatten mahrum kaldığı söylenir (Alıcı, 2018: 329-334). Maniheizmde Havva, kötü ruhlu bir kadın olarak tasvir edilir ve ona olumsuz nitelikler yüklenir. Âdem ışık cennetine girerken, Havva karanlığın cehennemine girer. Âdem'in cennete girmesi ve Havva'nın cehenneme gitmesi, Mani'nin Tevrat'taki Havva imgesine atıfta bulunduğunu düşündürülebilir. Maniheizmde Havva'nın insandan daha az ışığa sahip olduğu ve karanlık güçlere hizmet eden bir imge olarak nitelendirildiği vurgulanır.

İslamiyet'in Türkler tarafından devlet dini olarak kabul edilmesi 10. yüzyılda, Karahanlı devleti (840-1212) döneminde gerçekleşmiştir. Doğu Türkistan'ın İslamlaşmasını sağlayan Karahanlı devletinin hükümdarı Saltuk Buğra Han'ın (ö. 955) Müslüman olmasıyla, hanlığa bağlı bireysel Müslümanlara artık dinlerini açıkça uygulama ve çevrelerine tebliğ etme fırsatı verilmiştir. Buğra Han zaman içinde Kaşgar, Yarkent, Aksu, Balsagun ve diğer bölgelerde İslam'ı yaymak için büyük çaba sarf etmiştir. Daha sonra Budist Uygurlar ve

Yedisu'nun Şamanist Karlukları ile mücadeleye girerek onların İslam'ı kabul etmelerini sağlamak için çalışmıştır (Almas, 2013: 232-237).

Uygur Türklerinin İslamiyet'i kabul etmeleri, onların dinî, kültürel ve sosyal yapılarında köklü değişikliklere yol açmıştır. İslamiyet, Uygur toplumunun kimliğinin şekillenmesinde büyük bir rol oynamış ve bu toplumun İslam medeniyetine önemli katkılarda bulunmasını sağlamıştır. Bu dini dönüşüm, Uygur kültürünün ve medeniyetinin zenginleşmesine katkıda bulunmuş ve Uygur Türklerinin İslam dünyasında önemli bir konuma sahip olmalarını sağlamıştır.

İslamiyet'te kadınla şeytan arasındaki ilişki, diğer bir ifadeyle kadının şeytanla ilişkilendirilmesi varoluşsal yani ontolojik bir sorundur. İslam açısından kadının ne olduğu, mahiyeti ve özellikleri hakkında en güvenilir ipuçları Kur'an ve hadisler vermektedir. O halde öncelikle kadının, özellikle de insanın yaratılışıyla ilgili Kur'an'daki ayetlere, hadis kitaplarına ve tefsir kaynaklarına kısaca bakmakta fayda vardır.

Kur'an'da kadınların doğrudan şeytanla ilişkilendirildiğine dair bir ifade bulunmaz. Ancak, bazı ayetlerde kadınların çekiciliği ve fitne kaynağı olabileceği dolaylı olarak ele alınır. Örneğin, Yusuf Suresi 23-24'te Züleyha'nın Yusuf'u baştan çıkarma girişimi ve A'raf Suresi 20-22'de Âdem ve Havva kıssasında kadınların çekiciliğinin fitneye yol açabileceği işlenir. Bu ayetlerde kadınların şeytanla doğrudan bir bağlantısı kurulmaz. Kadınla ilgili olumsuz algı ve düşüncelerin Türkler tarafından benimsenmesinde Kur'an ve doğru olarak betimlenen hadisler de olmamasına rağmen "İslam'a" dâhil edilen bu görüşlerin önemli yeri vardır. Bu görüşlerin kaynağının İsrailiyat ve Mesihhiyat olduğu söylenmektedir (Taslaman, 2019: 11).

Yahudi ve Hristiyan geleneklerinde, Aden Bahçesi hikâyesine dayanarak insanın yılanın kışkırtmasıyla elde ettiği bilginin (cinsellik) onun cennetten düşüşüne neden olan yanıltıcı bilgi olarak kabul edildiği anlatılır. Yılan, fiziksel olarak zehirli ve tehlikeli olarak görülürken, sembolik olarak kurnaz ve ayartıcı bir yaratık olarak algılanmış ve özellikle Hristiyan inancında kötülüklerin kaynağı olarak kabul edilen şeytanla ilişkilendirilmiştir (Gürkan 2013: 528). Yılanın çok uzun yaşama özelliği olduğu söylenir. Arapçada yılan "uzun yaşayan" anlamında hayye kelimesiyle mukayese edilir. Havva ismiyle ile Hayye isminin sesteş olması Havva ile yılan arasında bağlantı kurulmasına neden olmuştur.

Yahudi mitolojisine göre, Tanrı ilk olarak Âdem'i yarattı, ancak aynı anda yarattığı dişi partneri Lilith, itaat etmeyerek isyan etti. Lilith, Âdem'e boyun eğmedi, hatta ona isyan ederek yasak meyveyi yedirdi. Bu nedenle Lilith, ilk yaratılan dişi insanın şeytanı olarak kabul edilir. Yani kadın şeytandır, şeytan kadındır. Tanrı, Âdem'in yalnız kalmaması için onun kaburgasının 13. kemiğinden Havva'yı yarattı, ancak 13. kaburga olduğu için uğursuz kabul edilir. Havva ise Lilith'in isyanını taklit etmeyerek Âdem'e tamamen boyun eğdi. Bu mitolojiye göre, ölümün yaratılmasının sebebi ise şeytanın, eski ahitte kötülüğün yaratıcısı olarak görülmesidir (URL-2). İlahiyatçı İslamoğlu'na göre (2020) Yahudi mitolojisinde ya da Tevrat'taki Yaratılış kıssasında kadının yaratılışıyla ilgili bu içerik sonraki dönemlerde Müslümanların tefsir kitaplarında yer alır (URL-3).

Kadının "kaburga kemiği gibi" olması aslında kadının ontolojisi yani kadının varlığıyla ilgilidir. Başka bir deyişle kadının ne olduğuyla ilgili konudur. Kadının varlık ve ne olduğu insanın kadın algısını ve telakkisini belirleyen ve biçimlendiren can alıcı konudur. Dolayısıyla kadının "kaburga kemiği gibi" olması da Müslümanların kadın algısını ve telakkisini biçimlendiren en önemli konudur. Kadının bu varlık telakkisi ve algısı doğal olarak şunları beraberinde getirebilir: kadın düzeltilemez eğrilik vafına sahiptir, kadını düzeltmek ve onu manevi açıdan ıslah etmeye kalkmak boşunadır. Kadın yapısındaki eğrilik ahlaki açıdan sorun içeren bir alanın olduğuna işaret eder. Kadının "kaburga kemiği gibi" olması kadınlardan ziyade erkekler dünyası için anlamlıdır (Taslaman, 2019: 14).

Kur'an'da insanın yaratılışıyla ilgili ayetler aynı zamanda insanın dünyaya iniş serüvenini de içerir. Kur'an'da anlatılan cennetten kovulma ve ilk günah hikâyesi, klasik tefsir eserlerinde de kadınları şeytanla iş birliği yapmakla suçlayan ifadeler ve deyimlerle yorumlanmıştır. Kadının ontolojik kötülüğü, Âdem'i yasak ağaca yaklaştırmış ve cennetten kovulmasına neden olmuştur. Müfessir Süddî'nin (ö. 750) yorumuna göre şeytan yılan kılığına bürünerek cennete girerek Havva'yı kandırmış ve Havva Âdem'i saptırmıştır. Böylece Havva'nın ayartması sonucunda Âdem yasağı çiğnemiştir (Berber, 2020: 48). Kadınların kocalarını aldatmalarını, Havva-şeytan iş birliğiyle ilişkilendiren ve bu iddiayı hadis rivayetleriyle destekleyen bazı geleneksel yorumlar bulunmaktadır. Söz konusu rivayet şu şekildedir: *Havva olmasaydı hiçbir kadın kocasını aldatmazdı* (URL-4). Fakat Kur'an'da kadın hiçbir şekilde şeytana öncelikle kanan ve yoldan çıkararak bir figür olarak geçmez. Kur'an, şeytanın Âdem ve Havva'yı kandırmasında suçun ikili bir şekilde işlendiğine vurgu yaparak ikil ifade tarzını kullanır (URL-5).

Hadislerde ve İslam literatüründeki rivayetlerde kadın ve şeytan arasındaki bağlantı, genellikle kadınların fitne kaynağı olabileceği ve şeytanın etkisi altında erkekleri saptırabileceği şeklinde ele alınır. Bu yorumlar, kadınların cazibesinin ve davranışlarının toplumda ahlaki ve dini düzeni bozabileceği endişesiyle şekillenir. Muslim (1968: 9), Tirmizî'nin (1992: 9) rivayet ettiği bir hadiste şöyle denir: *"Gerçekten de kadın, bazen size Şeytan gibi görünür ve Şeytan gibi gider. Sizden biri (hoşlandığı bir kadını) gördüğünde, kendi eşine dönmelidir. Çünkü bu, içindeki arzuyu giderir."* Bu ifade, kadınların cazibesinin erkekler için bir fitne kaynağı olabileceğini ve onların dikkatini dağıtarak ahlaki sınavdan geçmelerine neden olabileceğini belirtir. Tirmizî'nin (1992: 10) aktardığı rivayetlerde de aynı olay anlatılmaktadır, ancak lafızlarda bazı farklılıklar bulunsa da temel mana aynıdır. Bu rivayetlere göre, erkeğin (özellikle Hz. Peygamber'in) baştan çıkma olasılığı, kadının herhangi bir çaba harcamasına gerek olmadan ortaya çıkabilir. Ancak erkek, kadından hoşlanırsa, kadın şeytanla ilişkilendirilir ve erkeğe kendi eşine dönmesi tavsiye edilir, böylece potansiyel tehlikeyi önlemiş olur (Tuksal, 2012: 223).

Buhari (1992: 93) ve Muslim'in (1968: 97) rivayet ettiği başka bir hadiste ise şöyle denir: *"Ben benden sonra erkekler için kadınlardan daha zararlı bir fitne bırakmadım."* Kadınların yaratılışıyla ilgili olarak Allah'ın, şeytanın bu yaratılışı kendi tuzağı olarak gördüğü rivayet edilir. Hadislerde kadınlar şeytanın tuzakları olarak tanımlanır ve insanların Allah'a sığınmaları gerektiği vurgulanır. Hz. Muhammed de kadınların, iblisin en güçlü silahı olduğunu ifade etmiştir (Hanbel, 1982: 163). İslam literatüründe, kadının uğursuzluğu, fitne ve düşmanlık bağlamında ele alınır ve bu durum, kadının şeytanın misyonu ile özdeşleştirilmesine neden olur. Üstelik bu yorumlar genel bir hava içinde yapıldığı için, kadınların en iyileri bile bu genellemeden nasibini alır.

Hadis literatüründe adeta Havva'nın ismiyle özdeşleşen ve onu şeytanla iş birliği içinde resmeden 'ihamet' suçu genellikle kadın-şeytan ilişkisi bağlamında değerlendirilir. Havva'nın, geleneksel olarak, şeytanın kandırmasına ve günah işlemesine sebep olduğu anlatımlar, bu ilişkiyi vurgular. Bu bağlamda, Havva'nın ismi sıklıkla 'ihamet' ile özdeşleştirilir ve bu ilişki, kadın figürünün şeytanla ilişkilendirilmesiyle kültürel ve dini metinlerde sıkça tartışılır. İslam literatüründe, Havva'nın "ihamet" suçu, genellikle şeytanın vesvesesiyle Âdem'i yasak meyveyi yemeye teşvik etmesiyle ilişkilendirilir. Bu ihamet suçu, başta Buhârî, Muslim ve Ahmed ibn Hanbel gibi muhaddislerin eserlerinde, özellikle Ebu Hureyre'den rivayet edilen hadislerde yer alır. Rivayetlerin en kapsamlısı, Hemmam ibn Munebbih'in "Sahife" adlı eserinde bulunur ve şöyle der: *"İsrailoğulları olmasa idi yiyecek bozulmaz, et kokmazdı; Havva olmasa idi, hiçbir kadın kocasına ihamet etmezdi."* Bu metin, Muslim'in tahricinde aynen korunurken, Buhârî ve Ahmed ibn Hanbel'in eserlerinde küçük farklılıklarla nakledilmiştir (Tuksal, 2012: 92-94).

Tirmizî (1992: 41) ve İbn Mace'nin (1992: 87) aktardığı rivayet, hayızın şeytandan olduğunu belirtir ve bu durumun doğal bir süreç değil, murdarlıkla ilişkilendirilerek 'kötü' bir durum olarak algılandığını vurgular. Benzer şekilde, Ebü Davud'un (1992: 109) naklettiği rivayet¹de, istihazenin şeytanın darbesi olduğunu ifade eder. Tuksal (2012: 211) göre, bu rivayetler kadın-şeytan özdeşliğinin kabul gördüğünün ve dolayısıyla hayızın şeytanla ilişkilendirilmesinin sorun teşkil etmediğinin birer kanıtıdır.

Ataerkil kültür, toplumsal örgütlenmede erkek bedenini ve yaşam biçimini ideal ve resmi model olarak kabul eden bir sistemdir. Bu kültür, erkeklere ayrıcalıklar tanıırken kadınları sistematik olarak ezerek adaletsiz bir erkek egemenliği yaratır. Erkek egemenliği, toplumun tüm yetki pozisyonlarını erkeklere tahsis eder ve kadınları erkek standartlarına göre değerlendirir. Ataerkil kültür, erkek egemenliğini doğal ve normal kabul eder, erkekliği toplumsal cinsiyet yapısında kontrol edici bir güç olarak konumlandırır. Bu yapı, toplumsal değerleri erkeklikle ilişkilendirir ve erkeklik ideallerini övgüye değer ve arzu edilen olarak tanımlar. Kadınlar ise genellikle bu hiyerarşik düzende daha aşağıda konumlandırılır. Kadınların nesneleştirilmesi, onları erkeklerin işlerinde obje hâline getirir ve bilgi, farkındalık ve yaratıcılık haklarını sınırlar. Ataerkil düşünme biçimleri, kadınları ve erkekleri karşı karşıya getiren, hiyerarşik bir düşünce tarzını içerir.

İslamiyet'te kadının şeytanla ilişkilendirilmesinin yalnızca İsrailiyat ve Mesihhiyat unsurlardan etkilendiğini öne sürmek yeterli değildir. Konuyu daha kapsamlı anlamak için, Kur'an'ın indirildiği Arap toplumunun güçlü ataerkil kültürünü göz önünde bulundurmak gerekir. İslam'ın doğduğu ve geliştiği sosyo-kültürel yapı ataerkil bir karakter göstermektedir (Berktaş, 2000: 23). Ataerkillik, Arap ve Uygur Türkleri de dâhil olmak üzere, Türk toplumlarında günümüzde de devam etmektedir. Klasik İslam literatürlerinde, kadınlarla ilgili düşünce ve bu düşüncelerin pratik hayata yansımaları ataerkil izler taşır. Kadının doğrudan şeytanla ilişkilendirilip ikinci plana atılması İslam düşüncesinde etkilidir. Bu ataerkil düşünce, Kur'an ayetleri ve hadislerin yorumlanmasında önemli tesirlere sahiptir. Erkeklerin din alanında öne çıkması ve bilginin erkeklerin kontrolünde olması, kadının kimliği ve rolü üzerine münazaraların erkeklerce oluşturulmasına yol açmıştır. Kur'an tefsircilerinin yorumları, kadınların erkeklerin kaburga kemiğinden yaratıldıkları için erkeğe çok düşkün oldukları ve sıkı gözetim altında tutulmaları gerektiği sonucuna varmıştır (Öztürk, 2012: 82). Bu yorumlar, Tevrat'taki kadınla ilgili ifadelerle benzerlik göstermektedir ve kadının ikinci sınıf ontolojik bir varlık olduğu fikrini beslemiştir. Bu durum, kadının toplumsal hayatta görünmez olmasına yol açan dinamiklerden biri olmuştur (Berber, 2020: 47). Araştırmamız doğrultusunda, ataerkil kültürün bu etkileri hakkında kısa bir açıklama yapalım.

Ataerkil kültürde toplumsal yaşam, eril kodlarla yönlendirilir ve bu kodlar ilişkileri şekillendirir. Eril dilin her alanda hâkim olması, yaşamın her aşamasını etkileyerek kaçınılmaz bir toplumsallaşma sürecine yol açar. Çalışma hayatından dini ibadetlere, eğitimden aile ilişkilerine kadar her alana nüfuz eden eril zihniyet, kadının her yönden erkeğin tasarrufu altında olduğu bir anlayışı benimser. Ataerkil temelli toplumsallaşmada görülen cinsiyet ayrışması, erkek lehine oluşan bir hiyerarşiye yol açar (Ulutaş 2019: 268).

Ataerkillik, İslam dinini benimseyen toplumlarda da etkisini göstermiştir. Bu toplumlarda kadın imajı ve algısı, kendisine biçilen indirgemeci rolü kabul etmek zorunda kalmış ve toplumsal cinsiyet bağlamında ortaya çıkan erkek otoritesi karşısında edilgen konuma düşmüştür. Klasik İslam yorumlarında, kadın algısı Kur'an'daki kadın algısından farklıdır. Bu yorumlarda, kadın nesnel, fiziksel ve araçsal bir öteki olarak görülür. Bu yaklaşımlara göre kadın, erkeğin amacına hizmet eden bir araçtır. Kadın, asli gerçekliğinden uzaklaştırılmış bir varlık olarak bedeninden oluşan bir kullanım ve deneyim aracı hâline

gelir. Kadın, özü, ruhu ve yaşamı olarak değil, zaman ve mekânda bir nesne olarak vardır. Burada kadını anlamaya yönelik bir ilişkiden ziyade araçsal bir ilişki söz konusudur (Durmuşoğlu ve Kurt, 2008: 625-637). Örneğin, Âdem ve Havva'nın hikâyesi, ataerkil bir perspektiften kurgulanarak yorumlanmıştır. Havva'nın, eşi Âdem'i yasak meyveyi yemeye ikna etmesi ve ardından günahın sorumlusu olarak görülmesi, kadının sürekli olarak erkeğin kontrolüne ve yönetimine ihtiyaç duyan bir varlık olarak tasvir edildiğini gösterir.

Kutadgu Bilig'de (2019) de ataerkil anlayış, cinsiyetçi hegemonik bir bakış açısının izdüşümlerine rastlamak mümkündür (Demir 2021: 206). Kutadgu Bilig'de kadınların hane içinde konumlandırıldığı, hane içi toplumsal rollerin ve evliliklerin teşvik edildiği görülmektedir. Kadının sosyal prestiji, ev işleri, annelik rolü, evlenmeleri, iffetlerini korumakla ilişkilendirilir. Eserde erken evlenen, itaat eden, örf ve âdetlerine tabi olan kadın tipi övülürken, kadınlar için "dönek", "sözüne güvenilmez" (61/399), "ayartıcı, aldatıcı" (472/6122), "karga sesli" (38/77) gibi olumsuz ifadelerle rastlanır. Yapıtta kadınlar kamusal alanda temsil edilmekten ziyade, hane içi vazifeler, annelik, eşlik ve çocuk bakımı gibi toplumsal roller ile ön plana çıkar. Kadınlar varoluşsal olarak bağımsız bir varlık olarak değil erkeğe bağlı ve muhtaç durumda olan varlık imajında çizilmiştir. Namus ve iffet gibi kadın erkek için geçerli olacak vasıfların sadece kadınlar için söz konusu olduğu vurgulanır. Ataerkil düşünce sisteminin etkisiyle kadının cinsel saflığını vurgulamanın bir aracı olan namus, iktidar ilişkilerine dayalı bir hiyerarşiye dayalı kadın ve erkek arasında toplumsal bir ilişkiler ağı kurar. Kısacası Kutadgu Bilig'de erkeklik yüceltilmiş, kadınlara yönelik olumsuz benzetmeler yapılmıştır.

2.2. Uygur Türklerinin Mitolojisinde Kadın-Şeytan İlişkilendirmesi

Mitolojik zamanlardan itibaren tüm kültürlerde "iyi" ve "kötü" en temel karşıt kavramlar olarak kabul edilmiştir. Kötülüğün sembolü olan "şeytan" İslamiyet'le beraber Arapçadan Türkçeye geçmiştir. Ancak, Türkler daha önce "şeytan" yerine farklı isimler kullanmışlardır. Türk mitolojisinde kötülüğü, kötü ruhları, güçleri ve varlıkları temsil eden ve kadınlı ilişkilendirilen varlıklar arasında *Albıs*, *Alkarısı*, *Arçura*, *Cadılar*, *Cinler*, *Ecinni*, *Kempir*, *Peri*, *Mistan* ve *Yalmavuz* bulunur. *Albıs*, çirkin, güçlü bir cadı olarak; *Alkarısı*, lohusa kadınlara musallat olan bir varlık olarak; *Arçura*, orman cini olarak; *cadılar*, kötülük yapan kadın veya erkekler olarak; *cinler*, gizli varlıklar olarak; *Ecinni*, kadın görünüşünde olabilen kötü ruhlar olarak; *Kempir*, yaşlı, dev bir yaratık olarak; *Peri*, kötü ruhları temsil eden varlıklar olarak; *Mistan*, *cadı* olarak ve *Yalmavuz*, kötülüğü temsil eden dişi bir varlık olarak betimlenir. Bu varlıklar, kötülüğü ve şeytani nitelikleriyle Türk mitolojisinde önemli bir yer tutar. Uygur Türklerinin mitolojisinde kötülüğü, kötü ruhları, güçleri ve varlıkları temsil eden dişi veya kadınlı ilişkilendirilen kötü varlıklara kısaca değineceğiz.

Albıs, Türk ve Altay halk inancında ve kültüründe "cadı" manasına gelir. Çirkin, saçları dağınık, gözleri kanlı, uzun tırnaklı, uzun boylu, çok güçlü olarak betimlenir. Folklorik bir karakter olan *Albıs*'ı ve onun türevlerini betimleyen birçok öge içeriyor. *Albıs*, çeşitli mitolojilerde kötücül bir varlık olarak tasvir edilir. Fiziksel hususiyetleri arasında çirkin görünüm, kanlı gözler, uzun boylu, güçlü, dağınık saçlar, uzun tırnaklar ve iri gözler bulunur. *Albıs*'ın kötü niyetli olduğu ve kötülük yapmaktan zevk aldığı dile getirilir. Ayrıca, Sarı *Albıs* ve Kara *Albıs* gibi türevleri de tanımlanır. Sarı *Albıs*, sarışın bir kadın olarak tasvir edilirken, Kara *Albıs* daha esmer ve ciddi bir görünüme haizdir. Her bir türün farklı ziyanlar ve hastalıklar oluşturduğu vurgulanır (Karakurt, 2012: 66).

Alkarısı, Türk, Anadolu ve Altay halk inancında lohusa dönemindeki kadınlara ve atlara musallat olduğuna inanılan bir yaratıktır. Şamanizm'e dayanan efsaneye göre, *Alkarısı* lohusaların ve yeni doğmuş çocukların ciğerleriyle beslenir. Aynı zamanda *Albastı* hastalığına neden olduğuna inanılır ve *Albıs* adlı yaratıkla ilişkilidir. *Alkarısı*, *Lilith*'e benzer bir figürdür; *Lilith*'in Âdem'in ilk karısı olduğuna, Âdem'e tabi olmayı reddettiğine ve

lânetlendiğine inanılır. Çarşamba Karısı, Türkçede ‘saçı başı karmakarışık, üstü başı özensiz kadın’ manasında kullanılır ve zaman zaman Alkarısı’na tekabül eder. Çarşamba gecesi işe başlanırsa, evin çocuğunu herkesin gözü önünde alıp götüren kötücül bir kadın olarak betimlenir (Karakurt, 2012: 73-246).

Arçura, Türk ve Çuvaş mitolojisinde orman cini olarak bilinen kötücül bir varlıktır. Uzun saçlı, kara görünümlü, kıllarla kaplı, dört gözlü ve üç kollu-bacıklıdır. Zarar vermez, ancak insanlara bedenen zarar verebilir. Erkek veya kadın türleri bulunur ve rahatını bozmak tehlikelidir. Kurban ister ve insanları gıdıklayarak öldürdüğü iddiaları vardır. Kızıl gözlüdür ve gece at sırtında dolaşmayı sever. Şekil değiştirebilir ve çeşitli formlarda ortaya çıkabilir (Karakurt, 2012: 108).

Cadılar genellikle kötü ve yıkıcı olarak kabul edilir. Olaylara ve insanların hayatına zarar verebilir, acı çektirebilir, hastalık verebilir ve hatta öldürebilirler. Topluluk olarak yaşarlar ve genellikle kadınlardır. Cadı, Farsça kökenli bir sözcük olup, ilk olarak geceleyin gezerek insanlara kötülük ettiğine inanılan bir hayaleti ifade eder. İkinci anlamı ise, başkalarına zarar vermek maksadıyla kötülük yapan kadın ya da erkektir. Ayrıca, eski dilde kullanıldığında güzel gözlü bir insanı da ifade edebilir (Karakurt, 2012: 222).

Cin sözlükte “örtmek, örtünmek, gizli kalmak” manasındaki cenn kökünden türeyen bir isimdir ve tekili olan cinnî “örtülü ve gizli şey” anlamına gelir. Terim olarak “duyularla idrak edilemeyen, insanlar gibi şuur ve iradeye sahip bulunan, ilâhî emirlere uymakla yükümlü tutulan ve mümin ile kâfir gruplarından oluşan varlık türü” manasına gelir. İslam’da, semavi dinlerde bulunan bir ruhani yaratıktır. İslam inancına göre cinler ateşten yaratılmıştır, iradeleri vardır ve insanlar gibi çeşitli özelliklere sahiptirler. Türklerin Müslüman olmadan önceki inançlarına göre, dünya ruhlarla dolu ve doğanın her yerinde iyi ve kötü olmak üzere iki tür ruh bulunuyor. Tanrı Ülgen’in emrindeki iyi ruhlar, insanlara yardımcı olurken, Erlik’in emrindeki kötü ruhlar ise insanlara kötülük yapmakta ve hastalık göndermektedir. Erlik’in karanlık dünyasına mensup bu ruhlarla kara nemeler veya yekler denilmektedir ki yek Uygurca dinî metinlerde “şeytan” manasındadır. Öne çıkan iyi ruhlar arasında Yayık ve Ayısit bulunmakta, kötü ruhlar ise kavga, hastalık ve ölüm getirmektedir. Cin gibi bu kötü ruhlardan korunmak ve uzaklaştırmak için şamanlar devreye girerek hastalıkları iyileştirmek amacıyla ritüeller düzenlemiştir (Şahin, 1993: 5-8).

Uygur Türklerinin inançlarında cinler kadın ve erkektir. Cinlerin çoğu kadındır. Uygur bahşılar hastalara fal açtıklarında şöyle diyorlar: “Erkekler dişi bir cin tarafından, kadınlar ise erkek bir cin tarafından ele geçirilmiştir” (Karizi, 2015: 7-10). Günümüzde Uygur Türkleri arasında hala kızlar, kadınlar cine benzetilir.

Ecinni, Arapça “cin” kelimesinin çoğuludur ve Türkçede öcü ile özdeşleşmiştir. Müslüman Türk inançlarına göre, kötü bir ruh olan cin, kalabalık yerlerde yaşar ve kısa boylu, göze görünmeden büyüeyen bir varlık olarak tasvir edilir. Biçimsiz bir varlık haline gelebilir ve kadın görünüşünde de ortaya çıkabilir. Kocaman başları, tüyle kaplı bedenleri ve tersine duran ayakları vardır. Kış günlerinde evlere gelir, yemek yer; ancak ne kadar yerse yesin, yemek azalmaz. İnsanları çarparak öldürebilir, çarptığı insanın vücudu morarır ve bir süre sonra ölmesine neden olabilir. Türk, Altay ve Moğol halk kültüründe “Cin” olarak bilinir. “Çor vurması” veya “çor çarpması” gibi deyimler cinlere bağlı hastalıkları ifade eder. Bu durum genellikle ağız eğilmesi, kısmi felç veya us kaybı gibi durumlarla ilişkilendirilir. Çor aynı zamanda ruhsal hastalık anlamına da gelebilir. Bu kötü ruh bazen kadın kılığına girer ve kırmızı giysilerle betimlenir (Karakurt, 2012: 236-251).

Kempir, Türk ve Altay mitolojisinde adı geçen dev bir yaratıktır. Bu dev, insanın topuklarından kanını emer, onu yer altına götürüp tutsak eder ve acıkınca yer. Bazı hikâyelerde ağzından alevler saçtığı da anlatılır. Zulman Kempir ise dişi bir dev olarak sık sık masalarda geçer. Yalmavuz Kempir ise Kazak mitolojisinde yaşlı, çirkin bir kocakarı

olarak tasvir edilir. Ayrıca kempir sözcüğü, Yeni Uygur Türkçesinde yaşlı kadını ifade eder. Yeni Uygur Türkçesindeki 'Pire' kelimesinin kökü peridir ve peri dişi şeytanları ifade eder.

"Peri kelimesi "Tanrı, Ruh, Efendi" anlamındaki "Pir"den farklıdır. Uygur bahşılar arasında yayılan "Nekşi Sülayman" ve "Henzil Hüseyini" adlı el yazmalarında ve Muhammet Evaz Karakaşi'nin yazdığı "Macmuetul Ahkâm" adlı eski el yazmalarında kötü ruhları temsil eden ve hastalıklara neden olan cin, albastı ve divelere "peri" deniliyordu. "Pire" kelimesinin kullanımı açısından bakıldığında Uygurlar "Cin" terimini "pire" terimiyle birbirleri yerine kullanmıştır. Uygur bahşılarının pire masallarındaki beyitlerde pire albastıların cinsi olarak anılır (Karizi, 2015: 10- 18).

Mıstan ve Mite, Türk, Tatar ve Altay halk kültüründe ve mitolojisinde bir cadıyı temsil eden bir kavramdır. Pitsen veya Pistin adlı varlıkla bağlantılıdır. Mıstan, çirkin suratlı, yaşlı bir kadın olarak tasvir edilir ve insanların kanını emer veya kaçırıp yer. Aynı zamanda Mıstan Kempir adlı dev cadının annesi olarak anılabilir (Karakurt, 2012: 627).

Yalmavuz aynı zamanda Türk mitolojisinde kötülüğü temsil eden temel güçlerden biridir. Eset Sülayman'a göre, "yalmavuz" kelimesi "rüzgâr", "cin-albastı" manasındaki "yel" kelimesiyle "boynuz" manasındaki "müngüz" kelimesinin bir araya gelmesi ve ses değişikliğe maruz kalması neticesinde oluşmuştur. "Mañgus", "mañgadhay", "mañgay", "mañsihar" kelimelerindeki "mañ" kökü Altay dillerindeki şeytanla ilgili kelimelere eklenen "mañ" kelimesiyle ortaklığa haizdir. Dolayısıyla Moğol ve Mançu dillerindeki "mañgus" veya "mañgas", Türk lehçelerindeki "mavuz", "mağız", "müngüz" kelimesiyle aynıdır. Kelimenin başındaki "yal/yel", "cal/cel" kelimesinin kökü de "cin-albastı" anlamındaki "yel"dir. Albastı yarı insan, yarı hayvan şeklindeki iri yarı bir yaratık olup değişkenliğe sahiptir. Onun karakteristik özelliği insan eti yemek ve kanını içmektedir. Kurnaz ve hileci olup çok ruhludur. Albastı cinsiyet bakımından dişidir (Sülayman, 1994: 13).

Yukarıda ifade edildiği gibi Uygur Türklerinin mitolojisinde ve halk inancında kötülüğü temsil eden birçok varlık kadınla ilişkilendirilmiştir. Bu varlıklar genellikle dişi veya kadın formunda tasvir edilir ve kötülük ile tehlikeleri temsil eder. İslamiyet öncesi Uygur inançlarında "şeytan" kavramı farklı isimlerle anılırken, İslamiyet'in kabulü ile "şeytan" kelimesi Uygur Türkçesine geçmiştir. Bu durum, inanç sistemlerindeki dönüşümü ve İslamiyet'in etkisini gösterir. Uygur Türklerinin mitolojik varlıkları ve kötü ruhları, günümüzde hala Uygur halk edebiyatındaki eserlerde, özellikle atasözlerinde yer almaktadır.

3. Kadın-Şeytan İlişkilendirilmesinin Uygur Halk Edebiyatındaki Yansımaları

Uygur halk edebiyatında kadın-şeytan ilişkilendirilmesi, atasözleri, masallar ve halk koşuklarında sıkça karşımıza çıkmaktadır. Bu edebi eserlerde, kadınlar genellikle doğaüstü ve tehlikeli güçlerle bağlantılı olarak sunulmaktadır.

3.1. Kadın-Şeytan İlişkilendirilmesinin Uygur Atasözlerindeki Yansımaları

Uygur atasözleri, toplumun değerlerini, inançlarını ve yaşam tecrübelerini yansıtan kısa, özlü ifadelerdir. Atasözleri, halkın kültürel mirasını, sosyal normlarını ve dünya görüşünü gelecek nesillere aktarmada önemli bir rol oynar. Kadın ve şeytan ilişkisinin Uygur atasözlerinde yer alması, toplumun kadına bakış açısını ve cinsiyet rollerini açıkça ortaya koyar. Bu atasözleri, kadının tehlikeli, kurnaz ve kontrol edilmesi gereken bir varlık olarak görülmesini pekiştirir. Ataerkil yapı, bu atasözleri aracılığıyla yeniden üretilir ve nesiller boyunca aktarılır. Bu atasözlerinin dilbilimsel ve kültürel analizi, toplumun kadınlara karşı tutumlarını ve bu tutumların kökenlerini anlamak için önemli bir araçtır. Bu kapsamda toplam on üç atasözü değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

{1} نايال-ئەمەرنىڭ شەيئىنى، ئەس نايالنىڭ ئويۇنچۇقى (MM, 2016: 74)

Ayal-erniñ şeytini, er ayalniñ oyunçuķi.

“Kadın-erkeğin şeytanı, erkek kadının oyuncağıdır.”

Bu atasözü, iki bölümden oluşur ve kısa, özlü bir şekilde karşıt iki görüşü sunar. Şeytan" ve "oyuncak" kelimeleri arasındaki karşıtlık dikkat çekicidir. Bu, atasözünün etkileyici ve akılda kalıcı olmasını sağlar. "Şeytan" ve "oyuncak" kelimeleri mecazi anlamda kullanılarak, kadın ve erkeğin birbirleri üzerindeki etkilerini ve kontrol mekanizmalarını anlatır. Atasözünün ilk kısmında, kadın "şeytan" olarak tanımlanır. Bu, kadının kurnaz, manipülatif ve tehlikeli olabileceği anlamını taşır. Kadının bu şekilde tasvir edilmesi, kadının erkek üzerinde güçlü bir etkisi olduğunu ve bu etkinin olumsuz olabileceğini ima eder. Atasözünün ikinci kısmında ise erkek "oyuncak" olarak tanımlanır. Bu, erkeğin kadının elinde güçsüz, kontrol edilebilir ve yönlendirilebilir olduğunu belirtir. Erkeğin kadının oyununa gelen bir figür olarak sunulması, kadının manipülatif gücünü ve erkeğin bu güce karşı zayıflığını vurgular.

{2}بېشەم خوتۇندىن ئالۋاستى قورقار. (MM, 2016: 746)

Bişem hotundin alvasti kórkar.

“Kaprisli kadından albastı bile korkar.”

Bu atasözü, Uygur Türklerinin halk inancında kadının güçlü, etkili ve bazen korkutucu özelliklerini vurgular. Türk mitolojisinde Albastı, lohusalara ve bebeklere musallat olan tehlikeli bir ruh olarak bilinir. Kaprisli kadın ise zor, memnun edilmesi güç, inatçı bir karakteri temsil eder. Atasözü, kaprisli bir kadının ne kadar zorlayıcı ve korkutucu olabileceğini, hatta Albastı gibi doğüstü varlıkların bile böyle bir kadından çekineceğini vurgular. Bu, kadının toplumsal ve aile içindeki güçlü etkisini gösterir ve kaprisli kadınlarla başa çıkmanın zorluklarına dikkat çeker. Albastı ile kaprisli kadının karşılaştırılması, atasözünün mecazi anlatım gücünü ve abartma kullanarak dikkat çekiciliğini artırır.

{3}خوتۇننىڭ پىكرى شەيتانغا دەرس. (MM, 2016: 746)

Hotunniñ pikri şeytanğa ders.

“Kadın şeytana ders verir.”

Bu atasözü, kadının zekâsı ve kurnazlığını vurgular. İslamiyet ve diğer kültürlerde şeytan, kötülük ve hilekârlığın sembolü olarak kabul edilirken, kadının şeytana ders verebilecek kadar zeki ve kurnaz olması, onun toplumsal rolü ve algısı hakkında derin bir bakış sunar. Bu atasözü, kadının zekâsı ve kurnazlığının toplumsal ilişkilerde ve sosyal hayatta ne kadar etkili olduğunu gösterir. Aynı zamanda, kadınların bu özellikleri konusunda dikkatli olunması gerektiği mesajını verir. Kadını şeytanla karşılaştırmak, atasözünün mecazi anlatım gücünü ve abartma kullanarak dikkat çekici hale getirir. Kadının hilekârlıkla özdeşleştirilmesi, toplumsal stereotiplerin bir yansımasıdır ve bu algının pekişmesine katkıda bulunur. Bu özelliklerin hem olumlu hem de olumsuz yönleri vardır; kadının becerikliliği ve zekâsı övülürken, hilekârlıkla ilişkilendirilmesi eleştirilebilir.

{4}قىز ۋاقتىم، سۇلتان ۋاقتىم. خوتۇن ۋاقتىم، شەيتان ۋاقتىم. (MM, 2016: 766)

Kız vaқtim, sultan vaқtim. hotun vaқtim, şeytan vaқtim .

“Kızken sultandım, kadınken şeytan oldum.”

Bu atasözü, kadınların yaşamındaki evrelerin toplumsal algı ve değer yargılarıyla nasıl ilişkilendirildiğini ortaya koyar. Genç kızlık dönemi, genellikle güzellik, masumiyet ve potansiyel ile ilişkilendirilir; "sultan" kelimesi, bu dönemin parlak ve idealize edilen bir zaman olduğunu vurgular. Buna karşılık, kadınlık dönemi daha çok kurnazlık, hilekârlık ve olumsuz özelliklerle algılanır; şeytan kelimesi, bu değişimi simgeler. Atasözü, kadınların

farklı yaş ve durumlarda nasıl algılandığını, toplumsal yargıların ve stereotiplerin etkisini gösterir. Cinsiyet rollerinin ve toplumsal beklentilerin zamanla nasıl değiştiğini yansıtırken, kültürel bir eleştiri niteliği taşır ve bu yargıların adil olup olmadığını sorgular. Atasözündeki "sultan" ve "şeytan" ifadeleri mecazi bir anlatım ve abartma içerir, bu da mesajın etkili bir şekilde iletilmesini sağlar.

{5} ھازازۇل ھوتۇننىڭ زىبالىقى بىلىنمەس (MM, 2016: 190)

Hazazul hotunniñ zibalığı bilinmes.

“Azâzîl kadının güzelliği anlaşılmaz.”

“Azâzîl” kadının güzelliği anlaşılmaz” atasözü, Azâzîl'in İslam mitolojisinde kibir ve isyancı simgeleyen bir melekten şeytana dönüşen bir varlık olarak bilinmesiyle bağlantılıdır. Bu atasözünde, kibirli ve isyankâr karakter özelliklerine sahip bir kadının fiziksel güzelliğinin bu olumsuz davranışlar nedeniyle gölgelenip anlaşılmadığı ifade edilir. Güzelliğin yalnızca fiziksel görünümle sınırlı olmadığı, kişinin davranışları ve tutumlarıyla da ilgili olduğu vurgulanır. Bu atasözü, olumsuz davranışların bir kişinin dış görünüşünü ve başkalarının onu nasıl algıladığını doğrudan etkilediğini belirtir. Toplumun kadınların güzellik ve davranış algısını nasıl şekillendirdiğini yansıtan bu mecazi anlatım, kibirli ve isyankâr davranışların güzellik üzerindeki olumsuz etkisini abartılı bir şekilde ifade eder ve dinleyiciye etkili bir mesaj iletmeyi amaçlar.

{6} چىرايلىقنىڭ نازى دىۋىنى بىلىك قىلالايدۇ (MM, 2016: 510)

Çiraylıqniñ nazi divini pilik kılalaydu.

“Güzelin nazı, dev bile yola getirir.”

Bu atasözü, fiziksel güzelliğin ve naz yapmanın gücünü vurgular. Güzel bir kadının çekiciliği ve nazı, dev gibi güçlü ve kötü bir varlığı bile etkileyip kontrol edebilecek kadar etkilidir. Bu atasözü, güzelliğin toplumda ne kadar değerli ve etkili bir unsur olduğunu gösterir. Naz yaparak, kaprisli veya cilveli davranarak, insanların istediklerini elde etme kabiliyetini ifade eder. Toplumsal algılar ve stereotipler de bu durumu destekler, güzel kadınların sosyal ilişkilerde avantajlı olduğu ve istediklerini daha kolay elde ettikleri düşünülür. Atasözü, mecazi anlatım ve abartma kullanarak, güzelin nazının etkisini çarpıcı bir şekilde ifade eder. Kadının sosyal ilişkilerdeki etkisi ve gücü, en zorlu durumlarda bile önemli bir rol oynar. Bu atasözü, güzelliğin ve naz yapmanın sosyal ve kişisel ilişkilerdeki gücünü vurgulayan bir ifadedir.

{7} نەرنىڭ نېزىتقۇسى ھوتۇن (MM, 2016: 44)

Erniñ ézitqusi hotun

“Erkeğin şeytanı kadındır.”

Bu atasözü, kadınların erkekler üzerindeki olumsuz etkisini vurgulayan tarihsel bir algıyı yansıtır. Atasözü, geleneksel cinsiyet rolleri ve beklentilerini, erkeklerin güçlü ve kontrol sahibi, kadınların ise pasif ama manipülatif olduğu görüşünü yansıtır. Kadının şeytan olarak tanımlanması, erkeğin davranışlarından kadını sorumlu tutar ve bireysel sorumluluk kavramını zayıflatır. Ayrıca, bu atasözü kadınlara yönelik olumsuz stereotiplerin bir yansımasıdır; kadınları manipülatif ve erkekleri saptırıcı olarak gösterir. Bu durum, kadınların toplumsal rollerini ve değerlerini olumsuz etkileyebilir. Atasözü, kadının erkek üzerindeki güçlü etkisini kabul ederken, bu gücün manipülatif ve kontrol edici olduğunu ima eder. Şeytan ifadesi, kötülük ve hilekarlığın sembolüdür; bu mecazi anlatım, kadının erkeği etkileme gücünü daha çarpıcı bir şekilde ifade eder ve dinleyicinin dikkatini çeker.

{8} نايال كىشى دۇنى قورقۇندۇ (MM, 2016: 766)

Ayal kişi döni qorqutidu.

“Kadın örümceği bile korkutur.”

Bu atasözü, kadının güçlü ve etkili bir varlık olduğunu vurgular. Kadının örümceği bile korkutması, kadının gücünü ve etkisini abartılı bir şekilde ifade eder. Toplumda kadınlara yönelik algılar ve stereotipler, bu tür atasözlerinin yaygınlaşmasına katkıda bulunur. Atasözü, kadının toplumsal ilişkilerde ve hayatta ne kadar etkili olabileceğini vurgular, sadece fiziksel değil, psikolojik ve duygusal olarak da. Örümcek gibi korkutucu kabul edilen bir varlığın bile kadından korkması, kadının sahip olduğu gücün sınır tanımadığını ima eder, toplumsal ilişkilerdeki kadın algısını gösterir.

{9} خوتۇننىڭ دۈشمەنلىكى مىڭ دۈشمەندىن يامان (MM, 2016: 758)

Hotunniñ düşmenliki miñ düşmendin yaman.

“Kadının düşmanlığı bin düşmandan daha kötüdür.”

Bu atasözü, kadının düşmanlığının son derece etkili ve zararlı olduğunu vurgular. Kadının duygusal yoğunluğu ve etkisi, düşmanlık halindeyken daha belirgin hale gelir ve birçok düşmanından daha fazla zarar verebilir. Ancak, bu ifade her kadının düşmanca davrandığını veya düşmanlık duygularını sık sık gösterdiğini ima etmez. Aksine, genel bir ifade olarak kullanılır ve belirli bir durumda veya belirli bir kadının davranışlarına atıfta bulunmaz. Kadının düşmanlığını şeytanın düşmanlığıyla karşılaştırmak, kadının düşmanlığının derinliğini ve etkisini vurgulamak için kullanılan bir mecaz olabilir. Sonuç olarak, bu atasözü, kadınların düşmanlık halindeki etkisinin gücünü vurgularken, her kadının bu şekilde davrandığını ima etmez ve insanların genel olarak duygusal yoğunluğunun ve düşmanlık duygularının etkisini ifade eder.

{10} قاغا جىگدىنىڭ مېۋىسى تولا، ھۇرۇن خوتۇننىڭ ھىيلىسى تولا (MM 2016: 766)

Kağa cigdiniñ mévisi tola, hurun hotunniñ hiylisi tola.

“Karga iğdesinin meyvesi çok, tembel kadının hilesi çok.”

Bu atasözü, karga iğdesinin bol meyvesine rağmen, tembel bir kadının da hilekâr olabileceğini ifade eder. Her ikisi de görünüşte önemsiz veya tercih edilmeyen özelliklere sahip olabilir, ancak aslında zararlı olabilirler. Bu atasözü, şeytanın kurnazlık ve aldatma yoluyla insanları kötülüğe yönlendirme çabalarıyla ilişkilendirilebilir. Şeytanın hilekârlığıyla karşılaştırıldığında, karga iğdesinin bol meyvesi, görünüşte zararsız olanın aslında zararlı olabileceğini vurgular.

{11} قۇشقاچ قېرىسا جاڭگالچى بولۇر، جۇۋان-ئايال قېرىسا يالغانچى بولۇر. (MM, 2016: 778)

Kuşkaç kérésa cañgalçı bolur, cuvan-ayal kérésa yalğançı bolur.

“Serçe yaşlansa ormancı olur, kadın yaşlansa yalancı olur.”

Bu atasözü, yaşlılıkla ilişkilendirilen farklı davranış örneklerini karşılaştırarak bir noktaya vurgu yapar. "Serçe yaşlansa ormancı olur" kısmı, yaşlılıkla birlikte bir kişinin bilgeleşebileceğini, deneyim kazanabileceğini ve bir konuda uzmanlaşabileceğini ifade eder. Diğer yandan, "kadın yaşlansa yalancı olur" kısmı, kadınların yaşlandıkça yalan söyleme eğiliminde olduklarını öne sürer. Bu durumu şeytanın yalancı özelliğiyle ilişkilendirdiğimizde, şeytan genellikle aldatıcı ve yalan söyleme üzerine odaklanır. Dolayısıyla, "kadın yaşlansa yalancı olur" ifadesi, kadınların yaşlandıkça daha aldatıcı veya yalancı olabileceklerini ima eder.

{12} ئاتقا ئىشىنىپ ئاتلانما، خوتۇنغا ئىشىنىپ شادلانما (MM, 2016: 726)

Atқа işinip atlanma, hotunğa işinip şadlanma.

“Ata güvenip atlama, kadına güvenip sevinme.”

Bu atasözü, güven duygusunun farklı kişilere yönelik farklı sonuçlar doğurabileceğini vurgular. "Ata güvenip atlama" kısmı, ata olan güvenin temkinli olunması gerektiğini ve atı sırf güvenerek atlamanın riskli olabileceğini ifade eder. "Kadına güvenip sevinme" kısmı ise, kadına duyulan güvenin sevinçle karşılanmaması gerektiğini ve kadına güvenmenin dezavantajlı olabileceğini öne sürer. Şeytanın güvensiz özelliğiyle ilişkilendirildiğinde, şeytan genellikle insanları kandırmak ve aldatmak için güveni istismar eder. Bu bağlamda, "kadına güvenip sevinme" ifadesi, kadının güvenilir olmadığını ima eder ve bu güvenin sonucunda sevinmenin hüsrarla sonuçlanabileceğini belirtir.

{13} خوتون كىشىنىڭ ھىلىسى قىرىق ئېشەككە يۈك (MM, 2016:746)

Hotun kişiniñ hiylisi kırık eşekke yük.

“Kadının hilesi kırk eşeğe yüküdür.”

"Kadının hilesi kırk eşeğe yüküdür" atasözü, kadının hile yapma ve aldatma becerisinin büyük ve ağır sonuçlara yol açabileceğini ifade eder. Şeytanın hilekârlık ve aldatma özellikleriyle karşılaştırıldığında, bu atasözü kadının hilesinin de benzer şekilde büyük zararlara neden olabileceğini ima eder. "Kırk eşeğe yük" ifadesi, hilenin büyüklüğünü ve ciddiyetini abartılı bir şekilde vurgulayarak, dinleyiciye hilenin potansiyel zararlarını etkili bir biçimde aktarır. Ancak, bu atasözü kadınların hilekâr ve aldatıcı olabileceği algısını pekiştirir ve bu tür genellemeler her zaman doğru veya adil değildir.

Bu atasözleri, çeşitli temalar etrafında toplanabilir. "Hile ve Aldatma" grubunda, "Kadının hilesi kırk eşeğe yüküdür", "Kadın-erkeğin şeytanı, erkek kadının oyuncağıdır" ve "Kadın şeytana ders verir" atasözleri, kadının hilekârlık ve manipülatif özelliklerini vurgular ve bunların büyük sonuçlara yol açabileceğini ima eder. "Güç ve Etki" grubunda, "Kaprisli kadından albastı bile korkar" ve "Kadın örümceği bile korkutur" atasözleri, kadının toplumsal hayattaki güçlü ve etkili rolünü abartılı bir şekilde ifade eder. "Güzellik ve Cazibe" grubunda, "Güzelin nazı, devi bile yola getirir" ve "Azâzîl kadının güzelliği anlaşılmaz" atasözleri, fiziksel güzellik ve naz yapmanın gücünü ve olumsuz davranışların güzelliği nasıl gölgeleyebileceğini anlatır. "Güvensizlik ve Manipülasyon" grubunda, "Ata güvenip atlama, kadına güvenip sevinme" atasözü, kadına duyulan güvenin tehlikeli olabileceğini ve istismar edilebileceğini ima eder. Son olarak, "Olumsuz Stereotipler ve Algılar" grubunda, "Erkeğin şeytanı kadındır", "Serçe yaşlansa ormancı olur, kadın yaşlansa yalancı olur" ve "Kadının düşmanlığı bin düşmandan daha kötüdür" atasözleri, kadınlar hakkındaki olumsuz stereotipleri ve toplumsal algıları yansıtır, kadının olumsuz etkilerini ve düşmanlığını vurgular.

2.2. Kadın-Şeytan İlişkilendirilmesinin Uygur Halk Masal ve Koşuklarındaki Yansımaları

Uygur halk edebiyatı, Uygur Türklerinin tarihi serüvenlerini, zengin yaşam ve üretim tecrübelerini, bilim-irfan bileşimlerini, derin felsefi düşüncelerini, yasa ve yönetmeliklerini, dinî inançlarını, geleneklerini, psikolojik özelliklerini ve Uygur Türklerinin dil kaynaklarını kapsar (Komisyon, 2005: 9). Uygur halk edebiyatının önemli bir kısmını oluşturan Uygur halk masallarının zengin dünyasına baktığımızda insan toplumuna, hayvanlar dünyasına, ilahlar dünyasına dair çok çeşitli ve farklı tipleri bulabiliriz ancak bu tiplerin merkezinde yine insan karakteri yer alır. Çünkü ister tanrı ister cansız nesne olsun diğer tüm karakterler masal karakterlerinin özünde insan karakterini kurgulamaya hizmet eder. Uygur masallarında prensesler, periştiler, kraliçeler, üvey anneler, yetim kızlar, kempirler, cadılar (caduger), yalmavuzlar, cin-albastiler, vb. kadın karakterlere sıklıkla rastlarız. Uygur halk masallarında insana iyilik yapan karakterlerin yanı sıra, insana düşman olan kadın

karakterler de bulunmaktadır. Hepsinin ortak noktası şeytan gibi kötü varlıklarla aynı özelliklere sahip olmalarıdır.

İnsana düşman olan kadın ilahi karakterler: Bu tür karakterler cadılar (جادوگر موماي), yalmavuz gibi insanlığa felaket ve kötülük getiren kötü karakter ve varlıklar örnek verilebilir. Yalmavuz sıklıkla kadın (büyükanne) olarak tasvir edilir. Yedi başlı olduğuna inanılıyor. Yalmavuz, uzak, yabancı yerlerdeki insanlarla ve hayvanlarla beslenen, sihirli güçlere sahip, kana susamış, yırtıcı bir karakterdir. Örneğin Çokan masalında durum böyledir. Masallarda yalmavuz ana karakter olarak değil tali karakter olarak tasvir edilir. Yalmavuz ana karakterinin özelliğini ortaya çıkarmak ve masal yazarlarının sevgisini ve nefretini ifade etmek için bir tür fantastik malzeme görevi görmektedir (Abliz 2008: 16).

Cadı (جادوگر): Büyü yapmayı bilen, sihirli güçlere sahip yalmavuz gibi olumsuz karakterli ikincil bir karakterdir. Büyüsünü bir sihir yapanlar gibi insanlara iyilik yapmak için değil, onlara zarar vermek ve felaket getirmek için kullanır. Ancak kötülüğün şeytanları olarak kabul edilen yalmavuz ve cadılar ne kadar vahşi ve kurnaz olursa olsun, masalın kahramanı olan insan daha doğru erkek ana karakter bilgeliği ve cesaretiyle onları yenecektir. Burada ikincil karakterler olarak tasvir edilen yalmavuz ve cadı cinsiyeti açıkça kadındır. Peki, kötülüğü temsil eden yalmavuz ve cadı neden kadın olarak tasvir ediliyor?

Uygur halk masallarında pek çok ilahi karakter vardır ancak en önemlisi gerçekçi kadın karakterlerdir. Kötü niyetli kadın karakterler: Bu tür karakterler arasında kıskanç prenses, Kempir, açgözlü zengin adamın aç göz karıları ve kötü niyetli ablalar bulunmaktadır. Özellikle kötü niyetli prenses karakteri yaygındır. *Çin Tömür Batur*, *Mestan Kempir*, *Yeril Teşim Yeril* gibi masallarda büyük prensesler, küçük prenseslere ve ondan doğan çocuklara kötü davranırlar. Ayrıca kız kardeşini kıskanan ve onun mutluluğunu göremeyen şeytani kız kardeş karakterler de bulunmaktadır.

Uygur halk masallarında *Mestan Kempir*, kurnaz ve düzenbaz bir kadın karakterdir. O çok kurnazdır ve onun kurnazlığı şeytana bile öğretebilir. Bunun üzerine kötü insanlar planlarını gerçekleştirmek için ondan yardım isterler. Bu karakter genellikle kötü niyetli büyük prenses'in küçük prensesi ve çocuklarını yok etme için kurgulanır.

Sadakatsiz kadın karakterler: Uygur masallarında inançlı, vicdanlı kadın karakterlerin tersine, sadakatsiz, yozlaşmış kadın karakterler gibi olumsuz kadın karakteri kurgulanır. Bunlar zengin kocaları olmalarına rağmen başka erkeklerle oynaş yapan kadınlar veya kocalarını bırakıp başka erkeklerle birlikte kaçan kadınlardır. Bu karakterler "*Tüccarın Oğlu*, *Miras*" ve "*Zeki Kâhya ile Cimri Zengin*" masallarında çok iyi resmedilmiştir.

Uygur Türkleri arasında yaygın olan bazı büyülü masallarda yalmavuz ve şeytanlar insan etiyle beslendikleriyle ilgili inanç vardır. "*Akıllı Batur*" ve "*Üç Kaplan Adam ve Yalmavuz*", "*Köpek ve Kartal*", "*Sinekler Nasıl Oldu?*" gibi masallarında cin-albastıların tüm şehri yiyip bitirdiği ve şehri harabeye çevirdiği anlatılır (İsmail, 2006: 10-20).

Uygur halk sözlü edebiyatının önemli parçalarından biri olan koşuklarda şeytani varlıklardan olan cin-albastılar kadınlar benzetilmektedir. Halk arasındaki yaygın inançlara göre cinlerin saçları uzun, sarı renktedir. Bunlar farklı renklerde giyinmiş bir kadına benzerler. Sırtı kamburdur. İnsanlar onları görse arkalarını göstermezler. Uygur koşuklarında şeytan ve onun türevleri olan, *piri*, *dive*, *cin-albastı*, *dö* gibi kötü varlıkların görünüşüyle ilişkin içerikler bulunmaktadır. Örneğin

«Ezemtü eleykum dö-piri,

Ummussebiyan (ayal dive) ermiyi.

Ervahi kebi şayatun,

Dut bilen yadi kıldım séni.»²

«Kosaqliriñ sedeptin,

Liçekliriñ kimhaptin.

Képişliriñ altundin,

Zep yüzlük dö-piri.

Altun iken képişliri,

Ünç-marcan çişliri,

Tuzsiz ikndur aşliri,

Berhem yüzlük dö-piri.

Altun iken kşinlar,

Yinci-marcan çişinlar,

Tuzsizkendur éşinlar,

Kümüş közlük dö-piri.

Şirin-şikerdur söziñlar,

Çolpan iken süpetliriñlar,

Siptilen'gen saçıñlar,

Kelem kaşlık dö-piri.

Evrişim kalpak başiñlarda,

Lehil tac kéşiñlarda,

Hocisaç bađri saçıñlarda,

Kelemer yüzlük dö-piri.

Yeşil tuğluk leşkerler,

Kara saçıñlar béşiñlarda,

Nazu-nimmet éşiñlarda,

Tolđuma saçlık dö-piri.»³

Yukarıdaki koşuklardaki şeytani varlıklarla ilgili içeriklere göre Uygur Türklerinde şeytan bir kadına benzetilmiştir. Uygur Türkleri arasında yaygın olan inançlarda cin-albastılar hoş kokulu şeylere düşkündür. Bu nedenle Uygur Türkleri, cin ve albastıların ele geçirdiğine inandıkları yerlere tütsü yakma geleneğini sürdürdüler. Onlara göre tütsü kokusu cin ve albastıların yiyeceğidir ve cin ve albastıların buldukları yere tütsü konulursa cin ve albastılar bu tütsüden beslenerek tütsü yapanlara zarar vermeden uzaklaşırlar veya insanlara zarar verir. Uygur bahşılar, büyü yapma, hastalıkları iyileştirme ve tedavi etme ritüel faaliyetlerini gerçekleştirmeden önce ardıç ağacı ve biberiye vb. üzerine tütsü yakarlar. Onlara göre, toplulukları (cin ve albastılar) buhurun kokusunu duyar duymaz toplanacaklardır. Yani Uygur bahşıların tütsü yakmanın amacı şeytanları, cin ve albastıları çağırmaaktır. Bu tür inanışlar Uygur bahşıların koşuklarına da açıkça yansımaktadır.

² N. Pantisof tarafından derlenen İli bölgesindeki Uygur bahşılarının "Pire Koşukları"ndan bir parça.

³ Rahman Abdurrehim tarafından derlenen, Maralbeşi nahiyesinin Aksak-Maral köyündeki Uygur bahşılarının "Pire Koşuğu"ndan bir parça.

«Ezemtü'eleykum diviler,
 Ezemtü'eleykum piriler,
 Ezemtü'eleykum cinler,
 Ezemtü'eleykum şayatunler,
 Séniñ bariñ méniñ bilen,
 Séniñ hekkiñde arça we kücide buy saldim,
 199 Tuğluğ leşkiri bilen,
 Qazi-mupty piri yigilip-yiglip,
 Cem-cem bolup,
 Esnep-esnep hazir boluñler ya melunler !
 Ezemtü eleykum dö-piri,
 Ummussebiyan(ayal dive) ermiyi.
 Ervahi kebi şayatun,
 Dut bilen yadi kıldim

Uygur halk masallarında, insan karakterlerinin yanı sıra ilahi karakterler, hayvanlar ve cansız nesnelere yer alır, ancak bu masallarda kadın karakterler sıkça kötü güçlerle ilişkilendirilir. Uygur masallarında cadılar, yalmavuzlar, cin-albastılar gibi kadın karakterler insana felaket ve kötülük getiren figürler olarak tasvir edilir. Özellikle yalmavuzlar, yedi başlı ve sihirli güçlere sahip, kana susamış karakterler olarak betimlenir. Masallarda yalmavuz ve cadılar, ana karakterlerin kötülüğe karşı mücadele ettiği figürlerdir. Masallarda ayrıca kıskanç prensesler, kurnaz kempirler ve sadakatsiz kadın karakterler gibi olumsuz kadın tipleri de bulunur. Mestan Kempir, şeytana bile kurnazlığı öğretebilecek kadar kurnaz bir karakter olarak öne çıkar. Sadakatsiz kadın karakterler ise zengin kocalarını aldatmak veya başka erkeklerle kaçmak gibi eylemlerle betimlenir. Uygur halk edebiyatında kadın karakterlerin kötü güçlerle ilişkilendirilmesi, toplumun kadın algısını yansıtan önemli bir unsurdur. Masallarda ve koşuklarda, kadınlar sıklıkla şeytani ve kötücül varlıklar olarak betimlenir, bu da ataerkil düşüncenin edebi eserlere yansıdığını gösterir.

Sonuç

Uygur kültürünün zengin inanç sistemi ve edebi birikimi, toplumsal cinsiyet rolleri ve semboller aracılığıyla şekillenmiş ve bu şekillenme kültürel kimliği derinden etkilemiştir. Kadın figürünün şeytanla ilişkilendirilmesi, mitler, halk masalları, atasözleri ve dini inanışlarla günümüze kadar ulaşan bir olgu olarak dikkat çeker ve bu ilişkilendirme, kadınların toplumsal rollerini ve statülerini belirleyen güçlü bir sembolik anlatı olarak karşımıza çıkar. Uygur Türklerinin tarih boyunca benimsediği Şamanizm, Budizm, Maniheizm ve İslamiyet gibi dinler, kadının şeytanla ilişkilendirilmesinde önemli rol oynamıştır. Şamanizm'de kadın şamanlar hem koruyucu hem de zararlı ruhlarla ilişkilendirilirken, Budizm'de kadınlar şehvet ve dünyevi bağlarla, Maniheizmde Havva kötülükle özdeşleştirilmiştir. İslamiyet'te ise kadınların şeytanla ilişkilendirilmesi, hadislerde ve İslam literatüründe yer alan rivayetlerle desteklenmiştir. Uygur mitolojisinde *albis*, *alkarısı*, *arçura*, *cadılar*, *cinler*, *ecinni*, *kempir*, *peri*, *mıstan* ve *yalmavuz* gibi kötülüğü temsil eden varlıklar genellikle kadın formunda tasvir edilmiş ve bu varlıklar kötülük ile tehlikeleri temsil etmiştir. İslamiyet'in kabulü ile şeytan kelimesi Uygur Türkçesine geçmiştir ve bu dönüşüm, inanç sistemlerindeki değişimi yansıtır. Uygur halk edebiyatında kadın-şeytan ilişkilendirilmesi, atasözleri, masallar ve halk koşuklarında sıkça karşımıza

çıkır. Atasözlerinde kadınlar genellikle kurnaz, manipülatif ve tehlikeli olarak tasvir edilirken, masallar ve koşuklarda da kadınlar şeytani ve kötücül varlıklar olarak betimlenir. Örneğin, "*Kadın-erkeğin şeytani, erkek kadının oyuncuğudur*" atasözü, kadının kurnazlık ve manipülatif özelliklerini vurgularken, "*Kaprisli kadından albastı bile korkar*" atasözü kadının toplumsal hayattaki güçlü ve etkili rolünü abartılı bir şekilde ifade eder. Bu atasözleri, toplumsal algılar ve stereotiplerin bir yansımasıdır. Uygur halk masallarında *cadılar*, *yalmavuzlar* ve *cin-albastılar* gibi kadın karakterler insana felaket ve kötülük getiren figürler olarak betimlenir. Özellikle *mestan kempir*, şeytana bile kurnazlığı öğretebilecek kadar kurnaz bir karakter olarak öne çıkar. Bu karakterler, kadınların şeytani ve kötücül varlıklar olarak algılanmasına katkıda bulunur. Uygur Türklerinin inanç sistemlerinde ve halk edebiyatında kadın-şeytan ilişkilendirmesi, toplumsal cinsiyet rollerinin ve dini inanışların dilsel ve edebi yansımalarını göstermektedir. Bu ilişkilendirme, kadınların toplumsal rollerini ve statülerini belirleyen güçlü bir sembolik anlatı olarak karşımıza çıkar.

Kısaltmalar

MM: *Muhammed, Adil ve Mutellip, Rozimuhammed*

Kaynaklar

Abliz, Hemdulla (2008). "Uygur Halk Çöçeklerindeki Ayallar Obrazı Toğrisida". *Hoten Pédagogika Aliy Téhnikomi İlmiy Jurnili*, 83(1): 15-20.

Ahmed Bin Ali El-Büni Hanbel (1982). *Müsned I-VI*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Alıcı, Mehmet (2018). *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*. İstanbul: Divan Kitap.

Almas, Turgun (2013). *Uygurlar*. İstanbul: Teklimakan Uygur Neşriyatı.

Asmussen Jes P. (1975). *Manichaeen Literature: Representative Texts. Chiefly From Middle Persia And Parthian Writings Hardcover*. Publisher : Scholars Facsimilies & Reprint.

Başak, Kuzakçı (2018). *Turkish Women History Between 6 And 10 Centuries (Pre-Islamic Period)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi.

Beduhn, Jason (1995). *The Battle For The Body In Manichaeen Asceticism, Asceticism*. (Ed. Vincent L. Wimbush ve Richard Valantasis). New York-Oxford: Oxford University Press.

Berber, Meryem Büşra (2020). *Klasik İslam Filozoflarının Kadın Algısı*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.

Berktaş, Fatmagül (2000). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları.

Çelebi, İlyas (2010). Şeytan. *İslâm Ansiklopedisi* içinde. C. 10, 99-101. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Çobanoğlu, Özkul (2009). "Türk Halk Kültüründe Şeytan Telakkisi Üzerine Tespitler". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 2 (3-4): 269 – 282.

Demir, Erdi (2021) "Kutadgu Bilig'de İnşa Edilen Kadın Kimliği Üzerine Sosyal Bir İnceleme". *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 4: 199-208.

Durmuşoğlu, Kadriye ve Kurt, Abdurrahman (2008). "Üç Kur'an Yorumunda Kadının Ötekiliği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2: 621 - 648.

Ebü Davüd (1992). *Sunenu Ebf Davud 1-V*. Der: Suleyman İbn El-Eş'as İbn İshak El-Ezdi Es-Sicistani. İstanbul: Çağrı Yayınlan.

- El-Buhari (1992). *El-Cami'u'l-Musnedu's-Sahfhu'l-Muhtasar Min Umuri Rasulillah (S) ve Sunenihf Ve Eyyamihf*. Der: Muhammed İbn İsmail. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- El-Tirmizî (1992). *Sunenu't-Tirmizî (El-Cdmi'u's-Sahfh) 1-V*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Faure, Bernard (2009). *The Power Of Denial: Buddhism, Purity, And Gender*. New Jersey: Princeton University Press.
- Gürkan, Salime Leyla (2013). Yılan. *İslâm Ansiklopedisi* içinde. C. 43, 527-529. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Héububulla, Abdurehim (2000). *Uygur Étnografiyisi*. Ürümçi: Xinjiañ Helk Neşriyati.
- İbn Mace (1992). *Sunenu İbn Mace I-11*. Der: Ebü 'Abdillâh Muhammed İbn Yezid El-Kazvini Ve Muhammed Fu'ad Abdülbaki. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İbn Nedim (1994). *Kitab'ül Fihrist*. Beyrut: Daru'l Marefa.
- İnan, Abdülkadir (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- İnan, Abdülkadir (2000). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller Ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İnayet, Alimcan (2009). "Bugünkü Uygurlarda Şamanlık ve Bir Şaman Duası: Azâim Koşığı". *Halkbilimi Dergisi*, 2(3 4): 38-52.
- İnayet, Alimcan (2010). *Türk Dünyası Efsane ve Masallarında Bir Dev Tipi Yalmavuz/Celmoğuz*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- İsmayil, Osman (2006). *Uygur Séhirlik Çöçekliri Heçkide Tetkikat*. Ürümçi: Şincañ Univérsitéti Neşriyati.
- Karakurt, Deniz (2012). *Türk Mitoloji Ansiklopedisi*. C.1. E- Kitap.
- Karizi, Adil Ğappar (2015). "Uygurların Cin-Albasti İşençiliri". E-kitap.
- Kaya, Ceval (1994). *Uygurca Altun Yaruk, Giriş-Metin ve Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Muhammed, Adil ve Mutellip, Rozimuhammed (2016). *Uygur Helk Mağal-Temsilliri*. Ürümçi: Şincañ Medeniyet Neşriyati.
- Muslim (1968) *Sahih-i Muslim ve Tercümesi*. (çev.: Mehmed Sofuoğlu). İstanbul: İrfan Yayınları.
- Susan, Murcott (1991). *The First Buddhist Women: Translations And Commentary On The Therigatha*. Kaliforniya: Parallax Press.
- Sülayman, Esed (1994). "Altay Kültür Dairesindeki Yalmavuz Tipi". *Miras*, 1(31): 11-20.
- Şahin, Süreyya (1993). Cin. *İslâm Ansiklopedisi* içinde. C. 8, 5-8. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Taslaman, Caner ve Taslaman, Feryal (2019). *İslam ve Kadın*. İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- Tokyürek, Hacer (2016). "Eski Uygur Budist Metinlerinde Şeytan, Yılan, Kadın İlişkisi". *Türkiyat Mecmuası*, 1: 301 – 310.
- Tuğ, Salih (1991). Azâzil. *İslâm Ansiklopedisi* içinde. C. 4, 311-312. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli (2012). *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Otto Yayınları.

Turan, Şerafettin (1994). *Türk Kültür Tarihi*. Ankara: Bilgi Yayınları.

Türker, Rıza (2008). *Anadolu ve Türk İnanışları'na Ait Ögelerin, Son Dönem Türk Korku Sineması'nda Hikâye Olarak Kullanılması: Alkarısı İnanıcı*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.

Ulutaş, Ejder (2019). *Eril Kodlar Kışkacında Kadınlık Halleri: Kumalık, Aile Kurumuna Farklı Bakışlar*. (Ed. Ö. Altınsu Sönmez ve G. Aksan). Konya: Çizgi Kitapevi.

Uygur Helk Edebiyatı Kamusi (2005). Ürümçi ve Beijing: Merkezi Milletler Neşriyatı ve Xinjiañ Helk Neşriyatı.

Yıldız, Hüseyin (2013). "Eski Uygur Türklerinde Şeytan Kavramı". *Milli Folklor*, 100: 213 – 224.

Yusuf Has Hacib (2019). *Kutadgu Bilig*. (Günümüz Türkçesine Uyarlayan: Muzaffer Tunçel). (Ed. Halil Aşıcı). Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Gençlik ve Spor Bakanlığı.

İnternet Kaynakları:

URL-1: İkinci, Ekem Buğra (2016). "Shamanism: A Practice Of Early Turkic Beliefs", <https://www.ekremlu.com/Article/?Id=705&Shamanism:-A-Practice-Of-Early-Turkic-Beliefs> (Erişim: 19.03.2024).

URL-2: "Eski Ahit: Yaratılış/2: 21-23", <https://kutsalkitap.info.tr/?q=yar%202:21>, (Erişim: 11.03.2024).

URL-3: "İslamoğlu, Mustafa (2020). "Sizin Şeytanınız Kim?", <https://Mustafaislamoglu.Com/Siretul-Kuran-24-Ders-Sizin-Seytaniniz-Kim/> (Erişim: 02.04.2024).

URL-4: "Buhhari, Enbiya: 25, Müslim, Rada': 63" <https://islam-tr.org/konu/havva-olmasaydi-kadinlar-ihanet-etmezdi-hadisini-nasil-anlamaliyiz.57515/> (Erişim: 03.04.2024).

URL-5: "2/Bakara, 34-36". <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/bakara-suresi-2/ayet-34-36/kuran-yolu-meali-5>, (Erişim: 14.04.2024).



NEHCÜ'L-FERÂDÎS'TE KÖNGÜL İLE KURULU DEYİMLERİN ANLAMI VE YAPISI ÜZERİNE*

[Araştırma Makalesi/ Research Article]

Özlem ARIKÖK**

Geliş Tarihi: 06.07.2024

Kabul Tarihi: 04.11.2024

Öz

Deyimler, en az bir kelimesi gerçek anlamından farklı, kendine özgü bir anlam taşıyan kalıplaşmış söz dizileridir. Bu söz dizileri ifadeye söyleyiş güzelliği, canlılık, doyuruculuk, akıcılık, anlatım gücü kazandırır; ayrıntıya inerek, derinleştirerek ya da genişleterek anlatılabilecek konuları birkaç kelime ile etkili bir şekilde anlatma imkânı sunar. Deyimler, ulusal söz hazinemizin önemli öğelerinden biridir ve milletlerin kültürel kalıntıları, alışkanlıklarını, törelerini, değer yargılarını, sosyal, kültürel ve ekonomik yapısını ortaya koyan önemli ipuçları sağlar. "Gönül", klâsik (divan) edebiyat ve halk edebiyatı başta olmak üzere Türk edebiyatının bütün dönemlerinde kendine yer bulmuş, çok kullanılmış bir kavramdır. Orhun abidelerinden beri yaşadığı tanıklanan "gönül" kelimesine Harezmi Türkçesi dönemi eserlerinden biri olan Nehcü'l-Ferâdîs (NF)'te de rastlanmaktadır. Bu çalışmada Nehcü'l-Ferâdîs adlı eserde yer alan köngül kelimesinin yer aldığı deyimler tespit edilerek bu deyimlerin varsa Türkiye Türkçesindeki kullanımları gösterilmiş ve deyim oluşturulan kelimelerin kökenleri hakkında bilgi verilmiştir. Eserden tespit edilen köngül kelimesini içeren deyimler, anlamları bakımından, belirlenen başlıklar altında sınıflandırılmış, deyim oluşturulan sözcüklerin yapı bakımından nasıl bir kuruluş oluşturduğu açıklanarak yapısal bir sınıflandırma ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Harezmi Dönemi, Nehcü'l-Ferâdîs, Deyim, Köngül, Anlam Bilimi.

ON THE MEANING AND STRUCTURE OF IDIOMS CONSISTING OF KÖNGÜL IN NEHCÜ'L-FERADIS

Abstract

Idioms are stereotyped word sequences that have at least one word that is different from its real meaning and has a unique meaning. These word sequences provide the expression with beauty of expression, liveliness, saturation, fluency and expressive power; they provide the opportunity to effectively explain topics that can be explained by going into detail, deepening or expanding, with a few words. Idioms are one of the important elements of our national vocabulary and provide important clues that reveal the cultural remnants, habits, customs, value judgments, social, cultural and economic structures of nations. "Heart" is a concept that has found a place and has been used a lot in all periods of Turkish literature, especially in classical (divan) literature and folk literature. The word "heart", which has been witnessed since the Orkhon Monuments, is also encountered in Nehcü'l-Ferâdîs (NF), one of the works of the Khwarezm Turkish period. In this study, idioms containing the word köngül in the work named Nehcü'l-Ferâdîs were determined, their usage in Turkish, if any, was shown and information was given about the origins of the words that make up the idiom. The idioms containing the word köngül determined from the work were classified under the determined headings in terms of their meanings, and

* Bu çalışma Dr. Öğr. Üyesi Esra KILINÇ danışmanlığında Haziran 2023 tarihinde tamamladığımız "Nehcü'l-Ferâdîs'te Deyimler" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni, T.C. Millî Eğitim Bakanlığı, Sezai Karakoç Anadolu Lisesi, Ankara, e-posta: ugniyye@yahoo.com

Orcid: 0009-0009-8420-023X

a structural classification was presented by explaining how the words that make up the idiom are structured.

Keywords: *Khwarezmian Turkish Period, Nehcü'l-Ferâdîs, Idiom, Könğül, Semantics.*

Giriş

Anlatıma söyleyiş güzelliği, anlatım gücü, özlülük, etkileyicilik ve renk katan deyimler; nesilden nesile devredilen, toplumun mazisi, kültürel kalıntıları, milletçe benimsenmiş davranış kalıpları, kültürel ve ekonomik yapıları gibi konularda bilgi sunan, toplumun geleneksel zenginliğini başarılı bir şekilde yansıtan mecazi ifadelerden oluşur. Deyimler ile ilgili uzmanlar tarafından çok sayıda ve birbirinden farklı tanım yapılmıştır. Yapılan tanımlara bakıldığında, genel görüş, birden fazla kelimenin bir araya gelerek deyim oluşturduğu ve bu kelimelerden en az birinin gerçek anlamının dışında kullanılması gerektiği yönündedir.

Deyimler, karmaşık konuları kısa ve etkili bir şekilde ifade etme imkânı tanır. Bu durum dildeki “en az çaba ilkesi” ile açıklanabilir. “Dil ekonomisi, dilde tutumluluk” adları ile de bilinen Zipf yasasına göre sözü dolaylamadan güzel ve etkili biçimde söylemek, konuşma sırasında gereksiz ifadelerden, tekrarlardan uzak durmak gerekmektedir (Demirci, 2021: 103).

Toplumlar, kendilerinden önceki kuşaktan öğrendikleri ulusal geçmişlerine ait her türlü kültürel hazineyi yeni kuşaklara aktarma işini dilin taşıyıcılık yönü yardımı ile gerçekleştirirler. Deyimler bu yol ile geçmişten günümüze taşınan kültürel zenginliklerden biridir. Türk kültürünün zenginliğinin bir göstergesi olan deyimler, kuşaktan kuşağa kültürel aktarım yapmaları yönüyle bu zenginliği yüzyıllar öncesinden günümüze taşımıştır.

Deyimler, sabit hâle gelmiş ifadelerdir. Deyimi meydana getiren kelimelerin sırası genellikle değiştirilmez. Deyim, birden fazla kelime veya kelime grubunun oluşturduğu ya bir cümle ya da bir söz öbeğidir. Deyimler, en az iki sözcükten meydana gelmelidir. Deyimlerin oluşumunda kelimelerden en az birinin gerçek anlamlarının dışında başka bir anlam ifade etmeleri gerekmektedir. Deyimler, çekime girebilir, bununla birlikte, genellikle yalın hâlde master biçiminde kalıplaşma özelliği taşırlar. Aynı zamanda kurallı bir cümle olarak kullanılabilirler gibi söz öbeği şeklinde de yer alabilirler (Parlatır, 2007: 2).

Söz öbekleri biçiminde kurulu deyimler: sıfat tamlaması ile oluşanlar (*alçaq könğül*), belirtisiz isim tamlaması ile oluşanlar (*öz adaki birle kelmek*), belirtili isim tamlaması ile oluşanlar (*cânımınîğ sürürî*) ve isnat grubu ile oluşanlar (ağzı açık) olarak sınıflandırılmıştır (Tokay, 2019: 494).

Türkçenin yazıtlar dönemindeki atasözleri ve deyimler, bağımsız araştırmalar yapılacak kadar çok olmasa da Uygurca döneminden itibaren hem metin sayısındaki artış hem de Türklerin içinde buldukları kültürel çevrelerdeki değişimler, metinlerin içerik özelliklerinin farklılaşmasına ve atasözleri ile deyimlerin üslup unsuru olarak daha sık kullanılmasına neden olmuştur (Tokay, 2019: 15).

Harezmi bölgesinde XI.-XII. yüzyıllarda Karahanlı Türkçesi temelinde Oğuz Türkçesi ve Kıpçak Türkçesinin birleşip kaynaşmasıyla oluşan Türkçeye Harezmi Altın Ordu Türkçesi ya da Harezmi Türkçesi denir (Türk vd., 2019: 3). Harezmi Türkçesine dair yapılan araştırmalar incelendiğinde, anlambilim çalışmalarının yetersiz olduğu gözlemlenmektedir. Bu dönemin atasözü ve deyim açısından, araştırmacıların yoğun ilgi gösterdiği bir dönem olmadığı aşıkârdır (Tokay, 2019: 18).

Nehcü'l-Ferâdîs; Harezmi Türkçesi özelliklerini yansıtan, dinsel, öğretici nitelikte, düz yazı ile kaleme alınmış bir eserdir. Eserin yazarı, eseri kaleme alırken sanatsal bir amaç

gütmemiş, sade bir dil tercih etmiş ve dinî konuları ele alırken eseri ilgi uyandıran hikâyelerle zenginleştirmiştir.

On "fasl" (alt başlık) içeren ve dört "bâb" (bölüm) halinde düzenlenmiş olan bu eser, dinî edebiyatın bir türü olan Kırk Hadis kategorisine aittir. Nehcü'l-Ferâdîs'in müellifi olarak çoğunlukla Kerderli Mahmut b. Ali gösterilmiştir. Kerderli Mahmut, ilk bölümde Hz. Peygamber (s.a.v)'in erdemlerini aktarmıştır. Eserin ikinci bölümünde, Hulefâ-yı Râşidîn, ehlibeyit ve dört imamın erdemlerini dile getirmiştir. Üçüncü bölümde, Allah'a yakınlaştıran amelleri açıklamıştır. Dördüncü bölümde ise Allah (cc)'tan uzaklaştıran olumsuz davranışları açıklamıştır. Son derece sade ve anlaşılır bir dille kaleme alınmış olan bu eser, dinî değeri açısından geniş bir ün kazanmıştır (Sağol, 1993).

Eserin dil özellikleri, onun Altın Ordu Devleti'nin doğu bölgesinde yazılmış olduğunu gösterir. Yazılış tarihinin ise Mercanî (1358) ve Yeni Cami (1360) nüshalarında belirtilen nüshalarının çoğaltılmasından daha önceki bir döneme ait olduğu değerlendirilmektedir (Türk vd., 2019: 7).

"Gönül, yürek, kalp, dil" bunlar anlamsal benzerlik taşıyan kelimelerdir. Türk dilinin en eski ürünü olan Orhun Yazıtları'ndan (Kültigin ve Tonyukuk Kitabelerinde *könğülte*, *könğülteki*, *könğülünçe*) beri tanıkladığımız "Gönül" kelimesi, Türkçenin zengin kelime hazinesi içinde değerli bir konuma sahiptir. "Arzu, istek, dilek" gibi soyut anlamların ifadesinde kullanılan bu kelime, eski Türkçe metinlerde aynı zamanda "akıl ve anlayış" kavramlarını da ifade eder. Uygur metinlerinde *könğülker*- "düşünmek", *könğüllüg* "akıllı", *könğülsüz* "akılsız" anlamlarını ifade edecek biçimde tanıklanmıştır.

Bu çalışmada, John Eckmann'ın Nehcü'l-Ferâdîs transkripsiyonuna yer veren Tezcan ve Zülfikar'ın (2014) kitabı esas alınmıştır. Çalışmada 14. yüzyıl edebi eseri Nehcü'l-Ferâdîs'te bulunan *könğül* konulu deyimleri belirlemek, belirlenen bu deyimlerin yüzyıllar sonrasında Türkiye Türkçesinde kullanılmaya devam edip etmediğini incelemek ve tespit edilen deyimlerin anlamsal ve yapısal sınıflandırmasını oluşturmak amaçlanmaktadır.

Bu amaçlar doğrultusunda Harezmi Türkçesi dönemine ait Nehcü'l-Ferâdîs adlı eserde yer verilen *könğül* kelimesi ile kurulu 25 adet deyim tespit edildi. Bu deyimlerin varsa Türkiye Türkçesindeki kullanımları gösterildi ve deyim oluşturulan kelimelerin kökenleri hakkında bilgi verildi. Deyimler, anlamları bakımından belirlenen başlıklar altında sınıflandırıldı. Deyimi oluşturan sözcüklerin yapı bakımından nasıl bir kuruluş oluşturduğu açıklandı ve anlamsal ve yapısal bir sınıflandırma oluşturuldu.

1. *könğül* ile Kurulu Olan Deyimlerin Anlam ve Yapısı

Clauson, *könğül* kelimesinin, orijinalinde farklı yan anlamlar içeren üretilmiş kelime olduğunu ve bu yan anlamların "akıl ve düşünceyi" gösterdiğini belirtir (Clauson, 1972: 731). "Gönül" kelimesi, "sevgi, arzu, düşünce, anma, hatıra gibi kalpte oluşan duyguların kaynağı" anlamlarının yanı sıra mecaz olarak "istek, arzu" anlamlarında da kullanılmaktadır (TS, 2005: 777).

Nehcü'l-Ferâdîs adlı eserde yer alan *könğül* kelimesinin geçtiği 25 adet deyimden 5 tanesi akıl, düşünce; 20 tanesi ise kalp, mutluluk, duygu vb. soyut anlamlarını ifade etmektedir. Buna göre:

1.1. Akıl, Düşünce Anlamını İfade Ederek Kullanılan Deyimler

könğülünğde keç- (<T. + T.) Aklından, içinden geçmek; zihinde tasarlamak, düşünmek.

Men sanğa Tañgrını şefti qılır-men kim sen rāst aygıl, qaçan kim bizlerni körmişde könğülünğde keçti mü kim Peyğambar as qatında olturğanlar cümlesidin men yaşıraq turur-men Haq te'ālā hazratında? (NF, 260/ 33)

“Eğer doğru söylersen ben sana Allah'ı (cc) şefaathçi kılarım. Bizi gördüğünde senin aklından (içinden), “Cenabıhak katında Hz. Peygamber'in (sav) yanında oturanların hepsinden daha iyi benim.” düşüncesi geçti mi?”

Dilimize ait ilk yazılı kaynaklar içerisinde yer aldığı tanıklanan *könġül* kelimesi; Eski Türkçede “kalp, gönül, iç; akıl, fikir, şuur, anlayış” anlamlarında kullanılmıştır. Nehcü'l-Ferâdîs adlı metinden alınan yukarıdaki örneklerde *könġül* (gönül) “akıl” anlamı ile kullanılmıştır. Keç- (g-) fiili ise yine Eski Türkçe Dönemi'nden beri görülen “bir şeyin üzerinden, içinden geçmek, aşmak, vazgeçmek vs” anlamlarında kullanılan bir kelimedir.

Könġlünġde keç- deyimini “akıldan geçmek” yani “düşünmek, zihninde tasarlamak” anlamını ifade etmektedir. Türkiye Türkçesinde yaygın olarak kullanılan deyimlerden olan aklından geçmek “düşünmek, fikir aklında değilken aklına gelmesi”; *aklından geçirmek* “bir şeyi yapmayı tasarlamak, içten içe planlamak anlamlarında kullanılmaya devam etmektedir.

Könġül kelimesi anlam bakımından zamanla daralmaya uğrayarak sadece “duyguların kaynağı, yürek, kalp” anlamlarında kullanılır olmuştur.

könġülke tüş- (<T. + T.) Gönüle düşmek, akla gelmek.

Ömerning ġayratı, künilmeki könġlümke tüşti erse kirmedim. (NF, 48/ 17)

“Ömer'in gayreti, kıskanması aklıma geldiğinde girmedim.”

Nehcü'l Ferâdîs'ten alınan yukarıdaki örneklerde *könġül* “akıl, anlayış, şuur” anlamı ile kullanılmıştır. *Tüş-*(d-) fiili genel anlamda “yer çekiminin de etkisi ile yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşen hareketin istemsiz biçimi”dir. Burada *tüş-* fiili gerçek anlamından uzaklaşarak deyimleşme sürecine girmiştir. “Aklına düşmek” veya “akla gelmek” deyimini, Türkiye Türkçesinde “hatırlamak” ve “aklında fikir oluşmak” anlamlarında kullanılmaktadır (Aksoy, 2020: 553, 554).

könġlinge keç- (<T. + T.) Aklından geçmek, düşünmek.

Men Peyġāmbardın küçlüġrek men tēp könġlinge keçti. (NF, 37/ 13)

“Ben, Peygamber 'as'den daha kuvvetliyim, diye aklından geçirdi.”

Könġül kelimesi bu deyimde “akıl, idrak, bilinç” anlamlarını ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Deyim, “aklından geçmek, aklından geçirmek” gibi anlamları karşılamaktadır. *Könġlinge keç-* “(gönlüne geçmek)” deyimini, Türkiye Türkçesinde “gönlüne gir-” şeklinde kullanılarak “kalbine girmek, kalbinde yer edinmek, sevgi ve ilgisini kazanmak” anlamına gelmektedir ve “akıl, bilinç” anlamından uzaklaşmış, “sevgi, istek, duyguların kaynağı” gibi anlamları ifâde ederek, küçük fonetik farklılıklarla kullanılmaya devam etmektedir (TS, 2005: 778).

könġli bar- (<T. + T.) Akli kaymak, akli (oraya) gitmek.

Ėkinç rek'atda yana könġli ol terske bardı. (NF, 170/ 35)

“İkinci rekâta kalbi yine hayvan gübresine takıldı.”

Könġül “akıl, düşünme, anlama ve kavrama gücü” anlamı ile kullanılmıştır. Bar- “ulaşmak, ölmek, varmak vb.” olarak kullanılmıştır. Yukarıdaki örnekte “namaz kılariken aklına başka şeyler gelmesi ve dikkatinin dağılması, *könġli bar-* deyimini ile anlatılmıştır. Türkiye Türkçesinde “gönlü var-” deyimini kullanılmazken, “gönlünden geçir-” (geçmek) deyimini yakın anlam vermekte ve “bir şeyi düşünmek ya da olmasını dilemek veya bir şeyi yapmayı istemek” olarak Türkiye Türkçesinde yer almaya devam etmektedir.

könġöldin keç- (<T. + T.) İçinden (aklından) geçmek, bir şeyin olmasını dilemek.

Taqı oğlanlarımgı bu keltürgenim miqdârınça qoydum tedi taqı könglinde keçer erdi kim... (NF, 69/ 34)

“Ve çocuklarıma bu getirdiğim kadarını bıraktım, dedi ve gönlünden geçirdi ki...”

Köngüldin keç- deyimi metinden alınan yukarıdaki örnekte hem “düşünce, anlayış” hem “gönül, anı, lisan” manasında “düşünmek istemek, talep etmek” gibi anlamları ifâde etmiştir. Bugünkü Türkiye Türkçesinde *gönlünden geçir-* (*geçmek*) deyimi korunmakta olup “bir olayın gerçekleşmesini ya da bir şey yapmayı arzulamak, düşünmek.” anlamını karşılayacak şekilde kullanılmaktadır (TS, 2005: 778). Ek olarak “aklından geçmek” (*geçir*) deyimi, “düşünmek, bir şeyi yapmayı planlamak” anlamında Türkiye Türkçesinde kullanılmaktadır (TS, 2005: 51).

1.2. Duygu, Kalp Anlamını İfade Ederek Kullanılanlar

köngli hoş bol- (<T. + Fa. + T.) Mutlu olmak, içinde bulunulan durumu beğenmek.

Menim ehl-i beytimdin avval mañga satqışğaysen tedi erse, könglim hoş boldı (NF, 109/ 30)

“Ehli beytimden bana ilk sen kavuşacaksın dediğinde gönlüm rahatladı.”

Köngül kelimesi sahiplik eki ile hoş bol- (hoş ol-) kalıplaşmış birleşik fiili ile deyimleşme sürecine girmiştir. *Hoş* kelimesi Farsça kökenli bir kelimedir. “Beğenilen, duyguları okşayan, zevk veren” anlamlarında; *hoş bol-* ise “nazik davranmak, hoş davranmak” olarak kullanılmaktadır (Ünlü, 2012b: 234). *Köngli hoş bol-* deyimi ise “hoşnutluk, durumundan hoşnut ve mutlu olmak saadetli, ongun” anlamlarını belirtmektedir. Deyim, Türkiye Türkçesinde kullanılmamaktadır.

köngli qatıg bol- (<T. + T. + T.) Merhametsiz, acımasız duruma gelmek, kalbi güçlenmek.

Ol ma'nîdin ötrü kim âdemî ta'âmını toya yîse, teni ağır bolur, köngli qatıg bolur. (NF, 137/ 8)

“Bu nedenle bir kişi doyuncaya kadar yemek yediğinde, bedeni ağırlaşır, kalbi katılaştır ve merhametini kaybeder.”

Ey Bâr Hüdâyâ, âriflar köngli seniñ hazratıñda inğen qatıg boldı. (NF, 138/ 2)

“Ya Rabbi, ariflerin kalpleri senin huzurunda iyice güçlendi.”

Katıg; dayanıklı, kuvvetli vb. (Clouston, 1972: 597) anlamlarının yanı sıra “katı, gergin, zor, güçlü, hayli, meşakkat, dayanıklı bir şekilde (krş. katı) anlamlarını belirtmektedir (Ünlü, 2012b: 295). Mecaz anlamda “acıma duygusu taşımayan; hoşgörüsü ve merhameti olmayan” anlamında kullanılır. *Katıg köngül* “merhametsiz, sert, acıması olmayan gönlü” ifade etmektedir. Gönlü katı (*Köngli katkı*) kelime grubu da “merhametsiz, acıması olmayan” anlamındadır. *Katıg/ katıg köngül* ek olarak “Kesin görüş, sağlam fikir, kararlı yaklaşım” manasındadır. *Avı süzük köngülü katıg* ise “Sözü doğru, fikirlerinde sağlam” anlamında yer verilmiştir (Şen, 2022: 118).

Nehcü'l Ferâdis'ten alınan ilk örnekte İmam Şâfi'î, on altı yıl gibi uzun bir süreden beri doyana kadar yemek yemediğini belirtmiş ve “doyana kadar yemek yiyen insanın teninin ağırlaştığını, kalbinin katılaştığını, zekiliğinin kaybolduğunu, uykusunun çok geldiğini ve ibadet etmekte tembelleştğini” bunun (fazla yemek yememesinin) sebebi olarak göstermiştir.

İmam Şâfi'î ise; Allah'a dua ederken, derin bilgiye sahip olan Hak âşığı arif insanların gönlünün Allah'ın huzurunda, ona kavuşma isteğiyle büyük bir keder içinde olduğunu ve derin yaralar aldığını; Allah'a iman etmekten ve kesin bir biçimde onun yolunda ilerlemekten kalplerinin güçlendiğini dile getirmektedir.

könğli için (<T. + T.) (Birinin) gönlü incinmesin diye, onun hatırına.

Eger meni sewer ersenğiz, kerek kim benim könğlüm için bu şanamğa secde qılsañğiz, tıp derhōst qıldı erse, şanamğa taqı secde qıldılar. (NF, 255/ 1-2)

“Beni seviyorsanız, benim hatırım için bu puta secde edin” dediğinde onlar da puta secde ettiler.”

Könğül “gönül”; Nehcü'l Ferâdis'ten seçilen örneklerde “hatır” anlamında kullanılmıştır. Üçün/için ilgeci ise “amacıyla, maksadıyla” anlamlarında kullanılmıştır. Metinde *könğlüm için* ya da *könğli için* olarak yer alan deyimler: “gönlüm/gönlü hoş olsun diye, hatırım/hatırı kırılmasın, mutlu olayım/olsun diye” anlamlarını ifade edecek şekilde kullanımı deyim oluşturmuştur. Bugünkü Türkiye Türkçesinde “hatır” kelimesi “gönül” yerine kullanılır olmuş ve *hatırı için* deyim anlamı “gerektiğinden değil, birisini hoşnut etmek amacıyla” (Aksoy, 2020: 846); “sevdiği ve saydığı için” anlamları ile süre gelmektedir (Parlatır, 2007: 451).

könğülke kir- (<T. + T.) (Bir kimsenin) Gönülde yer almak, sevgisini kazanmak.

Üküş mal kelse, hēç ol mālınığ maħabbatı könğlinge kirmes erdi. (NF, 143/ 30)

“Ne kadar çok mal gelse de gelen malın sevgisi kalbinde yer almazdı.”

Gönüle girmek deyimini, Nehcü'l Ferâdis'ten alınan yukarıdaki bölümlerde “sevgi ve ilgisini kazanmak” anlamları ile kullanılmıştır. Deyim, bazı fonetik farklılıklarla fakat aynı anlamı ile Türkiye Türkçesinde kullanılmaya devam etmektedir. Tasavvufi geleneğin önemli isimlerinden Yunus Emre'nin de birçok dörtlüğünde gönül mefhumuna rastlanmaktadır. Ona göre de “bir gönle girmek veya gönül yapmak (bir kişiyi memnun etmek, sevindirmek) hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğun ve huzurun kaynağıdır.”

könğlinğe (endişe) kir- (<T. + T.) Tasalanmak, endişelenmek.

Hāşlarnıñ hāşlarnıñ rūzası könğlinğe Haqdın öñgin neerselerniñ endişesi kirmek birle bozlur. (NF, 182/ 36)

“Seçkin kişilerin daha yüksek mertebedeki orucu da, kalpte Allah'tan başka şeylerin endişesini taşımakla geçersiz hale gelir.”

Gönle (endişe) kaygı duygusu girmesi, “kalbine Allah kaygısı dışında, dünyevi maddeler veya eşyaya sahip olma gibi kaygıların yerleşmesi” şeklinde ifade edilmiştir. Soyut da olsa bir kavramın gönle (kalbe) girmesi ifadesinde istiare yapılarak mecazi anlatım tercih edilmiştir. *Könğlinğe kir-* (gönlüne girmek) Türkiye Türkçesinde *gönlüne gir-* halinde “kalbine yer etmek, beğeni ve alakasını elde etmek” olarak yer almaktadır (TS, 2005: 778).

könğlini qarart- (<T. + T.) İncancını kaybetmek, yüreğini karartmak,

Ol Tañrı te'āl'ā kim ol müğnuñg könğlini qarartıp béliñge zunnār bağladı. (NF, 226/ 5)

“O Allah ki ateşe tapanın gönlünü karartıp beline kemer sardı.”

“Rengini karartmak, esmer hale döndürmek, karanlık bir duruma sokmak” olarak kabul edilen “karart-” *könğül* kelimesi ile yerleşik bir hale gelerek “kalbin kötüleşmesi, gönlün olumsuz duygularla dolması; küfür ve başkaldırma, imanı etmeme” anlamı ile deyimleşmiştir. *Gönlü karar-* deyimini “dünyevi keyiflere isteğinin olmaması, hiçbir şeyden almamaya başlamak” (Aksoy, 2020: 800); *gönlünü karart-* deyimini “hayattan sıkılma hissinin ortaya çıkması, hayat sevgisinin azalması” anlamı ile günümüz Türkiye Türkçesinde yer almaktadır (Parlatır, 2007: 398).

könğli hasta u bezmān bol- (<T. + Fa. + Fa. + T.) Üzülmek, içine dokunmak.

Bu hâlnı mundağ kördüm erse, köñglüm hasta u bezmân boldı. (NF, 123/ 21-22)

“Bu durumunu görünce kalbim kırıldı, içimde bir gariplik oluştu.”

Hasta u bezmân, hastalık nedeniyle rahatsız ve bıkkın anlamındadır. Kelime, bol-/ol-yardımcı fiili ile yerleşik bir hale gelerek “hastalık nedeniyle rahatsız, yorulmuş, bıkmış” olmayı belirtmektedir. Kalbin hasta ve usanmış olması; gönül yorgunluğunu ve kişinin kederlendiğini ifade etmektedir.

Geçmişten günümüze birçok deyim ve atasözünde kendine yer bulan “gönül” ün sahibi Tanrı’dır. Gönül Allah’ın evidir. Onu kıran kimse Yunus Emre’nin de ifade ettiği gibi iki cihanda da mutsuz olur. Deyim, eski Türkçede kullanılan biçimi ile Türkiye Türkçesinde kullanılmaz. Türkiye Türkçesinde *gönlü kırıl-* deyimini “kederlenmek, kalbi kırılmak, hayıflanmak” (Parlatır, 2007: 397); *gönlüne dokun-* ise “moral bozukluğu yaşamak, sıkıntı hissetmek” anlamlarında yer almaktadır (Parlatır, 2007: 398).

köñgli tile- (<T. + T.) (Bir şeyi) istemek, arzulamak, gönlü dilemek.

Yâ Resûlallâhi, köñglüm andağ tileyür kim siziñg birle gazâtqa barsam, kâfirler birle uruşsam... (NF, 200/ 26-27)

“Ey Allah’ın resulü! Kalbim şunu arzuluyor ki, sizinle birlikte cihada çıkıp kâfirlerle cenk etsem...”

Tile- /*dile-* fiili “birinden talep etmek, istemek, istek duymak” (TS, 2005: 529) anlamlarını verir. *Gönlü iste-* ise “bir şeye heves duymak, şiddetle dilemek” manasındadır ve gönül, insansı özellikler kazandırılmıştır. *Gönlü iste-* Türkiye Türkçesinde “dilemek, gönülden arzulamak” manalarında kullanılmaktadır.

köñgölde karar qıl- (<T. + Ar. + T.) Kalbinde yer edinmek, kalbine ulaşmak.

Yâ Resûlallâhi, siz bu sözlerni eşittingiz taqı bu sözler köñglünğüzde karar qıldı. (NF, 290/ 16-17)

“Ey Allah resulü! Bu sözleri duyduunuz ve duyduklarınız içinizde yer etti.”

Metinden seçilen örnekte gönül (köñül) “-de” ve “-da” ekleri ile kullanılarak, karar/ karar kıl- birleşik fiili ile yerleşik bir hale gelmiştir. *Karar qıl-* “bir şey yapmadan beklemek, karar kılmak, karara varmak” (Ünlü, 2012a: 289); “dönüp dolaşıp aynı şeyin üstünde durmak” anlamlarında kullanılırken *köñgöl* kelimesi ile birlikte kullanılarak “kişinin kalbinde yer edinmek, yaşanan olaylar sonrasında yüreğinde şüphe oluşması” durumunu ifade etmektedir. Gerçekten de Nehcü’l Feradis’te Hz. Peygamber’in eşi Hz. Ayşe, kendisi hakkında halk arasında yayılan kötü söylentilere. Hz. Peygamber’in tereddütle bakması nedeniyle kendisine bu sözleri dile getirmiştir.

köñglünge qorquğ kir- (<T. + T. + T.) İçine korku hissinin dolması, dehşete kapılmak.

Kördüm erse, köñglümke yana qorquğ kirdi. (NF, 7/ 3)

“Onu görünce kalbime yeniden bir korku doldu.”

Korku, risk ve tehdit karşısında hissedilen endişe ya da keder duygusu olup, kişiyi çaresiz bırakır. Nehcü’l Ferâdis içerisinde bu duyguya bazı kısımlarda; Allah, cehennem korkusu veya ölüm olarak yer verildiği görülür. Korku duygusunun kalbi kaplaması, kalbine girmesi ifadesi ile korku duygusuna, mecazi anlam kazandırılmıştır. Âl-i İmrân suresi 151. ayette de “Biz inkârcıların kalplerine korku salacağız.” ifadesinde *köñglünge qorquğ kir-* deyimini ile anlamsal bir benzerlik görülmektedir.

Türkiye Türkçesinde *korkuya kapıl-* ; “kaygılanmak, korku duymak ve korku hissetmek” (Parlatır, 2007: 590); *korku düş-* ise “tedirgin olmak, korku duymak” anlamları ile kullanılmaktadır (Parlatır, 2007: 589).

könğlünğde keçür- (<T. + T.) Kalbinden, içinden geçirme; bir şeyi yapmayı düşünmek.

Yâ Resûlallâhi, râst aytur- sen, mununğ teg söz könğlimde keçti, tedi. (NF, 260/ 36)

“Ey Allah resulü! Haklısın, böyle bir düşünce aklımdan geçti.” diye söyledi.”

Keçür-/ geçir- kelimesi; “bir şeyi başka yere aktarmak, başka bir şey içinden geçmek vb.” anlamlarına sahiptir. *Könğül* “gönül” kelimesi, sırasıyla sahiplik eki ve bulunma durumu eki olarak keçür- ile birlikte kullanılarak deyimleşmiştir. *Könğül* ve keçür- kelimeleri birlikte kullanımı yerleşik hale gelmiş ve “kalbinden geçirmek, yapmayı düşünme” anlamlarıyla kullanılmaya başlamıştır. *Gönlünden geçirmek (geçmek) deyimi* “1) olmasını veya yapmayı dilemek, 2) değerlendirmek, kafa yormak”; *içinden geçirmek* deyimi ise “yapmayı düşünmek” anlamları ile Türkiye Türkçesinde yer almaktadır (Aksoy, 2020: 800).

könğül közini aç- (<T. + T. + T.) Kalbini açmak, kalp gözünü açmak.

Ol qulğa şerî'at aḥkâmını bildürür taqı ol qulnı faqih qılır könğliniñ közini açar. (NF, 128/ 2)

“O kuluna İslam hukukunu öğretir ve onu fıkıhçı haline getirir, kalp gözünü açar.” (Aktan, 2017: 133)

Gönül (*könğül*) sözcüğü, gözü sözcüğü ile ad tamlaması meydana getirmiştir. Göz, göz organını ifade etmekte ve “Gönül gözü” ad tamlaması aç- fiili ile yerleşik hale gelerek mecazi anlam yaratılmıştır. *Könğül közi* (gönül gözü), sezgileri temel alan bir ele alış üzerine inşa edilmiştir. *Könğül közi birle bakıp tengledim* “Gönül gözü ile inceleyip, kıymetlendirdim” ifadesinde görüldüğü üzere olay veya durumun sezgileri temel olarak değerlendirilmesi konu edilmiştir (Şen, 2022: 134).

Gönül gözü açık ol- anlatımının tanrısal bir yönü bulunmaktadır. Gönül gözü anlatımı Hz. Mevlana'da *İlmek ilmek cana dokudum da seni, gönül gözüme hayranlık düştü* mısralarında yer verilmiştir. Gönül gözünün açık olması “sezgisi kuvvetli olmak, ruhsal olarak farkındalığı yüksek olmak, ruhsal dünyayı kavramak, manevi boyutları idrak etmek” anlamları ile kullanılır.

könğöldin çıkar- (<T. + T.) (Artık) İlgilenmemek, sevgisini sürdürmemek.

Taqı bizlerke boy bériñğ duşmanlıqını könğöldin çıkarıñğ. (NF, 80/ 21)

“Bize itaat edin, düşmanlıkla artık ilgilenmeyin.”

Könğül kelimesi -din ayrılma eki alıp, çıkar- fiili ile yerleşik hale gelerek deyim meydana getirmiştir. Nehcü'l Ferâdis'teki bu kullanımda “gönülden çıkarmak” deyimi “göz ardı etmek, düşmanlığı göz ardı etmek, kin beslememek” anlamları ile kullanılmıştır. “Aklınızda kin ve nefret barındırmayın” olarak değerlendirildiğinde sözcüğün “akıl” anlamı dikkat çekmektedir.

könğülke orna- (<T. + T.) Kalbinde yer bulmak, gönle yerleşmek.

Men qorqtum kim dünyâ manğa meyl qılıp dünyâ maḥabbeti könğlümke ornap Ḥaq te'âl'â ḥazratındın yıraq bolmağayın. (NF, 72/ 41)

“Dünya bana yönelip dünya sevgisi kalbimde yer edindiğinde, Cenâb-ı Hakk'ın huzurundan uzak kalmayayım, diye korktum.”

Gönül kelimesinin Türkçenin kelime dağarcığında hususi bir alanı vardır ve “yürek, kalp, duyguların kaynağı” vb. soyut kavramların anlatımında kullanılmıştır. Deyimde geçen orna-

fiili orun (ET. mevki, yer) kelimesinin -a isimden fiil yapma ekini alması ile oluşmuş ve “yerleşmek” anlamında kullanılmıştır (Hacıeminoğlu, 1997: 133). Kelimelerin kalıplaşması ile “gönülde kendine yer bulmak, arzu etmek, dilemek” anlamını taşıyan bir deyim oluşmuştur. Nehcü'l Ferâdis'ten alınan örnek cümlede “dünyaya ait geçici, maddi güzelliklerin istenmesi, dünya sevgisinin gönle yerleşmesi” anlamı dile getirilmektedir. *Gönlüne gir-* deyimini “gönlüne/kalbine girmek” (TS, 2005: 778); *yer et-* deyimini de “işaret bırakmak, belirtiler oluşturmak ya da tam olarak yerleşmek manalarında günümüz Türkiye Türkçesinde yer almaktadır.

könğülke sığma- (<T. + T.) Gönülde başka birine duyulacak sevgi için yer olmaması.

Hêç öñgin kimerseninğ maħabbatı könğlümke sıgmaz. (NF, 67/ 10)

“Hiçbir kimsenin sevgisi kalbimde yer etmez.”

Sığ- “bir yere eksiksiz bir şekilde dahil olmak, bir yerin içinden ilerlemek” manalarına sahip fiildir. *Gönle sığ-* deyimini somut hale getirme yöntemiyle “kalbinde yer edinmek, kabul edilmek, desteklenmek”; *gönle sığma-* ise “gönlünün başka şeylerle (sevgilerle) dolu olması nedeniyle içinde başka bir sevgiye yer olmaması” manasındadır. Burada “gönül” bir şeyler ile doldurulabilen nesne gibi ele alınmış ve kapalı benzetme yapılmıştır. *Sığ-* kelimesi “(bir şeye) sığmak, (bir yere) uygun gelmek” manasındadır. Kelime Uygur Türkçesinde görülmektedir “(I) yeri olmak, (II) yakışmak, uymak” (Arslan Erol, 2018: 690). Türkiye Türkçesinde *gönle sığ-* deyim olarak sözlüklerde kendine yer bulmamıştır.

könğülü hasta bol- (<T. + Fa. + T.) Gönlü incinmek, üzülmek.

Peyğāmbār' as qaçan kim ğazātqa çıkar bolsa erdi, ħatunlarındın birini ihtiyār qılıp çiqarmaz erdi kim könğülleri hasta bolmasun, tēp. (NF, 288/ 22)

“Hz. Peygamber (s.a.v) savaşa gitse, gönüllerinin incinmemesi için kadınlarından birini seçmezdi.”

Hasta kelimesi, “esenliği yerinde olmayan, sağlığı bozuk olan, rahatsız” anlamlarını ifâde eden Farsça bir kelimedir (TS, 2005: 853). Kelime, bol-/ol- yardımcı fiil ile birlikte “rahatsızlanmak, hasta olmak” anlayışını dile getirmiştir. Fakat metinde geçen hastalık fiziki bir hastalık değil, gönlün hastalanmasıdır. Gerçek anlamı dışında “gönül incinmesi, kırılma” iletmektedir. Tanrı gönle büyük önem verir. Gönlü yıkan her iki dünyada da mutluluğu bulamaz. Yunus Emre, “Bir kez gönül yıktın ise bu kıldığın namaz değil / Yetmiş iki millet dahi elin yüzün yumaz değil” şiir mısraları ile gönlün Allah katındaki değerini göstermiştir. Türkiye Türkçesinde *gönlü kırıl-* deyimini “kırılmak, kederlenmek, yerinmek” manalarında kullanılmaktadır (Parlatır, 2007: 397).

(könğlinge) ārāmluq endür- (<Fa. + T.) Gönül rahatlığı, istikrar sağlamak.

Ĥaq te'ālā Abū Bekr könğlinge ārāmluq endürdi. (NF, 15/ 32)

“Cenâb-ı Hak, Ebu Bekir'in kalbine gönül rahatlığı verdi.”

Ārāmluk sözcüğü “konfor, selamet (Ünlü, 2012a: 48) anlamlarında kullanılır. Ēn-/in- eylemi ise “yüksek konumdan aşağıya inmek” manasındadır. Bu kullanımda in- sözcüğü istiare özelliği kazanmış, *ārāmlık indir-* ise “selamet, istikrar sağlamak” manalarını vermiştir. Rahat ve huzurun gönle yukarıdan inmesi, huzurun yukarıdan, yaratıcıdan gelebileceği yorumu ile Allah inancını belirtmektedir. Deyim, *(könğlinge) ārāmluq endür-* yapısında Türkiye Türkçesinde kullanılmamaktadır. Ancak belirttiği mana bakımından *huzur ver-* deyimini “kalp huzuru, sürekli bir istikrar durumu” manaları ile deyim olarak değerlendirebiliriz.

könğli açıl- (<T. + T.) Ferahlamak, rahatlamak, sıkıntısı olmamak.

Yūsufnunğ könğli açılson, tēp alıp şahrāqa çıktılar. (NF, 80/ 35-36)

“Yusuf'un ferahlaması ve rahatlaması için onu alıp şehir dışına çıktılar.”

Könğli açıl- deyimini metinde “keyiflenmek, rahata kavuşmak” manalarında kullanılmıştır. Açıl- eylemi, “kapalı iken açık duruma getirmek” gerçek manası dışında “ferahlamak, rahata kavuşmak” manasını vermiştir (Ata, 2014: 4). Açıl- sözcüğünün gönül ile beraber kullanımı “içinde huzur bulmak, rahata kavuşmak” manasında bir deyim meydana getirmiştir. *Könğli açıl-* deyimini Türkiye Türkçesinde de *gözü gönlü açıl-* “rahatlamak, keyiflenmek” manalarında kullanılmaktadır (Aksoy, 2020: 816). Bununla birlikte *gönül aç-* deyimini “keyif verici eylemlerle ruhsal sıkıntıyı hafifletmek” manasında Türkiye Türkçesinde yer almaktadır.

könğli karar qıl- (<Ar. + T.) Gönül dinlenmek, dirlik bulmak.

Her kéçe men bu Medîne şehri tezgînür-men. Andın sonğ könğlüm karar qılur, yoq erse könğlüm hêç qarâr qılmaz. (NF, 77/ 11)

“Her gece ben bu Medine şehrini dolaşıyorum. Ondan sonra gönlüm sükûnete kavuşur, yoksa gönlüm huzur bulmuyor.”

Karar/qarar, “sorun ya da iş hakkında değerlendirme sonucunda varılan kesin hüküm” manasında Arapça bir sözcüktür (TS, 2005: 1080). Nehcü'l Ferâdis'ten alınan yukarıdaki örnekte karar “dingin olma, sabır, tahammül” vb anlamları ifade ederek mecazlık kazanmıştır. Kelime kıl-/qıl- yardımcı eylemi ile yerleşik hale gelerek “rahatlık elde etmek, dinlenme sağlamak” manalarını elde etmiştir. Türkiye Türkçesinde *karar kıl-* deyimini yer almakta ancak deyim manası ile eserde aktarılan mana arasında bir ilişki bulunmamaktadır. Türkiye Türkçesinde *karar kıl-* deyimini “birden fazla deneme yaparak, aralarından birini seçmek” anlamı ile yer almaktadır. Deyime benzer olarak görebileceğimiz *huzur bul-* deyimini ise “psikolojik açıdan sakinlik elde etmek, dinlenme sağlamak” manasını verdiğinden *gönlü karar kıl-* deyimini ile mana yönünden benzerliğe sahiptir.

könğlinge qorquğ tüş- (<T. + T. + T.) İçine kuruntu girmek, korkmak.

‘Alîniñ könğlinge qorquğ tüşti taqı qadğurdı. (NF, 115/ 15)

“Hz. Ali'nin kalbine kuruntu girdi, üzüldü.”

Tehlike vb. bir durumda yaşanan yoğun kaygı ve üzüntü halini anlatan “korku” kavramı, *tüş-/düş-* fiili ile kalıplaşmıştır. Korku düşmesi gönle oluca “insanın içine bir yerlerden bir kötülük gelme korkusunun girmesi yani bu duygunun gönülde kendine yer bulması” anlamını ifade etmiştir. “Korku” düşünsel ya da zihinsel bir anlam iken, somut bir nesne gibi gösterilerek benzerlik sağlanmış ve istiare yapılabilmektedir. Türkiye Türkçesinde (içine, kalbine) *korku düş-* deyimini “dehşete kapılmak, endişelenmek” manası ile yer almaktadır (TS, 2005: 1217).

Sonuç

Çalışmada, 14. yy. Harezmi Türkçesi eserlerinden Nehcü'l-Ferâdis'te kullanılan deyimlerden *könğül* sözcüğü ile oluşanlar belirlenmiş, deyimleri meydana getiren sözcüklerin kökenlerine yer verilmiş ve anlam bilimi (semantik) yönünden değerlendirilmiştir. Deyimi meydana getiren sözcüklerin sözlükteki ilk manaları belirtilmiş, yerleşik hâle gelme süresi sonunda kazanılan yeni mana gösterilmiştir. Deyimlerin Türkiye Türkçesindeki kullanım durumlarına değinilmiştir.

AKIL TEMALI DEYİMLER	KALP/DUYGU TEMALI DEYİMLER
könğlünğde keç-	könğli hoş bol-
könğülke tüş-	könğli qatıg bol-
könğlinge keç-	könğli üçün

könqli bar-	köngülke kir-
könğöldin keç-	könğlinge (endişe) kir-
	könğlini qarart-
	könqli hasta u bezmān bol-
	könqli tile-
	könğülde qarar qıl-
	könğlünge qorquğ kir-
	könğlünğde keçür-
	köngül közini aç-
	könğöldin çıkar-
	köngülke orna-
	köngülke sığma-
	könğülü hasta bol-
	(könğlinge) āramluq endür-
	könqli açıl-
	könqli qarar qıl-
	könğlinge qorquğ tüş-

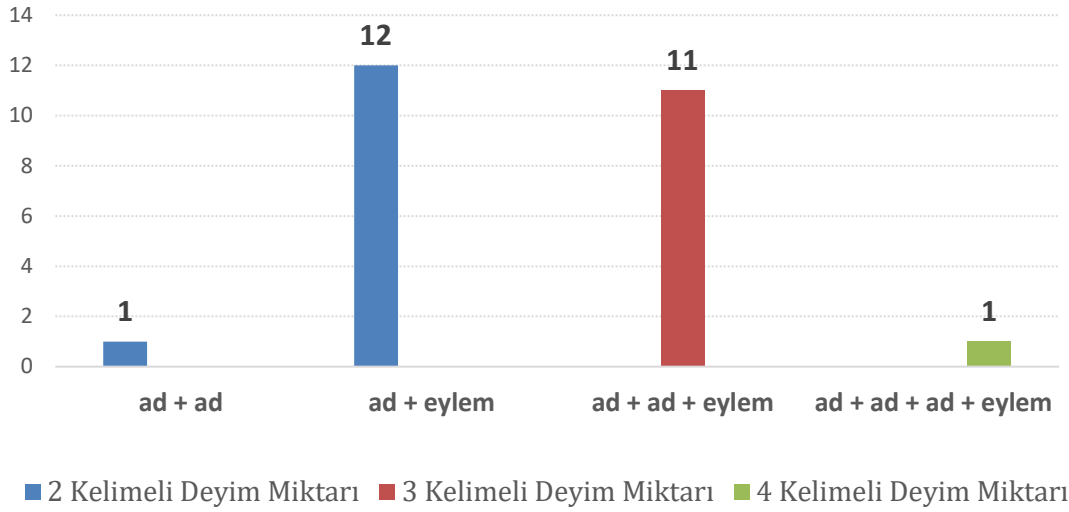
Tablo 1: Deyimlerin Anlam Açısından Bağlandığı Konular

Önce deyimini oluşturan kelimelerin sözlükte yer alan ilk anlamları verilmiş, arkasından deyimleşme süreci sonucunda elde ettiği yeni anlam belirtilmiştir. Sözcüklerin mana ve köken açıklamalarında Sir Gerard Clauson'un derlediği etimolojik sözlük kaynak olarak kullanılmış, Suat Ünlü'ye ait "Harezmi Altın Ordu Türkçesi Sözlüğü"nden yararlanılmıştır. Deyimlerin Türkiye Türkçesindeki kullanımlarının sürüp sürmediğinin tespit edilmesi ve ifade ettikleri anlamın açıklanması sırasında Türk Dil Kurumu (TDK) Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü ile TDK Türkçe Sözlük (TS)'ten faydalanılmıştır. Deyime biçim veren kelimelerin aldığı ekler açıklanarak, bu eklerin deyim oluşumundaki işlevi ve hatırlattığı düşünceler açısından deyimlere sağladığı katkı detaylandırılmıştır. Metinden belirlenen deyimler anlam bakımından incelenerek iki başlık olarak **Tablo 1**'de gösterilmiştir. Bu konu başlıkları, *könğül* kelimesinin Harezmi Dönemi eseri Nehcü'l-Ferâdis'te çoğunlukla hangi manada kullanıldığının tespitinde faydalı olmuştur. Eserde, *könğül* kelimesinin ağırlıklı olarak 'duygu, kalp, istek' gibi soyut kavramların ifadesinde kullanıldığı izlenmektedir.

Bu çalışmada Nehcü'l-Ferâdis adlı eserden *könğül* kelimesi ile kurulu 25 deyim belirlenmiştir. Bu deyimlerin 12'si ufak bazı ses farklılıkları ile Türkiye Türkçesinde kullanılmaya devam etmektedir. Bu deyimler "könğülde keç-, könğlinge keç-, könğöldin keç-, könqli hoş bol-, köngülke kir-, könğlini qarart-, könqli tile-, könğlünğde keçür-, könğöldin çıkar-, köngülke sığma-, könqli açıl-, (könğlinge) qorquğ tüş- olarak Nehcü'l-Ferâdis'te kullanılmaktadır.

Belirlenen deyimlerin 24 adedi mastar durumundadır. Aralarında yardımcı fiil ile oluşturulanlar mecazi (metaforik) uygulama nedeniyle deyim grubunda incelenmiştir. Belirlenen deyimlerden bir tanesi "*isim + edat*" yapısında oluşturulmuştur.

Eserdeki deyimlerin Türkiye Türkçesinde bugünkü kullanım durumları, anlam ya da yapı bakımından geçirdiği değişiklikler, her deyim için altındaki yapılar açıklanmıştır. Saptanan deyimlerin 14 tanesi iki sözcük, 10 tanesi üç sözcük ve 1 tanesi 4 sözcük ile oluşturulmuştur. Bu kapsamda, belirlenen deyimlerin yapısal olarak kategorize edilmesi **Şekil 1**'de verilmiştir.



Şekil 1: Deyimlerin Yapısal Olarak Kategorize Edilmesi

Gönül, eski Türkçe metinlerde akıl, anlayış kavramları için de kullanılmış bir kelime olup insanın sadece manevî tarafını, duygularını ifade eden “kalp, yürek” anlamını karşılayan kelime değildir. Gönül mefhumu söz varlığımız içinde önemli bir yere sahiptir. Gerek eski Türkçe metinlerde gerekse günümüz Türkiye Türkçesinde çok sayıda deyim ve atasözünde gönül kelimesine rastlamak mümkündür.

Nehcü'l-Ferâdis'in *könğül* kelimesi ile oluşturulan deyimler yönüyle incelenmesi neticesinde *könğül* kelimesinin Türk dilinin eski metinlerinden itibaren kullanımda olduğu görülmüş, *könğül* kelimesi ile kurulu bir kısım deyimlerin ses bilgisi yönünden ufak farklılıklar olsa da on dördüncü yüzyıldan günümüze kadar korunduğu ve Türkiye Türkçesinde varlığını devam ettirdiği gözlemlenmiştir.

Kaynakça

- Aksoy, Ömer Asım (2020). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü-2 Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: İnkilap Kitapevi Yayın Sanayi ve Ticaret A.Ş.
- Aktan, Bilal (2017). *Nehcü'l-Ferâdis Cennetlerin Açık Yolu -Kerderli Mahmud*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Arıkök, Özlem (2023). *Nehcü'l-Ferâdis'te Deyimler*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Karabük: Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- Arslan Erol, Hülya (2018). *Eski Türkçeden Eski Anadolu Türkçesine Anlam Değişmeleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ata, Aysu (2014). *Nehcü'l-Feradis "Uştmahlarning Açuq Yolu-Cennetlerin Açık Yolu" Dizin-Sözlük / Mahmut b. Ali*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Clauson, Sir Gerard (1972). *An Etymological Dictionary of Pre- Thirteenth- Century Turkish*. London: Oxford University Press.
- Demirci, Kerim (2021). *Türkoloji İçin Dilbilim Konular Kavramlar Teoriler*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Hacıeminoğlu, Necmettin (1997). *Harezmi Türkçesi ve Grameri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

- Parlatır, İsmail (2007). *Atasözleri ve Deyimler II- Deyimler*. Ankara: Yargı Yayınevi.
- Sağol, Gülden (1993). *Harezmi Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi Giriş-Metin-Sözlük I*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Şen, Serkan (2022). *Eski Türkçenin Deyim Varlığı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tezcan, Semih ve Zülfikar, Hamza (2014). *Nehcü'l-Ferâdis =Uştmağların Açık Yolu= Cennetlerin Açık Yolu: I-II-III Metin-Tıpkı Basım/ Mahmut b. Ali*. (Tıpkı Basım ve Çeviri Yazı: Janos Eckmann) (Ed. N. Yüce ve M. Canpolat). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tokay, Yaşar (2019). *Tanıklarıyla Harezmi-Kıpçak Türkçesinde Atasözleri ve Deyimler*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Türk, Vahit vd. (2019). *XIV-XV. Yüzyıllar Türk Dili*. Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını.
- Türkçe Sözlük (2005). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ünlü, Suat (2012a). *Karahanlı Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi.
- Ünlü, Suat (2012b). *Harezmi Altın Ordu Türkçesi*. Konya: Eğitim Yayınevi.



NİMŞEHİT'İN ŞİİRLERİNDE GİYİM-KUŞAM, SÜS VE EV EŞYALARI

[Araştırma Makalesi / Research Article]

Serpil SOYDAN*

Geliş Tarihi: 06.07.2024

Kabul Tarihi: 09.08.2024

Öz

Kültür, bir toplumun ortak yaşayışından doğan maddi ve manevi değerlerdir. Bu değerler içerisinde yer alan söz varlığı, önemli bir kültürel ve maddi değerdir. Bir milletin sözlü ve yazılı edebiyat eserlerinde var olan söz varlığı, aynı zamanda o milletin sosyal ve kültürel yaşamı hakkında bilgi edinmede yardımcı olan en önemli dil ögesidir. Bu çalışmanın amacı, Nimşehit'in yaşadığı dönemdeki sosyal ve kültürel yaşama ait giyim-kuşam, süs ve ev eşyaları ile ilgili söz varlığını şiirlerinden hareketle ortaya koyarak, bu söz varlığının Yeni Uygur, Çağatay ve Özbek Türkçesi sözlüklerindeki kullanımını tespit etmektir. Bu söz varlığının tespiti için, Uygur Şair Nimşehit ve Şiirleri adlı eser kaynak olarak kullanılmıştır. Eserden tespit edilen veriler şöyledir: 1. Kıyafetler: Alt Bedene Giyilenler: Tambal "pantolon"; Üst Bedene Giyilenler: Etles köynek "atlas gömlek", Köynek "gömlek", Toğığan rexttin kıyım "dokunmuş kumaştan giysi", Giriş köynek "saten elbise"; Vücudun Tamamını Örtten/Giyilen Giysiler: Tonlar "cübbeler", Yipek köynek "ipek elbise"; 2. Ayağa Giyilenler: Betinke "sandalet"; 3. Süs Eşyaları ve diğer aksesuarlar: Takılar: Toyluq "Düğünde erkek tarafının kız tarafına aldığı kıyafet, takı gibi şeyler.", Altun sapaq "altın küpe", Altun üzük "altın yüzük", Bileyzük "bilezik", Mervayit boyuncaq "inci kolye". Başa ve yüze takılan aksesuarlar: Qadaq doppa "takke", Söser tumaq "süt emen hayvanın derisinden yapılan şapka türü", Şepke "şapka", Tumaq "kalpak", Çümbel "peçe", Romal "başörtü", Tac "taç". Omuza, boyuna takılan veya atılanlar: Duxava, bortme şal "kadife ve ipek şal". Ev eşyaları: Körpe "pamuklu döşek, yatak", Yotqan "yorgan", Löñge "havlu", Yağlıqlar "mendiller"; Yuñ buyum "yün eşya", Kigiz "kilim". Nimşehit'in şiirleri incelediğinde giyim-kuşam, süs ve ev eşyalarına ilişkin söz varlığının daha çok günlük yaşamla özdeşleşen, Şepke "şapka", Tumaq "kalpak", Çümbel "peçe", Tambal "pantolon", Köynek "gömlek", Yipek köynek "ipek elbise", Ton "cübbe" gibi giyim ve süs eşyaları olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Nimşehit, Yeni Uygur Türkçesi, Giyim-Kuşam Eşyaları, Süs Eşyaları, Ev Eşyaları.

CLOTHING, ORNAMENTS AND HOUSEHOLD ITEMS IN NİMŞEHİT'S POEMS

Abstract

Culture is the material and spiritual values arising from the common life of a society. The vocabulary included in these values is an important cultural and material value. The vocabulary existing in the oral and written literary works of a nation is also the most important language element that helps in obtaining information about the social and cultural life of that nation. The aim of this study is to reveal the vocabulary related to clothing, ornaments and household items related to the social and cultural life of the period in which Nimşehit lived, based on his poems, and to determine the use of this vocabulary in New Uyghur, Chagatai and Uzbek Turkish dictionaries. The work titled Uyghur Poet Nimşehit and His Poems was used as a source for determining this vocabulary. The data determined from the work is as follows:

* Doç. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
e-posta: ssoydan078@gmail.com
Orcid: 0000-0001-7180-8769.

1. Clothes: Things Worn on the Lower Body: Tambal "trousers"; Things Worn on the Upper Body: Etlés koynek "atlas shirt", Köynek "shirt", Toqiğan rexttin kiyim "woven fabric clothes", Girip koynek "sateen clothes"; Clothes Covering/Worn on the Entire Body: Tonlar "robes", Yipek koynek "silk dress"; 2. Things Worn on Feet: Betinke "sandals"; 3. Ornaments and other accessories: Jewelry: Toyluq "Things such as clothes and jewelry that the groom's relatives buy for the bride's relatives at the wedding.", Altun sapaq "gold earrings", Altun üzük "gold ring", Bileyzük "bracelet", Mervayit Boyunçaq "pearl necklace". Accessories worn on head and face: Qadaq doppa "skullcap", Söser tumaq "type of hat made from the skin of a suckling animal", Şepke "hat", Tumaq "kalpak", Çümbel "chaddar", Romal "headscarf", Tac "crown". Things worn or thrown on the shoulders or around the neck: Duxava, bortme şal "velvet and silk shawl". Household goods: Körpe "cotton mattress, bed", Yotqan "quilt", Löñge "towel", Yağlıqlar "handkerchiefs"; Yuñ buyum "woolen goods", Kigiz "rug". When Nimşehit's poems are examined, it is seen that the vocabulary related to clothing, ornaments and household items are mostly clothing and ornaments identified with daily life, such as Şepke "hat", Tumaq "kalpak", Çümbel "chaddar", Tambal "trousers", Köynek "shirt", Yipek koynek "silk dress", Ton "robe".

Keywords: Nimşehit, New Uyghur Turkish, Clothing Items, Ornaments Items, Household Items.

Giriş

Kültür, bir toplumun ortak yaşayışından doğan maddi ve manevi değerlerdir. Bu değerler içerisinde yer alan söz varlığı, önemli bir kültürel ve maddî değerdir. Bir milletin sözlü ve yazılı edebiyat eserlerinde var olan söz varlığı, aynı zamanda o milletin sosyal ve kültürel yaşamı hakkında bilgi edinmede yardımcı olan en önemli dil ögesidir. Söz varlığı üzerine yapılan bu çalışmanın amacı, Nimşehit'in yaşadığı dönemdeki sosyal ve kültürel yaşama ait giyim-kuşam, süs ve ev eşyaları ile ilgili söz varlığını şiirlerinden hareketle tespit etmek, ayrıca bu söz varlıklarının Özbekçe-Türkçe Sözlüğü, Türkçe-Özbekçe Sözlüğü, Çağatay Türkçesi Sözlüğü, Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğünde tanıklanıp tanıklanmadığını belirleyip, tanıklanan söz varlıklarının hangi anlamda sözlüklerde yer aldığını ortaya koymaya çalışmaktır. Bu söz varlığının tespiti için, Neşe Harbalioğlu'nun *Uygur Şair Nimşehit ve Şiirleri* adlı eser kaynak olarak kullanılmıştır. 1929-1971 yılları arasındaki şiirlerinin yer aldığı bu eserde Nimşehit, yaşadığı bu dönemlerde etkisinde kaldığı kültürel ve sosyal yapıyı da gözler önüne serecektir. Çin yönetimine karşı 1933 yılında çiftçilerin başlattığı ayaklanmaya katılıp yaralandığı için şiirlerinde bu tarihten sonra "Nimşehit" mahlasını kullanmış olan Armiye İli Sayrami, Arap, Fars dil ve edebiyatlarını, tarih, felsefe, mantık gibi bilimleri de öğrenmiş olup, eserlerinde toplumcu bir şair olmanın etkisiyle hem yazı dili hem de konuşma dilinin olanaklarından da yararlanmıştı. Didaktik, lirik, tahkiye, tasvir veya kendi kendine konuşuyormuş edasıyla monolog tarzında yazdığı şiirlerinde şairin halk deyiş ve ifadelerine de yer vermesi halktan uzak kalmadığını gösteren önemli bir unsurdur. Ayrıca topluma dönük bir şair olması, sosyal ve kültürel yaşama ait söz varlığını eserlerinde bir kültür taşıyıcısı olarak kullanmasını sağlamıştır.

Toplumların coğrafi şartları, inanışları, örf-âdet ve gelenekleri, yaşayış biçimleri, iklimi bu sosyal ve kültürel yapıyı şekillendirir. Aynı zamanda giyim-kuşam kültürünün toplumsal, bölgesel olarak da farklılaşmasını sağlar. Bu açıdan kültürel ve bireysel estetik zevkler ile bir araya getirilerek nakış nakış işlenmiş kıyafetler ekolojik koşulların, toplumsal ve kişisel değer yargıların, törelerin, kültürel ve ekonomik koşulların biçimlendirdiği önemli bir kültür ögesi ve kültür taşıyıcısı olur (Tezcan, 1983: 255-257).

Hem bir kültürel öge hem de kültür taşıyıcısı olan giyim-kuşam ve süslenme ile ilgili alanyazında pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan bazıları şöyledir: Tezcan (1983), *Giyim Olgusuna Sosyo-Kültürel Bakış ve Türklerde Giyim* adlı çalışmasında, ilkel toplumlarda giyim, millilik ögesi olarak giyim, Türklerde giyim, giyimde yöresel farklılaşma, günümüzde giyim, giyimde değişme, giyimin ekonomik ve ticari yönü gibi pek çok başlık altında giyim olgusunu irdelemiş ve değerlendirmiştir. Çetin (2008), *Kazan-Tatarlarında Giyim-Kuşam*

Kültürü adlı çalışmasında, Kazan-Tatarlarının giyim-kuşam kültürünü, şehirde yaşayan zengin tabakanın giyim kültürü, köylü insanların giyim kültürü olarak iki grupta incelemiş, günlük kıyafetler yanında bayram kıyafetlerinin de bulunduğunu, kadın ve erkek kıyafetlerinin ayrı ayrı olduğunu belirtmiştir. Giyim-kuşam sanatının kendi içinde dokuma, süsleme, deri mozaiği sanatı gibi birçok sanatı da birleştirdiğini dile getirmiştir. Yıldırım, Özgen(2013), *Divânü Lügâti't Türk'te Yer Alan Giyim Kuşam ve Süs Eşyaları Adları* adlı çalışmasında, Kaşgarlı Mahmut'un, Divânü Lügâti't-Türk'te kaydettiği giyim-kuşam ve süs eşyaları ile ilgili adları belirlemiş, tarihsel süreçteki durumlarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Begiç(2016), *Giyim-Kuşam Kültüründe Keçe Sanatına Tarihsel Bir Bakış* adlı çalışmasında, keçenin Türk giyim kuşam kültürü içindeki yeri ve tarihsel süreçteki değişimlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Ertürk (2018), *Orta Asya'dan Osmanlı İmparatorluğu'na Türklerde Giyim Kuşam* adlı çalışmasında, Göktürk, Uygur, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerini içine alan metinlerden hareketle yüzyıllar boyunca gelişip zenginleşen giyim-kuşam geleneğini detaylı bir şekilde ortaya koymuş, Türk kültürünün dünya kültürleriyle harmanlanmasından dolayı giyim-kuşamın insanların etnik kökenlerinden dinlerine, kimliklerine kadar pek çok bilgiyi verebildiğinden bahsetmiş, aynı zamanda tezhip, çini, sedefçilik gibi birçok süsleme sanatını ve bu sanatta kullanılan motiflere kadar birçok konuyu ele almıştır.

Ceran (2019), *Karahanlı Türkçesi Metinlerinde Giyim Kuşam Adları* adlı çalışmasında, giyim-kuşam adları ile ilgili tanımlar ve sınıflandırmalar yapmış, giyim-kuşam adlarının tanımlarını yaparak köken ve etimolojileri hakkında detaylı bilgiler sunmuş ve etimolojik sözlüklerden hareketle çağdaş lehçelerde hangi şekillerde yaşadığını göstermeye çalışmıştır. Taranan metinlerde giyim kuşam adlarına verilen anlamlar arasında karşılaştırmalar yapmıştır. Özkan Nalbant ve Aman (2019), *Çağatay Dönemi Giyim Kuşam ve Süslenme Terimleri* adlı çalışmasında, Çağatay Türkçesi sözlüklerinden ve eserlerinden giyim-kuşam ve süslenme terimlerini tespit etmiş, kullanım amaçlarına göre sınıflandırmıştır. Giyim-kuşam ve süslenme terimleri ile ilgili 138 Türkçe, 15 Moğolca, 21 Farsça ve 14 Arapça olmak üzere 188 sözcük belirlemiştir. Toplam söz varlığı içinde Türkçe kelimelerin yoğunluğunun % 70'i geçtiğini, Moğolca ve Arapça kelimelerin %8, Farsça kelimelerin ise %12 ile sınırlı kaldığını ifade ederler. Aliyeva (2020), *Türkdilli Sözlüklerde Yer Alan Giyim Kuşam Adları Üzerine* adlı çalışmasında, Oğuz grubu Türk Dilleri sözlüklerinde gözlemlenen günlük törenler ile düğün ve yas törenleri, bayram günleri, mevsime göre kışın veya yazın giyilen Türk erkek ve kadın giyim-kuşam adlarını incelemiş ve bu kelimelerin Azerbaycan, Türk, Türkmen, Gagavuz Türkçeleri de dâhil olmak üzere, sözlüklerdeki anlamsal benzer ve farklı özellikleri araştırmıştır. Altıncılıç (2020), *Göktürk Devri Giyim Kuşam Geleneğine Bir Bakış* adlı çalışmasında, müzelerde sergilenen Göktürk devrine ait eserlerin, basılı ve dijital kaynak taramalarından elde edilen veriler ışığında, sanatsal ve sosyal açıdan değerlendirmeler sunmaktadır. Veli (2022), *Eski Uygurlarda Yerleşik Yaşam Kültürü* adlı çalışmasında, yerleşik yaşamda yüksek bir medeniyet yaratmış olan Koço / İdikut Uygurlarının yerleşik yaşam kültürünü; konut, beslenme ve mutfak, giyim kuşam, süslenme kültürü başlıklarıyla dönemin yazılı kaynakları olan Uygur sivil belgeleri ve Budist ve Manihaist Uygur çevrede üretilen eserlerden derlenen ilgili söz varlıklarından hareketle tarihî ve karşılaştırmalı yöntemle incelemeye çalışmıştır. Serbest (2023), *Uygur Türklerinin Giyim-Kuşam Kültüründe Öne Çıkan Semboller* adlı çalışmasında, Türk kültürünün geçmişten günümüze taşınmasında önemli bir yeri olan köklü bir tarihe, zengin bir kültürel mirasa sahip Uygur Türklerinin giyim-kuşam ve kıyafetlerinde ön plana çıkan sembollerini gösterge bilimi açısından incelemiş, Uygur Türklerine ait giyim-kuşam kültürü içerisinde ön plana çıkan kıyafetler ve bu kıyafetlerin ifade ettiği sembollerini, Barthes'in gösterge bilimsel çözümleme yöntemi ile ele alarak yorumlamış, dizge ve dizim, iletişim açısından değerlendirmiştir.

Yöntem

Bu çalışmada, tarama ve karşılaştırma yöntemi uygulanmıştır. Öncelikle kaynak eserdeki şiirler taranarak tespit edilen giyim-kuşam, süs ve ev eşyalarına ilişkin söz varlığı yüklendiği anlamlarına göre belirli başlıklar çerçevesinde tasnif edilmiştir. Bu başlıklar şöyledir: 1.Kıyafetler: Alt bedene giyilenler, Üst bedene giyilenler, Vücudun tamamını örten / giyilen giysiler; 2. Ayağa giyilenler 3. Süs eşyaları ve diğer aksesuarlar: Takılar, Başa ve yüze takılan aksesuarlar, Omuza ve boyuna takılan veya atılanlar. 4. Ev eşyaları. Buna ilaveten, sözvarlıklarının Özbekçe-Türkçe Sözlük, Türkçe-Özbekçe Sözlük, Çağatay Türkçesi Sözlüğü, Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğünde tanıklanıp tanıklanmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Kaynak eserde tespit edilen söz varlıkları taranan sözlüklerde tanıklanmışsa hangi anlamda kullanıldığı belirtilerek eser kısaltması, yıl ve sayfa numarası ile parantez içerisinde verilmiştir: (YUTS, 2013: 388) gibi. Eğer tanıklanmamışsa parantez içerisinde sözlüklerin kısaltmasından sonra (-) işareti kullanılmıştır: ÖTS (-), TÖS (-), ÇTS (-) gibi. Sonuç bölümünde, eserden tespit edilen sözvarlıklarının taranan sözlükler arasında bulunup bulunmadığı karşılaştırma yapılarak tabloda gösterilmeye çalışılmıştır. Sözlüklerde bulunan söz varlıkları (+), bulunmayanlar (-) şeklinde belirtilmiştir.

İnceleme

1.Kıyafetler

1.1. Alt Bedene Giyilenler

Tambal “pantolon”: tambal “iç donu, don.” (YUTS, 2013: 388), ÖTS (-), TÖS (-), ÇTS (-).

1) Ğulaç tatma, guyek asqan çümbel bilen, / Söser tumaq, etles köyneq, *tambal* bilen. (Kulacı kadar uzun, süslü püslü eşarp ile / Söser tumaq¹, atlas gömlek, *pantolon* ile.)

1.2. Üst Bedene Giyilenler

Etles köyneq “atlas gömlek”: ÖTS (-), TÖS (-), ÇTS (-). Bu sözcük grubu ayrı ayrı sözcük olarak sözlüklerde yer almaktadır. Kelime grubu şeklinde bulunmamaktadır. Şöyle ki; atlas “kumaş; üstü ipekli, altı pamuklu kumaş” (ÖTS, 2016: 47), (ÇTS, 2013: 71); etles (A.) “atlas, harita atlası.” (YUTS, 2013: 118), atlas “ atlas kumaş, harita” (TÖS, 2018: 53), köyneq “gömlek” (ÇTS, 2013: 661), köyneq YUTS (-), ÖTS (-).

1) Ğulaç tatma, guyek asqan çümbel bilen, / Söser tumaq, *etles köyneq*, tambal bilen. (Kulacı kadar uzun, süslü püslü eşarp ile / Hayvan derisinden şapka, *atlas gömlek*, *pantolon* ile.) (Qizim Yiğlimaň / Kızım Ağlama 199/10-26)

Köyneq “gömlek” : köyneq “gömlek” (ÇTS, 2013: 661), köyneq YUTS (-), ÖTS (-), TÖS (-).

2) Kiygen *köynikiñ* meşru- yipektin, / Xuşxuy oynişñ öter yürektin, / Qiya béqişñ ğunçe porektin, /Aramcanim, gülzarim ussul. (Giydiğin *elbisen* doğal ipekten, / Neşeli dans etmen geçer yürekten, / Göz ucuyla bakışın gonca gülden, / Gönül huzurum çiçek bahçem dans.) (Ussul /Dans 372/43-17)

Toqiğan rexttin kiyim “dokunmuş kumaştan giysi” : kiyim “elbise, giyim, üst baş, giysi.” (ÖTS, 2016: 236), YUTS (-), TÖS (-), ÇTS (-).

3) Yip yasaptu pille oxşaş taş kebi eynekte hem, / *Toqiğan rexttin kiyim*, kiysun üçün ziba senem. (İp yapmış ipekböceğine benzer taş gibi aynada hem, / *Dokunmuş kumaştan giysi*, giymesi için güzel sanem.) (Körgezmidin Xatire / Sergiden Hatıra 456/ 57-16)

Girip köyneq “saten elbise”: köyneq “gömlek” (ÇTS, 2013: 661), köyneq YUTS (-), ÖTS (-), TÖS (-). Kelime grubu şeklinde kullanıma sözlüklerde rastlanmamıştır.

¹ Söser tumaq: süt emen hayvanın derisinden yapılan şapka türü. (Yakub vd. 1992: 617; Yakub vd. 1991: 345).

4) Nimşehitni qériğanda meptun qilğan, / *Girip köynek* kiygen qizniñ işçanlığı. (Nimşehit'i ihtiyarladığında meftun eden, / *Saten elbise* giyen kızın çalışkanlığı.) (Aydiñ Kéçe /Aydınlık Gece 470/ 59-12)

1.3. Vücutun Tamamını Örten/Giyilen Giysiler

Ton“cübbe”: ton“elbise, esbâb, libâs, hulle, kisvet” (ÇTS, 2013: 1146), ton“gocuk”(YUTS, 2013: 419),ÖTS (-),TÖS (-).

1) Mingili at, yégili aş, olturuşqa yaxşı cay, / Asqida göş, kozida yağ, üstimizde yéni *ton*.(Binmek için at, yemek için gıda, oturmak için iyi yer, / Askıda et, küpte yağ, üstümüzde yeni *cüppe*.) (Terci'i Bend / Tercii Bent 500/ 67- 33)

2) Yaş gül idin, ğunçe idin éçilmiğan, / Çéçek-munçaq bolup téxi çéçilmiğan, / Boyuñğa *ton* ölçep téxi piçilmiğan, / Kün-tün yazsam tügimeydu riyazitiñni. (Genç gül idin, goncaydın açılmayan, / Çiçek, boncuk olup daha saçılmayan, / Boyuna *cüppe* ölçüp daha biçilmeyen, / Gece gündüz yazsam bitmez sıkıntını.) (Mersiye 328/ 37-17)

Yipek köynek “ipek elbise”: ipek (YUTS, 2013: 177), ipek“ipak” (TÖS, 2018: 287), yipek “ipek” (ÇTS, 2013: 1255), ipak “ipek”(ÖTS, 2016: 188), köynek “gömlek” (ÇTS, 2013: 661), köynek ÖTS(-), TÖS(-), YUTS(-). Kelime grubu şeklinde kullanıma sözlüklerde rastlanmamıştır.

3) Halim körgeç boşışip, / Kétip qaldi xoşlişip, / Qarap qaldim arqidin, / *Yipek köynek* qirmizğa. (Hâlimi gördükçe gevşeyip, / Gitti veda edip, / Bakakaldım arkasından, / *İpek elbiseli* güzele.) (Uçrişiş / Karşılaşma 430/52-9)

2. Ayağa Giyilenler

Betinke “sandalet”: betinke (R.) “potin, botin.” (YUTS, 2013: 36), TÖS (-), ÖTS (-), ÇTS (-).

1) Toyliqığa kelgey neççe kala-maldin, / *Betinkeyu*, duxava hem bortme şaldin. (Toyluğuna gelsin birkaçı, hayvanlardan, / *Sandaletten*, kadifeden ve ipek şaldan.) (Qızım Yiğlimañ / Kızım Ağlama 198/10-22)

3. Süs Eşyaları ve Diğer Aksesuarlar

3.1. Takılar

Toyluq “Düğünde erkek tarafının kız tarafına aldığı kıyafet, takı gibi şeyler.”: toyluq “düğün için gereken şeyler.” (YUTS, 2013: 422), TÖS (-), ÖTS (-), ÇTS (-).

1) *Toyliqığa*² kelgey neççe kala-maldin, / Betinke, duxava hem bortme şaldin. (*Toyluğuna* gelsin birkaçı, hayvanlardan, / *Sandaletten*, kadifeden ve ipek şaldan.) (Qızım Yiğlimañ / Kızım Ağlama 198/10-22)

Altun sapaq “altın küpe”: Kelime grubu şeklinde kullanımına rastlanmamıştır. altun “altın” (ÇTS, 2013: 38), (TÖS, 2018: 36), (YUTS, 2013: 11), ÖTS (-), sapağ “kol, kulp, deste.” (ÇTS, 2013: 949), sapaq “salkım, sap.” (YUTS, 2013: 341), ÖTS (-), TÖS (-).

Altun üzük “altın yüzük”: uzuk / üzük “yüzük” (TÖS, 2018: 661), (ÖTS, 2016: 471)(ÇTS, 2013: 1201), (YUTS, 2013: 448).

Bileyzük “bilezik”: bilezük “bilezik” (ÇTS, 2013: 144), bilaguzuk “bilezik” (TÖS, 2018: 85), YUTS (-), ÖTS (-).

² Toyluq: Düğünde erkek tarafının kız tarafına aldığı kıyafet, takı gibi şeyler. (Yakub vd. , 1992: 296).

2) Nésip bolsun, *altun sapaq, altun üzük*, / Doppa qadaq bilikige qoş *bileyzük*. (Nasip olsun, *altın küpe, altın yüzük*, / Qadaq doppa, bileğine çift *bilezik*.) (Qızım Yiğlimañ /Kızım Ağlama 199 /10-25).

Mervayit boyunçaq “inci kolye”: marvarid “inci” (TÖS, 2018: 285),(ÖTS, 2016: 279), munchoq “inci kolye” (ÖTS, 2016: 279), mervayit (A.) “inci.” (YUTS, 2013: 268), boyunçaq “tasma.” (YUTS, 2013: 50), ÖTS (-), TÖS (-), ÇTS (-).

3) Apağ beden qız taqısa *mervayit boyunçaq* tizip, / Çişliriñdin belge dep, yazsam pidakarımğa xet. (Apak vücutlu kız taksa *inci kolye* dizip, / Dişlerinden işaret deyip, yazsam fedakârıma mektup.) (Xet /Mektup 304/ 32-11).

3.2. Başa ve Yüze Takılan Aksesuarlar

Qadaq doppa “takke”: doppa “takke.” (YUTS, 2013: 104), taqya “takke” (TÖS, 2018: 553), ÖTS (-),ÇTS (-).

1) Nésip bolsun, *altun sapaq, altun üzük*, / Doppa qadaq bilikige qoş *bileyzük*. (Nasip olsun, *altın küpe, altın yüzük*, / Qadaq doppa³, bileğine çift *bilezik*.) (Qızım Yiğlimañ /Kızım Ağlama 199 /10-25).

Söser tumaq “süt emen hayvanın derisinden yapılan şapka türü”:TÖS(-),ÖTS(-),tumağa “Deşt-i Kıpçakta Kazakların başlarına giydikleri kalpak, kulakçın, tamak, külâh.” (ÇTS, 2013: 1158), tumak “kışlık deri şapka; kalpak.” (YUTS, 2013: 426), söser (F.) : ağaç sansarı; ağaç sansarı kürkü.” (YUTS, 2013: 362).

Çümbel “peçe”: ÇTS (-),ÖTS (-), TÖS (-), çümbel /çümbet /çümberde (U./ F.) “ örtü, peçe; perde” (YUTS, 2013: 88-89).

1) Ğulaç tatma, guyek asqan *çümbel* bilen, / Söser tumaq⁴, etles köyneq, tambal bilen. (Kulacı kadar uzun, süslü püslü eşarp ile / Deri şapka, atlas gömlek, pantolon ile.) (Qızım Yiğlimañ /Kızım Ağlama 199/10-26).

Şepke “şapka”: ÇTS (-), ÖTS (-),TÖS (-),YUTS (-).

2) Béşida *şepke*, yüzi uzunçaq, / *Şepke* qiriğa tiziptu munçaq. (Başında *şapka*, yüzü uzunca, / *Şapka* kenarına dizmiş boncuk.) (Qéyiqçi Bovay Piñ /Kayıqçı Dede Ping 374/ 44-3).

Tumaq “kalpak”: TÖS (-),ÖTS (-),tumağa “Deşt-i Kıpçakta Kazakların başlarına giydikleri kalpak, kulakçın, tamak, külâh.” (ÇTS, 2013: 1158), tumak “kışlık deri şapka; kalpak.” (YUTS, 2013: 426).

3) Qattiq soğuc qara qışta, / Bolmiğan *tumaq* başta, / Düşmen öyde biz tašta, / Bumu dilda saqlansun!... (Çok soğuk kara kışta, / Olmamış *kalpak* başta, / Düşman evde, biz dışarıda, / Bu da gönülde saklansın!...) (Seperdiki Yarımğa / Seferdeki Yârime 322/36-16).

Tac “taç”: TÖS (-), ÖTS (-), tâc (A.) “taç, çelenk” (ÇTS, 2013: 1060),(YUTS, 2013: 384).

Romal “başörtü”: romal (F.) “başörtü” (YUTS, 2013: 335), TÖS (-), ÖTS (-), ÇTS (-).

4) U, padişah qildi sovğa-yadikar, /Birdin saet, *tac, romal*, tonmu bar, /Bizge emes veten séniñ şeripiñ, / Qobul qilip alqinimda séğindim. (O, padişah etti hatıra hediye, / Birer saat, *taç, başörtü*, cübbe var, / Bize değil vatan senin şerefine,/Kabul edip aldığımdaya özledim.) (Séğindim /Özledim 424/51-24)

5) Rast dediniz xumaköz, eslep étiz işini,/Tünlerde bağlidim bağ, kündüz térip béşini,/ Qılğan musabiqide ötküzmidim kişini,/Keşte tikişke teyyar emdi *romaliñizğa*. (Doğru

³ Doppa: takke, qadaq doppa: bir doppa türü (Harbalioğlu, 2019: 199).

⁴ Söser tumaq: süt emen hayvanın derisinden yapılan şapka türü (Yakub vd., 1992: 617; Yakub vd., 1991: 345).

söylediniz güzel gözlü, hatırlayıp tarla işini,/Gecelerde bağladım bağ, gündüz topladım buğday başını,/Girdiğim yarışmada geçirmediğim kişiyi/Nakiş işlemeye hazır şimdi *başörtünüze.*)(Bir Nomur /Bir Numara 472/60-6)

3.3. Omuza, boyuna takılan veya atılanlar:

Duxava, bortme şal “kadife ve ipek şal”: Kelime grubu şeklinde kullanımına rastlanmamıştır. Duxava (F.) “kadife” (YUTS, 2013: 106), duxoba “kadife” (ÖTS, 2016: 130), (TÖS, 2018: 302), ÇTS (-); bortme ÇTS (-), TÖS (-), ÖTS (-), YUTS (-); şâl (F.) “şal” (ÇTS, 2013: 1025), şal(R.) “şal” (YUTS, 2013: 373), TÖS (-), ÖTS (-).

1) Toyliqığa kelgey neççe kala-maldin, / Betinkeyu, *duxava hem bortme şaldin.* (Toyluğuna gelsin birkaçı, hayvanlardan, / Sandaletten, *kadifeden ve ipek şaldan.*) (Qızım Yiğlimañ / Kızım Ağlama 198/10-22).

4. Ev Eşyaları

Körpe “pamuklu döşek, yatak”: körpe “yatak, yorgan” (ÇTS, 2013: 659), körpe “pamuklu döşek” (YUTS, 2013: 207), TÖS (-), ÖTS (-).

Yotqan “yorgan”: yotqan “yorgan” (YUTS, 2013: 471), ÇTS (-), TÖS (-), ÖTS (-).

Löñge “havlu”: löñge “havlu” (YUTS, 2013: 258), ÇTS (-), TÖS (-), ÖTS (-).

Yağliq “mendil”: yağliq “mendil, bez parçası.” (ÇTS, 2013: 1220), yağliq “mendil” (YUTS, 2013: 454), ÖTS (-). TÖS’de (2018: 383) mendil (A.) “Ro‘molcha.” olarak verilir, ancak yağliq sözcüğü yer almamaktadır.

1) Paxta birle qamdilur öyniñ pütün hacetliri, / *Körpe-yotqan, löñge-yağliqlar* kebi adetliri. (Pamuk ile temin edilir evin tüm ihtiyaçları, / *Yatak, yorgan, havlu, mendiller* gibi âdetleri.) (Körgezmidin Xatire / Sergiden Hatıra 466/57-85).

Yuñ buyum “yün eşya”: Taranan sözlüklerde kelime grubu olarak kullanıma rastlanmamıştır. Sözlüklerde ayrı ayrı kullanımları tespit edilmiştir.

yung “yün” (TÖS, 2018: 659), (ÖTS, 2016: 508), yuñ “yün” (ÇTS, 2013: 1265), yuñ /juñ “yün” (YUTS, 2013: 472, 187). Buyum “nesne, eşya” (YUTS, 2013: 55), buyum “eşya, şey; nesne, cisim; alet, araç.” (ÖTS, 2016, s.102), eşya “ashyo, buyum” (TÖS, 2018: 192), buyum ÇTS (-).

Kigiz “kilim”: kigiz “keçe.” (YUTS, 2013: 199), kığız / kıkız “keçe, çul, palas” (ÇTS, 2013: 619,633), kigiz “kalın keçe” (ÖTS, 2016: 234), keçe “kigiz, namat” (TÖS, 2018: 323).

2) Keñtaşadur göş ve yağ adette istemalimiz, / Hemme öyde *yuñ buyum, kigiz-bisatu* bar pütün. (Genellikle boldur et ve yağ tüketimimiz, / Her evde *yün eşya, kilim* ve benzeri var bütün.) (Tercii- Bend / Tercii Bent 500/67-30).

Sonuç

Nimşehit’in şiirlerinden hareketle maddi kültür unsurları içerisinde ifade edilen ve o döneme ait sosyal ve kültürel yaşamın izleri olarak da değerlendirilebilen giyim-kuşam ve süs eşyaları ile ilgili söz varlığına ilişkin tespitler şöyledir:

1. *Kıyafetler: Alt bedene giyilenler:* Tambal “pantolon”; *Üst bedene giyilenler:* Etles köynek “atlas gömlek”, Köynek “gömlek”, Toqığan rexttin kiyim “dokunmuş kumaştan giysi”, Girip köynek “saten elbise”; *Vücadun Tamamını Örtten / Giyilen Giysiler:* Ton “cübbe”, Yipek köynek “ipek elbise”; 2. *Ayağa giyilenler:* Betinke “sandalet”; 3. *Süs eşyaları ve diğer aksesuarlar: Takılar:* Toyluq “Düğünde erkek tarafının kız tarafına aldığı kıyafet, takı gibi şeyler.”, Altun sapaq “altın küpe”, Altun üzük “altın yüzük”, Bileyzük “bilezik”, Mervayit boyunçaq “inci kolye”. *Başa ve yüze takılan aksesuarlar:* Qadaq doppa “takke”, Söser tumaq “süt emen hayvanın derisinden yapılan şapka türü”, Şepke “şapka”, Tumaq “kalpak”, Çümbel

“peçe”, Romal “baş örtü”, Tac “taç”. *Omuza, boyuna takılan veya atılanlar*: Duxava, bortme şal “kadife ve ipek şal”. *4.Ev eşyaları*: Körpe “pamuklu döşek, yatak”, yotqan “yorgan”, löñge “havlu”, yağliq “mendil”, yuñ buyum “yün eşya”, kigiz “kilim”.

Nimşehit’in şiirleri incelediğinde giyim-kuşam ve süs eşyalarına ilişkin söz varlığının daha çok günlük yaşamla özdeşleşen, şepke “şapka”, tumaq “kalpak”, çümbel “peçe”, tambal “pantolon”, köynik “gömlek”, yipek köynek “ipek elbise”, ton “cübbe” gibi giyim ve süs eşyaları olduğu görülmektedir. Süs eşyalarına yönelik söz varlığının, kadınların başa, yüze, kulağa, ele, omuza taktıkları veya attıkları; sapaq “altın küpe”, altun üzük “altın yüzük”, bileyzük “bilezik”, mervayit boyunçaq “inci kolye”, şepke “şapka”, çümbel “peçe”, romal “başörtü”, tac “taç”, duxava, bortme şal “kadife ve ipek şal” gibi eşyalar olduğu görülür. Erkeklerin süs eşyası olarak sayılabilecek eşyalarının çok az olduğu ve bunların başa takılan; qadaq doppa “takke”, tumaq “kalpak” gibi aksesuarlar olduğu söylenebilir. Şiirlerde rastlanan ev eşyalarının insanların gündelik yaşamında kullandığı yatak, yorgan, havlu, kilim gibi eşyalar olduğu görülür: körpe “pamuklu döşek, yatak”, yotqan “yorgan”, löñge “havlu”, yağliqlar “mendiller”, yuñ buyum “yün eşya”, kigiz “kilim.”.

Aynı zamanda Nimşehit’in özel gün olarak nitelendirilebilen düğünlerde kullanılan eşyalara ilişkin de bilgiler verdiği görülür. Bu giyim ve süs eşyaları şöyledir: tac “taç”, takılar: toyliq “Düğünde erkek tarafının kız tarafına aldığı kıyafet, takı gibi şeyler.”, altun sapaq “altın küpe”, altun üzük “altın yüzük”, bileyzük “bilezik” gibi.

Göktürkler, günlük yaşamları için gerekli ürünleri üretmek ve yapmak için, avladıkları veya yetiştirdikleri hayvanların derileri, kürkleri ve yünlerini kullanmışlar, bu malzemelerden şapka, börk, çizme, çorap, palto, ceket, pantolon ve ayakkabı gibi giyim eşyaları yapmışlardır. Türkler günlük yaşayışlarında çeşitli başlıklar kullanmışlardır. Ancak ileri gelenleri, makam sahiplerini diğerlerinden ayıran unsur, taktıkları başlıkların farklılığı olmuştur. Çünkü toplumda belirli statüye sahip olanlar daha uzun ve gösterişli başlıklar kullanmışlardır (Kafesoğlu, 1998: 319-320). Göktürklerin başlık olarak daha çok keçeden yapılmış börk giydikleri bilinir. Uygurlarda kıyafetlerde yerleşik yaşama uygun olarak görselliğin öne çıktığı, şapkaların dinsel inanışlar etkisiyle uzadığı ve dinî motiflerin hâkim olduğu bir giyim tarzı olduğu gözlenmektedir. Türk kavimlerinde yaygın bir şekilde kullanılan keçe, şapka ve külâhlara Uygurlar döneminde mani dininin etkisiyle tepelikler ilave edildiği görülür. Nimşehit’in şiirlerinde de dinî yaşamın bir göstergesi olan qadaq doppa “takke” ve tumaq “kalpak”, romal “başörtü” gibi giyim-kuşama ait söz varlığının kullanıldığı görülür.

Çağdaş Uygur Edebiyatının önde gelen şairlerinden Nimşehit’in şiirlerinde ev eşyaları içerisinde kigiz “kilim, keçe” sözcüğü yaşamaktadır. Bu söz varlığı ve aynı zamanda sanat dalı, Türkistan’dan göç ederek Anadolu’daki Türk varlığını zenginleştiren Türk boyları arasında keçe ve keçeden yapılan giyim-kuşam kültürü olarak devam edip yayılmıştır. Bacıyân-ı Rum örgütünün başında Ahi Evran’ın eşi olan Fatma Bacı, Anadolu kadınlarına birlik beraberliğin sağlanmasının yanında, teşkilatlı bir şekilde halı, kilim, keçe ve terzilik gibi pek çok sanat dalını öğrettiği bilinmektedir (Beğiç, 2016: 292).

Nimşehit’in şiirlerinde, Anadolu’nun köy ve kasabalarında, konar-göçer yaşam süren halk kıyafetleri olarak belirtilen ve çeşitli Türk coğrafyalarında yöresel veya yerel kıyafet olarak da sayılabilecek olan tambal “pantolon”, ton “cübbe”, qadaq doppa “takke”, tumaq “kalpak” şepke “şapka”, köynik “gömlek” gibi giyim-kuşama ilişkin söz varlığının yanı sıra toqığan rexttin kiyim “dokunmuş kumaştan giysi”, girip köynek “saten elbise”, etles köynek “atlas gömlek”, yipek köynek “ipek elbise”, duxava, bortme şal “kadife ve ipek şal” gibi tekstil ürünleri, el tezgâhlarında dokunan veya fabrikalarda yapılan giyim-kuşam eşyaları ile kıyafeti tamamlayan süs eşyalarına ilişkin söz varlığına rastlanmıştır.

Özkan Nalbant ve Aman (2019:1196), *Çağatay Dönemi Giyim Kuşam ve Süslenme Terimleri* adlı çalışmasında, Türklerde sosyo-kültürel hayatın giyim-kuşama yansıdığını belirterek bu durumu şu örnekle açıklamaktadırlar: Türklerin sürekli at üzerinde yaşamlarını sürdürmeleri, zaman geçirmeleri, atın Türklerde önemli yerinin olması, giyim-kuşam olarak Türklerin bu hayat tarzına uygun kıyafetler tasarlama ve tercih etmelerine neden olmuştur. Bunun sonucu olarak, uzun süre at üzerinde olmalarından kaynaklanabilecek sürtünme ve bacaklarda oluşabilecek yaralanmalara karşı üm veya tizlik, dizlik adı verilen süvarilerin kullandığı paçaları dar, üstü biraz daha geniş kalın pantolonlar giymişlerdir. Nimşehit'in şiirlerinde de bu söz varlığına rastlanır: Tambal “pantolon”, tambal “iç donu, don.” : Ğulaç tatma, guyek aşqan çümbel bilen, / Söser tumaq, etles köynek, *tambal* bilen. (Kulacı kadar uzun, süslü püslü peçe ile / Söser tumaq, atlas gömlek, *pantolon* ile.)

Begiç (2016: 291) çalışmasında, Göktürk devrinde, kadın ve erkek kıyafetlerinin birbirine benzediği ve bugünkü medeni kıyafet yapısına çok yakın olduğunu belirttiğini, Göktürklerde elbiseye ton(don) veya kedüm/kedgü olarak ifade edildiğini açıklar. Nimşehit'in şiirlerinde de bu söz varlığına rastlanır: Ton “cübbe”, ton “elbise, esbâb, libâs, hulle, kisvet”: .../Boyuñğa *ton* ölçep téxi piçilmiğan,/(.../Boyuna *cüppe* ölçüp daha biçilmeyen,/...).

Altıncılık (2020: 1103-1107), erkek ve bayanların giydiği kaftanların var olduğu Göktürk devrinde takı kullanımı önemli bir unsur olmakla beraber küpe, kolye, bilezik, yüzük ve taç gibi takı malzemelerinin giyim-kuşamı tamamlayan unsurlar olarak kullanıldığı, taç ve küpenin erkek ve kadın figürlerde aksesuar ve süs eşyası olarak kullanımının görüldüğü ifade edilir. Ögel (1984: 140) ise, Göktürk devrine ait olan kurganlarda yapılan kazılarda, ipekli atlas kumaşlar, küpeler, boncuklar ve kabarık inci dizileri ile süslenmiş plakalar, Çin aynası, tokalar gibi kıymetli takılara rastlandığını belirtir. Takı malzemesi olan taç, Nimşehit'in şiirinde de geçen bir söz varlığıdır: Tac “taç”: U, padişah qildi sovğa-yadikar, / Birdin saet, *tac*, romal, tonmu bar, / Bizge emes veten séniñ şeripiñ, / Qobul qilip alqinimda séğindim. (O, padişah etti hatıra hediye, / Birer saat, *taç*, başörtü, cübbe var/...).

Ögel (2000: 204-208)'e göre, Göktürklerden sonra devlet kurup yerleşik hayata geçen Uygurlar, kabul ettikleri yeni dinleri olan Maniheizm ve Budizm'in etkisi ile inşa ettikleri tapınaklarda yaptıkları duvar resimlerinden de döneme ait giyim-kuşam ile ilgili bilgiler verir: Uygurlarda kıyafetlerde yerleşik yaşama uygun olarak görselliğin öne çıktığı, şapkaların dinsel inanışlar etkisiyle uzadığı ve dini motiflerin hâkim olduğu bir giyim tarzı oluştuğunu ifade eder. Türk kavimlerinde yaygın bir şekilde kullanılan keçe, şapka ve külâhlara Uygurlar döneminde mani dininin etkisiyle tepecikler ilave edildiği fresklerden anlaşılır. Nimşehit'in şiirinde bu söz varlığının örneğine rastlanır: Şepke “şapka”.

Keçe başlıklar Osmanlı döneminde askeriyede rütbe ve halk arasında toplumsal statü belirlemede önemli bir işlevi yerine getirmiştir. Kavuklar biçimlerine göre; külâh, kılansuva, üsküf, börk, kallavi, mücevveze, takke, kalpak, fes gibi isimlerle çeşitlilik göstermiştir (Başar Ergenekon, 1999: 36, *akt.* Begiç, 2016: 294). Nimşehit'in şiirlerinde de bu sözvarlıklarına rastlanmıştır: Qadaq doppa “takke”, Tumaq “kalpak”.

Serbest (2023: 210), Uygur Türklerinde, pahalı kumaşlardan dikilen cüppenin güreşi kazanan pehlivana giydirilmesi ve işlemeli potanın/bel bağın bağlanması galibiyetin sembolü olarak değerlendirildiğini belirtir. Nimşehit'in şiirlerinde de ton sözcüğünün “cüppe” anlamıyla kullanıldığı şiir örneklerine rastlanır: Mingili at, yégili aş, olturuşqa yaxşı cay, /Asqida göş, kozida yağ, üstimizde yéñi *ton*. (Binmek için at, yemek için gıda, oturmak için iyi yer, /Askıda et, küpte yağ, üstümüzde yeni *cüppe*.) (Tercii Bend/Tercii Bent 500/67- 33)

Serbest (2023: 211), doppayı, Türk evren algısının bir sembolü olarak değerlendirir ve şu açıklamalara yer verir: Badam/badem, çimen ve gül/çiçek doppanın iletişimsel anlam

bakımından Uygur Türklerinin yaşam şekli, yaşadıkları coğrafya hakkında bilgiler sunduğunu, dizim olarak kadınların doppaları genel itibariyle tören ve merasimlerde tercih ederken, erkeklerin doppaları günlük herhangi bir kıyafet ile de dizimlediklerinin tespit edildiğini belirtir. Nimşehit'in şiirlerinde de "doppa"nın geçtiği örnek şöyledir: Qadaq doppa "takke": doppa "takke.", Nésip bolsun, *altun sapaq, altun üzük*,/Doppa qadaq bilikige qoş *bileyzük*. (Nasip olsun, *altın küpe, altın yüzük*, /Qadaq doppa⁵, bileğine çift *bilezik*.).

Uygur Türklerinin giyim-kuşam kültürü içerisinde mevcut olan bazı kıyafetler ve motifler, toplum tarafından anlamlandırılarak gelenek içerisindeki tekrarlar ile sembol hâline gelmiştir. Bu sembollerden biri de Uygur Türkleri ile özdeşleşerek kimlik sembolü olan "atlas/etles" adı verilen ipek kumaştır (Serbest, 2023: 198). Atlas kumaştan yapılan kıyafetler daha çok meşrep, beşik toyu, düğün vb. törenlerde kullanıldığı için geleneksel giyim-kuşamın ön plana çıkarılması sağlanmıştır. Bu yüzden yine toplantı, tören ve merasimlerde Uygur kültürünün/kimliğinin sembol parçalarından birisi olan doppa ile kıyafetler tamamlanır. Atlas kumaş ve doppalar farklı yapıda olsalar da anlamsal olarak takım oluşturduğu görülür (Serbest, 2023: 201). Nimşehit'in şiirlerinde giyim-kuşama ilgili söz varlığı içerisinde bu sözcükbirim yer alır: Etles köynek "atlas gömlek": Ğulaç tatma, guyek asqan çümbel bilen,/Söser tumaq, *etles köynek*, tambal bilen.(Kulacı kadar uzun, süslü püslü peçe ile / Hayvan derisinden şapka, *atlas gömlek*, pantolon ile.).

Tablo 1: Giyim-Kuşam, Süs ve Ev Eşyalarının Sözlüklerdeki Kullanımı

Giyim-kuşam, süs,ev eşyaları	YUTS	ÇTS	ÖTS	TÖS
Kıyafetler				
Tambal "pantolon"	+	-	-	-
Etles köynek "atlas gömlek"	Kelime grubu şeklinde bulunmamaktadır.	Kelime grubu şeklinde bulunmamaktadır.	Kelime grubu şeklinde bulunmamaktadır.	Kelime grubu şeklinde bulunmamaktadır.
	Atlas: + Köynek: -	Atlas: + Köynek: +	Atlas: + Köynek: -	Atlas: + Köynek: -
Köynik "gömlek"	Köynek: -	Köynek: +	Köynek: -	Köynek: -
Toqığan rexttin kiyim "dokunmuş kumaştan giysi"	-	-	Kiyim: +	-
Girip köynek "saten elbise"	Kelime grubu şeklinde bulunmamaktadır.	Kelime grubu şeklinde bulunmamaktadır.	Kelime grubu şeklinde bulunmamaktadır.	Kelime grubu şeklinde bulunmamaktadır.
	Köynek: -	Köynek: +	Köynek: -	Köynek: -

⁵ Doppa: takke, qadaq doppa: bir doppa türü. (Harbalioğlu, 2019: 199)

Ton "cübbe"	+	+	-	-
Yipek köynek "ipek elbise"	İpek: + Köynek: -	Yipek: + Köynek: +	İpak: + Köynek: -	İpek: + Köynek: -
Ayağa giyilenler				
Betinke "sandalet"	Betinke (+)	-	-	-
Süs eşyaları ve diğer aksesuarlar				
Toyluq "Düğünde erkek trf. kız trf. aldığı kıyafet, takı gibi şeyler."	Toyluq : +	-	-	-
Altun sapaq "altın küpe"	Kelime grubu şeklinde kullanımına rastlanmamıştır. Altun: + Sapag / Sapak: +	Kelime grubu şeklinde kullanımına rastlanmamıştır. Altun: + Sapag /Sapak: +	Kelime grubu şeklinde kullanımına rastlanmamıştır. Altun: - Sapag /Sapak: -	Kelime grubu şeklinde kullanımına rastlanmamıştır. Altun: + Sapag /Sapak: -
Altun üzük "altın yüzük"	Kelime grubu şeklinde kullanımına rastlanmamıştır. Uzuk / Üzük: +	Kelime grubu şeklinde kullanımına rastlanmamıştır. Uzuk / Üzük: +	Kelime grubu şeklinde kullanımına rastlanmamıştır. Uzuk / Üzük: +	Kelime grubu şeklinde kullanımına rastlanmamıştır. Uzuk / Üzük: +
Bileyzük "bilezik"	-	-	-	Bilaguzuk: +
Mervayit boyunçaq "inci kolye"	Kelime grubu şeklinde kullanımına rastlanmamıştır. Mervayit: + Boyunçak : +	Kelime grubu şeklinde kullanımına rastlanmamıştır.	Kelime grubu şeklinde kullanımına rastlanmamıştır. Marvarid : +	Kelime grubu şeklinde kullanımına rastlanmamıştır. Marvarid : +
Qadaq doppa "takke"	Kelime grubu şeklinde kullanımına rastlanmamıştır. Doppa: +	Kelime grubu şeklinde kullanımına rastlanmamıştır. Doppa: -	Kelime grubu şeklinde kullanımına rastlanmamıştır. Doppa: -	Kelime grubu şeklinde kullanımına rastlanmamıştır. Doppa: - Taqya: +

Söser tumaq “süt emen hayvanın derisinden yapılan şapka türü”	+	+	-	-
Çümbel “peçe”	+	-	-	-
Şepke “şapka”	-	-	-	-
Tumaq “kalpak”	+	+	-	-
Tac “taç”	+	+	-	-
Romal “başörtü”	+	-	-	-
Duxava, bortme şal: “kadife ve ipek şal”	Kelime grubu şeklinde kullanımına rastlanmamıştır. Duxava: +	Kelime grubu şeklinde kullanımına rastlanmamıştır. Duxoba / Duxava: -	Kelime grubu şeklinde kullanımına rastlanmamıştır. Duxoba: +	Kelime grubu şeklinde kullanımına rastlanmamıştır. Duxoba: +

Ev eşyaları

Körpe “pamuklu döşek, yatak”	+	+	-	-
Yotqan “yorgan”	+	-	-	-
Löñge “havlu”	+	-	-	-
Yağliq “mendil”	+	+	-	+
Yuñ buyum “yün eşya”	Kelime grubu şeklinde kullanımına rastlanmamıştır. Yuñ / Juñ: + Büyüm: +	Kelime grubu şeklinde kullanımına rastlanmamıştır. Yüñ: + Buyum: -	Kelime grubu şeklinde kullanımına rastlanmamıştır. Yung: + Buyum: +	Kelime grubu şeklinde kullanımına rastlanmamıştır. Yung: + Eşya: +
Kigiz “kilim”	+	+	+	+

Kısaltmalar

A.	Arapça
F.	Farsça
ÇTS	Çağatay Türkçesi Sözlüğü
ÖTS	Özbekçe-Türkçe Sözlük
R.	Rusça
TÖS	Türkçe-Özbekçe Sözlük
U.	Uygur Türkçesi
YUTS	Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü
trf.	tarafından

Kaynakça

- Aliyeva, Gulnara (2020). "Türkdilli Sözlüklerde Yer Alan Giyim-Kuşam Adları Üzerine". *XV. Uluslararası Büyük Türk Dili Kurultayı Bildirileri Kitabı*. (Tiflis, 25-28 Eylül 2020). (Ed. Rasim Özyürek, Âbide Doğan, Ayşegül Celepoğlu, Ayşen Gençtürk). Gürcistan-Tiflis: 160-165.
- Altinkılıç, Arzu Emel (2020). "Göktürk Devri Giyim Kuşam Geleneğine Bir Bakış". *Journal of Social and Humanities Sciences Research*, 7(53): 1101-1110.
- Başar Ergenekon, Cavidan (1999). *Tepme Keçelerin Tarihi Gelişimi Renk Desen Teknik ve Kullanım Özellikleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Begiç, Hacer Nurgül (2016). "Giyim Kuşam Kültüründe Keçe Sanatına Tarihsel Bir Bakış". *SUTAD*, 40: 287-297.
- Ceran, Kudret (2019). *Karahanlı Türkçesi Metinlerinde Giyim Kuşam Adları*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Arel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çetin, Çulpan Zaripova (2008). "Kazan-Tatarlarında Giyim-Kuşam Kültürü". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(2): 72-79.
- Ertürk, Nilay (2018). *Orta Asya'dan Osmanlı İmparatorluğu'na Türklerde Giyim Kuşam*. İstanbul: Hayalperest Yayınevi.
- Harbalioğlu, Neşe (2019). *Uygur Şair Nimşehit ve Şiirleri*. Kayseri: Kimlik Yayınları.
- Kafesoğlu, İbrahim (1998). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Necip, Necipoviç Emir (2013). *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü*. (çev.: İklil Kurban). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ögel, Bahaeddin (1984). *Türk Kültür Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ögel, Bahaeddin (2000). *Türk Kültür Tarihine Giriş*. C. 5. Ankara: Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Matbaası.
- Özkan Nalbant, Bilge; Aman, Betül (2019). "Çağatay Dönemi Giyim Kuşam ve Süslenme Terimleri". *X. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildiri Kitabı*. (Eskişehir, 17-19 Ekim 2018). (Ed. Ferruh Ağca, Adem Koç), Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yayınları, 1196-1210.
- Serbest, Kamile (2023). "Türklerinin Giyim-Kuşam Kültüründe Öne Çıkan Semboller". *Avrasya Uluslararası Araştırma Dergisi*, 11(34):194, 213.
- Tezcan, Münevver (1983). "Giyim Olgusuna Sosyo-Kültürel Bakış ve Türklerde Giyim". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 16(1):255-276.
- Ünlü, Suat (2013). *Çağatay Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi.

Üşenmez, Emek vd. (2016). *Özbekçe-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Türk Dünyası Vakfı-Eskişehir Valiliği.

Veli, Hatice (2022). *Eski Uygurlarda Yerleşik Yaşam Kültürü*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Yakub, Abliz vd. (1991). *Uygur Tiliniñ İzahliq Luğiti (T-X)*. Pekin: Milletler Neşriyatı.

Yakub, Abliz vd. (1992). *Uygur Tiliniñ İzahliq Luğiti (D-F)*. Pekin: Milletler Neşriyatı.

Yıldırım, Talip; Özgen, Senem (2013). "Divânü Lügâtit Türk' te Yer Alan Giyim Kuşam ve Süs Eşyaları Adları". *Muzaffer Akkuş Armağanı Kitabı*, 406-420.

Yusupova, Nasiba (2018). *Türkçe-Özbekçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.



TÜRKÇE VE FARŞANIN BAZI YAPISAL BENZERLİKLERİ

[Araştırma Makalesi / Research Article]

Mehmet Malik BANKIR*

Geliş Tarihi: 17.10.2024

Kabul Tarihi: 28.11.2024

Öz

Kültürel etkileşim ile birlikte dilsel etkileşimin olmaması düşünülemez. Dilsel etkileşim, insan doğasının bir gereği ve anlaşmanın temel prensibidir. Anlaşmanın tam ve net olabilmesi için iletişimin sağlanması gerekmektedir. İletişim, insanoğlunun yaşam sürecindeki değişim ve gelişmelerine paralel olarak kendisini yenilemek ve geliştirmek zorundadır. Bireyler arasındaki düşünsel davranışlarına yön veren iletişim, zamanla bu etkileşimi başta dilsel ve kültürel etkileşime yayararak toplumsal ve genel bir çerçeveye çizer. Bireysel ve toplumsal bir ihtiyaç olan iletişim, farklı toplumlara genelleştirildiğinde en başta dilde kendisini gösterir. Dilde gerçekleşen bu etkileşim, hemen ortaya çıkmayarak olgunlaşma serüvenini tamamladıktan sonra kendine yer edinir. Dildeki yer edinme olayı sözden yazıya doğru bir yol izler. Sözden yazıya geçme durumu edebî eserler vasıtasıyla gerçekleşir ve kalıcı hâle gelir. Coğrafi bakımdan birbirlerine yakın millet ve toplumların çevresel, kültürel ve dilsel etkileşimi, bir ailenin fertlerindeki etkileşimi gibi olmuştur. Dolayısıyla asırlardan beri birbirleriyle aynı ve yakın coğrafyayı paylaşan Türkçe ve Farsçanın birbirinden etkilenmeleri, birbirinden kelime alıp vermeleri çok doğal bir olaydır. Dil alışverişinde en kolay yöntem kelime alışverişidir. Dillerin birbirini etkilemelerinin en zor yollarından biri ise farklı dil ailesinden olan dillerin birbirini yapı ve cümle bazında etkilemeleridir. Bu çalışmada aynı dil ailesi grubunda yer almayan, biri Ural-Altay öbürü Hint-Avrupa dil ailesinden olan Türkçe ve Farsçanın bazı yapısal benzerlikleri üzerinde durulmuş ve bu noktalara dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türkçe, Farsça, Yapısal Özellik, Cümle Yapısı, Fiil Çekimi.

SOME STRUCTURAL SIMILARITIES OF TURKISH AND PERSIAN

Abstract

It is unthinkable that there would be no linguistic interaction along with cultural interaction. Linguistic interaction is a requirement of human nature and the basic principle of understanding. In order for understanding to be complete and clear, communication must be provided. Communication must renew and develop itself in parallel with the changes and developments in the life process of human beings. Communication, which directs the intellectual behaviors between individuals, spreads this interaction to linguistic and cultural interaction over time and draws a social and general framework. Communication, which is an individual and social need, first shows itself in language when generalized to different societies. This interaction that takes place in language does not emerge immediately but finds a place for itself after completing its maturation adventure. The event of finding a place in language follows a path from speech to writing. The transition from speech to writing occurs through literary works and becomes permanent. The environmental, cultural and linguistic interaction of nations and societies that are geographically close to each other has been like the interaction of the members of a family. Therefore, it is a very natural event that Turkish and Persian, which have shared the same and close geography for centuries, have been influenced by each other and that they have exchanged words. The easiest method of language exchange is word exchange. One of the most difficult ways for languages to influence

* Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: mmalikbankir@kastamonu.edu.tr.com
Orcid: 0000-0001-7798-6603

each other is for languages from different language families to influence each other in terms of structure and sentence structure. In this study, some structural similarities between Turkish and Persian, which are not in the same language family group, one from the Ural-Altai language family and the other from the Indo-European language family, are emphasized and these points are highlighted.

Keywords: Turkish, Persian, Structural Feature, Sentence Structure, Verb Conjugation.

Giriş

Evrendeki bütün canlılar; dil, ses, göz, jest, mimik, duygu, düşünce, kulak, konuşma yeteneği gibi çeşitli organ ve duyularını kullanarak birbirleriyle iletişim kurmaya çalışırlar. Bu iletişim kaynaklarından en gelişmiş insanoglunun dilidir. İnsanlar arasında iletişimi sağlayan ve çeşitli tanımları yapılan dil, kısaca insanlar arasında birbirlerine söylemek istediklerini anlatmaya yarayan bir vasita olarak tanımlanmaktadır. Dil, sadece bir konuşma veya iletişim için bir araç değildir. Dil; toplumu, toplumu oluşturan bireylerin psikolojik ve sosyopsikolojik unsurlarını da içine alan biyolojik, kültürel, tarihsel ve coğrafi bağlarla şekillenir. İves, dili siyasî koşulları, özellikle de kültürün, insanların inançlarını, davranışlarını ve hatta oy verme düşüncelerini etkileyecek bir güç olarak tanımlar ve dilin iktidar veya devlet zorlaması, ordu ya da polis gücünden daha etkili olduğunu belirtir. Olumlu karşılanacağını bilmemizden dolayı bize tuhaf gelseler de kalıpları, terimleri, tavırları ve hatta dilleri benimseyebileceğimizi ifade eder (2011:24-25).

Caferoğlu'nun eserinde (1984: 1-5) belirttiği gibi Türklerin geniş bir Türk kültür tarihinin olması, çeşitli nedenlerle engin bir coğrafyaya yayılmaları, çoğunlukla bir yerden bir yere gitmeleri Türk dilinin de geniş bir sahada konuşulur hâle gelmesine veya oradaki dilleri etkisi altına almaya sebep olmuştur. Tarih boyunca birçok Türk devleti gücünü kaybederek zayıflamış, yıkılmış; yıkılan bu Türk devletlerinin yerine yenileri kurulmuştur. Türklerin yaşadığı coğrafyalarda yıkılma evrelerinden önce meydana gelen güçten düşme dönemlerinde yabancı dillerin, kültürlerin ve medeniyetlerin fazlasıyla etkisinde kalan dil, bu etkiye fazla dayanamayarak karışık bir karaktere bürünmüş veya az da olsa yeni bir dile terke zorlanmıştır. Bu yüzden Türk dili, tarihi ve kültürü üzerinde çalışma yapmak isteyen araştırmacı; Sinoloji, Hindoloji, Arap ve Fars filolojileri gibi bilim dallarıyla gereğince ilgilenmeyi göz ardı etmemelidir. Gemalmaz'ın (1989a: 5) belirttiği gibi, dillerin oluşumlarında, etkileşimlerinde ve gelişmelerindeki canlılıklarını sürdürmelerinde coğrafya şartlarının rolü büyüktür. Coğrafyanın içinde bulunan iklim ve onun etkisi, önce toplumların geleneklerinde ve toplum fertleri arasındaki ilişkilerde görülür; sonra bu etki, o toplumun dilinde de belirgin bir hâl alır (Üçok,1947: 155).

Karşılaştırmalı bir inceleme yapmak isteyen bir filolog, birçok prensibi göz önünde bulundurmalıdır. Her bir dilin kendine özgü bir gelişim macerası olmuştur. Diller kendiliğinden ve aniden ortaya çıkan araçlar değildir. Dillerin de kendine has kanun ve ilkeleri mevcuttur. Dil, bu kanun ve ilkeler çerçevesinde kendi iç ve dış dinamikleriyle ortaya çıkar; gelişir ve şartları oluşturan dinamikler ortadan kalkınca ölür. Gemalmaz'ın Louis Bazin'den çevirdiği Türk Lengüistiği ve Kültür Alışverişi Meseleleri (1992: 1) adlı makalesinde ifade ettiği gibi dilsel alışverişler, karşılıklı kültürel nüfuzların tabiatını ve önemini oldukça geniş bir şekilde tayin etme imkânını veren son derece elverişli belirleyicilerdir. Türkçe ve Farsçaya coğrafi muhit bakımından bakılınca, Atıcı (2018: 165)'nın da belirttiği gibi "Türkçe ile İran dilleri arasındaki iç içe olma durumu, bu dillerin dil tipolojisi bakımından birbirine benzemesine sebep olmuştur." Ortak kültürel yaşam, Johanson'un da çalışmalarında (2002, 2005) belirttiği gibi farklı dil ailelerine mensup olsalar bile Türkçe ve Farsça üzerinde dil bilimsel birtakım izler bırakmıştır. Dil bilimsel iz bırakma, sözlü etkileşimle başlayıp Johanson'un (2007: 27-29) tespitiyle yazıda kod kopyalamaya aktarımı gerçekleştirmiştir. Kod kopyalamayı, *yabancı kodların kopyalarının ekleme için gerekli morfosentaktik çerçeveyi sağlamış biçimde yerli dile eklenmesi* şeklinde

tanımlayan Johanson, kopyalama olayının dillerde üç şekilde kendini gösterdiğini dile getirir. İlk ortaya çıkış, verici dile ait kodun alıcı dile olduğu gibi bütün yapısal özellikleriyle geçmesi; ikinci şekil, olduğu gibi değil de seçilmiş şekilde geçmesi ve üçüncü olarak da karışık kopyalama adını verdiği ve her iki şekilde de kodların alıcı dile geçmesi şeklinde tanımlanmaktadır. Johanson'un bu üç tasnifinin dâhilinde diller arası etkileşim, dil bilgisel açıdan ses bilgisi, şekil bilgisi, cümle bilgisi, anlam bilgisi ve söz varlığı boyutlarında görülebilir.

Sapir'in (1921: 197) görüşü çerçevesinde "yoğun söz varlığı kopyalayan temas dilleri ses bilgisel açıdan etkilenince yerli ses sistemine uymayan birtakım ses bilgisel unsurlar ortaya çıkar" görüşünü örneklendiren Sarı (2013: 9); "alp, alper" kelimelerindeki /l/ ses birimi, art damaksıl /l/ ses birimini barındırırken, ses bilgisel boyutta etkilenmiş ve ön damaksıl /l/ ses birimini kopyaladığını belirtmektedir. Kopyalamanın şekil bilgisel konusunu inceleyen bilim insanları, "verici dil ile alıcı dil" arasında kopyalamanın olabilmesi için yapıların mutlaka benzer olması (Thomason, 2001: 63) şartı görüşünü taşıyanların yanında; yoğun bir söz varlığı kopyalamasından sonra hiyerarşik bir düzen doğrultusunda isim ve sıfatlardan başlamak üzere bağlaçlara kadar uzanan bir kopyalama sırasını (Muysken, 1981: 181-199) şart koşan dil bilimciler de vardır. Kopyalamanın bir başka aşamasını teşkil eden anlam kopyalaması ise genellikle "alıcı dilde" bulunmayan bir kavram veya ifadeyi "verici dilden" almayı barındırır. Anlam boyutunda gerçekleşen kopyalama, karmaşık ve kronolojik bir düzen oluşturduğu için tespiti zor bir aşamadır. Kopyalamanın son aşaması cümle bazında ortaya çıkan kopyalamadır. Longobardi'ye (2001: 278) göre dil kopyalamasında en dayanıklı mekanizma, cümle boyutunda gerçekleşen kopyalamadır. Thomason ve Kaufman (1988: 65-66), cümle bazında bir kopyalamanın gerçekleşmesi için kopyalamanın önceki aşamalarının başlamış olması ve belli bir olgunluğa ulaşmış olması görüşlerini dile getirirlerken iki dilli konuşur ortamının olması yapısal ve söz dizimsel kopyalamaya zemin hazırladıklarını ifade etmektedirler. Türkçe ve Farsça, ihtiyaçları doğrultusunda, kendi kanun ve ilkelerinin izin verdiği çerçeve doğrultusunda birbirlerinden etkilenmiştir.

Gemalmaz'a (1995: 1) göre devingen dizgeler arasındaki her türlü iletişimi ve denetimi sağlayan durağan/biçimsel dizgelere, türüne ve düzeyine bakılmaksızın en geniş anlamıyla adlandırılan dil evrendeki her şeyle ilişkilidir. Dillerin etkileşimi de Gemalmaz'ın (2009: 1) ifade ettiği gibi *ihtiyaçlar amaçları doğurur; amaçlara ulaşmak içinse doğru ve uygun araçlar gerekir; yasasına uygun çalışırlar*. Dillerin birbirini etkilemesi, dillerin benzer yönleri, diller arasındaki farklılıklar, insanoğlunun zihnini meşgul eden ve etmeye devam eden hususlardır. Bunun için, çeşitli dil teorileri ortaya konulmuş ve bazı noktalarda uzlaşıya varılmıştır. Bu bağlamda Türkçenin hangi dillerle akraba olabileceği meselesi araştırmacıları uzun zamandan beri meşgul etmektedir. Bu zaman içerisinde Türkçenin hiçbir dille akraba olmadığı görüşünden, bazı Kızılderili dilleri, Sümerce, Etrüskçe, Hint-Avrupa gibi dillerle akraba olabileceği, daha da ötesinde bütün dillerin Türkçeden ortaya çıktığı görüşüne varıncaya kadar pek çok farklı görüş ortaya atılmıştır. Bu görüşler içerisinde en fazla üzerinde durulan ve kabul gören görüş, Türkçenin önce Ural-Altay daha sonra ise Altay dil ailesi içinde yer aldığı görüşüdür (Demir ve Yılmaz, 2002: 1).

Konuşanı az veya çok *yedi bin civarında* (Uzun, 2012: 115) olan Dünya dilleri arasında Hint-Avrupa dil ailesine mensup olan Farsça, genel görüşe göre Altay dil ailesi grubu içerisinde yer alan Türkçe gibi eski ve uzun bir tarihî geçmişe sahip dillerden biridir. Ural-Altay dil teorisi, 18. yüzyılın başlarından itibaren tartışma konusu olmuş, bilimsel çalışmaların ilerlemesiyle taraftarlarını büyük oranda kaybetmiştir. Eker, ülkemizde dillerin sınıflandırılması hususunda Ural-Altay teriminin sıklıkla kullanıldığını, ancak bunlar arasında genetik bağ bulunduğunu kanıtlayacak kesin bulguların olmadığını (2009: 67) yazmaktadır. Dillerdeki araştırmalar derinleştikçe farklı görüşler de ortaya çıkmaktadır. Bu

görüşlerden biri 1980'li yıllarda J. Harold Greenberg'in ortaya attığı Avrayistik Dil Teorisidir. Bu teori, kısaca Ural-Altay ve Hint-Avrupa dil ailelerini de içine alan birçok dilin aynı kökten geldiğini savunmaktadır. "Avrayistik Dil Teorisine göre günümüzdeki pek çok dil ailesi MÖ. 14-10 bin yıllarında aynı kökene dayanıyordu. Her ne kadar sekiz bin yıl önce, Altay dil grubu ana gruptan ayrılmışsa da günümüzde pek çok dil bilgisel unsur, tarihî bağların tespitine yardımcı olmaktadır" (Arıkoğlu, 2009: 1). Bu tezinin yeni olması, çeşitli bulgulara yeni ulaşılması ve geniş bir coğrafyaya yayılmış olan bu dil ailelerini incelemek, Rezaei'nin (2013: 3-4) de çalışmasında belirttiği gibi oldukça güçtür ve bunu gerçekleştirmek bir ekip işidir. Arıkoğlu, çalışmasında "bu tezinin en önemli konusunun Ural-Yukagir, Altay ve Kore dillerinin her iki dil teorisyenleri tarafından Hint-Avrupa dilleriyle akraba kabul edilmesi" (Arıkoğlu, 2007: 110) olduğunu belirtmektedir. Dil ailelerinin birbiriyle etkileşimlerinin yanında Türkçe ile İrani dillerinin etkileşiminin iki yönlü olduğuna ve birlikteliklerinin uzun ve eskiye dayandığına dair Mustafa Balcı ve Jahangir Karini'nin (Balcı, 2014; Karini, 2014) çalışmaları mevcuttur. Dilleri ve dil teorilerini karşılaştırmak ve her kategori için kriter belirlemek, Rezaei'nin (2013: 3-4) de belirttiği gibi oldukça zordur ve böyle bir çalışmayı gerçekleştirebilmek bir ekip işidir. Ancak son yıllarda teknoloji ve bilgisayarların dil incelemelerinde kullanılmaları, bu tür dilsel çalışmaları bir dereceye kadar kolaylaştırarak katkı sağlayabilir. Sadece ses ve şekil bilgisi benzerlikleri akraba dilleri ortaya çıkarmada günümüzde yetersiz kalmaktadır. Hatta bu benzerlikler ortaya konurken ses ve şekil konusunda bazen zorlamalara gidildiği de bir gerçektir. İhtiyaca binaen diller zamanla değiştiği için dilin içinde bulunduğu dil ailesinin de kendini bu değişimin dışında görmemesi gerekmektedir. Diller arasında ortak ve benzer noktalar belirlenirken diller arasındaki ilişkileri ve coğrafik konumu görmemek, eksik ve yanlış sonuçları doğurur. Avrasyatik veya Nostratik dil teorileri, diller arasındaki ilişkileri ve yakın coğrafyayı da göz önünde bulundurarak ortaya çıkmış bir teoridir. Türklerin ve İranlıların komşulukları yanında kültürel ve dilsel ilişkilerin tespiti noktasında bu dillerin akraba olma (Rezaei, 2013: 2) ihtimalini de gündeme getirmiştir. Dili bir canlı organizma olarak değerlendiren bir kısım araştırmacılar dilin bir genetiğinin olduğu üzerinde çalışmalarına devam etmektedirler. Türkçe ile Farsça arasındaki ilişki her iki dilin zaman içinde genetik bakımdan yakınlıklarının, tipolojilerinin birbirinden uzak olmadığını göstermektedir. Yapılan araştırmalarla dillerin kısa zamanlı da olsa uzun zamanlı da olsa birbirini etkilediği, değişime uğradığı; bu etkileşim ve değişimin ses, şekil, anlam, yapı (Bankır, 2023: 69) ve cümle dizilişi üzerinde etkili olduğu gözlenmiştir.

Bu çalışmada, Altay dillerinin önemli üyelerinden biri olan Türkçe ile Hint-Avrupa dillerinin bir üyesi olan Farsçanın yapısal iki benzerliği ele alınarak değerlendirildi. Bu iki yapısal benzerlik Türkçe ve Farsçanın cümlelerin öğelerinin benzerliği ve her iki dilin fiillerine bağlanan fiil çekimi eklerinin benzerliği konularını içermektedir.

1. Basit Cümlede Öge Dizilişi Bakımından Benzerlik

Türkçe söz diziminde yan cümlelerin olup olmadığı, birleşik cümle konusu tartışılmalı konulardandır. Bilim insanlarının birçoğu Türkçenin ilk yazılı metinlerinde şartlı yan cümleler dışında yan cümle olmadığı görüşündedirler (Mansuroğlu, 1955: 61). Kök Türkçe döneminden sonra özellikle Uygurlar döneminde Türklerin farklı dinleri kabul etmeleri, farklı millet ve kültürlerle ilişkiler, yapılan çeviriler, dinî metinlerin çevrilirken farklı algılama durumları veya ifadeyi olduğu gibi alma durumu, Türkçede var olan cümle yalınlığı ve duruluğu kaybolmuş; yeni cümle çeşitleri görülmeye başlanmıştır. Türklerin İslamiyet'i kabullenmelerinden sonra da şiir dili, bilim dili; dinî metin dili ve yazışma dilinin etkisiyle cümle çeşitleri özellikle Farsça ve Arapçanın cümle yapılarından etkilenmiştir. X. asırdan itibaren İslamî kültürle tanışan Türkler, kitleler hâlinde Müslüman olmaya başladılar; yeni dil yeni ihtiyaçları; yeni ihtiyaçlar, yeni kavramları getirdi (Gemalmaz, 1979: 7). Yeni dinin kabulüyle ortaya çıkan durum, dinî metinlerde daha çok görülmeye başlar. Yapılan objektif

incelemeler, aslında bu etkilenmenin tek taraflı olmadığı yönündedir. İranlılarla aynı coğrafyayı paylaşmanın verdiği yükümlülükle etkileşimler yoğunlaşır. Türklerin idarî, mülkî tecrübeleri ve uzun süren egemenlikleri, Türkçenin Farsça üzerinde model dil konumuna geçmesine zemin hazırlar. Türkçenin Farsçadan ödünç kelime almasına karşılık Türkçe Farsçanın özellikle yapı ve cümle düzeyini etkilemiştir. Gerhard Doerfer (1980) tarafından bilimsel ölçütler çerçevesinde ele alınan Türkçe ve Farsçanın etkileşimi, yapılan bu çalışmayla yetinilmezse ve derinlemesine incelenirse dil tarihi açısından ilgi çekici sonuçlar verecektir.

Çalışmanın giriş kısmında da belirtildiği üzere, dil ailesi grubu olarak Türkçe ve Farsça aynı dil ailesi grubunda değiller. Türkçe Ural-Altay dil ailesi içerisinde değerlendirilirken Farsça Hint-Avrupa dil ailesi grubu içerisinde değerlendirilmektedir. Dil ailelerinin genetik yapılarının farklı olması cümle düzeyinde öge dizilişi bakımından da farklılığı meydana getirmektedir. Türkçenin cümle içerisindeki öge dizilişi özne, (tümleçler) nesne ve yüklem şeklindedir. Gemalmaz (1989b: 26)'ın çalışmasında belirttiği gibi cümle öğelerinin sıralaması, değiştirici bir sebep olmadığı müddetçe "özne, zarf tümleci, yer tamlayanı, dolaylı tümleç, nesne ve yüklem" şeklindedir. İngilizce gibi Hint-Avrupa dil ailesi içinde yer alan Farsçanın öge dizilişinin de İngiliz diline benzer bir öge dizilişinin -özne, yüklem ve (tümleçler) nesne- şeklinde olması beklenmektedir. Ancak Farsça basit cümle dizilişine bakıldığında Türkçenin öge dizilişine benzer bir sıralamayı takip ettiği görülmektedir.

من وزنم خوشحال بودیم

(Kanar, 2019: 162)

من وزنم (ben ve eşim): özne

خوشحال بودیم (mutluyduk): yüklem

رمضان، اور آدم کن

(Kanar, 2019: 127)

رمضان (Ramazan): özne

اورا (onu) : belirtili nesne

آدم کن (adam et): yüklem

چوپانی گاه گاه بی سبب فریادمی کرد

(Vanlıoğlu, 1989: 17)

چوپانی (bir çoban): özne

گاه گاه (bazen): zarf tümleci (zaman)

بی سبب (sebepsiz yere): zarf tümleci (durum)

فریادمی کرد (bağırıyordu, feryat ediyordu): yüklem

مردم برای نجات چوپان وگوسفندان به سوی اومی دویدند
(Vanlıoğlu, 1989: 17)

مردم (insanlar, halk): özne
برای نجات چوپان وگوسفندان (çoban ve koyunları kurtarmak için): zarf tümleci (amaç)
به سوی او (ona doğru): zarf tümleci (yön)
می دویدند (koşuyorlardı): yüklem

هرچه فریادکرد هیچکس به کمک اونرفت
(Vanlıoğlu, 1989: 17)

هرچه فریادکرد (her ne kadar feryat ettiyse): zarf tümleci (şart)
هیچکس (hiç kimse): özne
به کمک او (onun yardımına): dolaylı tümleç
نرفت (gitmedi): yüklem

گرگ گوسفندان اورا درید
(Vanlıoğlu, 1989: 17)

گرگ (kurt): özne
گوسفندان اورا (onun koyunlarını): belirtili nesne
درید (parçaladı): yüklem

شماشب چه ساعتی می خوابید؟
(Vanlıoğlu, 1989: 32)

شما (siz): özne
شب چه ساعتی (akşam saat kaçta): zarf tümleci (zaman)
می خوابید (uyuyorsunuz): yüklem

حضرت محمد بادوستانش روزی ازشهری بشهردیگر می رفتند
(Vanlıoğlu, 1989: 32)

حضرت محمد (Hazret-i Muhammet): özne
روزی (bir gün): zarf tümleci (zaman)
بادوستانش (arkadaşlarıyla, dostlarıyla): zarf tümleci (edat)
ازشهری بشهردیگر (bir şehirden başka bir şehire): yer tümleci
می رفتند (gidiyorlardı): yüklem

من سه برادر دارم

(Vanlıoğlu, 1989: 26)

من (ben): özne

سه برادر دارم (üç kardeş sahibim): yüklem

يك هفته هفت روزاست

(Vanlıoğlu, 1989: 26)

يك هفته (bir hafta): özne

هفت روزاست (yedi gündür): yüklem

تو چرا به مدرسه نرفتی

(Vanlıoğlu, 1989: 32)

تو (sen): özne

چرا (niçin?): zarf tümleci (sebep)

نرفتی (gelmedin): yüklem

Örnek cümleler incelendiğinde öge dizilişlerinin sırasının Hint-Avrupa dil ailesi grubunun öge dizilişi (özne, yüklem ve tümleç) şeklinde olmayıp Türkçenin öge dizilişi sırası (özne, tümleçler, nesne ve yüklem) şeklinde dizilim arz etmektedir.

2. Fiil Çekim Ekleri Sıralanışı Bakımından Benzerlik

Farsçada fiil çekim eklerine bakıldığında kendine mahsus bir çekim özelliği olmakla birlikte içinde bulunduğu dil ailesi grubundan farklı bir hususiyet gösterdiği göze çarpmaktadır. Bunun dışına çıkan durumlar söz konusu olmakla birlikte genel karakter fiilin zaman kipine bağlanan şahıs ekleriyle cümlenin yüklemi oluşmaktadır. Türkçede yüklem, Gemalmaz'ın (1989b: 26) formüllediği basit şekliyle, "yüklem fiiline (YF-) bağlanan kip (-kp) ve şahıs (+ş)" sıralamasını takip etmektedir "(YF-)+(-kp)+(+ş)". Bu durum, isim cümlelerinde de fiil cümlelerinde de aynı seyri takip etmektedir. Farsçada da durum bundan pek farklı değildir. Zamanı veya kipliği istenilen fiil belirlendikten sonra elde edilmiş olan "yüklem fiiline (YF-)" şahıs eki getirilerek cümlenin yüklemi oluşturulur.

خانواده ما همسایه هستند

(Vanlıoğlu, 1989: 9)

خانواده ما (ailelerimiz): özne

همسایه هستند (komşu+dur+lar): yüklem

Komşu (همسایه) kelimesine Farsça cevherî fiil (ek fiil هست) getirilip yüklem fiili oluşturulduktan sonra III. çokluk şahıs eki (+IAr ند) getirilerek yüklem oluşturulmuştur.

بچه ازيدر کتاب سرخ راخواست
(Vanlıoğlu, 1989: 10)

Farsçada görülen geçmiş zaman elde etmek için kök masdarın sonunda bulunan “n” ünsüzü düşürülür. Geri kalan yapı, Farsçada görülen geçmiş zamanı verir. Elde edilen bu durum, Türkçede olduğu gibi ayrıca III. teklik şahıs da bünyesinde taşır. Başka bir ifadeyle Farsçada geçmiş zaman kipinde III. teklik şahıs boş (∅) kümedir. Her iki dilde de geçmiş zamanda III. teklik şahsın olmaması, bu iki dilin benzer başka bir özelliğini de göstermektedir.

“Çocuk babasından kırmızı kitabı istedi” cümlesinde “خواست **istedi**” kelimesi hem görülen geçmiş zamandır hem de şahıs olarak Türkçede olduğu gibi III. teklik şahıs barındırmaktadır.

کشیده مي شده اند

(Öztürk, 1988: 74)

کشیده مي شده اند (**çekiliyorlarmış**): şimdiki zamanın rivayeti III. çokluk şahıs

کشیده yüklem fiiline bağlanan şimdiki zaman işaretleyicisi (**می**) üzerine Farsçada rivayeti de karşılayan شده yapısından sonra III. çokluk şahıs ekinin geldiği görülmektedir (**-yorlarmış**).

Sonuç

Türkçenin tarihsel, coğrafik, kültürel ve stratejik yönleri göz önünde bulundurularak dil bilimsel açıdan incelendiğinde birçok dil ile etkileşimi olmuş ve kopyalama metodu gerçekleştirmiştir. Türkçeye giriş kısmında da belirtildiği gibi dil ilişkileri çerçevesinde bakıldığında kopyalama konusu önem arz etmektedir. Bu kopyalamalar zinciri içerisinde en kolay olanı ve karmaşık olmayana söz varlığına ait kopyalamadır. Kopyalamanın en zor ve karmaşık olanı ise cümle bazında gerçekleşen kopyalamadır. Diğer kopyalama unsurları ise bu ikisinin arasında gerçekleşmektedir. Kopyalama açılarından Türkçe ve Farsçaya bakıldığında kopyalama aşamalarının bütün çeşitlerinin bu iki dilde var olduğu görülmektedir. Bu kopyalama türleri üzerinde, günümüzde, en çok durulana ise kelime ödünçlemesi ve biraz da şekil yapısal kopyalamalardır. Anlam ve söz dizimsel kopyalama türleri ise üzerlerinde az çalışmanın olduğu kopyalamalardır. Diller arasındaki bu bağlantı çözülmek isteniyorsa bu iki kopyalama türü, anlam ve söz dizimsel kopyalama, üzerinde daha fazla durulmalıdır. Dillerin birbiriyle ilişkisinin önemi kadar aynı dil ailesinden olmayan farklı dillerin ilişkisinin incelenmesi de o kadar önemlidir. Bu bağlamda etkileşimleri eskilere dayanan fakat farklı iki genetik kökten gelen Türk dili ve Fars dilinin kanun ve kurallarıyla aradaki etkileşim daha iyi anlaşılacaktır.

Kaynakça

Arıkoğlu, Ekrem (2007). “Greenberg’in Avrasyatik Dil Teorisi ve Türkçe”. *Dil Araştırmaları Dergisi*, 1 (1): 109-114.

Arıkoğlu, Ekrem (2009). “Nostratik Dil Teorisi İçerisinde Altay Dilleri”. *Turkish Studies*, 4 (8): 177-184.

Atıcı, Abdülkadir (2018). “İran Türk Değişiklerindeki var/yok+iyelik Yapısı Üzerine Eşzamanlı Bir İnceleme”. *Türkbilig*, (35): 265-180.

- Balcı, Mustafa (2014). *Türkçe-Farsça İlişkileri: Türkçenin Farsça Üzerindeki Etkilerine Dair Bir İnceleme*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Bankır, Mehmet Malik (2023). "Türkçe ve Farsça İyelik Çokluk Eklerinin Dizimsel Tipolojik Mantık Benzerliği". *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, 21: 67-81.
- Caferoğlu, Ahmet (1984). *Türk Dili Tarihi*. İstanbul: Enderun Yayınevi.
- Demir, Nurettin ve Yılmaz, Emine (2002). "Ural-Altay Dilleri ve Altay Dilleri Teorisi". *Türkler içinde*. C. 1, 394-402. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- Doerfer, Gerhard (1980). "Temel Sözcükler ve Altay Dilleri Sorunu". (çev.: Semih Tezcan). *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 1-16.
- Eker, Süer (2009). *Çağdaş Türk Dili*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Gemalmaz, Efrasiyap (1979). "Dilde Anarşi ve Türk Dilinde Anarşi" II. Millî Türkoloji Kongresi. (İstanbul, 5-9 Şubat 1979).
- Gemalmaz, Efrasiyap (1989a). "Ağız Bilimi Araştırmaları Üzerine Genellemeler". *Türk Kültürü Araştırmaları (Halil Fikret Alasya'ya Armağan)*, 149-159.
- Gemalmaz, Efrasiyap (1989b). "Uyum ve Standart Türkiye Türkçesinde Uyumlar". *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*, 17: 1-30.
- Gemalmaz, Efrasiyap (1992). "Türk Lengüistiği ve Kültür Alışverişi Meseleleri". *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*, 20: 1-32.
- Gemalmaz, Efrasiyap (2009). "Dil Bilimi ve Dil Bilgisi". *Türk Dili*, 517: 82-85.
- Gemalmaz, Efrasiyap (2009). "Öğrenme ve Uygulama Dilleri". *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*, 4: 161-171.
- Ives, Peter (2011). *Gramsci'de Dil ve Hegemonya*. (çev.: Ekrem Ekici). İstanbul: Kalkedon Yayıncılık.
- Johanson, Lars (2002). *Structural Factors in Turkic Language Contacts*. Richmond-Surrey: Curzon Press.
- Johanson, Lars (2005). "Converging codes in Iranian, Semitic and Turkic". *Linguistic Convergence and Areal Diffusion. Case Studies from Iranian, Semitic and Turkic*. New York: Routledge Curzon: 3-31.
- Johanson, Lars (2007). *Türkçe Dil İlişkilerinde Yapısal Etkenler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kanar, Mehmet (2019). *Farsça Dil Bilgisi-Konuşma-Çeviri Tekniği-Anahtar Kelimeler*. İstanbul: Say Yayınları.
- Karini, Jahangir (2014). "Türk-Fars Dil İlişkileri: Farsçada İyelik Eklerinin Kullanımı". *Turkish Studies*, 9(3): 833-843.
- Longobardi, Giuseppe (2001), "Formal Syntax, Diachronic Minimalism and Etymology: The History of French *Chez*". *Linguistic Inquiry*: 275-302.
- Mansuroğlu, Mecdut (1955). "Türkçede Cümle Çeşitleri ve Bağlayıcıları". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 59-71.
- Muysken, Pieter (1981). "Creole Tense/Mood/Aspect Systems: The Unmarket Case?". *Generative Studies on Creole Languages*: 181-199.
- Öztürk, Mürsel (1988). *Farsça Dilbilgisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

- Rezaei, Mehdi (2013). "Avrasyatik Dil Teorisi Bağlamında Türkçe ve Farsçanın Konumu". *Türkbilig*, (25): 27-38.
- Sapir, Edward. (1921). *Language: An Introduction to the Study of Speech*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Sarı, İsa (2013). "Dil Etkileşimi Bağlamında Ses-Anlam Eşleşmesi ve Türkçedeki Örnekleri". *Türk Kültürü*, 1: 1-27.
- Thomason, Sarah Grey (2001). *Language Contact an Intruduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Thomason, Sarah Grey ve Kaufman, Terrence (1988). *Language Contact, Creolization, and Genetic Linguistics*. Berkeley: Unibersity of California Press.
- Uzun, Nadir Engin (2012). "Türkçenin Dünya Dilleri Arasındaki Yeri Üzerine". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 19(2): 115-134.
- Üçok, Necip (1947). *Genel Dilbilim*. Ankara: Sakarya Basımevi.
- Vanlıoğlu, Mehmet (1989). *Farsça-Dil Bilgisi-Metinler-Sözlük*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları.



ESKİ UYGURCA TEKRARLI SIFATLARDA FARKLI BİR PEKİŞTİRME YÖNTEMİ: {+DA} EKLI PEKİŞTİRME

[Araştırma Makalesi / Research Article]

Hüseyin YILDIZ*

Geliş Tarihi: 01.11.2024

Kabul Tarihi: 28.11.2024

Öz

Tarihî dönemlerde yalnız birkaç eser üzerinden taramalar yapılması ve modern dönemlerde ilgili dil, lehçe ya da ağza özgü dil bilgisi çalışmalarının esas alınması, bir başka ifadeyle tarihî ve modern Türk lehçeleri üzerine bütünlüklü çalışmalar yapılmaması dil bilimi konularının net bir şekilde ortaya konması için en büyük engel olsa gerektir. Türk dilinde pekleştirme meselesi de bütünlüklü olarak ele alınmamış konulardandır. Ahat Üstüner, İlknur Karagöz gibi araştırmacılar Türk dilinin çeşitli dönemlerinden seçme kaynaklar üzerinden çalışmalarını yürütmüşler ve bu temelde değerlendirmeler yapmışlardır. Vecihe Hatipoğlu'nun çalışması Türkiye Türkçesini; Mehmet Orhan Çetindağ'ın çalışması ise Eski Uygur Türkçesini konu edinmektedir. Çetindağ çalışmasında Altun Yaruk, Bahşı Ögdisi, Dışastvustık, Daşakarmapathavadanamala, Huastuanift, Irk Bitig, İyi ve Kötü Prens Öyküsü, Kuanşi İm Pular, Körüm Bitig, Maytırsimit gibi eserleri taramasına rağmen bazı pekleştirilmiş ifadeleri gözden kaçırmıştır. Bu makalenin konusu olan ve Çetindağ'ın başta olmak üzere Üstüner'in ve Karagöz'ün çalışmalarında da yer almayan {+DA} ekli pekistirmeye Eski Türkçe metinlerde özellikle de Eski Uygurcada sıklıkla rastlanmaktadır. Kutadgu Bilig'de yavuzda yavuz va'de kıyan bolur dizesinde geçen yavuz+DA yavuz ibaresi [k¹+DA ... k¹] yapısında {+DA} ekiyle pekistirilmiş olup bu kullanıma Eski Uygurcada oldukça sık rastlanmaktadır. Çetindağ'ın çalışmasında kaynakçada yer almasına rağmen yeterince faydalanılmayan Jens Wilkens'in Eski Uygurcanın El Sözlüğü isimli eserinde çok sayıda kullanımı olan bu yapıya /a/ sesiyle başlayan örnekler olarak aglakda aglak 'bütünüyle eşsiz', alpta alp 'çok zor, son derece güç', amulta amil 'çok sakin', amrakta amrak 'çok sevgili', arıpta arıg 'tertemiz, çok temiz', artokta artok '(inanç) çok katı, çok kuvvetli, çok kararlı, çok güçlü', avınguta avıngu 'son derece canlandırıcı, çok eğlenceli, son derece cana can katan', adaktakıda adaktakı 'en sonda bulunan' vb. verilebilir. Bu makalede Eski Uygurcada sıkça örneği bulunan {+DA} ekli pekistirmenin bağlamli kullanımları da dikkate alınarak bir tasnifi yapılacak; böylelikle de Türk dilinde pekistirme yapma yolları arasında bu türün de yer alması gerektiği ortaya konacaktır.

Anahtar Kelimeler: Eski Uygurca, Sıfatlar, Pekistirme, Biçimbilgisi, +DA Eki.

A DIFFERENT INTENSITY METHOD IN OLD UYGHUR REPETITIVE ADJECTIVES: INTENSITY WITH THE SUFFIX {+DA}

Abstract

The fact that only a few works were reviewed in historical periods and that grammar studies specific to the relevant language, dialect or accent were taken as basis in modern periods, in other words, that holistic studies were not conducted on historical and modern Turkish dialects, must have been the biggest obstacle to clearly revealing linguistic issues. The issue of reinforcement in the Turkish language is also one of the issues that has not been addressed holistically. Researchers such as Ahat Üstüner and İlknur Karagöz have conducted their studies on selected resources from various periods of the Turkish language and made evaluations on this basis. Vecihe

Hatipoğlu's study deals with Turkey Turkish; Mehmet Orhan Çetindağ's study deals with Old Uyghur Turkish. Although Çetindağ reviewed works such as Altun Yaruk, Bahşı Öğdisi, Dışastvustık, Daşakarmapathavadanamala, Huastuanift, Irk Bitig, The Tale of the Good and Evil Prince, Kuanşi İm Pular, Körüm Bitig, Maytrisimit, he missed some reinforced expressions. Intensity with the suffix {+DA}, which is the subject of this article and is not included in the works of Çetindağ, Üstüner and Karagöz, is frequently encountered in Old Turkish texts, especially in Old Uyghur. In Kutadgu Bilig, the phrase yavuz+DA yavuz in the line yavuzda yavuz va'de kıygan bolur is intensified with the {+DA} suffix in the structure [k1+DA ... k1], and this usage is quite common in Old Uyghur. In the bibliography of Çetindağ's work, although not sufficiently utilized, this structure, which has many uses in Jens Wilkens's Old Uyghur Dictionary, starts with the /a/ sound as examples such as aglaqda aglaq 'completely unique', alpta alp 'very difficult, extremely hard', amilta amil 'very calm', amrakta amrak 'very beloved', arıgta arıg 'pure, very clean', artokta artok '(belief) very firm, very strong, very determined, very powerful', avınguta avıngu 'extremely stimulating, very entertaining, extremely life-giving', adaktakida adaktaki 'found at the very end', etc. In this article, a classification will be made by taking into account the contextual uses of the intensity with the {+DA} suffix, which is frequently found in Old Uyghur; thus, it will be revealed that this type of intensification should also be included among the ways of making intensity in the Turkish language.

Keywords: Old Uyghur, Adjectives, Intensity, Morphology, Suffix +DA.

Giriş

Türkçede pekiştirme konusu birkaç monografiyle ele alınmış ve hemen hemen tarihî ya da modern her yazı dilinin morfolojisine yönelik çalışmalarda işlenmiş olsa da, konunun ya hiç değinilmeyen ya da kısmen bahis konusu edilen hususiyetleri bulunduğu bir gerçektir.

Türkçede pekiştirme konulu genel çalışmalarda konu, temelde dört ana başlıkta ele alınmaktadır. Sözgelimi bu konuda en temel kaynaklardan biri olan Ahat Üstüner'in *Türkçede Pekiştirme* başlıklı çalışmasında konu, *seslerle, eklerle, kelimelerle ve söz dizimiyle* şeklinde dört ana kategoride ele alınmıştır. İlknur Karagöz'ün, sonradan kitaplaşan doktora tezinde de benzer kategoriler kullanılmıştır: *eklerle, kelimelerle, kelime gruplarıyla ve kelime grubu halindeki*. İki çalışma arasındaki temel fark dördüncü yani son kategoridir. Her ne kadar birbirine yakın durumları gösterecekler de Üstüner'de son kategori olarak *söz dizimi* yoluyla yapılan pekiştirmeler, Karagöz'de ise *kelime grubu halindeki* pekiştirmeler işlenmiştir. Vecihe Hatipoğlu'nun monografisi ise ağırlıklı olarak ses temelli olup, eserde Üstüner ve Karagöz'de olduğu gibi bir kategorilendirme yoktur.

Bu çalışmanın konusu olan ekle bağlantılı olarak Üstüner ve Karagöz'de *ekle pekiştirme* bahsine bakılacak olunursa şöyle bir tabloyla karşılaşılmaktadır:

	Üstüner 2003	Karagöz 2018
+Aç	-	+
+An	+	-
+Az	±	+
+CA	-	+
+CAK	+	+
+CIK	-	+
+ÇIn	-	+
+dek	+	-
+DXr	+	-
-GIl	+	-
+KAn	-	+
+KIñA	+	+
+lAr	+	-

+mA	-	+
+mAn	+	-
+(I)mtUl	-	+
+rAK	+	+
+sIg	-	+
+TI	+	+
±U	+	-

Konuyla ilgili genel kaynaklara bakıldığında +DA ekinin bir pekiştirme unsuru olarak ele alınmadığı görülmektedir¹. Eski Türkçede pekiştirme konusuyla ilgili olarak gramerlere bakıldığında ise genel bir tutumdan bahsedilemez.

A. von Gabain *Eski Türkçenin Grameri*'nde pekiştirmenin iki türlü yapıldığı ileri sürülür: **i)** aynı kökten iki kelimenin aynı ilk sesi vermesiyle [örn. *yarın yaru-(mak)*, *çasut çasur-(mak)*, *alkış alka-(mak)* vb.], **ii)** bir kelimenin ilk hecesini bu kelimenin önüne alıp *k* ya da *p* ilavesiyle [örn. *kap kara*] (ETG 115). Gabain 'Üstünlük Türleri' başlığı altında en üstünlüğün bulunma-ayrılma hali eki ile ifade edildiğini belirtmektedir [örn. *yaruk+ta yaruk* 'en parlak'] (ETG 115). Marcel Erdal, gramerinde en üstünlük durumunu belirtmede +rAk ve +DA eklerinin kullanıldığını belirtirerek *yarok+ta yarok* 'en parlak', *aglak+ta aglak* 'en seyrek' ve *artok+ta artok süzök* 'son derece saf' örneklerini verir (OTG 150-151). Şinasi Tekin, *Türk Dünyası El Kitabı*'nda yer alan *Eski Türkçe* başlıklı bölümünde Eski Türkçede yüksek ve en yüksek derecenin +DA ile ifade edildiğine değinmekte ve *ötügen yışda yig idi yok* 'Ötüken dağ çayırlarından daha iyi bir sahip yok', *artukta artuk* 'en fazla', *yarukta yaruk* 'en parlak' örneklerini vermektedir (Ş. Tekin 96).

Kemal Eraslan, *Eski Uygur Türkçesi Grameri*'nde sıfatlarda pekiştirmenin sıfatın başına *añ/en* unsurunun getirilmesiyle [örn. *eñ kiçig* 'en küçük', *eñ başlayukı* 'en baştaki'], sıfatlarda büyültmenin +rAk ekiyle [örn. *teriñrek* 'daha derin', *üstünrek* 'daha üstün'], sıfatlarda küçültmenin ise +KlyA(n) ekiyle [örn. *katıgkıyan* 'pek sert', *azkıya* 'birazcık, ufacık'] ekiyle yapıldığından bahseder, ancak Eraslan üç kategoride de +DA ekine yer vermez (EUTG 208-209). Serkan Şen, Mehmet Turgut Berbercan ve Mehmet Ölmez'in ders kitabı içerikli çalışmalarında ise pekiştirme ya da üstünlük kategorilerine yönelik bilgi bulunmaz.

Eski Uygurca metinler tarandığında +DA ekinin pekiştirme ve üstünlük işlevli kullanımına dair çok sayıda örnekle karşılaşılmaktadır. Örnekler kategorik olarak değerlendirildiğinde üç yapı karşımıza çıkmaktadır:

[K¹+DA K¹]

[K¹+DAkI+DA K¹+DAkI]

[K¹+DA K¹]+IXg

Bu üç yapıdaki temel ortaklık ise formüllerden de anlaşılacağı üzere, aynı kelimenin tekrarlanması durumudur.

¹ Işıktaş Sava "Kırım Tatar, Kazan Tatar ve Başkurt Türkçelerinde -DAn Eki ile Yapılan Pekiştirme" başlıklı makalesinde +DAn ekinin pekiştirme işlevine değinmektedir. Eski Türkçede +DA ekinin hem bulunma hem de çıkma durumunu karşıladığı dikkate alındığında +DAn ekinin de + DA eki gibi pekiştirme işlevini yüklenmesi her iki ek arasındaki paralelliğin bir diğer kanıtı olsa gerektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Işıktaş Sava, 2013: 163-173).

1. [K¹+DA K¹] Yapısındaki Veriler

aglak | *aglakta aglak* ‘ganz einzigartig || bütünüyle eşsiz’ HA 20; *aglax* ‘boş, ıssız yer’ Mayt.Tek 345

[Mayt.Tek/100:8-12] *teñri burkanka ötüntüler ayagka tegimlig teñrim aglakta aglak maytrılag yañı künnüñ yigin adrukın tip ... erdi ...* ‘Tanrı Burkan’a ... yalvardılar: Hürmete layık tanrım En yüksek olan Maytrı hakkındaki *yeni gün* piyesinin üstünlüğünü, müstesnalığını diye ... idi ...’

alp | *alpta alp* ‘sehr schwierig, überaus schwierig || çok zor, son derece güç’ HA 35; *alp* ‘kahraman; güç’ Mayt.Tek 347; *alpta alp* ‘sehr schwierig, überaus schwierig’ BT-XXXVII 911

[BT-XXXVII:4971-4974]: *anča ymä alpta alp ärmäz mü: burhanlarınñ nomlug savların äşidgäli tıñlagalı b[u]lmak: ‘Wie überaus schwer ist es doch, die dharmaworte der Buddhas hören₂ zu können!’*

amrak | *amrakta amrak* ‘sehr lieb || çok sevgili’ HA 43; *amrakta amrak* ‘sehr lieb’ BT-XXXVII 912

[BT-XXXVII:5972-5973]: **amrakta amrak ärmäz mü ärtiñ *maña** : ‘Bist du mir nicht sehr lieb gewesen?’

arig | *arigta arig* ‘sehr rein, überaus rein || tertemiz, çok temiz’ HA 61

[UVD.Uz:18-20] ... *tatyada inčä k(a)lti, oom [nizvan]ılarıg edäçi basdači, kamagta yeg aı mañal bolmiška, vişodaya vişodaya arigta arigka sama samanta-avabasa samarana, tägirmiläyü dilmiş tolpa [...]* ‘Namely [*tadyathā*]: “*Oṃ* (i.e.) to the one, who became the utmost best mark of fame and happiness (Skt. *maṅgala*) that conquers and suppresses the [*kleśa*]s” [and] to the one, who is cleaner than clean [*viśodhaya viśodhaya*]. [...] around [...] whole [...] [*sama samanta-avabhāsa spharaṇa*].

artuk | *artokta artok* ‘(Glaube) sehr fest, sehr entschieden, sehr stark || (inanç) çok katı, çok kuvvetli, çok kararlı, çok güçlü’ HA 68; *artuk* ‘fazla, ziyade’ Mayt.Tek 353; *artokta artok* ‘(Glaube) sehr fest, sehr entschieden’ BT-XXXVII 919

[Mayt.Tek/33:12-15] ... *anıñ ara artukta artuk biş ajun tıñlıglar öze isig amrak köñüli turur ...* ‘Bu arada beş varlık şeklinde yaratıklar için **haddinden fazla** sıcak, müşfik duygular besler.’

avingu | *avinguta avingu* ‘äußerst erquickend, sehr vergnüglich, überaus herzerfrischend || son derece canlandırıcı, çok eğlenceli, son derece cana can katan’ HA 83; **tilingü** | *tilingü* erstrebenswert || özenmeye değer, elde etmeye değer HA 719

[Xua-X:48-51] ... *ol söğütlärdä taydın üzüksüz akar suv ögänlär avinyuta avinyu tilingütä tilingü* ‘o ağaçlar(ın altın)da kuzey yönünden kesintisiz akmakta olan çay ve derecikler (vardı), son derece ferahlatıcı, son derece iç açıcı (bir yerdi).’

ädgü | *ädgüdä ädgü ögli sakınçlıg* ‘sehr wohlwollend || çok lütufkâr’ HA 98; *ädgüdä ädgü ögli sakınçlıg* ‘sehr wohlwollend’ BT-XXXVII 926

[BT-XXXVII:[4735-4738] *isig [öz]lärin kolgalı m[...] şariputre arhant barmayuk ü[çün...]* [**ädgü/dä ädgü** ögli sakınçlıg] *bädük [orohitik] balık öz: ävintä tutyuk ärdim ...* ‘[Der Buddha sagte:] Weil, o *arhat* Śāriputra, [...] nicht gegangen war [...], um sein Leben zu erflehen wurde ich [...] als sehr wohlwollender [*rohita*]-Fisch in seinem eigenen Habitat geboren.’

[SS.Zie:120-121] *tüzü töz üzä ädgüdä ädgü yegdä yegi baştınkı baştınkısin körzünlär* ‘They shall contemplate about the whole essence (nature) that it is the best, the most precious.’

ädrämliġ | *ädrämliġtä ädrämliġ* ‘sehr tugendhaft, extrem tugendhaft || çok faziletli’ HA 112

[Xua-VIII:826-829] ... **ädrämliġtä ädrämliġ** *bilgä kıltaçılar ol; üküštä üküš tnl(ı)ġlarıġ kim kamag ötgürü körtäçilär...* ‘Sie machen sehr viele Lebewesen **extrem tugendhaft** und weise, weil sie alle durchdringend erkennen.’

äsriñü | *äsriñütä äsriñü* ‘höchst vielfarbig, höchst vielfältig || çok renkli, çok çeşitli, rengârenk’ HA 124; *tüšröktä tüšrök* ‘überaus bunt || rengârenk’ HA 777

[Xua-X:1193-1197] *tüšrükte tüšrük* **əsriñüte əsriñü** *bilge begler ögdi takşu[rđı]lar küniñe [tavra]kta tavra[k] yitlinmekin yitlindi* ‘Çok renkli âlim beyler övgü şiiiri dizdiler, günlerce çabucak yok oldular.’

eriniç | *eriniçtä eriniç* ‘sehr elend || çok yoksul’ HA 259, *iriniç* ‘sefil’ Mayt.Tek 396; **yarlıġ** | *y(a)rlıġda y(a)rlıġ* ‘überaus elend || yok yoksul’ HA 869, *yarlıġ* ‘sefil, perişan’ HA 869

[Mayt.Tek/16:4-6] ... *añ kininte .../[irin]çte iriniç yarlıġda yarlıġ* *men karı kul boltum...* ‘... en sonunda ... sefilin sefiliyim ben. İhtiyar bir kul oldum...’

ırak | *ırakta ırak* ‘sehr fern || çok uzak’ HA 290; *ırakta ırak* ‘sehr fern’ BT-XXXVII 972

[BT-XXXVII:8048-8051] : *t(ä)ñri burhanniñ ırakta ırak barmış ulug y(a)rlıġkançüçi köñülin ikinti ugrın yinçgädä yinçgä bi<l>miş ol t(ä)ñri burhanniñ ulug y(a)rlıġkançüçi köñüli* : ‘Durch das große Mitleid der göttlichen Buddhas, das weiter als weit reicht, ist das große Mitleid feiner als fein in zweifacher Hinsicht zu erkennen.’

kertü | *kertüdä kertü ärtöktäg töz* ‘die sehr wahre, so-seiende Wesenheit (Skt. *tathatā*) || çok doğru ve olduğu gibi olan öz (Skt. *tathatā*)’ HA 367; *kertüdä kertü bilgä bilig* ‘das sehr wahre Wissen || çok doğru bilgi’ HA 367; *kertüdä kertü töz* ‘die sehr wahre Grundlage || çok doğru temel’ HA 367; *kertütä kertü tözlüg* ‘auf dem sehr Wahren beruhend || çok doğruya dayalı’ HA 367

[AY.K:2034-2039] :: *çın kirtü töz birle yaraşı kirtünün kirtüsi kirtüde kirtü bilge bilig üze öñreki kut kolunmakları küçinte ötrü iki kırk ulug erenlerniñ b(e)lġüsiñe tükellig* ::

kop | *kopta kop* ‘zur Gänze, gänzlich || tamamen kopta kop ugrın in jeglicher Hinsicht || her bakımdan’ HA 392; *kopta kop* ‘zur Gänze’ BT-XXXVII 995

[BT-XXXVII:3269-3271] ... : *birök kopta kop amranmak törödin birtäm ketgäli umasar : adınlarıñ amrakın ywq[...q]’ ärsär ymä ätözin[tin]* ‘Wer es nicht vermag, dem Gesetz der Lüsternheit zur Gänze zu entgehen, der soll die Geliebte von anderen wenigstens [... von] sich [fernhalten...].’

kutlug | *kutlugda kutlug* ‘sehr charismatisch || çok karizmatik, çok bahtlı’ HA 431; *kutlug* ‘kutlu, bahtiyar’ Mayt.Tek 422; *kutlugda kutlug* ‘sehr charismatisch’ BT-XXXVII 1006

[Mayt.Tek/90:11-14] **kutlugda kutlug** *siz erür siz kim muntag türlüg ogullug erdnig on ay tüni karnınta kötürü tutduñuz siz...* ‘**Bahtiyarlar bahtiyârı** sizsiniz ki bunun gibi bir oğul cevherini on ayın gecesi kanınızda taşıdınız...’

[BT-XXXVII:7976-7977] : [...]// *yegdä yeg kutlugda [kutlug ärür]*: ‘[Er ist ...] vorzüglicher als vorzüglich und [charismatischer] als charismatisch.’

täriñ | *täriñdä täriñ* ‘sehr tief || çok derin’ HA 702; *täriñdä takı täriñ* ‘sehr tief, überaus tief || çok derin, gayet derin’ HA 702; *täriñ* ‘tief’ BT-XXV 415, *täriñdä täriñ* ‘sehr tief’ BT-XXV 415

[BT-XXV:238-240] ... *bo kamag kuvraq kântü kântü köñüllärin yığa tutup särinmäklig bäk yarık kädip täriñdä täriñ nom kapıgıñña <kirü> yarlıkazunlar...* ‘(Die Mitglieder) dieser ganzen Gemeinde sollen ihren je eigenen Geist sammeln, den festen Panzer der

Geduld (*kṣānti*) anlegen und geruhen, in das sehr tiefe „Tor der Lehre“ (*dharmaparyāya*) einzutreten.’

[AY-VI/544-548] *ädgü ädgü uluğ äränlärniñ tözün(i)yä , uduñ s(ä)n bo täriñdä täriñ ’ıdoğ nom ärdini yörügin aça yada keñürü nomlağalı yügdün s(ä)n* ‘Ey iyi, yüce beylerin soylusu bu derin anlamlı kutsal öğreti mücevherlerinin yorumlarını ayrıntısıyla açıklayarak vaaz edip topladın.’

tüşrük | *tüşröktä tüşrök* ‘überaus bunt || rengârenk’ HA 777

[Xua-X:1193-1197] **tüşrükte tüşrük** *esriñüte esriñü bilge begler ögdi takşu[rđı]lar küniñe [tavra]kta tavra[k] yitlinmekin yitlindi* “Çok renkli âlim beyler övgü şiiri dizdiler, günlerce çabucak yok oldular.”

üküş | *üküş* ‘viel(e), zahlreich(e), reichlich, üppig || çok, bir sürü, pek çok, bol; übermäßig (Äquivalent von Skt. *sāhasa*) || çok fazla, fazlasıyla, aşırı (Skt. *sāhasa*’nın eş değeri); ausführlich || uzun boylu, ayrıntılı; Mehrzahl, Menge, Vielzahl || çoğunluk, büyük sayı, kalabalık; das Viele || birçok (şey)’ HA 821

[Xua-VIII:826-829] ... *ädrämligtä ädrämlig bilgä kıltaçılar ol; üküştä üküş tnl(ı)glarıñ kim kamag ötgürü körtäçilär...* ‘Sie machen **sehr viele** Lebewesen extrem tugendhaft und weise, weil sie alle durchdringend erkennen.’

yarlıg | *y(a)rılıgda y(a)rılıg* ‘überaus elend || yok yoksul’ HA 869, *yarlıg* ‘sefil, perişan’

[Mayt.Tek/16:4-6] ... *añ kininte ...-/irin]çte irinç yarlıgda yarlıg men karı kul boltum...* ‘... en sonunda ... sefilin sefiliyim ben. İhtiyar bir kul oldum...’

yavaz | *yavazta yavaz* ‘überaus schlecht || çok kötü, kötünün kötüsü’ HA 878, *yavaz* ‘kötü’ Mayt.Tek 506

[Mayt.Tek/8:49-52] ... *antag ok erser ... yavazta yavaz ol kişi titir ... kim muntag edgülig mayrı bodisvtag körgeli küsemeser ...* ‘Bu böyle ise, bu kadar iyi Mayrı bodhisattva’yı görmek istemeyen bir kimse **kötünün kötüsü** demektir.’

yeg | *yegdä yeg* ‘vorzüglicher als vorzüglich, ausgezeichnet || mükemmelden daha mükemmel, olağanüstü, fevkalade’ HA 884; *yig* ‘daha iyi’ Mayt.Tek 508; *yegdä yeg* ‘vorzüglicher als vorzüglich’ BT-XXXVII 110

[Mayt.Tek/19:26-32] ... *takı edgü toyın dıntar bolmışınızlar yigde yig boltı kişi etüzi bulmışınız yigde yig ne üçün tip tiser udumbar çeçek yüleşi alpta alp bolgulus burkanların yirtinçü ... bulur ...* ‘Ve iyi birer rahip olmanız **fevkaladedir**. İnsan olarak doğmanız(da) **fevkalade!** Neden? İncir ağacının *udumbara* (adlı) çiçeğini (bulmak nasıl zor ise), burkanları ile dünyada (buluşmak da öyle güçtür).’

[SS.Zie:120-121] *tüzü töz üzä ädgüdä ädgü yegdä yegi baştınkı baştınkısın körzünlär* ‘They shall contemplate about the whole essence (nature) that it is the best, the most precious.’

yinçgä | *yinçgädä yinçgä* ‘sehr fein, überaus subtil, überaus fein || çok ince, son derece ince, inceden de ince, ipince, incecik’ HA 903; *yinçgätä yinçgä köñül* ‘überaus subtiles Bewusstsein || inceden de ince bilinç’ HA 903; *yinçgädä yinçgä* ‘sehr fein’ BT-XXXVII 1115

[BT-XXXVII:8048-8051] : *t(ä)ñri burhannıñ ırakta ırak barmış ulug y(a)rılıkançuçı köñülin ikinti ugrın yinçgädä yinçgä bi<l>miş ol t(ä)ñri burhannıñ ulug y(a)rılıkançuçı köñülü* : ‘Durch das große Mitleid der göttlichen Buddhas, das weiter als weit reicht, ist das große Mitleid feiner als fein in zweifacher Hinsicht zu erkennen.’

yook | *yookta yook* ‘sehr aufgetürmt || çok yığılmış’ HA 910

[AY.K 610-618] ... kim olarnıñ tapıgcıları [o]lmakları azu ymä yapa[la]r kötürgülär*, toglar pralar üzä öpin öpin kavzatıp ediztä ediz **yookta yook** inçä k(a)ltı bulıt yorımış tümän örlämiş täg bolup, on h[ä]rä yerdä tıktıtlar ...

2. [K¹⁺/HE/+kl+DA K¹⁺/HE/+kl] Yapısındaki Veriler

baş+DIn+kl | *başdıñkida baştıñki* ‘allererste(r, -s) || en birincisi’ HA 150; *baştıñkida baştıñki* ‘allererste(r, -s), aller- beste(r, -s) || hepsinin iyisi, en birincisi, en iyi’ HA 150; *baştıñkida baştıñki bölöklüg* ‘zur allerersten Klasse gehörig || en birinci sınıflı’ HA 150

[Üİ.Bar:125b/1-3] ... *kaltı körümke tegmişl(e)r öritip buldukta başdıñkita başdıñki bölöklüg nizvanil(a)rñıñ yöründekin kelmedük üdki başdıñkita başdıñki nizvanil(a)rta birgerü bululur iki öçmekl(e)r...* ‘Şöyle ki görüme değmişler, en baştaki bölüğün *kleša*’larının devasını, gelecek zamandaki en baştaki *kleša*’larda hasıl edip bulduklarında, iki sönme beraber bulunur.

adak+DA+kl | *adaktakıda adaktaki* ‘ganz am Ende gelegen || en sonda bulunan’ HA 7

3. [K¹+DA K¹] +IXg Yapısındaki Veriler

asag | *asagda asaglıg* ‘überaus nützlich || pek faydalı, son derece yararlı’ HA 72, *asag* ‘fayda, hizmet’ Mayt.Tek 353

[Mayt.Tek/22:10-13] ... *anın maña asaglıg ///-... işid anant men yime gaudami katunka asagda asaglıg erür men ne üçün tip tiser...* ‘... Bu yüzden bana hizmet ... işit, Ananda, ben gene kraliçe Gautamī’ye **çok hizmet ederim**. Neden derse...’

isin-mäk | *isinmäkdä isinmäklig köñül* ‘die übergroße Herzenswärme || sıcaktan da daha sıcak gönül, çok sıcak gönül’ HA 312

Sonuç

Bu makaledeki verilerden hareketle şu sonuçlara ulaşmak mümkündür. Üstüner, Karagöz ve Hatiboğlu’nun monografilerinde yer almayan +DA ekinin pekiştirme işlevi belirgindir. Bu sebeple bu tür monografilerde pekiştirme ekleri arasında yer almalıdır. +DA eki tekrarlı kelimelerin arasında kullanılmaktadır ve kelimeye daha çok «en üstünlük» anlamı katmaktadır. Eski Türkçeye ilgili Gabain, Erdal ve Şinasi Tekin’in çalışmalarında +DA ekinin pekiştirme işlevine değinilirken; Eraslan, Hacıeminoğlu, Ölmez, Şen ve Berbercan’da bu tür bir bilgi yer almamaktadır. +DA ekinin tekrarlı ifadelerin arasına girerken «en üstünlük» anlamı katması onun üst kategori olarak pekiştirme eki olduğunu göstermektedir. Nitekim +klñA ekinin küçültme, +rAk ekinin büyültme belirtmesi bu eklerin pekiştirme üst kategorisinde yer almasına engel değilse, +DA eki de bu şekilde değerlendirilmeli; gerek Eski Türkçe ile ilgili gramer çalışmalarında, gerekse pekiştirme içerikli monografilerde yer almalıdır.

Kısaltmalar

AY.K	Kaya 2021
AY-VI	Ayazlı 2012
BT-XXV	Wilkins 2007
BT-XXXVII	Wilkins 2016
ETG	Gabain 2007
EUTG	Eraslan 2012
HA	Wilkins 2021
Mayt.Tek	Tekin 2019

OTG	Erdal 2004
SS.Zie	Zieme 2021
UVD.Uz	Uzunkaya 2018
Üİ.Bar	Barutçu 1990
Xua-VIII	Röhrborn 1996
Xua-X	Tezcan 1975

Kaynakça

Ayazlı, Özlem (2012). *Altun Yaruk Sudur VI. Kitap Karşılaştırmalı Metin Yayını*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Barutçu, F. Sema (1990). *Sthiramati'nin Vasubandhu'nun Abhidharmakośaśāstra'sına Yazdığı Tefsirin ETü. Tercümesi. Abidarim Kınlığı Koşavarti Şastirtakı Çinkirtü Yörüglerning Kingürüsü'nden Üç İtigisizler. Giriş-Metin-Tercüme-Notlar-İndeks-XXX Levha*. Ankara: Tengrim Türklük Bilgisi Araştırmaları Dizisi: 1.

Berbercan, Mehmet Turgut (2018). *Eski Türk Filolojisine Giriş*. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları.

Eraslan, Kemal (2012). *Eski Uygur Türkçesi Grameri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Erdal, Marcel (2004). *A Grammar of Old Turkic*. Leiden-Boston: Brill.

Gabain, A. von (2007). *Eski Türkçenin Grameri*. (çev.: Mehmet Akalın). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Hatiboğlu, Vecihe (1973). *Pekiştirme ve Kuralları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Işıқтаş Sava, Işılay (2013). "Kırım Tatar, Kazan Tatar ve Başkurt Türkçelerinde -DAn Eki ile Yapılan Pekiştirme". *Dil Araştırmaları*, 12: 163-173.

Karagöz, İlknur (2018). *Tarihî Türk Lehçelerinde Sıfat ve Zarflarda Pekiştirme ve Derecelendirme*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Kaya, Ceval (2021). *Uygurca Altun Yaruk. Giriş, Metin ve Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ölmez, Mehmet (2017). *Köktürkçe ve Eski Uygurca Dersleri*. İstanbul: Kesit Yayınları.

Röhrborn, Klaus (1996). *Die alttürkische Xuanzang-Biographie VIII. Nach der Handschrift von Paris, Peking und St. Petersburg sowie nach dem Transkript von Annemarie v. Gabain*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Şen, Serkan (2015). *Eski Uygur Türkçesi Dersleri*. İstanbul: Kesit Yayınları.

Tekin, Şinasi (1992). "Eski Türkçe". *Türk Dünyası El Kitabı*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 69-119.

Tekin, Şinasi (2019). *Uygurca Metinler II-Maytrisimit-Burkancuların Mehdîsi Maitreya ile Buluşma- Uygurca İptidaî Bir Dram*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tezcan, Semih (1975). *Eski Uygurca Hsüan Tsang Biyografisi X. Bölüm*. Yayımlanmamış Doçentlik Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.

Uzunkaya, Uğur (2018). A Fragment of Old Uyghur Uşñişavijayānāma-dhārañi from the Berlin Turfan Collection. *Erdem*, 75: 223-250.

Üstüner, Ahat (2003). *Türkçede Pekiştirme*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Basımevi.

Wilkins, Jens (2007). *Das Buch von der Sündentilgung Teil 1. Edition des alttürkisch-buddhistischen Kšanti Kilguluk Nom Bitig. Berliner Turfantexte XXV*. Turnhout: Brepols.

Wilkins, Jens (2016). *Buddhistische Erzählungen aus dem alten Zentralasien Edition der altuigurischen Daśakarmaphāvadānamālā. Berliner Turfantexte XXXVII*. Turnhout: Brepols.

Wilkins, Jens (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen, (Altuigurisch – Deutsch – Türkisch) / Eski Uygurcanın El Sözlüğü, (Eski Uygurca – Almanca – Türkçe)*. Göttingen: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

Zieme, Peter (2021). The Old Uigur Translation of the Siddham Songs. *Chán Buddhism in Dūnhuáng and Beyond. A Study of Manuscripts, Texts, and Contexts in Memory of John R. McRae*. (Ed. Christoph Anderl ve Christian Wittern). Brill: Leiden - Boston, 143-193.



Wilkins, Jens (2024). Uygur Budizmi ve Manihaizm ile Yerel Dinlerin Etkisi: Dinî Terminoloji Örneği, (çev. Celalettin Bulut Bostan), *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2024/24, s. 76-101.

UYGUR BUDİZMİ VE MANİHAİZM İLE YEREL DİNİNİN ETKİSİ: DİNİ TERMİNOLOJİ ÖRNEĞİ

[Çeviri / Translation]

Jens WILKENS *

Çev. Celalettin Bulut BOSTAN**

Geliş Tarihi: 05.10.2024

Kabul Tarihi: 08.12.2024

Öz

Uygur Budizmi'nin ortaya çıkışı belirli bir kültürel ortama dayanmaktadır. Uygur Budizmi, sadece Tohar, Çin, Soğd ve daha sonraki dönemlerde (13.-14. yüzyıllar) Tibet Budizminden kuvvetli bir şekilde etkilenmekle kalmamış, aynı zamanda hükümdarlığın Manihaizme sağladığı destek sayesinde Batı Uygur Hükümdarlığı'ndaki (9. yüzyılın ikinci yarısı, 13. yüzyıl) dinî ortamın şekillenmesine de yardımcı olmuştur. Budizm'in Manihaizm üzerindeki etkisi Manihaizm'in Budizm üzerindeki etkisinden çok daha güçlü bir etki yaratmış olsa da Manihaizm Uygurlar arasında Budist edebiyatın oluşmasında belirli bir rol oynamıştır. Uygurların yerel dininin zayıf izleri ise, Turfan bölgesindeki ve Dunhuang'daki (敦煌) Budist ve Manihaist metinlerde göze çarpmaktadır. Bu çalışma, Uygurların yerel dinini nasıl tasavvur etmemiz gerektiğini belirlemeye yardımcı olabilecek belirli karşılaştırmalı yaklaşımların uygulanabilirliğindeki metodolojik sorunları ve sınırlamaları ele alırken bu hususları saptamaya çalışmaktadır. Ancak Manihaizm'in ve yerel dinin etkisi ne kadar zayıf olursa olsun Batı Uygur Hükümdarlığı'nda Budizm'in belirli bir yerel biçiminin gelişmesine bu etki yardımcı olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Budizm, Manihaizm, Uygur Hükümdarlığı, Orta Asya, Dinî Terminoloji.

UYGHUR BUDDHISM AND THE IMPACT OF MANICHAISM AND NATIVE RELIGION: THE CASE OF RELIGIOUS TERMINOLOGY

Abstract

The emergence of Uyghur Buddhism is based on a specific cultural environment. Uyghur Buddhism was not only strongly influenced by Tochar, Chinese, Sogdian, and later Tibetan Buddhism (13th-14th centuries), but also helped shape the religious environment in the Western Uyghur Empire (second half of the 9th century, 13th century) through the imperial support for Manichaeism. Although the influence of Buddhism on Manichaeism was much stronger than that of Manichaeism on Buddhism, Manichaeism played a certain role in the formation of Buddhist literature among the Uyghurs. The faint traces of the local religion of the Uyghurs are visible in Buddhist and Manichaean texts from the Turfan region and Dunhuang (敦煌). This study attempts to identify these issues while addressing methodological problems and limitations in the applicability of certain comparative approaches that could help determine how we should conceive of the local religion of the Uyghurs. However, no matter how weak the influence of Manichaeism and local religion was, it helped develop a certain local form of Buddhism in the Western Uyghur Empire.

Keywords: Buddhism, Manichaeism, Uyghur Empire, Central Asia, Religious Terminology.

* Bu çeviri makale, Jens Wilkins'in "Uyghur Buddhism and the Impact of Manichaeism and Native Religion: The Case of Religious Terminology" başlıklı makalesinin Türkçeye çevirisidir. Aslı İngilizce olan çalışmanın Türkçeye çevrilmesi hususunda izin veren Sayın Jens Wilkins'e teşekkürlerimi sunarım.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, e-posta: cbulutbostan@gmail.com

Orcid: 0000-0002-5798-6726

Giriş¹

Uygur Manihaizminin Uygur Budizmi üzerindeki etkisi; sanat (Lilla Russell-Smith, 2005: 141-153) efsane (Kasai, 2004: 1-127), terminoloji ve de edebiyat gibi (örneğin, sıradan insanlara yönelik Uygur tövbe metinlerinin ilk olarak Manihaizmden mi yoksa Budizmden mi kaynaklandığı) alanları kapsayan çok yönlü bir tartışma konusudur. Bu karmaşık ilişkiyi aydınlatmak ve ilgili dinin dinamiklerini anlamak için Uygurların yerel dini de çalışmaya dâhil edilmelidir. Bu durum özellikle dinî terminoloji için geçerlidir. Kısacası aşağıdaki incelemede bu konu ele alınacaktır.

Türkçe konuşan Uygurlar, Moğolistan'da Doğu Uygur Kağanlığı (744-840; Uygur Bozkır İmparatorluğu adıyla da bilinir) adlı imparatorluklarının kurulmasının ardından İç Asya bozkır bölgesinde önemli bir siyasi figür hâline gelmişlerdir. Dinler tarihi açısından, 760'tan kısa bir süre sonra Manihaizm'in devlet dini olarak kabul edilmesi (Clark, 2000: 115; Moriyasu, 2015: 319-322; Wilkens, 2000: 80-81)², üçüncü yüzyıl Mezopotamya'sında Mani (yaklaşık 216-276/277) tarafından kurulan bu dinî topluluğun zulüm dolu tarihindeki bir dönüm noktasını temsil etmektedir. Uygur Budizmi'nin geç dönemi olan Yuan Hanedanlığı (1279-1368, 元) döneminde bile Uygurlar, Doğu Uygur Hükümdarlığı döneminde Manihaizm'in kabulüne dair kayıtları muhafaza etmiştir. Bezeklik'te (Xinjiang 新疆) 1981 yılında bulunan 81TB10: 06-3a numaralı el yazması metin bu konuya önemli bir tanıktır. Biz bu metnin okunmasını ve yorumlanmasını bulgularını Çince olarak sunan Peter Zieme'ye borçluyuz (Zieme, 2009: 1-7). Diğer bir metin ise "Memorandum" başlığı altında bilinen bir tür tarihî kayıttır³ (Zhang ve Zieme, 2011: 129-159).

Araştırmacılar arasında Uygurların seçkin kesiminin din değiştirmeden önce sahip oldukları dinin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda fikir birliği bulunmamaktadır. Bazı araştırmacılar bu dinin Budizm olduğu (imkânsız) varsayımında karar kılmışken (Tang, 2005: 29; Moriyasu, 2003: 27-29)⁴, bazı araştırmacılar ise Şamanizm olduğunu belirtmişler (Moriyasu, 2003a: 28).⁵ "Şamanizm" terimi ise din çalışmalarında sorunlu bir kavramdır ve "Şamanizm" teriminin yaygın olarak kabul gören bir tanımı bulunmamaktadır. Dahası elimizdeki kaynaklar, Uygurların 1917'deki Rus Devrimi'nden önce Sibiryaya veya

¹ Aksi belirtilmedikçe tüm çeviriler bana aittir. Çevirilerdeki 2 alt simgesi, Uygurca orijinalindeki bir sözcük çiftini/ikilemesini ifade etmektedir. Çevirilerdeki parantezler sadece açıklayıcı ilavelerdir. Geç Orta Çinçenin (LMC) yeniden yapılandırılmalarında Edwin G. Pulleyblank, *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*, Vancouver: UBC Press, 1991 adlı eserlerden yararlanılmıştır.

² Bu olayın bilim adamları arasında tam olarak nasıl tarihlendirileceği konusunda bir fikir birliği yoktur. Uygurların bu yeni dinle tanışmasının ilk aşamasının değişken olmasının sebebinin hükümdarın kararsız tavrına bağlayan yazar, eldeki kaynakları değerlendirdikten sonra görüşlerini şu şekilde özetlemektedir: "Bögü Kağan'ın din değiştirmesi Kağan olmadan önce olsun olmasın ister uzak Tienşan Tarım bölgesinde ister daha yakın bir yerde gerçekleşmiş olsun, 759'da tahta çıktıktan sonra Manihaizm'in hükümdarlığının her yerinde uygulanabilmesi için resmi bir ferman çıkarmıştır ki bu ferman Manihaist kilise tarafından 761'in propagandası olarak anılmıştır. Yine de bu dine olan bağlılığı, 763'te Çin'den bozkıra getirilen Manihaist din adamları tarafından onun maceracı ruhundan resmi bir inanç belgesi alınana kadar kesin bir destek veya korumaya dönüşmemiştir." Bögü Kağan'ın ihtida tarihi hakkında ayrıca bk. (Moriyasu, 2015: 319-322). Moriyasu, Clark'ın bazı varsayımlarını şüpheli bulmaktadır ancak her iki bilim adamı da hükümdarın din değiştirmesinin sorunsuz gerçekleşmediği sonucuna varmaktadır. Bögü Kağan'ın din değiştirmesine dair en önemli Uygur kaydı Berlin Turfan Koleksiyonu'nda bulunan U 72 ve U 73 numaralı iki el yazmasında yer almaktadır. Hiç kimsenin U 206 numaralı ek el yazmasını dikkate almadığı görülmektedir. Bk. (Wilkens, 2000: 80-81).

³ Manihaizm'in geliştiği bir dönem olan Doğu Uygur dönemi tarihinin Uygurların Manihaizm'i terk edip tamamen Budizme geçtikleri Moğol dönemine ait bir Uygur metninde korunmuş olması, Uygurların erken dönemlerden itibaren içlerinde tarih eserlerini koruma arzusu uyandıran bir "tarih duygusuna" ısrarla bağlı kaldıklarını açıkça göstermektedir." Zhang and Zieme, "A Memorandum," 129, metninin Batı Uygur Hükümdarlığı'nın erken dönemindeki (10-11. yüzyıllar) olayları anlattığını düşünmektedirler.

⁴ Örneğin, Li Tang (2005: 29). Uygurların Manihaizme geçmeden önce Budist oldukları varsayımına dair eleştirel bir değerlendirme yazısı için bk. Takao Moriyasu (2003: 27-29).

⁵ Bu görüş Moriyasu (2003a: 28) açıkça belirtilmiştir.

Moğolistan'daki etnik gruplarınkine benzer olan bu dini uygulayıp uygulamadıklarına karar vermemize izin vermemektedir; zira bu devrimin ardından bölgenin yerel dinleri ciddi bir şekilde etkilenmiş ve bazen yok olmuştur.

Türk dilleri yakın zamana gelinceye dek binlerce yıl boyunca dilbilimsel düzeydeki temaslar sonucu değişimler geçirmiştir. Dinî alana baktığımızda da aynı durum söz konusudur; ancak kaynak materyallerin çeşitliliğine bağlı olarak dinî değişim her zaman gözlemlenebilir değildir. Metodolojik kararlar ve hangi kaynak materyalleri seçtiğimiz elde ettiğimiz sonuçları büyük ölçüde etkilemektedir. Eğer Uygurların yerel dinini araştırmak istiyorsak, sonuçlarımızın güvenilirlik derecesi büyük ölçüde aşağıdaki temel soruları nasıl yanıtladığımıza bağlıdır:

1. Uygurların Budizm'i kabul etmeden önceki temel inançlarının taslağını çıkarmamıza olanak sağlayan özgün kaynaklara sahip miyiz?
2. Olası bir özgün kaynağı keşfettiğimizi düşünürsek, bu kaynak Uygur yerel din anlayışını ne kadar temsil etmektedir?
3. Daha sonraki kaynaklar yerel dinin önemli unsurlarını bünyesinde barındırmakta mıdır? Manihaist ve Budist Uygur metinlerindeki "alışılmadık (atipik) unsurlar" bize bu iki dindeki yerel "katman" hakkında neler söylemektedir?
4. Ortak terminoloji dinler arası temasların yeniden yapılandırılmasında ne anlama gelmektedir?

Burada bazıları birbiriyle ilişkili olan bu tür temel soruları ele almaktayım. Böyle yaparak, kaynak materyallerin karakteristiğine bağlı olarak tatmin edici yanıtlar her zaman mümkün olmasa da Uygur Budizminin erken tarihi için yeni bir taslak ortaya çıkarılabilir.

2. Eski Tanrılar ve Kutsal Yerler

İlk sorudan başlarsak elimizdeki ana kaynaklar, arkeolojik kalıntılar ve anıt taşları üzerindeki bazı metinlerden ibarettir. Ancak Doğu Uygur Kağanlığı'ndan kalan yazıtlar, dinî temalar söz konusu olduğunda genellikle öğretici değildir. Kağanlığın Sekizinci kağanı Ay Tengride Kut Bulmuş Alp Bilge Kağan (808-821, Çin. Baoyi 保義) döneminde dikilen üç dilli (runik harfli Uygurca, Çince, Soğdca) Karabalgasun Yazıtı'nda çok kısa imalarla da olsa dinî temalar hakkında önemli bilgiler kaydedilmiştir. İyi biçimde korunmuş olan Çince kısımda Böğü Kağan'ın (759-779, Çin. Mouyu 牟羽) 760'tan kısa bir süre sonra Manihaizm'i kabul etmesiyle birlikte "şeytan resimleri" (Çin. moxing 魔形) olarak adlandırılan bazı "putların" yakılmasından bahsedilmektedir (Chavanes ve Pelliot, 1913: 193-194).⁶ Soğdca kısım için Yutaka Yoshida yakın zamanda "[insan] eliyle yapılmış putlar" (Soğd. *xy-δ dsty 'krty ptkryt*) biçiminde yeni bir görüş belirtmektedir (Yoshida, 2020: 50). Ata dininin törensel olarak terk edilmesi her iki kısımda da farklı bir biçimde ifade edilmektedir; ancak yazıtta bunun tam olarak nasıl tasavvur edilmesi gerektiği bize bildirilmemiştir. Çince kısımda halkın ruhlara dua etmekten vazgeçmesi ve bunun yerine Işık Dininin (=Manihaizm) benimsenmesi istenilmektedir. Hükümdarlık fermanıyla bitkisel besinlerle beslenme de zorunlu hale getirilmiştir.

Doğu Uygur Kağanlığı'ndan önceki İkinci Türk Kağanlığı'na (yaklaşık 682-744) ait daha iyi korunmuş büyük yazıtlar⁷, muhalifleri olan Uygurlarınkiyle aynı olması zorunlu olmayan Türk seçkinlerinin dinî fikirleri ve kavramları hakkında fikir vermektedir (Roux, 1962: 1).⁸ Sadece bazı temel kavramların benzer olduğu varsayılabilir. Bunlardan biri şüphesiz

⁶ Translated in Édouard Chavannes and Paul Pelliot, "Un traité manichéen retrouvé en Chine (deuxième partie)," *Journal Asiatique* onzième série başlıklı kaynaktan çevrilmiştir. Böğü, Doğu Uygur Kağanlığı'nın üçüncü kağanıydı.

⁷ En önemli üç yazıt Tunyukuk (720-725), Kül Tegin (732) ve Bilge Kagan'ın (735) anıt külliyelerine aittir.

⁸ Orhun Türklerinin dini hakkında bir inceleme Jean Paul Roux, "La religion des Turcs de l'Orkhon des VIIe et VIIIe siècles," *Revue de l'histoire des religions* yer almaktadır.

İkinci Türk Kağanlığı ve Doğu Uygur Kağanlığı yazıtlarında “Ötüken yeri” (ETü. *ötükän yer*) veya “Ötüken bozkırı” (ETü. *ötükän yış*) olarak bilinen geleneksel kutsal merkez algısıdır (Osawa, 2011: 405)⁹ Görünüşe göre hükümdarlık kutunun bahşedilmesi bu yerle bağlantılıdır (Osawa, 2011: 410)¹⁰ ve bu fikir, Maniheizt metinde kanıtlandığı üzere Batı Uygur Hükümdarlığı kağanının (EUyg. *ıdok kut*) tahta çıkmasında hâlâ geçerlidir (Moriyasu, 2003, s. 54-55). Bir kolofonda, Manihqist hiyerarşide üçüncü sırada yer alan ve Ötüken’de bulunan M(a)r, Yeni Mani, adında bir rahipten (EUyg. *m(a)histak*) bahsedilmektedir (Moriyasu, 2015: 317)¹¹ Yuan Hanedanlığı dönemine ait Budist tarihi kaydında (*Memorandum*) Uygur hükümdarı hakkında şöyle denilmektedir: “ O, kendisine ait toprakların yanı sıra Ötüken halkının da topraklarını inşa etmeyi lütfetmiştir” (EUyg. *özkä sanlıg yerin suvın ötükän bodunun ornatu yarlıkadı*) (Zhang ve Zieme, 2011: 142)¹² Bu anlatı büyük olasılıkla Batı Uygur Hükümdarlığı’nın ilk yıllarına atıfta bulunmaktadır ki bu da Uygurların Doğu Tianshan (天山) bölgesine yerleşmelerinden sonra bile eski kutsal yerlerinin önemini doğrulamaktadır. Moğol egemenliği döneminde bile bu göçebe hükümdarlık gücünün asıl merkezinin anısını canlı tutmuşlardır.

Orhun Yazıtları olarak adlandırılan ve 730 civarına tarihlenen İkinci Türk Kağanlığı’na ait runik harfli yazıtlarda bazen dinî temalara atıfta bulunulsa da bunların dinî arka planı tartışmalıdır (Dallos, 2004: 63-84). Genel olarak Türkçe konuşan etnik gruplar ve siyasi oluşumlar arasında, Hristiyanlaşmadan önce Germen kavimleri arasında olduğu gibi benzer bir yerel kavram ve uygulama çeşitliliği olduğunu varsayabiliriz (Roux, 1962; Golden, 1988: 180-237).¹³ Türkçe konuşan topluluklar Ortaçağda Avrasya’nın geniş bölgelerine yayılmışlardır. Dinî kavramlar ve uygulamaları hakkında bize fikir verebilecek elimizdeki kaynaklar çok çeşitli ve farklı kaynak değerlerine sahiptir. Tarihsel bağlamdaki farklı kaynaklara başvurularak eski döneme ait olan bir Türk inanç sistemini “yeniden inşa etmek” alışıl gelmiş bir durumdur. Bu yaklaşımın tehlikesi haklı olarak gözlemlenmiştir (Dallos, 2004: 64).¹⁴ Erken dönem Türk dinî motiflerini veya fikirlerini açıklamak için karşılaştırmalı bir yaklaşım izlenirken son derece dikkatli olunmalıdır (ancak karşılaştırmadan tamamen vazgeçilmemelidir). Manihaizm, Budizm, Hristiyanlık veya İslâmiyet’in edebî gelenekleri içinde ortaya çıkmayan erken dönem asıl kaynakları nadirdir ve dinleyicilerin metinlerin üretildiği dinî bağlamın farkında olduğu varsayıldığı için dinî konularda çok açık değildir. Yabancılardan gelen bilgiler genellikle ön yargılı ve / veya iyi bilgilendirilmemiş raporlardır. Uygur hükümdarlarının unvanlarında Gök Tanrı Tängri ve ilahî karizma veya hükümdarlık talihine (EUyg. *kut*) vurgu yapılması ve İkinci Türk Kağanlığı yazıtlarında her iki terimin de hükümdarlık düşüncesinde önemli rol oynaması gibi bazı ortak unsurlar vardır (Kasai, 2020: 63). Bu terimler, Batı Uygur Hükümdarlığı’nda

⁹ Bu yerleşim tartışmalıdır. Osawa’ya göre burası “belirli bir bölge”den ziyade “geniş bir alan”dır.

¹⁰ Bununla birlikte, yazarın kutun “kutsal dağlarda Şamanist törenler aracılığıyla Tängri Tanrı tarafından büyük Türk Hükümdarına teslim edildiği” yönündeki iddiasını doğru bulmuyorum.

¹¹ Bk. Moriyasu (2011: 410), “Kısa bir metin olmasına rağmen domuz yılında (795) Moğolistan’ın Ötüken bölgesinde Manihaist bir “öğreti ustası” olduğunu bildirmesi açısından önemli bir metindir.”

¹² Zhang and Zieme, “A Memorandum,” 139, ll. 39-40. yayındaki çeviri (s. 142) biraz farklıdır.

¹³ Roux (1962), altıncı yüzyılın ikinci yarısına ait Bizans kaynaklarında Batı Türkleri hakkında yer alan bilgilerin sekizinci yüzyıl Orhun Türklerinin dinini açıklamak için kullanılıp kullanılmayacağı sorununu ele almaktadır. O, soruyu olumlu yanıtlamıştır, ancak iddiası tartışmalıdır: “Ama eğer Türkler kolayca etki altında kalıyorlarsa, aynı zamanda çok da muhafazakârdırlar (tarih öncesi çağlardan beri var olduğu kabul edilen Büyük Tanrı Tängri 20. yüzyılda da varlığını sürdürmektedir, vs.” Fransızca orijinalinden çevrilmiştir: “Mais, si les Turcs sont fort influençables, ils sont aussi fort conservateurs (le Grand Dieu Tängri, attesté dès la préhistoire, existe encore au xxe siècle, etc.)” Brähmi harfli Khüis Tolgoi ve Bugut yazıtlarının yeni çözümlenmeleri dikkate alındığında (aşağıya bakınız), Birinci Türk Kağanlığı’nın seçkinlerinin dili Moğolcanın arkaik bir varyantıydı. Ayrıca bk. (1988: 180-237). Golden bu makalesinde Orta çağ Kıpçaklarının yerel dinî kavram ve uygulamalarını geniş bir kaynak yelpazesi kullanarak karşılaştırmalı bir açıdan ele almış ve Hristiyanlık, Yahudilik ve İslâmiyet ile olan ilişkilerini incelemiştir.

¹⁴ Dallos (2004: 64), tam da bu nedenle kaynak materyal olarak sadece Orhon Yazıtlarını kullanmaktadır.

ve Uygurların yaşadığı civar bölgelerde (Dunhuang ve Karakhoto gibi) üretilen misyoner dinleri olan Budizm, Manihaizm ve Doğu Kilisesi'nin dinî metinlerinde bile yer almaktadır. Burada *t(ä)ñri* ve *kut*, farklı bağlamlarda kullanılmalarına rağmen oldukça önemli dinî kavramlardır. Türklerin yerel dinlerinde *t(ä)ñri* kavramı büyük önem taşımaya rağmen kavram muhtemelen yabancı bir terimdir (Georg, 2001: 83-100).¹⁵

Doğu Uygur Kağanlığı'na ait runik harfli yazıtlar ile Orhun Yazıtları dinî bağlamda büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Orhun Yazıtları'ndaki en önemli tanrı Gök Tanrı Tängri'dir ve onun dişi eşi olan Umay'dır ("plasenta"). İlkinin öneminden dolayı ilk Türklerin dini genellikle çok tartışmalı bir kavram olan Tengricilik veya Tengrizm anahtar sözcükleriyle tasvir edilmektedir.¹⁶ Bazen bu terimin kapsamı Uygurların Manihaizme geçmeden önceki dinlerini ve hatta genel olarak Altay halklarını da kapsayacak biçimde genişletilmektedir (Roux, 1956: 49-82, 197-230; 1957: 27-54, 175-212). Friedrich Schelling (1775-1854), Friedrich Welcker (1784-1868) veya Friedrich Max Müller (1823-1900) gibi 19. yüzyıl araştırmacıları, yazıtlardaki Türk dinini bir tür "henoteizm" olarak tanımlamışlardır. Bazı bilim adamları bugün bile bu terimi kullanmaktadır.

Umay, Orhun Yazıtları'nda sadece iki kez geçmesine rağmen şüphesiz önemli bir tanrıdır (Scharlipp, 1991: 175; Roux, 1999: 261-262; Aydın, 2013: 37-49, 39).¹⁷ Ulan Batur civarında bulunan ve dört parça satırdan oluşan bir taş yazıtta sadece "hükümdar Tängri" (ETü. *h(a)n t(ä)ñri*) ve "hükümdarın eşi Umay"dan (ETü. *um(a)y h(a)ñun*) bahsedilmektedir. (Orkun, 1994: 353). Yazıt, Nalayh Yazıtı olarak da bilinmektedir (Aydın, 2014: 71) ve 730 yılı civarına tarihlendirilmektedir (Sertkaya, 1983-1984: 75). Burada dünyevî ve semavî hükümdarlık arasında bir koşutluk görülmektedir. Kül Tegin Yazıtı'nda Kül Tegin'in annesi ile Umay karşılaştırılmaktadır (Tekin, 2010: 32). Tanrıça ve "rahim" için kullanılan terim Moğolca'da da mevcuttur (Lessing, 1982: 874a). Hatta Türklerin Umay'ı erken dönemlerde Moğolların bir kadın tanrısı olarak benimsedikleri bile ileri sürülmüştür (Sinor, 1985: 1-7; Gömeç, 1990: 277-281). Uygur Budist metinlerinde *umay* terimine nadiren rastlanmaktadır ve rastlanıldığı yerlerde de genellikle "plasenta, rahim" anlamını taşımaktadır (Radloff ve Malov, 1913-1917: 550; BT XXIII: 183,184).¹⁸ *Altın Işık Sūtra*'sının Uygurca versiyonu olan *Altun Yaruk Sudur*'un sekizinci bölümünde önemli bir istisna vardır. İfade şu şekildedir: "Tanrı Buda'ya tapan Bhūtamātā adlı plasentanın koruyucusu" (EUyg. *t(ä)ñri burhanig ayataçı buṭe-mata atl(i)g umay iyäsi*) (Radloff ve Malov, 1913-1917: 509-510). İfadenin Çince karşılığı *guizimu*'dur (鬼子母) (Nobel, 1958: 254).¹⁹ Böylece *umay iyäsi*, Sanskritçe terimi açıklamak yerine onun belirli faaliyet alanının altını çizen bir tür Uygurca

¹⁵ Georg, burada *t(ä)ñri*'nin ne Türk ne de Moğol terimi olduğunu belirtmektedir (s. 83). O, önceki öz Türkçe etimolojik önerilerin yanı sıra *t(ä)ñri*'nin temelinde yatan Çince vb. yabancı terimleri de tartışmaktadır. Georg, terimin kökeninin Yenisey diline (proto-Yenisey *tingVr- "yüksek") ait olabileceğini belirtmektedir. Georg'a göre, *t(ä)ñri* Türkçeden Moğolcaya ödünçlenmiştir. Semantik gelişim için bk. s. 83, n. 2: "Hiç şüphe yok ki, ikincil olarak "numen, deity" haline gelen asıl "(physical) heaven" anlamından yola çıkmak gerekmektedir." Almanca orijinalinden çevrilmiştir: "Es besteht kein Zweifel, daß man von der ursprünglichen Bedeutung "(physischer) Himmel" auszugehen hat, die erst sekundär zu "numen, Gottheit" wurde."

¹⁶ Yukiyo Kasai, bu bildirinin sunulduğu konferansta sunduğum bildiriye verdiği yanıtta haklı olarak belirttiği gibi, bilimsel literatürde erken dönem Türklerinin dininin genel yorumu ve tanımlanması, bilim adamlarının iddialarını dayandırdıkları kaynaklara bağlıdır. Avrupalı bilim adamları esas olarak Tengri'den çok sık bahseden erken dönem Türk yazıtlarına dayanırken, Japon bilim adamları Türklerin uygulama ve ritüellerini kendi Çin dini gelenekleri ve din adamları açısından açıklayan Çin tarihi kaynaklarına odaklanmışlardır.

¹⁷ Bu tanrı hakkında kısa bilgi için Jean Paul Roux'a bk. (1999: 261-262). *Umay* sözcüğü Yenisey yazıtlarının birinde (Kırgızlarla bağlantılı olduğu varsayılır), Altın Köl l'de geçmektedir; ancak içinde bulunduğu cümlelerin yorumlanması zordur. Bk. Erhan Aydın (2013: 37-49, 39).

¹⁸ Ayrıca *umay isigi* "puerperal fever" terimi için bk. BT XXIII, 183, no. XXIII veya *umay keč tüšsär* "if the placenta is expelled late" ifadesi (BT XXIII, 184, no. XL).

¹⁹ Altta yer alan Çince metindeki ifadenin tamamı şöyledir: *jingli guizimu* 敬禮鬼子母 (T. 665.16, 438c3) Johannes Nobel (1958: 254). Nobel, *li* (禮) biçimi yerine *fo* (佛) biçiminin okunmasını önermektedir. Uygurca çeviri de Nobel'in önerisini doğrulamaktadır.

açıklamadır. Çince *guizimu(shen)* (鬼子母[神]) Sanskritçe Hārīti'ye karşılık gelmektedir. Hārīti, çocukları koruduğuna inanılan ve Hindistan'dan Japonya'ya kadar büyük bir popüleritesi olan tanrıça ve dönüştürülmüş bir şeytandır. Onun Orta ve Doğu Asya'da, örneğin Kızıl, Turfan ve Dunhuang'da zengin bir tasvir geleneği bulunmaktadır (Lesbre, 2000: 98-119). Buna ek olarak açıklamalar eklendiğinde yerel tanrıça Umay'ın belli belirsiz bir tasvirinin ortaya çıktığı neredeyse kesindir. Adından açıkça gözlemlendiği üzere doğurganlık ve çocuk koruma ile ilgili olan tanrıçanın adı ile "plasenta" teriminin birbirinden ayrılamaz (Bazin, 1953: 124-126). 11. yüzyıl Müslüman sözlükbilimcisi ve bilgini Maḥmūd al-Kāšgarī (yaklaşık 1020-1070) bu terimin altında yalnızca plasenta'ya atıfta bulunmaktadır; ancak yine de ona adanmış bir kùltten bahsetmektedir. Bu durum haklı olarak "pagan" tanrıçanın önemini küçümseme girişimi olarak yorumlanmıştır (Bazin, 1953: 125).

Yerel bir terim olan *t(ä)ñri*, Budizm ve Manihaizmde "tanrı" için kullanılan genel bir terim olmasının yanı sıra Mani ve Buddha'nın bir sıfatı veya saygı verici sanı olarak da oldukça sık kullanılmaktadır. Budist metinlerde ayrıca Sanskritçe *devadeva* veya *devātideva*'ya karşılık gelen "tanrılar tanrısı" (EUyg. *t(ä)ñri t(ä)ñrisi*) ifadesi yer almaktadır. Bu sıfatlar çok yaygındır ve Uygurca çevirilerin yapıldığı kaynak metinlerde karşılığı bulunmadığında bile kullanılmaktadır. Manihaizm'de seçkin kişiler bazen *t(ä)ñrilär* "tanrılar" olarak adlandırılmaktadır (Moriyasu, 2004: 63).

3. Yerel Dinin Söz Varlığı

Uygurlar, Manihaist ve Budist metinleri kendi dillerine çevirdikleri zaman, dinî kavramları ifade etmek için çok sayıda yabancı sözcüğü kendi dillerine uyarlamışlardır. Öte yandan bazen yeni bir dinî bağlamda anlamsal olarak değişen bir dizi yerel terim de bulunmaktadır (Wilkens, 2022: 201-226).²⁰ Bu bir tür karşılıklı dinî söz varlığıdır. Bu terimlerden sadece birkaçını belirtmek gerekirse aşağıdakiler sayılabilir:

1. *arvış* "büyü, büyü formül", *arvışçı* "büyücü, sihirbaz", *arva-* "büyülemek, büyü yapmak";
2. *bügü* "büyücü, sihirbaz" (çoğunlukla hükümdarların unvanlarında ve ayrıca Buda'nın yaygın sıfatında da görülmektedir: *bügü biliglig* "doğüstü bilgiye sahip") (Wilkens, 2022: 206-209.)²¹; Uygur Budistler yerel *bügü* kavramına atıfta bulunurken geleneksel ilahî bilgi kavramına bağlı kalmışlardır; ancak aynı zamanda da Buda'nın gerçekten üstün bilgiye sahip olduğunu belirtmişlerdir;
3. *ıdok* "kutsal, mukaddes";
4. *ırk* "fal, kehanet, kısmet, talih";
5. *kam* "yerel dinin din adamı, yabancı bir dinin rahibi" (bazı çağdaş Türk dillerinde "şaman");
6. *kut* terimi daha önceden "talih, hükümdarlık talihi" olarak belirtilmiştir; ancak bu terimin başka anlamları da vardır. *Kut wahşik* ikilemesi Manihaist ve Budist metinlerde "koruyucu ruh₂" olarak karşımıza çıkmaktadır. *Vahşik* ~ *vahşik* terimi Soğdca *w'şyk'*ten alıntılanmıştır, *kut* "koruyucu ruh" ise Manihaizm öncesi dönemlerden kalma yerel bir Türk terimi olmalıdır. Hatta Manihaist ve nadiren Budist metinlerde *kut*'u "ruh, terk edilmiş ruh" olarak görmekteyiz (Wilkens, 2021: 428b).²² Bazı Budist metinlerde, belirli bir kişinin ömrüyle ilgili olarak *kut*'un yerel kavramı korunmuştur. *Kut* kalınsa uzun, inceyse kısa bir yaşama sahip olacaklardır

²⁰ Büyücülük vb. ile ilgili terimler hakkında bk. (Wilkens, 2022: 201-226).

²¹ *Bügü* ve ondan türetilen terimler hakkında bk. (Wilkens, 2022: 206-209).

²² *Kut*'un karmaşık semantiği için bk. (Wilkens, 2021: 428b, 428b). *Kut* bazen Skt. *punya* "erdem" sözcüğünün karşılığıdır.

(Wilkens, 2020: 195-196; BT IX: 25-26).²³ Bu kavram İkinci Karabalgasun Yazıtı'nda da görülmektedir (Wilkens, 2010: 314). *Kut* sözcüğünden türetilmiş önemli sözcükler *kutlug* "talih sahibi, talihli, talihli kişi", *kutsuz* "talihsiz, şanssız" ve *kutad-* "ilahi lütfâ nail olmak, iyi talih getirmek"tir. Muhtemelen *kut*'un eski eşanlamlıları ya da yarı eşanlamlıları *kiv* ve *ülüg*'dür;

7. *öz konok* "hayati nokta = ruhun yeri" (Skt. *marman*'a karşılık gelmektedir);
8. *saviş* "büyü, uğursuzluk" (son derece nadirdir ve Manihaist metinlerde görülmez);
9. Yukarıda bahsedilen *t(ä)ñri* "tanrı"nın yanında birkaç türemiş terim ve birleşik sözcük daha bulunmaktadır: *t(ä)ñrim* "bir unvan; tanrıça ("benim tanrım")", *t(ä)ñri hatunu* "tanrıça", *t(ä)ñriçi* "din adamı, tanrılarla ilgilenen kişi", *t(ä)ñridäm* "tanrısâl, ilahi", *t(ä)ñrilig* "tanrılara ait", *t(ä)ñrilik* "tapınak, "pagan" tanrılara ibadet edilen bir yer" (Esin, 1983: 173)²⁴, *t(ä)ñrilik* çok nadiren "Budist tapınağı" anlamına da gelmektedir (BT XLVI: 67)²⁵;
10. *törö* terimi, "örf, adet, ahlak, kanun, görgü, gelenek", "olgu, görünüm", "tören, ritüel, cenaze töreni, cenaze"den "şey, olgu" ve benzerlerine uzanan geniş bir anlamsal yelpazeye sahiptir (Wilkens, 2021: 739a-b). Orhun Yazıtları'nda *törö* terimi oldukça önemlidir ve burada diğer anlamlarının yanı sıra "siyasi güç" anlamına da gelmektedir (Vovin, 2019: 167-168).²⁶ ("Örf, yasa, gelenek" in yanında bu temel anlam gibi görünmektedir.) Bu sözcük, Budizmde Sanskritçe *dharma* teriminin Uygurca karşılıklarından biridir (Wilkens, 2021: 739a).²⁷ *Töröçi* "din adamı" da dâhil olmak üzere pek çok türevi vardır;
11. *üzüt* "ruh, insanın içindeki yok edilemez unsur" (Gabain, 1961: 85; BT XXXIII: 190; Rachmati, 1937: 35, 49);²⁸
12. *yagiş* "kurban", *yagişla-* "kurban etmek", *yagişlık (oron)* "kurban sunağı, adak yeri".

Yukarıdaki terimlerden bazılarını nadiren rastlanmaktadır; ancak yine de yerel kökenlerini yansıtmaktadırlar.

4. Orta Asya Bağlantısı: Kozmolojik Terimler

Budist Uygur metinlerinde kozmolojinin semantik alanına ilişkin olarak Uygurların eski yerel dininin veya Manihaizm'in etkisini ortaya koyan bazı terimler bulunmaktadır. Budist Uygur metinlerinde "dünya" için en sık kullanılan iki terimden ilki *yertinçü*, ikincisi ise *yer* "toprak" ve *suv* "su" bileşenlerinden oluşan bileşik bir terim olan *yer suv*'dur (Ölmez, 2005:

²³ Bu fikre dair bir başka önemli örnek de Maitrisimit'ten verilebilir: "Annemiz, şimdiki talih tanrı(ça)sı gibi Silig Kün Hanım, uzun bir zaman, uzun bir ömür ve kalın kut ile rahatsızlıklar ve tehlikeler olmadan, neşe içinde ve dünyadan zevk alarak sevinçli olsun" (Eski Uygurca *közünü turur kut t(ä)ñrisi tæg ögümüz kün silig kunçuy yüz yilkatägi uzun özin kalın kutın igsiz togasız adas(ı)z tudasız ögrünçü mänin yertinçü mänisin ürkä ögrünçülüg ärmäki bolzun*). Bk. BT IX, vol. 1 (Berlin: Akademie Verlag, 1980).

²⁴ Emel Esin (1983: 173)'de yer alan açıklama, kaynaklarda herhangi bir kanıt olmaksızın tamamen varsayımsal bir açıklamadır: "For the sake of convenience, the term *teñrilik* will be used to designate a temple of heaven, or of astrologic deities which at a later date were a feature of celestial cults."

²⁵ Bk. BT XLVI, 67, ll. 04 ve 05.

²⁶ Aşağıda ele alınan Birinci Türk Kağanlığı dönemine ait Khüis Tolgoi Yazıtı'nda bu terim *drö* olarak yer almaktadır. Yazıtın dili Moğolcanın erken bir biçimidir (Vovin, 2019: 167-168).

²⁷ Diğer Sanskritçe karşılıklar için bk. (Wilkens, 2021: 739a).

²⁸ Budist bağlamda bir cehennemler tasvirinde "ruh" anlamına gelen *üzüt* için bk. (Gabain, 1961: 85; BT XXXIII: 190; Rachmati, 1937: 35, 49). *Säkiz Yügmäk Yaruk Sudur*'da [Sekiz Yığının Parlaklığı Sütrası] "ruhlar ve şeytanlar" (Eski Uygurca *üzüt yäklär*) ifadesi, en eski el yazması metinlerinde mevcuttur ve Çince *guishen* (鬼神) olarak görülmektedir. Bk. BT XXXIII, 190, § 293 Ia ve Ib. Ia okunusunda ek olarak "yerin altındaki güçler" (EUyg. *yer altınki ärkliklär*) ifadesi vardır. Ayrıca cehennemlerin birindeki var oluş da bu bağlamda yer almaktadır: "ruhlar cehennem işkencelerinden kurtulduktan sonra" (EUyg. *üzütlär tamutaki ämgäktin ozup*), Gabdul Raşid Rachmati, *Türkische Turfan-Texte VII*, Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, (text 40: 30). Dinî iletişim *üzüt* ile mümkündür: "Kişi bir göç etmiş ruh yemeği vermelidir" (EUyg. *üzütkä aş bergül*) Rachmati, *Türkische Turfantexte VII*, (text 25:8).

214).²⁹ Bu *yer suv* biçimi (*yer sub* yazımıyla), en eski Türk kaynakları olan Orhun Yazıtları'nda bulunmaktadır. Bu yazıtlarda terim sadece kozmolojik değil, aynı zamanda manevî bir anlam da taşımaktadır (Dallos, 2004: 73,74,76).³⁰ Gök Tanrı Tānri, ve tanrıça Umay'ın yanında *yer sub* da bu yazıtlarda adı geçen tek numinadır. Yazıtlarda yer alan belirsiz ifadeler göz önüne alındığında, bunlar kutsal kabul edilen yerle bağlantısı olan manevi yardımcıları veya koruyuculardan oluşan bir topluluktur. Görünüşe göre *yer suv*'un manevi çağrışımı Eski Uygurcada artık mevcut değildir.

Buna karşılık, gök cisimlerinin dinî imgeleri yerel İç Asya düşüncelerinin korunmasına dair ilginç bir örnek teşkil etmektedir. Yine Budist Uygur metinlerinde yukarıda bahsedilen alışılmadık unsurlara bakmak burada çok önemlidir. *Suvarṇaprabhāsa-sūtra*'nın Uygurca versiyonu olan *Altun Yaruk Sudur*'un sekizinci kitabında bir bölüm adaletli bir hükümdarın *dharma* ile yönlendirilmesi halinde elde edeceği geniş kapsamlı faydaları anlatmaktadır. Burada şöyle denilmektedir: “güneş ve ay, saraylar, (onların) doğru ölçülerini₂ karıştırmayacak” (EUyg. *künli aylı ordolar kolu[sın] tānriin şaşurmaz*) (Radloff-Malov, 1913-1917: 565-566). Uygurca çevirinin kaynak alındığı Yijing'in (635-713, 義淨) Çince metni biraz farklı bir ifadeye sahiptir: *riyue wuguaidu* (月無乖度).³¹ Ben bu ifadeyi “güneş ve ay yörüngelerinden çıkmayacaklar” olarak çevirme eğilimindeyim. Çince'den tercüme edilen *Säkiz Yügmäk Yaruk Sudur*'da [Sekiz Yiğmin Parlaklığı Sūtra'sı] da güneş ve ayın saraylarından bahsedilmektedir; ancak Çince orijinalinde sadece *riyue* (日月) ifadesi bulunmaktadır (BT XXXIII: 176).³² Bir başka cümlede ise “iki parlak saray olan güneş ve ayda ikamet eden tanrıların ışığından” bahsedilmektedir. (EUyg. *kün t(ä)ñri ay t(ä)ñri iki y(a)ruk ordolar içintäki t(ä)ñrilär y(a)rukı*) (BT XXXIII: 184).³³ Toharca A *Maitreyasamitināṭaka*'nın Uygurca çevirisi olan *Maitrisimit*'te [Maitreya ile Buluşma] Maitreya Buddha uzun bir konuşma yapar ve karşındakilere şu şekilde hitap eder: “ve siz ayın sarayına yerleştiniz” (EUyg. *yänä ay t(ä)ñri ordosinta olurduñuzlar*) (BT IX: 148; Bang ve Gabain, 1931: 4).³⁴ Uygurca özgün bir eser olan başka bir Budist metinde güneş ve ayın tasvirinde saray göze çarpmaktadır. Metinde Sumeru Dağı'nın ve dört tarafının dört çeşit mücevherden oluştuğu anlatılmaktadır: “güneş ve ay (kendi) saraylarında³⁵ (onun) etrafında dönerler” (ETü. *kün ay t(ä)ñri ordosinta tāgzinür*) (Zieme, 2021: 196).³⁶ Bu bölümün birkaç satır ilerisinde ele alınan astrolojik bir metin dışında, Çince orijinalinde saraydan olmasa da bir “salon”dan bahsedilen tek bir örnek bulabildim: Xuanzang (600/602-664, 玄奘) Biyografisinin Uygurca çevirisinin sekizinci bölümü: “her şeyden önce gökyüzünde tavşan damgasıyla işaretlenmiş ayın sarayını izleyerek” (ETü. *kök t(ä)ñritä* (Dallos, 2004: 67, 72)³⁷, *añ başlayu tavişgan tamgalı ay t(ä)ñri ordosın körüp [...]*)

²⁹ Bazen terimler *yertinü yer suv* şeklinde birleştirilir. *Yer suv*'un çağdaş Türk dillerindeki türevleri hakkında bk. (Ölmez, 2005: 214).

³⁰ Dallos, “Shamanism or Monotheism?”, 73'te *yer sub*'un Orhon Türkçesi kaynaklarında hangi durumlarda görüldüğünü belirten tabloya bakınız. Ayrıca s. 74'te *yer sub*'un diğer *numina*'larla birlikte görülüp görülmediğini ve tespit edilen numina sayılarını veren tablolara bakınız. *Yer*'in tek başına ayrı bir numen olması dikkat çekicidir. a.g.e., 76'da *yer sub* (“sıradan”) ile *ıdok yer sub* (“kutsal”) arasında olduğu varsayılan karşıtlığın geçerli olup olmadığı şüphelidir.

³¹ T. 665. 16, 443c22

³² BT XXXIII, 176, § 242, Ia: *kün ay t(ä)ñri iki y(a)ruk ordolar*; Ib: *kün t(ä)ñri ay t(ä)ñri iki yaruk ordo*, her iki ibare de şu şekilde çevrilebilir: “güneş ve ay, iki parlak saray”. Ia § 243'e ek olarak şöyle okunmaktadır: “arlayan₂ mücevherlerle süslenmiş saraylar”, *y(a)ruk y(a)litr(ı)kl(ı)g r(a)dnen y(a)ratmış ordolar*. Çince paralel için bakınız. a.g.e., 177. Ayrıca bk. a.g.e., 220, § 404.

³³ BT XXXIII, 184, §§ 272-273, Ia'ya göre alıntılanmıştır, Ib'ye göre çok benzerdir.

³⁴ BT IX, vol. 1, 148, pl. 164, r. 32-v. 1. “Ayın sarayı” için ayrıca bk. (Gabain, 1931: 4).

³⁵ Uygurca'da tekildir.

³⁶ Bu kısa cümlemin yorumlanması zordur. Editör bu cümleyi “gezindiği (?) güneş ve ay ile” olarak Almanca aslından çevrilmiştir: “Mit Sonne und Mond wandelt er (?)” (Zieme, “Nachträge”).

³⁷ “Mavi Gök” (EUyg. *kök t(ä)ñri*) Orhun Yazıtlarında zaten bulunan geleneksel bir yerel Türk adlandırmasıdır. Bk. Dallos (2004: 67, 72).

(Röhrborn, 1996: 160; Radloff ve Malov, 1913-1917: 399).³⁸ Çince metinde *suitian chutu, jianyuedian er chenghui* (素天初兔, 鑒月殿而澄輝, T. 2053.50, 267a) ifadesi bulunmaktadır ve bu ifade Uygurca çevirmen tarafından kısmen yanlış anlaşılmıştır (Röhrborn, 1996: 261).³⁹ Li Rongxi'nin Çince çevirisini şöyledir: “[...] ve temiz gökyüzünde beliren Yeni Tavşan, Ay'ın salonunu açık bir parlaklıkla aydınlatır.” (Rongxi, 1995: 268).

Bu ifadenin Manihaist bir tasviri yansıttığı düşünülebilir çünkü Uygurca Manihaist metinlerde güneş de ay da saray olarak tasavvur edilmektedir. Dinleyicilere yönelik itiraflardan ve tövbe metinlerinden olan *Xwāstwānift*'te önemli örnekler bulunmaktadır: “ve ikincisi: Güneşe, aya ve iki parlak sarayda ikamet eden tanrılara karşı (günahlar)” (EUyg. *ekinti yāmā kūn ay tāñrikā eki yaruk ordo ičrā olurugma tāñrilärkā*) (Clark, 2013: 83; Kósa, 2015: 258).⁴⁰ Buna benzer bir ifade birkaç satır aşağıda da yer almaktadır (Clark, 2013: 83). Başka bir Manihaist metinde de birkaç kez ayın ve güneşin saraylarından bahsedilmektedir (Le Coq, 1922: 7-8). Bu Manihaist örneklere rağmen, Budist olanların Manihaist kökenli olduğu kesin değildir çünkü saray tasviri Manihaizmdeki alışılmadık unsurlardan biridir. Yalnızca *Traité Manichéen* olarak adlandırılan Manihaist Çin metninde güneşin bir saray olarak tasavvur edildiğini görmekteyiz (Schmidt-Glinter, 1987: 92-93). Uygur Manihaizmi büyük ölçüde Orta İran edebî geleneklerine bağlı olsa da güneş ve ayın saray olarak tasavvur edilmesi Uygurlar tarafından oluşturulmuştur. Aksi takdirde gemiler (Kósa, 2015: 41-67).⁴¹, feribotlar veya savaş arabaları olarak da tasavvur edilmektedirler. Buradan çıkan sonuç, Manihaist ve Budist Uygur metinlerinde yerel bir kavramın muhafaza edilmiş olduğudur. Çin edebiyatında da gezegenler kendi saraylarıyla ilişkilendirilmektedir.⁴² Çince den çeviri olan Uygurca bir metinde dokuz gezegen sarayı sıralanmaktadır (Rachmati, 1937: 21-22, 99). Güneş ve ayın saray olarak tasvir edilmesinin Uygur edebiyatında Çince den çeviriler yapılmadan önce görülmesi, erken dönem İç Asya-Çin dinî ilişkilerine işaret ediyor olabilir.

İki gök cismi için kullanılan terimler de kayda değerdir. Özgün Budist Uygur kaynaklarından yaptığım alıntılarda *ay t(ä)ñri* ve *kün t(ä)ñri* terimlerini sırasıyla “ay” ve “güneş” olarak tercüme ettim. Kelimenin tam anlamıyla bunlar “ay tanrısı” ve “güneş tanrısı”dır (Klimkeit, 1983: 11). *Uigurisches Wörterbuch*'ta (Röhrborn, 2017: 98-100). *Ay t(ä)ñri*'nin tam bir dokümantasyonuna sahibiz. Burada Soğdca *m'x βγ-* (nominatif *m'x βγγy*) Uygur ödünçlemesinin temeli olarak tanımlanmıştır (Röheborn, 2017: 98; Henning, , 1937: 85); ancak olası bir Toharca biçimi de dikkate alınmıştır (Röhrborn, 2017: 98)⁴³ Manihaist bir metinde Soğdca *xwrβγ-* (nominatif *xwrβγγy*) “güneş tanrısı” terimine rastlanmaktadır (Sims-Williams ve Durkin-Meisterernst, 2012: 221b). Budist metinlerden alınan Toharca terimler, bileşimlerin ikinci kısmını oluşturan “tanrı” unsuruyla birlikte aşağıdaki gibidir: TohB *meññäkte*, TohA *maññkät* “ay” ve TohB *kaumñäkte*, TohA *koññkät* “güneş”. Her iki dilde de “yeryüzü” sözcüğü aynı şekilde oluşturulmuştur (TohB *keññäkte*, TohA *tkaññkät*), Uygurcada buna karşılık gelen birkaç terimimiz vardır: *yer t(ä)ñri*, *yer t(ä)ñrisi* ve *yer t(ä)ñri hatuni*, bu son biçimde tanrının dişilik yönünü vurgulamaktadır (Wilkens, 2021: 890a). Bu üç Toharca terimi inceleyen Werner Winter'in ulaştığı sonuca katılmak mümkündür:

³⁸ Çince metnin bir göksel saraydan bahsettiği başka bir örneği için bk. (Radlov ve Malov, 399:15)'te ve buna karşılık gelen Çince kaynağı T. 665.16, 427a4.

³⁹ Röhrborn, Die alttürkische Xuanzang-Biographie VIII, (I. 1832'in tefsiri) (1996: 261).

⁴⁰ Larry Clark'ın biraz normalleştirilmiş metninden alınmıştır. Benim çevirim Clark'inkinden farklıdır. Çünkü güneş ve ayda bulunan tanrılar iki ışıktan açıkça ayırt edilmektedir. Bundan ötürü Clark'ın “Sun and Moon Gods” (s. 89) çevirisi daha az tercih edilebilir. Her bir ışıktan ikamet eden üç tanrı hakkında bk. Gábor Kósa, “The Manichaeon Attitude to Natural Phenomena as Reflected in the Berlin Kephalaia,” *Open Theology* 1. (Kósa, 2015: 258).

⁴¹ Güneş ve ayın gemi olarak tasvir edildiği Çin kozmolojisi resmi için Gábor Kósa'ya bk. (2015: 41-67).

⁴² Ayrıca Henrik H. Sørensen tarafından ERC projesi olan *BuddhistRoad*'un son konferansında da belirtilmiştir.

⁴³ Röhrborn, *Uigurisches Wörterbuch*, terimleri aslında alıntılanmadan.

“Bunların üçü de Budizm öncesi Orta Asya panteonunun bir parçası olarak kabul edilebilir.” (Winter, 1987: 310). Uygurca terimler bu varsayımı desteklemektedir.

Ancak Uygurlar'ın çeviri yaparken bu terimleri başka bir dilden alıntıladıkları kesin değildir. Güneş ve ayın “güneş tanrısı” ve “ay tanrısı” olarak tanımlanması, Manihaist Uygur edebiyatının Batı Uygur Hükümdarlığı'nda ortaya çıkmaya başladığı dokuzuncu yüzyılın sonlarından daha önceki bir döneme tarihlendirilmesi gereken Orta Asya'ya özgü bir dil olgusu olarak da görülebilir. Aslında esas kaynağı bulmak son derece zor olacaktır. Benim görüşüme göre, Toharca kısmı, bu terimlerin Manihaizm öncesinde bir dönemde kullanılmış olmasını muhtemel kılmaktadır; ancak Manihaistlerin dinlerini Orta Asya ortamında yayma çabalarına kesinlikle yardımcı olmuştur. Güneş ve ayın hükümdarlık açısından önemli bir rolü olmasının Manihaizm öncesi yerel Uygur dininin önemli bir özelliği olup olmadığı ya da bu olgunun Manihaizm ile ilişkili olup olmadığı konusunda araştırmacılar arasında bazı tartışmalar bulunmaktadır. Hükümdarlık kutsiyetinin (sırasıyla *kut* veya eş anlamlısı *ülüg*) bahşedicisi olarak güneş ve/veya ayın Uygur hükümdarlarının unvanlarında kullanılması Manihaizme geçişten sonra görüldüğü bir gerçektir (Klimkeit, 1984: 11-12). Manihaizmden başka bir yerde hükümdarlık gücünün kaynağı olarak iki ışık fikri bulunmadığı için bu kavramın Manihaist kökenli olup olmadığı kesin olarak kanıtlanamamaktadır. Manihaizm öncesi Uygur dini hakkındaki kaynakların azlığı nedeniyle, yerel Uygur fikirlerinin bu bağlamda Manihaist fikirlerle nasıl bir ilişki içinde olduğunu değerlendirmek zordur. Her halükarda, bu olgu Batı Uygur Hükümdarlığı'ndaki hükümdarlarının bazı taht isimlerinde hâlâ görülmektedir (Klimkeit, 1984: 11).⁴⁴

5. Budist Metinlerde Tanrılar için Kullanılan Manihaist ve Yerel Terimler

Uygur el yazmaları arasında Manihaist olanların büyük çoğunluğu en eski katmanı oluşturmaktadır. Bunlar en eski Budist yazmalardan birkaç on yıl veya yaklaşık yüzyıl daha eskidir. Uygurlar, Manihaist el yazmalarını Doğu Uygur Kağanlığı zamanında oluşturmuş (Moriyasu, 2015: 379)⁴⁵ ve hükümdarlıkları Kırgızlar tarafından yıkıldıktan sonra bu yazmaları yanlarında Doğu Tıyanşan bölgesine getirmiş olabilirler. Henüz şu ana kadar bu senaryo için hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Uygurların dinî metinlerinin tamamı muhtemelen Kağanlıklarının yıkılmasından sonra yazılmıştır ve bu süre zarfında muhtemelen Uygur seçkinlerinin sadece bir kısmı Manihaizm'e yönelmiştir.⁴⁶ Sonuç olarak Uygurlar, Batı Uygur Hükümdarlığını kurduklarında halkın bir kısmının hâlâ yerel dinin geleneklerini takip ediyor olması muhtemeldir. Bu karmaşık dinî-kültürel karışım Tarım Havzası ve Hexi Koridoru'ndaki (Çin. Hexi zoulang 河西走廊) ağırlıklı olan Budist nüfusun gelenekleriyle birleştiğinde, Uygur Budizmi'nin ortaya çıkışını kesinlikle bir dereceye kadar şekillendirmiştir.

Uygur Budizminde tanrıların ve diğer doğaüstü varlıkların adları nihayetinde Hint (Sanskritçe veya Orta Hint) kökenli olup genellikle Toharca A veya B biçimlerinde veya daha az sıklıkla Soğdca kisvede görülmektedir. Ancak bazı önemli istisnalar da bulunmaktadır. En yüksek rütbeli tanrılar Brahmā ve Indra/ Śakra, Manihaist Soğd isimleri *āzrua* (*t(ä)ñri*) ve *hormuzta* (*t(ä)ñri*) olarak görünürler. Manihaizmde ilki en yüksek kutsallığın Yücelik

⁴⁴ A.g.e., 11, Xiongnuların (匈奴) “ay ve güneşe hükümdarlığa yetki veren özel bir güç atfettiği” belirtilmiştir. Kuşāna sikkeleriyle başlayan Orta Asya sanatında tanrı olarak görülen güneş ve ay hakkında bk. s. 15-21.

⁴⁵ Moriyasu, “New Developments”, başlıklı çalışmasında Doğu Uygur Kağanlığı ile ilgili az sayıdaki yazılı Manihaist kaynağı ele almaktadır. Bu kaynakların hepsi aslında Doğu Uygur Kağanlığı döneminde oluşturulmamıştır. Bu konuyu Moriyasu, “New Developments” kısaca ele almaktadır.

⁴⁶ 762'de başlayıp 808 ile 821 arasında tamamlanan Orta Farsça *Mahrnāmag* (“İlahi Kitap”), Uygur soylularının erkek ve kadın mensublarından bahsetmektedir ve bu nedenle Tarım Havzası'ndaki Manihaistler (kitap Ark = günümüz Karaşahr'ında yazılmaya başlamıştır) ile Doğu Uygur Kağanlığı'ndakiler arasındaki ilişkileri ortaya koymaktadır.

Babası'nın adıdır, ikincisi ise Mani kozmogonisinde önemli bir figür olan ve beş oğlu, beş ışık elementi ile birlikte Karanlıklar Âlemi'ne karşı mücadele etmeye yola çıkan İlkel İnsan'ı ifade etmektedir. Budist Māra'nın Uygurca karşılığı *ş(i)mnu*'dur. Bu sözcük Manihaist Uygur metinlerde Soğdcadan alıntılanmıştır ve burada Yücelik Babası'nın karşıtı olan Karanlıklar Hükümdarını tanımlamaktadır. Budist Soğdca literatürün yetersizliği nedeniyle, Manihaist adların Budist tanrılara aktarılmasının ilk olarak Uygur muhitlerinde mi yoksa Soğd Budizminde mi gerçekleştiğine karar vermek zordur. İlk ihtimal daha olasıdır çünkü Soğdca 'zrw' (= Skt. Brahmā) karşılığı Budist Soğdca için oluşturulmuştur (Gharib, 2014: 93). Budist Soğd dilindeki *šmnw* (= Skt. Māra) için artık elimizde net kanıtlar vardır (Yoshida, 2019: 146; Winter, 1987: 304).⁴⁷ Dolayısıyla, Manihaizm'in Budist Uygur terminolojisi üzerindeki etkisi bu özel durumda dolaylı olarak ortaya çıkmaktadır. (Bir yandan da Moğolların bu üç Uygur terimini kopyaladığını belirtmek gerekmektedir).

Yeraltı dünyasının hükümdarı *Yama*, Budist Uygur metinlerinde *Hintçe* adıyla çok nadiren tespit edilmektedir. Berlin Turfan Koleksiyonu'nda yayınlanmamış bir blok baskısında *Yama*'nın, Toharca aracılığıyla alıntılanan terimlerde beklediğimiz biçimde yani *yame* olarak yer aldığı tek bir örnekte tespit edebildim (Yakup, 2009: 75-76; Zhang ve Zieme, 2019: 200).⁴⁸ Doğrudan Sanskritçe bir alıntı olan *yamarača* (Skt. *yamarāja*) da aynı biçimde yalnızca bir kez tespit edilmiştir (Arat, 1991: 122). Bu terim muhtemelen yalnızca bu metin için seçilmiştir çünkü strofik aliterasyon ilkesine (Alm. Stabreim) uymak için *y*° ile başlayan bir sözcüğe ihtiyaç duyulmuştur. Aynı durum *yamadeve* (Skt. *yamadeva*) için de geçerlidir (BT XIII: 143, 153; Zieme, 2020: 602)⁴⁹ Diğer tüm metinlerde tanrı *ärklig han* "Güçlü Hükümdar" olarak adlandırılır (Röhrborn, 2017: 268)⁵⁰ ki bu adlandırma Maitrisimit gibi en eski Budist metinlerinde zaten bulunmaktadır (Shimin ve Klimketi, 1985: 85, 86; BT XLVII, 313-314; Müller, 1911: 33, 34, 39, 45)⁵¹ Maitrisimit'ten daha eski olan bir Manihaist metinde, yani *Nous'u Hakkında Vaaz*'ın Uygurca çevirisinde, *ärklig han*'dan aşağıdaki cümlede bahsedilmektedir: "ve durmadan Güçlü Kral'ın (= Adaletli Hâkim) huzuruna çıkmayı, onun yüzüne bakmayı ve onun önünde durmayı düşünmektedir" (*ymä üzüksüz ärklig han anaη köziηä közünü yüzün utru tururča sakınur*) (Le Coq, 1922: 22). Bir başka Manihaist metin, ölümden sonra bireyin ruhunun kaderi konusunu ele almaktadır. Metin ilk baskıdan sonra zarar görmüştür; ancak *ärklig han* ifadesi yön gösterme haliyle korunmuştur (Le Coq, 1922: 31).⁵² Çin Manihaizminde bu kişi "Adalet Hükümdarı" (Çin. *pingdengwang* 平等王) olarak adlandırılmaktadır. (Édouard Chavannes ve Paul Pelliot bu

⁴⁷ Toharcada terimler *mārñäkte* (TochB) ve *mārñkät* (TochA) biçimindedir. Bk. (Winter, 1987: 304) "Toharca B ñakte, A ñkät "Tanrı".

⁴⁸ Katalog numarası: U 4261 r. 1 (Brāhmī yazısı ya mye haşiyesi ile). Bu parçanın katalogda Abdurishid Yakup tarafından yapılmış bir açıklaması vardır, *Alttürkische Handschriften Teil 15: Die uigurischen Blockdrucke der Berliner Turfansammlung Teil 3: Stabreimdichtungen, Kalendarisches, Bilder, unbestimmte Fragmente und Nachträge*, Stuttgart: Franz Steiner, no. 107, ilk satıra atıfta bulunmaz. Bir metinde *yama* doğrudan Sanskritçeden alıntıdır ve editörler tarafından "Yama'nın (yönettiği) cehennem" olarak tanımlanmıştır, bk. (Zhang ve Zieme, 2019: 200).

⁴⁹ BT XIII, text 29:5 and text 38:41. *Yamadeve*'nin bulunduğu başka bir metinde, strofik aliterasyon bu bölümde uygulanmaz; ancak *y*° harfiyle başlayan birçok sözcük aynı şekilde bulunmaktadır. Dolayısıyla "normal" aliterasyon yazarın amacı olabilir. Bk. (Zieme, 2020: 602).

⁵⁰ Örneklerin çoğu Röhrborn, *Uigurisches Wörterbuch*'da yer almaktadır.

⁵¹ Bk. (Shimin ve Klimketi, 1985: 85, 86), "yukarıda, Yama'nın sarayına kadar biçim (âleminin) sonu (denilen) gökte" (EUyg. *üstün öη alkančusi t(ä)ηri yerintä ärklig han ordosıηa tāgi*, fol. 11a 2-3). Ayrıca bk. s. 86 (aynı sayfa 11a 25). Sanskritçe *yamaloka* (*yamalok*) terimi bir metinde Uygurca karşılıkla açıklanmıştır: "*yamaloka*'da, *ärklig han*'ın (= Yama) dünyası" (EUyg. *yamalok ärklig [han yertinčüsin]tä*). Bu pasajla ilgili bir tartışma için BT XLVII, 313-314'e bk. Uygurca *ärklig han yerinčüsi* "Yama'nın dünyası" ifadesine başka metinlerde de örneğin *Uşñavijayādhārañi* de rastlıyoruz. Bk. Friedrich Wilhelm Karl Müller, *Uigurica II* (Berlin: Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, (upper document, ll. 7-8), (ll. 16-17 *ärklig hannıη yertinčüsi* biçiminde), (ll. 95-96), (ll. 42-43 *ärklig hannıη yertinčüsi* biçiminde).

⁵² 1.7 nolu belge.

terimin *Budist On Kral Sūtra*'sında geçtiğine işaret etmişlerdir (Chavannes ve Pelliot, 1911: 584).

Güçlü Hükümdar'ın iki misyoner dinine geçişinden önce Uygurlar tarafından tapınılan Manihaizm ve Budizm öncesi bir tanrı olması muhtemeldir (Roux, 1999: 194). Manihaizmdaki Güçlü Hükümdar, Adaletli Hâkim figürünün Uygurca karşılığıdır. Aynı tanrı, ölümlerin yargılanmasını ve ruhların bir dizi terazide tartılmasını denetleyen "Adil Görevli" (EUyg. *köni buryuk*) adıyla da anılmaktadır (Le Coq, 1919: 12). Uygurca Manihaist metinlerin çoğu Orta Farsçadan çeviridir ve terminolojileri (ödünçleme ve ödünç kelimeler) büyük ölçüde Partça, Orta Farsça ve Soğdca terimlere dayanmaktadır. Orta Farsçada *köni buryuk* için yalnızca Partça *d'dbr r'stygr* ve Soğdca *ršt yy 'xt w* ("Adaletli Hâkim") eş değerlerine rastlanılmaktadır (Sundermann, 1979: 100; Sims-Williams, 2009: 250; Wilkens, 2009: 339-340).⁵³ Uygur Manihaizminde dinî bir terim olan *ärklig han* teriminin alışılmadık bir unsur olması, Uygur Manihaistlerinin bu ismi kendi yerel dinî geleneklerinde karşılığı olan Adaletli Hâkim düşüncesini ifade etmede kullandıklarını göstermektedir. Bu daha da ilginçtir çünkü Adaletli Hâkim Budizmde ve muhtemelen yerel Uygur dininde olduğu gibi cehennemin hükümdarı değildir, metinsel ve görsel materyallere göre gökyüzünde yer almaktadır (Gulácsy ve Jason BeDuhn, 2011: 66, 83).

Budist ve Manihaist Uygur metin külliyatı dışındaki kaynaklarda kanıt aranırken, Yenisey Yazıtlarından birinde (Altın Köl I) tanrının adı açıkça "han" unvanı olmadan geçmektedir: "güçlü olan bizi ayırdı" (ETü. *bizni ärklig adirt(t)ı*) (Clauson, 1972: 186b; Aydın, 2009: 105). Yenisey Yazıtlarının çoğunluğu, büyük ihtimalle Kırgızlarla bağlantılı olan yazıtlar, genellikle ölen kişinin yakınlarından ayrılırken düşündüklerinin ifade edildiği mezar taşlarını andıran hatıra metinleri olarak sınıflandırılabilir. Dolayısıyla *ärklig*'in yaşam ve ölüm alanlarını koruyan "sınırsal" bir tanrıya atıfta bulunması görüşü mantıklıdır. Runik yazıttaki *ärklig*'in daha sonra Uygur metinlerinde Manihaist ve Budist *ärklig han*'a dönüşen yerel Uygur tanrısına karşılık geldiğine dair bir kanıt yoktur; ancak en azından bu sonucun doğruluğuna dair nispeten büyük bir ihtimal vardır.

Bazı bilim adamları, bir Uygur metninin metinsel tarihini ve dini bağlamını göz ardı ettikleri için Altın Köl I'deki *ärklig*'i yeterince tanımlayamamışlardır. *Säkiz Yügmäk Yaruk Sudur*'da Yama'nın (EUyg. *Ärklig Han*) görevlilerinden bahsedilir. Bunların hepsi yeraltı dünyasının askerî liderleri olarak tasavvur edilen astrolojiyle ilgili "aracı varlıklar"dır ve "Güçlü Hükümdar"ın (yani Yama'nın) ordusunu komuta eden güçlüler [...] (ETü. *ärklig han süsin başlaquçı [...] ärkliglär*) olarak adlandırılmaktadır (BT XXXIII: 136).⁵⁴ Bu generallerden biri basitçe *ärklig* "güçlü olan" olarak adlandırılmaktadır. Metnin ilk editörleri tarafından haklı bir şekilde gözlemlendiği üzere, Uygurca isim Çince jiangjun (將軍) "general" teriminin serbest bir çevirisidir (Bang vd., 1934: 60). Bağlama göre, bu tanrı Venüs gezegenini temsil etmektedir. Bu durum bazı Türkologlar arasında kafa karışıklığına neden olmuştur çünkü Yenisey Yazıtı'nda bahsedilen tanrının da Venüs gezegeni olması gerektiğini (Şirin User, 2014: 169-170; Zieme, 1995: 202; Németh, 1968: 1-6; Roux, 1994: 194)⁵⁵ ve hatta

⁵³ Baktriya dilindeki karşılığı *rštyg l'dβr* hakkında bk. (Sims-Williams, 2009: 250). Terminolojik karşılıklar hakkında aynı ciltte Jens Wilkens'e bk. (2009: 339-340).

⁵⁴ BT XXXIII, § 91 Ia ve Ib. Çince paralelinde farklı bir ifade vardır.

⁵⁵ Hatice Şirin User (2014: 169-170), bu tanımlamayı yapan araştırmacıları listelemektedir. Ancak Bang, von Gabain ve Rachmati Altın Köl I Yazıtı'ndan hiç söz etmedikleri gibi bu yorumu Peter Zieme de kabul etmemiştir. Krş. Peter Zieme, "Die alttürkischen Planetennamen," in: *Laut- und Wortgeschichte der Türksprachen: Beiträge des Internationalen Symposiums Berlin, 7. bis 10. Juli 1992*, ed. Barbara Kellner-Heinkele and Marek Stachowski, Wiesbaden: Harrassowitz. Şirin User, bu teorinin savunucularından biri olarak Németh'i de göstermektedir. Ancak Németh'in "Über alttürkische Sternnamen," *Acta Linguistica Academiae Scientiarum Hungaricae* 18. *ärklig*'den Uygurca Venüs adı olarak bahsettiğini ancak Altın Köl I Yazıtı'na atıfta bulunmadığını görüyoruz. Ancak Roux, "Die alttürkische Mythologie" gerçekten de yazıtta adı geçen tanrının Venüs gezegenini temsil ettiğini söyler ve bu teoriyi ortaya koyar: "Venüsün her sabah ufukta doğuda görünme olgusu, Ä. (= Ärklig,

“Venüs’ün Türk mitolojisinde daha önceleri savaşçı olarak kabul edildiğini” düşünmüşlerdir (Şirin User, 2014: 169). Ancak bu varsayımlar için net bir kanıt yoktur çünkü Uygurca *Säkiz Yügmäk Yaruk Sudur*, Çince *Ba yang jing* 八陽經’den [Sekiz Yığının Parlaklığı Sûtra’sı] bir çeviridir ve bu nedenle kendi dinî arka planına ve tasavvuruna bağlıdır. Venüs gezegeni için *ärklig* adlandırması sadece bu metinde bulunmaktadır (Zieme, 1995: 202).⁵⁶ Yenisey Yazıtı’ndaki dinî bağlam tamamen farklıdır.

Moğollar *ärklig* ifadesini kendi dillerine alıntılanmışlardır. Yeraltı dünyası kralına atıfta bulduklarında, hem *erlig* ve *erglig* (Röhrborn, 2017: 267)⁵⁷ biçimleri hem de daha uzun olan *erlig nom-un qayan* “Erlig, dharma’nın yüce hükümdarı” ifadesini buluruz (Lessing, 1982: 331a).

6. Budist Uygur Metinlerinde Manihaist ve Erken Dönem Çin Terminolojisi

Manihaizm’in Uygur Budizmi üzerinde belli bir etkiye sahip olduğu alanlardan biri de dinî terminolojidir (Le Coq, 1909: 1008-1210; Maue ve Röhrborn, 1984: 286-313).⁵⁸ Takao Moriyasu, Uygurcaya alıntılanan üç Soğd terimini belirtmektedir: *ç(a)hšap(u)t* “kurallar, emir”, *nizvani* “bağlılık, kirletme, tutku” (Uygur Budist metinlerinde *kleša*’ya karşılık gelir), ve *nom* “din, dinî topluluk, doktrin”, Soğd hipotezini (Moriyasu, 1990: 147-165) yani Soğd Budizmi’nin, Uygur Budizmi’nin gelişiminin erken evresinde belirli bir etkiye sahip olduğunu çürütmek için kullanılmıştır. Yakın zamanda Antje Wendtland bu üç terimi Soğd çalışmaları açısından yeniden ele almıştır (Wendtland, 2018: 141-150). Onun çıkarımlarından bazılarını burada değinmek gerekmektedir. İlk olarak, Wendtland *nwm*’nin Budist Soğdcasında bulunmadığını, yalnızca Manihaist ve Hristiyan metinlerde yer aldığını, oysa Uygurca *nizvani*’nin Soğdca karşılığının (*nyzβ’ny*) üç büyük dinin (Budizm, Manihaizm ve Doğu Kilisesi) literatüründe de bulunduğunu ileri sürmektedir. (Wendtland, 2018: 145, 147). İkinci olarak, Wendtland bu üç terimin Manihaist terimlerden ziyade Soğd gündelik dilinin yaygın dinî terminolojisinin bir parçası olduğu ve dolayısıyla Budist Soğd metinlerine özgü bir terminoloji olmadığı görüşünü dile getirmiştir (Wendtland, 2018: 149) Wendtland (2018: 147),⁵⁹ *čxš’pδ* yerine Budist varyantı olan *škš’pt*’in yalnızca Budist rahiplerin bulunduğu çevrelerde görüldüğünü belirtmektedir. Aslında yazım biçimlerinin de dikkate alınması gerekmektedir ve ikinci terim söz konusu olduğunda sonuç gayet açıktır: Manihaist ve Budist Uygur metinleri Manihaist Soğd metinlerinin kurallarını takip etmektedir.⁶⁰

Yeni materyallerin ortaya çıkması nedeniyle Uygurca *nom* için konu biraz daha karışıktır. *Nom*, Uygur edebiyatındaki -en önemlisi olmasa da- en önemli dinî terimlerden biri olduğu ve binlerce örneği bulunduğu için, alıntılanıldığı dinî bağlamın izini sürmek oldukça önemlidir. Ancak, bu durum görüldüğü kadar basit değildir. Bu terimin Uygur

J.W.)’nin cehennem tanrısı olduğu düşüncesine yol açmıştır.” Almanca aslından çevrilmiştir: “Die Tatsache, daß die Venus jeden Morgen im Osten über dem Horizont erscheint, hat leicht die Vorstellung entstehen lassen können, daß Ä. (= Ärklig, JW) ein Höllengott sei.” Bu yorum 19. yüzyıldaki “natüralist mitoloji okulu” geleneğini (Alm. Naturmythologische Schule) takip etmektedir.

⁵⁶ Bu durum Zieme, “Die alttürkischen Planetennamen”de doğru bir şekilde gözlemlenmiştir.

⁵⁷ Moğolca *erlig* biçiminin kaynağı olarak Dunhuang’daki Uygurca (’rlyk) ve Tibetçe (’e-rlig) metinlerdeki Uygurca *ärlig* için bk. (Röhrborn, 2017: 267).

⁵⁸ Örneğin, *bodhisattva* (Soğdca *pwtysβ* veya erken dönem Yeni Farsça *bwdysf* aracılığıyla ödünç alınan *bodis(a)v* olarak yazılır) terimini doğrulayan en eski Uygur el yazmasının, Buda’nın efsanesinden bir bölümü içeren Koço’daki bir Manihaist metin olması önemlidir, bk. (Le Coq, 1909: 1008-1210), alttaki belge, l. 1, , l. 14, ve başlık, l. 1. Bu Manihaist eserde *bodhisattva* prensin adıdır. Bu belirli (pwtysv) yazımı önemlidir çünkü yalnızca Dunhuang’dan (yaklaşık 10. yy.) Tibet alfabesiyle yazılmış erken dönem bir Uygur Budist metninde benzer yazımlar görülmektedir, bk. (Maue ve Röhrborn, 1984: 286-313).

⁵⁹ Her iki varyant için de daha fazla yazım için bk. Wendtland, “Zum manichäischen Ursprung sogdischer Lehnwörter.” “Manihaist” varyant bir Budist Soğd metninde bulunmaktadır.

⁶⁰ *nom* için elbette tek bir yazım biçimi vardır.

Manihaizminde Manihaist Soğdcadan alıntı olduğu ve buradan da Budist Uygur metinlerine uyarlandığı yolu mutlak tek doğru değildir. Bu varsayımı şüpheye düşüren ilk kaynak Sanskritçe, Toharca B ve arkaik bir Türk dilinde olan ancak Uygurcaya çok benzeyen Brāhmī yazısıyla yazılmış üç dilli bir el yazmasıdır. Bu el yazmasında *nom* için üç örnek bulunmaktadır (Brāhmī transliterasyonunda: *nau-m̄*) (Maue, 2008: 62-63). “Emir, buyruk” için *č(a)hšap(a)t* sözcüğü kullanılmamıştır. Bunun yerine *nom bitig* bulunmaktadır. Standart Eski Uygurcada *nom bitig* genellikle “sūtra” veya genel olarak “kutsal Budist kitabı” için kullanılmaktadır. Sanskritçe *dharma* için üç sığınak formülünde *burhagan nom bitig* bulunurken, Uygur kaynaklarında sadece *nom* bulunmaktadır. Editörün de kanıtladığı gibi, el yazması kesinlikle arkaiktir ve Uygurcaya kıyasla Türkçenin daha batılı bir biçimini yansıtmaktadır. Bu terminoloji öğreticidir, örneğin standart Eski Uygurca *burhan* (“buda”) yerine *burhagan* (Brāhmī transliterasyonda: *pū rkā kām ~ pū rka kaṃ*). Aynı durum fonoloji de geçerlidir, örneğin standart Eski Uygurca *toyın* (“Budist keşiş”) yerine *toñin* (Brāhmī transliterasyonunda: *to ñim̄*) görülmektedir. Bu da Tarım Havzasındaki Türklerin erken bir dönemde Budizmle, daha doğrusu Toharca (B) kökenli Maitreya Budizmiyle temasa geçtiğini (Maue, 2008a, 139-159)⁶¹ ve Çin Budizmi’nin o dönemdeki terminoloji üzerinde bir etki yarattığını kanıtlamaktadır. Bu el yazmasında kullanılan sözcüklerin semantiği de alışılmışın dışındadır çünkü *toñin* standart Eski Uygurcada olduğu gibi tek bir Budist rahibi değil, rahipler topluluğunu (Skt. *saṃgha*) belirtmektedir (Maue, 2008: 67; Clark, 2017: 50).⁶²

Uygurcada *burhan* “buda” teriminin ilk olarak Batı Uygur Hükümdarlığı’na ait erken dönem Manihaist el yazmalarında geçtiğini ve Mani ile diğer ışık elçilerine atıfta bulunduğunu gözlemleyebiliriz. Üç dilli el yazmasına ulaşamayıp, *burhan*’ın ilk olarak Uygur Manihaistleri tarafından ortaya atıldığını düşünebiliriz. Yine de Türkçenin daha batılı bir varyantı olan *burhagan*’a sahibiz. Bu da Manihaist Uygurların *Buddha*’yı belirtmek için *burhanı* hâlihazırda kullanan Türk dilli *Budist* topluluklarda geliştirilmiş bir dizi Budist terime başvurduklarını göstermektedir (Maue, 1996: 203).⁶³ Terimin benimsenmesinin Tarım Havzasında Batı Uygur Hükümdarlığı’nın kurulmasından sonra mı, yoksa daha önce mi gerçekleştiğini söylemek zordur. Özellikle de fonetik açıdan dikkate aldığımızda ben ikinci durumun doğru olduğunu düşünmekteyim. Zaten klasik Uygurcada, yani Xuanzang biyografisinin ilk bin yılın başında yapılan çevirisinde (Röhrborn, 1991: 107; Hamilton, 1986: 6).⁶⁴ Çince *fo* (佛) karakteri LMC *fñjyt*’e karşılık gelen *vyr* /fir/ yazımıyla temsil edilmektedir. Batı Uygur Hükümdarlığı’nın kurulmasından yüzyıllar önce Orta Asya’nın

⁶¹ *Maitreya* (Brāhmī transliterasyonunda: *mai tre ye*) biçimi Toharca B’deki Skt. *maitreya*’nın türevlerinden biridir. Standart Uygurca isim geç dönem Soğdcasından ödünç alınan *maitre*’dir (*⟨m’ytry⟩* olarak yazılır). Manihaist metinlerde bu isim nadiren ve sadece *⟨mytry⟩* (Uygur alfabesi) ve *⟨mytryy⟩* (Manihaist alfabesi) şeklinde geçmektedir. Bu konuyla ilgili olarak bk. Dieter Maue (2008a, 139-159).

⁶² Maue, “Three Languages on one Leaf.” Manihaist Uygur metinlerinde “Budist keşiş” için kullanılan *toyın* (yazılışı *twwyyn*) ifadesinin tek bir net örneği vardır: Larry Clark, *Uygur Manichaeic Texts. Texts, Translations, Commentary. Vol. III: Ecclesiastical Texts*, Turnhout: Brepols, l. EB 232. Clark şimdi kendi baskısında s. 238, l. EH 612’deki diğer örneği düzeltmiştir. BT V, 45, n.’den l. 364’e kadar olan ilk baskısına bakınız.

⁶³ Tarım Havzası’nın batı kısmındaki Kumtura’da bulunan Brāhmī alfabesiyle Sanskritçe ve Uygurca veya Türkçenin benzer bir lehçesine çevrilmiş kısa bir seyahat yazıtında *bur bolayın* “Buda olmak istiyorum” ifadesi yer almaktadır. Editör, *burhan* teriminin Uygurlar tarafından hala iki parçaya (*bur* ve *han*) ayrılabilceği düşüncesiyle kullanıldığını ve kâtibin mütevazılığın bir ifadesi olarak ikinci parçayı çıkardığını öne sürmektedir. Bk. Dieter Maue, *Altürkische Handschriften Teil 1: Dokumente in Brāhmī und tibetischer Schrift*, Stuttgart: Franz Steiner, n. 4. *Bur* ve *burhan* sözcüklerinin İngilizce “buddha” ve “the Buddha” sözcüklerine karşılık gelmesi mümkündür. Ancak *burhan* sözcüğünün seyahat yazıtının yazıldığı dönemde Tarım Havzası’nın batı kesimindeki Türkçe konuşan topluluklarda henüz standart bir terim olarak yerleşmemiş olması da aynı derecede akla yatkın gelmektedir.

⁶⁴ *Firten* unsuru (Çince *fodian* 佛殿, LMC *fñjyt tñian*), “Buda salonu”. Bk. (Röhrborn, 1991: 107). Ayrıca krş., Dunhuang’daki *Arañemijātaka*’nın erken dönem el yazmasında (yaklaşık 10. yy.) *F(a)rdu* ya da *F(t)rdu* kişi adı. (Çin. 佛奴 *fonu*, LMC *fñjyt nuā*) (Hamilton, 1986: 6).

doğusundaki Türkçe konuşan Budist topluluklarını da hesaba katmak zorundayız. Budist terminolojisinin standartlaştırılması süreci birinci binyılın başlarında, belki de onuncu yüzyılın ilk yarısında gerçekleşmiştir. Uygurca üzerindeki Toharca B Budist terminolojisinin muazzam etkisi belki en iyi şekilde Toharca B etkisi altındaki Tarım Havzasının batısından başlayarak doğusuna doğru ilerleyen bir İç-Uygurca veya İç-Türkçe geçiş hattı varsayılarak açıklanabilmektedir. Toharca B Turfan bölgesinde de bilinmesine rağmen, Uygurcaya yapılan çeviriler Toharca A metinlerinden yapıldığı için Sanskritçe kökenli çok sayıdaki Toharca B sözcüğünü açıklamak oldukça zor olacaktır.

Uygur Budizmi çeşitli kaynaklardan etkilenmiş ve bu durum da terminolojiye yön vermiş olabilir. Tarım Havzasının batı kısmındaki Türkçe konuşan bir topluluğun muhtemelen erken dönem Budist misyonuna ek olarak, yakın zamanda tespit edilen bir başka kaynak da yedinci yüzyılın başlarında bozkır bölgesinde Budizm hakkında bilgi sahibi olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Anıt niteliğindeki Khüis Tolgoi Yazıtı Birinci Türk Kağanlığı döneminde dikilmiştir. Moğolistan'da Orhun Nehri ile Tola Nehri arasında iki taş üzerine dikey olarak yazılmış ve Türkçe brâhmî yazısının bir çeşidi olarak bulunmuştur. Bu dil, uluslararası bir bilim heyeti tarafından yaygın Moğolcaya benzeyen (Para-)Moğolca olarak tanımlanmıştır (Maue vd., 2018: 73-89).⁶⁵ Aynı bilim heyeti Bugut Yazıtı'nın (Yoshida, 2019a: 97-108)⁶⁶ Brâhmî kısmının da bilinmeyen yerlerini çözmüş ve Keregentas Yazıtları olarak adlandırılan taş balballar (= bir anıt külliyesinde öldürülen düşmanların temsilleri) üzerindeki aynı alfabeyle yazılmış kısa yazıtları çözümlenmişlerdir. Tüm ifadeler aynı biçimde arkaik (Para-)Moğol dilindedir ve ilk olarak Ruanruan (蠕蠕) dili olarak tanımlanmıştır. 604-620 yılları arasına tarihlenen oldukça kısa Khüis Tolgoi Yazıtında (Vovin, 2019: 163) Budizm hakkında belirli bir bilgi olduğu tahmin edilmektedir (Vovin, 2019a: 121-134) çünkü Budist terimlerden olan *bodi-satva* (1. ve 8. satır) (Maue vd., 2019: 78)⁶⁷ ve *buda* (2. satır) burada geçmektedir (Maue vd., 2019: 78). Metinde *buda qayan* ifadesi yer almaktadır ki bu ifade Maue tarafından hazırlanan Sanskritçe, Toharca B ve Türkçe üç dilli metindeki *bur hagan* ifadesine karşılık gelmektedir; ancak bu terim fonetik olarak Sanskritçeye daha çok yakındır. Aynı şey *bodi-satva* için de geçerlidir.

Bugut ve Hüis Tolgoi Yazıtlarının her ikisi de 581 yılında ikiye ayrılan Birinci Türk Kağanlığı döneminden kalmadır (doğu ve batı kısımları sırasıyla 630 ve 657 yıllarına kadar varlığını sürdürmüştür). Yazıtların dili olarak varsayılan Ruanruanca tanımlamasının doğru olduğu kesin değildir. Ancak, Birinci Türk Kağanlığı topraklarında bulunan yazıtların Türkçe olmayan yerel bir dilde olması son derece önemlidir. Muhtemelen seçkinler bir Türk dili konuşmuyorlardı. Ayrıca Birinci Türk Kağanlığı dönemindeki yöneticilerinin isim ve unvanlarının tamamı yabancı kökenlidir. En azından Hüis Tolgoi Yazıtı, büyük ölçüde göçebe bir yaşam tarzının hâkim olduğu bir toplulukta ve daha sonra Doğu Uygur Kağanlığı'nın merkezi olacak bir bölgede Budist kavramlara belli bir aşinalığa açıkça kanıt oluşturmaktadır. Brâhmî alfabesinin kullanımı da önemlidir. Budist terimlerin İkinci Türk Kağanlığı ve Doğu Uygur Kağanlığı'ndan kalma yazıtlarda hiç bulunmadığı doğrudur; ancak Bugut Yazıtı'nın Soğdca kısmında *nom* teriminin bulunduğu bilinmektedir (Yoshida, 2019a: 104-105).⁶⁸ Birinci ve İkinci Türk Kağanlığı'nın (ve ardından gelen Uygur Kağanlığı'nın) dil ortamı ve *nom* terimini doğrulayan arkaik üç dilli el yazması gibi kaynaklar göz önünde

⁶⁵ Bu konu hakkında Dieter Maue ve Mehmet Ölmez'in Étienne de la Vaissière ve Alexander Vovin ile birlikte hazırladıkları makaleye bk. (Maue vd., 2018: 73-89).

⁶⁶ Soğdca kısım için Yutaka Yoshida'nın yeni baskısına bk. (2019a: 97-108).

⁶⁷ "Bodhisattva ya Birinci Kağanlıktan gelen bir Türk *qayan*ın özel adıdır ya da Bodhisattva burada bir sıfat olarak kastedilmiş olabilir." (Maue vd., 2019: 78).

⁶⁸ Şimdi Yoshida'nın baskısına bk. "Sogdian Version of the Bugut Inscription Revisited," (B-1:1), (B-2:10 = iki kez; B-3:4).

bulundurulduğunda, Uygur Budistlerinin bu terimi Manihaistlerden aldığı kesin bir olgu olarak kabul edilemez.

Çin etkisindeki erken dönem *burhan* ve *toñin* (Klasik EUyg. *toyin*) terimlerinden daha önce bahsedilmişti. Eski Uygurcada yer alan ve nihayetinde Çince kökenli olan yabancı terimleri değerlendirmek oldukça zordur. Bu grupta *bahşi* “din adamı” (Çince *boshi* 博士, LMC pak şır) ve *buşi* “sadaka, bağış” (Çin. *bushi* 布施, LMC *puā`ši*) (Wilkens, 2023)⁶⁹ gibi Manihaist metinlerde görülen dilsel ödünçlemelerin erken bir katmanına ait terimler de yer almaktadır. Bunların Uygur Manihaizminin dinî söz varlığına doğrudan Çince girmiş olması pek muhtemel değildir. Bu terimlerin Eski Türkçenin şimdiye kadar tespit edilememiş arkaik bir varyantındaki erken dönem Çince Budist terimlerden biri olduğunu düşünüyorum. Bu terimler Orta İran dillerinde bulunmadığından, bu erken dönem Çince Budist terimler tabakasının günümüze ulaşan en eski Uygurca Manihaist el yazmalarından daha eski olması gerektiğini varsaymak mantıklıdır. Bu durum bunların yalnızca Uygurlar tarafından Doğu Uygur Kağanlığı döneminde benimsendiği anlamına gelebilir; ancak tam olarak hangi bölgede benimsendikleri henüz belirlenememiştir. En olası ihtimal, Manihaist Uygurlar ile daha önce Budizme bağlanmış olan Türkçenin benzer bir varyantını konuşanlar arasındaki ilişkidir. Bu terimlerin Uygur Manihaist söz varlığına yerel Çin Budist etkisi altındaki Batı Uygur Hükümdarlığı'nın kurulmasından sonra girmiş olması mümkündür; ancak bu olasılık *burhan*'ın fonetik açıdan gösterdiği kadar çekici değildir.

Manihaist kökenli olduğu açıkça bilinen diğer alıntı sözcükler de Budist Uygur metinlerinde kullanılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla, Uygurca *dentar* “seçkin” (Soğd. *δynd`r*, OFars. *dynd`r*) aynı zamanda bir Budist keşiş için kullanılan terimlerden biri iken diğer Budist metinlerinde Sanskritçe *śramaṇa* veya *brāhmaṇa*'nın karşılığıdır. Hristiyan metinlerinde ise genellikle “rahip” anlamına gelmektedir. “Manastır” için genel Budist Uygur terimi *vrhar* (Soğd. *βry`r*, Skt. *vihāra*) iken, bazen de Manihaist terim olan *manistan* kullanılmaktadır (BT XIII: 189).⁷⁰

7. Irk Bitig ve Diğer Metinlerde Yerel Din

Giriş sorularımda bize yerel din hakkında fikir verebilecek özgün Uygur kaynaklarını tespit etmenin zorluğundan bahsetmiştim. Kehanet uygulamaları ve kavramlarını ele alan bazı metinlerde belirli Budist veya Manihaist düşünceleri tespit edemiyoruz (Doston, 2019a: 11; Nishida 2019: 49-72).⁷¹ Bu kaynakların dinî arka planı belirsiz kabul edilmelidir. Özellikle de bunları tanımlamak için sıklıkla kullanılan “halk dini” kategorisi belirsiz olduğu için, bu kaynakların dinî arka planının belirsiz olduğu düşünülmelidir. Bazı metinlerin başka dillerden çeviri olabileceği ihtimali her zaman göz önünde bulundurulmalıdır. Bazıları kesinlikle uzmanlarca uygulanan birkaç farklı fal yöntemi vardır (Knüppel, 2011: 21-29).⁷² En iyi bilinen metin, Aurel Stein tarafından Dunhuang'daki Mogao Mağaralarında (Çince Mogao ku 莫高窟) bulunan runik yazıyla yazılmış Irk Bitig [Fal Kitabı]'dır (British Library, Or.8212/161) (Tekin, 1993).⁷³ Özgün söz varlığına rağmen, Fal Kitabı'nın dili Uygurca olarak tanımlanabilir. Turfan ve Dunhuang'daki runik yazıyla yazılmış metinler, Manihaist

⁶⁹ İkinci sözcük ilk olarak Uygurca Manihaist metinlerde görülmektedir. *Buşi* maddesinin tam dokümantasyonu için bk. (Wilkens, 2023).

⁷⁰ Örneğin, bz. BT XIII, text 59:2.

⁷¹ Bu açıdan Irk Bitig görünüşte Dunhuang, Turfan ve Mazār Tāgh'da (8. ila 9. yüzyıllar) bulunan ve Brandon Dotson'ın “Three Dice, Four Faces, and Sixty-Four Combinations” başlıklı çalışmasında belirttiği gibi “Budist ya da Bon dinlerine ait olarak kolayca sınıflandırılmayan” Tibet kehanet el yazmaları gibi benzer bir geçmişe sahip olduğu görülmektedir (Doston, 2019a: 11). Tibet zar kehanetiyle ilgili olarak ayrıca aynı ciltteki Ai Nishida'nın çalışmasına bk. (Nishida 2019: 49-72). Lewis Doney ve Ai Nishida'ya bu önemli makaleyi bana ulaştırdıkları için teşekkürlerimi sunarım.

⁷² Kısa bir genel bakış için bk. Michael Knüppel (2011: 21-29).

⁷³ Baskı ve İngilizce çeviri için bk. (Tekin, 1993).

veya Budist Uygur metinleriyle aynı yerlerde bulunduğundan, yazı tek başına karşı bir iddia sunmamaktadır (Thomsen, 1912: 181-227).⁷⁴ Runik harfli el yazmalarının çoğunluğu Manihaist bir alt yapıya sahiptir. Fal Kitabı'nın (Hamilton, 1975: 7-19; Zieme, 2001: 378; 2017: 746)⁷⁵ kolofonunda kâtip olarak yeni görevlendirilmiş bir Manihaist seçkin (*kič(i)g de<n>t(a)r*) işaret edilmektedir; ancak metnin içeriğinin Manihaizm ile hiçbir alakası yoktur. Kelebek ciltli kitapçık içindeki tek metnin runik yazılı metin olmaması işleri daha da ilginç hale getirmektedir. Kitapçık ayrıca birkaç on yıl sonra eklenen Çince iki Budist metni de içermektedir (Rybatzki ve Hong, 2015: 149-173).⁷⁶ Bu durum, kitabın nihai sahibinin dinî eğilimleri ve etnik kökeni konusunda tartışmalara yol açmaktadır. Muhtemelen 930 veya 942'de yazılmış olan (Rybatzki ve Hong, 2015: 163; Tekin, 1993: 2)⁷⁷ Türkçe veya Eski Uygurca kısım, bir fal kitabını temsil etmektedir. Asya'nın diğer bölgelerinden bulunan metinlerden ve zarlardan da bildiğimiz üzere, kehanet yöntemi her bir yüzünde bir, iki, üç ya da dört tane nokta bulunan üç adet dikdörtgen uzun zar kullanılmaktadır (Doston, 2019: 13-22; Yoeli-Tlalim, 2021: 41-61).⁷⁸ El yazmasındaki noktalar, -65 tane olduğu bildirilmiş olsa da- teorik olarak mümkün olan 64 kombinasyonun birisiyle ilgili bağlantılı olan kehanet cevabının başlıklarıdır ve bunların ardından metin, yani falın yanıtı ve değerlendirmesi gelmektedir (Doston, 2019: 22).⁷⁹ Fal Kitabı'ndaki yanıtların düzeni kısmen sistemattir, örneğin 2/2/2, 4/4/4, 3/3/3, 1/1/1, 3/3/3 (Tekin, 1993: 8) biçiminde başlar ve karşılık gelen metinlerin hepsi metnin diğer bölümlerinde görüldüğü üzere birinci şahıs ifadeleridir. Bower el yazmasının IV. bölümünde bulunan fal metninde ilk dört kombinasyon 4/4/4, 3/3/3, 2/2/2, 1/1/1 şeklindedir (Doston, 2019: 29). Bunun ardından gelen faldaki yanıtlar "belirgin bir kaos" olarak nitelendirilmiştir (Doston, 2019: 32). Fal Kitabı ile zar kehanetine ilişkin Tibet kaynakları arasında aşağıdaki benzerliklerden bahsedilebilir:

1. Üç zarın şekli (Nishida, 2019: 52)⁸⁰
2. Noktaların başlık olarak düzenlenmesi (Nishida, 2019: 53)⁸¹ ve el yazmalarında ortaya çıkan falın yanıtları;
3. Her kaydın sonunda yer alan değerlendirme (Nishida, 2019: 55)⁸²
4. El yazmalarının benzer bir tarihlendirmesi (9. ve 10. yüzyıllar);
5. Zaman zaman görülen "Bazen bir tanrının ağzından çıkan" birinci şahıs ifadeleri (Doston, 2019: 13; Nishida, 2019: 65);
6. Talihle ilgili referanslar (Tib. *phy*a, (Doston, 2019a: 6-9)⁸³ EUyg. *kut*);

⁷⁴ Miran'daki runik harfli metinlerden de bahsetmek gerekmektedir zira burası Uygurca el yazmalarının bulunduğu alışlagelmiş yerlerin dışında kalmaktadır. Bk. (1912: 181-227).

⁷⁵ Kolofon hakkında bk. (Hamilton, 1975: 7-19; Zieme, 2001: 378; 2017: 746).

⁷⁶ Kitap biçimi ve iki Budist metin hakkında Volker Rybatzki ve Hu Hong'un ayrıntılı çalışmasına bk. (Rybatzki ve Hong, 2015: 149-173). Yazarlar, s. 154'te cilt için oluşturulan Çince sayfa numaralarını keşfettilerine değinmektedirler.

⁷⁷ Rybatzki and Hong, "The İrç Bitig." Tekin, *İrk Bitig*, 2, Türkçe metni dokuzuncu yüzyıla tarihlenmektedirler.

⁷⁸ Örneğin Sanskritçe *pāśaka* gibi. Orta Asya'da (Niya, Mazār Tāgh, vb.) ve başka yerlerde bulunan zarların materyal yönü hakkında bk. (Doston, 2019: 13-22). Orta Asya'da zarla kehanetin kültürel tarihi hakkında bk. (Yoeli-Tlalim, 2021: 41-61).

⁷⁹ Erken dönem Tibet zar kehanetinde, Hintçe *Pāśakakevalī*'de, Bower el yazmasındaki kehanet metinlerinde ve Dunhuang'danki Çin kehanet metninde de toplam sayı 64'tür. Bk. (Doston, 2019: 22).

⁸⁰ Zarla yapılan kehanetin tek bir zarla gerçekleştirilmiş olması da mümkündür, bu nedenle zarın üç kez atılması gerekmiştir. Tibet materyalleri için bk. (Nishida, 2019: 52).

⁸¹ *İrk Bitig*'de noktalar siyah mürekkeple ve kırmızı mürekkeple çizilen küçük dairelerdir. Bazı Tibet kehanet metinlerinde noktalar için kırmızı mürekkep de kullanılır. Bk. (Nishida, 2019: 53).

⁸² Nishida'nın (2019) 55'te ileri sürdüğü gibi, Tibet zar kehanet metinleri "sadece kişisel veya bireysel detaylandırmalardan ibaret değildir, -üçlüler ve nihai değerlendirmeler arasındaki ilişki keyfi görünse de-, çünkü metinler muhtemelen uzman ekipler tarafından üretilmişlerdir ve nihai değerlendirmeleri yapmak için de belirli bir sabit kalıbı paylaşmaktadırlar."

⁸³ İnsanların iyi talihi (Tib. *phy*a) ile esenliğin yenilenmesi (Tib. *gyang*) arasındaki fark üzerine ve Tibet zar kehanet metinlerinde bu iki başlığın örtüşmesi hakkında bk. (Doston, 2019a: 6-9). Türkçe konuşulan coğrafyalarda böyle bir ayırım bilinmemektedir.

7. Her iki gelenekte de hayvanların rolü;⁸⁴
8. Her iki gelenekte de avcılığın önemi;
9. Manzara ve şehir dışı yaşam tarzına dair vurgular;
10. “Kinayeli ve arkaik dil” (Doston, 2019: 12);
11. Gizemli imgeler;
12. Renk terimleri bazı değerlendirmelerle ilişkilidir.

Bu içerik genellikle “halk dini” kapsamına dâhil edilerek sınıflandırılmaktadır (Rybatzki ve Hu, 2015: 155-156)⁸⁵ Ancak Fal Kitabı’nın altında yatan dünya görüşü ne kadar temsilidir? Bize Uygurların yerel dini hakkında güvenilir bir fikir veriyor mu? Burada bir uyarıda bulunmak yerinde olacaktır. Kitaptaki imgeler ilk bakışta günlük hayattan alınmış gibi görünse de daha yakından bakıldığında bunların esrarengiz işaretler olduğu ve yalnızca kehanet kitabının kendi sistemi tarafından çözülebileceği, yani alametin iyi mi, fazla iyi mi, yoksa kötü mü olduğu ortaya çıkmaktadır.

Uygur yerel dinine ışık tutabilecek başka kaynakları ararken, Berlin Turfan Koleksiyonu’nda bulunan erken dönem bir el yazması akla gelmektedir. Birkaç parçaya ayrılmış olan bu el yazması *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* metnini içeren Çince bir parşömenin arka yüzüne Uygur yazısının çok erken bir biçimiyle yazılmıştır (Tezcan ve Zieme, 1994: 259-271; Zieme, 2013: 473-496, 483).⁸⁶ Şiirsel bir üslup burada kendini göstermektedir. Bu metni son *BuddhistRoad* konferansında kısaca ele aldım ve bu metnin doğadan alınmış imgeler içeren son derece gizemli ve kinayeli ifadelerle sahip bir büyü ve dua metni olduğu yorumumu sunmuştum (Wilkens, 2022a: 458-461). Editörler eserin özgün bir kompozisyon olabileceğini zaten varsaymışlardı (Tezcan ve Zieme, 1994: 263). Onlar ayrıca metnin 15-17. satırlarındaki özgün üç güneş motifinin (biri beyaz, biri siyah ve biri gri) Sibirya’daki bazı etnik gruplarla paralellikler gösterdiğini ileri sürmüşler (Tezcan ve Zieme, 1994: 226-227)⁸⁷ ve “Eğer şamanların kozmogonik fikirleri gerçekten temel alınabilseydi, Turfan bölgesindeki eski Türkler arasında şamanizmin ilk belirtisine sahip olurduk.” ifadesini eklemişlerdir. (Tezcan ve Zieme, 1994: 267). Şamanist bir arka planın varsayılabileceğine bakılmaksızın, büyüün Uygurların yerel dinine ait olabilecek birkaç örnekten biri olduğuna katılıyorum. Dua edilen tanrı “Tek kutsal Tāṅrikān” (EUyg. *bir idok t(ā)ṅrikān*) olarak adlandırılır, bu unvan genellikle Uygur hükümdarları için de kullanılmaktadır (Tezcan ve Zieme, 1994: 263). Sonraki satırlarda *t(ā)ṅri*’nin eklenmesiyle birlikte güneş, ay ve yıldırımdan bahsedilmektedir (Tezcan ve Zieme, 1994: 262). Aynı üçlü (EUyg. *kün ay t(ā)ṅri y(a)şın t(ā)ṅri*) Manihaist bir ilahide Yücelik Babası’nın dört yönünden sonra ve Işık Nous (EUyg. *nom kutı*), Efendi Mani (EUyg. *m(a)rmani*) ve havarilerden (Eski Uygurca *freşti*) önce bahsedilmektedir (Le Coq, 1919: 10). Ancak büyü, Manihaist bir metinde açıklanması zor olan, doğayla bağlantılı bir takım şeytanları çağırıyor gibi görünmektedir (Tezcan ve Zieme, 1994: 262). Şimşek tanrısı (veya tanrıçası) Uygur Manihaizminde Işık Kızı (Eski Uygurca *yaşın t(ā)ṅri k(a)ni roşn t(ā)ṅri*) ile ilişkilendirilmektedir (Clark, 2017: 211; Özertural, 2008: 68-68, 168-189).⁸⁸ Yine de, bu

⁸⁴ Dotson, “Hunting for Fortune.” *Irk Bitig*’de yabani ve evcil hayvanlar aynı derecede önemlidir.

⁸⁵ Örneğin bk. (Rybatzki ve Hu, 2015: 155-156), “The İrq Bitig,” Yazarlar *Irk Bitig*, Tibet *mo-divinasyonu* ve de Hint zar kehaneti arasındaki yapısal farklılıkları belirtmektedirler. En benzer paralellikler olarak Uygurca ve Soğdca “Nasturi metinleri”nin yanı sıra Turfan’daki bir Tibet kehanet metninden bahsetmektedirler. Onlar ayrıca *Irk Bitig*’de ve Zhouyi 周易’da [Zhou’nun Değişimleri] alametlerin görünüşte “matematiksel olarak mantıksız” bir şekilde düzenlenmesine de atıfta bulunmaktadır.

⁸⁶ Editörler Semih Tezcan ve Peter Zieme (Tezcan ve Zieme, 1994: 259-271; Zieme, 2013: 473-496, 483) daha sonra bu el yazmasının küçük bir parçasını daha keşfetmiştir.

⁸⁷ Tezcan ve Zieme (1994: 266-267)’den çevrilmiştir: “Wenn wirklich kosmogonische Vorstellungen von Schamanen zugrundegelegt werden könnten, hätten wir einen ersten Hinweis auf Schamanismus bei den alten Türken im Turfangebiet.”

⁸⁸ Clark (2017: 211), *Uygur Manichaean Texts*, II, I. LH411. Bir metinde Şimşek Tanrısı (dess), Yücelik Babası’nın kızı olarak adlandırılmaktadır. Bk. Zekine Özertural (2008: 68-68, 168-189).

terminoloji alışılmadık unsurlardan biridir çünkü sadece Çin Manihaizminde *dianguangming* (電光明) “Şimşek Çakması” şeklinde benzer ama tam olarak uyuşmayan bir ifade bulmaktayız (Kósa, 2015: 259). Uygur Manihaizminin özellikle terminoloji açısından büyük ölçüde bağımlı olduğu İran Manihaizminde Işık Kızı şimşekle ilişkilendirilmemektedir. Dolayısıyla, *kün ay t(ä)ñri y(a)şın t(ä)ñri* üçlüsü büyük olasılıkla Manihaist bir bağlamda değerlendirilmiş olan özgün, yerel bir kavramdır. (Yerel dinî kavramları Manihaist teolojik fikirlerin merceğinden değerlendirmek Manihaist misyonerler için din değiştirmeyi kolaylaştırmıştır). Her ne kadar genel olarak Uygur yerel dinini temsil etmese de, büyü ile özgün yerel Uygur kavramlarına yaklaşılmaktadır. Büyü ve Fal Kitabı büyük olasılıkla özel bir grup uygulayıcısıyla sınırlıdır.

8. Sonuç

Yukarıdaki çalışma, Uygurların dinî terminolojisinin İç Asya dinler tarihindeki süreçleri hakkında bazı sonuçlara varılmasına olanak sağlamaktadır. Ancak, kaynak materyallerin temel karakterindeki bazı sınırlamaları da ortaya koymaktadır. Gördüğümüz gibi, yeni keşfedilen metinler, her ne kadar ilk bakışta önemsiz gibi görünseler de, genel tabloyu önemli ölçüde zorlaştırabilirler. Basit çözümler her zaman en iyi çözüm değildir. Kaynak materyaller bazen karmaşık olan tarihî senaryoların varsayılmasını gerekli kılmaktadır. Bazı durumlarda kesin cevaplar verilememektedir. Uygurların yerel dini, Manihaizm ve Budizm’in etkileşimleri esas olarak terminoloji alanında izlenebilir. Buradaki her bir kanıt önemli olabilir. Yukarıda tartışılan kaynaklardan elde edilen kanıtların bir araya getirilmesi Budist Uygur terminolojisinin “tarih öncesi” olarak adlandırılabilen bir dönemine işaret etmektedir. İzler, Manihaist ve Budist Uygur terminolojilerinin kendi içinde bulunmakta olup, belki de en iyi *burhan* terimiyle örneklendirilebilir. Dolayısıyla Budist Uygur terminolojisi Budist metinlerin günümüze ulaşan en eski çevirileriyle başlamamaktadır.

Yeni çözülen (Para-)Moğol Yazıtları, bozkırda en azından yeni oluşmakta olan bir tür “göçebe Budizmini” işaret etmektedir. Uygurların, henüz Budizm’i benimsememiş olsalar bile, Budizm’in temellerini ilk kez dokuzuncu yüzyılın ortalarındaki göçlerinden sonra Tarım Havzası’nın vaha şehirlerinden öğrenmiş olmaları şart değildir. Manihaizm, Doğu Uygur Kağanlığı’nda devlet dini haline gelmeden önce *nom* gibi bir terim İç Asya bozkırlarında uzun bir geleneğe sahip olmalıdır. Birinci Türk Kağanlığı’nın resmi dillerinden biri olan Soğdca, bölgeler üstü bir konuma sahip olduğundan Bugut Yazıtı’nın Soğdca kısmında *nom* sözcüğünün kullanılması bu terimin bozkır bölgesindeki tarihiyle ilgilidir. (Bu önemli kavramın Soğdca’daki tarihinin de henüz yeterince araştırılmamış olduğunu belirtmek gerekmektedir). *Nom bitig*’in “emir, buyruk” anlamını taşıdığı arkaik üç dilli Brāhmī yazılı elde edilen ek kanıtlara bakıldığında, *nom*’un kapsamı genişlemeden ve “dinî topluluk”, “doktrin” ve “kutsal kitap” anlamlarını ifade etmeden önce esasen hukuki bir çağrışıma sahip olduğu söylenebilir.

Diğer dillerden ödünçlenen *buşi*, *buyan*, *dentar* veya *nom* gibi bazı dinî terimler yalnızca Manihaist ve Budist metinler için değil, Hristiyan metinler için de ortak bir söz dağarcığına dönüşmüştür. Dolayısıyla, Uygurların üç büyük dinî inancı arasındaki dinî temaslar kayda değer olmalıdır. Başka bir dinin terminolojisinin polemik veya aşağılama amacıyla kullanılmamış olması da bize dolaylı olarak ilgili dinler arasındaki ilişkiler hakkında bir şeyler söylemektedir. Turfan metinlerinde dinî polemiklere rastlanılmaktadır; ancak bunlar önemli bir rol oynamamaktadır.

Budist Uygur metinlerinin kapsamlı bir filolojik incelemesine rağmen, Uygurların yerel dininin etkisine dair kanıtlar yeterli düzeyde değildir. Yine de Gök Tanrı Tāñri, tanrıça Umay ve Güçlü Kral tanrı Ārklig Han hakkında Budizm öncesinde fikirlerin varlığını sürdürdüğü neredeyse kesin olarak görülmektedir. Aynı durum Manihaist ve Budist metinlerde saray olarak tasvir edilen güneş ve ayla ilgili İç Asya-Çin kavramları için de geçerlidir. Her iki dine

ait metinlerdeki alışılmadık unsurların tanımlanması genellikle bu durumda yararlı bir araç olmaktadır.

Girişte yönelttiğimiz ilk temel soruya, yani Uygurların yerel dini hakkında ayrıntılı bilgi veren kaynaklar olup olmadığı sorusuna ancak tek bir şartla olumlu yanıt verilebilir. Fal Kitabı ve 7. bölümde incelenen büyü, büyük olasılıkla yerel dinî fikirleri, ancak çok muhtemel ki yalnızca son derece uzmanlaşmış dinî seçkinlere ait olanları, korumaktadır.

Kısaltmalar

a.g.e.	adı geçen eser
bk.	bakınız
Çin.	Çince
ETü.	Eski Türkçe
EUyg.	Eski Uygurca
s.	sayfa
Skt.	Sanskritçe
Soğd.	Soğdca
TohA	Toharca A
TohB	Toharca B
vd.	ve diğer(ler)i
vs.	vesaire

Kaynakça

- Arat, Reşit Rahmeti (1991). *Eski Türk Şiiri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Aydın, Erhan (2009). "S. Gerard Clauson'un Etimolojik Sözlüğü". *Turkish Studies*, 4(4): 93-118.
- Aydın, Erhan (2013). "Yenisey Yazıtlarındaki Tek Örnekler". *Türkbilig*, 26: 37-50.
- Aydın, Erhan (2015). "Moğolistan'daki Runik Harfli Eski Türk Yazıtlarının Envanter Sorunları ve Bir Numaralandırma Denemesi". *Eski Türkçeden Çağdaş Uygurcaya, Festschrift in Honor of Mirsultan Osman on the Occasion of His 85th Birthday*. (Ed. A. Mirsultan, M. Tursun Aydın ve E. Aydın). Konya: Kömen Yayınları.
- Bang, Willy vd. (1934). *Türkische Turfantexte. VI: Das buddhistische Sūtra Säkiz Yükmäk*. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften.
- Bang, Willy ve Gabain, Annemarie von (1931). *Türkische Turfan-Texte: V*. Berlin: Akademie der Wissenschaften, in Kommission bei W. de Gruyter u. Company.
- Bazin, Louis (1953). "La Déesse-Mère Chez Les Turcs Pré-İslamiques". *Bulletin de la Société Ernest Renan*, 2: 124-126.
- Chavannes, Édouard ve Pelliot, Paul. (1913). "Un traité manichéen retrouvé en Chine". *Journal Asiatique Onzième Série*, 12: 53-63.
- Clark, Larry (1997). "The Conversion of Bügü Khan to Manichaeism". *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus*. (Berlin, 14.-18. Juli 1997). (Ed. Ronald E. Emmerick, Werner Sundermann ve Peter Zieme). Berlin: Akademie Verlag.

- Clark, Larry (2013). *Uygur Manichaeae Texts: Volume II. Liturgical Texts: Texts, Translations, Commentary. Corpus Fontium Manichaeorum: Series Turcica II*. Turnhout: Brepols.
- Clark, Larry (2017). *Uygur Manichaeae Texts. Texts, Translations, Commentary. Vol. III: Ecclesiastical Texts*. Turnhout: Brepols.
- Clauson, Sir Gerard (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Clarendon Press.
- Dallos, Edina (2004). "Shamanism or monotheism?: Religious Elements in the Orkhon Inscriptions". *Shaman*, 12(1/2): 63-84.
- Dotson, Brandon (2019). "Three Dice, Four Faces, and Sixty-four Combinations: Early Tibetan Dice Divination by the Numbers". *Glimpses of Tibetan Divination*. (Ed. Petra Maurer, Donatella Rossi ve Rolf Scheuermann). Leiden: Brill, 11-48.
- Dotson, Brandon (2019a). "Hunting for Fortune. Wild Animals, Goddesses and the Play of Perspectives in Early Tibetan Dice Divination". *Études Mongoles et Sibériennes, Centrasiatiques et Tibétaines*, 50: 1-27.
- Esin, Emel (1983). "Baliq and Ordu (The early Turkish Circumvallations, in Architectural Aspects)". *Central Asiatic Journal*, 27(3/4): 168-208.
- Gabain, Annemarie Von (1961). *Maitrisimit: Faksimile der Alttürkischen Version Eines Werkes der Buddhistischen Vaibhāṣika-Schule II*. Berlin: Akademie Verlag.
- Georg, Stefan (2001). "Türkisch/Mongolisch Tengri 'Himmel, Gott' und seine Herkunft". *Studia Etymologica Cracoviensia*, 6: 83-100.
- Gharib Badrozaman (2014). *Sogdian Dictionary: Sogdian-Persian-English*. Tehran: Farhang Publications.
- Golden, Peter (1998). "Religion among the Qipçaqs of Medieval Eurasia". *Central Asiatic Journal*, 42(2): 180-237.
- Gömeç, Sadettin (1990). "Umay Meselesi". *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 5(1): 277-282.
- Gulácsi, Zsuzsanna ve BeDuhn, Jason (2011). "Picturing Mani's Cosmology: An Analysis of Doctrinal Iconography on a Manichaeae Hanging Scroll from 13th/14th-Century Southern China". *Bulletin of the Asia Institute*, 25: 55-105.
- Hamilton, James Russell (1975). *Le colophon de l'İrğ Bitig*. Turcica 7.
- Hamilton, James Russell (1986). *Manuscripts Ouïgours du IXe-Xe Siècle de Touen-houang*. Paris: Peeters.
- Henning, Wehn (1937). *Ein Manichäisches Bet- und Beichtbuch: Einzelausgabe*. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften.
- Kasai, Yukiyo (2020). "Uyghur Legitimation and the Role of Buddhism". *Buddhism in Central Asia I: Patronage, Legitimation, Sacred Space, and Pilgrimage*. (Ed. Carmen Meinert ve Henrik H. Sørensen). Leiden: Brill, 61-90.
- Kasai, Yukiyo (2004). "Ein Kolophon um die Legende von Bokug Kagan". *内陸アジア言語の研究*, 19: 1-25.
- Klimkeit, Hans-Joachim (1983). "The Sun and the Moon as Gods in Central Asia". *South Asian Religious Art Bulletin*, 2: 11-23.
- Knüppel, Micheal (2011). "Zur alttürkischen Mantik". *Anthropos*, 106(1): 21-30.

- Kósa, Gábor (2015). "Ships and Ferries in the Manichaeian Cosmology Painting". *Danfeng Canggui-Zhangxun Bainian Danchen Jinian Wenji*. (Ed. Rui Chuanming ve Zhang Jiaping). Guangzhou: Guangdong Renmin Chubanshe, 41-67.
- Kósa, Gábor (2015). "The Manichaeian Attitude to Natural Phenomena as Reflected in the Berlin Kephalaia". *Open Theology*, 1(1): 255-268.
- Le Coq, Albert (1909). "Ein christliches und ein Manichäisches Manuskriptfragment in Türkischer Sprache aus Turfan (Chinesisch-Turkistan)". *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 48: 1202-1218.
- Le Coq, Albert (1919). *Türkische Manichaica aus Chotscho II*. Berlin: APAW.
- Le Coq, Albert (1922). *Türkische manichaica aus Chotscho III*. Berlin: APAW.
- Lesbre, Emmanuelle (2000). "La Conversion de Hārītī au Buddha: Origine du Thème Iconographique et Interprétations Picturales Chinoises". *Arts Asiatiques*, 55: 98-119.
- Lessing, Ferdinand (1982). *Mongolian-English Dictionary*. Bloomington-Indiana: The Mongolia Society.
- Li, Jung-hsi (1995). *A Biography of the Tripitaka Master of the Great Cī'en Monastery of the Great Tang Dynasty Translated from the Chinese of Śramaṇa Huili and Shi Yancong*. California: Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- Maue, Dieter (1996). *Alttürkische Handschriften Teil 1: Dokumente in Brāhmī und tibetischer Schrift*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Maue, Dieter (2008). "Three Languages on One Leaf: On IOL Toch 81 with Special Regard to the Turkic Part". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 71(1): 59-73.
- Maue, Dieter (2008a). "Uigurisch (m'ytry): Zu einem vernachlässigten Problem". *Die Erforschung des Tocharischen und die Alttürkische Maitrisimit: Symposium Anlässlich des 100. Jahrestages der Entzifferung des Tocharischen*. (Berlin, 3-4 April 2008). (Ed. Y. Kasai, A. Yakup ve D. Durkin-Meisterernst). Turnhout: Brepols.
- Maue, Dieter vd. (2018). "The Khüis Tolgoi Inscription". *Studia Uralo-Altaica*, 52: 73-89.
- Maue, Dieter ve Röhrborn, Klaus (1984). "Ein „Buddhistischer Katechismus“ in Alttürkischer Sprache und Tibetischer Schrift (Teil I)". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 134(2): 286-313.
- Moriyasu, Takao (1990). "L'origine du bouddhisme chez les Turcs et l'apparition des textes bouddhiques en turc ancien. International Conference Hall". *Documents et archives provenant de l'Asie Centrale. Actes du Colloque FrancoJaponais*. (Ed. Haneda Akira). Kyoto: Dōhōsha: 147-165.
- Moriyasu, Takao (2003). "Manichaeism under the East Uighur Khanate with Special References to the Fragment Mainz 345 and the Kara-Balgasun Inscription". *World History Reconsidered through the Silk Road*. (Ed. Takao Moriyasu). Osaka: Osaka University.
- Moriyasu, Takao (2003a). "Introduction à l'histoire des Ouïghours et Leur Relations Avec le Manichéisme et le Bouddhisme". *World History Reconsidered through the Silk Road*. (Ed. T. Moriyasu), 26-27.
- Moriyasu, Takao (2004). *Die Geschichte des Uigurischen Manichäismus an der Seidenstraße: Forschungen zu Manichäischen Quellen und Ihrem Geschichtlichen Hintergrund*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.
- Moriyasu, Takao (2015). "New Developments in the History of East Uighur Manichaeism". *Open Theology*, 1(1): 316-333.

- Moriyasu, Takao (2019). *Corpus of the Old Uighur Letters from the Eastern Silk Road, Berliner Turfantexte XLVI*. Turnhout: Brepols.
- Müller, Friedrich Wilhelm Karl (1911). *Uigurica II*. Berlin: APAW.
- Németh, Julius (1968). "Über Alttürkische Sternnamen". *Acta Linguistica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 18(1/2): 1-6.
- Nishida, Ai (2019). "A Preliminary Analysis of Old Tibetan Dice Divination Texts". *Glimpses of Tibetan Divination*. (Ed. Petra Maurer, Donatella Rossi ve Rolf Scheuermann). Leiden: Brill, 49-72.
- Nobel, Johannes (1958). *Suvarṇaprabhāsottamasūtra: Das Goldglanz-sūtra, ein Sanskrittext des Mahāyāna-Buddhismus. I-Tsing's chinesische Version und ihre tibetische Übersetzung. Erster Band: I-Tsing's chinesische Version übersetzt, eingeleitet, erläutert und mit einem photomechanischen Nachdruck des chinesischen Textes versehen*. Leiden: Brill.
- Oda, Juten (2015). *A Study of the Buddhist Sūtra Called Säkiz Yükmäk Yaruq or Säkiz Törlügin Yarumış Yaltrımıš in Old Turkic, Berliner Turfantexte XXXIII*. Turnhout: Brepols.
- Orkun, Hüseyin Namık (1994). *Eski Türk Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Ösawa, Takashi (2010). "The Significance of the Ötüken yer to the Ancient Turks". *Ötüken'den İstanbul'a Türkçenin 1290 Yılı (720-2010)* (İstanbul, 3-5 Aralık 2010). (Ed. Mehmet Ölmez). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi.
- Ölmez, Mehmet (2005). "Türkçede Dini Tabirler Üzerine". *Türk Dilleri Araştırmaları*, 15: 213-218.
- Özertural, Zekine (2008). *Der uigurische Manichäismus: Neubearbeitung von Texten aus Manichaica I und III von Albert von Le Coq*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Pulleyblank, Edwin George (1991). *Lexicon of Reconstructed Pronunciation: in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*. Vancouver: UBC Press.
- Rachmati, Gabdurreşid ve Eberhard, Wolfram (1937). *Türkische Turfan-Texte: VII*. Berlin: Akademie der Wissenschaften, in Kommission bei W. de Gruyter u. Company.
- Radlov, Vasily ve Malov, Sergey (1913-1917). *Suvarṇaprabhāsa (Sutra Zolotogo Bleska): Tekst'ujgurskoj Redakcii*. Petrograd: Imperatorskaja Akademija Nauk.
- Roux, Jean Paul (1956). "Tängri Essai sur le Ciel-dieu des Peuples Altaïques". *Revue de l'histoire des Religions*, 150(2): 173-212.
- Roux, Jean Paul (1962). "La Religion des Turcs de l'Orkhon des VII e et VIII e Siècles". *Revue de l'histoire des Religions*, 161(1): 1-24.
- Roux, Jean Paul (1999). "Die alttürkische Mythologie". *Götter und Mythen in Zentralasien und Nordasien*. (Ed. E. Schmalzriedt ve H. W. Haussig). Klett-Cotta, 173-269.
- Röhrborn, Klaus (1991). *Die alttürkische Xuanzang Biographie VII, nach der Handschrift von Leningrad, Paris und Peking sowie nach dem Transkript von Annemarie von Gabain Herausgegeben, Übersetzt und Kommentiert*, Wiesbaden: Harrassowitz. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Röhrborn, Klaus (2017). *Uigurisches Wörterbuch: Sprachmaterial der Vorislamischen Türkischen Texte aus Zentralasien-Neubearbeitung-II. Nomina-Pronomina-Partikeln. Band 2: aš-äžük*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Russell-Smith, Lillia (2021). *Uygur Patronage in Dunhuang: Regional Art Centres on the Northern Silk Road in the Tenth and Eleventh Centuries*. Leiden: Brill.

- Rybatzki, Volker ve Hong, Hu (2015). *The Irq Bitig, the Book of Divination: New Discoveries Concerning its Structure and Content. Interpreting the Turkic Runiform Sources and the Position of the Altai Corpus*, (Ed. Irina Nevskaya ve Marcel Erdal). Berlin: Klaus Schwarz, 149-173.
- Scharlipp, Wolfgang (1991). "Die alttürkische Religion und ihre Darstellung bei Einigen Türkischen Historikern". *Die Welt Des Islams*, 31(2): 168-192.
- Schmidt-Glitzner, Helwig (1987). *Chinesische Manichaica, mit textkritischen Anmerkungen und Glossar*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Sertkaya, Osman Fikri (1984). "Köl Tigin'in Ölümünün 1250. Yıl Dönümü Dolayısı ile Moğolistan Halk Cumhuriyeti'ndeki Köktürk Harfli Metinler Üzerinde Yapılan Arkeolojik ve Filolojik Çalışmalara Toplu Bir Bakış". *Belleten*, 47(185): 67-86.
- Shimin, Geng ve Klimkeit, Hans-Joachim (1985). "Das 16. Kapitel der Hami-Version der Maitrisimit". *Journal of Turkish Studies*, 9: 71-132.
- Sims-Williams, Nicolas (2009). "The Bactrian fragment in Manichaean script (M 1224)". *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in Mitteliranischer Zeit. Kolloquium Anlässlich des* (Ed. D. Durkin-Meisterernst, C. Reck, ve D. Weber). Wiesbaden: Ludwig, 245-268.
- Sims-Williams, Nicolas ve Durkin-Meisterernst, Desmond (2012): *Dictionary of Manichaean Sogdian and Bactrian*. Turnhout: Brepols.
- Sinor, Denis (1984). "Umay, a Mongol Spirit Honored by the Türks". *Proceedings of the International Conference on China Border Area Studies, National Chengchi University*. (April 22-23, 1984) (Ed. Lin Enxian). Taipei: Guoli zhengzhi daxue.
- Sundermann, Werner (1979). "Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos". *Altorientalische Forschungen*, 6: 95-134.
- Tang, Li (2005). *History of Uighur Religious Conversions: 5th-16th Centuries*. Asia Research Institute, National University of Singapore.
- Tekin, Talat (1993). *Irk Bitig: The Book of Omens*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Tekin, Şinasi (1980). *Die uigurische Übersetzung eines Werkes der buddhistischen Vaibhasika-Schule. 1. Teil: Transliteration, Übersetzung, Anmerkungen. 2. Teil: Analytischer und rückläufer Index. Berliner Turfantexte IX*. Berlin: Akademie Verlag.
- Tekin, Talat (2010). *Orhon Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Tezcan, Semih ve Zieme, Peter (1994). "Alttürkische Reimsprüche: Ein neuer Text". *Journal of Turkology*, 2(2): 259-271.
- Thomsen, Vilhelm (1912). "Dr. MA Stein's Manuscripts in Turkish" Runic" Script from Miran and Tun-huang". *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 181-227.
- User, Hatice Şirin (2014). "Çolpan 'The Planet Venus' in Turkic". *Studia Etymologica Cracoviensia*, 19(3): 169-178.
- Vovin, Alexander (2019). "A Sketch of the Earliest Mongolic Language: The Brāhmī Bugut and Khüis Tolgoi Inscriptions". *International Journal of Eurasian Linguistics*, 1(1): 162-197.
- Vovin, Alexander (2019a). "Groping in the Dark: The First Attempt to Interpret the Bugut Brāhmī Inscription". *Journal Asiatique*, 307(1): 121-134.
- Wendtland, Antje (2018). "Zum Manichäischen Ursprung Sogdischer Lehnwörter in Buddhistischen Uigurischen Texten: Gab es ein Manichäisches Religiöses Vokabular im

- Sogdischen?". *Der Östliche Manichäismus im Spiegel seiner Buch-und Schriftkultur*. (Berlin, 11-12 März 2015). (Ed. Zekine Özertural ve Gökhan Şilfeler). Berlin: De Gruyter, 141-150.
- Wilkins, Jens (2000). *Alttürkische Handschriften Teil 8: Manichäisch-türkische Texte der Berliner Turfansammlung*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Wilkins, Jens (2009). "Ein Manichäischer Alptraum". *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in Mitteliranischer Zeit. Kolloquium Anlässlich des* (Ed. D. Durkin-Meisterernst, C. Reck, ve D. Weber). Wiesbaden: Ludwig, 319-348.
- Wilkins, Jens (2010). Zwischen Historiografie und Ideologie: Der literarische Charakter der alttürkischen Runeninschriften. *Geschichten und Geschichte: Historiographie und Hagiographie in der Asiatischen Religionsgeschichte*. (Ed. Peter Schalk). Uppsala: Uppsala University, 280-326.
- Wilkins, Jens (2020). "Sacred Space in Uyghur Buddhism," *Buddhism in Central Asia I- Patronage, Legitimation, Sacred Space, and Pilgrimage*. (Ed. Carmen Meinert ve Henrik H. Sørensen). Leiden: Brill, 189-203.
- Wilkins, Jens (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen: Altuigurisch-Deutsch-Türkisch*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Wilkins, Jens (2022). "Magic, Sorcery and Related Terms in Early Turkic". *Historical Linguistics and Philology of Central Asia*. (Ed. Bayarma Khabtagaeva). Leiden: Brill, 201-226.
- Wilkins, Jens (2022a). "Practice and Rituals in Uyghur Buddhist Texts: A Preliminary Appraisal". *Buddhism in Central Asia II*. (Ed. Yukiyo Kasai ve Henrik H. Sørensen). Leiden: Brill: 430-464.
- Wilkins, Jens (2023). *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der Vorislamischen Türkischen Texte aus Zentralasien, III. Fremdelemente, Band 2: Bodivan - Čigžin*, Stuttgart: Franz Steiner.
- Winter, Werner (1987). "Tocharian B ñakte, A ñkät "God": Two Nouns, their Derivatives, their Etymology". *Journal of Indo-European Studies*, 15: 297-325.
- Yakup, Abdurishid (2019). *Alttürkische Handschriften Teil 15: Die Uigurischen Blockdrucke der Berliner Turfansammlung Teil 3: Stabreimdichtungen, Kalendarisches, Bilder, unbestimmte Fragmente und Nachräge*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Yoeli-Tlalim, Rotin (2021). *Reorienting Histories of Medicine: Encounters Along the Silk Roads*. Bloomsbury Publishing. London: Bloomsbury.
- Yoshida, Yutaka (2019). "On the Sogdian Prañihārya-sūtra and the Related Problems". *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 72(2): 141-163.
- Yoshida, Yutaka (2019a). "Sogdian Version of the Bugut Inscription Revisited". *Journal Asiatique*, 307(1), 97-108.
- Yoshida, Yutaka (2020). "Studies of the Karabalgasun Inscription: Edition of the Sogdian Version". *Modern Asian Studies Review*, 11: 1-140.
- Zhang, Tieshan ve Zieme, Peter (2011). "A Memorandum about the King of the On Uygur and His Realm". *Acta Orientalia*, 64(2): 129-159.
- Zhang, Tieshan ve Zieme, Peter (2019). "An Old Uigur Version of the Kasibhāradvāja sutta Extended by a Poem". *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 72(2): 179-206.
- Zieme, Peter (1995). "Die Alttürkischen Planetennamen". *Laut und Wortgeschichte der Türksprachen: Beiträge des Internationalen Symposiums*. (Berlin, 7-10 Juli 1992). (Ed. Barbara Kellner-Heinkele ve Marek Stachowski). Wiesbaden: Harrassowitz, 199-204.

- Zieme, Peter (2000). "Runik Harfli Birkaç Pasaj Üzerine Kimi Yorum Önerileri". *Belleten*, 48(2000): 377-382.
- Zieme, Peter (2005). *Magische Texte des uigurischen Buddhismus, Berliner Turfantexte XIII*. Turnhout: Brepols.
- Zieme, Peter (2009). 有關摩尼教開教回鶻的一件新史料. Youguan Monijiao kaijiao Huihu de yijian xin shiliao [On a New Uighur Source on the Propagation of Manichaeism]. *Dunhuangxue Jikan*, 3, 1-7.
- Zieme, Peter (2013). "Fragmente von Erzählungen, Sprichwörtern und Reimsprüchen aus der Altuigurischen Zeit". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13: 473-469.
- Zieme, Peter (2017). "Mānistān „Kloster“ und manichäische Kolophone". *Zur lichten Heimat. Studien zu Manichäismus, Iranistik und Zentralasienkunde im Gedenken an Werner Sundermann* (Ed. Team Turfanforschung). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 737-754.
- Zieme, Peter (2020). "Die Lehre des Buddha und das Königshaus des Westuigurischen Reichs: Die vier Begegnungen". *Journal of Old Turkic Studies*, 4(2): 546-731.
- Zieme, Peter (2020a). *Uiguratorum Veterum Fragmenta Minora, Berliner Turfantexte XLVII*. Turnhout: Brepols.
- Zieme, Peter (2021). "Nachträge zu "Die Lehre des Buddha und das Königshaus des Westuigurischen Reichs: Die vier Begegnungen". *Journal of Old Turkic Studies*, 5(1): 195-204.



Kargın, Hacer (2024). Arzu Kiyat, Kırgız Halk Hekimliği (Oş Bölgesi), Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2023, 246 s., *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2024/24, s. 102-105.

Arzu Kiyat, Kırgız Halk Hekimliği (Oş Bölgesi), Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 2023, 246 s.

[Kitap İncelemesi/ Book Review]

*Hacer KARGIN**

Geliş Tarihi: 08.10.2024

Kabul Tarihi: 20.10.2024

Halk hekimliği genel itibarıyla toplumdaki insanların ruhsal ve bedensel hastalıklara çare bulmak, şifalanmak için geliştirdikleri ve uyguladıkları birtakım tedavileri ifade etmektedir. Eski devirlerde insanların doğayı tanımak, hastalıklara karşı psişik ve fiziksel olarak şifa bulmak istemeleri, söz konusu pratiklerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. İnsanların hastalık ve şifa durumlarını doğa ve doğaüstü kavramlarıyla ilişkilendirmiş olmaları halk hekimliğinin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Modern tıbbın ortaya çıkması ve gelişmesine rağmen halk hekimliği geleneği, günümüzde farklı içerikler ve uygulamalarla süregelen geleneksel pratikler olarak Türk kültürünün geçmişine dair önemli bilgiler içermektedir. Söz konusu geleneksel ve kültürel yön, halk hekimliğindeki uygulamaların toplumlarda ve coğrafyalarda farklılıklar göstermesini sağlamıştır. Dr. Kiyat'ın bu çalışması, halk hekimliğinin Kırgız Türklerindeki görünümünü ortaya koymakta ve bölgeden bölgeye farklılık gösterebilen geleneğin, Kırgızistan'ın ikinci önemli bölgesi olan ve tarihî geçmişi ile ayrıca önem arz eden Oş Bölgesi özelinde ele alınarak gelecek nesillere miras bırakılmasına katkı sağlamaktadır. Çalışma, Kırgız sahası üzerine yapılan detaylı ilk araştırma olmasıyla da önem arz etmektedir.



Kırgız Halk Hekimliği (Oş Bölgesi) adlı eser doktora tezinin kitap haline getirilmesi ile ortaya çıkmıştır. Eserde halk hekimliği uygulamaları Oş Bölgesi örnekleme üzerinden alan araştırması metodu ile ortaya konmuş ve incelenmiştir. Çalışma bu konuya daha detaylı bir bakışı içermesiyle ayrıca önem arz etmektedir. Böylelikle, Eski Türk boylarından birisi olan Kırgız Türklerinin geçmişten günümüze yaşatıp sürdürdükleri bu geleneksel birikim bilim dünyasına tanıtılmıştır.

Kırgız Halk Hekimliği (Oş Bölgesi) adlı eser doktora tezinin kitap haline getirilmesi ile ortaya çıkmıştır. Eserde halk hekimliği uygulamaları Oş Bölgesi örnekleme üzerinden alan araştırması metodu ile ortaya konmuş ve incelenmiştir. Çalışma bu konuya daha detaylı bir bakışı içermesiyle ayrıca önem arz etmektedir. Böylelikle, Eski Türk boylarından birisi olan Kırgız Türklerinin geçmişten günümüze yaşatıp sürdürdükleri bu geleneksel birikim bilim dünyasına tanıtılmıştır.

* Doktora Öğrencisi, Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, e-posta: hacerusay@gmail.com

Orcid: 0000-0001-8285-9801

Kırgız Türklerinin konargöçer bir yaşam şekline sahip olması, diğer Türk boylarında olduğu gibi zengin bir sözlü kültüre sahip olmalarına zemin hazırlamıştır. Dinî ve mistik bir temele dayandırıldığı belirtilen halk hekimliği uygulamaları da Kırgız Türklerince nesilden nesile aktarılagelmiş ve zamanla modern tıbbın yaklaşımlarından da faydalanıp gelişerek alternatif tıp ve tamamlayıcı tıp şeklinde nitelendirilerek etkinliğini artırmıştır. Yazar, halk hekimliği kavramının Kırgız Türklerince *eldik meditsina*, *tap ilmi*, *emçilik*, *bübü-bakşılık*, *emdomçuluk*, *eldik darıgerdik*, *tabıpcılık*, *darıgerçilik*, *şıpagerdik*, *kırgızçılık* gibi kavramlarla ifade edildiğine değinmiştir. Doğa ile doğrudan ilişki içinde hayatlarını sürdüren Kırgız Türkleri, hastalıkların da doğrudan doğa ile ilişkili olduğuna kanaat getirerek tedavilerini de bu doğrultuda geliştirmişlerdir. Eserde, genelde Türklerin özelde ise Kırgız Türklerinin yaşam biçimleri ve geçmişten getirdikleri geleneksel birikimin halk hekimliği uygulamaları ile olan etkileşimi gözler önüne serilmektedir.

246 sayfadan oluşan çalışma, sağaltma pratikleri ve yöntemlerini ele almaktadır. Oş merkez ve Kara-Suu, Kara-Kulca, Özgön, Aravan, Alay, Çoñ-Alay, Nookat olmak üzere yedi ilçeyi ve bu ilçelerdeki pek çok köyü kapsayan çalışmaya yüz kişinin kaynaklık ettiği ve bölgede yaklaşık yetmiş hastalık adının saptandığı belirtilmektedir. Çalışmada bu hastalıkların elli dört tanesinin tedavi uygulamalarına yer verilmiştir.

Eserin başında *Ön Söz*, *İçindekiler*, *Şekiller Listesi*, *Kısaltmalar* ve *Giriş* bölümleri yer almaktadır. Giriş bölümü kendi içinde dört ana başlık ve diğer alt başlıklardan oluşmaktadır. Yazar, giriş bölümünde halk hekimliği ve halk hekimi kavramları hakkında bilgiler vererek dünyada ve Türk kültüründe halk hekimliğinin tarihçesine değinmiştir. Türk kültüründe halk hekimliği hakkında bilgiler verirken İslamiyet öncesi ve İslamiyet sonrası olmak üzere dönemlendirerek konuya açıklık getirmiştir. Devamında ise Kırgız Türklerinin yaşattığı halk hekimliği bilgisi üzerinde durmuştur. Giriş bölümünde araştırmaya konu olan alan ile ilgili bilgiler verilerek Oş Bölgesi'nin tarihi, coğrafi yapısı ve iklimi, nüfus ve ekonomik yapısı hakkında bilgilendirme yapılarak ilgili bölgenin daha iyi kavranmasına olanak sağlanmıştır.

Eserin birinci bölümü *Oş Bölgesi Kırgız Türkleri Halk Hekimleri* adını taşımaktadır bölgedeki halk hekimleri hakkında bilgi verilmektedir. Bu bölümde yazar, Oş Bölgesi'nin tarihi geçmişi ve kültürel yapısı ile önemli bir yerleşim merkezi olduğunu vurgulayarak halk hekimliği alanı için de dikkat çekici bulunduğunu ve bu yüzden çalışmaya konu edildiğini belirtmiştir. Devamında ise bölgeden on iki adet halk hekimi adı tespit edildiği bilgisi verilerek alt başlıklar halinde farklı adlandırmalara sahip halk hekimleri hakkında bilgiler sunulmuştur. *Bakşı*, *Cürök Kötörücü*, *Emçi*, *Kançı*, *Kirineçi*, *Közü Açık*, *Moldo*, *Massajist-Ukaloocu*, *Sınıkçı*, *Sülükçü*, *Tamırçı*, *Tölgöçü* olmak üzere on iki alt başlıkta bu adlandırmalar açıklanmıştır. Daha sonra Oş Bölgesi'ndeki halk hekimlerinin yaş ve cinsiyet dağılımları, eğitim durumları ve mesleklerinden söz edilerek bölgedeki halk hekimlerinin kişisel özellikleri üzerinde durulmuştur. Halk hekimi olma yollarının açıklandığı bir diğer alt başlıkta ise eğitim yoluyla halk hekimi olma, el alma ve el verme yöntemi ile halk hekimi olma, kan yoluyla halk hekimi olma ve yeteneğe bağlı olarak halk hekimi olma biçimlerinden söz edilmiştir.

Eserin ikinci bölümü *Oş Bölgesi Kırgız Türklerinin Halk Hekimliğinde Ziyaret Uygulamaları* başlığını taşımaktadır. Bu bölüm hastaların uyması gereken kuralların ve tedavi sonrası halk hekimi ve hasta ilişkisinin anlatıldığı iki kısımdan ve detaylı bir şekilde anlaşılmasına olanak sağlayan çeşitli alt başlıklardan oluşmaktadır. Bu bölümde hastaların uyması gereken kurallar açıklandıktan sonra bölgedeki halk hekimlerinin kabul ettiği hastalar hakkında bilgiler verilmiştir. Halk hekimlerinin çeşitli nedenlerden dolayı kadın, bebek, çocuk ve erkek hastaları kabul edip etmeme tercihleri üzerinde durulmuştur. Devamında ise halk hekimlerinin ziyaret edilme zaman aralıkları; tedavide zaman uygulaması, tedavinin tekrarlanma aralığı ve tedavide iyileşme süresi kapsamında açıklanmıştır.

Tedavi öncesi uyulması gereken kuralların anlatıldığı diğer alt başlıkta hastanın tedaviye nasıl gelmesi gerektiği ve gelirken evinden hangi nesnelere getireceği hakkında bilgiler verilmiştir. Bir diğer başlıkta tedavi sonrasında hastaların uyması gereken kurallardan olan halk hekimlerinin verdiği emleri kullanma ve tedavi sonrası yapılması gereken bazı uygulamalar üzerinde durulmuştur. Sonrasında ise halk hekimine maddi karşılık ya da hediye verilmesi hususuna değinilerek tedavi karşılığı para kabul eden, tedavi karşılığı hediye kabul eden ve ne verilirse onu kabul eden halk hekimlerinden söz edilmiştir. İkinci bölümün son kısmında tedavi sonrasında halk hekimi ve hasta ilişkisinin nasıl olduğu anlatılmaktadır. Modern tıptan farklı olarak tedavi sonrası hasta ve halk hekimi arasındaki ilişkinin sona ermeyip görüşmeye devam ettikleri belirtilmektedir.

Eserin üçüncü bölümü *Oş Bölgesi Kırgız Türklerinin Halk Hekimliğinde Sağaltma Yöntemleri* başlığını taşımaktadır. Bu bölümde yazar sağaltma yöntemleri üzerine farklı araştırmacılarca farklı sınıflandırmaların yapıldığına değinerek Oş Bölgesi halk hekimliğinde büyüsel, dinî, parpılama, ırvasa, bitkisel, hayvansal, madensel, masaj, biyoenerji yollarıyla yapılan tedavi yöntemlerinin tespit edildiğini belirtmektedir. Bu sağaltma yöntemlerinin detaylı anlatımı on dört adet alt başlıkla sunulmuştur: Bitki yoluyla, biyoenerji yoluyla, büyüsel/sihirsel uygulamalarla, dinî yolla, hayvan yoluyla, ırvasa yoluyla, göçürme yaparak, tütsü ile, maden yoluyla, su ile, masaj ile, parpılama yoluyla, sıvazlama yaparak, kan alma yoluyla sağaltma. Yazar, bu sağaltma yöntemlerinden masaj ve biyoenerji yoluyla sağaltmanın günümüzde sıklıkla kullanılan yöntemler olduğunu ve bu yöntemlere ilginin gitgide arttığını belirtmiştir. Aynı zamanda bu iki sağaltım yönteminin bölgedeki halk hekimliği uygulamasına somut nitelik kazandırdığı vurgulanmıştır.

Dördüncü bölüm *Oş Bölgesi Kırgız Türklerinin Halk Hekimliğinde Sağaltılan Hastalıklar* başlığını taşımaktadır. Alan araştırması sonucu bölgeden elde edilen verilere göre yaklaşık yetmiş adet hastalık adı tespit edildiği ve bunların elli dört tanesinin tedavi uygulamalarına ulaşılabildiği belirtilmektedir. Bunun sebebi olarak bölgedeki halk hekimlerinin bazı hastalıkların tedavi yöntemlerini paylaşmak istememeleri ve derleme esnasında ortaya çıkan bazı sebepler gösterilmiştir. Ayrıca bazı özel hastalıklar genel başlıklar altında ele alınmış ve bu sebeplerden dolayı tedavi uygulaması belirlenen hastalık sayısının elli dört olarak kaldığı ifade edilmiştir. Yazar, bölgedeki halk hekimlerinin sağaltmada kullandıkları yöntemlerin çoğunlukla birbirinden farklı olması nedeniyle sağaltma pratiklerindeki çeşitliliğe dikkat çekmektedir. İlgili bölümde hastalıkların adları verilirken bölgedeki halk hekimlerinin ve hastaların sıklıkla kullandıkları adların verildiği belirtilerek bazı hastalıkların Rusçadaki ve Kırgız Türkçesindeki adlarının bir arada verildiği ifade edilmektedir. Bazı durumlarda ise bölgedeki kullanım gözetilerek doğrudan Rusça karşılıkların verildiği söylenmektedir. Çalışmada tedavi yöntemlerinin açıklandığı hastalıklar şunlardır: *ala, alerji, arpacık, astım, ayak ağrısı, basur, baş ağrısı, bebeğin anne karnında ters durması, ben, beze, bingıldak, damak ve zayıflık, boğaz hastalıkları, böbrek hastalıkları, cin çarpması, çıban, çıkık, dil yarası, egzama, felç, fitık, göz hastalıkları, grip, guatr, idrar kaçırma, ishal, iştahsızlık, kalp hastalıkları, kanser, karaciğer, kellik, kırık, kısırlık, kızamık, korku, mide rahatsızlıkları, miyom, nazar, nefes darlığı, safra kesesi, sara, sarılık, sedef, sıtma, siğil, sivilce, suççeği, şeker hastalığı, şişik, tansiyon, trikofitoz, uçuk, uykusuzluk, ülser ve yara*. Bu hastalıkların ne şekilde olduğu ve nasıl tedavi edildiği ilgili başlıkta ele alınmaktadır.

Eser *Sonuç, Kaynakça, Ekler* kısımları ile sonlanmaktadır. Yazar, çalışmasının sonucunda kökleri geçmişe dayanan halk hekimliğinin günümüzde alternatif veya tamamlayıcı tıp olarak yaşadığını belirtmiştir. Günümüzde varlığını sürdüren halk hekimliği uygulamalarının Kırgız Türkleri tarafından yaşatılması ve devamlılığının sağlanması, onları bu hususta örnek bir Türk boyu haline getirdiği ifade edilmiştir. Yapılan alan

araştırması sonucu, Oş Bölgesi Kırgız Türklerinde halk hekimliği uygulamalarının genel olarak İslami ve Şamanik bir zemin üzerine oturtulduğu sonucuna varılmıştır. Söz konusu bölgedeki halk hekimliği uygulamalarının Anadolu'daki uygulamalarla ortak ve farklı yönlerinin bulunduğu dile getirilmiştir. Toplumun ortak hafızasının nesilden nesile aktarılmasını ve kültürel zenginliklerin korunmasını sağlayan halk hekimliği uygulamalarının bundan sonraki süreçlerde de canlılığını sürdüreceğinin ön görüldüğü belirtilmiştir. Yazar, çalışmasını hazırlarken seksen sekiz adet makale, doksan yedi adet kitap, on bir adet lisansüstü tezi ve altı adet elektronik kaynaktan yararlanarak eserini zengin bir kaynakça üzerine inşa etmiştir. Ekler bölümünde kaynak kişilerin listesi ve bölgeden elde edilen fotoğraflar yer almaktadır. Halk hekimlerinin kendilerinin, sağaltmada kullandıkları eşyalarının ve tedavi mekânlarının okuyucu ile paylaşıldığı fotoğraflar bölümü esere bir canlılık ve şeffaflık katmakla birlikte okuyucuda merak uyandırmaktadır. Böylesine zengin bir kültürel birikimin hâlihazırda yaşatıldığı bu bölgeyi ve bir miras olan halk hekimliği uygulamalarını kayıt altına alarak bilim dünyasına tanıttığı için Arzu Kiyat'a teşekkür ediyoruz.

Kaynakça

Kiyat, Arzu (2023). *Kırgız Halk Hekimliği (Oş Bölgesi)*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.



Yılmaz, Pelin (2024). Eset Suleiman, Türklerde Bozkurt Kültü (Uygur Örneğinde), (çev. Mağfired K. Yunusoğlu), İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2024, 328 s., *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2024/24, s. 106-108.

Eset Suleiman, Türklerde Bozkurt Kültü (Uygur Örneğinde), (çev. Mağfired K. Yunusoğlu), İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2024, 328 s.

[Kitap İncelemesi / Book Review]

Pelin YILMAZ*

Geliş Tarihi: 22.10.2024

Kabul Tarihi: 28.10.2024

Türk kültüründe kurt/bozkurt daima dikkat çekici bir konu olmuştur. Türk mitolojisinde ata, Türk destanlarında ise yol göstericiliğin, bağımsızlığın ve esarete direnişin sembolüdür. Türk kültür belleğinde yer edinerek günümüze kadar gelen kurt/bozkurt önemli bir çalışma alanıdır. Konu ile ilgili Dr. Eset Suleiman tarafından “Türklerde Bozkurt Kültü” adlı eser Uygurca kaleme alınmıştır. Eser, Doğu Türkistan’daki boyların özellikle de Uygurların kültür tarihinde çok önemli bir yeri olan kurt totem kültürü üzerinedir.

Eser, Mağfired Kemal Yunusoğlu tarafından Uygurca aslından aktarılmış olup Doğu Kütüphanesi Yayınevi tarafından 2024 yılında yayımlanmıştır. Çalışmanın “Uygurca Yayını Üzerine”, “Türkçe Yayınına Takdim”, “Sunuş”, “Giriş”, “Kaynaklar” ve “Dizin” haricinde sekiz bölümü bulunmaktadır. Eserin “Giriş” kısmında totemizm anlayışının insanlık tarihindeki en eski inançlardan biri olduğu, Türk boylarının totem anlayışının merkezinde bozkurt kültürünün yer aldığı ve Merkezi Asya halklarının kültürel aşamaları üzerine yoğunlaştığı ifade edilmiş ve çalışmanın konusu, amacı ve yöntemi üzerine bilgi verilmiştir.

Eserin “Totem ve Totemizm Hakkında Teoriler” adlı birinci bölümünde, “Totem Fevkalâde Kültür Hadisesidir”, “Totemin Tanımı”, “Totemizm ve Anlamı”, “Totem Kültürünün Temel Şekilleri” adlı dört alt başlık yer almaktadır. Yazar, bu bölümde totem ve totemizm hakkında bilgiler vererek totem terimi hakkında çeşitli araştırmacıların görüşlerini aktarmıştır.

Eserin “Kurt Totemiyle İlgili Efsaneler” adlı ikinci bölümünde “Eski Kara’da Kurt Totemi Efsaneleri”, “İç Asya’da Totem Efsaneleri”, “Güney Avrupa’da Kurt Totemi Efsaneleri”, “Batı Asya ve Nil Nehri Vadisindeki Kurt Totemi Efsaneleri”, “Kuzey ve Doğu Avrupa’da Kurt Totemi Efsaneleri”, “Eski Kara’da Kurt Totemi Efsanelerinin Benzeri ve Ortak Motifler”,



* Doktora Öğrencisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, e-posta: pelinyilmaz0150@gmail.com
Orcid: 0000-0002-1442-3149

“Eski Kara’da Kurt Totemi Efsanelerinin Kaynağı”, “Yeni Kara’da Kurt Totemi Efsaneleri”, “Yeni Kara’da Kurt Totemi Efsanelerinin Menşei” adlı dokuz alt başlık yer almaktadır. İlgili bölümde çeşitli coğrafyalardaki kurt totemi üzerine ortaya çıkan efsanelere değinilmiş, kurt totemi araştırmalarında efsanelerin önemi vurgulanmış ve çeşitli efsanelere yer verilerek ele alınan konu örneklerle zenginleştirilmiştir.

Eserin “Kurt Toteminin Ortaya Çıkışının Kökeni” adlı üçüncü bölümünde, “Biyolojik Temeller”, “Coğrafi Şartlar”, “Fizyolojik Esaslar”, “Psşik Esaslar”, “Estetik Esaslar” adlı beş alt başlık yer almaktadır. Bu bölümde Kurt toteminin oluşmasına zemin hazırlayan çeşitli etkenler ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır. Totem olarak kurdun benimsenmesinin nedenleri ve işlevleri çeşitli anlatılardan alıntı yapılarak aktarılmıştır.

Eserin “Kurt Kültünün Milliliği ve Dünyeviliği” adlı dördüncü bölümünde, “Kurdun Türk Halkları Arasında Kült Olması”, “Kurdun Çin Seddi’nin Kuzeyindeki Konar-Göçer Topluluklarda Bilinir Sembol Hâline Gelmesi”, “Altay Dil Ailesi İçinde Yer Alan Halklarda İki Büyük Kültür Çevresinin (Çemberinin) Ortaya Çıkması”, “Amerika Kızılderililerinde Kurt Totemi Kültürü”, “Eski Romahlarda Kurt Totem Kültürü”, “Kurt Toteminin Dünya Çapındaki Tanrısal İmajı” adlı altı alt başlık bulunmaktadır. Bu bölümde yazar, kurt kültünün Türk halklarında ve çeşitli halklarda nasıl totem hâline geldiğini aktarmış olup ayrıca bozkurt sembolünün Türk boylarının atalarının icadı olduğunu ve en önce kutsallaştırılıp totem yapılan hayvanlardan biri olduğunu vurgulamıştır.

Eserin “Erken Dönem Sanatında Kurt Tasviri” adlı beşinci bölümünde, “Kurt Toteminin Başlangıçta, İnançtan İlkel Sanata Doğru Evrilmesi”, “Kurt Toteminin Güzel Sanatlarda Devamlılığı ve Gelişmesi”, “Kurt Toteminin Erken Resim Sanatında Estetik ve Hayati Gücü”, “Orta Asya Halkları ile Kızılderili Sanatında Kurt Sembolünün Ortak Yönleri” adlı dört alt başlık bulunmaktadır. Bu bölümde yazar tarihsel dönemleri dikkate alarak kurt toteminin gelişimine dikkat çekmiştir. Kurt tasviri ile ilgili görsel unsurları sıkça kullanarak anlatımı zenginleştirmiştir.

Eserin “Türk Halklarında Kurt Kültürü” adlı altıncı bölümü en kapsamlı bölüm olarak ifade edilebilir. Altıncı bölüm, “Böri Sözü’nün Etimolojisi ve Türk Lehçelerindeki Türevleri”, “Töz, Ongun, Totem”, “Kurt Totemiyle Bağlı Ad Koyma Adetleri”, “Kurt Totemiyle İlgili Millet ve Kavim Adları”, “Kurt Adı İle İlgili Yer Adları”, “Kurt Totemiyle İlgili Makam ve Unvanlar”, “Kurt Totemiyle İlgili Tuğ ve Armalar”, “Kurt Totemiyle İlgili Dil Unsurları”, “Kurt Totemiyle İlgili Örf-Âdetler”, “Kurt Totemiyle İlgili Tabular”, “Kurt Totemiyle İlgili Erken Tababet”, “Kurt Totemiyle İlgili Erken Dönem Milli Sporlar ve Çocuk Oyunları” adlı on iki alt başlıktan oluşmaktadır. Alt başlıkların isimlendirilmesinden de anlaşılabilceği üzere, bu bölüm kurt ile ilgili olarak etimolojik incelemenin yapıldığı, bozkurdun askeri alandan hekimlik, yasaklar, çocuk oyunları ve spor alanına kadar yaşamın içerisinde olduğu aktarılmıştır. Her alt başlığın bünyesinde çeşitli anlatılardan örnek ifadelere yer verilmiştir.

Eserin “Günümüz İnsanlarında Totem Bilinci” adlı yedinci bölümünde “Batı Dünyasında Totem Bilincinin Teşekkülü” ve “Orta Asya Türk Halklarında Kurt Motifinin Yeniden Uyanışı” adlı iki alt başlık bulunmaktadır. Özellikle “Batı Dünyasında Totem Bilincinin Teşekkülü” adlı alt başlıkta totem kuramları ele alınmıştır. İlgili alt başlığın kısımları “Ütopik Sosyalistlerin İdeal Totem Kuramı”, “Sartre’ın Hümanist Totem Kuramı”, “Sigmund Freud’un Psikoanaliz Temelli Totem Nazariyesi”, “Levi-Strauss’un Yapısalcı Totem Anlayışı”dır. İlgili bölüm, çeşitli araştırmacıların totem üzerine ortaya koyduğu görüşleri içermektedir.

Eserin “Totemin Unutulması ve Modern Eksiklik” adlı sekizinci ve son bölümünde geçmişin hafızalarda diri kalması gerektiği vurgulanmıştır. “Nihayet, bozkurdun gözlerinden fişkırان ışıltılar karanlık geceleri ne kadar aydınlatabilirse, bizim kökümüz gömülen geçmişimizi ve umutlarımıza yüklenen geleceğimizi de o kadar aydınlatacaktır.” (Suleiman, 2024:305).

Eserin “Kaynaklar” kısmında araştırma sırasında faydalanılan ilgili çalışmalara yer verilmiştir. Son kısım ise okurlar için alfabetik sırayla hazırlanan “Dizin” kısmı olmuştur. Eser, Türk boylarının kültürel belleğinde yer edinmiş ve geçmişten şimdiye dek getirilmiş olan kurt/bozkurt kültü üzerine kaleme alınmış oldukça kapsamlı ve kıymetli bir kaynaktır. Söz konusu eser antropoloji, sosyoloji, tarih ve halk bilimi alanlarında çalışma yapan araştırmacıların başvurabileceği önemli bir kaynak konumundadır.

Kaynakça

Suleiman, Eset (2024). *Türklerde Bozkurt Kültü (Uygur Örneğinde)*. (çev.: Mağfiret K. Yunusoğlu). İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

ULUSLARARASI UYGUR ARASTIRMALARI DERGISI

ISSN: 2458-827X

www.uygurarastirmalari.com

uygurarastirmalari@gmail.com

