

The logo consists of a stylized 'J' followed by 'O' in a circle, and 'TS' in a circle. The background features abstract blue and white curved lines.

J(O)TS

Journal
of
Old Turkic Studies

Vol. 6/1 (Winter)

2022

E-ISSN 2564-6400



**Journal
of
Old Turkic Studies**

Vol. 6/1 (Winter)
2022

E-ISSN 2564-6400

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

This journal can be accessed electronically via *DergiPark* (www.dergipark.gov.tr/jots).

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

Editor

Dr. Erdem UÇAR

(Friedrich Schiller University, Jena/Germany)

Editorial Board Members

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

Layout and typesetting: Deniz DEMİRYAKAN (İstanbul/Turkey)

Preparation of Manuscript

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

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

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

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

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

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

C O N T E N T S

FRONT MATTER (1-6)

ARTICLES (7-208)

Erhan AYDIN (7-20)

Dağlık Altay Yazıtlarından Kuray I (A 4) Üzerinde Yeni Bir Okuma ve Anlamlandırma
A New Reading and Interpretation on Kuray I (A 4) of the Altai Republic Inscriptions

Nükhet OKUTAN DAVLETOV & Timur B. DAVLETOV (21-38)

Eski Türklerden Günümüze Altay Şamanizminde Çök/Sök Ayini
Çök/Sök Ritual in Altaic Shamanism from Ancient Turks to Present Day

Dursun Can EYÜBOĞLU (39-53)

Dede Korkut'taki Demir Gücü Üzerine Bir Değerlendirme
An Evaluation on Dämür Gücü in Dädä Qorqut

Hasan İsi (54-84)

Tantrik Türk Budizmi'nde Cinsel Kucaklaşma Sembolü Yab Yum Üzerine
On the Symbol of Sexual Embrace Yab Yum in Tantric Turkish Buddhism

Peter PIISPANEN (85-110)

Additional Turkic and Tungusic Borrowings into Yukaghir VI
Yukaghir Dilindeki Türkçe ve Tunguzca Alıntılara İlaveler VI

Fatih ŞENGÜL (111-117)

A Hunnic Word for Spoon: 留犁 Liuli

Kaşık İçin Hunca Bir Kelime: 留犁 Liuli

Erhan TAŞBAŞ (118-134)

Hun Siyasî Sisteminde Akrabalık

Kinship in the Xiongnu Political System

Erdem UÇAR (135-147)

Tuñuquq Yazıtlarında İnce Sıradaki Ok Enklitiğinin Yazımı ve Bazı Satırların (11 = I/G 4, 16 = I/G 9, 21 = I/D 4 ve 30 = I/K 6) Yeniden Yorumlanması

With a front Vowel Spelling of Enclitic Ok in the Tuñuquq Inscriptions and Reinterpretation of Some Lines (11 = I/S 4, 16 = I/S 9, 21 = I/E 4 and 30 = I/N 6)

Hülya UZUNTAŞ (148-157)

Dede Korkut Kitabı'nın Dresden Yazmasında Geçen "Boy(u)n[ıy]ıla Kulag[ın] Almak" Deyimi Üzerine

On the Idiom Boy(u)n[ıy]ıla Qulay[ın] Almaq in the Dresden Manuscript of the Book of Dede Qorqut

Dursun YILDIRIM (158-208)

Dede Korkut'un Yeni Kolaj Tarzı Yazması Hocali Molla'nın mıdır?

Does Dädä Qorqut's New Collage Style Manuscript belong to Hocali Molla?

REVIEWS (209-265)

Cem BULAM (209-213)

Taşğıl, A. Uygurlar -840'tan Önce-, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2021, ss. 192. ISBN: 978-625-7201-22-3

Ayşe ERYILMAZ (214-220)

Böler, T. Türkiye Türkçesi Ses Bilgisi, İstanbul: Kesit Yayınları, 2021, ss. 296. ISBN: 978-605-7898-80-7

Erdem UÇAR (221-242)

Alyılmaz, C. Bilge Tonyukuk Yazıtları, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021, ss. XII+ 518. ISBN: 978-975-17-4884-3

Erdem UÇAR (243-260)

Özçelik, S. Dede Korkut -Günbed Yazması- Kazan Bey Oğuznamesi (Giriş-İnceleme-Notlar-Metin-Dil İçi Çeviri-Dizinler), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021, ss. 348. ISBN: 978-975-17-4900-0

Sümbül Begüm YILDIZ (261-265)

İsi, H. Eski Türkçe Tantrik Bir Metin: Uşñiṣa Vijayā Dhāraṇī Sūtra, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021, ss. 342. ISBN: 978-975-17-4902-4

Received 25.12.2021	Research Article	JOTS
Accepted 31.12.2021		6/1
Published 01.01.2022		2022: 7-20

Dağlık Altay Yazıtlarından Kuray I (A 4) Üzerinde Yeni Bir Okuma ve Anlamlandırma

A New Reading and Interpretation on Kuray I (A 4) of the Altai Republic Inscriptions

Erhan AYDIN*

İnönü University (Malatya/Turkey)

E-mail: ayerhan@gmail.com

Old Turkic Inscriptions with Turkic runic letters are located on various places of Central and Inner Asia. Texts in Turkic runic letters located on the Altai Republic, a state of the Russian Federation called Altai Republic Inscriptions and their quantity is above a hundred today. In this article, a new reading and interpretation has been made on the text in Turkic runic letters beneath number four, the Kuray I Vessel of the Altai Republic Inscription. On the inscription, presence of a saying stating that drinking, therefore being drunk will cause illnesses was presented to the attention. In the article, evaluations has been made about the words and grammatical structures on the inscription after the “previous readings and interpretations” and “a new reading and interpretation” parts. It was touched upon that one of the drawings beneath the Vessel could be the mark of the dynastic tribe of the Uyghur Khanate, Yaglakar.

Key Words: Old Turkic Inscriptions, Altai Republic Inscriptions, Kuray I, Vessels, Uyghur Khanate.

* ORCID ID: 0000-0003-4795-7320.

Giriş

Türk runik harfli eski Türk yazıtlarıyla ilgili; bir yandan yeni yazıtlar bulunup yayımlanırken öte yandan önceki yazıtlardaki okuma ve anlamlandırmalar yeniden değerlendirilmektedir. Bu bakımdan Türk dilinin ilk yazılı belgeleri olan eski Türk yazıtlarıyla ilgili çalışmaların sayısı da günden güne artmaktadır.

Eski Türk yazıtlarının bulunduğu coğrafyalardan biri, bugün yüzün üzerinde yazıtta ev sahipliği yapan Rusya Federasyonu'na bağlı Dağlık Altay Cumhuriyeti'dir. Dağlık Altay Cumhuriyeti sınırları içerisinde ele geçen yazıtlar, G. İ. Spasskiy'in 1818 yılında yayımlanan *Sibirskiy Vestnik*' Çast I: *Drevnosti Sibiri* başlıklı çalışmasından beri bilinmektedir. 1865 yılında Katandı köyü yakınlarındaki bir kurganda yapılan kazılarda gümüş bir kabın altında Türk runik harfli bir metin olduğu fark edilse de bu metin, Radloff'un ilgisini çekmez, ancak daha sonra P. M. Melioranskiy tarafından işlenir (Nevskaya, 2011: 10; Erdal & Kubarev, 2019: 230). Sonraları bölgede araştırma yapan, özellikle arkeoloji heyetleri sayesinde daha fazla yazıt bulundu. Yeni bulunan yazıtların yanında, önceki yazıtlarla ilgili farklı okuma ve anlamlandırma önerileri getiren araştırmalar da yapıldı. Ancak, Dağlık Altay yazıtları ile ilgili ne denli çok çalışma bulunsa da Moğolistan'da bulunan büyük kağanlık ve beylik yazıtları kadar ilgi görmediğini eklemek gerekir. Bundaki en büyük neden, az satırlı olması ve özellikle okuyuşların anlamlı bir birlik ifade etmemesi olarak görülebilir.

Bu makalede 4 numara ile bilinen, Kuray I maşrapasının dibinde bulunan Türk runik harfli metnin yeni bir okuma ve anlamlandırılması yapılacaktır.

1. Kuray I (A 4) Yazıtı ve Yazıtla İlgili Önceki Okuma ve Anlamlandırmalar

Türk runik harfli metnin bulunduğu Kuray I maşrapası, 1935 yılında Tadila yolunda, Kuray yakınlarında S. V. Kiselëv tarafından yürütülen bir kazıda ele geçmiştir. Gümüşten yapılmış bu kap, bugün Moskova Devlet Tarih Müzesinde korunmaktadır (Tıbıkova et al., 2012: 117; Vasilyev, 2013: 36). Maşrapanın altında bulunan ve oldukça açık bir biçimde seçilebilen harflerin teşhisi, dolayısıyla ilk çizimi, okunuşu ve anlamlandırılması Yevtyuhova ve Kiselëv tarafından yapılmış olsa da ancak harflerin teşhisi çok farklıdır. Bundaki en büyük neden, harflerin

içinden geçen ve büyük bir olasılıkla süsleme amacıyla yapılmış zikzak biçimli çizgilerin harflere ait sanılması olmalıdır.



Resim I

Yevtyuhova & Kiselëv, 1941: 103

Maşrapanın dibindeki metin ile ilgili önceki okuma ve anlamlandırmalar, tarih sırası ile aşağıda verilmiştir:

L. A. Yevtyuhova ve S. V. Kiselëv:

ä^r...k (?) š^ad^yn ä^rlⁱgⁱn ä^ş “Человек...(имя?) ...(с) шадом мужественный спутник = Adam ... (isim?) ... (ile) Şad’ın cesur arkadaşı.”

ök “почет или мудрый = Onur ya da bilge” (1941: 103).

A. K. Borovkov:

äⁿi^g ä^ç ä^mä^ş ä^r “Испробуй (открой) свою долю... Амаш ... герой = Рауını dene (keşfet) ... Amaş ... kahraman” (1963: 193).

V. A. Koçeyev:

Maşrapa hakkında bilgi verildikten sonra, üzerinde yapılmış çalışmalar sıralanır. Maşrapa veya maşrapanın dibindeki yazı ile ilgili çizim ve fotoğraf bulunmaz (2006: 25).

Tıbıkova et al.:

1) (ä)r (e)ş(i)m (e)l k(i)ş(i)m (ä)rl(i)g(ü)n (u)n(a)ş! “Мои спутники-воины, народ моего племени, достигните взаимного соглашения с этими людьми! = Savaşçı kardeşlerim, kabilemin insanları, bu insanlarla karşılıklı bir anlaşmaya varıyorlar!”

2) ög “мать (или мысль, размышление)=anne (veya düşünce, yansıma)”.

Tıbıkova vd. notlarında, Eski Türkçede *-lXgUn* ekinin kullanımıyla ilgili olarak Erdal 2004: 180'e gönderme yapar (2012: 118).

D. D. Vasilyev:

Vasilyev, maşrapa ile ilgili bilgi verdikten sonra, önceki okuyuş ve anlamlandırmalara kısaca değinir, ancak okuma ve anlamlandırma yapmaz (2013: 35-37).

Konkobayev et al. :

1. *(e)r (e)şlik k(i)ş(i)m (e)rl(i)g(i)n (e)ş* “Er, eş olmaya layık hanımım, erli olan eş.”

2. *ög* “Anne”

Konkobayev et al., notlarında Tıbıkova et al.'ın *m* olarak belirlediği işaretin, papyon kravat biçimli işaret olduğu kanaatindedir (2015: 24).

E. Mozioglu:

Mozioglu, çalışmasında Tıbıkova et al.'ın katalogundaki okuma ve anlamlandırmaları verdiği için Kuray I için de yalnızca katalogdaki okuma ile Rusça anlamlandırmanın Türkçe çevirisini verir (2016: 285-286).

2. Yeni Bir Okuma ve Anlamlandırma

Maşrapanın altındaki Türk runik harfleriyle yazılmış metinde, harfler arasında, güçlü bir olasılıkla süsleme amacıyla yapılmış çok sayıda zikzak biçimli çizgi, harflerin yanlış teşhis edilmesine neden olmuş, dolayısıyla da çok açık bir metin, zorlama ile türlü biçimlerde okunmuş ve anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Türk runik harfli metnin transliterasyonu, transkripsiyonu ve Türkiye Türkçesine aktarımı şöyledir:

Transliterasyon:

1. *rsslksmsrsşgnNS*

2. *wg*

Transkripsiyon:

Metinde ünlü işaretleri hiç kullanılmadığı için aşağıda bulunan transkripsiyonda ünlüler parantez içerisinde gösterilmiştir:

1. (e)r(ü)ş s(i)l(i)k (ê)ş(i)m (e)s(ü)rs(e)ŋ (i)g(i)n (u)n(a)ş

2. ög

Anlamlandırma:

1. Çok sayıda pâk (temiz) dostum; sarhoş olursan hastalığını (önceden) kabullen.

2 Anne?

3. Okuma ve Anlamlandırma İle İlgili Değerlendirme

Metinde geçen sözcük ve dilbilgisi yapılarıyla ilgili ayrıntı şöyledir:

3.1. Erüş ‘Çok, çok sayıda’

G. Clauson ‘many, numerous’ anlamıyla verdiği sözcüğün, *üküş* ‘çok’ ile birlikte daha sık kullanıldığını belirtir ve Eski Uygur Türkçesinden örnekler verir. Özellikle *Uigurica II* (16, 14)’den verdiği *edgü kılınç erüş mü* “are those good deeds numerous? = Bu iyilikler çok mu?” cümlesi, sözcüğün anlaşılması için iyi bir örnek olarak değerlendirilebilir. Clauson ayrıca, *Kutadgu Bilig*’in 4247. beytinde bulunan ve Arat’ın *uruş* ‘vuruş, savaş’ olarak okuyup anlamlandığı sözcüğün de *ürüş* olabileceğini ihtiyatla belirtir (1972: 239a).

Kutadgu Bilig 4247:

Tepizlik bolur bu kapugda öküş

Tepiz kayda erse tütüş ol uruş (Arat, 1979: 427).

“Bu saray kapısında birbirini çekememek çok olur; nerede çekememek olursa, orada kavga eksik olmaz.” (Arat, 1985: 307).

Sözcüğün, *Dîvânu Lügâti’t-Türk*’te tespit edilmemiş olması, sözcüğün unutulmaya başladığına işaret olarak değerlendirilebilir. Sözcüğün Eski Uygur Türkçesi metinlerindeki kullanım alanı ve örneklerin çeşitliliği hakkında krş. (Wilkens, 2021: 121).

Buna göre; arkasındaki *silik* sözcüğünün sıfatı durumunda bulunan *erüş*, Eski Uygur Türkçesi metinlerindeki örneklerden de anlaşılacağı üzere, Eski Türkçenin ikinci evresinde sıklıkla kullanılmıştır. Eski Türk yazıtlarında geçmemiş olması tuhaf olmakla birlikte, aşağıda da sözü edileceği üzere, eğer bu

kap, dolayısıyla yazılı metin, Uygur Kağanlığı dönemine ait ise, bu durumda ‘çok, çok sayıda’ anlamındaki *erüş* sözcüğünün kullanılmış olduğu pekâlâ düşünülebilir.

3.2. *Silik* ‘saf, temiz’

Çok iyi bilinen ve üzerinde çok tartışılmış sözcüklerden biridir. Türk runik harfli eski Türk yazıtlarında toplam dört kez (Köl Tegin doğu 7 ve 24, Bilge Kağan doğu 7 ve 20) geçen sözcük, yaygın kanaat olarak *eşilik* ‘hanımefendiliğe layık’ olarak okunup anlamlandırılmaktadır. Hem fikir vermek hem de *silik/eşilik* okunması ile ilgili gelinen noktanın daha iyi anlaşılabilmesi açısından, Köl Tegin ve Bilge Kağan yazıtlarında toplam dört kez geçen sözcüğün, önceki okuma ve anlamlandırmaları ve sözcükle ilgili yapılan değerlendirmeler aşağıya çıkarılmıştır:

Radloff 1895: *silik* ‘rein’. (46-47 ve 55). Sözlükte *silik* ‘rein’ (134).

Thomsen 1896 (2002): *silik* kız “öz kızları, temiz kızları” (130, 144-145).

Thomsen 1935: ‘pâk’ (100 ve 102).

Orkun 1936: *silik* ‘pakize’ (32). Sözlükte: ‘temiz, tatlı dilli, yakışıklı, pâkize (1941: 98).

Karamanlıoğlu 1966: Karamanlıoğlu, ibarenin paralelinde *beglik urı ogul* bulunmasını dikkate alarak (< ? + *lik*) kalıbında düşünür; *işilik* ‘prens olacak, bey hanımı olmaya layık’ olarak okuyup anlamlandırır.

Tekin 1968: *eşilik* < Uyg. *eşi, işi* ‘hanım’ sözcüğünden *-lik* eki ile türetilmiş sıfat sayar. (106 ve 233).

Ergin 1970 (2011): *işilik* ‘hanım olmaya layık’ (10 ve 34-35).

Clauson 1972: *silik* kız oğlu:n ‘their pure (i.e. virgin) daughters’ (679b). *silig/silik?* *sil-* ‘clean, pure, smooth’. Clauson, ayrıca en erken dört örnekte ikinci ünlünün yazılmamış olmasını, *-ü-* olabileceği yönünde de değerlendirmek gerektiği kanaatindedir (826b).

Gabain 1988: *silig* ‘arı, temiz, bakire’ (294).

Tekin 1988: Tekin, notlarında sözcüğün *eşilik* biçimiyle ilk kez 1968 yılında yayımlanan gramerinde okuduğunu ve eski Uygur Türkçesi metinlerinde geçen

eşi, işi ‘hanım’ sözcüğünden *-lik* eki ile türemiş bir sıfat olduğunu belirtir. Clauson’un *silig, silik* ‘pure, virgin’ < *sil-* ‘to clean’ (1972: 826b) anlamıyla vermesini eleştirir. Ayrıca çağdaş Türk yazı dillerinden verdiği örneklerin de *silik* değil, *silig* biçiminden geliştiğini belirtir ve *beglik urı ogul eşilik kız ogul* ibaresinin *paralelizm* gereği *eşi-lik* olmasının daha doğru ve mantıklı olduğunu öne sürer. (84).

Ölmez 1998: Karamanlıoğlu’nun görüşünü kesinlikle savunur ve sözcüğün *sil-* fiilinden türetilmiş olamayacağını, dolayısıyla çağdaş Türk yazı dillerindeki biçimlerin de *silig* sözcüğünden geliştiğini ve artık *silik/eşilik* tartışmasına gerek kalmadığını ifade eder (4-6).

Berta 2004: *eşilik* (143, not 1135-1136 ve 194).

Tekin 2003: *eşi* ‘hanım, hanımefendi’ (244).

Sertkaya 2011: Sertkaya, Uyuk-Arjan (E 2) yazıtının ilk satırındaki *eşim* sözcüğünü *eşi* ‘eş, zevce’ anlamında düşünerek Köl Tegin ve Bilge Kağan yazıtlarında dört kez geçen *eşilik* ile birleştirmek ister ve dolayısıyla *silik/eşilik* konusuna da değinir. (29 ve not 2 ve 3).

Sertkaya & Butanayev 2011: Sertkaya, Türk runik harfli maşrapalarla ilgili çalışmasında, Kuray I maşrapası hakkında da bilgi verir ve yazıtla ilgili yapılan çalışmaları sıralar. (120-121).

Ölmez 2013: *eşilik* ‘hanımefendiliğe yakışır’ (83, 85, 133, 147); *eşilik* ‘sultanlığa yakışır’ (95, 98, 135, 150).

Ercilasun 2016: *işilik* ‘hanım olmaya layık’ (508-509, not 37 ve 41). Sözlükte ise; ‘hanım (boy beyinin eşi) olmaya layık’ (680).

Şirin 2016: *(ä)şil(i)k* (623, 625, 631, 633). Sözlükte, *eşilik* ‘hanım olmaya layık, hanımefendi’ (728).

Aydın 2017: *eşilik* ‘hanım olmaya layık’ (53, 59, 82, 87).

Kaya 2020: Kaya, *silik/eşilik* okunmasındaki tartışmalara fazla girmeyip Karamanlıoğlu’nun makalesi ile bu sorunun çözülmüş gibi görüldüğünü ve dolayısıyla *isi/işi* sözcüğünün ne olabileceği üzerinde durur. Sonuç bölümünde ise *eşilik* okuyuşundaki *işi* sözcüğünün *isi* olarak okunup *kisi* ile birleştirilebileceği;

anlam bakımından ise ‘kadın, hanım’ anlamı yanında, ‘kadın yönetici’ gibi idari bir unvanı da karşılamış olduğu kanaatini belirtir (24).

Yukarıda verilen okuma ve anlamlandırmalardan; Köl Tegin ve Bilge Kağan yazıtlarından elde edilen dört örneğin önceleri *silik*, ardından *eşilik* okunmasında, Eski Uygur metinlerinde geçen *eşi* ‘hanım’ sözcüğünün önemli bir etken olduğu sonucu çıkarılabilmektedir. *Eşi* ‘hanım’ sözcüğüyle ilgili ayrıntı için bk. (Röhrborn 2000/2019).

Sözcük, Köl Tegin doğu 7’de *slk*; Köl Tegin doğu 24, Bilge Kağan doğu 7 ve Bilge Kağan doğu 20’de ise *slk* olarak yazılmıştır. Buna göre; Köl Tegin doğu 7’deki yazımda, ilk hecedeki *I* ünlüsü yazılmış; öteki üç örnekte ise ünlüler yazılmamıştır. Bu yazım, Kuray I maşrapasındaki ünlüsüz *slk* yazımı ile de birebir örtüşmektedir. Dolayısıyla, uzun tartışmalara sahne olan *silik* mi *eşilik* mi okuyuşunun yeniden düşünülmesinde yarar bulunduğu açıktır. Ayrıca, Clauson’un ifade ettiği gibi; *silik* sözcüğünün ikinci hecesinde yazılmamış bir ünlü de söz konusu olabilir.

3.3. Êş ‘dost’

Türk runik harfli yazıtlar döneminden itibaren bilinen bir sözcüktür. Bugün Türkiye Türkçesinde sıkça kullanılan ve hem erkeğe hem de kadına göre anlam ifade eden *eş* sözcüğünün asıl anlamının ‘dost, müttefik’ olduğu bilinmektedir. Sözcük, asıl anlamının mecazlaşmasından ‘karı veya kocaya göre eş’ anlamını kazanmış olmalıdır. Bu sözcüğün II. Türk Kağanlığı döneminin büyük kağanlık ve beylik yazıtlarında tespit edilmemiş olması da ayrıca ilginçtir. Sözcük, ağırlıklı olarak Uygur ve Yenisey yazıtlarında tespit edilmiştir. Sözcüğün geçtiği yerlerden birkaçı şöyledir:

Şine Usu doğu 12: *Ew barkınt[a] ermiş yelmesin eş yerişerü idmiş yelmesin meniş er anta basmış tıl tutmuş* “evinde barkında imiş. Öncü birliğini, müttefiklerin (bulunduğu) yere göndermiş. Öncü birliğine, benim askerim orada saldırmış, muhbirleri ele geçirmiş.” (Aydın, 2018: 52); Şine Usu güney 1: *Êşişer er kelti karlok êşişer kelmedök tedi* “Müttefiklerinden adam geldi. “Karlukların müttefiklerinden (kimse) gelmedi” dedi.” (Aydın, 2018: 52); Begre (E 11) 8: *Antlıg adaşım a antsızda edgü êşim e adrıldım a* “Ant içtiğim yoldaşım, ant ile bağlı olmayan iyi eşimden, dostumdan ayrıldım.” (Aydın, 2019a: 70-71); Oçurı (E 26) yazıtı 10: *[Alt]miş er adaşınız elig er edgü êşişer özünin alpınız* “Altmış er yoldaşınız, elli er dostunuz, kendiniz, yiğitleriniz” (Aydın, 2019a: 100).

3.4. Esür- ‘sarhoş olmak’

‘Sarhoş olmak’ anlamındaki şart ve kişi eki ekli *esür-* fiili, Türk runik harfli eski Türk yazıtlarında tespit edilmemiş idi. Ancak, bu satırların yazarınca yeni bir okuyuşu yapılan Muruy maşrapalarından ikincisinin dibindeki Türk runik harfli metinde *esürser* biçimiyle bir kez tespit edilmiştir. Krş. Aydın, 2021. Dolayısıyla *esür-* fiili bir kez ele geçmiştir. Büyük kağanlık ve beylik yazıtları ile, ölen kişi adına dikilmiş mezar anıtlarında ‘sarhoş olmak’ anlamında bir fiilin geçmiş olması zaten düşünülemez. Ancak Eski Uygur Türkçesi döneminden itibaren sıkça kullanılan ve Türkçenin her döneminde iyi bilinen bir fiil olduğu anlaşılmaktadır. (Clauson, 1972: 251a). Dolayısıyla Muruy maşrapasında olduğu gibi, içki içmenin zararları, iki maşrapanın altındaki iki özlü cümleden açıkça anlaşılmaktadır.

3.5. *İg* ‘hastalık’

Türk runik harfli eski Türk yazıtlarında ‘hastalık’ anlamındaki *ig* sözcüğü tespit edilmemiştir. Yine ‘hastalanmak’ anlamında *agrı-* fiili üç kez (Bilge Kağan güney 9, Yamaanı Us II ve Talas I) ele geçmiştir. Bu üç örnekten Talas I yazıtındaki *katunı a agrırınıtı? tulı? a kalmış a* “hatunu hastalandığında dul kalmış.” cümlesindeki *agrı-* fiilinden *agrır* biçiminde, geniş zaman sıfat-fiili ekli olarak düşünüldüğünde, doğrudan ‘hastalık’ sözcüğünü ifade eden isim elde edilebilir. Bunun dışında doğrudan ‘hastalık’ anlamında herhangi bir sözcük ele geçmemiştir. Clauson, *ig* sözcüğünün en erken, Eski Uygur metinlerinden itibaren; ancak çok sık görüldüğünü belirtir (Clauson, 1972: 98b-99a). Sözcüğün Türk runik harfli metinlerde ele geçmemiş olması, sözcüğün özel bir durumu ifade eden anlamından dolayı olabileceği gibi, Uygur diyalektolojisi kaynaklı da olabilir. Aşağıda, değerlendirme bölümünde de sözü edileceği üzere; maşrapadaki Uygur Kağanlığı’nın hanedan boyunun belgesi olan damga, maşrapadaki yazı ile damganın Uygur Kağanlığı dönemine ait olabileceğini, dolayısıyla *ig* sözcüğünün de Uygur söz varlığına ait olabileceğini düşündürmektedir.

3.6. *Una-ř* ‘kabullen!’

Una- fiili, 2012 yılında yayımlanan *Dağlık Altay Yazıtları Katalogu*’nun yazarlarınca ‘anlaşmaya varmak’ anlamıyla önerilmişti (Tıbıkova et al., 2012: 118). Türk runik harfli eski Türk yazıtlarında ‘onaylamak, kabul etmek,

kabullenmek' anlamlı *una-* fiili iki kez; Uyuk-Oorzak II (E 109) yazıtının 4. satırında *er erdem[im] unamaz* “Erkeklik kahramanlığımı onaylamadı(lar).” (Aydın, 2019a: 213) ve Tonyukuk yazıtı 2. taş kuzey 11. satırda *sü yorılım tèdeçi unamaŋ* “ordu sevk edelim derse onaylamayın.” (Aydın, 2019b: 184) cümlesinde ele geçmiştir. Buna göre; *unaş* biçimi ise ‘kabul et, kabullen’ anlamlı emir biçimi olmalıdır.

3.7. Ög ‘anne’ ?

Fotoğrafta da açıkça görüleceği üzere, maşrapanın dibinde, orta tarafta *ög* sözcüğü göze çarpmaktadır. Ancak bunun asıl metinle hem yazı hem de anlam bakımından ilgisi bulunmamaktadır. Ön ünlülü *g* sesinin yazımından da anlaşılacağı üzere, her iki metin, yazı karakteri bakımından da ilişkili değildir. Tüm naşirlerce *ög* okunup ‘anne’ anlamı verilmiştir. Bir maşrapada böyle bir sözcüğün bulunması tuhaf olmakla birlikte, ancak iki harflik bu sözcük, başka türlü okumaya ve dolayısıyla da anlamlandırmaya izin vermemektedir.

4. Değerlendirme ve Sonuç

Dağlık Altay yazıtlarından 4 numara ile bilinen Kuray I maşrapasının dibinde bulunan Türk runik harfli metnin, zorlama ile elde edilerek bir maşrapaya yazılamayacak kadar tuhaf okuyuş ve anlamlandırmalar içermesi, metin üzerinde yeniden düşünmeye sevk etmiştir. Maşrapanın dibindeki yazının türlü biçimlerde okunup anlamlandırılması, esasen ünlülerin hiç yazılmamasından kaynaklanmaktadır. Metnin okunmasının güç olduğunu, kesinlikle eklemek gerekmektedir. Muruy maşrapasında olduğu gibi burada da içki içilmesinden gelişen sarhoşluğun insana zarar verdiğiinden söz edilmiştir. Ancak Muruy maşrapasından farklı olarak bu maşrapada sarhoşluk derecesinde içki içmenin hastalıklara neden olduğu vurgulanmış ve dolayısıyla “sarhoş olursan, hastalıkları da kabullen!” şartlı birleşik cümlesinde, hem kendi çağındaki dostlarına hem de belki maşrapanın sonraki sahiplerine açık bir tavsiyede bulunulmuştur.

L. N. Tıbıkova, İ. A. Nevskaya ve M. Erdal tarafından yürütülen proje kapsamında 2012 yılında yayımlanan katalog ve bu katalogdaki bilgilerin internet ortamına aktarılmış olması, bilim dünyası için kuşkusuz büyük bir kazanç olmuştur. https://www.altay.uni-frankfurt.de/A4/KURAY1_F.JPG

adresinde bulunan yüksek çözünürlüklü fotoğraf, yazıt üzerinde çalışmaya ve yeni okuma ve anlamlandırma yapmaya imkân tanımıştır. Fotoğrafta da açıkça görüleceği üzere, orta bölümde yer alan çizimlerden biri, Uygur Kağanlığı'nın hanedan boyu Yağlakar damgası olabilir. Altında yazı olmayan birinci Muruy maşrapasının dibinde de benzer bir damga bulunmaktadır. Kuray maşrapasının da Muruy'da olduğu gibi Uygur Kağanlığı dönemine, dolayısıyla sekizinci yüzyıla ait olabileceğini öne sürmek mümkün görünmektedir.

Kaynakça

- Arat, R. R. (1979). *Kutadgu Bilig I: Metin*. 2. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Arat, R. R. (1985). *Kutadgu Bilig II: Çeviri*. 3. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aydın, E. (2017). *Orhon Yazıtları, Köl Tegin, Bilge Kağan, Tonyukuk, Ongi, Küli Çor*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Aydın, E. (2018). *Uygur Yazıtları*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Aydın, E. (2019a). *Sibirya'da Türk İzleri, Yenisey Yazıtları*. İstanbul: Kronik Kitap.
- Aydın, E. (2019b). *Türklerin Bilge Atası Tonyukuk*. İstanbul: Kronik Kitap.
- Aydın, E. (2021). Muruy Maşrapasındaki Runik Yazı Üzerinde Yeni Bir Okuma ve Anlamlandırma. *Dil Araştırmaları*, 29, 19-30.
- Berta, Á. (2004). *Szavaimat Jól Halljátok, A Türk és Uygur Rovásírásos Emlékek Kritikai Kiadása*. Szeged: Jate.
- Borovkov, A. K. (1963). *Yeniseyskiye nadpisi na sosudah. Tyurkologičeskiye İssledovaniya*. Moskva-Leningrad: 190-196.
- Clauson, G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford: Oxford University.
- Ercilasun, A. B. (2016). *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*. İstanbul: Dergâh.
- Erdal, M. & Kubarev, G. (2019). Güneydoğu Altay'daki Sarı-Kobı Yazıtı. Çev. Alimov, R. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 30, 229-241.
- Erdal, M. (2004). *A Grammar of Old Turkic*. Leiden-Boston: Brill.
- Ergin, M. (2011 [1970]). *Orhun Abideleri*. 45. Baskı İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Gabain, A. von (1988). *Eski Türkçenin Grameri*. Çev. Akalın, M. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Karamanlıoğlu, A. F. (1966). 'Silik' Sözü Üzerine. In *Reşid Rahmeti Arat İçin* (pp. 320-322). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

Kaya, C. (2020). Köktürkçe İsi/İşi ~ Kisi/Kişi Üzerine. *Belgü*, 4(5), 19-26.

Koçeyev, V. A. (2006). *Svod drevnetyurkskih runičeskih pamyatnikov Gornogo Altaya*. Gorno-Altaysk: Ministerstvo Kul'turu RA.

Konkobayev, K. et al. (2015). *Altay Cumhuriyeti'ndeki Eski Türk Yazıtları Albümü*. Astana: Gılım.

Moziöğlu, E. (2016). Altay Yazıtları. In Kormuşin, İ. et al. (Eds.), *Yenisey-Altay-Kırgızistan Yazıtları ve Kâğıda Yazılı Runik Belgeler* (pp. 228-311). Ankara: Bilgesu.

Nevskaya, İ. A. (2011). Recently discovered Old Turkic Runic inscriptions in Mountainous Altai. In Ölmez, M. & Yıldırım, F. (Eds.), *Orta Asya'dan Anadolu'ya Alfabeler* (pp. 9-20). İstanbul: Eren Yayıncılık.

Orkun, H. N. (1936). *Eski Türk Yazıtları I*. İstanbul: Devlet Basımevi.

Orkun, H. N. (1941). *Eski Türk Yazıtları IV*. İstanbul: Devlet Basımevi.

Ölmez, M. (1998). Eski Türk Yazıtları ve Bugünkü Durumu. *Çağdaş Türk Dili*, 120, 2-6.

Ölmez, M. (2013). *Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları*. Ankara: BilgeSu.

Radloff, W. (1895). *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*. St. Petersburg: Buchdruckerei der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

Röhrborn, K. (2000). Nochmals zu alttürkisch bæg eşi. *Folia Orientalia*, 36, 275-279. [Türkçesi: Röhrborn, K. (2019). Tekrar Eski Türkçe bæg eşi. Çev. Aris, G. *International Journal of Old Uyghur Studies*, 1(1), 89-94].

Sertkaya, O. F. & Butanayev, V. Ya. (2011). Runik Yazılı Maşrapalar Üzerine (8. Hakasya'da Bulunan Runik Yazılı Gümüş Maşrapa. In Ölmez, M. et al. (Eds.), *Ötüken'den İstanbul'a Türkçenin 1290. Yılı (720-2010) Sempozyumu Bildirileri [3-5 Aralık 2010, İstanbul]* (pp. 119-130). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Sertkaya, O. F. (2011). E 2 - Uyük-Arjan (Tuva) Yazıtı. *Turkish Studies*, 6(1), 27-34.

Spasskiy, G. İ. (1818). *Sibirskiy Vestnik'*. Çast I: *Drevnosti Sibiri*. St. Petersburg: V' Tipografii Ios. Ioannesova.

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

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

Tekin, T. (1988). *Orhon Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tekin, T. (2003). *Orhon Türkçesi Grameri*. İstanbul: Simurg.

Thomsen, V. (1935). Moğolistan'daki Türkçe Kitabeler. Çev. Özdem, R. H. *Türkiyat Mecmuası*, 3, 81-119.

Thomsen, V. (2002 [1896]). *Orhon Yazıtları Araştırmaları*. Çev. Köken, V. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tıbıkova L. N. et al. (2012). *Katalog Drevnetyurkskix Runičeskix Pamyatnikov*. Gorno-Altaysk: Gorno-Altaysk Gosudarstvennyy Universitet.

Vasilyev, D. D. (2013). *Korpus Tyurkskih Runičeskikh Nadpisey Yujnoy Sibiri. Çast' 1: Drevnetyurkskaya Epigrafika Altaya*. Astana: Too (Prosper Print).

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

Yevtyuhova, L. A. & Kiselëv, S. V. (1941). Otçet o rabotah Sayano-Altayskoy arheologičeskoy ekspeditsii v 1935 g. *Trudi Gosudarstvennogo İstoričeskogo Muzeya*, 16, 75-117.

İnternet Kaynakları

https://www.altay.uni-frankfurt.de/A4/KURAY1_F.JPG (Erişim tarihi: 08.12.2021)

https://www.altay.uni-frankfurt.de/A4/KURAY1_X.PNG (Erişim tarihi: 08.12.2021)



Resim II

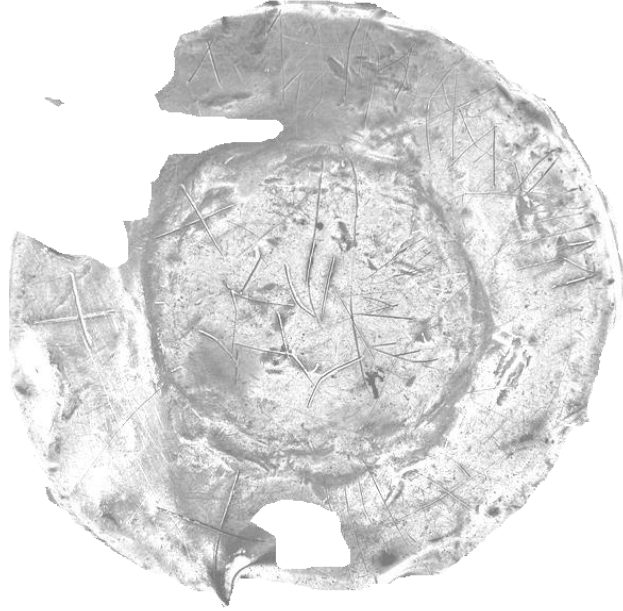
https://www.altay.uni-frankfurt.de/A4/KURAY1_M.PNG



^/X (S) # € 4/Y 7 * ^ 5/9/3 Y * /I+I 7 (1
€ 4 (2)

Resim III

Tıbıkova, Nevskaya ve Erdal'ın harf teşhisleri:
(<http://www.altay.uni-frankfurt.de/A4/RN4.PNG>)



Resim IV

https://www.altay.uni-frankfurt.de/A4/KURAY1_X.PNG



Resim V

Maşrapanın yüksek çözünürlüklü fotoğrafı
(https://www.altay.uni-frankfurt.de/A4/KURAY1_F.JPG)

Received 27.08.2021	Research Article	JOTS
Accepted 22.09.2021		6/1
Published 01.01.2022		2022: 21-38

Eski Türklerden Günümüze Altay Şamanizminde Çök/Sök Ayini

Čök/Sök Ritual in Altaic Shamanism from Ancient Turks to Present Day

Nükhet OKUTAN DAVLETOV*

Cappadocia University (Nevşehir / Turkey)
E-mail: nukhetdavletov@gmail.com

Timur B. DAVLETOV*

International Organization of Turkic Culture (TÜRKSÖY)
(Ankara/Turkey)
E-mail: aronxakas@yahoo.com

The word *čök* which has only been found in Tepsey VI, Tuba II and one inscription from Adrianov's collection, and has been interpreted differently by Turcologists such as Malov, Kyzlasov, Klyashtorny, Erdal, Orkun, Barutcu-Özönder and Aydın. In this study, the word *čök* identified in the Turkic runic texts of Siberia, and the associated ritual of libation have been evaluated as an ancient and common element in the Shamanism of Altaic peoples for the first time in Turcology. For this reason, traces of the concept have been searched in Tungus-Manchu, Korean and Mongolian as well as Turkic languages belonging to the Altaic language family. It has been emphasized that this word, which was recorded in different forms among Turkic and Mongolic peoples, can be an old and common Altaic word. In this way, the existence of Shamanism among the ancient Turks living in the Yenisei region has been exemplified with this word, and it's been seen that this concept has been preserved until the 21st century in societies speaking Turkic, Mongolic and Manchu-Tungusic languages and perpetuating traditional Shamanism. And results of this research have been presented to the service of Turcology.

Key Words: Turkic, Altaic, Shamanism, Yenisei inscriptions, libation, *čök/sök*.

* ORCID ID: 0000-0001-9312-8385.

* ORCID ID: 0000-0002-7767-4797.

Giriş

Güney Sibirya’da bulunan ve Yenisey yazıtları olarak adlandırılan Türk runik metinleri, epitaf yani mezar yazıtı türünün özgün örneklerini temsil etmelerinin yanı sıra Aydın’ın ifadesiyle “*Sayan-Altay bölgesi halklarının söz varlığında bulunan ancak diğer bölge yazıtlarında tanıklanmayan sözcükler*” (2013b: 38) içermeleri bakımından da önemlidir. Bunların biri de şimdiye dek yalnız üç yazıtta (Tuba II, Tepsey VI, Adrianov koleksiyonundan bir yazıt) tespit edilebilmiş ve farklı anlamlar yüklenmiş olan *çok* kelimesidir. Örneğin, E 36 numaralı Tuba II yazıtında geçen $\text{ᠰᠢᠶᠠᠨᠠᠯᠲᠠᠢᠨᠠᠨᠠᠳᠤᠰᠤᠨᠠᠳᠤᠰᠤᠨ}$ *teḡrim çok bizke* (Aydın, 2013a: 100)¹ ifadesindeki *çok* kelimesi, Radloff tarafından “*Bilinmeyen bir kelime, belki de diz çökmek, yalvarmak anlamındaki çok ile alakalı olabilir*” şeklinde açıklanmış ve ifadenin tamamı ise “*Muhtemelen şu anlama gelir*” notuyla, “*Göğüm bize merhamet et*” şeklinde çevrilmiştir (1985: 372). Çalışmalarında sıklıkla Eski Türklerdeki Maniheizm üzerinde duran Kızlasov ise aynı ifadeyi Hristiyanlıkta İsa’nın göklerden halka doğru inmesiyle bir analogi kurarak ‘moy boje, snizoydi do nas!’ [Tanrım, bize gelin!] şeklinde çevirmiştir (2001: 246-247). Malov ise ilgili yazıttaki bu kelimeyi *çok* yerine *öçük*² ‘çatı’ olarak okumuş ve tam ifadeyi *teḡrim öçük bizke* ‘nebo moe (bojestvo) kırışa nam’ [Göğüm/tanrım bize çatıdır] biçiminde vermiştir (1952: 66).

Kızlasov, kelimenin geçtiği diğer metinlerden E 116 numaralı Tepsey VI ve 1904 yılına ait Adrinanov koleksiyonundan bir metindeki ilgili ifadeleri de Tuba II’deki gibi sırasıyla *teḡrim çok yerik ...* “moy bog snizoydi na zeml[yu]!” [Tanrım yere in!] ve *teḡrim çok* “moy bog, snizoydi [do menya]!” [Tanrım in bana] olarak okumuştur (2001: 246-247). Aydın ise E 116 numaralı Tepsey VI’da geçen $\text{ᠰᠢᠶᠠᠨᠠᠯᠲᠠᠢᠨᠠᠨᠠᠳᠤᠰᠤᠨᠠᠳᠤᠰᠤᠨ}$ ifadesini *teḡrim e çok e yerim* “Ey Tanrım! Amin! Yerim” ve Adrianov koleksiyonundaki yazıtı da *tagım a idok beniḡ yalım kayam teḡrikenim*³ *çok*

¹ Malov, bu runik ifadedeki bizke kelimesinin son harfini muhtemelen hatalı olarak ile göstermiştir: $\text{ᠰᠢᠶᠠᠨᠠᠯᠲᠠᠢᠨᠠᠨᠠᠳᠤᠰᠤᠨᠠᠳᠤᠰᠤᠨ}$ (1952: 66).

² Aydın, Malov’un *çok* kelimesini *öçük* olarak okuyup ‘мое (божество)’ [My [God] şeklinde çevirdiğini belirtir (Malov’dan aktaran Aydın, 2017: 13-14). Ancak Malov, *öçük* kelimesini değil, *teḡrim* kelimesini ‘небо мое (божество)’ [Göğüm/Tanrım] olarak vermiştir. *Öçük* kelimesini ise Klyastorny gibi ‘крыша’ [çatı] olarak çevirmiştir (Malov, 1952: 66).

³ Adrianov koleksiyonuna ait bu metin için kaynak olarak Erdal’ı gösteren Aydın, bu kelimeyi Kızlasov’un aksine *teḡrim* değil, *teḡrikenim* şeklinde vermiştir. Kızlasov’un kullandığı kaynak için bk.

“dağım, kutsalım, yalçın (sarp) kayam! Azizim, amin!” şeklinde okumuştur (2013a: 208-209, 246).

Aydın, *A Shamanistic Exclamation in the Yenisei Inscriptions: Çök!* (2017) başlıklı çalışmasında şimdiye dek bu kelime üzerine yapılan tartışmaları ve farklı okuma denemelerini topluca vermiştir. Buna göre yukarıda görüşlerine yer verilen dilbilimcilere ek olarak Orkun, *çök* kelimesini ‘Tanrıya karşı yapılan bir hitab’ (Orkun’dan aktaran Aydın, 2017: 13-14); Barutçu-Özönder ise ‘Yardım et!’ (Barutçu Özönder’den aktaran Aydın, 2017: 13-14) olarak yorumlamışlardır. Bununla birlikte Erdal, *çökle-* fiilinin eski Uygurca metinlerde ve *Drevnetyurkskiy Slovar*’da⁴ geçtiğini belirtmekte ve Eski Uygurcada *çök-* köküne rastlanmasa da Tatarca ve Çuvaşça gibi bazı çağdaş Türk dillerinde kelimenin ‘kurban’ ve ‘kurban ayini’ anlamlarında kullanıldığını ifade etmektedir (1991: 434-45). Gerçekten de *çök* kelimesi XXI. yüzyılda basılan bir Tatarca-Rusça sözlükte dahi kendisine yer bulmakta ve ‘putperestlikte ateşe kurban sunma ayini’ ve ‘bu ayin esnasında dile getirilen nida’ olarak tanımlanmaktadır (Asilgaraev, 2007: 583). Fedotov da *çök* (Çuvaşça *çük*) kelimesini ‘Pagan Çuvaşlarda kurban, kurban amaçlı sunulan yemek’; *çükle-* fiilini ise ‘*çük* (kurban) sunmak’ olarak tanımlamış ve bu geleneğin adının *çükleme* olduğunu belirtmiştir (1996: 426-427).

Çuvaşlarda Çük

Semenova, eski bir hasat bayramı olduğunu ifade ettiği *çükleme* kavramının Rusçaya ‘kurban sunmak, şükür kurbanı sunmak’ olarak çevirilebileceğini ifade ettikten sonra bu ayinin detaylarını şu şekilde aktarmıştır:

“Çuvaşlar, yeni hasattan elde edilen tahıllardan ekmek yapmadan önce bu ilk tahılların tanrılara sunulması ve bunların tüketilebilmesi için tanrılarının rızalarının alınması gerektiğine inanmaktaydılar. Kadınlar *çükleme*’de belirli bir yere sahipti. Örneğin ev sahibi erkeğin eşi, kocasıyla aynı sözleri ve hareketleri tekrarlar, ayinde kocasının hemen arkasından masaya otururdu. Önce masaya bir kâse yulaf lapası getirilir, lapanın ortasına bir delik açıp bu boşluğa yağ dökülür ve lapanın etrafına da kaşıklar dizilirdi. Sonra kâsenin üzerine ekmek koyulur ve ekmeğin üzerine de bir tuzluk içinde tuz yerleştirilirdi. Bazen tuz yerine peynir tercih edildiği de olurdu. Masaya büyük ağaç bir kapta bira getirilir ve ev

Adrianov, A. V. *Pisanitsy* (Otçet za 1904 g.) (rukopis) – Arhiv Muzeya arheologii i etnografii Sibiri Tomskogo gosuniversiteta, d. 55, risunki mejdu opisaniyami XIX-33 i XIX-39, XIX-36, XIX-35.

⁴ Otko çöklemişig yeteçiler (Nadelyayev at al., 1969: 155).

sahibi tarafından ayine katılan konukların her birine bu ritüel yiyecek ve içecekten ikram edilirdi” (2015: 134-135).

Çuvaşlarda *çük/çök* ile ilgili bir diğer kavram da açık havada toplu biçimde yapılan kurban ibadetini ifade eden *uy çükë* (Rodionov, 2016: 122) kavramıdır. Kelimenin Rusça kaynaklarda /ü/ yerine /u/ ile yazıldığı ve bu sebeple sıklıkla *uçuk* olarak geçtiği görülmektedir. *Uçuk*, Salmin’in ifadesiyle Çuvaşça ‘vadi, ova, bozkır, tarla’ gibi anlamlara gelen *uy* ve ‘iyi bir hasat elde edebilme amacıyla ruhlara dua eşliğinde kurban sunumu’ anlamındaki *çuk* kelimelerinden oluşmaktadır. Salmin, Çuvaşların *halah uçuk*’u ‘halk uçuk’ ve *pısāk uçuk* ‘büyük uçuk’ ifadelerinin de ayinin umumî yapısını vurguladığını belirtmektedir (1994: 35).

XIX. yüzyılın ortalarında pagan Çuvaşların Çeboksarı’daki *uçuk* ayinlerinden sonra hayvan kemiklerinin, yolunmuş kuş tüylerinin her yere saçılmış vaziyette bırakıldığı, Çuvaşların kurban edilen hayvanların etlerini yiyip kemiklerini yaktıkları kaydedilmiştir. Ancak kurbanın tek seferde tüketilmesi ve sunulması gerektiği için kurban etinden arta kalanların da kemiklerle beraber yakıldığı durumlar olabilmekteydi. Kurban edilen hayvanın derisi ise *kiremet*⁵ ağaçlarına asılmaktaydı. Medvedev, günümüzde ise Başkurdistan’ın Bakalinskiy Bölgesi’ndeki Yultimirovka Köyü’nün vaftiz olmayan Çuvaşlarının, *uçuk*’ta kurban edilen koyun ve koçların derilerini evlerine götürdüklerini ifade etmektedir (2016: 145).

Salmin, bu törenin her yıl ya da 3 yılda bir olacak şekilde ata ruhları için düzenlenen toplu ayinlerden ve bahar ekiminden sonra yaz başında tüm köy tarafından düzenlendiğini; XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başlarından itibaren ise bu ayinin kötü geçen bir hasadın ardından ya da salgın hastalıklardan kurtulmak için de yapıldığını belirtmektedir (1994: 35). *Uçuk* bu yönüyle Güney Sibiryaya Türklerinden Hakasların *tayığ* dedikleri kurban törenlerini hatırlatmaktadır. Hakasların da hem bereket için hem de felaketlerden

⁵ *Kiremet* adı, kimi kaynaklarda Çuvaşlarda kötü ruhların yaşadığı yerin adı, kimi kaynaklarda ise doğrudan bu ruhlardan birisi olarak geçmektedir. Başta ormanlık alanlar olmak üzere, dağlarda ve su kaynaklarının yakınında *kiremet* adıyla anılan pek çok yer bulunmakta ve Çuvaşlar buralarda dua ve kurbanlar eşliğinde ibadet etmektedirler (Bayram, 2013: 321, 520). *Kiremet* kavramı için ayrıca bk. Bayram, 2015: 21-35.

kurtulmak için iyelere köy halkı olarak dualar eşliğinde kurbanlar sundukları bilinmektedir.

Güney Sibirya Türklerinde Çök/Sök

Aydın, üç Yenisey yazıtında tespit edilen ve çök olarak okunması gerektiğini ifade ettiği bu tartışmalı Eski Türkçe kelimenin Güney Sibirya Türklerinin şaman ayinlerinde günümüzde hala kullanılması sebebiyle ‘Şamanist bir nida’ (2013b: 40; 2017: 17) olduğunu Altaycadan örnekler vererek ifade etmiştir. Konuyla ilgili Çarlık, Sovyetler ve Rusya Federasyonu dönemi kaynaklarında bu seslenişin ayinlerde libasyon yani saçı sırasında çıkarıldığı bilgisi verilmektedir. Ayrıca kelimeyi doğrudan şaman ayinleri ve kamlarla açıklayan Butanayev’in (1999) *Hakassko-russko istoriko-etnografiçeskiy slovar* adlı çalışması ve Subrakova’nın (2006) *Hakassko-russkiy slovar*’ı gibi daha önceki Hakasça-Rusça sözlükler de Aydın’ın bu tespitini doğrulamaktadır.

Her ne kadar uzun yıllar boyunca Altay topraklarında misyonerlik faaliyetleri için bulunan Verbitskiy tarafından 1884’te Kazan’da yayımlanan *Slovar altayskago i aladagskago nareçiy tyurskago yazıka* [Türk Dilinin Altay ve Aladağ⁶ Lehçeleri Sözlüğü] adlı sözlükte bu ifade bulunmasa da bilindiği üzere Altaylar arasında derleme yapan araştırmacıların kayıtlarında bu kelime mevcuttur. Ayrıca Verbitskiy’nin 1884 tarihli çalışmasından daha önce Rus Ortodoks Kilisesi Altay Misyonerlik Servisi üyelerince meydana getirilen ve 1869’da Kazan İmparatorluk Üniversitesi matbaasında basılan *Grammatika altayskago yazıka* [Altay Dili Grameri] adlı eserin 2005’te yayımlanan tıpkıbasımında da çök kelimesi ‘putlara yapılan kurban saçısı esnasında çıkarılan nida’ olarak tanımlanmıştır; aynı kökten türetilen çokto- fiili ise ‘putlara saçı yapmak, ateşe çok nidası eşliğinde yemek parçaları sunmak’ şeklinde açıklanmıştır (2005: 292).

Yukarıda Çuvaşça *uy çükë* (Rodionov, 2016: 122) kavramının Rusça kaynaklarda <ü> yerine <u> ile yazıldığı ve bu sebeple uçuk olarak geçtiği ifade edilmiştir. Aynı şekilde doğru yazımının çök olması gereken kelimenin Altaycada çok biçiminde kaydedilmiş olması da yine Rusça yazımdan kaynaklanıyor

⁶ Burada Aladağ Lehçesi olarak kastedilen günümüz Hakasçasıdır. Verbitskiy tarafından Altaycanın içine Teleüt, Telengit, Biysk yerlilerinin dili dâhil edilirken; Aladağ lehçesine ise Şor, Hakas ve Kuzey Biysk’te yaşayan Kumandinlerin dili dâhil edilmiştir (Verbitskiy, 1884: III-IV).

olmalıdır.⁷ Nitekim İnan da kelimeyi *çook* olarak aktarmış ve ibadet vaktinde tekrar edilen ‘Amin!’ anlamında bir kelime olduğunu ifade etmiştir (1998: 393). Ancak kelimeyi *çöök* şeklinde /ö/ ile veren ve Altayca ‘anlatıların ve hikâyelerin sonunda kahramanları, tanrıları ya da ruhları sakinleştirmek için kullanılan kalıp bir ünlem’ (Demçinova’dan aktaran Yadanova, 2013: 253) olarak açıklayan kaynaklar da bulunmaktadır. Araştırmacılar tarafından eski Türk dönemine ait Yenisey yazıtlarındaki *çök* ile aynı kelime olduğu tespit edilen bu *çöök/çook* ifadelerinin çift /ö/ ya da /o/ ile yazılmasının sebebi olarak ise kelimenin daha önce de belirtildiği üzere şaman ayinleri sırasında kaydedilmiş bir ünlem olması gösterilebilir. Nitekim alan araştırması kayıtlarına dayalı literatürde de kelimenin standart bir yazımı bulunmamaktadır.

Bu kelime, Hakasçada da *söök* ve *seek* biçiminde /s/’li olarak yaşamaktadır ve yukarıda bahsedilen diğer Türk dillerinde olduğu gibi özel bir kurban ritüeline adını vermiştir. Hakasça-Rusça sözlüklerde *seek* ‘şarap ya da süt saçısı yapılırken söylenen nida’ (Subrakova, 2006: 456); ya da *söök* ‘Dağ iyelerine şarap veya başka içeceklerle saçı yapılırken çıkarılan ses, sesleniş’ (Butanayev, 1999: 120) olarak tanımlanmıştır. Kelimenin fiil hali olan *seektirge* (*seekte-*) Hakasçada ‘Şaman ayini sırasında içki saçmak, kurban yerlerinin iyelerine ve putlara/idollere saçı yapmak’ (Subrakova, 2006: 456) ve *sööktirge* de ‘Şarap veya tütününü dağ iyelerine saçmak’ olarak yer almaktadır: *Ham pozınıñ tösterine sööktepçe* “Kam, kendi yardımcı ruhlarına *sööklüyor/söökleme* yapıyor” (Butanayev, 1999: 120). Hakasçada *söök* ritüeli ile ilgili bir diğer kavram da ‘kamlama esnasında şamana sunu maddesini getiren yardımcı kişi’ anlamına gelen *söökteçej kiz’dir* (Butanayev, 1999: 120).

İmparatorluk Rus Coğrafya Cemiyeti olarak çevirebileceğimiz İRGO ile Rusya Orta ve Doğu Asya Araştırma Komitesi tarafından 1913-1914’te araştırma yapması için görevlendirilen Stepan Maynagaşev, Hakasların XX. yüzyılda hala sürdürmekte oldukları geleneksel *tig’ir tayii* (gök ayini) sırasında kurban sunulurken “*seek-seek*” ifadesinin kullanıldığını kaydetmiştir (1916: 97):

⁷ İleride bahsedilecek olan *söök/seek* ya da *söög/seeğ* kelimelerinde de hem /ö/ hem /e/’li yazım dikkat çekmektedir. Bunun da Rusça yazımdan kaynaklandığını düşünmekteyiz. Araştırmacıların Kiril alfabesinde /ö/ sesini verebilmek için kullanmaları gereken <ë> yerine <e> harfini tercih etmelerinden dolayı zaman içinde kabullenilmiş bir dönüşüm söz konusu olabilir.

Küger turğan kük tigir, sek!

Gögerip duran mavi gök⁸, sek!

Küdir turğan hara çir, sek!

Bizi taşıyan kara yer, sek!

Butanayev de 1972’de Kirba Dağı’nda yapılmış bir *tağ tayii* yani dağ iyelerine kurban sunma ayini sırasında söylenen aşağıdaki duayı, 1888 doğumlu Sıgan Domojakov’dan kaydetmiştir (2006: 161-163):

Söök! Söök!

Söök! Söök!

Adap turğan tisker miis

Adını andığımız, tisker⁹ yüzlü

Tipsey hayrahan!

Tepsey hayrahan!¹⁰

Arğa çahsı çonnıj tayii çitsin!

Emekçi iyi halkın kurbanları sana ulaşsın!

Butanayev aşağıdaki duayı ise zamanında Arkut Sunçugaşev adlı 1890 doğumlu ünlü bir Hakas şamanın ayinine katılmış olan 1916 doğumlu Tatyana Domogaşeva adlı bir katılımcıdan 1980’de kaydetmiştir. Duanın başında şaman, Hakasların tös dedikleri iyeleri ve koruyucu ruhları, onlara *seek* nidasıyla seslenip besleyerek çağırılmaktadır (2006: 207-209):

Seek, seek!

Seek, seek!

Adam hannañ alğan huyağımınñ eeleri

Atam handan aldığım zırhımın iyeleri

Azır holıma çayalıp odırınar.

Çatal koluma yayılıp oturunuz.

Hakasların bu ritüeli günümüzde de *seek-seek* adıyla yaşattıkları, alan araştırmaları sırasında görülmüştür. Örneğin görüşme sırasında 40 yaşında olan Hakas Dili ve Edebiyatı öğretmeni Aleksey Çaptıkov, kendisine Erlik Han (Hakasça *İrlig*) ile ilgili bir soru sorulduğunda başından geçen şu hikâyeyi anlatmıştır:

“Bir gece komşu köye gitmiştik. Dönüş yolunda yan gözle baktığımda bir de gördüm ki ileride bir atlı gecenin içinde koşturarak geliyor. Atın sadece yarısı, yani ön ayakları görünüyordu, arkası ise görünmüyordu. Beni durdurmaya çalışıyordu sanki. Ben korkup daha hızlı gitmek istedim; ama birden araba duruverdi, motor çalışmıyordu. O anda bir baktım ki arabada bir şişe içki duruyor. Çocukken duyduğum *seek-seek* geldi aklıma. *Seek-seek* yapınca araba çalışıverdi. O atlının *İrlig* olup olmadığını bilmiyorum; ama sonradan

⁸ Ana dili olan Hakasçaya ve Hakas kültürü ile Hakas Şamanizmine vakıf bulunan S. D. Maynagaşev, bizzat katıldığı *tigir tayii* esnasında okunan dualarda geçen *kük (kök) tigir* ifadesini, Türk runik metinlerinde olduğu gibi doğrudan mavi gök (*sinee nebo*) olarak açıklamıştır.

⁹ Ters yön, batı.

¹⁰ Efendi, tanrı.

bana anlatılana göre orası aslında şamanların yoluymuş ve biz de işte onların arasına girmişiz. Yoldan ilk geçişimizde saçı yapmamıştık, galiba o yüzden dönüşte geçmemize izin vermediler. Korkudan o şişenin hepsini orada yolda bıraktım. Yolun açık olması için içki yoksa bile ekmek gibi kişinin yanında ne varsa ruhlara bırakması gerekir” (Okutan Davletov, 2021: 73).

Söz konusu kurban geleneği, Şamanizmde köklü bir yere sahip olduğundan bu uygulama ile ilgili terimlerde hem ortaklık hem zenginlik söz konusudur. İlk olarak Türk ve Moğol halkları arasındaki Şamanizm terminolojisinin ortaklığına ya da kültürel ve dilsel etkileşime işaret etmesi bakımından ‘bayramlarda putlara içki sunulacağı zaman saçılacak kurban’ olarak tanımlanan Moğolca *tsatsal* ve ‘saçmak, serpmek’ anlamlarına gelen *tsatsah* kelimeleri (Altangerel, 2001: 340) örnek gösterilebilir. Birtalan da bu kelimenin ‘tanrılara sunulan süt, sütlü çay ya da kırmızı libasyonu’ yani *saçı* anlamına geldiğini ve Kalmukça ile Oyratçada da *tsatsl* şeklinde mevcut olduğunu, kökünün ise *saçu* fiili olduğunu belirtmektedir (2004: 589).

Saçı kavramı dışında Hakasçadaki şu kelimeler de dikkat çekicidir: *İliğ* ‘serpme, saçı’; *çaçığ* ‘iyelere (dağ, nehir vs) şarap, süt, çay saçma ritüeli’; *naniğ* ‘şarap saçmak’ (Subrakova, 2006: 144, 270, 958). Günümüzde Hakaslar tarafından sık kullanılan bu terimleri aşağıdaki dua metinlerinde görmek mümkündür. Haritonova’nın (2006: 206) T. S. Burnakova adlı bir Hakas şamandan kaydettiği dua tarafımızca Türkçeye aşağıdaki şekilde çevrilmiştir:

Ulu dağlarım, ulu nehirlerim!
Size *İlik*¹¹ yapıyorum!
Seek!
Yüce dağlarım, engin sularım!
Şaman ağacım! Size *İlik* sunuyorum!

Hakasların *köl tayii* dedikleri göl iyisi için düzenlenen kurban töreninde edilen aşağıdaki dua ise Butanayev tarafından kaydedilmiştir (2003: 243). Duada *çaçığ* kelimesi şu şekilde geçmektedir:

Toğıs İziğtığ Hara köl hayrahan! Dokuz kapılı Kara göl hayrahan!
Çiti tündüktığ Hara köl hayrahan! Yedi tündüklü Kara göl hayrahan!

¹¹ Hakasçada kelime *İlik* değil, *İliğ* olarak yazılmaktadır; ancak metin Rusçaya aktarılırken bu şekilde yazılmış olmalıdır.

Ah malnıñ südñner çaçıǵ pırerbıs,
Ah malnı soǵıp, tayıǵ iderbıs.

Ak malnı sütüyle saçı yapıyoruz,
Ak malı kesip, kurban ediyoruz.

Bu noktada Tıvacaya Moǵolcadan geçtiǵi düşünölen ve ‘acımak, merhamet etmek, affetmek’ anlamlarına gelen *örşe*- fiilinden türeyip ‘Ey Tanrım! Aman Tanrım!’ anlamlarında kullanılan bir ünlem olan *örşee*¹² (Ölmez, 2007: 235) de dikkat çekicidir. 44 yaşındaki Ernazar Kuular, kişisel görüşme sırasında günümüzde Tıva sınırları içerisindeki Tıvaların, komşuları olan Hakaslar ve Altayların aksine saçı sırasında *örşee* ünlemiyle kurban sunumu yapmakta oldukları bilgisini paylaşmıştır (11 Temmuz 2021). Tarafımızca yapılan taramalarda da Tıvaca sözlüklerde bu araştırmanın konusu olan *çök, çöök, çook, şök, sek, seek* ya da *söök* kelimelerine rastlanamamıştır. Tıva Cumhuriyeti Tuvalarından 44 yaşındaki Viktoriya Soyana Peemot ise yukarıdaki bilgiye ek olarak Tıvalar tarafından Güney Tıva olarak nitelendirilen Moǵolistan’ın Bayan Ölgıy Aymaǵı’ndaki Tıvaların, Altay Daǵı’na ve göǵe saçı yaptıkları ve kendisinin de bizzat tanıklık ettiǵi şaman ayinleri sırasında üç kez *çöök* dendiǵini ifade etmiştir (11 Temmuz 2021). Literatür taraması sonucunda Buryat topraklarında yaşayan Soyotların¹³ da şaman ayini esnasında saçı yapılırken söylenen nida anlamında hem *şöök şöök* hem de *söög söög* dedikleri tespit edilmiştir (Rassadin, 2003: 157; 2012: 140). Göröldüǵü üzere Moǵolistan Tıvaları, Soyotlar ve Güney Sibirya Türkleri arasında sosyokültürel ve lengüistik bütünlükten bahsedilebilmektedir.

Güney Sibirya Türklerinden Şorların Aba (Ayı) aşiretine mensup 1978 doğumlu Çıltıs Tannagaşeva da kişisel görüşme sırasında Şorların şaman ibadetlerinde *şök şök* dediklerini ifade etmiştir (12 Temmuz 2021). Maynagaşev de Radloff’a dayanarak Hakaslardaki *sek* ya da *seek* kelimesinin Şorlarda *şök, şok* ve Teleütlerle Altaylarda ise *çok* şeklinde söylendiǵini belirtmiştir (1916: 100). Göröldüǵü üzere Güney Sibirya Türkleri arasında söz konusu saçı geleneǵi, XX. yüzyılın başından XXI. yüzyıla dek aynı adla devam etmektedir.

¹² Moǵolcada *örşöö*- ‘affetmek, merhamet etmek’ anlamlarına gelmektedir: *Burkhan örşöö!* “Tanrı korusun!”. Bu fiil kökünden türeyen *örşöö* ise ‘merhamet, kutsama, af’ anlamındadır (Altangerel, 2001: 181).

¹³ Rassadin’e göre Soyotların konuştıkları dil Tofalar, Dukhalar ve Doǵu Tıvalarına yakın bir Türk dilidir (2012: 5, 153).

Buryatlarda Söög/Seeg

Bu çalışmada ortaya koyulmak istenen esas husus ise önceki çalışmalardan farklı olarak Eski Türk yazıtlarında tespit edilen *çök* kelimesi ve bu kelime etrafında şekillenen söz konusu ibadetin yalnız Türk halklarında bulunmadığı, Türkler, Moğollar ve Mançu-Tunguzlar gibi Altay halkları için ortak bir kültürel ve inaçsal öge olduğu, bu sebeple VIII-IX. yüzyıllardan çok daha eskiye dayanıyor olabileceği düşüncesidir. Nitekim gerçekleştirilen literatür taraması sonucunda Moğol halklarından Buryatlarda da bu nidanın aynı anlamda kullanıldığı tespit edilmiştir. Buryatçada *söög* kelimesi şu şekilde açıklanmaktadır: “*Şamanın ayin sırasında Söög! Söög! Söög! şeklinde üç kez seslenmesi, nida. İyeye, tanrıya her seslenişten sonra söylenir ve buna içki saçısı eşlik eder. Anlamı ise ‘kurbanı kabul et, yakarışa kulak ver’ şeklindedir*” (Şagdarov & Çeremisov, 2008: 186). Örnek olarak Okladnikov’un (1974: 19), Hangalov adlı bir Buryat araştırmacıdan aktardığı, Baykal kıyısında bulunan *Sagan Zaba* [Beyaz Kaya] adlı kutsal bölgenin iyelerine yapılan şu dua gösterilebilir:

Seeg!

Altın gün anamızın ışıklarıyla,

Yuvarlak ay atamızın ışığıyla,

Esege malan babamızın alkışıyla

Ehe Yüren anamızın alkışıyla [...].

Dampilova, Moğol halklarının şaman dualarında sıklıkla ritmik yapıyı dengelediği ve hitabeti süslemeye yaradığı gibi büyüsel etki yaratan *ay huray*, *seek/sook*, *şureg-şureg* gibi sürekli ses tekrarlarına başvurulmakta olduğunu ifade etmiş ve örnek olarak aşağıdaki Buryat duasını vermiştir (2012: 45-46):

Seeg! Buryaad bulgad hoyori seek!

Seeg! Buryat ve Bulagatlar, seek!

Seeg! Budaan mete budargahan, seek!

Seeg! Saçılmış darı gibi, seek!

Seeg! Bulag mete debergehen, seek!

Seeg! Dökülen pınar gibi, seek!

Dampilova’nın Moğol halkları için ifade ettiği ritmik yapıyı dengelemeye, hitabeti süslemeye ve büyüsel etki yaratmaya yarayan *ay huray*, *seek/sook* (Dampilova, 2012: 45) gibi sözcükler, Hakaslardaki *seek* ve *huray* nidaları ile örtüşmektedir. Nitekim XX. yüzyılın başında Sapogov köyünde yaşamış bir Hakas şaman olan Kam Pituk’un ayin başlangıcında geleneksel evin kapısına gidip eşikteki töslerin yani yardımcı ruhların çağrılması anlamına gelen *tös tarthanı*

sırasında ettiği duada *Huray huray hurayım! Söök söök söögeyim!* şeklinde haykırdığı kaydedilmiştir (Butanayev, 2006: 201).¹⁴ Mikhailov'a göre de Moğol halklarındaki *Ay huray, huray, huruy* nidaları, erken komünal sistem dönemine kadar uzanmaktadır ve totemik-orgiastik ritüellerle ilişkilidir. Duanın başında ya da sonunda tekrarlanan bu kod yani *huray*, tanrılardan merhamet dilenmek için kullanılmaktadır ve tekrarlanan *seeg* nidası ile örtüşmektedir; çünkü her ikisinin de büyüsel bir işlevi vardır (Mikhailov'dan aktaran Dampilova, 2017: 47-48).

Dampilova'ya göre bu ayinlerde yalvarma ve kurban sunma olarak ifade edilebilecek iki ana işlev bulunmaktadır. Ayinin dua kısmı, insanın yardım isteğini ve zarar görmeme dileğini gösterirken, saçı yani kurban kısmı ise insan dünyasındaki dengeyi sürdürebilmek için gerçekleştirilmektedir (2012: 46; 2017: 48):

Khara mongol burkhandaa

Kara Moğol'a, tanrılara

Harbayn bayna ejenşni.

(Sunuların) sahibi hediyeler sunuyor.

Söög khayrkhan, barandaa khürtegt!

Söög *khayrkhan*, hepsini alınız!

Baykal Gölü'nün kuzey kıyıları, Eski Çağ ve Orta Çağ'dan kalan petroglifler bakımından oldukça zengindir. Buryatların inanışlarına göre kayalarda ve dağlardaki bu çizimler, tanrılar tarafından yapılmıştır. Örneğin Baykal Gölü'nün Aya kayasındaki resimlerin iyisi, Tanrı Ergel Sagan Noyon, o bölgedeki köylerin ve halkın koruyucusu olarak tapınım görmektedir. Bu sebeple *taylğan*¹⁵ esnasında ona şöyle seslenilmektedir (Baldaev'den aktaran Daşieva, 2012: 22-23):

Seeg!

Altın yeri koruyan

Aya'nın iyisi

Resimli tanrı

Ergel ak iye

Kutlu ak tanrı!

Ak saçlı ak hatun

¹⁴ Butanayev bu duayı, söz konusu ayinde bulunmuş olan 1889 doğumlu P. N. Kotojekov'dan 1973'te kaydetmiştir.

¹⁵ *Taylğan* ya da *taylagan*, Buryatlarda dağ, nehir, göl gibi yerlerin iyeleri için düzenlenen dua ve kurban ayinlerinin adıdır (Daşieva, 2009: 32). Kelime, Hakasçada aynı anlamdaki *tayığ* kelimesi ile ilişkili olmalıdır.

Bu toprakları koruyun
Yurdumuzu koruyun!
Sürülerimizi ve yılmimizi çoğaltın.
Bizi varlıklı ve mutlu kılın,
Torunlarımızı ve onların çocuklarını gösterin!
Sayımızı artırın ve bizi esen kılın!

Altayca Bir Kelime Olarak Çök/Sök

Türk runik metinlerinde tespit edilen *çök* kelimesi ve bu kelime etrafında şekillenen saç ritüelinin Altay Şamanlığında ortak bir unsur olduğu ve Türk runik metinlerinin yazıldığı Orta Çağ'dan çok daha eskiye dayandırılabilceği düşüncesi yukarıda ifade edilmiştir. Bu düşünceden hareketle Türk ve Moğol halklarında *çök*, *çöök*, *şök*, *şöök*, *sök*, *söök*, *söög*, *sek*, *seek* ve *seeg* gibi farklı biçimlerde kaydedilmiş olan bu sözcüğün eski ve ortak bir Altayca sözcük olabileceği ihtimali üzerinde durma gerekliliği doğmaktadır.

Kelime, yukarıda örnekleri verilmiş olan Türk dillerinde *çök*, *çöök* ve *şök*, *şöök* olarak /ç/ ve /ş/ sesi ile söylenirken Hakasçada ise Moğol dillerinden Buryatçadaki gibi *söök* ve *seek* şeklinde /s/'li olarak yaşamaktadır. Karahan, /ş/ > /s/ değişmesinin Kıpçak grubundaki bazı Türk dillerinin karakteristik özelliği olduğunu ve Kıpçakların bu ses özelliğini ilk anavatanlarındaki komşularından almış olabileceklerini belirtmiştir (2003: 41-42). Arıkoğlu'nun (2012: 25) Eski Moğolca kelime başı /s/ sesinin modern Moğolcada genelde korunmakla birlikte bazı kelimelerde /ş/'ye dönüştüğü ve bu seslerin Tıvacada da /ş/'li olduğu ifadesi de bu görüşü desteklemektedir. Örnek olarak Moğolca *tsagaan* kelimesi gösterilebilir. Bilindiği üzere 'ak, beyaz' anlamına gelen bu kelime Buryatçada *sagaan*, Tıvacada *şagaa*, Altaycada ise *çaga* olarak kullanılmaktadır. Bu durumda *sök-şök-çök* kelimeleri üzerinden de bir /s/-/ş/-/ç/ dönüşümünden bahsetmek mümkün görünmektedir. Aydın da *şad* kelimesinin Uygur yazıtlarında iki kez *çad* olarak yazıldığını belirtmekte ve Türk runik alfabesinde /ş/ sesini gösteren işaretin /s/ sesini de karşıladığını unutmamak gerektiğini ifade ederek Eski Türkçede diyalektler üzerinde durmuştur (2018: 170-171).

Bu bilgiler bizi eski Türkçedeki 'diz çökme, itaat etme, parçalama, aşağı indirme, bir engeli aşma' (Nadelyayev at al., 1969: 510; Clauson, 1972: 819) anlamlarına gelen *sök-* ile Orta Türkçe metinlerde geçen aynı anlamlı *çök-* fiiline

götürmektedir. Bilindiği üzere Bilge Kagan Doğu 27’de *karıg söküp*en ‘karı sökerek’; Bilge Kagan Kuzey 10’da *tizligig sökürtüm* ‘dizlilere diz çöktürdüm’; Bilge Kagan Doğu 3 ve 13’te ise *tizligig sökürmüş* ‘dizliye diz çöktürmüş’ (Tekin, 2014: 46, 50, 54, 60-61) ifadeleri yer alırken kelimenin /ç/’li varyantı karşımıza çıkmamaktadır. XI. yüzyıl metinlerinden *Kutadgu Bilig*’de ise aynı anlamda hem *çök-* hem de *sök-* fiili kullanılmaktadır. Örnek olarak 4058. beyitteki *iki tiz bile sök* ‘iki diz üzerine çök’ ve 5457. beyitte *çöküp bardı egnim* ‘omuzlarım çöktü’ ifadeleri gösterilebilir (Arat, 1947: 409, 542; 1959: 294, 391).

Starostin et al. *çök-* fiilini Tunguzca, Korece, Japonca, Moğolca ve Türkçe gibi akraba kabul edilen dillerde arayarak kelimenin ortak Altayca kökenine işaret etmişlerdir (2003: 450, 1305). Anadili Korece olan Dr. Juyeong Jang, modern Korecede *cuk* 죽 (jug, juk, cug, çuk) fiil kökünün ‘ölmek’, *cuği-* fiilinin ise ‘öldürmek’ anlamlarına geldiği bilgisini paylaşmıştır (28 Ocak 2021). Dikkat çekicidir ki Hakasçada da *sokh-* fiilinin birinci anlamı ‘dövmek’ iken ikinci anlamı ‘kesmek, öldürmek’ olarak karşımıza çıkmaktadır (Subrakova, 2006: 485). Ayrıca Altay halklarından Tunguz-Mançuların dillerinde de biçimsel ve anlamsal olarak benzer fiillerin var olması dikkat çekicidir. Örneğin, Mançu-Tunguz dilleri için ortak kök olan ve ‘baş eğmek’ anlamına gelen *suk*’tan türeyen *suka-* fiili Mançucada ‘bir şeyi dökmek’ anlamında da kullanılmaktadır. Yine Mançu-Tunguz dillerinde *suku-* ‘bozmak, kırmak, parçalamak, zarar vermek, ihlal etmek’ anlamlarını taşıırken, *suksu-* fiili ise ‘saçmak’ anlamındadır. Aynı kökten türeyen ve Mançuca *sukduhen-* ‘bir kurbanın ruhlar tarafından kabul edilmesi’; Negidalce *sugde/sugdeçe* ‘kurban sunmak’; Ulçça *sugdu-*, *sugdiçi-* ‘putların önünde kurban sunmak’; Orokça *sugdiçi-* ‘ölenin ruhuna yemek sunmak’ (Tsintius, 1975: 118, 122) anlamlarını taşıyan sözcükler ise Altay Şamanizmindeki kurban ve saç geleneğine işaret etmesi bakımından mühimdir.

Daha önce belirtildiği gibi Radloff (1985: 372) ve Kızlasov (2001: 246-247) Yenisey yazıtlarındaki *çök* kelimesini *sök* ile aynı doğrultuda, diz çökmek ve inmek kavramlarıyla açıklamışlardır. Bu noktada Aydın’ın Yenisey yazıtlarındaki *çök* kelimesinin ayinsel bir ünlem olduğu görüşüne katılmakla birlikte dinî bir eylem olan kurban töreni sırasında itaat ve yükünmenin yani diz çöküp eğilmenin söz konusu olduğunun vurgulanması gerektiği düşüncesindeyiz. Ağca da Eski Türkçe dönemindeki *yükün-* ve *sök-* fiillerinin, bedensel hareketleri gösteren ‘birisinin önünde baş ile ya da bel ile eğilmek’ ve ‘diz ile çökmek’ kaynak

anlamlarının zamanla metaforlaşarak ‘itaat etmek’, ‘tapınmak, ibadet etmek’ anlamlarına dönüştüğünü ifade etmiştir (2021: 7-8). Ayrıca Şamanlıktaki bu kurban, saçı yöntemiyle dağıtılarak, küçük parçalara ayrılarak sunulduğuna göre Eski Türkçedeki *sök-* ve Mançu-Tunguz dillerindeki *suk-* kökünün yukarıda belirtilen parçalama, dağıtma, saçma anlamı da bağlamdan uzak görünmemektedir. Nitekim Tuvacada *sögürü*¹⁶ ‘selamlamak, selam vermek, yaltaklanmak’; *sök-* ise ‘sökme, çekip çıkarmak, koparmak’ (Ölmez, 2007: 253) anlamlarına gelmektedir. Moğolcada da *sögdöh* ‘diz çökmek’ (Kruçkin, 2006: 516-517), ‘itaat etmek, birinin önünde diz çökmek, hürmet sunmak’ (Kruçkin, 2006: 786) anlamlarındayken *sögnöh* ‘bayramlarda veya şenliklerde şarap ya da kırmızı sunmak veya dökmek’ (Lessing, 1960: 731) anlamına gelmektedir. Moğolistan Kazaklarından Dr. Raima Auyes Khan da *sögnöh* kelimesinin günümüz Moğolcasında ‘içki sunmak, ikram etmek’ anlamında kullanıldığı bilgisini paylaşmış ve sözlük taramasından elde edilen verileri desteklemiştir (31 Ocak 2021). Görüldüğü üzere Altay dillerinde ‘eğilmek, çökmek, parçalamak, saçmak, dağıtmak, öldürmek ve kurban sunmak’ anlamlarının söz konusu fiiller için ortak olduğundan bahsetmek olanaklıdır.

Sonuç

Bu çalışmada şimdiye dek yalnız üç Yenisey bölgesi yazıtında tespit edilen *çök* kelimesinin ve bu kelime etrafında şekillenen saç ritüelinin Altay halklarının Şamanizminde ortak bir unsur olduğu ve Eski Türkçe döneminden çok daha eskiye dayandırılabilmesi ileri sürülmüştür. Bu doğrultuda Türk ve Moğol halklarında *çök*, *çöök*, *şök*, *şöök*, *sök*, *söök*, *söög*, *sek*, *seek* ve *seeg* gibi farklı biçimlerde kaydedilmiş olan bu ünlemin eski ve ortak bir Altayca sözcük olabileceği ihtimali üzerinde durulmuştur. Özellikle Eski Türkçedeki *sök-* ile Mançu-Tunguz dillerindeki *suk-* fiillerinin anlamları ve bu fiillerle aynı adı taşıyan ayinlerin yapısı karşılaştırılarak runik metinlerdeki *çök* nidasının temelinde yatan esas düşüncenin, yükünülen kutsala kurban nesnesini katı ise küçük parçalara ayırarak, sıvı ise saçarak sunmak olduğu ileri sürülmüştür. Kelimenin anlamı konusunda ise Çarlık, Sovyetler ve Rusya Federasyonu dönemi kaynaklarına başvurulmuş ve bu kaynaklarda da kelimenin, ayinlerde libasyon sırasında çıkarıldığı bilgisinin verildiği ifade edilerek Erdal ve Aydın’ın görüşleri

¹⁶ Yakutçada da *suguruy* ‘diz çökmek, eğilmek’ anlamına gelmektedir (Sevortyan, 2003: 343).

desteklenmiş, ayrıca Radloff'un getirdiği açıklamada doğruluk payı bulunabileceği ifade edilmiştir. Üretilen yeni çalışmalarla birlikte her geçen gün daha fazla ilerleme kaydedilen Türkoloji sahasında bu konudaki tartışmalar henüz sona ermemiştir. Ancak kurban sunma geleneği üzerinden Eski Türkler ile günümüz Sibiryalı Türkleri, Moğol halkları ve Mançu-Tunguzların da dâhil olduğu Altaylılar arasında Şamanizm bağlamında kültürel devamlılıktan söz etmek mümkün görünmektedir.

Kaynak Kişiler

Çiltıs Tannağaşeva, 12 Temmuz 2021 (Telefon Görüşmesi); Ernazar Kuular, 11 Temmuz 2021 (Telefon Görüşmesi); Juyeong Jang, 28 Ocak 2021 (Telefon Görüşmesi); Raima Auyeskan, 31 Ocak 2021 (Telefon Görüşmesi); Viktoriya Soyan Peemot, 11 Temmuz 2021 (Telefon Görüşmesi).

Kaynakça

Ağca, F. (2021). Köl Tigin ve Bilge Kağan Yazıtlarındaki başlıgık yüküntür - tizligig söküür - İbaresini Hakkında. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 52, 1-16.

Altangerel, D. (2001). *Orchin Tsagiyn Mongol-Angli Tol' (A Modern Mongolian-English Dictionary)*. 2nd Ed. Ulaanbaatar: Interpress.

Arat, R. R. (1947). *Kutadgu Bilig I Metin*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

Arat, R. R. (1959). *Yusuf Has Hacib, Kutadgu Bilig II Tercüme*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Arıkoğlu, E. (2012). Tuva Türkçesinde Moğolcadan Alınan Unsurların Ses Bilgisi Açısından Durumu. *Dil Araştırmaları*, 11, 17-36.

Asilgaraev, Ş. N. et al. (2007). *Tatarsko-Russkiy Slovar I-II*. Kazan: İzdvo Magarif.

Aydın, E. (2013a) Yenisey Yazıtları. In Ölmez, M. (Haz.), *Yenisey-Kırgızistan Yazıtları ve İrk Bitig* (pp. 17-277). Ankara: BilgeSu Yayınları.

Aydın, E. (2013b). Yenisey Yazıtlarındaki Tek Örnekler. *Türkbilig*, 26, 37-49.

Aydın, E. (2017). A Shamanistic Exclamation in the Yenisei Inscriptions: Çök! *Central Asiatic Journal*, 60(1/2), 13-17.

Aydın, E. (2018). *Uygur Yazıtları*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.

Bayram, B. (2013). *Ulıp Çuvaş Türklerinin Kahramanlık Destanı*. Ankara: TÜRKSOY Yayınları.

Bayram, B. (2015). Gyula Mészáros'un 1908 Yılı Raporuna Göre Çuvaşlar Üzerine Tespitler. *Türk Dünyası*, 40, 21-35.

Birtalan, Á. (2004). Mongolian Shamanic Texts. In Walter, M. N. et al. (Eds.), *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture I* (pp. 586-92). Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.

Butanayev, V. Y. (1999). *Hakassko-Russko İstoriko-Etnografiçeskiy Slovar*. Abakan: İzd. HGU.

Butanayev, V. Y. (2003). *Burhanizm tyurkov Sayano-Altaya*. Abakan: İzd-vo HGU.

Butanayev, V. Y. (2006). *Traditsionny şamanizm Hongoraya*. Abakan: İzd-vo HGU im N. F. Katanova.

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

Dampilova, L. S. (2012). *Şamanskie Pesnopenie Buryat: Simvolika i Poetika*. 2. Baskı. Moskva: Vostoçnaya Literatura.

Dampilova, L. S. (2017). Etnomentalnye Kody v Şamanskıh Tekstah Mongolskiıh Narodov. In *Cultural Heritage Of The Mongols: Manuscript And Archival Collections. Third International Conference under the Patronage of the President of Mongolia* (pp. 47-48). St. Petersburg & Ulaanbaatar.

Daşieva, L. D. (2009). *Buryatskiy Krugovoy Tanets Yohor: İstoriko-Etnografiçeskiy, Ladovy, Ritmiçeskiy Aspekty*. Ulan Ude: İzd-vo BNTs SO RAN.

Daşieva, N. B. (2012). *Traditsionnye Obschestvennye Prazdniki Buryat: İstoriya i Tipologii*. Sibir: Etnosy i kultyury. Vypusk 12. Ulan Ude: İzd.-poligr.

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

Er-Tarduş (B. Y. Bedyurov). (2005). *Grammatika Altayskogo Yazıka*. İzd. 2-oe. Gorno Altaysk: Ak Çeçek.

Fedotov, M. R. (1996). *Etimologiçeskiy Slovar Çuvaşskogo Yazıka II*. Çeboksarı: Çuvaşski gosudarstvenny institut gumanitarnyh nauk.

Haritonova, V. İ. (2006). *Feniks iz Pepla? Sibirski Şamanizm na rubeje tysyaçetiy*. Moskva: Nauka.

İnan, A. (1998). Türk Şamanizmi Hakkında. In *Makaleler ve İncelemeler I* (pp. 389-396). 3. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Karahan, L. (2003). Türkiye Türkçesi Ağızlarında ş > s Değişmesi ve Çalış Beldesi (-Haymana) Ağzı. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 13, 41-62.

Kızlasov, İ. L. (2001). Smena Mirovozzreniya v Yujnoi Sibiri v Rannem Srednevekovye (İdei Yedinobojiya v Yeniseyskih Nadpisyah). *Drevniye Tsivilizatsii Yevrazii. İstoriya i Kultura. Materialy Mejdunarodnoy Nauçnoy Konferentsii, Posvyaşennoy 75-Letiye Deystvitelnogo Çlena Akademii Nauk Tadjikistana, Akademika RAEN, Doktora İstoriçeskih Nauk, Professora B. A. Litvinskogo (Moskva, 14-16 oktyabrya 1998 g.)* (pp. 243-270). Moskva: Vostoçnaya Literatura.

Kruçkin, Y. N. (2006). *Bolşoy Sovremenniy Russko-Mongolski-Mongolsko-Russkiy Slovar*. Moskva: ACT, Vostok-zapad.

Lessing, F. D. (1960). *Mongolian-English Dictionary*. Bloomington-Indiana: The Mongolia Society.

Malov, S. Y. (1952). *Yeniseyskaya Pismennost Tyurkov. Teksti i Perevodi*. Moskva-Leningrad: İzd. Akademii Nauk SSSR.

Maynagaşev, S. D. (1916). Jertvoprinoşenie Nebu u Beltir. Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii. *Tipografiya İmperatorskoy Akademiya Nauk*. 14(3), 93-102.

Medvedev, V. V. (2016). Predmety-Apotropei v Traditsiyah Çuvaşey. *Nauçniye Vedomosti Belgu (Belgorodskogo Gosudarstvennogo Universiteta). Seriya: İstoriya. Politologiya*. 8(38), 144-149.

Nadelyayev, V. M. et al. (1969). *Drevnetyurkskiy Slovar'*. Leningrad: İstitut Yazıkoznaniya, Akademiya Nauk SSSR.

Okladnikov, A. P. (1974). *Petroglify Baykala: Pamyatniki drevney kultury narodov Sibiri*. Novosibirsk: Nauka.

Okutan Davletov, N. (2021). *Hakas Türklerinde Şamanizm ve Ölüm*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Ölmez, M. (2007). *Tuwinischer Wortschatz mit alttürkischen und mongolischen Parallelen. (Tuvacanın Sözvarlığı, Eski Türkçe ve Moğolca Denkleriyle)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Pürbeyevev, G. Ts. (2001). *Bolşoy Akademiçeskiy Mongolsko-Russkiy Slovar I*. Moskva: Academia.

Radloff, W. (1895). *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*. St. Petersburg: Buchdruckerei der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

Rassadin, V. İ. (2003). *Soyotsko-Buriatsko-Russkiy Slovar*. Ulan Ude: İzd-vo Respublikanskaya Tipografiya.

Rassadin, V. İ. (2012). *Yazık soyotov buryatii*. Elista: İzd-vo KGU.

Rodionov, V. G. (2016). Çuvaşskie Kalendarnye Obryadovye Teksty (k Probleme Rekonstruksii Osnovnyh Tsiklov). In *Traditsionnaya Kultura Narodov Povoljya: Materialy III Vserossiyskoy Nauçno-Praktičeskoj Konferentsii s Mejdunarodnym Uçastiem II (M-Ya.)* (pp. 118-126). Kazan: İhlas.

Salmin, A. (1994). *Narodnaya Obryadnost Çuvaşey*. Çeboksarı: Çuvaşskiy gumanitarnyi institut.

Semenova, T. V. (2015). *Osobennosti Obryadovogo Kalendarya Çuvaşey v Etnokontaktnoy s Tatarami Zone*. MAE RAN, Otdel etnografii vostoçnyh slavyan i narodov evropeyskoy çasti Rossii. (Yayımlanmamış Doktora Tezi)

Sevortyan, E. B. (2003). *Etimologiçeskiy Slovar Tyurkskih Yazıkov: Obsçhetyurkskie i Mejtyurkskie Osnovy Na Bukvu "L", "M", "N", "P", "S"*. Moskva: Nauka.

Starostin, S. et al. (2003). *Etymological Dictionary of the Altaic Languages I-III*. Leiden-Boston: Brill.

Subrakova, O. V. (2006). *Hakassko-Russkiy Slovar' (Okolo 22 tis. Slov)*. Novosibirsk: Nauka.

Şagdarov, L. D. & Çeremisov, K. M. (2008). *Buryadsko-Russkiy Slovar I-II*. Ulan Ude: Respublikanskaya Tipografiya.

Tekin, T. (2014). *Orhon Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tsintius, V. İ. (1975). *Sravnitelny Slovar Tunguso-Mançjurskih Yazıkov I-II*. Moskva: Nauka.

Verbitskiy, V. (1884). *Slovar Altayskago İ Aladagskago Nareçiy Tyurskago Yazıka*. Kazan: Tipografiya V. M. Klyuçnikova.

Yadanova, K. V. (2013). *Predaniya, legendy, bylıçki telengitov dolını Ere-Çuy*. Red. Smirnov, Yu. I. Gorno Altaysk: Nİİ Altaistiki im S. S. Surazakova.

Received 17.11.2021	Research Article	JOTS
Accepted 02.12.2021		6/1
Published 01.01.2022		2022: 39-53

Dede Korkut'taki Demir Gücü Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation on Dämir Gücü in Dädä Qorqut

Dursun Can EYÜBOĞLU*

(İstanbul/Turkey)

E-mail: dursuncaneyuboglu@gmail.com

Epics are related to both history and literature. Turks have a rich epic tradition. Dädä Qorqut epics have an important place in Turkic culture. They have important information about Turkic history, geography, language, literature, culture and art. Many personal name occurred in Dädä Qorqut narratives. One of them is Qaracuç Čoban's brother named Dämir Gücü. His name is mentioned in a story in the Book of Dädä Qorqut. Qaracuç Čoban has a strong and brave personality. Qıyan Gücü and Dämir Gücü have stood by their brothers and fought heroically against the enemy army. There is an exemplary devotion between Qaracuç Čoban and his brothers. In this article, the name and family of Dämir Gücü is examined.

Key Words: Dädä Qorqut, Salur Qazan, Qaracuç Čoban, Dämir Gücüü, Qıyan Gücü.

* ORCID ID: 0000-0003-4163-0976.

Giriş

Türk halk edebiyatı içerisinde önemli bir yere sahip olan destanın birçok tanımı yapılmıştır. Bunlardan biri şöyledir:

“Kahramanlık destanları harb, zafer, esaret, ölüm ve şenlik, şölen gibi duygu ve heyecanı kamçılayan olaylar sırasında herhangi bir ozan veya ozanlar tarafından söylenen, kuvvetli olduğu nisbette yayılan ve az çok değişerek yaşayan milli mahsullerdir” (Tural, 2006: 54).

Türk destanları içerisinde önemli bir yere sahip olan *Dede Korkut*'un önemi konusunda çok şey söylenmiştir. *Korkut* adlı eserimizde bunların önemli bir kısmına yer vermiştik (Eyüboğlu, 2019: 16-28).

Dede Korkut'un önemini ortaya koyan sözlerden birkaçı şöyledir:

Ali Şir Nevâî:

(Korkut Ata) “Türk ulusu arasında şöhreti öyle fazladır ki başka şöhrete ihtiyacı yoktur. Kendisinden yıllarca öncekini ve (yine) kendisinden yıllarca sonraki geleceği haber vermiştir. Çok öğüdü içine alan özlü sözleri ortadadır” (Akt. Kocasavaş, 2014: 143).

Fuat Köprülü:

“Bütün Türk edebiyatını terazinin bir gözüne, Dede Korkut'u öbür gözüne koysanız, yine Dede Korkut ağır basar” (Akt. Ergin, 2017: 7).

Akselev Seydimbek:

“... Korkut karakteri, bilgeliğin ve kahramanlığın sembolü ve onun küyleri de zalimlik ve düşmanlığı yenen güzelliğin silinmez örneği olarak, nesillerin gönlünde ebediyen yaşayacaktır” (2000: 60).

Anar Rızayev:

“Azerbaycan türk xalqının şah eseri, Ana kitabı “Dede Qorqud” dastanıdır” (Kitabi-Dede Korkud Ensilopediyası, 2000: 16).

Fuzuli Bayat:

“Mitolojik, tarihi, epik ve daha nice katmanlaşma yaşayan Korkut Ata, Türk dünyasında ününe, işlevlerine göre hiç kimseyle mukayese edilemeyecek birisidir. Denizlerden denizlere büyük devletler kuran konar-göçer Türklerin kahramanlık çağlarını zihnimize yaşatan ve bizlere ulaştıran Korkut Ata, bütün Türk dünyasında her şeyi bilen bilgelik sembolüdür. Ayrıca Korkut Ata, bütün Türkleri birbirine bağlayan kişiliğe sahiptir. Her ne kadar tarihi veya efsanevi, şaman veya evliya gibi şekillerde karşımıza çıksa da Korkut, Türk milletinin gözünde Ata'dır. Bizi öz kimliğimize döndüren, bu günümüzle geçmişimizi

bağlayan; tarihi, destana; deyimi ise atasözüne çeviren Korkut Ata, savaşçı olduğu kadar barışçı, alp olduğu kadar ozan, kutsal olduğu kadar da zekidir” (2016: 78).

Dede Korkut Kitabı'nın bilinen iki nüshası vardır. Bunlardan biri Dresden'de, diğeri ise Vatikan'da bulunmuştur. Dresden nüshası XIX. yüzyılın başında, Vatikan nüshası ise daha yakın bir dönemde bulunmuştur ve 1950'den beri bilinmektedir. *Dede Korkut* üzerindeki çalışmalar genel olarak Dresden nüshasına dayanmaktadır (Ergin, 1989: 56). 2019 yılında *Dede Korkut* ile ilgili yeni bir el yazması bulunmuştur (Ekici, 2019: 9-14).

Dede Korkut Hikâyeleri genel olarak birtakım mücadelelerin destanlarıdır. Bu mücadelelerden ikisi Oğuzların kendi aralarında geçer, bunlardan birinde mücadele bir beyin oğlu ile kendi adamları arasında (Boğaç Han), diğesinde İç Oğuz'la Dış Oğuz arasındadır (İç Oğuz'a Dış Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü Boy); iki hikâyede mücadele doğa ve insanüstü kuvvetlere karşıdır (Deli Dumrul, Tepegöz); bunların dışında kalan sekiz hikâyede mücadele Oğuz beyleri ile kuzeydeki ve batıdaki düşmanlar arasındadır (Ergin, 1989: 26).

Dede Korkut Hikâyeleri'nde birçok ortak özellikler vardır. Bunların başlıcaları şöyle belirtilebilir: Her hikâyede *Dede Korkut* vardır. *Dede Korkut* her hikâyeye Oğuzname adını verir; genellikle hikâyelerin başlangıçları benzerdir; en yüksek mevkide Hanlar Hanı Bayındır Han ve sonrasında Salur Kazan vardır. Hikâyeler kurgu bakımından da ortak noktalara sahiptir; kahramanlar çok güçlüdür. Kahramanlar sıcak ve olumlu sunulur; kahramanlar gözü pek, iyi yürekli, soğukkanlı, asidir, çabuk öfkelenir; kahramanlar tam bir savaşçıdır, çok iyi ata biner ve kılıç kuşanırlar. Kahramanlar düşmanların tutsağı olur ve onu kurtarmaya bir yakını gider; hikâyelerdeki kişiler ya oldukça iyi ya da oldukça kötüdür; hikâyeler aynı temel çizgi üzerinde gelişir ve sonuçlanırlar; hikâyelerde savaşlar yapılır, kan akıtılır. Oğuz beyleri ve düşman beylerinin tanıtımında ortak kalıplar kullanılır; hikâyelerde aile kavramı öne çıkar, aile üyeleri birbirine oldukça bağlıdır; kadına önem verilir ve saygı gösterilir. Kadınlar kocalarına çok saygılıdır; hikâyelerde sık sık ava çıkılır. Hikâyelerin geçtiği coğrafya temelde aynıdır ancak bu coğrafyanın üzerinde yapay bir üst coğrafya oluşmuştu. Hikâyelerde çok güzel bir coğrafi tasvir yapılır, dağlar, ırmaklar, göller çok güzel bir dille tasvir edilir; hikâyelerde olayların anlatıldığı bölümler nesir, karşılıklı konuşmaların büyük bir bölümü ise nazımla aktarılır; hikâyelerde daha önce verilen bir bilgi tekrar gündeme getirilir. Metinler mutlu sonla biter, *Dede Korkut*

gelir, gazi erenlerin başına ne geldiğini söyler, iyi dileklerde bulunur, dua eder (Üstünova, 2008: 138-144).

Dede Korkut'ta birçok kişi adı geçmektedir. Bu kişilerden biri Demir Gücü'dür. Bu çalışmamızda *Dede Korkut*'taki Demir Gücü'nü, adını, ailesini ve *Dede Korkut*'taki yerini inceleyeceğiz.

1. Demir Gücü'nün Adı

Dede Korkut Kitabı'nda *Demür Gücü* adı bir boyda, *Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy*'da geçer (Gökyay, 1973: 322; Ercilasun, 2004: 64). Bahaeddin Ögel'e göre, velilik sahibi olan Karacuk Çoban'ın, kardeşlerinin adları Kıyan-gücü (Sel-gücü) ile Demir-gücü'dür ki, bunlar görkemli ve mitolojik adlardır (1995: 575). Hatice Çiğdem Gönen'e göre, *Dede Korkut*'ta, Karacuk Çoban'ın kardeşlerinin adı Demir Gücü ve Kıyan Gücü'dür, güç ise çoğunlukla iktidara gönderme yapan bir kavram olarak kullanılmaktadır. Karacuk Çoban'ın kardeşlerinin adları Kıyan Gücü, Demir Gücü fiziksel gücü işaret eden adlardır (2017: 34, 212).

Eski Türk Yazıtları'nda da kişi adı olarak geçen *Temir* kelimesi gerçek anlamda *demir* anlamına gelmektedir. Kişi adı olarak kullanıldığında ise, mecazî anlamda olarak, 'demir gibi sağlam' anlamında kullanılmıştır. Yenisey Yazıtları'ndaki kişi adlarında da görülen *küç* 'güç' kelimesi bu adları alan kişilerin güçlü olduklarını belirtmektedir (Useev, 2015: 29, 34).

Eski Türklerde Alp tipi insan söz konusu olduğundan, erkeklerin demir gibi sağlam olması gerektiğine inanılmış ve bu ad da erkeklere isim olarak verilmiştir. Eski Türklerde *Demir* adı sık kullanılmış önemli bir isimdir, tarihte çok sayıda kişinin adında görülür; Moğol İmparatorluğu'nun kurucusu Cengiz Han'ın bu unvanı almadan önce adı *Temuçin*'di ve *Demirci* demekti, ayrıca Timurlular Devleti'nin kurucusu *Timur*'un adı da *Demir* demekti. Gök-Türkler demirciydiler. Köroğlu Destanı'nda da Demircioğlu adlı kahraman vardır.

2. Demir Gücü'nün Ailesi

Dede Korkut'ta, Demir Gücü'nün, babası, anası, soyu ya da eşi veya çocuklarının olup olmadığı hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Demir Gücü'nün sadece iki kardeşi hakkında bilgi vardır. Kazan'ın Kapulu Dervend'deki on bin koyununa bakan Karacuk Çoban'ın yanında *Kıyan Gücü* ve *Demür Gücü* adlı

kardeşleri vardır. Bu üç kardeşin de adları sadece Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da geçmektedir. Bu destanda kardeşlerin yaşları belirtilmemiş olsa da, Kıyan Gücü ve Demür Gücü'nün Karacuk Çoban'ın kardeşleri olduğunun belirtilmesinden ve Karacuk Çoban'ın kardeşleri üzerindeki otoritesinden yola çıkarak, kardeşlerin en büyüğünün Karacuk Çoban olduğu düşünülebilir. Kardeşlerin adları söylenirken ilk Kıyan Gücü'nün adının söylenmesi, onun da Demir Gücü'nden daha büyük olduğunu gösterebilir. Buradan hareket edildiğinde, kardeşler arasında yaş bakımından büyüklük sırasının da destandaki adlarının sıralanışıyla uyumlu olduğu düşünülebilir: En büyük kardeş Karacuk Çoban, ortanca kardeş Kıyan Gücü, küçük kardeş Demir Gücü. Açıkça söylenmese de, Karacuk Çoban'ın yanında bulunan ve ona yardım eden bu iki kardeşinin de Karacuk Çoban gibi çobanlık yaptığı düşünülebilir. Kıyan Gücü ve Demir Gücü'nün ağabeylerinin yanında yer alarak, kendilerinden kaç kat fazla sayıdaki düşmanla kahramanca mücadele etmeleri, onların da Karacuk Çoban gibi, yiğit, mert Oğuz yiğitleri olduklarını göstermektedir. Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da, Kazan'ın Kapulu Dervend'deki on bin koyununa bakan Karacuk Çoban'ın Kıyan Gücü ve Demür Gücü adlı iki kardeşi vardır (Tezcan & Boeschoten, 2001: 51-53). Karacuk Çoban'ın bir kardeşi, *Dede Korkut Kitabı*'nda *Kıyan Gücü* olarak geçmektedir. *Dede Korkut Kitabı*'nda adı bir boyda, *Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy*'da geçer (Gökyay, 1973: 327; Ercilasun, 2004: 64). Kıyan Gücü, Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'un önemli kahramanlardan biri olan Karacuk Çoban'ın iki kardeşinden biridir. Kıyan Gücü, Karacuk Çoban'ın düşmanla yaptığı savaşta ölmüştür (Gökyay, 1973: CLXVII). Karacuk Çoban'ın diğer kardeşi, *Dede Korkut Kitabı*'nda *Demür Gücü* olarak geçmektedir. *Dede Korkut Kitabı*'nda adı bir boyda, *Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy*'da geçer (Gökyay, 1973: 322; Ercilasun, 2004: 64). Demür Gücü, *Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy*'da, Karacuk Çoban'ın, kendisine baskın yapan kalabalık yağıya karşı yaptığı savaşta yanında bulunan ve şehit düşen iki kardeşinden biridir (Gökyay, 1973: CLVI).

3. Dede Korkut'ta Demir Gücü

Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da, avda olan Salur Kazan'ın evini, yurdunu yağmalayan, ailesini, yakınlarını tutsak alan düşmanlar, Kazan'a son bir darbe vurmak için onun *Kapulu Dervend*'deki on bin koyununu da ele geçirmek

istemişlerdir. Destanda bu sırada Karacuk Çoban'dan, gördüğü rüyadan, kardeşlerinden ve aldığı önlemlerden şöyle bahsedilmiştir:

“Gece yaturiken Karacuk Çoban kara kaygulu vakı’a gördi. Vakı’asından sermürdi, örü turdı. Kıyan Güci, Demür Güci, bu iki kardaşı yanına aldı, ağılun kapusını berkitdi. Üç yerde depe gibi taş yığıdı. Ala kolli sapanını eline aldı” (Tezcan & Boeschoten, 2001: 51-52).

Salur Kazan’ın Evi Yağmalandığı Boy’da, Karacuk Çoban ve iki kardeşi, altı yüz atlı askerden oluşan düşman ordusu ile kahramanca savaşmıştır. Karacuk Çoban ile iki kardeşi üç yüz kişiyi yere sermişler, sonra Karacuk Çoban iki kardeşini kaybetmiş, sonunda düşman kaçmak zorunda kalmıştır:

“Erenler evreni Karaçuk Çoban sapanınınun ayasına taş kodı, atdı. Birin atanda ikisin, için yıkdı. İkisini atanda için, dördin yıkdı. Kafirlerün gözine korhu düşdi. Karacuk Çoban kafirün üç yüzünü sapan taşıyyla yere bıraktı. İki kardaşı oha (sançıldı), düşdi, şehid oldı. Çobanun taşı dükendi. Koyun demez, keçi demez sapanınınun ayasına kor atar, kâfiri yıkar. Kafirün gözi korkdı, dünya âlem kafirün başına karanu oldı, eydür. “Yarımasun yarçımasun bu çoban bizüm hepümüz kırar olamı?” dediler dahı turmayub kaçdılar” (Tezcan & Boeschoten, 2001: 53).

Orhan Şaik Gökyay’a göre, Kıyan Gücü, *Salur Kazan’ın Evi Yağmalandığı Boy’un* önemli kahramanlardan biri olan Karacuk Çoban’ın iki kardeşinden biri olup, Karacuk Çoban’ın düşmanla yaptığı savaşta ölmüştür (1973: CLXVII). Faruk Sümer’e göre, *Salur Kazan’ın Evi Yağmalandığı Boy’da*, Kazan’ın, Karaçuk adlı çobanı, yani Karacuk Çoban, Şöklı Melik’in baskınında beyinin sürüsünü düşmana karşı fedakârca korumuştur, kardeşleri Kaban Güci ve Demür Güci bu uğurda ölmüştü ve sonra da Karacuk Çoban, Kazan’ın Şöklı Melik’e karşı savaşında yiğitlik göstererek, bunların armağanı olarak Kazan’ın imrahoru olmuştu (1959: 418). Bahaeddin Ögel’e göre, velilik sahibi olan Karaçuk Çoban’ın, kardeşlerinin adları Kıyan-gücü (Sel-gücü) ile Demir-gücü’dür ki, bunlar gerçekten görkemli ve mitolojik adlardır (1995: 575). F. Ferhan Parlak’a göre, *Salur Kazan’ın Evi Yağmalandığı Boy’da*, Karaçuk Çoban, hikâyeye katılan cefakeş insan tiplerinden en ünlüsü ve en büyüğüdür. Karaçuk Çoban’ın gösterdiği cesaret ve Kazan’ın evini, hazinesini almak için yaptığı fedakârlık oldukça önemlidir. Çünkü o, bu yiğitliği ile halk servetini koruyup kollamıştır. Kazan’ın mahiyetindeki bütün bu mal-devlet, hazine, halkın servetidir, elin malıdır. Zaman zaman Kazan bunların tamamını halka paylaşır (1999: 16).

Bu nedenle Karacuk Çoban ve kardeşleri Kıyan Gücü ve Demir Gücü, aslında sadece birer çoban olmayıp, Oğuz'un sınırı olan Derbent (Demirkapı)'de durmaları da dikkate alındığında, hanlarının, devletin, halkın malını ve sınırlarını koruyan Oğuz askerlerinden farksız olarak aslında çoban-er (çoban asker)'dirler. Bilindiği gibi o devirlerde herkes aynı zamanda gerektiğinde asker sayılıyordu. Karacuk Çoban ve kardeşleri Kıyan Gücü ve Demir Gücü, sadece Kazan'ın koyunlarını değil, aynı zamanda halkın malını ve ülkenin sınırlarını koruyorlardı ki, onların düşmanla kahramanca mücadelelerinin altında yatan önemli motivasyon kaynaklarından biri de bu kutsal görevi yapmanın verdiği ruh haliydi.

Ülkü Eliuz'a göre, *Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy*'da, Karaçuk Çoban, beyi ve yurdu uğruna canını, canı kadar sevdiği kardeşlerini ve bütün varlığını feda etmeye hazır olup, Salur Kazan'ın çobanı olarak tanıtılan bu güçlü alp, cesaretin, gücün, yenilmezliğin, vefanın, bağlılığın simgesidir. Karaçuk Çoban, yurdunu, beyinin emaneti olan hayvanları korumak için iki kardeşiyle birlikte büyük ve zahmetli bir mücadele vermişti ve bu mücadeleden iki kardeşinin kaybına rağmen başarıyla çıkmıştı. Onun önünde durulmaz gücü ve yenilmez bileği, kardeş acısıyla daha da çelikleşmişti. Düşmandan hem kendinin hem de Salur Kazan'ın intikamını almak zorunda olduğunu hissetmişti (2000: 142).

Ümral Kırman'a göre, *Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy*'da, Karacuk Çoban, düşmanın üç yüzünü sapan taşıyla yere sermiş, taşı tükenince de düşmanın üzerine koyun, keçi demeyip sürüsündeki tüm hayvanları fırlatmıştır. Karacuk Çoban'ın kardeşleri bu mücadelede ölmüşlerdi, o ise sadece bir sapanla kalabalık bir düşman topluluğuyla başa çıkmış, düşmanları kaçırmış, kardeşlerini gömmüş, yarasını doğanın dilini kullanarak, keçesini yakarak yaptığı işle tedavi etmiştir. Bu güçlü adam, daha sonra oturup çaresiz çocuklar gibi ağlayıp sızlamıştır, duygularını bastıramamıştır. Çünkü o, ruhsal olarak kültürden daha çok doğaya ait olup, doğaya yakınlığı ona neredeyse insanüstü fiziksel bir güç sağlamıştır. Destanda Karacuk Çoban'ın yanında yer alan kişiler, ona kan bağıyla bağlı kardeşleri iken, karşı taraf, yani düşman ise belirli bir çıkar etrafında bir araya gelmiş bir topluluktur. Saldırı öncesi düşmanlar, sayıca az olan tarafı, Karacuk Çoban'ı kandırmaya çalışarak mal-mülk ve beylik vereceklerini söylemişlerdir ki, kalabalık tarafın üç kişiden oluşan karşı tarafla uzlaşma çabası içinde oluşu dikkat çekicidir. Ama Karacuk Çoban, her şeye rağmen düşmanlara karşı durmuş

ve onlara kafa tutmuştur. Tek başına düşmanı yenen ve dağıtan, böylelikle Salur Kazan'ın onurunu koruyan Karacuk Çoban, Salur Kazan'ın ona "oğul" diye seslendiğine bakılırsa Salur Kazan'dan daha genç bir kişidir (2004: 17-18, 156). Buradan yola çıkarak, Karacuk Çoban'ın kardeşleri Kıyan Gücü ve Demir Gücü'nün de genç yaşta oldukları söylenebilir.

Mehmet Emin Bars'a göre, *Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy*'da, düşman üzerine gitmek için Karaçuk Çoban'ın gerekçesi Salur Kazan'a göre daha gerçekçidir. Çünkü Salur Kazan, düşmandan, malını, tutsak anasını, karısını ve oğlunu almak için gider, fakat çobanın kardeşleri öldürülmüştür. Onların kanını almak, ölen kişinin öcünü almak, sağ olanların intikamını almaktan daha önemlidir. Bu açıdan çobanın düşüncesi daha öncelikli görünmektedir (2010: 60-61).

Gülcan Uyumaz'a göre, *Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy*'da, Karaçuk Çoban, beyinin emaneti olan koyun sürüsünü korumak için büyük bir kahramanlık göstermiş, kendini ve iki kardeşini tehlikeye atmış, iki kardeşi düşman karşısında şehit olmuştur. Ancak o, pes etmemiştir. Karaçuk Çoban, tam bir cesaret ve yenilmezlik örneğidir. Düşman, Karaçuk Çoban'a beylik teklif etse de, Karaçuk Çoban bu teklifi asla kabul etmemiş ve onlara cevabını vermiştir. Destanda Karaçuk Çoban, mücadelesini bitirmeden asla geri çekilmemiş, hatta avdan dönen Salur Kazan bile bir an ümitsizliğe kapılsa bile, o dimdik ve kendinden emin bir şekilde öç almaya Salur Kazan'la birlikte gitmek istediğini belirtmiştir. Oraya kardeşlerinin intikamını almak için gittiğini söyleyen Karaçuk Çoban, tüm yiğitler gibi ailesinin öcünü almadan rahat etmez. Karaçuk Çoban ve Salur Kazan, Oğuz Beylerinin de yardımıyla düşmanı yenmişlerdir, ikisi de tam bir yiğit gibi davranmışlardır ve toplumun kendisinden beklediklerini yerine getirmişlerdir (2012: 72-73).

Süleyman Teyek'e göre, *Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy*'da, Karacık Çoban, Salur Kazan'ın Kapılı Derbent'teki on bin koyununu, iki kardeşi ile güden ve koruyan çobanıdır. Karacık Çoban da kardeşleri de kılıçlı zümresinden kişiler değildir. Fakat Şökli Melik, üç çobanın üzerine altı yüz atlı asker göndermiştir ki, bu askerlerin sayısı ve zümresi Oğuzların karşı karşıya olduğu tehlikeyi tayin etmek yanında, sivil üç çobanın üzerine o kadar asker gönderilmesi, Şökli Melik'in korkaklığını, askeri beceriksizliğini ve zalimliğini vurgulamaya

yöneliktir. Salur Kazan, Karacık Çoban'a nereye gittiğini sormuş, aslında onun niye arkasından geldiğini sorgulamıştır. Onun evi barkı gitmişse, Karacık Çoban'ın da iki kardeşinin alınacak intikamı vardı. Düşman aynı olsa da, o düşmanı ortadan kaldıracak iki farklı neden ortaya çıkmıştı. Aslında Karacık Çoban'ın iki kardeşi Salur Kazan'ın koyunlarını korumak uğruna öldüğü için onların intikamı alınacaksa bu husus da Salur Kazan'ın boynunun borcuydu. Ancak Karacık Çoban, kardeşlerinin intikamını ağası Salur Kazan'a ısmarlamayı ar sayardı, intikamını kendisi almak niyetindeydi. Karacık Çoban'ın, ölen iki kardeşi adına intikam götürmesi dikkate değerdir, kendisi üç yüz kişiyi öldürmüş, buna karşılık iki kardeşi ölmüştür. Eğer kısasa kısas mantığına göre bir intikam güdecekse, bunda kendisi zararlı çıkacaktır. Çünkü kardeşlerini kimin öldürdüğünü bilmesi mümkün görünmemekle birlikte, daha kaç kişiyi öldürerek intikam almış olacaktı. Bu bakımdan Karacık Çoban'ın, Salur Kazan'la birlikte gitmesinin birinci nedeni, ona yardım etmektir (2013: 359, 375-376).

Gürol Pehlivan'a göre, *Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy*'da, kâfirler, Kapılı Kara Derbend'de Kazan'ın koyun sürüsü olduğunu hatırlamış ve altı yüz kişilik bir ordu göndermişlerdir. Bu sırada bu sürüye bakan Karaçuk Çoban, kötü bir rüya görmüş, kardeşleri Kıyan Gücü ve Demir Gücü'nü yanına alarak hazırlık yapmaya başlamış, ağılın kapısını berkitmiş, yanına sapanıyla atabilmek için taş yığmıştır. Burada ilginç olan husus, çobanın gördüğü rüyanın gerçekliği üzerinde hiç şüpheye düşmeden hazırlıklara başlamasıdır (2015: 43). Burada dikkat çeken bir unsur da, kardeşleri Kıyan Gücü ve Demir Gücü'nün Karaçuk Çoban'ın gördüğü rüyayı sorgulamayarak hemen birlikte hazırlık yapmaya başlamalarıdır. Anlaşıldığına göre, Kıyan Gücü ve Demir Gücü, Karaçuk Çoban'ın manevi yönünün güçlü olduğunun farkındadır. Bu nedenle ona ve gördüğü rüyaya hemen inanmışlar, birlikte hazırlığa girişmişlerdir ki, bu da Karaçuk Çoban'ın daha önceden yaşadığı bazı tecrübelerin bir sonucu olmalıdır.

Sadettin Özçelik'e göre, Dede Korkut'ta, develerden sorumlu *sarvan*, atlardan sorumlu *ılkıcı*, koyunlardan sorumlu *çoban* vardı. Ayrıca çobanın, sahip olunan hayvan sayısına, ihtiyaca göre yardımcıları olurdu. Bütün çobanların başında *imrahor* bulunuyordu. Avcı kuşlardan sorumlu *şahinci* vb. kuşçular ve onların da yardımcıları vardı (2015: 527). Salur Kazan'ın *Evi Yağmalandığı Boy*'da, Kazan'ın Kapulu Dervend'deki on bin koyunun başında çobanlık yapan Karaçuk Çoban'ın yanında bulunan kardeşleri Kıyan Gücü ve Demir Gücü'nün de Karaçuk

Çoban'ın yardımcıları olarak görev yaptıkları söylenebilir. İki kardeşin o gece tesadüfen orada bulunmaları düşük bir olasılıktır. On bin koyunluk büyük bir sürüye bakmak için, çobanın yanında yardımcıları ve birkaç tane de köpeği olması gerekir ki, ancak böyle bir ekip işiyle böyle büyük bir sürüye bakılabilir.

Mehmet Surur Çelepi'ye göre, Dede Korkut'ta, hikâyelerin çoğunda sadakat ve bağlılık görülmektedir. *Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy*'da, Karacuk Çoban'ın iki kardeşi, Salur Kazan'ın koyunlarını, malını korurken düşman tarafından öldürülmüştür (2016: 359). Bu bakımdan, Karacuk Çoban, Kıyan Gücü ve Demir Gücü kardeşler arasında örnek bir bağlılık görülmektedir.

Hatice Çiğdem Gönen'e göre, *Dede Korkut*'taki en değişik karakterlerden birisi olan Karacuk Çoban'ın olağandışı olarak nitelendirilebilecek güçleri vardır ki, bir ağacı yerinden söküp koca bir orduyu sapanıyla dağıtabilmektedir. Karacuk Çoban'ın kardeşlerinin adı Demir Gücü ve Kıyan Gücü'dür, güç ise bilindiği gibi, çoğunlukla iktidara gönderme yapan bir kavram olarak kullanılmaktadır. Ancak destanda, Karacuk Çoban'ın kardeşleri savaşta ölmüşler, Karacuk Çoban tek başına bütün bir orduyu dağıtmıştır. Dede Korkut'ta adı yalnızca *Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy*'da geçen Karacuk Çoban, şaman motifleri görülen bir karakterdir. Bu destan barındırdığı Şamanik unsurlar bakımından da oldukça zengin bir içeriğe sahiptir. Karacuk Çoban'ın gösterdiği, ağacı yerinden sökmesi, tek başına koca bir ordu ile mücadele etmesi gibi olağanüstü motifler Karacuk Çoban'ın şamana benzer özellikler gösterdiği düşüncesini akla getirmektedir. Üstelik Karacuk Çoban'ın kardeşlerinin Kıyan Gücü, Demir Gücü gibi fiziksel gücü işaret eden adlara sahip olmasına rağmen, onlar ölmüş, fakat Karacuk Çoban düşmanı tek başına yenmiştir (2017: 34-35, 211-212).

Cemile Şen'e göre, *Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy*'da, Salur Kazan'ın Kapılı Kara Dervend'deki on bin koyununu ele geçirmek için yola çıkan altı yüz kişilik düşman karşısında, Karacuk Çoban ve iki kardeşinin savaşması ve kardeşlerinin ölmesine rağmen bu savaştan Karacuk Çoban'ın tek başına galip gelmesi, olağanın sınırlarını zorlayan bir mümkünliğe dönüşmüştür (2018: 57).

Tuğba Akkoyun Koç'a göre, Karacuk Çoban, bir ağacı yerinden söküp götürebilecek kadar olağanüstü güçte biridir ki, başına gelecekler ona rüya yoluyla ilham edilir. Bu özellikler onu kutsallaştırmaktadır. O, sıradan bir insan

değildir. Hem Kazan Han hem de kâfir, Çoban'a seslenirken “*Karanku ahşam olanda kaygulu çoban, Karıla yağmur yağanda çakmaklu çoban*” ifadelerini kullanmışlardır. Karşıt iki grubun da Çoban'a aynı şekilde hitap etmesi dikkat çekicidir. Çoban, genelgeçer özellikte bir kavramla ilişkilidir. *Çakmak*, Çoban'ın hikâye içindeki kavram alanı açısından önemlidir. Orta Asya ve Sibirya mitolojilerinde ateşin gökten geldiği görülmektedir, ilk ateşin Tanrı tarafından yıldırım aracılığıyla verildiği düşünülmüştür. Yıldırım ve şimşek Türklerde olumlu karşılanan, kutsal görülen doğa olaylarıdır. Orta Asya'da ve Anadolu ağzlarında yıldırım anlamında kullanılan *çakın* sözcüğü de Türkçedeki *çakmak* fiiliyle ilgilidir. Demir/çelik, ateşte eritilerek işlenir, istenen şekle ulaşıncı da su aracılığıyla sertleştirilir. Yani demir, var olma döngüsündeki son şeklini su ile tamamlar. Türk mitik algısındaki *demir*, *ateş* ve *su* üçlüsü, Karacuk Çoban ve kardeşleri birleşiminde görülebilir. Çoban'ın bir kardeşinin adı *Kıyan Güci* (sel gücü), diğzerinin adı *Demür Güci*'dir, Çoban da kutsal ateşi sağlayan yıldırımdır (2020: 57).

Tuğba Akkoyun Koç'a göre, çoban, yıldırım ilişkisinde dikkat çekici birçok bağ vardır; “*Südi peniri bol, kaymaklu çoban*” sözleri, Türklerin yıldırım için yaptıkları saçları hatırlatmaktadır; Çoban, yıldırım olarak ele alındığında, kâfirler, Müslüman olmayan Türklerdir, çünkü yıldırıma karşı yaptıkları hareket aynıdır, yani ok atmaktır. Çoban'ın iki kardeşi de ok yoluyla öldürülmüştür. *Yıldırıma* açılan savaşta üç yüz kâfir ölmüş, yıldırımın *demir* ve *sel* gücü de kırılmıştır. Savaş bittiğinde Çoban, düşman leşinden büyük tepe yığıp, çakmak çakıp ateş yakmış, böylece yıldırım düşmüş ve kutsal ateş yanmıştır. Arındırıcı yönüyle ateş kötü ruhları temsilen kâfirleri yakmıştır, yok etmiştir. Yarasını saran Çoban yolun kıyısına oturup ağlamaya başladığında yıldırım bitmiş ve yağmur başlamıştır (2020: 57-58).

Aydoğın Kara'ya göre, *Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy*'da, hiyerarşik bakımdan düşük bir konumda olmakla birlikte, Oğuzların yaşamında çobanların da önemli bir yeri vardır. Karaçuk Çoban, Salur Kazan'ın hemen yanında, bir norm karakter olarak Kazan'ın yeniden erginlenmesinde büyük rol oynamıştır. Karaçuk Çoban'ın altı yüz kişiyle savaşarak ölen kardeşleri Kıyan Güci ve Demür Güci, işlevsel açıdan önemli olsalar da birer figüratif/fon karakterlerdir (2020: 46).

Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da, birçok yerde Karacuk Çoban'ın çoban olduğu belirtilmesine karşın, kardeşleri Kıyan Gücü ve Demir Gücü'nün de bir çoban olduğu açıkça belirtilmemiştir. Kıyan Gücü ve Demir Gücü'nün Karacuk Çoban'ın yanında olmaları, Karacuk Çoban'a düşmana karşı hazırlanma konusunda yardım etmeleri, aslında onların da çoban olduğunu akla getirmektedir. Boyda çoban adıyla sadece Karacuk Çoban ön plana çıkarıldığından ve Salur Kazan ile birlikte Karacuk Çoban'ın fiilî olarak başkahraman konumunda bulunması nedeniyle, Kıyan Gücü ve Demir Gücü'nün çobanlığı geri plana atılmış, böylece çobanların ulusu olarak Karacuk Çoban idealleştirilmiştir. Bu idealleştirme, *Dede Korkut*'taki bey oğullarının beyin tek oğlu olması idealleştirmesi ile uyumludur. Bu bakımdan Kıyan Gücü ve Demir Gücü'nün de çoban oldukları, Karacuk Çoban'ın sahip olduğu birçok özelliğe sahip oldukları düşünülebilir.

Karacuk Çoban'ın olacakları önceden rüyasında görmesi ve rüyasında gördüklerinin gerçeğe dönüşmesi, onun sıradan bir insan olmayıp, manevi âlem ile olan bağının güçlü olduğunu, kâhinlik niteliklerinin bulunduğunu göstermektedir. Bu bakımdan Karacuk Çoban, eski Türklerin inancı olan Şamanizm ile ilgilidir. Karacuk Çoban'ın kardeşleri, onun gördüğü rüyayı sorgulamadan ona yardım etmişlerdir ki, bu durum Karacuk Çoban'ın manevi yönünün gücünün kardeşleri tarafından da bilindiğini göstermektedir. Karacuk Çoban'ın bir kardeşinin adının Kıyan Gücü olması, bir kardeşinin de Demir Gücü olması, su ve demirin Şamanizm ile olan bağı düşünüldüğünde dikkat çekici bir ayrıntıdır. Burada olası bir ilişkiyi de dile getirmek isteriz: Karacuk Çoban'ın adı Oğuzların ünlü Karadağları/Karacuk ile, yani *dağ* ile ilgilidir. Karacuk Çoban'ın bir kardeşinin adı ise *Demir Gücü*'dür ki, *demir* ile ilgilidir. *Dağ-demir* ilişkisi destanın alt tabakasında bu kardeşleri eski Türklerin ünlü *Ergenekon Destanı*'yla ilişkilendirebilir.

Sonuç

Dede Korkut'ta adı sadece *Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da* geçen Karacuk Çoban, destanda önemli bir yere sahip, güçlü, mert, yenilmez bir Oğuz yiğididir. Karacuk Çoban'ın kardeşleri Kıyan Gücü ve Demir Gücü'nün de, ağabeylerinin yanında yer alarak ona arka çıkmaları, kendilerinden iki yüz kat fazla sayıda düşman ordusuyla kahramanca mücadele etmeleri, onların da

Karacuk Çoban gibi, yiğit, mert Oğuz yiğitleri oldukları görülmektedir. Karacuk Çoban ve kardeşleri Kıyan Gücü ve Demir Gücü arasında örnek bir kardeşlik ve bağlılık vardır. Bu o derecedir ki, Karacuk Çoban'ın kardeşleri Kıyan Gücü ve Demir Gücü, sonunda ölmek pahasına da olsa, altı yüz kişilik düşman topluluğuna karşı yiğitçe, mertçe, kahramanca ağabeylerinin yanında durmuşlardır, büyük bir kahramanlık göstermişlerdir ve bu yolda ölmüşlerdir. Cömert ve fedakâr insanlar, böyle kahramanlar tarihin her döneminde saygıyla anılmayı hak ederler. Kimi zaman bazı kardeşlerin taht mücadelesine girdiği bir dönemde bu kardeşlerin birbirlerine olan bağlılığı, aralarındaki kardeşlik bağı büyük değerdedir ve dün olduğu gibi, bugün ve yarın da gelecek kuşaklara kardeşliğin önemini ve değerini anlatacak, birlik ve beraberlik mesajı verecektir.

Kaynakça

Akkoyun Koç, T. (2020). *Dede Korkut Hikâyelerinde Söylem Çözümlemesi ve Kültürel Kimliğin Öğretimi*. Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Erzurum. (Yayımlanmamış Doktora Tezi)

Anar (2000). *Kitabi-Dede Korkud Ensiklopediyası I*. Bakı: Yeni Neşrler Evi.

Bars, M. E. (2010). Salur Kazan'ın Evi Yağmalandığı Boy'da Salur Kazan ve Çoban. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 3(2), 55-63.

Bayat, F. (2016). *Mitten Tarihe, Sözden Yazıya Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Çelepi, M. S. (2016). Anadolu'daki Toplumsal Kimliğin İnşasında Dede Korkut Hikâyelerindeki Bireyin Tekâmülü. In Ekici, M. et al. (Eds.), *III. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi "Dede Korkut ve Türk Dünyası" (Çeşme-İzmir, 19-23 Ekim 2015) Bildiriler Kitabı I* (pp. 341-362). İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.

Ekici, M. (2019). *Dede Korkut Kitabı Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası, Soylamalar ve 13. Boy, Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi, Orijinal Metin (Tıpkıbasım), Transkripsiyon, Aktarma*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Eliuz, Ü. (2000). Dede Korkut Hikâyelerinde Tipler. In Kahya-Birgül, A. & Şimşek-Canpolat, A. (Eds.), *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni (Ankara, 19-21 Ekim 1999) Bildirileri* (pp. 139-155). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Ercilasun, A. B. (2004). Zikredilen Şahıslara Dayanılarak Dede Korkut Boylarının Kronolojik Sıralanması. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 1998/1, 61-69.

Ergin, M. (1989). *Dede Korkut Kitabı I. Giriş-Metin-Faksimile*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi.

Ergin, M. (2017). *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Eyüboğlu, D. C. (2019). *Korkut*. İstanbul: Cinius Yayınları.

Gökyay, O. Ş. (1973). *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları.

Gönen, H. Ç. (2017). *Dede Korkut Hikâyeleri'nde Devlet Dışı Siyasallık*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara. (Yayımlanmamış Master Tezi)

Kara, A. (2020). Salur Kazan'ın Mitik Macerasından Modern İnsanın Bilincine Arketipsel Sembolik Bir Çözümleme. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 9(22), 39-51.

Kırman, Ü. (2004). *Dede Korkut Anlatılarının Karşıtlıklar Kuramına Göre Çözümlemesi ve Bu Kuramın Anlatı Öğretiminde Kullanımı*. Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İzmir. (Yayımlanmamış Master Tezi)

Kocasavaş, Y. (2014). Korkut Ata'yla İlgili Bazı Kayıtların Düşündürdükleri. *İlmi Araştırmalar*, 8, 139-144.

Ögel, B. (1995). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar) I-II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Özçelik, S. (2015). Dede Korkut Destanlarında Oğuzların Teşkilatlanması Hakkında Bazı Kültürel Unsurlar. In Gündüz, T. & Cengiz, M. (Eds.), *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Oğuzlar/Dilleri, Tarihleri ve Kültürleri 5. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu (Ankara, 21-23 Mayıs 2014) Bildirileri* (pp. 523-532). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.

Parlak, F. F. (1999). *Dede Korkut Hikâyeleri'nin Türk Tarihindeki Yeri*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya. (Yayımlanmamış Master Tezi)

Pehlivan, G. (2015). *Dede Korkut Kitabında Yapı, İdeoloji ve Yaratım -Dresden ve Vatikan Nüshalarının Mukayeseli Bir İncelemesi-*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Seydimbek, A. (2000). Korkut Ata Efsaneleri. In Nisanbayev, A. et al. (Eds.), *Kazakistan'da Dede Korkut* (pp. 49-95). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Sümer, F. (1959). Oğuzlar'a Ait Destani Mahiyetde Eserler. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 17(3/4), 359-455.

Şen, C. (2018). *Dede Korkut Anlatıları'nda Büyümlü Gerçekçilik*. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ. (Yayımlanmamış Master Tezi)

Teyek, S. (2013). *Kitab-ı Dede Korkut'ta Diplomatik Lisan: Halkbilimi Bakımından Bir Anlam İncelemesi*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara. (Yayımlanmamış Master Tezi)

Tezcan, S. & Boeschoten, H. (2001). *Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tural, S. (2006). Milli Destanlarımız Üzerine. In Bozdemir, S. (Ed.), *Tarihten Destana Akan Duyarlılık* (pp. 45-62). Ankara: Yüce Erek Yayınevi.

Useev, N. (2015). Yenisey Yazıtlarındaki Erkek Kişi Adlarında Geçen Kelimelere Göre Eski Türk Erkeği. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 4(1), 25-38.

Uyumaz, G. (2012). *Dede Korkut Hikâyeleri'nde Çocuk Eğitimi*. Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İzmir. (Yayımlanmamış Master Tezi)

Üstünova, K. (2008). Dede Korkut Kitabını Oluşturan Destanlardaki Ortak Özellikler. *Turkish Studies*, 3(1), 138-144.

Received 03.12.2021	Research Article	JOTS
Accepted 16.12.2021		6/1
Published 01.01.2022		2022: 54-84

Tantrik Türk Budizmi'nde Cinsel Kucaklaşma Sembolü Yab Yum Üzerine

On the Symbol of Sexual Embrace Yab Yum in Tantric Turkish Buddhism

Hasan İsi*

(Ankara/Turkey)

E-mail: hasanisi21@yahoo.com.tr

As a school of Mahāyāna Buddhism, Tibetan Buddhism, which emerged from Tibet in the VIIth century AD and spread to neighboring and distant geographies from Tibet, is a branch of Buddhism that aims to enlightenment through meditation and magic. It is also known as Tibetan Buddhism, Tantric Buddhism or Esoteric Buddhism, which aims to purify the person through various methods in the state of meditation with teaching techniques such as *mantra*, *dhāraṇī*, *maṇḍala* and *mudrā*. Tibetan Buddhism, which steered the tradition of XIVth century Central Asian Buddhism, visualized various rituals with both various depictions and painting and sculpture art, and especially reflected this sexual symbolism such as sexual intercourse and sexual embrace in the personality of female gods, female Buddhas, female Bodhisattvas and protective Deities (yidams). The *Sexual Embrace*, a product of *Tantric Sex* symbolism, is described by the Tibetan term *yab yum*. This term describes the embrace of Buddha-Mother and Buddha-Father as the primordial union of wisdom and compassion. *Sexual Embrace*, which is also seen in Buddhist Uyghurs, is understood by the use of the words *ög qay*, *ög t(ä)ñri qızı*, *quč-* and *qučmaq* in the descriptions in the texts of Berliner Turfantexte VII and Berliner Turfantexte XXXVI. Accordingly, in the first part of this study, which consists of two parts, the religious value of the Tibetan *yab yum* expression is shown in detail by including the opinions of various researchers, the appearance of the Tibetan *yab yum* form in Buddhist Uyghurs, which is theoretically informed, is discussed in the second part and responds to this sexual symbolism. The narrations are tried to be shown iconographically with pictures.

Key Words: Uyghur Tantrism, Tantric Turkish Buddhism, Sexual Embrace, yab yum.

* ORCID ID: 0000-0001-7269-3596.

Giriş

XIV. yüzyıl Moğol-Yuan Hanedanlığı içerisindeki siyasî ve dinî gelişmelere bağlı olarak Budist Uygurlarca bir zorunlu tercih olarak benimsenen Tibet Budizmi, hem dharma felsefesine dair güncel bilgiler hem de bünyesinde çeşitli öğreti teknikleri barındırması bakımından Klasik ve *Mahāyāna* Budizmi'nin aksine, canlı, hareketli ve cinsellik gibi yaşamın gerçeklerini sistematik bir şekilde Budizm ile bütünleştiren bir akımdır. Budist Uygurlarca ilk ürünleri, XIV. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen öğreti kitapları ile verilen Tantrik Türk Budizmi, Uygur Tantrizmi ya da Tantrik Uygur Budizmi gibi adlandırmalara da sahiptir. Budist Uygurlarda Tantrik geleneğin yansımalarını, ritüellerde birbirini tamamlayan büyü sözleri olarak bilinen *dhāraṇī* ve *mantralar*, ritmik dinî el-kol hareketleri (*mudrālar*), meditasyon eşliğinde kutsal daireler (*maṇḍalalar*) gibi öğreti teknikleri ile Tibet yerel inancının etkisini gösteren doğal afetlerden, şeytanlardan, kötü ruhlardan, kötü doğumlardan, kötü gezegen etkilerinden korunmayı amaçlayan anlatılar içerisinde görmekteyiz. Çeşitli vaatlerin Tantrik ustalarca verildiği Budist Uygur metinlerinde, özellikle ritüellerde ön plana çıkan Guru, dışı tanrılar ve Budalar, Bodisattvalar, Koruyucu tanrılar (*yidamlar*) gibi şahsiyetler yanında aydınlanmayı beden fizyolojisi içerisinde ve çeşitli nesnelere cinsel semboller kullanarak aktarma durumu da söz konusudur. Bu cinsel sembolizm unsurlarından biri de, Tibetçede *yab yum* 'ebeveyn; anne-baba' olarak bilinen ve Tantrik sembolizm içerisinde aydınlanmaya cinsel ilişki yoluyla ulaşmayı amaçlayan *Cinsel Kucaklaşma* ve *Tam Benimseme* terimleri, Budist Uygur metinlerinde de görülmektedir. Bu kavrama dair anlatılar, Budist Uygur metinlerinde *ög kaṅ*, *ög t(e)ṅri kızı*, *kuç-* ve *kuçmak* sözcüklerinin birlikte kullanıldığı Tantrik metinlerden Berliner Turfantexte VII ve Berliner Turfantexte XXXVI içerisinde tanıklanmaktadır.

Bu yönüyle, eldeki çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde, cinsel bir sembolizm örneği olarak Tibetçe *yab yum* terimine değinilerek kavramın Budist düşünce sistemi içerisinde sahip olduğu görünüm ortaya konmuş ve devamında bu kavramın Tantrik Türk Budizmi'ndeki tanıklarından hareketle, *yab yum* 'cinsel kucaklaşma' formuna dair anlatılar, Berliner Turfantexte VII ve Berliner Turfantexte XXXVI'deki tasvirlerle ikonografik olarak okuyuculara sunulmuş ve terimin sahip olduğu kavramsal değer gösterilmeye çalışılmıştır.

1. Tibet Budizmi'nde Cinsellik ve Yab yum

Tibetçede *yab yum* 'ebeveyn; anne-baba' anlamında özellikle Tibet Budizmi'ne dayalı düşünce sistemlerinde, meditasyon durumlarında Buda annesi ve Buda babasının cinsel kucaklaşmasını anlatan sembolik bir terimdir. *Cinsel kucaklaşma*, *cinsel birleşme* ve *tam benimseme* gibi kavramlarla da anlatılan Tibetçe *yab yum* kavramı, bir kucaklaşma sembolü olarak Budist Tantrik inançta, aydınlanmayı kadın ve erkeğin birlikteliği içerisinde arama amacının ürünüdür. Budist gelenekte, *yab yum* sembolizmine dair bilgiler, hem Tantralardaki anlatılarda hem de heykel ve resimlerde birbirini kucaklayan kadın-erkek figürlerinde görülmektedir. Bu sebeple, eldeki çalışmanın bu bölümü, Tibetçe *yab yum* sembolizmini açıklamak amaçlı çeşitli başlıklardan oluşur. Bu başlık içerisinde, *Budizm'de cinsellik*, *klasik ve Mahāyāna Budizmi'nde kadına bakış*, *Tibet Budizmi'nde cinsellik ve cinsellik sembolleri* gibi bölümler, Tibet Budizmi'ne dayalı Budist Uygur metinlerinde etkisi görülen *yab yum* sembolizminin kökenlerini, sahip olduğu değeri ve sembolik içeriği göstermesi bakımından önemlidir.

1.1. Budizm'de Cinsellik

Sanskritçede *kama* 'aşk' veya 'arzu' anlamında, özellikle cinsel arzuyu tanımlayan bir terimdir. Sözcük, üç âlemin (dhātu) hiyerarşik düzeninde, arzu âlemi (kāmadhātu) olarak bilinen en aşağı seviyeyi anlatır (Keown, 2003: 135). Türkçe Sözlük'te '*Cinsel özelliklerin bütünü, eşeysellik ya da sevişme duygusu, seksüellik*' anlamlarına gelen cinsellik, Budist düşünce sisteminde özellikle Tibet Budizmi öncesi, Klasik ve Mahāyāna Budizmi'nde manastır üyelerinin dikkatini dağıtmamak için yasaklanan, manastır üyesinin kovulması ve gruptan dışlanması gibi sonuçlara yol açabilecek bir eylemdir. Budizm'in cinselliğe olan bakışı, genellikle bir erkek için kadın varlığının ifade ettiği *çekicilik*, *baştan çıkarıcılık*, *ayartma*, *şehvet* gibi kavramlarla açıklanmakta ve kadın figürü, Budistler açısından olumsuz bir varlık olarak görülmektedir.

Budizm'e göre, bireyin doğum gibi bir süreçten geçmesiyle dünyaya gelmesinin cinsel ilişki ile bir ilgisi yoktur. Cinsellik, saf dünya içerisinde yaşayan varlıkların açgözlülüğü sonucu beliren bir kavramdır. Budistler, bu kavramlarla alakalı bilgileri inanırlarına şu şekilde hikâye etmektedir:

Doğum ve ölüm döngüsünün başlangıcı yoktur. Çeşitli dünyalar Tanrı tarafından değil, canlı varlıkların karması tarafından yaratılır ve yok edilir. İlk olarak, fiziksel bir dünya

oluşur, ardından buraların içi doldurulmaya başlanır. Doğan ilk varlıkların yiyeceğe ve içeceğe aynı zamanda da bir cinsiyet sınıfına girmeye ihtiyacı yoktur. Yaşadıkları yerin yüzeyi köpüklü bir madde ile kaplıdır. Canlılardan biri bunu tadar. Diğerleri onu tüketmeye başlar ve bu tüketim vücutlarının ağırlık ve yoğunluk kazanmasına neden olur. Uçamazlar ve vücutları parlaklığını kaybeder. Onlar, doğal olarak kendiliğinden pirince dönüşen köpüklü maddeyi fazlaca tükettikleri için, vücutlarındakileri dışarı atmaları gerekir, bu da (anüs, genital bölgeler) alt deliklerin gelişmesine neden olur; böylece iki cinsiyet belirir: kadın ve erkek. Kısa sürede, bir erkek ve bir dişi çiftleşmeyi keşfeder. Dünyanın diğer varlıkları, çiftleşmelerinden o kadar öğrenirler ki, onları toprak bile üstünden atmaya başlarlar. Bu çift, kendilerini başkalarının saklamak için ilk sığınağı inşa eder. Cinsiyet, cinsellik, barınma, özel mülkiyet, toplum, şehvetli ve zevki arayan varlıkların merakının ve nihai açgözlülüğünün sonuçlarıdır (Gendun Chopel, 2018: 120).

Budist doktrine göre anlatılan bu hikâyede, cinsel birliktelik var olan birçok iyi yaşama gölge düşüren, varoluştaki tüm saflığı, iğrençliğe döndüren, temeli şehvet ve arzulara göre şekillenen bozulmaların sebebidir. Bu bozulmalar, insan varlığının yenilmemesi gereken bir şeyi tatması, ona karşı bir bağımlılık ve tutku yaşayıp devamında yenilen şeylerin dışa salınımı sonucunda beliren genital bölge kavramı ile şehvet ve arzu duygularına yönelmesinden ileri gelmektedir. Ayrıca, bu tercih sayesinde var olan birçok kavram (toplum, mülkiyet, barınma vb.) ortaya çıkıp sahip olunan birçok iyi yaşam formları yitip gitmiştir. Tanrı tarafından bahşedilmeyen bu cinsellik, tüm kötü karmaların da temel sebebidir.

Cinsellik, Buda'nın kurduğu erkek çileciler topluluğunun bağlarını bozmaktadır. Cinsellik, genellikle birlikte yaşayan, çocuk yetiştiren ve aile oluşturan çiftler arasında duygusal bağlara yol açan bir eylem olarak bilinse de *Samgha*, bir kişinin yoldaşlarının desteğiyle güçlenen bir özgürleşme yolunu izleyen, ortak dinî idealler peşinde koşan, üyeleriyle işbirliği yapan bir toplum olarak gruba bağlılığı ön plana alan bir sisteme sahiptir. Buda, zevkten soyutlanmayı ve iyi karmayı hedefleyen bir dharma sistemi geliştirmiş ve bu mükemmellik herkes tarafından anlaşılmıştır (Powers, 2009: 100, 111).

Zamanla gelişen eşyaya, varlığa ve tensel doyuma dayalı dünya yaşamı Budist düşünürlerce şehvet duygusunun insanda güçlü olduğu sonucuna varmalarını sağlamıştır. Budistlerce, cinsellik, genellikle kurtuluşun önündeki birincil engel olarak görülse de, bazı Budistler cinselliğin doğru kullanıldığında arzu ve zevkin uygulayıcılar için aydınlanmaya giden bir yol sunabileceğini iddia ettiler. Ancak, çoğu zaman karşı çıkılan ve Budist topluluğu bozacağına inanılan

cinsel ilişki, yine de her zaman Budist yolda ilerlemenin önünde ciddi bir engel olarak kabul edildi:

Vinayalarda, ister insanlarla, ister ilahi varlıklarla veya hayvanlarla olsun, genital, oral veya anal seksin kesinlikle yasak olduğu açıkça belirtilir. Erkeklerin cinsel doyuma yönelik şehvetinin suçu, kadınlara yüklenir. Bunun arkasında, ortodoks veya ana akım Budizmi'ndeki, uyanma hedefine ulaşmak için cinsel arzunun bastırılması gerektiği konusundaki ısrar gelmektedir. Onlara göre, vücut daima, kan ve irin, idrar ve dışkı ile dolu bir deri torbası olmalıdır (Buswell, 2004: 761, 762).

Görüldüğü üzere, ilgili pasaj, *Samgha*'nın tüm üyeleri için özellikle erkekler için bekârlığın zorunlu olmasını göstermektedir. Vücudun şehvet ve arzu dürtüleri neticesinde salgıladığı mutluluk sıvılarını reddeden bu görüş, vücudu daima kan, irin vb. sıvılarla dolu bir torba olarak düşünüp cinsellik noktasında erkeklerin kadınların cazibesine kapılma tehdidini vurgulamaktadır. Bu tehdit, Buswell tarafından şu şekilde de dile getirilmiştir:

Kadınların bekârlığa karşı oluşturduğu tehdit, erkek yazarlı Budist metinlerde genellikle kadınların, cinsellik ve şehvetle ilişkilendirilen ahlaksız ve baştan çıkarıcılar olarak görülmesini sağlamıştır. Kadınlar, tamamen *Māra*'nın tuzakları olarak tanımlanıp kontrol edilemeyen şehvetleri tarafından yönlendirilen, doyuma asla ulaşmayan varlıklar olarak anlatılmıştır. Kadın vücudunun saf olmadığı ve âdet görme gibi kadın biyolojik süreçleri, pis ve kirletici olarak da görülmektedir (Buswell, 2004: 303).

Buswell tarafından dile getirilen bu görüşe bakıldığında, kadına olan bakış, Buda'nın aydınlanmaya çalışırken onu tehdit etmeye çalışan, bunu başaramayınca Buda'ya kızlarını yollayan *Māra*'yı hatırlatmaktadır. Bu anlatı temelinde, kadınlar bir *Māra* olarak görülmüş, özlerinde var olan şehveti yönetemeyip birçok erkeği şehvetle yoldan çıkarmasıyla bilinmiştir. Kadına dayalı bu anlatılar, sadece haz duygusu ile sınırlı kalmamış, kadınların âdet görmeleri bile, kadın saflığını ortadan bir durum olarak görülmüştür. Bu da özü kadın, sonu cinsel birleşme olan seks kavramının Budistlerce, hoş görülmediğini, bir tabu olarak manastır üyelerine yasaklanmasını sağlamıştır.

Budizm'in cinselliğe dair bakışını kadın figürü temelinde yansıtan bu görüşler dışında, cinselliğe dair asıl çekince, cinsel birleşme eyleminin *dharma*'yı gerçekleştirme noktasında sorunlara yol açması fikrinden ileri gelmektedir. Keown, *dharma* felsefesine ters düşen bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

Budizm'de seks, dünyevî yaşamla güçlü bir bağ olarak kabul edilir ve evinden ve ailesinden vazgeçmiş bir manastır üyesi için bu faaliyet uygun değildir. Budizm, özlemi (tṛṣṇā) ıstırabın (duḥkha) nedeni olarak gördüğünden, cinsel arzunun tehlikeleri açıktır ve Budist

literatürde buna sıklıkla işaret edilir. Vinaya veya manastır kanununda bekâr kalmayan keşişler ve rahibeler için katı cezalar vardır. Dört *pārājika*'nın¹ ilki, cinsel ilişkiyi yasaklar ve bunu bozmanın cezası ömür boyu cemaatten atılmadır. Vinayalarda bildirilen mastürbasyon veya açık saçık davranışlar gibi küçük suçlar, daha az cezalandırılır (2003: 51).

Dünyevî arzuların ve ihtirasların güçlü temsilcisi olarak görünen cinsellik, Budist felsefe sisteminde, ıstırapların kaynağı olarak acı kavramına işaret etmektedir. *Dharma* yolunda olan bir Budist inanırın uzak durması zorunluluk olan cinsellik kavramı, *dharma* gerçeği temelinde özellikle manastır sistemi içerisinde rahip ve rahibeler açısından birçok cezayı beraberinde getirmektedirler. Çünkü manastır üyelerinin sahip olduğu nitelik, Budist topluma rol-model olmalarından ileri gelmektedir. Budist düşünce sisteminin halka anlatılmasında aracı rol oynayan rahip ve rahibelerin kutsal görülen *dharma* inancını bir kenara bırakıp kendilerini fiziksel ve ruhsal doyumlarda bulması, *dharma*'nın başarısını, kalıcılığını ve saflığını gölgeleyen bir durum olarak görülmektedir. Bu duruma dair, Budist manastır sistemi içerisinde alınan önemler, Powers tarafından bir *vaat/ideal* olarak şu şekilde tanımlanmıştır:

Keşişlerin ev yaşamının zevklerinden ve cinsellikten feragat etmeleri, çevrelerindeki toplumdan farklılık duygularını ve *düşük yaşam*'a dâhil olanlara ahlaki üstünlüklerini gösterdi. Keşişlerin cinsel devamlılıkları olmadan, genellikle gevşek ve ahlaksız hayatlar yaşayanlar olarak anlatılan manastırdan olmayan sıradan insanlardan ayrıldığı görülmektedir. Budist manastır, cinsel arzunun evrensel gücünü kabul etse de onu tamamen ortadan kaldıracak bir eğitim programı vaat etti ve ideallerini yansıtanları, en yüksek iyinin peşinde koşan, zevkten vazgeçen kahramanlar olarak gösterdi (2009: 111).

Budizm'in evrensel gerçek olarak kabul ettiği cinsellik kavramına dair inanırlarına vaat ettiği şey, kişinin *dharma* uğruna kendi hazlarından vazgeçerek olarak yolun sonunda bir ödül alacağı sözüdür. Bu hazlardan vazgeçen kişilerin toplumsal olarak sahip olduğu üstünlüğe vurgu yapan Budist düşünce sistemi,

¹ Sanskritçe ve Pālicede *pārājika* (Çince 波羅夷 *boluoyi*, Tibetçe *phas pham pa*), manastır yasalarına göre 'yenilgi' anlamında, *Samgha*'dan kalıcı kovulmayı sağlayan kötülükler arasındadır. Rahipler (*bhikṣu*) için dört *pārājika* suçu vardır: (1) cinsel ilişki, (2) hırsızlık, (3) bir insanı öldürme veya öldürmeye yataklık etme, (4) bir aydınlanma derecesine ulaştığını veya insanüstü güçlere sahip olduğunu iddia etme (*uttaramanūsyadharmā*). Bu dört suçun dışında (5) bir rahibenin köprücük kemiği ile diz arasında bir erkekle fiziksel temastan zevk alması, (6) başka bir rahibenin *pārājika* suçunu gizleme (7) cinselliği sever bir mizaca sahip olma (şehvet düşkününü bir rahibenin şehvet düşkününü bir adamın gelişine sevinmesi, ondan yanında oturmasını istemesi veya vücudunu ona doğru yakınlaştırması) (8) bir rahibenin keşişliği askıya alınmış birinin ardından gitmesi şeklindedir (Buswell & Lopez, 2014: 621, 622).

cinselliğe dair ağırlığını manastır üyelerine verse de sıradan insanlar için bile bunun değerli bir özveri olduğunu da savunmaktadır.

Klasik Budizm'in aksine, *Mahāyāna* mezhebinin ortaya çıkışı, bazı yeni toplumsal cinsiyet kavramlarını ve daha önceki fikirlerin güncellendiğini göstermektedir. *Mahāyāna* düşüncesinde kadın cinsiyetinin bir dereceye kadar yeniden değer kazandığı söylenir. Buswell'e göre, özellikle Budist meslekten olmayan kadınlar, bazen Budizm'i besleyen eşler ve anneler olarak idealize edilirler veya kadınsı güzellikleri ve doğurganlıkları nedeniyle övülmektedirler. Ancak kadınlar ister güzellik olarak ister bir fahişe olarak şeytanlaştırılsın, bunlar dharmanın kadına dair görüşünü tam olarak olumlu bir seviyeye çekmez (2004: 303).

1.2. Tibet Budizmi'nde Cinsellik

Tantra geleneği aslında, MS. III. yüzyılda, özellikle kuzey Hindistan'da, Vedik kurban, yoga ve kabile uygulamaları dâhil olmak üzere çeşitli fikirlerden gelişmiştir. Tantrik Budizm, *Mahāyāna*'nın bir kolu olsa da, zamanla manastır ortamının dışına çıktı ve aşkın bilgeliği ve aydınlanmayı arayan çeşitli ritüel ve uygulamalarla Budizm'in kapılarını öğretici teknikleri ve cinsellik gibi yeniliklere açtı.

Cinsel arzu, bir sevgi bileşenidir ve tüm sevgi, aydınlanmanın ortak unsurlarından biri olarak, bilgelik ve merhametin bir tezahürüdür (Blofeld, 1992: 227). Temeli Hindu sistemine dayanan ve VII. yüzyılda Tibet'te beliren Tantrik akım, cinselliği erkek ve kadın arasında beliren birleşme neticesinde bir mutluluk olarak görmektedir.

Gordon White, Tibet Budizmi'nde kökeni Hindu Tantra sistemine giden cinsel birleşme kavramının temel fikrini şu şekilde göstermektedir:

Erken Hindu Tantralarında cinsel ilişki, genellikle Tantrik tanrılara sunu olarak verilmesi amaçlanan cinsel sıvıları üretmenin pratik bir yoluydu. Başka geleneklerde, Tantrik inisiyasyonun ve uygulamaların kalıcı bir biçiminin, bir erkek ile bir kadın eş arasındaki cinsel sıvılardaki alışverişler olduğu da söylenmektedir. Tantra fikrinde erkek, üreme ile bir klanı oğluna dönüştürmenin bir yolu olarak bazen erkek guru ya da lamanın menisiyle, birlikte kadın eşinin cinsel sıvıları ile kadını fiziksel olarak tohumlar. Burada dişinin rolü hayatidir, çünkü klan sıvısı (kuladravya) veya klan nektarı (kulāmṛta), vulval öz (yonitattva) veya aydınlanma düşüncesi (bodhicitta) kadının rahminden akar. Dişinin kendisi tanrılık enerjisinin vücut bulmuş hâli olduğu için, cinsel sıvı salgısı ya da âdet akıntısı, tanrılığın ya

da aydınlanmış bilincin kendisi olarak kabul edilir. Bu nedenle, Tantrik sekste başlangıçta cinsel sıvılar üretme, sunma ve yutma şeklinde hedeflendi. Ancak daha sonra, amacın bir aracı olarak cinsel orgazm kavramını ön plana alarak mutluluğun kendisi olarak görüldü (2000: 16).

Gordon White tarafından dile getirilen bu görüşlerden hareketle, cinsel birleşme, çok erken dönemlerde kabul törenlerinde tanrılara sunular sunma olarak düşünülmüştür. Hindu Tantralarında görülen cinselliğe dair bilgiler, Budist düşünce sistemi içerisinde Tantrik Budizm ile değer kazanmıştır. Bu değer kazanmanın ilk yansımaları, *Guhyasamāja*'nın², girişinde yer alan “*Böyle işittim. Bir zamanlar Bhagavan, tüm Tathāgathaların bedeninin, konuşmasının ve zihninin özü olan kadınların vajinalarında ikamet ediyordu.*” (Gendun Chopel, 2018: 135, 137) ifadesi ile görülmektedir. Bu giriş kısmı, *Bhagavan* olarak adlandırılan varlığın metafor olarak kadın vajinasına yerleştirilmesinin Buda bilgeliğini temsil ettiğini göstermektedir.

Buswell, *Vajrayāna* ya da Tantrik Budizm özelinde cinsel birleşme fikrini, cinselliğe bakış, fizyoloji ve aydınlanma kavramları temelinde şu şekilde açıklamıştır:

Vajrayāna Budizmi, cinsiyet kategorisine yaptığı vurguyla hem ana akım hem de *Mahāyāna* geleneklerinden ayrılır. Cinsiyet, merkezî bir hâle gelir. Nihâî aydınlanma hedefini üretmek için erkek ve kadın niteliklerinin birliğini içeren toplumsal cinsiyet sembolizmi Tantrik Budizm'de, güç kazanır, özellikle tantraların en yüksek ve en ezoterik sınıfı olan *Anuttarayoga*'da cinsel bir anlatım vardır. Bu metinler, dışının (lotus) *prajña* veya bilgeliği, erkeğin (vajra) *upāya* veya becerikli yöntemleri temsil ettiğini ve erkek-kadın cinsel birliğinin yansıtıldığı bir cinsel sembolizm ortaya koyar. Tantrik sanatta, bu genellikle Budaları ve Bodisattvaları kadın eşlerle cinsel birliktelik içinde tasvir ederek gösterilir. Belki de tantrik uygulamaların en çarpıcı yönü, özellikle daha önce bahsedilen cinsel yoga ile bağlantılı olarak, kadınların ritüellere katılımının yaygınlığıdır. Tantrik literatürde, kadınlar genellikle başarılı tantrik uygulayıcılar ve tantrik tekniklerin öğretmenleri ve kurucuları olarak kabul edilir. Hindistan'daki Prenses *Laksmnkara* veya Tibet'teki *Ye shes mtsho rgyal* gibi kadınlar, saygın tantrik gurular olarak da hatırlanır (2004: 305, 306).

Buswell tarafından dile getirilen bu görüşler temelinde ilerlersek, Klasik ya da *Mahāyāna* Budizmi'nin aksine, Tibet Budizmi'nde aydınlanmaya dair yolların

² *Guhyasamāja* Tantra, 'Gizli Meclisin Tantrası' anlamında kısmen *Sarvatathagata-tattva-samgraha*'dakiler gibi daha önceki malzemelerden türetilen, ancak açıkça cinsellik gibi yeniliklere sahip on sekiz bölümlü bir *anuttara-yoga-tantra*'dır (Keown, 2003: 103). Bu eser, müstehcen cinsel görüntüler içerdiği bilinen ilk tantradır. Bu eseri, hem *Guhyasamāja* çizgisinde hem de içsel bir ruhsal fizyoloji olan cinsel yogadan daha fazla yararlanan ve cinselliğin rolünü vurgulayan *Hevajra Tantra* gibi metinler izlemiştir (Keown, 2003: 292).

güncellendiği, bilinen *dharma* ilkesi ile cinsellik gibi sıradan ama gerçek yaşamı var eden unsurların biraraya getirildiği görülmektedir. Tibet Budizmi'ne göre, nihaî aydınlanmanın temel hedefi, erkek ve kadın varlığının birliğine dayanan cinsel birleşmenin çeşitli sembollere (vajra, lotus) belirli anlamlar (bilgelik, şefkat, yöntem vb.) yüklemekle gerçekleşmesidir. Tibet Budizmi'ne kadar kadına verilen değer ve tehlikeli bir varlık olarak *Māra* ile eşdeğer olduğu inancı, Tantrik Budizm ile ortadan kaldırılarak kadının daha merkezî bir rolde, çeşitli ritüel ve uygulamalarda başkarakter olarak partneri ile birlik içerisinde olduğu, sevgi temelli haz duygusunun cinsel birleşme zemininde öğretisel mutluluğa yol açtığı fikrini ortaya koymuştur. Kadına dair bu güncelleme, aynı şekilde yine Buswell tarafından şu şekilde ortaya konmuştur:

Tibet'te erkek uygulayıcılara, kadın partnerlerini tanrıça olarak görmeleri ve onlara hizmet etmeleri ve onlara tapınmaları talimatı verilir. Kadınlar kendiliğinden aydınlanmış bilgeliğin kaynağı olarak bilinmektedir. Yüksek tantrik uygulamaların temel ilkelerinden biri, toplumsal tabuları kasıtlı olarak ihlal edip (cinsel ilişki, et yeme ve alkol içme) sosyal sözleşmeleri yıkarak tüm dualist düşüncelerin üstesinden gelmektir. Bu perspektifle, kadınların saf ve bir tanrıça gibi değerlendirilmesi, kadınların aşağı ve saf olmadığı şeklindeki geleneksel fikri yıkmasını sağladığı için çok etkilidir (Buswell, 2004: 305, 306).

Klasik ve *Mahāyāna* Budizmi'nin aksine, kadına verilen değer, yüklenen sembolik görevlerin anlatımı olan bu bölümde, önceleri saf bir vücuda sahip olmayan, âdet görmesi bile bir kirlilik olarak görülen kadının Tantrik Budizm ile artık özellikle ritüel ve uygulamalarda ilah konumuna eriştiği anlaşılmaktadır. Ancak, bu durumun yani kadına yüklenen merkezî rolün sembolik bir durum mu yoksa gerçek bir konumlandırma çabasının ürünü olarak algılanması gerektiği üzerine tam bir görüş bildiremeyiz.

Tantrik Budizm'de aydınlanma ve *dharma* yolunda yürüyen inanırlar, cinselliğe dair görüşlerini felsefî ve gerçekçi bir zemine oturtur. Bu görüşler, Peng vd. tarafından şu şekilde ifade edilmiştir.

Tantrik inanırlar, varlıklarda ve nesnelere var olan her şeyin temel boşluğunu kavramasından, tüm ikiliklerin olumsuzluğunu, erkek ve kadın kavramının ötesine geçmekten kaynaklanan yüce mutluluğun cinsellikle deneyimleyebileceğine inanırlar. Cinsel birleşmeler, sıradan insanlara heyecan, zevk ve haz sağladığından, Tibet Budizmi orgazm durumunu ilaç tedavisi için en iyi ilaç olarak görür. Nāropā tarafından bu durum şöyle açıklanır:

“(…)orgazm sırasında (cinsel birleşmede) ortaya çıkan bilincin üç niteliği vardır. Bunlardan ilki, büyük bir zevk veya mutluluk duygusudur. İkincisi, mutlak parlaklık veya berraklıktır. Üçüncüsü, her şeyi kapsayan bir dualitesizlik veya ayrılıksızlık duygusudur. Tantrik meditasyon yapanlar, hızlı kurtuluşlar ve aydınlanmalar için bu üç faktörü kullanmaktadır” (Peng et al., 2020: 53, 54).

Dharma ilkesine ters düşen ve *dharma* kavramının içselleştirilmesini engelleyen ikilikleri ortadan kaldıracak ve *boşluk* kavramını yansıtacak eylem, yapılması fiziksel ve ruhsal mutluluğa sebep olan cinsel birleşme kavramıdır. Bu doğrultuda, Hintli filozof Nārōpā tarafından da dile getirilen cinsel birleşmenin sonucu olarak beliren *mutluluk*, Tibet Budizmi'nin ritüellerle zenginleşen yenilikçi dünyanın yansımalarını içermektedir.

Tibet Budizmi'nin Budizm'e getirdiği yeniliklerden biri de, aydınlanmayı kaba tabirle kestirme yoldan getirecek öğreti tekniklerine sahip olmasıdır. Bu teknikler, meditasyon merkezli uygulamalarda *mantralar*, *dhāraṇīler*, *mudrālar* ve *maṇḍalalar* kullanılmaktan ileri gelmektedir. Peng ve arkadaşları, bu durumla ilgili olarak Tibet Budizmi'nin görselleştirmeye başvurmasına değinmektedir:

Tibet Budizmi, diğer Budizm ekollerinden farklı olarak, fazlasıyla görsel temsiller aracılığıyla Tantrik ritüellerde 'aydınlanmış beden' olma potansiyeline sahip olarak fiziksel beden formunu yenilikçi bir şekilde ifade eder. Örneğin, *Vajradhara*, *Śākyamuni*'nin kişileştirilmiş formu olarak eşi *Tilottamā*'yı kucaklar duruşta, lotus pozisyonunda oturan iki kollu biri olarak tasvir edilir. Tibetli uygulayıcılar için, bu cinsel imgelerle uğraşmak hem zihin hem de fiziksel seviyelerde cinsel bir eşle meditasyon yapmak, zihin-beden eylemlerini büyülü hâle getirmek için bir yöntemdir. Ayrıca Tantrik inanırlar, *Vajradhara* ve eşinin bu imajına yönelik görünümünü bir kenara bırakıp bunun aşkın bir sekse dönüşebileceği ve bunun tersinin de olabileceği bir fikre de sahipti. Böylece seks ya da cinsel birleşme, kutsallığa ulaşır ve beden, bu kutsallığın tapınağı hâline gelmektedir (2020: 53).

Peng ve arkadaşları tarafından görselleştirmeye dayanan bu tekniğe dair görüşlere ilave olarak Blofeld de değerlendirmelerde bulunarak cinsel birleşme temelli *aydınlanma* kavramına değinmektedir.

Tantrik sanat, cinsel ilişkide bulunan çiftlerin ve bazen daha büyük grupların temsilleriyle doludur ve çoğu Tantrik metin, cinsel pratikle ilgili uzun tartışmalar da içerir. *Śiva*, *Vajrasattva* ve bunlar dışında bir dizi başka doğüstü varlığın aslında kadın organının içinde yaşadığı ve eşleriyle cinsel ilişkiye girdikleri bilinen bir durumdur. Tantrik uygulayıcı, dünyevi insan düşüncesini aydınlanmış tanrı bilinciyle değiştirmek ve cinselliği aydınlanmaya giden bir ilahî yol olarak görmektedir. Bazı *maṇḍalalarda*, *Jīnalar*³, beş tür

³ *Jina* olarak da yazılan Sanskritçe *Jīna* terimi, Budalar için kullanılan, 'galip, muzaffer' anlamına gelen bir unvandır. Bu terim, aydınlanma (*bodhi*) aracılığıyla bir Buda'nın varlıkları *saṃsāra*'da tutsak tutan

bilgelik ile etkileşime giren enerjiyi temsil etmek için *yab yum* formunda gösterilir (Blofeld, 1992: 110).

Tibet Budizmi'nde cinselliğe dair ekollerden biri de, fizyoloji temelinde görülen kanallar ve *cakra* sistemleri üzerinedir. Chopel, bu doğrultuda, cinselliğin fizyolojik yönünü sistematik şekilde ortaya koyan Tsong kha pa (1357-1419) örneğiyle Tantrik seks kavramını açıklamaktadır:

Geluk mezhebinin kurucusu olarak kabul edilen Tsong kha pa (1357-1419) bir dizi eserinde cinsel yoganın kullanımı üzerine bilgiler vermiştir. Onun görüşlerinin altında yatan sebep, insan fizyolojisine dair özel bir tantrik görüşün olmasıydı. Bu tantrik fizyolojiye göre, rüzgârlar (*prāṇa*) veya süptil⁴ enerjiler, bedende yetmiş iki bin kanaldan (*nāḍi*) oluşan bir ağda akar. Bu rüzgârlar, bilinç için görev yapar. Tüm bu kanallar arasında en önemlisi, cinsel organlardan başın tepesine kadar uzanan, daha sonra aşağı doğru kıvrılarak gözler arasındaki boşlukta sona eren merkezi kanal *avadhūtī*'dir. Merkezî kanala paralel olan sağ ve sol kanallar, rüzgârın merkezi kanaldan geçmesini önleyen daralmalar veya düğümler oluşturur. Bu daralma noktalarında, vücuda yayılan daha küçük kanal ağları da vardır. Bu noktalara *cakra* denir. Bunların sayısı, genellikle yedidir. Bunlar, alında, başın tepesinde, boğazda, kalpte, göbekte, omurganın tabanında ve cinsel organların açıklığında yer almaktadır. Geluk sisteminde Tantrik pratiğin en üstün biçimi ve Budalığı getiren tek uygulama biçimi olarak *arzuyu yola sokmak* yani 'bilgelik eşi' denen varlıkla cinsel ilişkiye girmektir. Bu sistemde, cinsel birleşme olmadan Budalığa ulaşmanın imkânsız olduğu ve *Śākyamuni* de dâhil olmak üzere geçmişin tüm Budalarının bu şekilde Budalığa ulaştığı söylenmektedir (Chopel, 2018: 135, 137).

Verilen açıklamalar temelinde, fizyolojik olarak çeşitli görüşlerle desteklenen Tantrik seks kavramı, Tibet Budizmi sistemi içerisinde hem aydınlanma hem de Budalığa ulaşmak için gerekli bir yöntem olarak kabul görmektedir.

1.2.1. Tibet Budizmi'nde Cinsellik Sembolleri

Bu başlık içerisinde tespit edebildiğimiz, cinsellik sembolleri *dhvajā*, *vajra-lotus* ve *yab yum*'dur. Bu kavramlar, ağırlıklı olarak meditasyona dayalı uygulamalarda hem yazılı olarak hem de görsel olarak resim ve heykellerle temsil edilmektedir.

tüm olumsuz güçleri fethettiği gerçeğine atıfta bulunur. Bunlar genellikle şeytan, *Māra* figüründe sembolize edilir ve Buda'nın *Māra* üzerindeki zaferi Budist sanatta popüler bir temadır. Ayrıca, bu ifade *Mahāyāna* ve Tantrik Budizm'de Beş Meditasyon Budası terimini içermektedir (Keown, 2003: 126).

⁴ İngilizce *subtle* teriminin Türkçe karşılığıdır. Terim, 'ince' ya da 'yarı ince' anlamında daha çok madde kavramını anlatmaya yarayan bir sözcüktür.

1.2.1.1. Dhvajā

Sanskritçe *dhvajā* terimi, metafor olarak Sanskritçe *liṅgā* ya da *lingam* ‘penis’ kelimesi ile eş anlamlı olup *Śiva*’nın bayrağı olarak bilindiği gibi, ‘erekte olmuş erkek penisi’ olarak da görülmektedir (Beer, 1999: 180).

1.2.1.2. Vajra-Lotus

Tarihsel olarak *vajra* hem bir silah hem de bir asaydı. Bir asa veya kraliyet sembolü olarak vajra, merkezî bir eksen üzerinde birleşen dört çatalı kemerli halkalarıyla, Avrupadaki kralların taçlarına benzemektedir. Bilgeliği simgeleyen ve kadın elinde tutulan *ghaṅṭā* ile birleştiğinde, *vajra*, yöntem ve bilgeliğin ya da becerikli yöntemler ve ayırt edici farkındalığın mükemmel birliğini temsil eder. Cinsel bir sembol olarak *vajra*, penis-vajina birliği içinde bir metafor olarak lotus ile birleştirilir (Beer, 1999: 233).

Tibet Budizmi’nde, Gray’e göre, cinsel sıvıların yutulması uygulamasından çok sayıda tantrik yorumcu bahseder, bazen metafor olarak penise ‘vajra’ ve vajinaya ‘lotus’ olarak atıfta bulunduğu bilinen bir durumdur. Bu uygulama hakkında *Cakrasamvara* Tantra yorumcusu Kambala “*lotus yuvası, meni ve rahim kanının karışımıyla dolu olduğundan, özellikle öpülmeli ve dille emilmelidir. Vajra ve lotusu, bu sıvıyı içmenin coşkusu ile birleştiriniz.*” (Gray, 2007: 118) açıklamasını yapmaktadır.

Vajina ve penis kelimelerinin karşılıklarına bakıldığında, vajina kelimesi, Sanskritçe *yonī* ve *bhaga* ifadelerine denk gelmektedir. Bu terim, Tibetçede *b+ha ga*, *skye gnas* ‘doğum yeri’ (Hopkins) ve Çince *膻 zhi*, *陰道 yīndào* ve *陰穴 yīnxué* ‘vajina’ (Chinese English Pinyin Dictionary, *vagina* maddesi) karşılıklarına sahiptir. Ayrıca, sembolik olarak lotus çiçeğinin vajina görünümü vardır. Beer, bu durum için, “*bir lotustan doğum, kusursuz bir gebeliği ve doğan varlığın doğuştan ilahi olduğunu ve karmik kusurlardan etkilenmediğini gösterir. Böylece lotus, ilahi bir rahim olarak güçlü bir cinsel metafordur. Sanskritçede lotus anlamına gelen padma ya da kamala vajina’nın eş anlamlısıdır*” (1999: 37) açıklamasını yapar. Penis kelimesi ise, Sanskritçe *liṅgā* ya da *lingam* (Beer, 1999: 258) ifadesine denk gelmektedir. Tibetçede *gnas* (Hopkins) ifadesi ile de görülen penis sözcüğü, Çince *卵子 luǎnzi*, *屌 diǎo*, *陰莖 yīnjīng*, *陽具 yángjù*, *陰徑 yīnjìng*, *屢 liáo*, *陽物 yángwù* ‘penis’ ifadelerine karşılık gelmektedir. Buswell ve Lopez’e göre, *vajra*, Tibet

sembolizminde, erkek penisinin eş anlamlısıdır, sert ve nüfuz edici görünümündedir. *Vajra* ve lotusun birliği, ilahî kucaklamada mutlulukla birleşen, form ve boşluğun, şefkat ve bilgeliğin birliğinin cinsel bir metaforudur. Cinsel birleşmenin içsel sembolizmi, bedenin merkez kanalına giren ve yükselen ve her bir kanal çarkının lotusunu delip onların açılmasına neden olan psişik rüzgârlara atıfta bulunur (2014: 37).

Beer, vajina ve penis temelinde, bu sembolleri metaforik bir cinsel sembolizm olarak kabul eder. Beer'e göre:

“Yoga Tantra’da Sanskritçede chaturananda karşılığında dört neşe vardır. Dört sevinçten ilki ‘neşe’ (Sanskritçe *ananda*) olarak bilinir ve penisin vajinaya girişini sembolize eder. İkinci sevinç ‘mükemmel neşe’ (Sanskritçe *paramananda*) cinsel ilişkinin süresini ve daha fazla neşe ya da tutkulu zevk arzusunun ortaya çıkışını temsil eder. Üçüncü sevinç ‘neşenin kesilmesi’ (Sanskritçe *viramananda*) orgazmı ve artan tutkulu dürtünün kesilmesini temsil eder. Ve dördüncü sevinç ‘doğuştan gelen sevinç’ (Sanskritçe *sahajananda*), orgazmın sonradan ortaya çıkan ve önceki neşeden fıskıran mutlu aşkın deneyimini temsil eder.” (1999: 330, 331).

1.2.1.3. Yab yum

Tantrik inanırlar, aydınlanmaya tek bir yaşamla ulaşılabilceğine inanıyorlardı ve aydınlanma tüm faaliyetlerde bulunabileceğinden, “*aile yaşamı, kasabalar, şehirlerin pazar yeri, bir ölü yakma alanının manzaraları ve izole edilmiş vahşi alanlar*” gibi yerlerde pratik yaptılar. Tantrikler, bir uygulayıcı ile gerçek veya hayalî kadın eşi arasındaki cinsel uygulamalar da dâhil olmak üzere, insan vücudunu aydınlanma aracı olarak kullandılar. Kadın ve erkek eşleri tasvir etmek için zengin bir terminoloji olsa da, *yab yum* terimi, Tibetçede baba ve anne için kullanılan onursal sözcüklerdir (Heroldová, 2016: 75).

Hopkins, Tibetçe *yab yum* teriminin Sanskritçede *pitṛ-mātr* ‘ebeveyn, anne-baba’ ifadesine denk geldiğini belirtip terim için “*bu aynı zamanda bir tanrıya ve onun birlik içindeki eşine de atıfta bulunur.*” açıklamasını yapar.

Keown, *yab yum* sözcüğünün temel anlamının ‘anne ve baba’ olduğunu, terimin Budizm’de erkek ve dişinin cinsel birliğini gösteren bir sembol olduğunu ifade eder. Budist ikonografilerde bu birliktelikte erkeğin şefkatle (*karuṇā*) ve becerikli yöntemlerle (*upāyakauśalya*) kadının ise içgörüyle (*prajña*) bağlantılı olduğu söylenir (2003: 338).

Yab yum, Hindistan, Nepal ve Tibet Budist sanatta, erkek tanrının kadın eşiyile cinsel kucaklaşmadaki görüntüsü demektir. Bu temsildeki poz, genellikle, aktif kuvvetin veya yöntemin (eril olarak algılanan *upāya*), bilgelikle (dişil olarak algılanan *prajña*) mistik birliğini temsil eder. Genellikle erkek ve kadın Budalar, Bodisattvalar ve koruyucu varlıklarla gösterilen temsiller, dünyadaki sahte ikiliğin üstesinden gelmek için gerekli ruhsal aydınlanma yolunda çabalamayı yansıtmaktadır. Cinsel birleşmenin mistik birliğin sembolü olarak kullanılması, Hint Tantra düşüncesinden evrilmiştir. Çin ve Japonya Budistleri tarafından hiçbir zaman tam olarak kabul edilmeyen bu sembolizm, Tibet'te, bir tanrıya eşiyile birlikte dua edildiğinde, yakarışların daha etkili kabul edildiğine inanılarak keşişler ve rahipler tarafından benimsenen bir duruştur (Encyclopedia Britannica, *yab yum* maddesi).

Yab yum kavramı, 'Indra'nın ağı'⁵ kavramını kullanarak, benzer iç içe geçme veya birleşme fikri (Tibetçe *zung-'jug*; Sanskritçe *yuganaddha*) aracılığıyla kadın eşiyile birlikte bir erkek tanrı olarak tasvir edilen bilgelik ve merhametin ilkel birliğini temsil eden bir duruştur (Neville, 1987: 357). *Yab yum*'da diş, erkeğin kucağına oturur, ancak tersine bir şekilde erkek de dişinin kucağında oturur, buna da *yum yab* denmektedir (Simmer-Brown, 2002: 159).

İkonografilerde Tantrik çiftler, her zaman ayakta veya otururken tasvir edilir. Görüntüler genellikle erkek tanrıyı, kadın eşi kucaklarken, yüzü ona dönükken gösterir. Erkek tanrının elleri çeşitli ritüel aletlerini tutar. Kadın eşin kolları ya ritüel nesnelere tutar ya da erkek tanrının arkasına gizlenir. Diş tanrı, erkek tanrıyı genellikle ayakta dururken iki ya da sadece bir bacakla çevreler (Heroldová, 2016: 75). Bu görüntüler, esas olarak meditasyon ve ibadeti desteklemek için bir araç olarak yaratılan Buda Babası ve Buda Annesinin cinsel birlikteliğini temsil eder. Bu görüntüler, erkek ve kadın arasındaki bilinç durumunu ifade etmeye çalışır (Peng et al., 2020: 52).

⁵ *Indra'nın ağı*, *Indra'nın mücevherleri* veya *Indra'nın incileri* olarak Sanskritçe *Indrajwāla* karşılığına sahiptir. Budist felsefede *sūnyatā* (boşluk), *pratīyasamutpāda* (bağımlı oluşum) ve iç içe geçme kavramlarını göstermek için kullanılan bir metaforudur (Odin, 1982: 17, Jones, 2003: 16, Lee, 2005: 473).



Resim I: Yab yum I



Resim II: Yab yum II



Resim III: Yab yum III



Resim IV: Yab yum IV (Kadın Kadına)

Yukarıdaki *yab yum* pozlarına bakıldığında, Buda annesi, Tantrik uygulayıcının Buda'nın deneyimlerinde ve düşüncelerinde belirgin olan daha yüksek bir gerçeklik seviyesinin farkına varması için gerekli soyut ve sessiz bilgelik kavramını ve Buda babası ise herkes için şefkati temsil eder. Tantrik Budizm'de bilgelik ve şefkat, Buda annesi ve Buda babasının cinsel birliği üzerine meditasyon yaparak elde edilebilir (Peng, 2013: 36).

Cinsel birliktelik içerisindeki tantrik tanrılar, ikonografilerde ilk kez cinsel kucaklaşma yaşayan 'on altı yaşındaki bakireler' gibi tanımlanırlar ve bir baba ve anne olarak birleşmeleriyle ortaya çıkan mutluluğu yansıtırlar. Ayrıca, Budist resimlerde ve heykellerde, penis başının kanla şişmesi, büyük mutluluğa ulaşmayı; vajinanın lotus görünümü gibi açık olması, bilgeliği ve onu çevreleyen doğadaki, boşluğu temsil eder. Bu lotusun klitoris ve vulvayı çevreleyen iki labia kıvrımından oluşan üç yaprağı, üç ana kanalın açıklığını sembolize eder. Bu durum, biçimsizlik ve biçimin evliliğini, bilgelik ve şefkatin birliğini ve boşluğun ve büyük mutluluğun birbirini tamamlamasını sembolize eder (Beer, 1999: 140). Ayrıca, yine Budist ikonografilerde *yab yum*'daki tanrılar, cinsel ilişki için kaplan postu peştamallarını gevşetirler. Bu gevşeme, fenomenlerin dış nesne ve

kavramsal düşüncenin iç özne olduğuna dair dualist inancın bir kenara atılmasını sembolize eder. Gevşemiş kaplan postu, tanrının dört Māra'nın üstesinden gelme cesaretini ve onun özne ve nesne kavramını reddetmesini veya bir kenara atmasını temsil eder (Beer, 1999: 316).

Son olarak, Tantrik eserlerdeki cinsel sembolizmin, Tibetliler arasında yüce amaçlara hizmet etmek için dönüştürülebilir olduğu gerçeğinden hareketle, Tibet'te, *yab yum* teriminin gösterdiği tanrıların temsillerine büyük saygı gösterilir; ruhsal coşkunun yanında en yüksek mutluluğun kaynağı olan fiziksel bir cinsel birleşmenin bilgelik ve şefkat güçlerinin birliği olduğu da düşünülmektedir (Blofeld, 1992: 72).

2. Tantrik Türk Budizmi'nde *Yab yum* Sembolizmine Dair Tanıklar

Tantrik Türk Budizmi, Moğol-Yuan Hanedanlığı hâkimiyeti altındaki Uygurların Tibet Budizmi etkisinde geliştirdikleri dinî edebiyatın adıdır. Tantrik Türk Budizmi,⁶ bünyesinde Tibet Budizmi ile kendisini gösteren çeşitli ritüel ve uygulamaları, büyülü sözleri ve meditasyonu barındıran ve XIV. yüzyıla tarihlendirilen bir dönemdir.

XIV. yüzyıla kadar Soğd, Tohar ve Çin Budizmi'nin etkisinde gelişen Uygur Budizmi, XIV. yüzyılda Tibet Budizmi'nin temelinde var olan aydınlanma fikri doğrultusunda, aydınlanmayı kısa yoldan meditasyon ve yoga yaparak hedeflemiştir. Uygurlar, özellikle *maṅḍala* ve *mudrā*larla meditasyona girerek *dhāraṇī* denilen büyülü sözler söylemiş, meditasyonu tamamlayıp başta Buda aydınlanması olmak üzere, uzun yaşam, hastalıktan kurtulma, iyi formda yeniden doğum vb. faydalar elde etmeyi amaçlamıştır. Bu faydalar, ağırlıklı olarak öğretici hocaları olarak bilinen Guruların başlattığı ritüellerle görülmekle birlikte, Budalar, Bodisattvalar, Tanrıçalar ve Koruyucu ilahlar (*yidamlar*) gibi kişilikleri, ritüellere dâhil ederek de gerçekleşmiştir. Bu yönüyle, çeşitli araştırmalarla Uygurlarda derin etkiye sahip olduğunu gördüğümüz Tibet

⁶ Uygurların Tibet Budizmi'ne dayalı geliştirdikleri dinî edebiyat üzerine kapsamlı bilgiler, bu sahanın kültürel arka planı üzerine değerlendirmeler için bk. Ölmez, M. & Uzunkaya, U. (2017). Eski Uygurcada Tibet Budizmi. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 65(1), 61-89; Uzunkaya, U. (2020). *Budist Eski Uygur Edebiyatından İki Metin*. İstanbul: Kesit Yayınları; İsi, H. (2020). Tantrik Türk Budizmi Üzerine Araştırmalar. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 13(72), 111-124; İsi, H. (2021). *Eski Türkçe Tantrik Bir Metin: Usnīsa Vijayā Dhāraṇī Sūtra*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Budizmi, Türk Budizmi'nin yeni istikameti olarak Gurular, Budalar, Bodisattvalar, Tanrıçalar ve Koruyucu ilahlar liderliğinde büyüye ve meditasyona dayalı bir dinî gelenek olarak sadece inanç noktasında değil, özellikle blok baskı tekniğini kullanma, Budizm'in orijinal kaynaklarına yönelme, Tibetçeden çeviriler yapma gibi yenilikleri de bünyesinde barındırarak birçok açıdan araştırmacılara bu sahaya dair incelemeler yapma fırsatı vermektedir (Porció, 2003: 88, 89).

Tibet Budizmi'nin Budist Uygurlardaki yansımaları, dişi tanrıların ve kadın Bodisattvaların ritüel ve uygulamalarda merkezî rolde olması, meditasyon yapma, büyü sözler kullanma, çeşitli el-kol hareketleri yapma (mudrâlar), kutsal daireler (*maṅḍalalar*) ve *Tantrik seks* özelinde cinsel birleşmeyi yansıtan *cinsel kucaklaşma* gibi kavramlarla görülmektedir. Bu yansımalar arasında çalışmamızın da konusunu oluşturan kavramlardan biri, özellikle Budist sanatta resim ve heykellerde cinsel birleşme yaşayan *Buda annesi* ve *Buda babası* pozunu gösteren Tibetçe *yab yum* sembolizmidir. Tibetçede *yab yum* olarak bilinen *cinsel kucaklaşma*, önceki bölümlerde zikredildiği üzere, erkek ve kadın arasındaki zıtlıkların birleşimi olarak şefkat, bilgelik ve *upāya* denen yöntemle aydınlanmayı ve Budalığı hedefleyen Tibet sembolizmini yansıtmaktadır.

Tibet kökenli *yab yum* ifadesini yansıtan Eski Uygurca ifadelerle bakıldığında, *ög kaṅ* ifadesi 'anne baba' anlamında Tantrik Uygur metinlerinde 'bir tanrı olarak Tibetçe *yab yum*' ifadesine denk gelmektedir (Wilkens, 2021: 523). Terim, Çince *父母 fùmǔ* (Chinese English Pinyin Dictionary, 父母 maddesi), Sanskritçede *pitṛ-mātr* (Hopkins) karşılığına sahiptir. Eski Uygurca *ög t(e)ṅri* 'Tanrıça' (Uçar, 2013: 272) ifadesi, Sanskritçede *devī* (Thurman, 2010: 603, Hopkins), *śrīdevī* (Jordan, 2004: 172), Çince *女神 nǚshén* 天仙 *tiānxiān* (Chinese English Pinyin Dictionary, goddess" maddesi), Tibetçede *btsun mo* (Hopkins), *lha mo* (Thurman, 2010: 603, Tucci, 1980: 309), *yum* (Müller 1928: 384) ve Moğolcada *dagini* 'tanrıça, ilahe, güzel kadın' (Lessing 2017: 289), *emegenci* 'Tanrıça, evin koruyucu perisi' (Lessing 2017: 395), *öm-e* 'tanrıça, ilahe' (Lessing 2017: 770) karşılıklarına sahiptir. Son olarak *kuç-* ve *kuçmak* sözcüklerine bakıldığında, *kuç-* 'kucaklamak, sarılmak, sınımsı, sarılmak' (Wilkens, 2021: 418) anlamındadır. Eylemle alakalı türetilen biçimler ve kullanımlara bakıldığında, *kuça tut-* 'sıkıca kucaklamak', *kuçmak* 'kucaklama, sarılma', *kuçakla-* 'kucaklamak, içine almak', *kuçuḡsa-* 'kucaklamak istemek', *kuçumsın-* 'sözde sarılmak, sarılıyormuş gibi yapmak', *kuçuş-* 'kucaklaşmak' (Wilkens, 2021: 418) gibi türevlerin olduğu görülmektedir.

Tibet sembolizmi içerisinde *vajra* ‘penis’ ve *lotus* ‘vajina’ birliği ile eş anlamlı Tibet kökenli *yab yum*, Budist Uygurlarda *ög kañ*, *ög t(e)ñri kızı*, *kuç-* ve *kuçmak* sözcükleri ile görülmektedir. Zikredilen bu terimler, bir bütün içerisinde Tibetçe *yab yum* ifadesini karşılamaktadır. Aşağıda tanıkladığımız metinler, Tibet Budizmi’ne dayalı Budist Uygur metinlerinde *ög kañ* ifadesinin tek başına ‘Buda annesi ve Buda babası’ anlamını yansıtmadığını ancak *ög kañ*, *ög t(e)ñri kızı*, *kuç-* ve *kuçmak* ifadeleriyle Tibet kökenli *yab yum* cinsel sembolizminin yansıtıldığını göstermektedir:

(1) *kéruka ög kañ* ikigününj etözlerinte v(a)çir-a satv-a tört ornaqtaki dévatalarınj töpötelerte ratna-sanbave köñül tilgeninteki dévatalarınj törülerindeki akşobè til tilgenteki dévatalarınj töpölerinte abita etöz tilgenteki dévatalarınj töpölerinte varyoçana tangarıñ tilgendeki dévatalarınj töpölerinte amogasiti burhan bolmuşların sakıñgu ol “Heruka’nın Anne ve Baba formunun bedenlerinde Vajrasattva, dört bölgedeki Devatâlarda Ratnasambhava, gönül cakrasındaki Devatâlarda Akşobhya, dil cakrasındaki Devatâlarda Amitâbha, vücut cakrasındaki Devatâlarda Vairocana, adak (sunu) cakrasındaki Devatâların tepelerinde Amoghasiddhi olduğunu düşünmelidir.” (Kara & Zieme, 1976: 36, 37).

(2) *sol adakın yığıp kara öñlüg maheşvarèni tepe turur bir yüüzlüg iki kollug üç közlüg oñ éligi üze v(a)çirig tutup sol éligi üze çanıg tutup ög t(e)ñri kızın kuça tutar* “Heruka, sol ayağını ona atıp kara renkli Maheşvara’yı tekmeler. Bir yüzlü, iki kollu üç gözlü sağ elinde vajra, sol elinde çan tutup Devatâlar annesini kucaklamaktadır.” (Kara & Zieme, 1976: 49).

(3) *çakira sanbara ög kañrı burhanlar bodis(a)t(a)vlar üze kurşatılı turur* “Buda ve Bodisattvalar, Cakrasamvara’yı çevrelemektedir.” (Kara & Zieme, 1976: 51,52).

(4) *yaşıl öñlüg bir yüüzlüg iki koollug oñ éliginte kılıç sol éliginte kılıç saplıg çay tutup yaşıl öñlüg yéel m(a)habutuğ erksinmeklig ayadura burhan ögin kuça turur* “O, yeşil renkte, tek yüzlü ve iki kolludur. Sağ elinde bir kılıç ve sol elinde bir zil tutar. Ve o, rüzgâr elementini (Mahâbhûta) kontrol eden yeşil renkli tanrıça (Buda Annesi) Ayadura’ya sarılır” (Kara & Zieme, 1976: 71).

(5) (...) *ög t(e)ñri kızı (...) yér m(a)habut arıgu buda (...) sarıg öñlüg oñ éliginde navaskart sol éliginde kapala tutup kañrı kuçmak (...) yañ üze olorur ténin kuvrag altmış tört t(e)ñri kızları ol ok yañlıgın taşğarı karşıyu turur barça erdinite ulatı beş şantiklerke tükellig sakıñgu ol* “(...) tanrıça kızları (...) toprak elementinin saflığı (...) sarı renklidir. Sağ elinde bir bıçak, sol elinde bir kafatası tutup babasını kucaklayıp (...) bu şekilde oturur. Altmış dört Tanrı kızları da bu kalabalıkta ortaya çıkıp etrafını sarar. Tüm mücevherlerin ve beş şântika’nın bunların bir parçası olduğunu hayal etmek gerekir” (Yakup, 2016: 147).

(6) *kizleg oronta kişe üzék işniñ arıgı amogasidi burhan yaşıl öñlüg oñ éliginde kılıç solında kılıç saplıg çay tutar ög t(e)ñri kızı yél m(a)habut arıgu samaya tara ol burhanka okşatı öñlüg oñ éliginde navaskart solında kapala tutup ögin kuça yañ üze olorur ténin kuvrag iki kırk t(e)ñri kızları* “Gizli yerde kşa hecesi bulunur. Buda Amoghasiddhi, yeşil renktedir. Sağ elinde kılıç, sol elinde bir çan tutmaktadır. Rüzgâr elementinin saflığı olan tanrıça Samaya-Tārā, bu Buda ile aynı renktedir. Sağ elinde, bir kasap bıçağı, sol elinde kafatası tutmakta ve bu şekilde annesini

kucaklamaktadır. Böylece, Otuz iki ilahi kızın şekli ve birlikteliği ortaya çıkar.” (Yakup, 2016: 147, 148).

Tibet Budizmi'ne dayalı Budist Uygur metinlerinde *Buda Annesi ve Buda Babası*'nın birbirini kucaklar pozda *cinsel birleşme* içerisinde gösteren tanıklarına bakıldığında, BT VII A metninin 128-136. satırlarını çeren (1) numaralı metinde, Heruka'nın⁷ anne ve baba formuna atıfta bulunulur:



Resim V: Heruka'nın Anne ve Baba Formu (Geshe Kelsang Gyatso, 1997: 238)

BT VII A metninin 128-136. satırlarında Heruka'nın Anne ve Baba formunda dört yön/dört element kavramları özelinde, çeşitli ilahların ve Budaların bu yön ve elementlere göre konumlandırıldığı ve dört cakra sistemi içerisinde temsilleri yer almaktadır. Resim V'te'de görüldüğü üzere, *yab yum* pozunda gösterilen Heruka formu hakkında Geshe Kelsang Gyatso, şu değerlendirmelerde bulunur:

Ana yönlerdeki dört yogini, bazen *dört elementin tanrıçaları* olarak adlandırılır çünkü bunlar, dört elementin rüzgârlarından ortaya çıkarlar. Ara yönlerde görselleştirilmiş varlıklar, dört sununun tanrıçalarını sembolize eder: Bunlar, *Rupavajra*, *Gāndhavajra*, *Rasavajra* ve *Parshavajra* olarak görülür. Beş nektarla dolu dört kapala şeklindeki sunu tanrıçaları, kalp cakrasının dört ara kanal yaprağından ortaya çıkar. Bu kanallara *sunuların dört kanallı yaprakları* denir, çünkü bunlar dört sunu maddesinin biçim, koku, tat ve dokunma gibi rüzgarlarının yollarıdır. Heruka'nın beden *maṅḍalasının* meditasyonu ve okunması yoluyla, dört elementin rüzgârları ve dört sunu maddesinin rüzgârları, kişiyi saflaştırmaktadır. Bu *maṅḍalada*, merkezî ilah, Baba Heruka ve Anne Heruka ile ana yönlerdeki dört yogini, 'büyük mutluluk çarkının ilahları' olarak bilinir. Çevrelerinde kalp cakrasının, dil cakrasının, vücut cakrasının ve baba'ya bağlılık cakrasının ilahları vardır (1997: 106, 107).

⁷ Heruka, Tantrik Budist geleneğin en önemli tanrılarından biridir ve sistemli ve düzenli bir Tantra metni olan Heruka Tantra, ona adanmıştır. Tek başına ya da *Prajñası Nairātmyā* ile *yab yum* pozundadır. *Śūnya*'nın bir erkek olduğunda Heruka'nın ve kadın olduğunda da *Nairātmyā*'nın formunu aldığına inanılır. *Prajña* veya *Śāktisi* ile kucaklaştığında (yuganaddha, yab yum), *Hevajra*'nın bir dizi forma sahip olduğu söylenir. *Sādhanaṃālā*'da, Heruka'ya tapınmanın, kişiye Budalık kazandırdığı ve dünyadaki tüm *Māraları* yok ettiği söylenir (Donaldson, 2001: 221).



Heruka'nın Anne ve Baba Formlu bedeni	→ <i>Vajrasattva</i>
Dört yöndeki yoginiler	→ <i>Ratnasambhava</i>
Gönül çakrası	→ <i>Akṣobhya</i>
Dil çakrası	→ <i>Amitābha</i>
Beden cakrası	→ <i>Vairocana</i>
Adak (sunu) cakrası	→ <i>Amoghasiddhi</i>

Heruka'nın anne ve baba formlu bedeni özelinde var olan anlatımda Beş Meditasyon Budası sembolizmine de yer verilmiştir. Beş Meditasyon Budası, resim ve heykellerde aynı şekilde temsil edilir, hepsi manastır kıyafetleri içinde, aynı saç modeli ve uzun kulaklarla, kendi karakteristik renkleri, sembolleri, ellerin duruşu ve yüzleri ile birbirinden ayırt edilirler. Beş Meditasyon Budasının her biri için kozmos bölünmüş ve bu ilahlardan yayılımlar ortaya çıkmıştır. Böylece, her biri, bireysel varoluşun yanı sıra kozmik bütünü oluşturan beş skandha'dan birini temsil eder (Encyclopedia Britannica, *Dhyani-Buddha* maddesi). Ayrıca, Tibet Budizmi geleneğinde altıncı Meditasyon Budası olarak da düşünülen *Vajrasattva*'da bu anlatımda kendine yer bulmaktadır.

Geshe Kelsang Gyatso'nun değerlendirmelerinden hareketle, Uyguca metne baktığımızda, Heruka'nın Anne ve Baba formlu bedeni özelinde, çeşitli ilahlar ve cakra sistemleri düşünülerek meditasyonla aydınlanmaya ulaşmak istendiği görülmektedir.

BT VII A metninin 399-406. satırları arasında, (2) numaralı metinde, Heruka'nın Anne ve Baba formuna dair bir tasvir görülmektedir. Bu anlatıya göre, Heruka'nın Anne ve Baba formuna bakıldığında, Heruka sol ayağını siyah renkli *Maheśvara*'ya⁸ uzatıp onu tekmelemekte, bir yüzlü, iki kollu, üç gözlü formda Heruka'nın sağ elinde *vajra*, sol elinde çan, *Devatālar*⁹ annesini yani kadın

⁸ *Śiva-Maheśvara*, Budist panteona dâhil edilen en önemli Hindu tanrılardan biridir. Öfkeli koruyucular arasında yer alır ve daha sonraki Tantrik Budist gelenekte yogiler ve siddhalar için bir rol model olarak görülür. *Maheśvara* kültürü, Nanbeichao döneminde Çin'e girdi ve bu kültürle ilgili ritüeller Tuoluonizaji'de görülür. *Maheśvara* kültürü ile ilgili kutsal metinler arasında, 摩醯首羅天法要 *Moxishouluo tian fayao* 'Tanrı *Maheśvara*'nın Temel Yöntemleri' ve 摩醯首羅大自在天王神通化生伎藝天女念誦法 *Moxishouluo dazizai tianwang shentong huasheng jiyi tiannü niansong fa* 'Kendinden Var Olan Büyük Kralın Şiđevi'nin Büyülü Dönüşümü *Maheśvara*'yı Çağırma Yöntemleri' adlı ritüel metinleridir (Sørensen, 2011: 116).

⁹ Sanskritçe ve Pālicede, soyut olarak göksel varlıkların veya tanrıların (deva) tüm sınıflandırmalarına atıfta bulunan *devatā* 'tanrı olma durumu' terimi ile verilir. Tapınılan veya adak sunulan herhangi bir

partnerini kucaklamaktadır. Uygurca metne göre, anlatılan Heruka'nın Anne ve Baba Formu'nu aşağıda yer alan temsille daha net görebiliriz.



Resim VI: BT VII A metninin 399-406. satırlarına göre, Heruka'nın Anne ve Baba formu

BT VII A metninin 460-461. satırları arasında, (3) numaralı metinde, Heruka'nın Anne ve Baba formunda *yab yum* duruşu ile çeşitli Buda ve Bodisattvalarca çevrelendiği aşağıdaki temsil içerisinde görülmektedir:



Resim VII: Buda ve Bodisattvalarca Çevrelenen Heruka'nın Anne ve Baba formu

Heruka dışında, Tibet Budizmi'ne dayalı Budist Uygur metinlerinde *yab yum* pozunu oluşturan ifadeler, BT VII H metninin 013-017. satırları arasında, (4) numaralı metinde görülmektedir. Bu metinde, tasvir edilen ilah, yeşil renkli, tek yüzlü ve iki kollu olarak sağ elinde kılıç ve sol elinde *ghanṭā* denilen çan ya da zil tutmaktadır. Bu erkek ilahın kucakladığı, tanrıça yeşil renkte rüzgâr elementini

varlığa *devatā* denilebileceği ilkesinden hareketle, tanrısallıkların çağrışımları, yalnızca göksel âlemlerin yüksek tanrılarını (devaloka) gerçek anlamda değil, aynı zamanda dinî düzeyde de kapsayacak şekilde genişletildi; evcil hayvanlar; ateş ve rüzgâr gibi güçlü dünyevi kuvvetler; *nāgalar*, *gandharvalar* ve yaksalar gibi daha küçük tanrılar; yerel hayaletler ve ruhlar şeklinde kapsamı genişletilen *devatā* kavramı, Budizm'in yeni bölgelere taşınması ile çeşitli yerel tanrılarının Budist panteona dâhil edilmesini sağlamıştır (Buswell & Lopez, 2014: 235).

yöneten bir varlıktır. Burada bahsi geçen ilah, *Amoghasiddhi*¹⁰ ve onun *Śaktisi*¹¹ *Samaya-Tārā*'dır. ¹² Uygurca metinde anlatılan tasviri şu şekilde görselleştirebiliriz. Resim VIII'de, her ne kadar *Amoghasiddhi*'nin elinde belirli nesne sembolleri yer almasa da, onun kadın partneri ile cinsel kucaklaşmasını net bir şekilde görürüz:



Resim VIII: Amoghasiddhi Śaktisiyle yab yum pozunda

BT XXXVI D metninin 001-010. satırlarında, (5) numaralı metinde kadın ilahın erkek ilahı kucakladığı görülmektedir. Burada kadın olarak *Māmakī*¹³ ve

¹⁰ *Pañcatathāgata*'lardan biri asıl anlamı 'Başarıları Boşuna Olmayan' olan *Karmakula* ailesinin lideri, *Amoghasiddhi*'dir. Genellikle bir buda kılığında, yeşil renkte ve sağ eli *Dhyānamudrā*'da veya kalkık avucunda bir *viśvavajra* ile *Dhyānāsana*'da otururken tasvir edilir; sol eli *Abhayamudrā*'da göğsünde tutulur. *Pañcatathāgata*'nın Doğu Asya temsillerinde *Amoghasiddhi* genellikle *Śākyamuni Buddha* ile yer değiştirir (Buswell & Lopez, 2014: 36).

¹¹ Sanskritçe *Śakti* kelimesi 'güç' anlamına gelse de üç dişli bir mızrağa atıfta bulunur. Birçok eski tanrının sembollerinde *śakti*, güçlü bir alet ve silah olarak tasvir edilmiştir. *Śakti*, Hint ve Tantrik kültürlerde, ilahi vasafta sahip dişli form olarak *tanrıça* ve eş olarak görülür. *Ḍākiniler*, tanrıçalar veya Budizm'deki tanrıların kadın eşleri *bilgelik* sembolizmine sahip olup bu kadın tanrıçalara *Śakti* adı da verilir (Tibetan Buddhist Encyclopedia, *Shakti* maddesi).

¹² Yeşil *Tārā*, Tibetliler tarafından orijinal *Tārā* olarak kabul edilir. Aslında, tanrıçanın Tibetçe adı, 'orijinal *Tārā*' anlamına gelen *do-ngoṅ*'dur, ancak *ngoṅ*, Lamalar tarafından 'yeşil' (veya mavi) anlamına gelen *sngo* ile karıştırılmıştır. Sağ ayağı bir lotus tahtında, ayağı küçük bir lotus tarafından desteklenmiş, sapı lotus tahtına tutturulmuş olarak tasvir edilmiştir. Beyaz *Tārā*'nınkinden biraz daha hareketli olan pozunda narin ve ağırbaşlıdır. Bir *Bodisattva* gibi giyinir ve on üç süs eşyası ve genellikle beş kurşunlu taç giymektedir. Saçları gür ve dalgalıdır. Tibet tapınak flamalarında, Yeşil *Tārā*, on tanesi beyaz, beşi kırmızı, beşi sarı ve merkezde Yeşil olan yirmi bir *Tārā* grubunu temsil eden bir çift gökkuşağı ile çevrili olarak tasvir edilebilir. Resmin sağ köşesinde yedi gözün Beyaz *Tārā*'sı, solunda ise tanrıça *Uṣṇiṣavijayā* vardır. Sağ alt köşede *Dharmapāla*, *Begt'se*, sol alt köşede ise dik saçlarında üç at başı olan tanrı *Hayagrīva* vardır. Bu tanrıların ikisi de kırmızı renktedir (Getty, 1928: 123, 124).

¹³ Mücevher Ailesi içerisine mensup olan *Māmakī*, bu grup dışında *Vajra* (Akşobhya) ailesine de mensuptur (Bhattacharyya, 1958: 52). *Ratnasambhava* bir eş ile tasvir edildiğinde, bu ya *Locanā* ya da

erkek olarak *Ratnasambhava*¹⁴ arasındaki cinsel kucaklaşma sembolizi anlatılmaktadır. Toprak elementi saflığında sarı renkte görülen *Ratnasambhava*'nın partneri *Māmakī*, sağ elinde bir ritüel bıçağı ve sol elinde kapala denilen kafatası tutarak Buda Babasını yani *Ratnasambhava*'yı kucaklamaktadır. *Māmakī* ve *Ratnasambhava*'nın etrafı, altmış dört tanrı kızları çevrelenmektedir. Bu anlatıma yakın bir temsili şöyle gösterebiliriz:

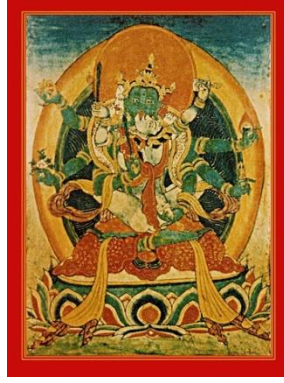


Resim IX: Ratnasambhava ve Māmakī yab yum formunda

Son olarak BT XXXVI D metninin 011-019. satırları arasında, (6) numaralı metinde, *Amoghasiddhi* Buda'nın yab yum formunda cinsel kucaklaşma yaşayacağı *Samaya-Tārā*'dır. *Amoghasiddhi*, bu tasvirde yeşil renkte, sağ elinde ritüel bıçağı, sol elinde *ghanṭā* denilen çan ya da zil tutmaktadır. Bu anlatım, (4) numaralı metinle uyuşmaktadır. Yeşil renkli rüzgar elementini yöneten yeşil *Tārā* yani *Samaya-Tārā*, *Amoghasiddhi* ile aynı renkte sağ elinde ritüel bıçağı ve sol elinde *kapala* denilen bir kafatası tutmaktadır. *Amoghasiddhi*, elindeki nesnelere Buda Annesi'ni kucaklar durumdadır. Bu anlatımı, şöyle görselleştirebiliriz:

Māmakī'dir. Beş *tathāgata*'dan en az bilineni olan *Ratnasambhava*, nadiren tek başına tasvir edilir ve kült hâline gelmemiş gibi görünmektedir (Buswell & Lopez, 2014: 704). Ayrıca, *Akṣobhya*'nın *Buddhakṣetra* veya *Abhirati*'nin Saf Ülkesi Doğu'da bulunur, bazen *maṅḍalal*arda yerini aynı yönde bulunan *Bhaiṣajyaguru* ile değiştirir. *Akṣobhya*'nın en yaygın *mudrā*'sı *Bhūmisparśamudrā*'dır ve genellikle bir *vajra*'ya sahiptir (Buswell & Lopez, 2014: 704).

¹⁴ *Ratnasambhava*, *Vajrayana* Budizmi'nde Beş Meditasyon Budası'ndan biridir. Evrenin duyularla ilgili dalını temsil eden *Ādibuddha*'nın bir ürünü olarak sarı mantra sembolü *Traṃ* hecesinden gelir ve Güney cennetinde yaşamaktadır. *Śaktisi Māmakī*'dir ve kendisine iki aslan veya at eşlik eder. Sarı renkte koruyucu tanrı olarak kabul edilir, elinde çan ve mücevher bulunur. Yayılımları arasında *Aparājita*, *Jambhala*, *Mahaprattisara*, *Prasannatara*, *Ratnapani*, *Vajratara*, *Vajrayogini* ve *Vasudhara* yer alır (Jordan, 2004: 263, 264).



Resim X: Amoghasiddhi ve Samaya-Tārā yab yum pozunda

Ayrıca, Heruka'nın anne ve baba formu özeline genellikle *yab yum* sembolizmi içerisinde görülen terimlerden biri de, sağ elde vajra ya da sol elde *ghanṭā* denilen çan ya da zilin tutulduğu pozdur. Bu poz, Sanskritçede *vajrahūmkāra* karşılığına sahiptir. Tibetçede *rdo rje hūm mdzad* ve Çince *转曰罗 咩金钢印 缚曰罗咩金钢印* *zhuànyuē luóhōng jīngāng yìn* olarak görülen bu terim, Tantrik ikonografilerde bazen *cinsel kucaklaşma* olarak adlandırılan, tanrının ellerinin (genellikle bir *vajra* ve bir çan tutan) göğüste çaprazlandığı bir pozisyon için kullanılan terimdir. Eğer tanrı dişi eşle cinsel kucaklaşıyorsa, eller eşinin arkasında çaprazlanır ve onu kucaklar. Eğer bir eş yoksa da eller tanrının göğsünün üzerinde çaprazlanır (Buswell & Lopez, 2014: 954):



Resim XI: Yab yum pozunda *vajrahūmkāra* duruşu

Bazen *elmas mudrā* olarak adlandırılan bu hareket, iki eli yumruk hâline getirerek (başparmaklar içerideyken) ve bilekleri göğsün önünde çaprazlayarak yapılır. Çeşitli türleri olmakla birlikte, genellikle bileğin avuç içi yüzü, vücuttan uzağa bakar ve sağ kol göğse sol koldan daha yakındır (Bazen avuç içleri içeri bakar ve sol kol göğse daha yakındır). Bazen sağ el bir *vajra* (erkek sembolizmi) ve sol el bir *ghanṭā* veya çan (kadın) tutar, ancak bu nesnelere hayal gücüne

dayalıdır, değişebilir. İkisi, *vajra* ve *ghaṅṭā*'nın birlikte kullanımı, yol ve amaç anlamına gelir, burada birleşme söz konusudur. Bu poz, yanılsamayı yenme olarak elmasın dayanıklılığını temsil eder (Tibetan Buddhist Encyclopedia, *Vajrahūmkāra Mudrā* maddesi).



Resim XII: *Yab yum* pozunda *vajrahūmkāra* duruşu

Resim VII ve VIII'de gösterilen temsillerin Budist Uygur metinlerindeki görünümüne bakıldığında, BT VII A Metninin 399-406. satırları arasında, (2) numaralı metinde, Heruka'nın sağ elinde *vajra*, sol elinde çan tuttuğu görülmektedir, bu da *yab yum* sembolizmi özelinde *vajrahūmkāra* duruşunu göstermektedir. BT VII H metninin 013-017. satırlarında, (4) numaralı metinde, sağ elde *vajra* olmadan sol elde kılıç saplı çan ile ilah ve ilahenin *yab yum* pozunda cinsel birliktelik yaşadığı görülmektedir. Burada *vajra* yerine, kılıç sembolünün kullanılması, Tibet sembolizmi açısından en azından *vajra* kadar, önemli bir sembolün varlığını da bizlere göstermektedir. Tibet Budizmi'nde kılıç (Sanskritçe *khadga*, Çince 竭伽, 竭誡, Tibetçe *ral gri*)¹⁵, *Cakravartin*'in¹⁶ değerli

¹⁵ Terimin karşılıkları için Beer, 1999: 163, Porció, 2000: 109 ve SH, 1937: 426'tan yararlanılmıştır.

¹⁶ Genellikle 'evrensel hükümdar veya imparator' olarak tercüme edilen *Cakravartin* terimi, 'tekerlek çeviren' veya 'her yerde engelsiz dönen bir çark' anlamına gelir. *Cakra* veya *tekerlek* ifadelerinin çeşitli yorumları vardır. Güneşin ateşli çarkına veya güneş tanrısının haftanın yedi gününü temsil eden yedi atın çektiği gökyüzünde giden iki tekerlekli (gök ve yer) arabasına da atıfta bulunabilir. *Cakra*, *Vişnu*'nun bir amblemi olarak, ilahi varlıkların avuçlarında ve tabanlarında uğurlu bir işaret olarak görülen disklerdir. Bir arazi ölçüsü birimi olarak *cakra*, bir arazinin kıydan kıyıya tüm yüzey alanını ifade eder. Bu, ufkun kenarına dokunan *cakranın* veya merkezi bir yerden bakıldığında bir disk olarak görülen araziye çevreleyen noktaları ifade eder. Çarkın dönmesi hem seküler hem de dinî otoriteyi sembolize eder. Bu terim, değişimi, hareketi, yayılmayı, fetih ve yeni bir etik ve ahlakî düzenin oluşumunu ifade eder. Ayrıca, *cakra* terimi ile Budist öğretilerinin kurtuluşu ve iletilmesi, *dharma çarkını çevirmek* olarak bilinir. *Cakravartin* kavramı muhtemelen, kökenleri eski Hindistan'ın *Vedik* ve

aksesuarı olarak genellikle dik olarak gösterilir. Kılıç, sembolik olarak karanlığı hem fiziksel hem de ruhsal olarak aydınlatır ve *Māraları*¹⁷ ve şeytan ordularını korkutur. Özellikle, *Cakravartin*'in kılıcı, muazzam bir güce sahip bir silahtır. Bu kılıç, kan dökmeden düşmanları alt eder, cehaletin derinliklerine nüfuz eder (Beer, 1999: 163, 164). BT XXXVI D metninin 001-010. satırları arasında, (5) numaralı metinde sağ elde Sanskritçede *nirvāsa* (Kara & Zieme, 1976: 50) olarak bilinen Tantrik ritüel bıçağının (Uygurca *navaskart*) ve sol elde kafatası olarak bilinen kapala'nın olduğu görülmektedir. Burada, her ne kadar, *vajra* ve *ghaṇṭā* gibi erkek ve kadın birleşmesini sembolize eden nesnelere kullanılsa da, önceki pasajda söylenildiği üzere, *yab yum* formunda kişinin hayal gücüne göre elde tutulan nesnelere değiştiği görülmektedir. Son olarak yine *vajrahūmkāra* duruşunu yansıtan anlatım, BT XXXVI D metninin 011-019. satırları arasında, (6) numaralı metinde görülmektedir. İlgili bölümde, *yab yum* formunda sağ elde kılıcın sol elde de kılıç saplı bir *ghaṇṭā*'nın yani çanın olduğu görülmektedir. Bu durum, (5) numaralı metinde olduğu gibi, kişinin *yab yum* pozunda hayal gücüne bağlı olarak tutulan nesnelere arasında değişmelerin olabileceğini yansıtmaktadır.

Sonuç

Buda öğretisi ve Buda topluluğunun savunduğu aydınlanma fikrine tezat oluşturan ve çoğu durumda manastır üyeleri tarafından ihlal edildiğinde, *dharma* topluluğunun düzenini ve öğretiyi olumsuz yönde etkileyeceği düşünüldüğü için Budistlerce hoş karşılanmayan cinsellik kavramı, Tibet Budizmi'ne değin Klasik ve *Mahāyāna* Budizmi geleneklerinde *dharma* içerisine sokulmayan ve manastır üyelerine tamamen yasaklanan bir eylemdir. Cinsellik kavramına olan bakışı ve

Puranik destanlarında bulunan 'büyük adam' fikrinden doğmuştur. Böyle bir varlık bir dünya lideri olarak herhangi bir zamanda dünyada sadece bir tane olan Buda gibi olabilir (Beer, 1999: 160, 161).

¹⁷ *Māra*, Budizm'de kötülüğün kişileştirilmesi ve genellikle Budist şeytan olarak anılır; aslında o, varlıkların yeniden doğuştan kurtulmasını ve böylece ölümün üstesinden gelmesini engellemeye kendini adanmış, duyuşal âlemin (*kāmadhātu*) güçlü bir tanrısıdır. Buda'nın biyografilerinde *Māra*, Buda'nın düşmanı olarak görülür. *Bodisattva Siddhārtha*, *samsāra*'dan kurtuluşa ulaşana kadar yükselmeye yemin ederek Bodhi ağacının altına oturduğunda, onu arayışından caydırmaya çalışan *Māra* ona yaklaştı. O reddedince, *Māra* kızlarını onu yok etmeleri için gönderdi. Kızlarını *Ratī* (hoşnutluk), *Aratī* (hoşnutsuzluk) ve *Trsnā*'yı (özlem) onu baştan çıkarmaya gönderdiğinde, *Bodisattva* hareketsiz kaldı, bazı anlatılarda onları cadılara dönüştürdü ve sonra onlar tövbe ettikten sonra güzelliklerini geri verdi (Buswell & Lopez, 2014: 530).

yüklenen anlamı, çeşitli değerlendirmeler ışığında kadına yakıştırılan “Māra gibi şeytan, baştan çıkarıcı, ayartıcı vb.” ifadelerle de görmekteyiz.

Tibet Budizmi'ne dayalı dinî gelenekte, erkek ilah ile kadın ilah arasındaki cinsel birlikteliği yansıtan Tibetçe *yab yum* terimi, daha çok meditasyon durumunda düşünülen ya da birebir canlandırılan cinsel bir sembolizm olarak kişinin kendi bedeninde yaşadığı mistik deneyimi anlatan bir terimdir. *Yab yum* figürü, Budist Uygurlarda kendisini Tibet Budizmi etkisi ile göstermiştir. Tantrik Türk Budizmi'ne ait metinlerde *ög kañ*, *ög t(e)ñri kızı*, *kuç-* ve *kuçmak* ifadeleriyle ikonografik olarak anlatılan *yab yum*, Tantrik Türk Budizmi'ne ait metinlerde, *Heruka*, *Amoghasiddhi-Samaya-Tārā* 'yeşil Tārā' ve *Ratnasambhava-Māmākī* özelinde görülmüştür. Özellikle *Heruka*'ya ait *yab yum* formunda, *maṇḍala* merkezli anlatımda Beş Meditasyon Budası ve onlarla birlikte altıncı Buda Vajrasattva, *cakra* sistemleri ve *Devatā* gibi kavramlar element ve yönlerle gösterilerek *Heruka*'nın *yab yum* formu hakkında fizyolojik bilgiler de verilmiştir. Ayrıca, Tantrik Türk Budizmi'ne ait metinlerde bu kişiliklere dair, *yab yum* formunda verilen bilgilerin, çalışma içerisinde gösterilen resimlerle uyumlu olduğu ve Tantrik Türk Budizmi içerisinde anlatım bulan *yab yum* formunun Budist Uygurlarda aydınlanma hedefini gerçekleştirecek *Cinsel Kucaklaşma* teması içerisinde, aynı sembolik anlatımların varlığı da söz konusudur. Bu durum, Budizm içerisinde bir yenilik hareketi olarak beliren Tantracı geleneğin Budist Uygurlarda karşılıklar bulduğunu ve Uygurların bu yeni mezhep etrafında dinî bir edebiyat ve dinî bir yaşam tarzı oluşturduklarını bizlere göstermektedir.

Kaynakça

Beer, R. (1999). *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. Boston: Shambhala Publications.

Bhattacharyya, B. (1958). *The Indian Buddhist Iconography, Mainly Based on The Sādhnamālā and Cognate Tantric Texts of Rituals*. Calcutta: Mukhopadhyay.

Blofeld, J. (1992). *The Tantric Mysticism of Tibet: A Practical Guide to the Theory, Purpose, and Techniques of Tantric Meditation*. USA: Penguin Books.

Buswell, R. E. & Lopez, D. E. (2014). *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.

Buswell, R. E. (2004). *Encyclopedia of Buddhism I-II*. Detroit: Thomson Gale.

Donaldson, T. E. (2001). *Iconography of The Buddhist Sculpture of Orissa I (Text)*. New Delhi: Indira Gandhi National Centre For The Arts Abhinav Publications.

Gendun Chopel (2018). *The Passion Book: a Tibetan Guide to Love & Sex*. Trans. Donald S. Lopez Jr. & Thupten, J. Chicago: The University of Chicago Press.

Geshe Kelsang Gyatso (1997). *Essence of Vajrayana: The Highest Yoga Tantra Practice of Heruka Body Mandala*. New York: Tharpa Publications.

Getty, A. (1928). *The Gods of Northern Buddhism. Their History, Iconography and Progressive Evolution Through the Northern Buddhist Countries*. Oxford: Clarendon Press.

Gordon-White, D. (2000). *Tantra in Practice*. Princeton: Princeton University Press.

Gray, D. (2007). *The Cakrasamvara Tantra (The Discourse of Sri Heruka): Śrīherukābhīdhāna: A Study and Annotated Translation (Treasury of the Buddhist Sciences)*. USA: Wisdom Publications.

Heroldová, H. (2016). “Father and Mother”: Tantric Couples in the Collection of the Náprstek Museum and the History of the Collection Description. *Annals of the Náprstek Museum*, 37(1), 71-86.

Jones, K. H. (2003). *The New Social Face of Buddhism: A Call to Action*. USA: Wisdom Publications.

Jordan, M. (2004). *Dictionary of Gods and Goddesses*. London: Routledge & Kegan Paul.

Kara, G. & Zieme, P. (1976). *Fragmente tantrischer Werke in uigurischer Übersetzung*. Berliner Turfantexte VII. Berlin: Akademie Verlag. (→ **BT VII**)

Keown, D. (2003). *Dictionary of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press.

Lee, K. S. (2005). *East and West: Fusion of Horizons*. USA: Homa & Sekey Books.

Lessing, F. D. (2017). *Moğolca-Türkçe Sözlük*. Çev. Karaağaç, G. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Müller, F. W. K. (1928). Ein uigurisch-lamaistisches Zauberritual aus den Turfanfunden. *Sitzungsberichte, der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse* (pp. 381-386). Berlin: Walter de Gruyter.

Neville, R. C. (1987). New metaphysics for eternal experience. *Journal of Chinese Philosophy*, 14, 357-370.

Odin, S. (1982). *Process Metaphysics and Hua-Yen Buddhism: A Critical Study of Cumulative Penetration Vs. Interpenetration*. USA: Suny Press.

Peng, J. (2013). An Exploration of Tibetan Tantric Buddhism and its Art: A Potential Resource for Contemporary Spiritual and Art Practice. University College London, Slade School of Fine Art (Unpublished PhD Thesis).

Peng, J. et al. (2020). Yab-Yum Images: The Most Controversial form in Tibetan Tantric Buddhism and its Art. *International Journal of Management and Applied Science (IJMAS)*, 6(1), 52-56.

Porció, T. (2003). On the technique of translating Buddhist texts into Uygur. In Sven, B. & Wilkens, J. (Eds.). *Indien und Zentralasien–Sprach- und Kulturkontakt* (pp. 85-94). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Porció, T. (2000). The One with the White Parasol, Four Sitātapatrā Texts in the Derge Kanjur and a Dunhuang Text (Pelliot Tibétain No. 45) with an Annotated English Translation of the Longest Canonical Version. Faculty of Arts of the University of Vienna. (Unpublished PhD Thesis).

Powers, J. (2009). *Introduction to Tibetan Buddhism*. New York: Snow Lion.

Simmer-Brown, J. (2002). *Dakini's Warm Breath: The Feminine Principle in Tibetan Buddhism*. Boston: Shambhala.

Soothill, W. E. & Hodous, L. (1937). *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms with Sanskrit and English Equivalents and Sanskrit-Pali Index*. London: Kegan Paul.

Sørensen, H. H. (2011). Central Divinities in the Esoteric Buddhist Pantheon in China. In Orzech, C. D. et al. (Eds.), *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia* (pp. 90-132). Leiden-Boston: Brill.

Thurman, R. A. F. (2010). *Brilliant Illumination of the Lamp of the Five Stages (Rim Inga rab tu gsa/ ba'i sgron me) Practical Instruction in the King of Tantras, The Glorious Esoteric Community by Tsang Khapa Losang Drakpa*. New York: The American Institute of Buddhist Studies Columbia University Center for Buddhist Studies.

Tucci, G. (1980). *The Religions of Tibet*. Trans. Samuel, G. London: Routledge & Kegan Paul.

Uçar, E. (2013). Uygurca Altun Yaruk Sudur IX. Tegzinç [金光明最勝王經卷第九] Diplomatik Neşir Usûlüyle Yayını, Tercüme, Açıklamalar ve Dizin. İzmir: Dinozor Kitabevi Yayınları.

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

Yakup, A. (2016). *Altuigurische Aparimitāyus-Literatur und kleinere tantrische Texte*. Berliner Turfantexte XXXVI. Turnhout (Belgium): Brepols Publishers. (→ **BT XXXVI**)

Elektronik Kaynaklar

1. Açıklamalarda Kullanılan Elektronik Kaynaklar

Chinese English Pinyin Dictionary (www.chinese.yabla.com)

Encyclopedia Britannica (www.britannica.com)

Hopkins, J. Tibetan-Sanskrit-English Dictionary (www.glossaries.dila.edu.tw).

Tibetan Buddhist Encyclopedia (www.tibetanbuddhistencyclopedia.com).

Türkçe Sözlük (www.sozluk.gov.tr).

2. Resimlerde Kullanılan Elektronik Kaynaklar

Resim I

www.britannica.com/topic/yab-yum.

Resim II

www.britannica.com/topic/yab-yum

Resim III

www.buddhamuseum.com/samanthabadra-yabyum_28.html

Resim IV

<http://files7.webydo.com/90/9020472/UploadedFiles/206a0801-6633-4374-b4af-e8e422c602db.pdf>

Resim V

Geshe Kelsang Gyatso, 1997: 238.

Resim VI

<https://buddhaweekly.com/whats-consort-union-tantric-buddhism-no-not-sexual-fantasies-psychology-yab-yum-consorts-union-wisdom-compassion/>

Resim VII

<https://buddhaweekly.com/wp-content/uploads/Buddha-Weekly-beautiful-vajrayogini-mandala-and-lineage-Buddhism.jpg>

Resim VIII

<https://blog.mesindesgalantes.com/wp-content/uploads/2017/09/Amoghasiddhi-tara.jpg>

Resim IX

<https://images.mandala.library.virginia.edu/image/painting-buddha-ratnasambhava-and-consort-mamaki>

Resim X

http://tibetanbuddhistencyclopedia.com/en/?title=File:Amoghasiddhi_and_Samayatarajpg

Resim XI

<https://images2.bonhams.com/image?src=Images/live/2015-01/12/9098143-4-5.jpg&width=960>

Resim XII

<https://har-assets.s3.amazonaws.com/item-images-resized/535px/6/5/4/65438.jpg>

Received 23.12.2021	Research Article	JOTS
Accepted 31.12.2021		6/1
Published 01.01.2022		2022: 85-110

Additional Turkic and Tungusic Borrowings into Yukaghir VI

Yukaghir Dilindeki Türkçe ve Tunguzca Alıntılara İlaveler VI

Peter PIISPANEN*

Stockholm University (Stockholm/Sweden)

E-mail: peter.piispanen@finska.su.se

In this sixth part of this paper series, additional Turkic (i.e. Yakut) and Tungusic (i.e. Ewen or Ewenki) lexical borrowings into the Yukaghir languages and dialects are presented and evaluated in semantic, phonological and other considerations and viewpoints, thus providing loanword etymologies. In summary, a total of *fourteen* Yakut borrowings, *four* Tungusic and *three* Russian borrowings are given. An extra section of interest deals in the etymologizing of up until now quite mysteriously named Yukaghir child and youth games, and lastly some etymological notes and documentation corrections are again given.

Key Words: Lexical borrowing, Tungusic, Turkic, Mongolic, Yukaghir, Russian.

* ORCID ID: 0000-0003-4398-2107.

1. Introduction

This paper series (thus far: Piispanen 2018, 2019a, 2019b, 2020a, 2020b) continues the presentation and argumentation of newly discovered Turkic and Tungusic (and Russian) lexical borrowings into the Yukaghir languages of the far northeastern Siberia, preceded by a topic section of interest like in the other parts of this series. Direct Mongolic borrowings into the Yukaghir languages and dialects, mentioned in previous parts of this paper series, is a large topic of its own and will be presented in a separate, future paper likely outside of this paper series.

In the so-called special sections of each paper in the series, I have taken the opportunity to highlight various points or topics of interest in Yukaghir studies. These topics are meant to stimulate additional Yukaghir studies, clarify, rectify or correct older documents, discuss grammar, etymologize additional materials and more. In 2018 (Part I), the phonology and Yukaghir borrowings into the surrounding languages were generally evaluated. In 2019a (Part II), the Altaic language hypothesis and chronological theories were discussed, and then in 2019b (Part III), a two-parter double-paper, corrections to older Yukaghir documentation (on Chuvan, and Omok and Spiridonov's dialectal Kolyma Yukaghir materials) as well as borrowed grammatical markers were presented (in the first half), and, further, the concept of Para-Yukaghir languages was touched upon briefly (in the second half). In 2020a (Part IV), the nominal derivational suffix **-jə* was discussed, while in 2020b (Part V), the etymology of Yukaghir toponymical terms were discussed in detailed analysis based on previous and new research. In this part, the extra topic section deals in etymologies of various Yukaghir child and youth games, most of which have never before been properly etymologized.¹

2. Yukaghir game etymologies

Various social activities and games among the Yukaghirs were described by Jochelson (1926: 126-130). Some games are also described elsewhere in other

¹ I wish to thank my colleagues Mikhail Zhivlov, Juho Pystynen, Robert Lindsay, Benjamin Brosig, Ümüt Çınar, Marcel Erdal, Alexander Savelyev, Vener Akhmetov and Jörg Bäcker for their very valuable and useful input on an earlier draft version of this paper through personal communication (pc). All remaining errors are, of course, my own.

historical documents. The specifics of the activities are well described and several of the games mirror those found played among other children in the world and among neighboring populations. In this section, the names of several different Yukaghir child games are etymologized for the first time. These games were no doubt great socially bonding activities and good practice for the real hunt.

KD *xaxadieñonut-lod'ol* ‘grandfather game’ (Jochelson, 1926: 128). In this game, the mother, with her children holding on to one another in a file behind her, tries to protect them against the attacks of a mythical ‘grandfather-cannibal’. Since the word for ‘grandfather’ is often used in a taboo fashion as a synonym for ‘bear’, one may wonder if the *cannibal* is nothing more than a *bloodthirsty bear*. Said bear could then also be symbolic for the human shaman who, as was commonly believed had turned into a bear form, be a *cannibal* devouring other humans. In any case, the latter succeeds in catching the children, one after another, then fights the mother herself and conquers her. I note that this play relatively closely mirrors a particular folkloric Yukaghir tale, which must be its inspiration, and as Jochelson (1926: 128) points out this game also plays out the same way as the so-called Raven game of the Koryaks (Jochelson, 1908: 780). This etymology has to the best of my knowledge not been discussed before, but the originator of the KD form can be reconstructed as **qajqaj-de:-nonu-δ(-l'ο:δə-l)* ‘lit. grandfather wolf (game)’, that is grandfather-diminutive-wolf-nominal marker-game-marker.

KD *neničil-lod'ol* ‘mutual-fight game’. The name of this male-only game says it all, and it can be etymologized as from **ńe-nyη-čil(-l'ο:δə-l)*, lit. mutual fight game, segmented as reciprocal marker-to fight-marker-game-marker. The word for the verb ‘to fight’ used here, however, is a Tungusic borrowings, cf. TU **ŋen-* ‘to attack, to fight’ (EDAL 1027).

KD *čebelge-menmegel-lod'ol* ‘field-jumping game’. In this male-only game the participants jump over a bent stick, the ends of which are held, one in each hand, like a rope. This game name literally means valley jump(-game), and it can be reconstructed as from **čemp-il-gə-menmə-gə-l(-l'ο:δə-l)*, that is valley-marker-marker-to jump-marker-marker-game-marker.

The following three are mentioned in Nikolaeva (2016: 107, 241, 322, respectively), but the etymologies are and remain, as far as I can tell, unknown: KD *andajal-lod'ol* ‘competitive archery game’;² KD *leptule-lod'ol* ‘ball game’³ (*le'ptule-lo'dol* according to Jochelson, 1926); KD *oyeñie-lod'ol* ‘stride game’.

The first one, KD *andajal-lod'ol* is difficult to etymologize, but the name may be composed of the element KY *aŋd'a* ‘eye’ + *aja* ‘arbalest; arrow’, i.e. as originating from **waŋč'a-aja-l-l'o:δa-l*, that is eye-arrow-marker-game-marker. Alas, I am unable to etymogize the second one, KD *leptule-lod'ol* ‘ball game’, as the first word does not otherwise appear to exist in Yukaghir.

Let us attempt to etymologize the last of these three: KD *oyeñie-lod'ol* ‘stride game’ (also KY *öjuŋge*: ‘traditional game (jumping through hurdles or jumping on one foot)’; KJ *ojeñie*). In this game, a given distance must be traversed in the least possible number of steps, and the male-only participants are also permitted to jump. This KD game can be reconstructed as from **öjeŋkə-l'o:δa-l*, lit. hare game, cf. TY *öjege* ‘hare’. Nikolaeva (2006: 322) reconstructs **öjeŋkə* ‘hare’ based only on Tundra Yukaghir vocabulary, but the root is, as shown here, seemingly found also in the Kolyma Yukaghir game name, suggesting that this particular word for ‘hare’ goes back to Late Proto-Yukaghir. This suggestion has phonological problems, however, because */*ŋk/* would not ordinarily yield */ŋ/* in KY. One might tentatively posit **öjuŋə-* (the base root used in KY) > **öjuŋə-gə* (suffixed form used in TY, *-gə* is a nominal derivational suffix as per Nikolaeva, 2006: 80) > **öjeŋge*: (reconstructed form based on TY data, but **öjuŋge*: based on KY data).

² The sign *ǰ* used in Jochelson’s texts represent the modern transcription *d'*. Hence, Nikolaeva (2006: 108) transcribes this word as *and'ad'al-l'odol* ‘competitive archery game’. Note the comparison to Yakut *aja* ‘arbalest; arrow’ (TMS 1 20), which could be one of the segments of this Yukaghir game name. The name could hardly be related to *antajal* ‘sorcery, witchcraft’. In this male-only game, the contestants shoot off an arrow from a game bow and the winner is the one who shot the arrow the furthest distance.

³ According to Jochelson there used to be soccer-like ball game played among Yukaghirs, Koryaks, Chukchee and Eskimos in ancient times. However, during his visit in the 1920s only another type of ball game was played among Yukaghirs. Girls and boys would sit down in a circle on the ground. One player throws a heavy ball into the circle and the participants try to catch it. The one catching it has the right to hit the knees of any he pleases with the ball. Old love-accounts were settled this way, as getting hit by the ball was rather painful. After a few throws the winner threw the ball back into the circle and the game began anew.

Further, the following games from Jochelson (1926) were for some reason not mentioned in Nikolaeva's dictionary and are therefore to the best of my knowledge non-etymologized: KD *nekieyil-lod'ol* 'common-run game'; KD *meluncāle-lod'ol* 'chest-tree game', lit. chest-drop-game?; KD *añjedaibilel-lod'ol* 'with-closed-eyes-game'.

The first one, KD *nekieyil-lod'ol* 'common-run game' is a mini marathon-game where the male-only contestants run over a stretch of four to five miles to an appointed place, with the winner being the first one to reach the goal and thereupon winning a significant prize (what types of prizes were awarded would indeed be interesting to know, but I lack such information). During winter-time the marathon is ran using snow shoes over an even greater distance through soft and hard snow and over the ice of frozen rivers! The name can be etymologized as simply from **ńā-kij-il-l'ō:δā-l*, that is: reciprocal marker-two-marker-game-marker, cf. KY *ńā-kiji*:- 'to compete (in running)'; TY *ńā-giejitče* 'competition (in running); running reindeer (lit. overtaking each other).

In the second one, KD *meluncāle-lod'ol*, a row of girls opposite a row of boys lift a heavy log with their hands, press it against their chest and try to throw the opposite row to the ground. When one row begins to yield, old men and women come to their aid. In the end, the losing party falls to the ground squashed rather painfully by the quite heavy log. The name originates from **mel-un-čale-l'ō:δā-l* which, as far as I can tell, which literally means chest-genitive marker-rapid drop-game.

The third one, KD *añjedaibilel-lod'ol* 'with-closed-eyes-game' is, according to Jochelson (1926: 128) played like blind man's bluff. The game idea could have been borrowed from the Russians, but among the Yukaghirs a twist is the creation of two teams, one of boys, and one of girls, which is common among their games. A blind-folded boy catches only girls, and vice versa. It can be etymologized, I believe, as **aŋqət-ajwā-l-el-l'ō:δā-l*; that is: to hide-to close eyes-marker-marker-game-marker, cf. KY *ayitā*- 'to hide, to conceal (TR)' even though there are some phonological irregularities.

Additionally, Jochelson (1926: 129) also mentions the *me'mečeñonul-lo'dol* 'to-be-bear-game' (we may reconstruct **me:me:ča:-ŋonul-l'ō:δā-l*, lit. bear-being-game-marker) and the *tolo'uñonul-lo'dol* 'to-be-wild-reindeer-game' (< **tolowā-*

nonul-l'o:δə-l, lit. wild reindeer-being-game-marker). In these all-male chase games the actual hunt for a bear or reindeer, respectively, are mimicked. One greatly skilled participant, running around on all fours is hunted by the others; the hunted attempts to avoid dull wooden arrows shot by the participants, but is eventually “killed” by the participants.

3. New Turkic borrowings into Yukaghir

In this section, six new Turkic (i.e. Yakut) borrowings into the Yukaghir languages are described, along eight tentative ones, a few of them being originally Russian words transmitted through Yakut. In order to bolster the idea about the direction of borrowing being Yakut > Yukaghir I have attempted to also find Dolgan forms of the same, but have unfortunately not been able to find such for any of the borrowings suggested in this section.

New borrowing

Russian *pogón* (pɐ'gon) ‘поро́н = (shoulder) strap’, borrowed as Yakut *pogon* ‘поро́н = (shoulder) strap’ (JRS 296), borrowed as: MK *aatschen-pógon* ‘bridle, lit. reindeer’s strap’ (Nikolaeva, 2006: 354).

This very early documented Yukaghir compound consists of a native word and a borrowing. The compound can be segmented as *áatsche-n-pogon*, or, in modern parlance *a:čə-n-pogon*, meaning exactly reindeer + genitive marker + strap. The original Russian word *pogón* has several meanings, including *shoulder insignia or epaulet, a belt for carrying something over one’s shoulders* (for example: the strap of a hunting rifle), *a product of the primary distillation vapors of oil, poor vodka of poor quality obtained at the end of the distillation process, or a device in a mechanism which moves or slides something*. Semantically, a *bridle*, that is a *mouth piece* (of a reindeer), can then be equated with a *placed strap* or a *sliding mouth device*. The borrowed word may have originated in either Russian or Yakut, as there are no distinguishing phonological marks to differ between these two options, but given that much of the Yukaghir reindeer-related terminology is borrowed from Yakut, this word was likely also borrowed therefrom instead of directly from Russian. The word has seemingly not been borrowed into Ewen or Ewenki.

New borrowing

Russian *porox* ('porəx) ‘поро́х = (gun)powder’, borrowed as Yakut *buorax* ‘поро́х = (gun)powder’ (JRS 85), borrowed as: TY *puorax* ‘поро́х = (gun)powder’ (Kurilov, 2001: 338).

Not unexpectedly, the word for the trading commodity of ‘gunpowder’ was borrowed into Yukaghir either from Russian or Yakut. While not having an individual dictionary entry - and therefore tricky to find - the Yukaghir word is found in inflected form in an example sentence: *Ol’il... xabun puoraxek mentemej monjudaya, maaxan saadiék kuderetemle* = ольил... когда спросят, сколько пороха возьмешь, положит одну палочку. The Russian word is pronounced with stress on the first syllable and a reduced vowel in the second syllable; the expected outcome of this in Yukaghir is indeed *puorax*. However, the Yakut form, also borrowed from Russian, and accustomed to Yakut prosodic structure, is *buorax*, which devoiced is also identical to Yukaghir *puorax*. Both the Yakut and Russian forms end in *-x*, which has seemingly been retained in the Yukaghir form instead of becoming *-k* or *-q* (Piispanen, 2019c: 226), although this is unclear because in Kurilov’s orthography <x> represents the two allophones of /q/, namely /q/ ~ /x/. Therefore, it is impossible in this case to determine the exact donor language, Russian or Yakut, but the word is in any case ultimately of Russian etymology. This is yet another cultural borrowing into Yukaghir due to trading activities; the borrowing of Russian *порох* ‘gunpowder’ into Yakut, Ewen and Ewenki has already been mentioned elsewhere (Piispanen, 2019c: 228).

New borrowing

Russian *spička* (spítʃkə) ‘спичка = safety match’, borrowed as Yakut *ispiiske* ‘спичка; коробок спичек = safety match; matchbox’ (JRS 155), borrowed as: TY *ispiiske* ‘safety match’ (Kurilov, 2001: 439).

The word for ‘matches’, another trading commodity, was borrowed from Yakut into Yukaghir, as evident from the phonology, all of which is in accordance with Yakut prosody. The word is etymologically, however, ultimately of Russian origin. The Yukaghir word is not found as a dictionary entry, however, but instead is included in inflected form in an example sentence: *Tet l’ienulaxanej anme ispiiskelej sieyajl* = когда так сидели (в темноте), вдруг чиркнула спичка. The Russian borrowing in Yakut and Ewenki has already been discussed elsewhere.

New borrowing

Yakut *ńamuyuraa-* ‘быстро чавкать, проворно жевать, быстро двигать челюстями; говорить очень быстро и невнятно = to slurp fast, to chew cheerfully, to move jaws fast; to speak very fast and slurred’ (JRS 259), borrowed as, or from: TY *ńamuye-* ‘чавкать = to slurp’ (Kurilov, 2001: 306); KY *ńamuyə-* ‘чавкать = to slurp, to eat noisily’; KK *ńamuyə-* ‘id.’.

The Yakut word appears to be, considering the geographic spread, an old borrowing, unless it is actually instead a Yukaghir borrowing into Yakut, because the etymology of the Yakut word is as far as I can tell not known (the word is not found in Dolgan so no Common Yakut form can be posited). The word as such does not appear in northern Tungusic and this is based on both the semantics and phonology a secure borrowing between Yakut and Yukaghir regardless of the direction of borrowing.

New/Corrected borrowing

Yakut *xoroj* ‘олень самец на втором году = two-year old male reindeer’ (Ugarov, 1993: 84), borrowed as: KY *qoroj* ‘two-year old male reindeer’ (Nikolaeva, 2006: 388).

The KY word has previously been suggested, back in the first part of this paper series, a borrowing from a Chukchee-Koryak language, cf. Proto-Chukchee-Koryak **qorá-ŋa* ‘domesticated reindeer’ (Piispanen, 2018: 131-132), but new data shows that this cannot be correct. While a connection between the two is still possible through ancient borrowing, a much better comparison, and likely direct donor language for the Kolyma Yukaghir form is Yakut *xoroj*, of identical semantics and phonology (we may assume regular Pre-Yakut **qoroj*). Therefore, the KY word was borrowed directly from Yakut instead, but given the similarity with the Chukchee-Koryak forms, it is possible that Yakut had borrowed this word from there in the first place. Due to semantic and phonological differences such a thesis is uncertain, however, but if correct we may posit a borrowing chain of: Chukchee-Koryak > Yakut > Yukaghir.

New borrowing

Yakut *kyčytar* ‘двухгодовалая самка оленя = two-year-old female reindeer’ (Makarov, 1974; Petrov, 2015), borrowed as KY *kitča:* ‘two-year old reindeer female’ (Nikolaeva, 2006: 213).

The Kolyma Yukaghir reindeer-related word is, not unexpectedly, another secure Yakut borrowing. We can posit the double assimilation **kyčytar* > **kyčta:* > *kičta:* > KY *kitča:*, which explains both the consonant cluster in Yukaghir as well as the long final vowel.

Tentative borrowing

Yakut *ogo kuottar* ‘делать выкидыш = to have a miscarriage’, *kuottaryu* ‘выкидыш = miscarriage’ (JRS 190), borrowed as: TY *kutuoj* ‘miscarriage (of a female reindeer)’, *kutuo-* ‘сделать выкидыш (об олене) = to have a miscarriage (of a reindeer)’, TD *-kutoi* ‘miscarriage (of reindeer or woman)’ (Nikolaeva, 2006: 230; Kurilov, 2001: 174).

This appears to be another reindeer-related Yakut borrowing into a Yukaghir dialect, but the suggestion has some phonological problems. While degemination is expected in Yukaghir, the vocalism is only explainable by progressive vowel assimilation in the borrowed form and this is not very common. Semantically, the meanings are of course identical.

Tentative borrowing

Yakut *büğülex-büğüjex* ‘овод = warble fly, botfly, gadfly’ (Makarov, 1974), borrowed as: TY *pugučie* ‘black fly (Simuliidae)’ (Nikolaeva, 2006: m367).

This isolated TY word for ‘black fly’ appears to have been borrowed from Yakut; the ending is a typical suffix of nomina, and if the hypothesis is correct then the bare root of the Yakut word was borrowed **büğü-* > *pugu-* and then suffixed. Thus, the TY word is not cognate with the Uralic word for ‘black’ as has been suggested elsewhere (Piispanen, 2013: 187).

Tentative borrowing

Yakut *ogo kuottar* ‘делать выкидыш = to have a miscarriage’, *kuottaryu* ‘выкидыш = miscarriage’ (JRS 190), borrowed as: TY *kutuoj* ‘miscarriage (of a female reindeer)’, *kutuo-* ‘сделать выкидыш (об олене) = to have a miscarriage (of a reindeer)’; TD *-kutoi* ‘miscarriage (of reindeer or woman)’ (Nikolaeva, 2006: 230; Kurilov, 2001: 174).

This appears to be another reindeer-related Yakut borrowing into a Yukaghir dialect, but the suggestion has some phonological problems. While degemination is expected in Yukaghir, the vocalism is only explainable by progressive vowel assimilation in the borrowed form and this is not very common. Semantically, the meanings are of course identical.

Tentative borrowing

Yakut *nonoi* ‘грубый, упрямый; небольшого роста = small stature; rude, stubborn’ (Pekarsky, 1959: 1752), borrowed as TY *nonodu-* ‘to catch with bad intentions (TR)’ (Nikolaeva, 2006: 309).

This modern dialectal Yukaghir form is only attested as one singular verbal form, and it is another Yakut borrowing. The ending of *-du* is found with several transitive verbs in Yukaghir.

Tentative borrowing

Yakut *ноуор* ‘название маленькой рыбы в якутск и вилюйск = name of a small fish in Yakutsk and Vilyuisk (Coregonus lugun, a species of salmon)’ (Pekarsky, 1959: 1728), borrowed as TD *nogieŋ* ‘a kind of salmon found in a lake’ (Nikolaeva, 2006: 305).

This is another Yakut borrowing only into dialectal Yukaghir. In Yukaghir, the word-end is marked by the emphatic marker *-ŋ*, commonly found, for

example, in the lexical Yukaghir documentation of Spiridonov (2003). Phonologically, the TD *-g-* goes back to *-ɣ-*, which came with the borrowing. The phonological overlap is therefore good except for the Yukaghir diphthong (it could be considered affective) as well as the loss of the word-initial palatalized sonorant which has become depalatalized, both of which remain unexplained.

Tentative borrowing

Proto-Turkic *čar* ‘whetstone’, etc. (VEWT 99-100, Yegorov, 1964: 221, Fedotov, 1996: 143) > Yakut *sardaɣa-sardāna* ‘short heavy arrow with a broad head’, borrowed as KY *čarcəqɑ:n* ‘a man in folklore’; KK *t’art’eqan*; TK *t’art’eqan* (Nikolaeva, 2006: 126).

Based on this comparison, it would seem as if a man’s name in a story of Kolyma Yukaghir folklore means ‘heavy arrow’, which is a fitting nickname for a legendary *warrior* or *fighter*, perhaps through a story originally told by the Yakut. Phonologically, the comparison is fairly accurate. The Yukaghir name bears a Tungusic suffix and phonological leveling of the name seems to have occurred, perhaps to accommodate storytelling prosody. All of this is merely hypothetical, however, as we have no information about the story at hand to check any facts.

Despite a suggestion by Erdal, Persian *čarx* ‘wheel’, cannot be the direct source of the various Turkic (and subsequently Yukaghir) forms. Rather, A. Savelyev has aptly demonstrated that Early Bulgharic **čar-la-ɣ* ‘sickle’ (borrowed as Hungarian *sarló*) resulted in Chuvash *śorla* ‘sickle’,⁴ which is derived from Turkic **čar-la-* ‘to whet’, from a Proto-Turkic root **čar-* (found in numerous languages according to the references). Any classical Persian *-a-* would normally have been found as *-a-* also in Chuvash (through Old Chuvash **ä*), while here we instead have Chuvash *-o-/-u-* from Old Chuvash **a*. The change of *č > ś* in Hungarian is very old and considered a hallmark of the earliest loans from Bulghar Turkic. Interestingly, J. Pystynen notes the existence of a front-voweled form in Udmurt *šer* ‘whetstone’, *šery-* ‘to whet’, but its connection, if any, to the Turkic forms is unclear. Savelyev suggests that the Old Bulgharic form of *sickle* was borrowed into Proto-Permic, yielding Komi-Zyrian *čarla* ‘sickle’, long before any contacts with Middle Turkic, while the inherited Udmurt form must have been replaced by *śurlo* ‘sickle’ due to contact with the northeastern Chuvash

⁴ Räsänen, in VEWT 100, mentions this Chuvash form for sickle as the only reflex of **čar-la-ɣ-*, perhaps making it specifically West Turkic, whereas the only known form resulting from Middle Turkic (according to Róna-Tas & Berta) is Chagatai *čarla-* ‘to whet’.

groups (the so-called *чюваши арская*) during the 14th-17th centuries. Post-Mongolic contacts with Volga Kipchak dialects would have resulted in an expected *č-*, and different Permic vowels, but this is not demonstrated, suggesting that Savelyev's excellent analysis above is the correct one.

Tentative borrowing

Yakut *tatur* 'ступающий неровно, как бы прихрамывая (о лошади) = stepping unevenly, as if limping (about a horse) (JRS 380), borrowed as: TY *tatuor* 'a man in folklore', *tatuorkaan*, *tatuorŭikaan* *amaa*, *tātuorkaanap* (Nikolaeva, 2006: 426).

This appears to represent another folklore borrowing from Yakut into Tundra Yukaghir. Despite some Yukaghir forms bearing the Tungusic diminutive suffix *-kaan*, these words do not appear to be attested at all in Ewen or Ewenki, the prospective donor languages into Yukaghir. The diphthong in Yukaghir appears to be a typical Yakut feature, but strangely enough the Yakut form is not a diphthong. Perhaps the protagonist was a *limping* Yakut, and the story reached the Yukaghir by way of the Tungusic, where it is no longer attested, but without knowing the details of the story none of these details can be verified and this remains a tentative suggestion.

Tentative borrowing

Yakut *čayar* 'семья; дети; прислуга, Челядь, слуги = family; children; maid, servant' (JRS 507), borrowed as KY *čayaa* 'a dog's name' (Nikolaeva, 2006: 126).

The Yakut word is of clear Turkic etymology, as informed by V. Akhmetov, cf. Common Turkic **čĀka* 'new-born child', as attested in numerous languages, including Turkmen *chaga* 'child'; Tatar (*bala-*)*chaga* '(young) child'; Kyrgyz & Uyghur *bala-čaga* 'children'; Noghai *bala-šaya* 'children'; Old Ottoman Turkish (14th century) *čaya* 'young (of birds)' (VEWT 96; Menges, 1979: 179) and, I will here add, the hitherto non-discussed cognate of Yakut *čayar* 'family, children; maid, servant'. Çınar here fills in the interesting cognate forms of Derleme Sözlüğü dial. Turkish *çağa* 'child', Sivas Vilayet dial. Turkish *çağa boğan* 'bat (flying mammal), lit. child choker'. The Yukaghir form has undergone the assimilation of *-ar-* > *-a:*. If this suggestion is correct, and the semantics does make sense, the name of the dog is to be considered either 'family' or 'servant'.

Tentative borrowing

Proto-Turkic **čal-* 'to knock down, etc.' > Yakut *sālin-* 'to fall abruptly' (EDAL 414), borrowed as: TY *tude-čalete* 'to hang oneself, lit. to abruptly fall down (of oneself)' (Nikolaeva, 2006: 122).

The Yakut word is Turkic, cf. Proto-Turkic **čal-*, with no less than fourteen meanings (EDAL 413); indeed it is suggested that at least two roots are merged in this entry, and future research will have to sort out the specifics.

4. New Tungusic borrowings into Yukaghir

In this section, *two* new borrowing suggestions into Yukaghir from Tungusic sources are described, along *two* tentative ones, including dialectal Tungusic data:

New borrowing

П-Т, е, н, и, с Ewenki *ńōrī* женский посох для езды на олене = female staff for riding a deer' (Vasilevič, 1958: 290) (> Dolgan *ńorīi* 'женский посох летний; Stock, den Frauen beim Rentierreiten verwenden = woman's summer walking stick (staff); female staff for riding a reindeer' (Petrov, 2015: 24;⁵ Stachowski, 1993: 187), borrowed as: TY *nuorii* 'woman's walking stick' (Nikolaeva, 2006: 312).

This borrowing into Tundra Yukaghir is from Ewenki as clearly shown by both the phonology and semantics. There is also KY *no:rəka:n* 'stick', which appears to be another Tungusic version, a diminutively suffixed one, of this same word, and which is a separate borrowing. There is also the Dolgan form, as given above, which can herewith be etymologized as being of Ewenki origin. It would appear as if the above short Ewenki form is the original one having been borrowed suffixed or not into several of the surrounding languages. In any case, there is no reason to reconstruct a Late Proto-Yukaghir root for these borrowed forms. The Yukaghir forms have been compared before to Proto-Samoyed **nərV* 'stick, staff' (SW 97-98), but this comparison is now unnecessary because there is a clear loanword etymology at hand. Care should be taken to keep the Ewenki word apart from the phonetically very similar *ńōrū* 'hook'.

New borrowing

Mongolic *čirga* 'sleigh', borrowed as V. Nrc. Ewen *čerga* 'sleigh' (Poppe, 1972: 103) > TY *siryaa* 'roughly made sledge', *siryaadie* 'sledge' (Nikolaeva, 2006: 423).

⁵ This recently published volume is very interesting in that it presents us with an encyclopedia of reindeer-related terminology in Dolgan! Much of it has never been documented anywhere else before, and thus much of it also remains non-etymologized. The terminology found therein is no doubt mostly of Russian, Ewenki and Yakut origin, but the details remain to be sorted out. The volume will aid the etymologizing of reindeer-related terminology between Yakut, Ewen, Ewenki, Yukaghir, Russian and possibly also the Samoyedic languages.

A Mongolic word for sleigh has for some reason been borrowed into Tundra Yukaghir, albeit with narrowed semantics; a roughly made sledge may be considered somewhat inferior to a standard, sturdy sledge, and may have been the result of hasty improvisation adapting to a particular weather situation or an emergency need. In any case, this time the Mongolic borrowing has reached Yukaghir through an Ewen dialect as an intermittent language. This word is found as *čarga* ‘sled, sleigh’ in modern Mongolian. In classical Mongolian the word was *tchirga* (сану, нарты = sled, sleigh’ (Kowalewski, 1849: 2187), so this is assuredly an old Mongolic word, proving the direction of the borrowing. B. Brosig suggests as valid, but possibly irregular, source Proto-Mongolic *čiri- ‘to pull, drag’ (Nugteren, 2011: 304) with the word at hand being a suffixed form.

Interestingly, the EDAL speculates that Manchu *sežen* ‘carriage’ has been borrowed into many other Tungusic languages (such as Nanai *sežē*, Ulcha *sežen*; TMS 2 137), and originated in **sir-gen* (< Proto-Tungusic **siru-* ‘to rotate, to roll, to glide’; TMS 2 96-97). Now, Tungusic **sirgen* ‘carriage’, constructed only on the basis of Manchu, is close to Mongolic **čirga* ‘sleigh’, and there appears to be a connection. I consider the Manchu form to be a suffixed (Pre-Proto-)Mongolic or Para-Mongolic borrowing. However, as this early hypothetical Tungusic form is no longer attested anywhere, but the Mongolic form is, we must posit the borrowing chain of Mongolic > Ewen > Yukaghir.

Tentative borrowing

Proto-Tungusic **čime* ‘вершина (дерева, горы); темя = top (of tree, mountain); crown, sinciput’ > Ewenki *čime* ‘top’; Ewen *čem* ‘конец ветки, верхушка дерева = end of branch, treetop’, ?*čemelken* ‘сначала = at first’ (Robbek & Robbek, 2005: 337); Nanai *čimčikē* ‘crown, sinciput’ (TMS 2 395), borrowed as: PY **čeme-* > KY *čemej-* ‘to come to the end’; KK *t’emej-*; KJ *čemei-*, *čečei-*; KD *čemei-*; KY *čemerej-* ‘to end, to terminate (TR)’; KK *t’emerej-*; KJ *čemerei-*; KD *čemerei-*; KJ *čameče-* ‘ready’.

The match is perfect phonologically, but uncertain semantically. We may assume ‘end of something’ (Ewen) > ‘to come to an end’ (Yukaghir) if the borrowing suggestion from Ewen into Yukaghir is correct.

Tentative borrowing

Ewenki *semni-mī* ‘заблудиться (о человеке) = to get lost (of a man)’ > TY *semnejuol* ‘place where many people died because of an accident or epidemic’, *semnel* ‘name of a river’ (Nikolaeva, 2006: 427).

The Ewenki verb for ‘to get lost’ is not attested in any other Tungusic language, and it is therefore quite likely a borrowing in itself. The Tundra

Yukaghir form, then, appears to be based on this root, where the ending *-juol* literally means ‘site’, cf. TY *sald’ijuol* ‘site of a split’, *sald’i-* ‘broken’ (Nikolaeva, 2006: 411). Thus, the rendered meaning of *semnejuol* would literally be ‘place of getting lost, site of man loss, place of destruction’, which appears to be a fairly accurate way of describing the ‘place of an epidemic’. The river name of *semnel* is also found elsewhere as *lajuolel-semnel*, a lake name, which literally means ‘the last place where many people died’ (Nikolaeva, 2006: 231). The phonological correspondence is also accurate, but due to the lack of attested forms in other languages for comparisons, this is a tentative suggestion at best. The river, *semnel*, has previously been etymologized (Kurilov, 1997: 31) as connected to a word *semnel* ‘разрушенный, приземистый, низкий = destroyed, ruined; squat, low’, and while the comparison is accurate, the word is missing from Kurilov’s dictionary (2001: 454); therein, a connection between *semnel* and *seme* ‘берег = coast’, but that seems unrelated. Instead, my comparison with the Tungusic form has not been mentioned before.

Additional data

Proto-Mongolic **gajika-* ‘удивляться = to wonder, marvel’ (EDAL 527) > Written Mongolian *γajiqα-* ‘удивляться = to be surprised, to marvel’, *γajiqal* ‘strange, queer, quaint; astonishment, wonder; miracle, prodigy, spectacle, show; odd fellow; that one (when the name of the referent is to be avoided)’ etc. (Lessing, 1960: 345) > Ewenki *gajka-~gajkān-mī~gajkāndemī* ‘удивляться, поражаться = to wonder, to marvel’, etc. (Vasilevič, 1958: 81; Bolbyrev, 1994: 457; TMS 1 136) > TK *qajyalñe-* ‘famous’ (Nikolaeva, 2006: 375).

The Mongolic root is borrowed not only into Ewenki, but also into Solon, Udege, Nanai and Manchu (but not into Ewen), as per the TMS, and the root likely entered Yukaghir through Ewenki. The modern Mongolian verb is *гайхах* (*gaikhakh*) ‘to marvel’. The Yukaghir form was suffixed after borrowing, seemingly with **-l-*, a nominal derivational suffix, and **-ńə-*, a proprietive suffix (Nikolaeva, 2006: 81-82), i.e. **qajya-l-ńə-* ‘to be a wonder, to be a marvel’ > *qajyalñe* ‘(to be) famous’, because indeed, semantically, something ‘marvelous’ can easily also equate to something ‘famous’. The phonology is a good match, and another similar Mongolic borrowing would consist of Written Mongolian *γalayun* ‘goose’, borrowed as SD *galijan* ‘a woman in a tale, lit. goose’ (Piispanen, 2016: 267), with

an apparent metathesis. J. Bäcker suggests that the Written Mongolian form could be a Chinese borrowing, cf. Chinese 怪 *guai* ‘strange, amazing, surprising, awkward’, and if correct would mean that we have an ultimately Chinese loanword etymology for a Yukaghir root.

5. New Russian borrowings into Yukaghir

In this section, *three* new borrowing suggestions into Yukaghir from Russian sources are described:

New borrowing

Russian *mylo* (‘miłə) ‘МЫЛО = soap’, borrowed as: TY *myyle* ‘МЫЛО = soap’ (Kurilov, 2001: 304, 436, 459).

The word for the trading commodity of ‘soap’ was naturally also borrowed into Yukaghir, and then seemingly directly from Russian. Because the Yukaghir form is pronounced exactly as the Russian form, phoneme by phoneme, we may assume borrowing between them, even though the Russian form has also been borrowed into other neighboring languages in very similar shapes; cf. the congeners Yakut *myyla* (JRS 247); Ewen *miile~myyle* (Robbek & Robbek, 2005: 167); Ewenki *myle* (Vasilevič, 1958: 267). The Yukaghir word is not to be found in any dictionary entry, but rather in inflected or non-inflected form in three different example texts in Kurilov, 2001 on pages 304, 436, and 459.

New borrowing

Russian *ustat’* (‘stəʈ) ‘устать = to get tired’, borrowed as: TY *uttej-* ‘to get tired’, *utteluu-* ‘tiring’, *utte-gwre-* ‘to have a rest; to die (lit. to carry away tiredness)’, etc. (Nikolaeva, 2006: 446).

It would seem as if the Tundra Yukaghir verb for ‘to get tired’ is borrowed directly from Russian. The semantics are identical and the phonological reasoning is as follows (with aid by M. Zhivlov): Old Russian loanwords in Kolyma Yukaghir systematically substitute Russian /s/ with Kolyma Yukaghir /č/. Examples include: KY *čereuro*: ‘silver’, borrowed from Russian *серебро* (*serebro*) ‘silver’. While not evident in TY data, if we assume a similar substitution also therein, then we would have the perfect explanation for the /tt/ of this word. There is a (morpho)phonological process, which turns /č/ to /t/ before consonants in TY (for example: TY *peč-* ‘to trot (INTR) > *pettes-* ‘to trot (TR)’). Thus the Yukaghir geminate *-tt-* would be the result of /čt/ < /st/, and the vowel change *-a- > (-ə- >) -e-* is prosodically driven and expected.

New borrowing

Russian *kl'uka* (кляука́) ‘палка, посох, (dial.) палка с загнутым концом, которой бьют шар при игре в кляушки = stick, staff; stick with a curved end, which is used to hit a ball when playing with clubs’, borrowed as: TY *kuł'ikaa-amun* ‘spherical ends of the shin-bone’ (Nikolaeva, 2006: 226).

The literal meaning of the Yukaghir compound is ‘latch bone’, which may be an apt name for describing the end parts of the shin-bone aka. the tibia. Of course, the bone looks like a club at the end, and this is important for the comparison with the meaning of the Russian dialectal word. This dial. Rus. borrowing (suggested by A. Savelyev) is only found limited to a form of Tundra Yukaghir. Phonologically, in Yukaghir, the cluster *kl-* has been expectedly broken up by epenthesis, the stressed final vowel, *á*, could easily produce the long *-aa* with prosodic adjustment, while the palatal *-l'u-* finds a counterpart in Yukaghir *-l'i-*. As both Zhivlov and Savelyev note, the same Russian word has also been borrowed as Buryat *külíkkaa* ‘poker’, Middle Chulym *kulükka* ‘poker’, as well as forms in Yakut and Teleut (Anikin, 2003: 270).

6. A Yukaghir borrowing in Ewenki

In the old materials of Billings (Sauer, 1802) we find the Old Yukaghir form of B *kelenni* ‘red’. This is of course related to KY *kejlǎń-* ‘red’, *ke:lo:-* ‘dry’, etc. (Nikolaeva, 2006: 204) and the word is etymologically of well-attested Yukaghir origin. However, the same Billings materials also has Ewenki *koolani* ‘red’; this appears to be a relatively rare Yukaghir borrowing because there already exists an Ewenki variants of Tungusic etymology for ‘red’, namely *ulama* ~ *xolama* ~ *xulama* ‘red’ (Vasilevič, 1958: 436, 485, 492) (< **pula* ‘red’; TMS 2 343-344). The development of **p-* > Ewenki *x-* is common and expected, and it well explains the other standard Ewenki and dialectal forms, but the word-initial *k-* and word-final *-ni* (instead of *-ma*) instead reveals this to be of possible Yukaghir origin. Yukaghir comparanda of interest include BO *kólene* ‘red’, KL *kejlanii* ‘red’, ME *kelenni*, MK *kéeleni* ~ *kólani* ‘red; yellow’, this last form being particularly interesting because it is practically identical with the Ewenki form and so we can here posit and suggest a somewhat rare Yukaghir borrowing in (dialectal?) Ewenki.

7. Some further Yukaghir etymological considerations

The Tungusic root *iče- ‘to see’ (EDAL 579) is already known borrowed into Tundra Yukaghir (Nikolaeva, 2006: 460) with the base meaning ‘to see; to look, to watch’ as well as ‘seer, prophet’. However, in Sauer’s materials from Billings expedition (Sauer, 1802), he notes B *itschel* ‘shepherd’, *itschell* ‘guard’, and the literal meaning of the “Sauer” Yukaghir must be ‘watcher’ because *-l* is a common nominal derivational suffix. Of course, a ‘shepherd’ is somebody who *watches* the herd among other things, and *watching* is a guard’s main duty. The borrowing appears to be independently made from the one into Tundra Yukaghir, so we can summarize this Tungusic root as having been borrowed into both TY, and B.

The last part of TY (*qajčie-*)*lačin-meruu* ‘ritualistic name for fire’ appears to be etymologically unclear (Nikolaeva, 2006: 266, 374). Its meaning, however, is found in Jochelson’s documentation and so the full compound can be segmented as TY *qajčie* ‘bear; grandfather’ + *lačil* ‘fire’ (*-l > -n* for genitive) + *meruu* ‘to sound, to become audible’ (Jochelson, 1926: 323). A proper translation might thus be ‘the sound of ancestors’ fire’ or similar.

SD *šon-coŋmigi* ‘пила = saw’ (Spiridonov, 2003) has thus far not been etymologized, but it is clearly related to TY *saan-d’awnii* ‘saw’. The first part of the compound means ‘tree’ (Nikolaeva, 2006: 392), while the second part means ‘to cut’ (Nikolaeva, 2006: 136). The SD compound is thus fully of Yukaghir etymology.

SD *samajaj-* ‘стучащий = knocking’ (Spiridonov, 2003) has hesitantly been connected to the PY root **sapa-* ‘to hit’ (Nikolaeva, 2006: 396) - which, I note, is cognate with Proto-Uralic **čappa-* ‘to hit, to beat’ (UEW 29) - but this dialectal Yukaghir form could, however, instead be another irregular Ewenki borrowing, cf. *čalamdaj* ‘биться, мотаться, бить, лягать ногами (о животных); стучать, колотиться (о сердце) = to beat, to kick (of animals); to knock, to beat (of heart)’ (Robbek & Robbek, 2005: 327). In other words, this particular SD word appears to be an Ewenki borrowing, in contrast to other similar Yukaghir words which are of (Uralo-)Yukaghir etymology.

The Yakut word *uot* ‘fire, heat, flame; light, ray of sunshine or moonlight’ has been suggested the origin of borrowed KY *ottu:~otul* ‘place where fire is made;

camp; smb's hunting or fishing place'; SD *uot*; KY *ottu:(ńa:)nubə* 'place where fire is usually made', *ottuu* 'fire-place', *otu* 'bonfire'; *otuga ammalnuj* 'campfire' (Piispanen, 2019b: 61). A case may be made, however, for some of these words having been semantically contaminated or lexically borrowed from Yakut *otū* 'tent', which is also of Turkic origin (EDAL 1069). The Yakut words for 'tent' and 'fire' are, after all phonetically very similar, and by combining the meanings of 'tent' and 'fire' we do have 'a place where fire is usually made; camp', and 'smb'd hunting or fishing place'.

As is known, Tundra Yukaghir has borrowed the word for 'school' as *škola~iskuola~iskuole* (Nikolaeva, 2006: 405; Atlasov & Kurilov, 1992; Kurilov, 2001: 100) from Russian.⁶ However, Tundra Yukaghir also uses a synonymous *uraanube* 'школа = school' (Atlasov & Kurilov, 1992; Atlasova, 2007: 140), which to the best of my knowledge has not been discussed before. The word literally means 'learning place' and is, of course, another Yakut borrowing, cf. *üörän-* 'to learn' (TMS 2 23), responsible also for TY *uraa-* 'to learn, to study', *uruul* 'belief', *uraričiiče* 'teacher', etc. (borrowing noted in Nikolaeva, 2006: 444-445). Yakut borrowing for these latter Yukaghir words were hesitantly given by Nikolaeva, but there should be no doubt about it despite the Yakut word being used differently semantically.

There is a very obviously borrowed name in KY *dubeglăș* 'a man in folklore' (Nikolaeva, 2006), however it is not at all clear wherefrom. I conjecture that this could actually be the name *Douglas*. In Yukaghir, the change *w > b* is known, and if the name was pronounced anything like /'dʌwgləs/, it would very naturally, along epenthesis of consonant clusters, have become *dubeglăș* in KY. If correct, the name would describe some early visiting explorer or researcher, but I know of no one fitting in the history of Siberian explorations. Therefore, this opaque name borrowing could instead refer to a folklore tale as told by some neighboring tribe as suggested, for example, by the voiced plosives.

An old word for 'white' is attested as MC *pocinyj* 'white' and BO *pecínij* (Nikolaeva, 2006: 345). To this can be added B *po-innei* 'white' (Sauer, 1802).

⁶ Despite the similarity, Yakut *oskuola* 'school' (JRS 279), as evident by the phonology, is an independent Russian borrowing, and not one of the Russian cultural words intermediated by Yakut into Yukaghir (such as those in Piispanen, 2018c).

Despite the missing affricate, this obviously etymologically belongs with the others. Beyond these words, this color word is not attested in later forms of Yukaghir, and its origin is unknown. Perhaps it is comparable to Proto-Finno-Ugric **pečV* ‘frost, dew’, since this is indeed colored ‘white’, but the comparison is not to satisfaction.

The attested, old word B *onmanneig* ‘wife’ (Sauer, 1802), unmentioned in any of my sources, is identical to B *onmanneig* ‘clever’, KY *önməñi* ‘clever’, etc. (Nikolaeva, 2006: 333). This suggests that the B word for ‘wife’ really originates in the word for ‘clever’. Perhaps the meaning arose from the idea that *the wife should be directing the head of the husband*, and as such she is a *clever* advisor, although this is a Christian tenet and not very likely at all. Another option is that this is a scribal error in the meaning of the Sauer word, and that the word originally meant ‘clever’ there as well and nothing else.

SD *agzakelge* ‘name of a river’ has been given a PY reconstruction (**ayčə-* in Nikolaeva, 2006: 96), but this is wholly unnecessary because the SD word is to be constructed as from **waŋ-čə-kel-gə*, lit. bridge of the nose. This can be deduced from a number of facts: in SD are known the words *angza* ‘eye’, *angci-* ‘to look for’, and *angzad-oži* ‘tears, lit. eye water’, and similarly, there is a river named *aŋd’e-kel-* in KJ, which also means ‘bridge of the nose’, and which is practically the same name as the SD river name.

KD *aŋčil* ‘inheritance; investigation’ is of course related to TY *waŋčid’aaje* ‘seeker; beggar’ and TD *onči-* ‘to inherit’; *oŋčim* ‘inheritance’ and so the hesitantly reconstructed root of PY **on-* (Nikolaeva, 2006: 329), including the TD words, is not at all warranted. Rather, the meanings and phonological form of all of these words suggest that they all are derivatives of **waŋ-* ~ **woŋ-*(-čə-) from where words meaning ‘eye’, ‘to look for’, etc. have arisen (Nikolaeva, 2006: 452). Indeed, we would have expected retention of the **w-* in the TD form but it is for some reason irregular. Further, the *-n-* instead of *-ŋ-* in *onči-* is also irregular. Further, upon addition of the nominal derivational suffix *-l*, the preceding schwa, *-ə-*, regularly becomes an *-i-*. In TD *oŋčim* the ending is *-m*, but as that would be a Tundra Yukaghir suffix marking an adverbial ablative, which makes no sense here, I suspect that this is erroneously recorded and should also simply be *oŋčil*.

In a recent paper by M. Zhivlov (2019), named *Areal polysemy 'earth/year' in North American languages: historical implications*, he discusses the polysemous use of words meaning 'earth/year' in numerous languages. The suggested semantic development given at the end of the paper is sound (with 'turn earth' > 'seasons' > 'year'), and the meaning is suggested to have spread through contacts ("semantic borrowing", possibly through folklore). Now, I wish to point to other non-North American languages where the polysemous use also exist, namely Tundra Yukaghir *sukun*, *-rukun*, *-dukun* (phonological variants of compounds) 'clothes, thing; nature, earth, world; sky, year, age, life', with very similar meanings in TJ *šukun-* (the *š-* suggests borrowing here), TD *sukun-*, *-rekun*, *-rikun*. The meanings are more limited in other Yukaghir languages, cf. KY *šuku*: 'hand-made object; KJ *šuku* 'earth'; KD *čukun* 'everything'; MU *tschukú* 'sky', but these too all appear connected and very likely the documented meanings are incomplete in most of these. It is difficult to see how the etymological connection between all of these could have arisen, except through a scheme similar to what Zhivlov presented for North American languages. Otherwise, 'sun' and 'year' can be semantically connected, as suggested by J. Bäcker, through sunrises and sunsets taking place on a circle around the Earth with one full circle being completed within a year, such as in Korean *hae* (하) 'year; sun'. I believe that the various Yukaghir meanings may have arisen through a scheme partly parallel to the one in North America, along additional tertiary semantic changes and developments. Indeed, Zhivlov also suggests in private correspondence that the Yukaghir word *sukun* has a slightly different semantic history than the Native American words he discussed; he agreeably believes that the original meaning was 'thing', which produced 'clothes' and on the other hand 'the subject of various weather-verbs' and from there 'nature, earth, sky, etc.', and seemingly also 'year' (see below). The Yukaghir polysemy is very likely independently arisen from the one found in the North American languages. Further, I note that the Late Proto-Yukaghir root **suk-* (Nikolaeva, 2006: 418-419), where the above words are mentioned, clearly consists of materials from at least three different roots, which should be cleared up in the future.

Important for the suggestion above is that there are also other, but similar, methods for constructing the meaning of 'year' in Yukaghir: TY *sukun-molyal* 'year; age, lit. nature's joint'; MK *tschukún-málgal*, is a different and non-related

innovation, which is also seen in non-discussed BO *polín-molgon* ‘year, lit. many joints’. In this metaphorical scheme a ‘joint’ appears to symbolize a ‘month’, or perhaps ‘season’, which is a different way to construct the meaning of ‘year’, cf. ‘many joints, nature’s joints’ > ‘many months/seasons’ > ‘year’. In fact, since the BO compound means ‘year’ in the singular, and not ‘years’, this is the only possible interpretation of development, and semantically it mirrors part of the development in the North American languages.

I know of no other northeast Siberian language where the polysemy ‘earth; year’ is evident, and it would therefore seem as if it has arisen as a *hapax legomenon* in Yukaghir only. It could be worth it, though, to check if it exists in some manner also in the Yup’ik languages, and in Chukchi. All of this could perhaps suggest that the development is not entirely unforeseen in the world’s languages, and that the meaning could have arisen independently in a few remote languages where it also exists.

8. Documentation correction

In bibliographic and etymological research we are of course wholly dependent on the quality and quantity of the field data to be used. It is therefore of utmost important that the data be as accurate and correct as possible. I am myself currently engaged in the collecting of additional Tundra Yukaghir lexical field data, and am becoming increasingly aware of the various pitfalls in data documentation. Any and all transcribed data must be proof-read and evaluated as to the correctness of the noted forms and orthography. All incorrect notes must be corrected before any wrongful conclusions are drawn from it, or before the wrong form is referenced in future scientific publications. In these sections in the paper series, I usually correct wrongfully documented forms based on various factors.

First, the attested, old word B *tindij* ‘look’ (Sauer, 1802) - thus far unmentioned in most sources - belongs semantically and etymologically with KY *tindi*: ‘here’ and SD *tindi* (Nikolaeva, 2006: 430). The connection between ‘look’ and ‘here’ is fairly obvious, and Billing’s word must be a pointed ‘here’ taken as meaning ‘look’.

Second, in the entry of PY **woyo* ‘face’ (Nikolaeva, 2006: 457) we have representatives of Tundra Yukaghir and its dialects but, oddly enough, only the

Omok derivatives meaning ‘forehead’ and ‘head’ are included, while the basic word MO woyo ‘face’ (Wrangel, 1841: 116) is missing altogether and which should be added to these comparisons as well.

Third, in Nikolaeva (2006: 435), with the reconstruction of PY **tönpə*- ‘to be strong’, we find B *tonbay*, but, checking the original spelling (Sauer, 1802) the “Billings” Yukaghir form is actually *tonboy* ‘strength’ instead.

Fourth, Old Yukaghir MC *ńaimagen* ‘elk’, tentatively, but needlessly, reconstructed with its own Late Proto-Yukaghir root in Nikolaeva, 2006: 286 is no doubt etymologically connected to KY *ńanmə* ‘shrubbery’. The old documentation is not orthographically very accurately described, but the similarity is forthcoming, and, indeed, the same KY word is also used to describe elks like KY *ńanmə-legut-ejrajban* ‘elk, lit. the one who walks eating willows’, so indeed there is semantic precedent to connect a willow bush with elks who eat them. The only thing unclear in the MC word is the ending *-gen*, but this actually looks like the Tungusic *-ka:n*, which is a diminutive suffix and part of many animal names (i.e. *ńaimagen* ?< **ńanmə-ka:n*).

Abbreviations

алд = Upper Aldan-Zeyan (Верхне-алданско-зейский диалект).

брг = Barguzin (баргузинский диалект).

B = Materials of Billings 1787.

BO = Materials of Boensing 1781.

CED = Fortescue et al. 2001.

чмк = Chumikan (чумиканский диалект).

DEWOS = Steinitz 1966-1993.

EDAL = Starostin et al. 2003.

EDT = Clauson 1972.

ESTJA = Sevortjan 1974-2000.

e = Yerbogachen (эрбогочунский диалект).

FEDOTOV 1 = Fedotov 1995.

FEDOTOV 2 = Fedotov 1996.

JLTT = Martin 1987.

JRS = Slepcev 1972.

и = Ilimri (олимпийский диалект).

KD = Kolyma Yukaghir from Jochelson's manuscript dictionary.

KJ = Kolyma Yukaghir materials of Jochelson 1898 and 1900.

KK = Kolyma Yukaghir materials of Krejnovič 1982.

KL = Materials of Klitschka 1781.

KW = Ramstedt 1935.

KY = Modern Kolyma Yukaghir.

Leksika = Tenišev 1997.

м = Mai (майский говор).

M = Materials by Maydell presented by Schiefner 1871a and 1871b.

MC = Chuvan materials of Matjuškin in Wrangel 1841.

ME = Materials of Merk 1787.

MGCD = Menggu yuzu yuyen cidien, Qinghai, 1990.

MK = Kolyma Yukaghir materials of Mueller and Lindenau in 1741.

MO = Omok materials of Matjuškin in Wrangel 1841.

MU = Ust'-Janskoe materials of Mueller/Lindenau 1741.

н = Nera (непский диалект).

орч = Orochon (говор ороchonский эвенков).

П-Т = Podkamen (подкаменно-тунгусский диалект и его говори).

RS = Materials of Rajskej and Stubendorf presented by Schiefner 1871a.

SD = Kolyma Yukaghir materials of Spiridonov 2003.

SU = Materials by Suvorov presented by Schiefner 1871a.

с = Sumy (сумский диалект).

с-б = Northern Baikal (северобайкальский диалект).

сх = Sakhalin (сахалинский диалект).

тк = Tokko (токинский говор).

ТМТ = Tommot (томмотский говор).

ТНГ = Tungir form of the Vitim-Olekminsky dialect (Тунгирский говор витимо-олекминского диалекта).

ТТ = Totti (тоттинский говор).

ТD = Tundra Yukaghir materials of Jochelson 1926.

ТK = Tundra Yukaghir materials of Krejnovič 1958 and Krejnovič 1982.

TMS 1 = Cincius 1975.

TMS 2 = Cincius 1977.

ТY = Modern Tundra Yukaghir.

урм = Urmi (урмийский говор буреинско-урмийско-амгунского диалекта).

учр = Uchur-Zeya (учурско-зейский диалект).

UEW = Rédei 1988-1991.

VEWT = Räsänen 1969.

з = Upper Aldan-Zeyan (зейский говор верхнеалданско-зейского диалекта).

References

Atlasov, J. I. & Kurilov, G. N. (1992). *Russko-jukagirskij razgovornik*. Jakutsk: Rozovaja čajka.

Atlasova, E. S. (2007). *Slovar' jukagirsko-russkij i russko-jukagirskij (tundrenyj dialekti) - okolo 3500 slov*. St. Petersburg: Filial izdatel'stva prosveshchenije.

Bazin, L. (1963). Über die Sternkunde in alttürkischer Zeit. *Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse* 5. Wiesbaden, 571-582.

Cincius, V. I. (1975). *Sravnitel'nyj Slovar' Tunguso-Man'žurskix Jazykov I*. Leningrad: Akademia Nauka.

Cincius, V. I. (1977). *Sravnitel'nyj Slovar' Tunguso-Man'žurskix Jazykov II*. Leningrad: Akademia Nauka.

Fedotov, M. R. (1996). *Étimologičeskij slovar' čuvaškogo jazyka II: Sav-Yaštaka*. Čeboksary: Čuvaškij gosudarstvennyj institut gumanitarnyx nauk.

Jochelson, W. (1908). *The Koryak Religion and Myths. Memoir of the American Museum of Natural History VI*. New York & Leiden: E. J. Brill.

Jochelson, W. (1926). *The Yukaghir and the Yukagirized Tungus*. New York: G. E. Stechert American Agents.

Kowalewski, J. É. (1849). *Mongol'sko-russko-frantsuzkij slovar' III (Dictionnaire Mongol-Russe-Français III)*. Kazan: Imprimerie de l'université.

Kurilov, G. N. (2001). *Jukagirsko-russkij slovar'*. Novosibirsk: Rossiskaja Akademija Nauk.

Nikolaeva, I. (2006). *A Historical Dictionary of Yukaghir*. Berlin & New York: Moutonde Gruyter

Nugteren, H. (2011). *Mongolic phonology and the Qinghai-Gansu Languages*. Utrecht: LOT.

Pekarsky, E. K. (1959). *Slovar jakutskogo jazyka I-III*. Yakutsk: Akademija Nauk SSSR.

Petrov, A. A. (2015). *Olenevodčeskaja leksika dolganskogo jazyka, etnolingvističeskij slovar': učebnoje posobije*. St. Petersburg: Almaz-Graf.

Piispanen, P. S. (2013). The Urali-Yukaghiric connection revisited: Sound Correspondences of Geminate Clusters. *Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja*, 94, 165-197.

Piispanen, P. (2018a). Additional Turkic and Tungusic borrowings into Yukaghir. *Turkic Languages*, 22(1), 107-137.

Piispanen, P. (2019). Additional Turkic and Tungusic borrowings into Yukaghir II. *Journal of Old Turkic Studies*, 3(1), 54-82.

Piispanen, P. (2019b). Additional Turkic and Tungusic borrowings into Yukaghir III. *Journal of Old Turkic Studies*, 3(2), 321-371.

Piispanen, P. (2019c). Re-etymologizing Russian cultural vocabulary in Yukaghir as mediated by the Yakut. *Turkic Languages*, 23(2), 222-249.

Piispanen, P. (2020a). Additional Turkic and Tungusic borrowings into Yukaghir IV. *Journal of Old Turkic Studies*, 4(1), 152-187.

Piispanen, P. (2020b). Additional Turkic and Tungusic borrowings into Yukaghir V. *Journal of Old Turkic Studies*, 4(2), 469-498.

Räsänen, M. (1969). *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.

Robbek, V. A. & Robbek, M. E. (2005). *Evensko-Russkij slovar'*. Novosibirsk: Nauka.

Sauer, M. (1802). *An Account of a Geographic and Astronomical Expedition to the Northern Parts of Russia. For ascertaining the degrees of latitude and longitude of the mouth of the river Kovima; of the whole coast of the Tshutski, to East Cape; and of the islands in the Eastern Ocean, stretching to the American Coast.* London: A. Strahan.

Şirin-User, H. (2014). Čolpan ‘The Planet Venus’ in Turkic. *Studia Etymologica Cracoviensia*, 19, 169-178.

Slepcev, P. (1972). *Jakutsko-russkij slovar’*. Moscow: Sovetskaja Ensiklopedija.

Spiridonov, N. I. (2003). *Jukagirsko-russkij slovar’ i évensko-russkij slovar’*. Yakutsk: Yakut State University Publishing House.

Stachowski, M. (1993). *Dolganischer Wortschatz*. Kraków: Uniwersytet Jagiellónski Kraków.

Starostin, S. et al. (2003). *An Etymological Dictionary of Altaic Languages I-III*. Leiden: Brill.

Ugarova, G. S. (1993). *Russko-Yakutskij slovar’ biologičeskij terminov*. Yakutsk: MO RA.

Vasilevič, G. M. (1958). *Evenkijsko-Russkij Slovar’*. Moskva: Gosudarstvennoje isdatel’stvo inostrannyx i natsional’nyx slovarej.

Wrangel, F. von (1841). *Putešestvie po severnym beregatn Sibiri i po Ledovitomumorju, soveršennoe v 1820, 1821, 1822, 1823 i 1824 godax ekspediciju, sostojav šuju pod načal’stvom flota lejtenanta Ferdinanda fon Vrangelja I-II*. St. Petersburg.

Yegorov, V. G. (1964). *Etimologičeskij slovar’ čuvashkogo jazyka*. Cheboksary.

Zhivlov, M. (2019). Areal polysemy ‘earth/year’ in North American languages: historical implications. *Etnografija*, 3(5), 167-180.

Received 19.12.2021	Research Article	JOTS
Accepted 30.12.2021		6/1
Published 01.01.2022		2022: 111-117

A Hunnic Word for Spoon: 留犁 Liuli

Kaşık İçin Hunca Bir Kelime: 留犁 Liuli

Fatih ŞENGÜL *

Kocaeli/Turkey

E-mail: sengulf@gmail.com

We learn the words belonging to the language of Xiongnu (Asian Huns) through the works written by the Chinese who developed political, military and economic relations with this community. In this study, one Hunnic word carrying the meaning of spoon, remained unexplained until now, will be explained on the base of the sound passings peculiar to Turkic.

Key Words: Xiongnu Language, Turkic, Spoon, Hunnic Couplet, Buryučan.

* ORCID ID: 0000-0003-0111-3579.

The single-sentence text in Huns language that survived until today through [the Chinese source *Jinshu*] is as follows. This text found in the section where the life story of the Priest Fotu Cheng is told, is a fortune telling text related to the results of the expedition to be launched on Liu Yao's forces by Fotu Cheng, who was the consultant of the commander Şi Lo, during the siege of Şi Lo's palace by Liu Yao, which was between the Hun Rulers Şi Lo and Liu Yao who struggled for power, and this text was recorded in Chinese sources as follows. (Pulleyblank, 1962: 206; Pulleyblank, 1986: 61-62; Shiratori, 1902: 6-7; Munkácsi, 1903: 244-245; Wright, 1948: 344; Krueger, 1962: 557; Tekin, 1997: 10):

秀支替戾剛僕谷劬禿當 Sūx-keh Thei-lei-kaŋ Bok-kuk giou thuktaŋ “Go out to the army (on campaign) (and) capture the commander”.

This couplet has been interpreted by Tekin in its most excellent form and has been perfectly shown to be Turkic:

“The first word in the text is the dative state of the word **sü** or **süü** which means ‘army’ and ‘war’ in Old Turkic. The second word is the *tılık* (< *talık) verb which is the l- Turkic form of the verb *taşık-* ‘getting out’ in Old Turkic of which the first syllable vowel had a vowel reduction and turned into /i/, more precisely it is the imperative of this verb and is the equivalent of the Old Turkic words *taşıqıŋ* or *taşıqaŋ* ‘get out!’. The third word is the title of Liu Yao, the leader of the enemy army that besieged the capital of the Hun leader (who is also of Hun origin) and is one and the same as the *bukuk* in the Old Turkic texts. The first syllable of the fourth word is the {-gu} (= Old Turkic -g) suffix of the accusative status of the title *bukuk* and the Chinese word is mistakenly assumed to be the first syllable of the last word; the fourth word is *t'uk-taŋ*, which consists of the last two signs, i.e., *tutaŋ* ‘tutan [hold!]?’ (= Old Turkic *tutaŋ* or *tutuŋ*). The word *t'i-lit-kang* or *tiligang* (= *tilikaŋ) in this couplet and which is equal to the words Old Turkic *tasıqıŋ* or *taşıqaŋ*, indicates that, according to Ramstedt, Huns language is not a ş- language, but a l- language, and it is important in this respect.” (Tekin & Ölmez, 1999: 13)

Turkic Reading of Text (according to Tekin):

Sükā Taliqāŋ (or **Tīlīqāŋ**), Go out to the army (on campaign) **Bogukgu/Bukukgu Tuktaŋ**, (and) capture the commander (1992: 1-5; 1993: 35-55).

I will not examine here the interpretation studies (Bazin, 1948: 208-219; Gabain, 1950: 244-246; Benzing, 1986: 13; Shervashidze, 1986: 3-9; Divitçioğlu, 2004: 185-191; Divitçioğlu, 2006: 23-26; Kısamov, 2014: 22-34; Dobrev, 2015: 53-60; Shimunek, et al. 2015: 147-149) on this verse in Huns language one by one and will not attempt a new interpretation but shortly I will just touch upon the phonetic similarity between Boguk, Hunnic title, and 比車耆 *Pi-chü-ch'i* (Ssu-uma Ch'ien, 2011: 338), a title used by Xiongnu (Asian Hun) kings in the centuries

B.C. Both of them stand close to each other but with a big possibility *Pei-chü-chi/Pi-chü-ch'i* is identical with *Pi-chia ch'ieh* (Mackerras, 1972: 70), one of the titles used by the Uyghur kings. Both titles used by the Uygurs and Huns are none other than *Burgučan* (Gabain, 2007: 270; Donuk, 1998: 11), one of the titles used by Arslan Il-Tirguk, the Karluk yabghu. The title *Pei-chü-chi/Pi-chü-ch'i* seems to be the form of the title *Burgučan* in the age of the Huns [*Pi-chü-ch'i* > *Pirchü-chi* > *Pirchü-ch'in* = *Burgučan*] and has nothing to do with *Boguk*.

To get to the main point, when Ramstedt interpreted this couplet in Huns language many years ago, he saw that the verb *Thei-lei-k* is one and the same with the Turkic *Taşık* verb in the same meaning, and that only /l/ > /ş/ change exists, and suggested that Huns' language is a -l, in a more general term, Oghur dialect (1922: 30-31). The aforementioned Hunnish couplet belongs to the fourth century AD.

I will now present further evidences to substantiate this argument of Ramstedt but those evidences presented below date back to the third and first centuries B.C.

One of Hunnic words which occurs in Chinese annals is 谷蠡 *Luli/Lùlí* (210 B.C.E) which is the title of an officer under the yabghu degree, who governs the military and administrative affairs in Huns. (Ssu-ma Ch'ien, 2011: 261, 337). Other readings of [谷] *Lù* are *Gǔ* or *Yù* (Pulleyblank, 1991: 201; Schuessler, 2014: 259) and So-yin, the commentary of Shiji "The Grand Scribe's Records", glosses *Ku* 谷 as *Lu* (Ssu-ma Ch'ien, 2011: 337). As it is seen below, readings [*Kuli* < *Guli* < *Lùlí*] of this kind points to an historical truth, It is said that Hunnic title is associated with *Gyula/Yula*, which is a title used by the Hungarians in medieval age (Csornai, 2009: 35) and indeed a Turkic borrowing (Rady, 2000: 13).

This title in Huns' language is clearly related to the words *kula* 'judge, leader, prince, ruler' (Tavkul 2000: 279) in the Karachay-Malkar dialect, *gola* ['kolağası (rank in the Ottoman army between captain and major), senior captain'] (DS 1972/VI: 2097) and the word *kol* which means 'military unity, army and soldier' (Çağbayır, 2007/III: 2713) in Turkish. Apart from all these, the title mentioned is the exact equivalence of the words *koşu* 'soldier' (DS, 1975/VIII: 2934), *koşuun* meaning 'army, soldier' (Yudahin, 1998: 493) in Kyrgyz, *qoşun* 'army, military unit' (Necip, 2013: 245) in Uighuri and etc.

The fact that Hunnic *kuli* is identical with *koşu* is a good evidence in favour of the view that the Huns' language had Oghuric character even in third century B.C. because there is change *-l* to *-ş* between both words.

As to the main Hunnic word which will be explained. The Chinese source mentioning the experiences during the oath-taking ceremony due to the reason that Hun shan-yü Huhanye was subject to China (or rather 'swearing' due to this reason) cites two words in Huns language: 徑路 *Kinglu* [Hunnic knife] and 留犁 *Liúli* [a rice spoon made of gold] (Taskina, 1973: 46, 142).

F. Hirth has revealed that the word *kinglu* [kingluk < kingrak] is *kingırak* 'a two-edged knife, a sabre' used in Turkic dialects (1908: 66-67). Hunnic word was borrowed by the Mongols as *kingar* 'large knife (often with two blades)' (Lessing, 1960: 470). The fact that Hunnic *Kinglu* is identical with Turkic *kingırak* is a well-known fact but 留犁 *Liúli* has not been explained by any linguists until now.

The word *iro* 'fork' (Naskali, 2007: 2005) in Khakass seems to be the equivalent of the word, which was reconstructed as a final pre-form *Ruri* (Dybo, 2007: 94) [> *Uri* > *Iro*] and means spoon. The words *çatal* 'fork', *kaşık* 'spoon' and *kepçe* 'scoop' in modern Turkish are commonly used interchangeably in Turkic dialects. To give an example, Turkish word *kaşık* 'spoon' is mentioned in Chagatai dialect as *kişik* 'fork'. The forms *kuiiri* 'big spoon' in Finnish and *kuirri* 'spoon made of wood' (Collinder, 1955: 26) in Karel dialect confirm that the word in Khakas meant spoon in old times. The word *iro* in Khakass may be associated with Hunnic word within this context but I don't favour this kind of inference.

The reason that *Liúli* is constructed as *Ruri* is based on the linguistic view that Han period initial *l-* was used for foreign *r* and *l*. This may be true for some examples but as it is seen above, *Lùli* title appears to be the exact equivalent of Turkic words *kola*, *gola*, *kol* and *koşu* and it confirms that initial *l-* was used for also foreign *g-*, *k-* and *y-*.

If we accept that initial *l-* is equal to foreign *k-* as a linguistic rule and apply this to Hunnic *Liuli* a form such as *Kiuli* [> *Kuli* > *Kulik*] will appear.

Kulik is identical with *kalak* which means 'spoon' in Kazakh, Uigur, Shor, Baraba Tatar, Kazan Tatar, Tobol dialects (Räsänen, 1969: 225; Shaw, 2014: 135). The word *kalak*, the equivalent of *kaşık* 'spoon' in other Turkic dialects, carries

Oghuric character because it has letter *-l*. The form *Kulik* is much closer to the form *qoşuk* ‘spoon’ (Necip, 2013: 245) in Uighur and *kuşik* ‘spoon’ (Öztopçu et al. 1999: 141) in Uzbek rather than the form *kalak* and there is the change /l/ > /ş/ between words. Hunnic *kulik* is identical with *kuşik* in Uzbek. I have no doubt that the original form of Hunnic *liuli* is *kulik* and this points to the fact that Hunnic was a language having Oghuric character even in the first century B.C.

References

- Bazin, L. (1948). Un Texte Proto-Turc du IVe Siècle: Le Distique Hiong-nou du ‘Tsin-Chou’. *Oriens*, 1(2), 208-219.
- Benzing, J. (1986). Yazyk Gunnov, Dunayskikh i Volzhskikh Bulgar. *Zarubezhnaya Tyurkologiya*, 1, 11-28.
- Collinder, B. (1977). *Fenno-Ugric Vocabulary/an Etymological Dictionary of the Uralic Languages*. Hamburg: Hermut Buske Verlag.
- Csornai, K. (2009). Where Huns’ Blood Drew. *Journal of Eurasian Studies*, 1(3), 28-42.
- Çağbayır, Y. (2007). *Ötüken Türkçe Sözlük III*. İstanbul: Ötüken.
- Divitçioğlu, S. (2004). Beyond the Hunnic Couplet. *Central Asiatic Journal*, 48(2), 185-191.
- Divitçioğlu, S. (2006). *Orta-Asya Türk Tarihi Üzerine Altı Çalışma*. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.
- Dobrev, İ. (2015). İç Asya Bulgarca’sında İlk ve En Erken Metin Olan Pugu Beyti. *Türkologiya*, 4, 53-60.
- Donuk, A. (1998). *Eski Türk Devletlerinde İdarî- Askerî Unvan ve Terimler*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Dybo, A. (2007). *Lingvisticheskiye Kontakty Rannikh Tyurkov. Leksicheskiy fond., Pratyurkskiy Period*. Moskva: Vostochnaya literatura.
- Gabain, A. von (1950). Besprechungen. *Der Islam*, 29, 244-246.
- Gabain, A. von (2007). *Eski Türkçenin Grameri*. Çev. Akalın, M. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Hirth, F. (1908). *The Ancient History of China*. New York: Colombia University Press.
- Kısamov, N. (2014). The Hunnic Oracle. *Journal of Eurasian Studies*, 1(2), 22-34.

Krueger, J. R. (1962). The Earliest Turkic Poem. *Journal of the American Oriental Society*, 82(4), 557.

Lessing, F. D. (1960). *Mongolian-English Dictionary*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Mackerras, C. (1972). *The Uighur Empire 744-840, according to T'ang Dynastic Histories*. Canberra: Australian National University Press.

Munkácsi, B. (1903). Über die Sprache der Hiung-nu Stämme von Dr. K. Shiratori. *Keleti Szemle*, 4, 240-253.

Naskali, E. G. et al. (2007). *Hakasça-Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Necip, E. N. (2013). *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Öztopçu, K. et al. (1999). *Dictionary of Turkic Languages*. London & New York: Routledge.

Pulleyblank, E. G. (1962). The Consonantal System of Old Chinese II. *Asia Major*, 16, 206-65.

Pulleyblank, E. G. (1986). Yazyk Syunnu. *Zarubezhnaya Tyurkologiya*, 1, 29-70.

Pulleyblank, E. G. (1991). *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*. Vancouver: UBC Press.

Rady, M. (2000). *Nobility, Land and Service in Medieval Hungary*. New York: Palgrave Macmillan.

Ramstedt, G. J. (1922). Zur Frage nach der Stellung des Tschuwassischen. *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, 38(1), 1-34.

Räsänen, M. (1969). *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türkischen Sprachen*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.

Schuessler, A. (2014). Phonological Notes on Hàn Period Transcriptions of Foreign Names and Words. In Simmons, R. V. & Auken, N. A. (Eds.), *Studies in Chinese and Sino-Tibetan Linguistics: Dialect, Phonology, Transcription and Text* (pp. 249-292). Taipei: Institute of Linguistics, Academia Sinica.

Shaw, R. B. (2014). *Kâşgar ve Yarkend Ağzı Sözlüğü*. Çev. Yıldırım, F. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Shervashidze, I. N. (1986). *Formy Glagola na Yazyke Tyurkskikh Runicheskikh Nadpisey*. Tbilisi: Metsniereba.

Shimunek, A. et al. (2015). The Earliest Attested Turkic Language The Chieh 鞬 (*KlR) Language of the Fourth Century A.D. *Journal Asiatique*, 303(1), 147-149.

Shiratori, K. (1902). Sinologische Beitrage zur Geschichte der Tiirk-Volker; über die Sprache der Hsiungnu und Tunghu-Stämme. *Bulletin de l'Academie Imperiale des Sciences de St. Petersburg*, 17(5), 1-33.

Ssu-ma Ch'ien. (2011). *The Grand Scribe's Records, The Memoirs of Han China IX/II*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Taskina, V. (1973). *Materialy po Istorii Syunnu (po Kitayskim Istochnikam II)*. Moskva: Nauka.

Tavkul, U. (2000). *Karaçay-Malkar Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tekin, T. & Ölmez, M. (1999). *Türk Dilleri (Giriş)*. İstanbul: Simurg.

Tekin, T. (1992). The Hunnic (Hsing-nu) Couplet in Chin-su. *Varia Turcica*, 19, 1-5.

Tekin, T. (1993). *Hunların Dili*. İstanbul: Doruk Yayınları.

Tekin, T. (1997). *Tarih Boyunca Türkçenin Yazımı*. Ankara: Simurg.

Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü (1993). 12 Cilt. II. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. (→ DS)

Wright, A. F. (1948). Fo-t'u-teng, a Biography. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 11(3/4), 321-371.

Yudahin, K. (1998). *Kırgız Sözlüğü I-II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Received 08.12.2021	Research Article	JOTS
Accepted 19.12.2021		6/1
Published 01.01.2022		2022: 118-134

Hun Siyasî Sisteminde Akrabalık

Kinship in the Xiongnu Political System

Erhan TAŞBAŞ*

National Chengchi University (Taipei/Tayvan)

E-mail: ertasbas@gmail.com

This paper aims to examine the social bases of the hierarchical political organization based on kinship, which is typical with the Xiongnu (Asian Hun) and their successors, and the basic concepts that express it in the context of the cultural continuum. The study also analyzes the role of kinship diplomacy within the political culture of Xiongnu with historical instances and concludes that despite some exceptions, Xiongnu had developed an institutionalized political hierarchy based on kinship relations.

Key Words: Xiongnu, Asian Huns, kinship, kinship diplomacy, political system.

* ORCID ID: 0000-0003-2107-7931.

Giriş

Akrabalık, karmaşık terminoloji ve evlilik kurallarından oluşan mantıksal bir yapı olmanın ötesinde, politik örgütlenmenin temel dayanaklarından biri, dünyayı kavramanın ve düzenlemenin bir yoludur (Lindholm, 1986: 337). Diğer İç Asya göçebe halkları gibi Hunlar da soy birliğine ve akrabalık ilişkilerine dayalı bir örgütlenme biçimi uygulamışlardır. Günümüzde Orta Asya ve İç Asya'nın bazı bölgelerinde varlığını sürdüren bu örgütlenme biçimi ortak bir ataya sahip akraba grupların ilişkisine dayanmaktadır. İzleri günümüzdeki bazı Türk halklarında ve Moğollarda hâlâ yaşayan bu sosyal yapıda aileler urukları (klanları), uruklar boyları, boylar da daha büyük boy birliklerini oluşturmakta¹, tüm bu soy grupları ise onları siyasî olarak bir arada tutan bir yönetici boy ve onun evlilik yoluyla ittifak kurduğu diğer boylar tarafından yönetilmektedir. Bu yönetim biçiminde askerî ve idarî kontrol ortak soya dayanan organik bir sosyal grup içinde birleşmektedir (Liao, 2004: 1).

Hunlarda akrabalık örgütlenmesi diğer soy gruplarıyla kurulan ilişkileri de kapsamaktadır. Evlilik kurumuyla özdeşleşen bu ilişkiler Hun toplumunda farklı soy grupları arasındaki aktif ilişkinin temel dayanaklarından biridir. Hunlarda aynı soy grubundan kadın ve erkeklerin birbirleriyle evlenmelerine izin vermeyen ve eşlerini başka bir soy grubundan bulunmasını şart koşan bir evlilik sistemi yerleşmiş olduğu için evlilik bağı yalnızca bireyler arasında değil, aynı zamanda farklı boy ve uruklar (klanlar) arasında kurulmuştur (Lin, 1986: 176). Tarihi olarak ilk kez Çin kaynaklarında kaydedilen bu kültüre dair bilgiler arkeoloji ve genetik alanındaki yeni verilerle de uyumaktadır. Güney Sibirya'da ortaya çıkarılan mezar kalıntılarında erkek kardeş, ebeveyn ve onların reşit olmayan çocuklarının aynı mezar kompleksine, buna karşılık yetişkin kız kardeşlerin ayrı mezarlara gömüldüğünü gösteren bulgular (Mary vd., 2019: 421), Hunlardan sonra da yüzyıllarca İç Asya ve Orta Asya'da uygulanan boy/soy egzogamisinin sürekliliğini ortaya koymaktadır.

Akrabalık bağına sahip grupların meydana getirdiği Hun toplumunun siyasî sistemi de birçok yönden sonraki göçebe toplumlarla benzer özellikler

¹ Çalışmada yararlanılan Çin kaynaklarında 'aile', 'klan', 'boy', 'soy' gibi anlamlara gelen *shì* 氏, *xìng* 姓 ve *zú* 族 terimlerinin kullanımında bir birlik bulunmadığı için *uruk* (klan) ile diğer soy grupları (aile, boy vb.) arasındaki ayırım çoğu zaman belirsizdir. Bu nedenle çalışmada *boy* terimi 'uruk' anlamında da kullanılmıştır.

sergilemektedir (Taskin, 1973: 17). Bu gruplar arasındaki uyum, ittifak ve güç mücadeleleri birliğin yönetici sınıfını belirlediği için Hun siyasî sistemi ile aile ve akrabalık yapısını birlikte anlamak gerekmektedir.

1. Kayın Boylar ve Akrabalık Diplomasisi

Hun konfederasyonunda hükümdar (çanyü) ve ailesinin mensup olduğu boy sosyal hiyerarşinin en üstünde yer almakta, devlet örgütlenmesi de bu boy etrafında şekillenmektedir. Hunların ardılı olan halkların da devam ettirdiği bu bozkır göçebe geleneğinde, en yüksek idari ve askerî mevkilerin hükümdar ailesi için kalıcı hâlde gelmesi bu ailenin mensup olduğu boyun da diğer boylar arasında yükselmesine neden olmaktadır (Harmatta, 1952: 296). Göktürklerde *Aşina*, Uygurlarda *Yaglakar*, Moğollarda *Borcigin* adlarıyla bilinen kurucu-yönetici boylar bozkır devlet örgütlenmesinin çekirdeğini oluşturmakta, bir hanedan darbesi olmadığı sürece hükümdarlar bu boya mensup bir aileden seçilmektedir. Hunlarda çanyülerin seçildiği bu yönetici boyun adı Çin tarih kitaplarından Hanshu'da Luandi, Hou Hanshu'da Xulianti olarak kaydedilmiştir. Bu iki etnonim aynı *Hun* sözcüğünün farklı dönemlerdeki farklı Çince söyleniş biçimleri olmalıdır (Miller, 2014: 5).

Lindholm (1986: 340) akrabalık temelli devlet örgütlenmesinin imparatorluk öncesi döneme özgü olduğunu, yönetim merkezileşip karmaşıktıkça ve soy dışından kimseler devlet yönetiminde etkin olmaya başladıkça akrabalığın rolünün azaldığını belirtmektedir. Bu tespit yönetici sınıfta *tek soy'a* dayalı örgütlenme modelinin zamanla ortadan kalkması hususunda açıklayıcıdır. Bununla birlikte yönetici sınıfa farklı soy gruplarından katılım olması genellikle akrabalık ağının evlilik ittifakları yoluyla genişletilmesi nedeniyle gerçekleşmiştir. Bu da akrabalığa dayalı örgütlenme biçiminin terk edildiğini değil, yeniden yorumlanarak siyasî sisteme uydurulduğunu göstermektedir. Bozkır imparatorluklarında devlet örgütünün ve hâkimiyet altına alınan toprakların genişlemesiyle birlikte yönetici sınıfın kurucu boy dışından ittifaklara ihtiyaç duymaya başladığı görülmektedir. Çanyünün boyu ile diğer boylar (kayın boylar) arasındaki ittifak evlilik yoluyla kurulmuştur. Kayın boylar çanyünün mensup olduğu yönetici boyun en yakın müttefikleri oldukları gibi Hun aristokrasisinde Luandi boyundan sonra gelmişlerdir. Bununla birlikte bu boylar arasında da önem ve kıdem bakımından farklılık söz konusudur. İç

siyasetteki dinamiklere göre devlet hiyerarşisinde bir boy diğerlerinden daha aşağı veya daha yukarı konumda olmuştur (Miller, 2014: 5):

1. a. 其大臣皆世官呼衍氏蘭氏

Yüksek makamlar kuşaktan kuşağa Huyan ve Lan ailelerinin üyeleri tarafından doldurulur (Shiji 110.3495).

b. 呼衍氏，蘭氏，其後有須卜氏，此三姓，其貴種也

Huyan ailesi (soyu), Lan ailesi ve daha sonra Xubu ailesi; üçü de soylu boylardır (Hanshu 94a.3751).

c. 異姓有呼衍氏、須卜氏、丘林氏、蘭氏四姓，為國中名族，常與單于婚姻。呼衍氏為左，蘭氏、須卜氏為右

Diğer soylu boylar Huyan, Xubu, Qiulin ve Lan boylarıdır. Bunlar ülkede tanınmış boylardır ve genellikle çanyü ile evlidirler. Huyan sol kanatta, Lan ve Xubu sağ kanattadır (Hou Hanshu 89.2944-2945).

İttifak evlilikleri değişen sosyal, ekonomik veya siyasî koşullarla doğrudan ilişkili olduğu için bu boylara yenilerinin eklenmesi de olağandır. Nitekim kayın boylar hakkındaki ilk bilgilerin dayandığı Han hanedanlık tarihlerinden (Shiji, Hanshu, Hou Hanshu) alınan yukarıdaki kayıtlardan ilk ikisinde üç farklı boydan bahsedilirken üçüncü kayıta dört yönetici boyun adı geçmektedir. Bu görüntü Hun siyasî birliği içindeki birtakım değişikliklerin yansıması olarak kabul edilebilir. Buna göre önceleri evliliklerini yalnızca iki boydan (Huyan ve Lan) kadınlarla gerçekleştiren çanyü, daha sonra birlik içinde güç kazanan boylarla da evlilik ittifakı kurmuş olmalıdır. Ayrıca üçüncü kayıta Huyan boyunun sol kanatta yer alması bu boyun diğerleri arasında daha ayrıcalıklı olduğunu göstermektedir. Bu ayrıcalık çanyülerin ilk eşini bu boydan seçmesinden kaynaklanmaktadır. Aşina boyuna mensup Göktürk kağanlarının eşlerini Aşide boyundan seçmesi, bu boya mensup olan Bilge Tunyukuk'un Bilge Kağan'ın hem kayınbabası hem de başveziri olması Hunlardaki kayın boy geleneğinin İç Asya bozkır devlet geleneğindeki sürekliliğine işaret etmektedir. Benzer biçimde Çingis Kağan'ın annesinin ve ilk eşinin Moğol Hongirad (Моғолца Хонгирад) boyundan olması (Onon, 2001: 58-60) bu bağlamda değerlendirilebilecek örneklerdendir.

Luandi boyu ve kayın boyların (Huyan, Lan, Xubu) oluşturduğu yönetici sınıf kaynaklarda *sijiao* 'dört boynuz' ve *liujiao* 'altı boynuz' olarak adlandırılmaktadır. Bunlardan ilki çanyünün oğlu ve erkek kardeşlerinden, ikincisi ise Luandi

boyuna ve onlarla evlilik yoluyla bağ kuran yukarıdaki boylara mensup yöneticilerden oluşmuştur (Kim, 2017: 18-22). Bu yönetim sisteminde çanyünün oğulları, amcaları ve erkek kardeşlerinin yanı sıra dayıları, kayınbiraderleri ve kayınbabaları da önemli mevkilere gelmektedir (Xie, 1969: 686). Boylar arasındaki evlilik bağı kuşaklar boyunca devam ettiği için anne tarafından akrabaların ve kayın boyların devlet yönetiminde kalıcı bir etkisi söz konusudur.

Hun üst yönetiminin en geniş biçimiyle “çanyü boyu” ve “kayın boylar”dan oluşması (Ögel, 1982: 344; Xie, 1969: 675) zamanla hâkimiyet alanı büyüyen devletin akrabalık temelli örgütlenme modelini ülkenin uzak bölgelerinde de uygulama ihtiyacından kaynaklanmıştır. Bu bağlamda evlilik anlaşmaları yalnızca idarî hiyerarşinin pekiştirilmesinde değil, ülke sınırlarının genişletilmesinde de önemli rol oynamıştır. Hunlarda tipikleşip İç Asya’nın sonraki göçebe halklarına da miras kalan bu gelenek farklı dönemlerde çeşitli şekillerde uygulanmaya devam etmiştir. Örneğin, Çingis Kağan geleneksel evlilik anlaşmasını komşu ülkeler üzerindeki egemenliğini kalıcılaştırmak için kullanmıştır. Çingis Kağan’ın zorlamasıyla uzun süreli savaşlara katılan kocalarının yerine vekâlet eden eşleri (Çingis Kağan’ın kızları), kocaları bu savaşlardan sağ dönemediğinde buldukları ülkelerin yöneticisi hâline gelip babalarının komşu ülkeler üzerindeki etkisini pekiştirmişlerdir (Lkhagvasuren vd., 2016: 2).

Evlilik anlaşmaları iç politikada olduğu kadar dış politikada da bozkır siyaseti açısından önemli yere sahiptir. Çin’deki Zhou kralının göçebe Di halkından olan eşini kraliçelikten indirmesi sonucu Di ordusunun Çin başkentine saldırması (Durrant & Schaberg, 2016: 284-385), evlilik talebinin reddedilmesi üzerine Göktürklerin Rouran başkentine saldırması ve ittifak kurmak amacıyla Xiwei ‘Kuzey Wei’ hanedanlığına aynı teklifi götürmesi (Linghu, 1971: 908), Çin imparatorunun ittifak için Batı Göktürklerine bir prenses göndermek istemesi ve Doğu Göktürk kağanının bu anlaşmayı engelleme çabaları (Jiu Tangshu 194B.5181-5182), Çin’in *On Altı Krallık Dönemi*’nde (MS. 304-439) Hun soyundan gelen Liu Yuan’in geçmişte Hun ve Çin hükümdarları arasındaki evlilik anlaşmalarına dayanarak Çin tahtında hak iddia etmesi (Jinshu 101.2644-2645) gibi örnekler evlilik yoluyla kurulan akrabalıkların iktidar ilişkileri üzerindeki etkisi açısından dikkate değerdir. Özellikle MÖ. 200’deki Baideng savaşının ardından Han imparatorunun Hun çanyüsü Modu ile anlaşarak başlattığı *heqin*

‘evlilik yoluyla barış’ politikası Hunlar (daha sonra Göktürk ve Moğol kağanlıkları) ile Çin arasında yüzyıllarca devam edecek olan politik evliliklerin başlangıcı olmuştur. İki hükümdarın evlilik yoluyla sürdürdüğü *heqin* uygulaması Bozkır ve Çin arasındaki ilişkileri farklı bir düzeye taşımış, İç Asya devletleri arasında akrabalık diplomasininin gelişmesini sağlamıştır.

Bozkır göçebe toplumlarında kan ve evlilik bağına dayalı akrabalık devlet yönetiminde her zaman işlevsellik taşımıştır. Hem Hunlarda hem de sonraki bozkır devletlerinde kan bağına dayalı akrabalık daha çok hanedanın kimliği ve devamlılığıyla özdeşleşirken evlilik anlaşmalarıyla kurulan akrabalık devletin etki alanını genişletme amacına hizmet edecek biçimde Hun siyasetinde kurumsallaşmıştır.

2. Kıdemli Kayın Boylar ve Baş Eş²

Hun toplumu boy ve uruk liderleri tarafından yönetildiği için yalnızca yönetici sınıf değil, daha alt sosyal ve askerî sınıflar da dâhil olmak üzere tüm toplumsal gruplar akrabalık temelinde örgütlenmiştir. Bu sistemde askerî, adli ve mali hiyerarşinin başında boy-uruk liderleri ve “yaşça en büyük” kişiler yer almıştır (Kradin, 2011: 89). Bu anlayış yönetici aile de dâhil olmak üzere toplumun bütün sosyal gruplarına yansımıştır. Hanedan açısından bakıldığında çanyünün kayın boylardan seçtiği eşler arasında da bir hiyerarşi düzeni söz konusudur. Bu düzen bir sonraki çanyünün kim olacağıyla yakından ilgilidir. Kıdemli kayın boya mensup ilk eş tipik olarak “baş eş” unvanını almıştır. Hunlarda *yanzhi* adıyla bilinen hükümdar eşinin ilk oğlu tahtın doğal varisi durumundadır. Bu da baş eşin boyunu diğerlerinden daha önemli hâle getirmiştir. Çingis Kağan’ın Moğol Hongirad boyuna mensup annesinin ve ilk eşinin aynı zamanda baş eş olması (Onon, 2001: 58-60) Hunlardaki bu gelenekle bağlantılıdır.

Çanyülerin farklı boylara mensup birden fazla eşi olsa da tahtın varisi baş eşin çocuklarıdır (Kradin, 2011: 92). Aksi bir durum gerçekleşmedikçe baş eşin en büyük oğlu genellikle bir sonraki çanyü olmuştur. Hunlardan sonra diğer Türk ve Moğol bozkır devletlerinde de sürdürülen bu geleneğe aykırı ilk örnek Han

² Türkler arasında hükümdar baş eşi için kullanılan *katun* (hatun) unvanının karşılığı Hunlarda *yanzhi*’dir.

tarih kitaplarında, Hun çanyüsü Touman ile büyük oğlu Modu arasındaki iktidar savaşını anlatan bölümde kaydedilmiştir:

2. 單于有太子名冒頓。後有所愛閼氏，生少子，而單于欲廢冒頓而立少子，乃使冒頓質於月氏。冒頓既質於月氏，而頭曼急擊月氏。月氏欲殺冒頓

Çanyünün Modu adında bir veliaht prensi vardı. Daha sonra kendisine oğul veren bir yanzhi'ye bağlandı. Çanyü Modu'yu bertaraf edip küçük oğlunu onun yerine geçirmek istedi, Modu'yu Yuezhilere rehin olarak gönderdi. Modu rehinken Touman ansızın Yuezhilere saldırdı. Yuezhiler Modu'yu öldürmek istedi... (Shiji 110.3493).

Yukarıdaki kayıt Hunlar arasında görülen çok eşlilik, taht veraseti ve ekberiyet ilkesi gibi konularda dikkate değer bir referanstır. Bununla birlikte Touman'ın Modu'yu Yuezhilere rehin gönderme nedeni ve sonuçları üzerinde de durmak gerekmektedir. Bu kayıta Modu'nun annesi olan ilk yanzhi hakkında bilgi bulunmaması Touman'ın ilk eşinin ölmüş olma olasılığını güçlendirmektedir. Kaydın devamında anlatılanlar yukarıda bahsedilen olayın nedeninin Touman'ın eşine düşkünlüğünden ibaret olmadığını düşündürmektedir:

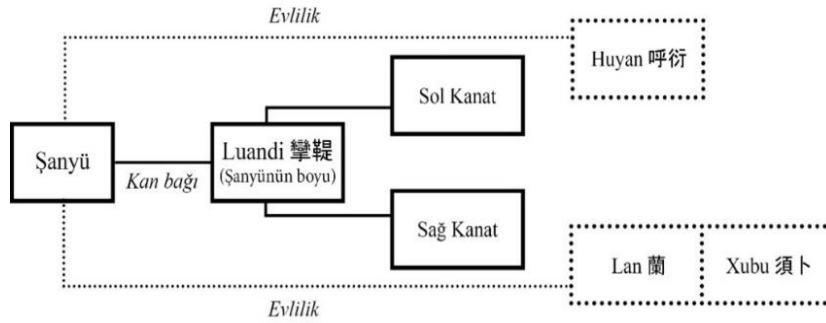
3. 從其父單于頭曼獵，以鳴鏑射頭曼，其左右亦皆隨鳴鏑而射殺單于頭曼，遂盡誅其後母與弟及大臣不聽從者。冒頓自立為單于

(Modu) babası Touman Çanyü'ye eşlik ettiği bir av sırasında ısıklık çalan bir ok attı, sağ ve sol taraftan tüm takipçileri de oklarını aynı yöne doğrulttu ve çanyüyü vurdular. Sonra Modu üvey annesini, erkek kardeşini ve kendisinden emir almayı reddeden tüm yöneticileri idam ederek kendini çanyü ilan etti (Shiji 110.3493).

Hunlarda ve sonraki bozkır devletlerinde en büyük oğul aynı zamanda anne tarafından ilişkili olduğu kayın boyun da çanyü adayıdır. Bu bağlamda Touman'ın meşru veliahtı bertaraf etmeye çalışması kayın boylarla ilgili siyasette önemli bir değişikliğe işaret etmektedir. Modu'nun gözden çıkarılması çanyü ile Modu'nun anne boyu arasındaki ilişkilerin bozulmasıyla açıklanabilir. Modu, üvey annesi ve erkek kardeşini öldürdükten sonra ülkenin bazı ileri gelenleri ona itaat etmemiştir. Bunlar üvey annesinin boyuna mensup veya onları destekleyen yöneticiler olabilir. Bu nedenle Modu'nun gerçekleştirdiği darbe yalnızca babasına değil, aynı zamanda onun oluşturmak istediği yeni yönetim hiyerarşisine karşıdır. Bu darbeye Modu'nun emri altındaki askerlerden başka öz annesinin boyundan da destek aldığı varsayılabilir. Hun soylu sınıfının yeni boylarla genişleme siyasetinin yarattığı çatışma potansiyeli (Miller, 2014: 13) gözönünde bulundurulduğunda kayın boylar arasında zaman zaman baş eş

vasıtasıyla “kıdemli kayın boy” olmak için bir rekabetin oluştuğu düşünülebilir. Nitekim Hanshu’da geçen bir kayıt bu durumu örneklemektedir: *MÖ 68 yılında Hun çanyü’sü Huyandi öldüğünde onun yerine geçen kardeşi Xulüquanqu dul yengesi ile evlenmek yerine geleneği çiğneyerek başka soydan bir kadınla evlendiği için yengesinin “sol daqiequ” unvanlı babası bu duruma öfkelenmiştir* (Hanshu 94A.3787; Lin, 1986: 178).

Kaynaklara göre Huyan boyu ülkenin sol kanadında yaşamaktadır (Hou Hanshu 89.2944-2945). Bu da onların “kayın boy hiyerarşisi”nin en üstünde yer aldıklarının göstergesidir. Bilindiği gibi Hunlarda devletin ve ordunun merkezi sol kanatta, yani ülkenin doğusundadır. Sol kanat gelenek olarak çanyünün büyük oğlu tarafından yönetilirken sağ kanat, yani ülkenin batısı çanyünün yakın akrabalarının idaresindedir (Ögel, 1982: 340). Bu bağlamda Huyan boyunun Hun devletinin kuruluşunda Luandi boyu ile ittifak yaptığı, zamanla kayın boylara diğerlerinin eklendiği anlaşılmaktadır. Nitekim Hanshu ve Hou Hanshu’daki kayıtlar (Hanshu 94A.3751; Hou Hanshu 89.2944) Xubu ile Qiulin boylarının sonradan Hun aristokrasisine katıldıklarını göstermektedir:



Diyagram I: Hun yönetici sınıfı ve kayın boylar

3. Ekberiyet ve Ehliyet İlkesi

Eski Türklerde olduğu gibi (Ecsedy, 1972: 250-251; Tishin, 2019: 119) Hunlarda da toplumun en küçük ekonomik birimi geniş ailedir (Xie, 1969: 702). Bu aile tipik olarak “baba”nın değil “dede”nin etrafında şekillenmektedir. Dedenin ölümü durumunda ise ailenin liderliği en büyük erkeğe (çoğu durumda babanın en büyük ağabeyine) geçmektedir (Taşbaş, 2019: 249). Bu sistemde kişinin amcası (genellikle büyük amcası) yapısal olarak babasına, erkek kardeşinin çocuğu da kendi çocuğuna eşdeğer kabul edilmektedir (Scheffler, 1980: 240). Söz konusu aile hiyerarşisi Hunların ve daha sonraki göçebe bozkır devletlerinin taht veraset geleneğinde uygulama alanı bulmuştur. Tahtın

babadan büyük oğula geçmesi en sık karşılaşılan uygulama olsa da büyük oğulun ehliyeti birçok durumda hükümdarın belirlenmesinde ihtilaf yaratmıştır. Bu gibi durumlarda ailenin en büyük erkeğinin, yani amcanın çanyü olduğu görülmektedir. Hunların ardılı olan Türk ve Moğol halklarının dillerinde ‘küçük amca’ ve ‘ağabey’ kavramlarının aynı terimle ifade edildiği (Eski Türkçe *eçi*, Orta Moğolca *aga*) (Clauson, 1972: 20; Dziel, 2007: 238) göz önüne alınırsa Hunlarda da ‘ailenin en büyük erkek üyesi’ sıfatıyla küçük amcanın tahtta hak iddia etmesi olağandır. Ancak taht verasetine dair uygulamalar daha çok veliaht prensin ülke yönetme ehliyetinin tartışmalı olduğu durumlarda anlaşmazlık yaşandığını göstermektedir. Ehliyet ve yaş kavramlarının tartışmaya açık olması farklı dönemlerde çanyünün oğlu ile hanedanın diğer üyeleri arasında iktidar mücadelelerine neden olmuştur. Bu nedenle kaynaklar çanyü unvanının en büyük oğul, erkek kardeş, amca ya da yeğen arasındaki geçişliliğini kaydeden örnekler sunmaktadır:

4. a. 其後冬，匈奴軍臣單于死，其弟左谷蠡王伊稚斜自立為單于，攻敗軍臣單于太子於單。於單亡降漢

Tahtta bir kış geçirdikten sonra Xiongnu Junchen Çanyü öldü. Daha sonra küçük kardeşi “Sol Guli Bey” Yizhixie kendini çanyü atadı. Çanyü Junchen’in büyük oğlu Yudan’a saldırdı ve onu yendi. Yudan kaçarak Han’a (Çin’e) sığındı (Shiji 110.3512).

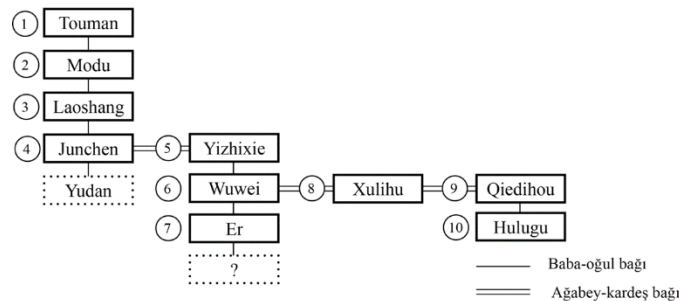
b. 兒單于立三歲而死。子少，匈奴乃立其季父烏維單于弟右賢王句黎湖為單于

Er Çanyü üçüncü saltanat yılında öldü. Oğlu küçüktü, Xiongnular küçük amcaı, (yani Wuwei’in kardeşi “Sağ Bilge Bey” Xulihu’yu çanyü olarak seçtiler (Shiji 110.3522).

c. 响犁湖單于立一歲死。匈奴乃立其弟左大都尉且鞮侯為單于

Xulihu Çanyü bir yıl sonra öldü ve Hunlar kardeşi Sol Da Duwei (büyük komutan) Qiedihou’yu çanyü seçti (Shiji 110.3523).

Aşağıdaki diyagram Hunlarda ilk dört saltanat devresinin (Touman, Modu, Laoshang, Junchen) baba-oğul çizgisinde sürdürüldüğünü, sonraki dönemlerde zaman zaman veraset sırasının değiştiğini göstermektedir:



Diyagram II: Hunların ilk on çanyüsü

lke yönetiminin baş eşten olan ilk erkek çocuğa mı yoksa hanedanın en büyük üyesine mi geçeceği tartişması sonraki göçebe devletlerinde de söz konusu olmuştur. Göktürk Kağanlığı'nın kurucusu İlteriş'in ölümünün ardından tahta kardeşi Kapgan Kağan'ın geçtiği, o sırada İlteriş Kağan'ın en büyük oğlu Bilge'nin henüz sekiz yaşında olduğu bilinmektedir: *Kangım kagan udukda zm sekiz yaşda kaltım ol trde ze eim kagan olurtı* "Babam kağan vefat ettiğinde ben sekiz yaşında kaldım. O zamanki töreye göre amcam hakan olarak tahta oturdu" (Tekin, 1998: 66-67).

Moğol kağanı Çingis'in ilk iki oğlu (Ci ve agaday) arasındaki ihtilaf da bu bağlamda dikkate değerdir. ingis Kağan'ın baş eşi Börte dğnlerinden kısa bir süre sonra Merkitler tarafından kaçırıldığı için Ci'nin gerçek babasının kim olduğu konusunda şüphe bulunmaktadır. Bu şüpheye dayanarak Çingis Kağan'ın ikinci oğlu agaday ağabeyi Ci'nin kağan olamayacağını savunduğu için Çingis Kağan meclis önünde tahtı üçüncü oğlu Ögedey'e bırakarak bu anlaşmazlığı çözme yoluna gitmiştir (Onon, 2001: 242-246). Bu örnekten ekberiyet ilkesinin uygulanmama nedeni iki kağan adayının arasındaki anlaşmazlığın tahtın ilk varisinin nesebinden kaynaklanmasıdır. Benzer bir sorun Göktürk kağanı Taspar'ın ölümünden sonra onun oğlu Anluo ve yeğeni Daluobian arasında yaşanmış, meclis son olarak Taspar'ın bir başka yeğeni Işbara'yı sahip olduğu vasıflardan dolayı kağan seçmiştir (Erkoç, 2016: 49-50; Taşağıl, 2003: 150).

Bozkır geleneğinde hanedan içerisindeki en büyük üyenin tahta geçme ilkesi bulunduğunu söyleyenler olduğu gibi ancak hükümdarın büyük oğlunun bu hakka sahip olduğunu iddia edenler de vardır (İnalcık, 1959: 69). Yukarıdaki Hun, Göktürk ve Moğol rnekleri ekberiyet ilkesinin tahtın verasetinde tek belirleyici olmadığını göstermektedir. Hükümdarın ölümünden sonra tahtın ilk adayının büyük oğul olmakla birlikte onun ülke yönetmek için yaş, neseb vb. yönlerden ehliyetli olmadığı konusunda kanaat oluşursa sorunun çözümünde meclis kararına başvurulduğu ya da hükümdarın oğlu ve hanedanın diğer adayınının bu ihtilafı savaş yoluyla sonlandırdığı anlaşılmaktadır.

4. Çok Eşlilik ve Levirat Evliliği

Hem müttefik boylarla hem de Çin hanedanlarıyla kurumsallaşmış bir akrabalık diplomasisi sürdüren Hunlarda çok eşlilik (polygamy) kaynaklarda

daha çok çanyülerin siyasî tercihi olarak betimlense de belirli durumlarda alt sosyal gruplarda da bu evlilik türünün uygulandığına işaret eden bilgiler bulunmaktadır. Bununla birlikte levirat alt sosyal sınıflarda üst sınıflarda olduğu kadar popüler ve yaygın bir olgu değildir (Xie, 1969: 695, 697, 704). Bu bağlamda özellikle üvey anneyle ya da erkek kardeşin eşiyle yapılan levirat evliliklerinin ve çanyülerin siyasî amaçlı gerçekleştirdiği siyasî evliliklerin Hunlardaki çok eşliliğin temelini oluşturduğu söylenebilir.

Hunlardaki levirat geleneğiyle ilgili ilk bilgiler Sima Qian'in *Shiji* adlı tarih kitabına dayanmaktadır. Bu kitapta Hun çanyüsüne sığınan Çinli saray görevlisi Zhonghang Yue ile Hun başkentini ziyarete gelen Han elçisi arasında geçen diyalog dikkat çekicidir:

5. 漢使曰：「匈奴父子乃同穹廬而臥。父死，妻其後母；兄弟死，盡取其妻妻之...。」
中行說曰：...「父子兄弟死，取其妻妻之，惡種姓之失也。故匈奴雖亂，必立宗種。
今中國雖詳不取其父兄之妻，親屬益疏則相殺，至乃易姓 ...

Han elçisi şöyle dedi: Hunlarda baba ve oğul aynı çadırda kalır. Babaları öldüğünde üvey annelerini, kardeşleri öldüğünde onun karılarını kendi karıları yaparlar. Zhonghang Yue şöyle söyledi: Baba veya ağabeyleri öldüğünde onların karılarıyla evlenmelerinin nedeni soylarının kaybolmasından korkmalarıdır. Bu nedenle Hunlar düzensiz yaşasalar bile soylarını korumak zorundadırlar. Bugün Çin'de sözde oğul ve kardeşler ölen baba ve kardeşlerinin karılarıyla evlenmezler, ama akrabalık ilişkileri zayıftır, hatta soyadları değiştirilinceye kadar birbirini öldürmeye çalışırlar (Shiji 110.3505).

Bu kayda göre levirat uygulamasının en temel gerekçesi ölen kişinin soyunu kardeş veya oğul vasıtasıyla sürdürme gerekliliğidir. Ölen bir akrabanın karısını ve çocuklarını kabul etmek o kişinin hatırasına karşı bir tür saygı göstergesi olduğu gibi (Xie, 1969: 698) ailenin devamlılığını sağlamanın da bir gereğidir. Nitekim bozkır göçebe geleneğinde ölen kardeşin çocukları sadece babalarının değil, mensup oldukları geniş ailenin de soyunu sürdürmektedir. Geleneksel Türk ve Moğol akrabalık terminolojilerinde yeğen (erkek kardeşinin oğlu) ile torunun (oğlunun oğlu) ortak akrabalık terimleriyle işaretlenmesi de (Eski Türkçe *atı*, Orta Moğolca *açi*) (Clauson, 1972: 40; Lessing, 1960: 8) bu geleneğin dil kodları olarak değerlendirilebilir.

Hazanov (1975: 81-82) levirat geleneğinin Avrasya göçebeleri arasında binlerce yıldır kalıcı ve uzun süreli olmasını üç gerekçeye dayandırmaktadır: 1) Kadın değerli bir mülk olarak kabul edilir ve kocasının ölümünden sonra diğer mülklerle birlikte aileye miras kalır. 2) Levirat dul kadının bakmak zorunda

olduğu küçük çocukların bakımını ve yetiştirilmesini sağlar. 3) Levirat ölen kişinin soyunun en yakın akrabaları tarafından sürdürülmesinin bir yolu olarak görülür.

Siyasî ilişkiler bağlamında ise levirat evliliği kadın üyeleri soy içinde tutarak kayın boylarla veya diğer ülkelerle var olan ittifakı sürekli kılmaktadır. Hunların yanı sıra onların çağdaşı ve ardılı olan göçebe toplumlarında yaygın bir uygulama olan levirat (Lin, 1986: 178) yalnızca göçebeler arası ilişkilerle sınırlı kalmamış, *heqin* siyaseti kapsamında Hun çanyüleriyle (ve diğer bozkır hükümdarlarıyla) evlendirilen Çinli prensesler de kocaları öldükten sonra eşlerinin erkek akrabalarıyla evlenmişlerdir. Örneğin, Sui Hanedanı prensesi Yicheng *heqin* anlaşması gereği evlendiği Göktürk Kağanı Qimin'in ölümünden sonra sırasıyla üç üvey oğluyla da levirat evliliği yapmıştır (Lin, 1986: 179). Bu tür evlilikler Çin geleneklerince hoş karşılanmamasına rağmen (Shiji 110.3505) Çinli prenseslerin üvey oğulları veya kayınları ile evlenmesi aşağıdaki kayıtlardan da anlaşıldığı üzere siyaset gereği Çin imparatorlarınınca bizzat teşvik edilmiştir:

6. a. 呼韩邪死，其前阏氏子代立，欲妻之，昭君上书求归，成帝赦令从胡俗，遂复为后单于阏氏焉。遂復為後單于闕氏焉

Huhanye ölünce daha önceki hatunun oğlu (çanyü) seçildi, (yeni çanyü) onu eş olarak almak istedi, [bunun üzerine] Zhaojun [Han imparatoruna] eve geri dönmeyi talep eden bir mektup yazdı, ancak imparator Hu (Hun) geleneğini sürdürme emri verdi ve sonuçta çanyünün yanzhisi oldu (Hou Hanshu 89.2941).

b. 昆莫年老，欲使其孫岑陁尚公主。公主不聽，上書言狀，天子報曰：「從其國俗，欲與烏孫共滅胡。」岑陁遂妻公主

[Wusun kralı] Kunmo yaşlıydı ve torunu Cenzuo'yu [kendi eşi olan] prensesle evlendirmek istedi. Prensese bunu kabul etmedi ve (Han imparatoruna) bir mektup yazdı. İmparator şöyle cevap verdi: "Onların geleneklerine göre davranmalısın, Wusunlarla iş birliği yaparak Huları (Xiongnular) yok etmek istiyorum." (Böylece) prenses Cenzuo'nun eşi oldu (Hanshu 96B.3904).

Göçebe halklar arasında levirat geleneğinin uygulanışı ekonomik duruma veya sosyal statüye bağlı olarak değişiklik gösterebilmektedir. Çingis Kağan'ın annesi Höelün'ün yoksulluk nedeniyle veya kişisel tercihiyle levirat evliliği yapmamış olması (Broadbridge, 2018: 53) bu duruma örnektir. Zengin ailelerde, özellikle kıdemli eşler sahip oldukları varlıklarla kendi ve çocuklarının geçimini sağlayabildikleri için levirat geleneğine direnebilmektedir (Birge, 1995: 115). Baş eşler ise ekonomik güçlerinin yanı sıra siyasî olarak da ayrıcalıklı bir konumdadırlar. Nitekim Bilge Kağan'ın ölümünden sonra eşi Pofu'nun

evlendiğine dair bir bilgi olmadığı gibi Çin kaynakları onun baş eşlik unvanıyla halkına liderlik etmeye devam ettiğini kaydetmektedir.

7. 毘伽可汗妻骨咄祿婆匐可敦率眾自歸，天子御花萼樓宴群臣，賦詩美其事，封可敦為賓國夫人，歲給粉直二十萬

Bilge Kağan'ın hatunu Kutlug Pofu, halkının başında Çin'e sığındı. İmparator, Huawo köşkünde ona ve maiyetine ziyafet düzenleyip şiir okudu ve hatuna Pinguo furen *Konuk Ülkenin Hanımı* unvanı ile iki yüz bin ölçek darı verdi (Xin Tangshu 215b.6055).

Sonuç

Hun siyasî sistemi İç Asya göçebe toplumunun aile örgütlenmesini model almıştır. Bu aile yapısında büyük amcanın babadan daha kıdemli, küçük amcanın ağabey ile eş sayıldığı geleneksel Türk ve Moğol akrabalık sistemi hâkimdir. Hun yönetim hiyerarşisi en içeride bu geniş ailenin yer aldığı, dışa doğru büyüyen soy grubundan oluşmuştur. Hun toplumunun tüm katmanları benzer biçimde soy gruplarına ayrıldığı için merkezî yönetimin etki alanı başkentten uzaklaştıkça azalmıştır. Yönetici boyun diğer boylar üzerindeki siyasî nüfuzunu pekiştirmek için ise akrabalık diplomasisine başvurulmuştur. Böylece Hun yönetici soyu (Luandi) ile başka boylar arasında ittifak evlilikleri kurulmuştur. Bu da devlet hiyerarşisi genişledikçe soya dayalı akrabalıktan evliliğe dayalı akrabalığa doğru genişleme ihtiyacının ortaya çıkmasıyla açıklanmaktadır.

Hun hükümdarının farklı soy gruplarından kadınlarla yaptığı evlilikler kayın boylar ve hükümdar eşleri arasında da bir hiyerarşi düzeninin oluşmasına neden olmuştur. İktidar mücadelelerine neden olan olağanüstü durumlar (savaş, kıtlık vb.) dışında bu hiyerarşiye çoğunlukla bağlı kalınmıştır. Hunların ardılı olan Göktürk ve Moğol kağanlıklarında yönetim sisteminin olduğu gibi korunmuş olması, akrabalık sistemlerinde görülen farklılıkların terminolojik düzeyde kalması soy ve evlilik esaslı Hun siyasî sisteminin İç Asya'daki göçebe toplumları için kurumsallaşmış olduğunu ortaya koymaktadır.

Özel Adlar ve Terimler

Anluo	Çince 庵邏
Aşide	Çince 阿史德
Aşina	Çince 阿史那
Baideng	Çince 白登

Bilge (Kağan)	Çince 毗伽
Borcigin	Moğolca Боржигин
Börte	Moğolca Бөртэ
Çagaday	Moğolca Цагадай
Cüçi	Moğolca Зүчи
Daluobian	Çince 大邏便
Er	Çince 兒
heqin	Çince 和親
Höelün	Moğolca Өэлүн
Hongirad	Moğolca Хонгирад
Hulugu	Çince 狐鹿姑
Huyan	Çince 呼衍
Huyandi	Çince 壺衍鞬
Işbara	Çince 沙鉢略
İssik	Çince 乙息记
Kapgan	Çince 默啜 Mòchuò ya da 遷善 Qiānshàn
Lan	Çince 蘭
Laoshang	Çince 老上
Liu Yuan	Çince 劉淵
liujiao	Çince 六角
Luandi	Çince 孛鞬
Modu	Çince 冒頓
Mukan	Çince 木桿
Ögedey	Moğolca Өгэдэй
Pofu	Çince 婆匐
Qiedihou	Çince 且鞮侯
sijiao	Çince 四角
Taspar	Çince 佗鉢

Touman	Çince 頭曼
Wuwei	Çince 烏維
Xiwei	Çince 西魏
Xubu	Çince 須卜
Xulianti	Çince 虛連題
Xulihu	Çince 响犁湖
Xülüquanqu	Çince 虛間權渠
Yaglakar	Çince 藥羅葛
yanzhi	Çince 闕氏
Yicheng	Çince 義成
Yizhixie	Çince 伊稚斜
Yueji	Çince 月氏
Zhonghang Yue	Çince 中行說

Kaynakça

Ban, Gu 班固. (1962). 漢書 [Han Kitabı]. Beijing: Zhonghua shuju.

Birge, B. (1995). Levirate Marriage and the Revival of Widow Chastity in Yüan China. *Asia Major*, 8(2), 107-146.

Broadbridge, A. F. (2018). *Women and the Making of the Mongol Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.

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

Durrant, S. et al. (2016). *Zuo Tradition/Zuozhuan: Commentary on the “Spring and Autumn Annals”*. Seattle & London: University of Washington Press.

Dziebel, G. V. (2007). *The Genius of Kinship: The Phenomenon of Human Kinship and the Global Diversity of Kinship Terminologies*. New York: Cambria Press.

Ecsedy, H. (1972). Tribe and Tribal Society in the 6th Century Turk Empire. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 25, 245-262.

Erkoç, H. İ. (2016). Batı Göktürk Kağanlığı'nın Kuruluşu. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 33(1), 43-72.

Erkoç, H. İ. (2019). Göktürk Boylarının Tespit Edilmesinde Çin ve Tibet Kaynaklarının Önemi. Alpargu, M. et al. (Eds.), *Genel Türk Tarihi Kaynakları: Ordu Çalıştayı Bildirileri* (pp. 77-160). Ordu: Kültür Yayınları.

Fan, Ye 范曄. (1973). 後漢書 [Sonraki Han Kitabı]. Beijing: Zhonghua shuju.

Fang, Xuanling 房玄齡. (1974). 晉書 [Jin Kitabı]. Beijing: Zhonghua shuju.

Harmatta, J. (1952). The Dissolution of the Hun Empire. *Acta Archaeologica*, 2(4), 277-304.

Hazanov, A. M. (1975). *Sotsial'naya istoriya skifov*. Moskva: Nauka.

İnalçık, H. (1959). Osmanlılar'da Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgili. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 14(1), 69-94.

Kim, H. J. (2017). The political organization of Steppe empires and their contribution to Eurasian interconnectivity: the case of the Huns and their impact on the Frankish West. Kim, H. J. et al. (Eds.), *Eurasian Empires in Antiquity and the Early Middle Ages Contact and Exchange between the Graeco-Roman World, Inner Asia and China* içinde (pp. 15-33). Cambridge: Cambridge University Press.

Kradin, N. N. (2011). Stateless Empire: The Structure of the Xiongnu Nomadic Super-Complex Chiefdom. Brosseder, U. & Miller, B. K. (Eds.), *Xiongnu Archaeology: Multidisciplinary Perspectives of the First Steppe Empire in Inner Asia* içinde (pp. 77-96). Bonn: Vor- und Frühgeschichtliche Archäologie, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Lessing, F. D. (1960). *Mongolian-English Dictionary*. Bloomington-Indiana: The Mongolia Society.

Liao, Yang 廖杨. (2004). 匈奴宗法文化论 [Xiongnuların Ataerkil Kültürü Üzerine]. *Journal of Inner Mongolia University (Humanities and Social Sciences)*, 36(1), 17-20.

Lin, Gan 林幹. (1986). 匈奴通史 [Xiongnu Genel Tarihi]. Beijing: Renmin chubanshe.

Lindholm, C. (1986). Kinship Structure and Political Authority: The Middle East and Central Asia. *Comparative Studies in Society and History*, 28(2), 334-355.

Linghu, Defen 令狐 德棻. (1971). 周書 [Zhou Kitabı]. Beijing: Zhonghua shuju.

Liu, Xu 劉昫. (1975). 舊唐書 [Eski Tang Kitabı]. Beijing: Zhonghua shuju.

Lkhagvasuren, G. vd. (2016). Molecular Genealogy of a Mongol Queen's Family and Her Possible Kinship with Genghis Khan. *PLOS ONE*, 11, 1-31.

Mary, L. vd. (2019). Genetic Kinship and Admixture in Iron Age Scytho-Siberians. *Human Genetics*, 138(4), 411-423.

Miller, B. K. (2014). Hun “Kings” and the Political Order of the Steppe Empire. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 57(1), 1-43.

Onon, U. (2001). *The Secret History of the Mongols: The Life and Times of Chinggis Khan*. London, New York: Routledge.

Ouyang, Xiu 歐陽修. (1975). 新唐書 [Yeni Tang Kitabı] Beijing: Zhonghua shuju.

Ögel, B. (1982). *Türklerde Devlet Anlayışı (13. Yüzyılın Sonlarına Kadar)*. Ankara: Başbakanlık Basımevi.

Scheffler, H. W. (1980). Kalmuk Mongol Kin Classification. *Anthropological Linguistics*, 22(6), 233-247.

Sima, Qian 司馬遷. (2014). 史記 [Tarihçinin Kayıtları]. Beijing: Zhonghua shuju.

Taskin, V. S. (1973). *Materialy po istorii syunnu (po kitayskim istoçnikam). Vvedeniye, perevod i kommentarii V. S. Taskina (2)*. Moskva: Nauka.

Taşagıl, A. (2003). *Göktürkler I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Taşbaş, E. (2019). The Turkic Kinship System. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 72(2), 245-258.

Tekin, T. (1998). *Orhon Yazıtları: Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk*. İstanbul: Simurg.

Tishin, V. V. (2019). A Study of the Ancient Turks Family. *Social Evolution & History*, 18(2), 115-132.

Xie, Jian 謝劍. (1969). 匈奴社會組織的初步研究 (氏族、婚姻、和家族的分析) [Xiongnu Sosyal Organizasyonu Üzerine Ön Çalışma (Soy, Evlilik ve Aile Analizi)]. *Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica*, 40, 669-720.

Received 31.10.2021	Research Article	JOTS
Accepted 23.11.2021		6/1
Published 01.01.2022		2022: 135-147

Tuñuquq Yazıtlarında İnce Sıradaki Ok Enklitiğinin Yazımı ve Bazı Satırların (11 = I/G 4, 16 = I/G 9, 21 = I/D 4 ve 30 = I/K 6) Yeniden Yorumlanması

*With a front Vowel Spelling of Enclitic Ok in the Tuñuquq Inscriptions and Reinterpretation of
Some Lines (11 = I/S 4, 16 = I/S 9, 21 = I/E 4 and 30 = I/N 6)*

Erdem UÇAR*

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

The new readings and interpretations about the Old Turkic Inscriptions are very valuable in terms of Old Turkic. The Tuñuquq inscriptions are an invaluable treasure in literary and historical terms. The inscriptions were discovered in 1897 by Y. N. Klements. Two years after their discovery, Radloff published the first scholarly edition of the Tuñuquq inscriptions (1899). They were read again and interpreted by many philologists after the first edition. In the Tuñuquq inscriptions, the enclitic *Ok* occurred in form {-k} and *kök* in four places (Lines 11, 16, 21, 30). After evaluating the previous interpretations about these four places in the article, a new interpretation will be put forward. As a result, it will be questioned whether the enclitic *Ok* has such a form like *kök* or {-k}.

Key Words: Old Turkic, Tuñuquq inscriptions, clitic, *Ok*, *kök*, {-k}, erratum.

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





Giriş

Tuñuquq yazıtlarında *Ok* enklitiğinin {-k} (sətir 11) ve *kök* (sətir 16, 21, 30) gibi ince sıradaki biçimlerde kullanılmış olabileceği varsayımı tekrar değerlendirilmelidir. İlk olarak satırların daha önce nasıl okunduğuna bakalım.

Üzerinde duracağım cümleyi yazıçevrimle, sorunlu kısımları ise harfçevrimle göstereceğim. Sorunlu yerler hakkındaki okuma tekliflerinden sadece farklı okuyuşları verip birbirini tekrarlayanları zikretmeyeceğim. Sorunlu kısımların orijinal görüntüsü için önce Radloff'un (1899a) rötuşlu kopyalarını kullanacağım, zira yazıt keşfedildiğinde taşlara müdahale edilmeden alınan yegane kopyalar ona aittir:

<i>bini oğ(u)z(u)ğ</i> 	<włrtçik> <i>tir m(e)n</i> (10-11. Sətir)
Radloff 1899b: <i>ölürteçi-ök</i> (7); Ramstedt et al. 1958: <i>ölürteçi ök</i> (33); Giraud 1961: <i>ölürteçik</i> (54); Aydarov 1971: <i>ölürteçi</i> (326); Sartkoca 2003: <i>ölürteçi ök</i> (217).	
<i>y(a)ñduq yolta yme</i> 	<włti^wk^wk> (16. Sətir)
Radloff 1899b: <i>ölti-kük</i> (9); Orkun 1936: <i>ölti kök</i> (104); Ramstedt et al. 1958: <i>ölti küük</i> (35); Giraud 1961: <i>öltikök</i> (54); Tekin 1968: <i>ölti kök</i> (250); Aydarov 1971: <i>ölti kük</i> (327); Tekin 1994: <i>ölti köök</i> (9); Sartkoca 2003: <i>ölti ükük</i> (217); Alyılmaz 2021: <i>öltiköök</i> (329).	
<i>q(a)ç n(e)ğ (e)rs(e)r</i> 	<włrtçik^wk^wk> (21. Sətir)
Radloff 1899b: <i>ölürteçi-kük</i> (11); Orkun 1936: <i>ölürteçi-kök</i> (106); Ramstedt et al. 1958: <i>ölürteçi küük</i> (37); Giraud 1961: <i>ölürteçikök</i> (55); Tekin 1968: <i>ölürteçi kök</i> (250); Aydarov 1971: <i>ölürteçi kük</i> (328); Tekin 1994: <i>ölürteçi köök</i> (11); Sartkoca 2003: <i>ölürteçi ükük</i> (218); Alyılmaz 2021: <i>ölürteçiköök</i> (338).	
<i>q(a)ç n(e)ğ (e)rs(e)r bizni</i> 	<włrtçik^wk> (30. Sətir)
Radloff 1899b: <i>ölürteçi-kük</i> (15); Ramstedt et al. 1958: <i>ölürteçi küük</i> (41); Giraud 1961: <i>ölürteçikök</i> (56); Tekin 1968: <i>ölürteçi kök</i> (251); Aydarov 1971: <i>ölürteçi kük</i> (329); Tekin 1994: <i>ölürteçik ök</i> (13); Sartkoca 2003: <i>ölürteçi [ü]kük</i> (218); Alyılmaz 2021: <i>ölürteçiköök</i> (354).	

Alyılmaz'ın Tuñuquq yazıtlarının epigrafik belgelenmelerinde sorunlu yerlerin güncel görüntüleri ise şöyledir:

11. sətir		(Alyılmaz 2021: 197) <włrtçik>
16. sətir		(Alyılmaz 2021: 200) <włti^wk^wk>
21. sətir		(Alyılmaz 2021: 209) <włrtçik^wk^wk>
30. sətir		(Alyılmaz 2021: 220) <włrtçik^wk>

Radloff, Tuñuquq yazıtlarının 11. satırındaki *ölürteçik*'i *ölürteçi ök* şeklinde tahlil edip *Ok edatının* (partikel) ünlü ile biten fiillerin üzerine geldiğinde ünlüsünü düşürdüğünü, eğer ünlü düşmeseydi, burada <wlr̥tçI^{w̃}k> veya <wlr̥tçI^{w̃}k> gibi bir yazımın olması gerektiğini savunmuştur. Ayrıca 16. satırdaki *ölti kök* ile 21. satırdaki *ölürteçi kök*'ün kuvvetlendirme işlevine sahip *kök* olduğunu belirtmiş, Osmanlıcada bulunan *gibi* ve Kazan Tatarcasındaki *kibik*'in Volga Tatarcasında *kük* şeklinde yaşadığına dikkat çektikten sonra bunun yazıtlardaki *kök* ile aynı olup olamayacağı hakkında bir fikir beyan etmeye cesaret edememiştir (1899b: 40, 46, 50).

Giraud, 11. satırda *edatın* (particle) yeni bir form kazandığını düşünmüş, 16., 21. ve 30. satırlarda ise *Ok*'un çifte kullanımıyla *kök* şeklindeki bir varyantının meydana geldiğini iddia etmiştir (1961: 80, 86). Dolayısıyla, *Ok*'un çifte kullanımı neticesinde *kök* diye bir varyantının oluştuğunu ilk kez Giraud'un gündeme getirdiği söylenebilir.

Erdal, 11. satırda Ramstedt et al. 1958'in *ölteçi ök* okuyuşunu veya Tekin 1968'in *ölteçi kök* düzeltmesini kabul etmez. Ona göre, 30. satırdaki *öltik ök* biçimi *Ok* enklitiğinin çifte kullanımıyla ilgilidir. 11. ve 30. satırlardaki durumun muhtemelen fonemlerin morfemi yeteri kadar temsil etmemesinden kaynaklandığını düşünür. Bununla beraber, Tekin'in iddia ettiği gibi *kök* şeklinde bir edatı da kabul etmemiştir (1979: 90, dip. 15). Erdal, bu görüşünü *Old Turkic Word Formation*'da tekrarlarsa da Orhun Türkçesinde ünsüzle biten kelimelerden sonra *Ok*, ünlüyle bitenlerden sonra ise *k* veya pekiştirilmiş şekli *kök*'ün kullanıldığını yazmıştır (1991: 60). Erdal, son olarak *Eski Türkçenin Grameri*'nde (O)*k*'un tekrarı ile *kök*'ün oluştuğunu belirtip bugün Güney Sibiryaya Türkçesinde Tuñuquq yazıtlarındaki *kök*'ün hâlâ yaşadığını söylemiştir (2004: 125, 343).

Tekin, *kök edatının* (particle) Tuñuquq yazıtlarında dört yerde geçtiğini belirtmiş ve *edatın* çekimli fiillerden sonra gelerek fiilin anlamını kuvvetlendirdiğinden bahsetmiştir. Tuñuquq yazıtlarının 21. satırındaki *ölürteçi kök*'ü 'He will sooner and later kill us' ve 30. satırındaki *ölürteçi kök*'ü 'He will definitely kill us' ile anlamlandırmıştır (1968: 139, 172-173). Tekin, daha sonra {-dOk} isim fiil eki hakkındaki makalesinde, *Ok* enklitiğinin Teklik III. şahıs geçmiş zaman eki {-dX} ve {-dAçI} ekiyle birlikteki kullanımında baştaki ünlüsünü düşürdüğünü ileri sürmüştür, zira ona göre enklitiğin ünlüsü dominant değildir.

Bu nedenle 11. satırdaki *ölürteçik* muhtemelen *ölürteçi ök*'ten gelişmiş olmalıdır. Tekin, ayrıca, 21. ve 30. satırlardaki *ölürteçik ök*'lerde enklitiğin *Ok* > {-k} şeklinde eklediğini iddia etmiştir (1997: 10). Tekin, Eski Türk yazıtlarının gramerinde artık *kök* şeklinde pekiştirme işlevli bir *edatın* varlığından bahsetmez, yani eski görüşünden vazgeçmiştir. Gramerinin bir yerinde 11. satırdaki *ölürteçik*'i **ölürteçi ök*'ün, 21. ve 30. satırlardaki *ölürteçik ök*'ün ise **ölürteçi ök ök*'ün büzülmesiyle oluştuğunu söylerken, eserinin başka bir yerinde *Ok edatının* ünlüyle biten bir sözcükten sonra geldiğinde ünlüsünü yitirdiğini söyleyip 11. satırdaki *ölürteçik*'i örnek göstermiştir. Yine eserinin bir yerinde *Ok*'un çifte kullanımından bahsederken 16. satırdaki *öltik ök* ile 21. satırdaki *ölürteçik ök*'ü örnek vermiştir. Eserinin başka bir yerinde ise {-dAçI} ekiyle *Ok*'un bazen tek, bazen iki kere kullanıldığını belirtip 11. satırdaki *ölürteçik* ile 30. satırdaki *ölürteçik ök*'ü örnek olarak zikretmiştir (2016: 64, 147, 171).

Şirin, Tuñuquq yazıtlarının 16., 21. ve 30. satırlarında *kök* şeklinde pekiştirme ve vurgulama işlevine sahip bir *edatın* olduğunu kabul etmiştir (2016: 284).

Alimov, 16. ve 21. satırlarda fazlalık <^wk> yazımını olduğunu düşünmüş, ayrıca 21. satırdaki *q(a)ç(a)n <n>(e)η (e)rs(e)r öl(ü)rt(e)çi ök* cümlesinin yanlışlıkla mükerreren yazıldığını belirtmiştir (2020: 130-132).

Dört satırı yeniden yorumlayabilmek adına cevaplandırılmayı bekleyen iki önemli soru bizi beklemektedir. Şimdi bu soruları cevaplandırmaya çalışalım:

1. Eski Türkçede *Ok* enklitiği {-k} şeklinde ekleşmiş midir?

11. satırdaki <^wlrtçIk> yazımını *öl(ü)rt(e)çik* şeklinde okumaktan başka çaremiz yok. Böyle bir okunuşta, *öl-* fiilinin {-Ur-} ekli ettirgen gövdesine {-dAçI} gelecek zaman ekinin eklendiği bir yapı karşımıza çıkıyor. Yazıtın 9. satırından itibaren Oğuz'ların arasından gelen bir *küreg*'in ağzından bazı istihbarî bilgileri öğreniyoruz. 10. satırda *öl(ü)rt(e)çi tér m(e)n* ile biten iki cümlenin ardından <^wlrtçIk> *tér m(e)n* ile biten üçüncü cümle gelmektedir. Üçüncü cümledeki *ölür-* eyleminin vurgulanarak *Ok* enklitiği ile söylendiği bağlamdan net bir şekilde anlaşılmaktadır. Muhtemelen metni taşu hakkeden kişi kelimeyi yanlış yazmıştır ve doğru yazım <^wlrtçI^wk> *öl(ü)rt(e)çi ök* şeklinde olmalıdır. Burada Tekin'in iddia ettiği gibi bir ekleşmeden bahsetmek zor görünüyor, çünkü yazıtlarda bunun

başka bir örneğine rastlamıyoruz.¹ Gerçi *Ok*'un eklediği {-dUk} eki örneği bilinmektedir. Tekin'in tahmin ettiği üzere fiilden isim yapan {-d} eki ile *Ok* enklitiğinin birleşmesinden {-dUk} eki meydana gelmiş olması muhtemeldir, mesela *barıd oq > *barduq* (1997: 5-15), ancak bu oluşum muhtemelen İlk Türkçe döneminde gerçekleşmiş olmalıdır. Aynısını Tuñuquq yazıtlarının 11. satırdaki <włrtçık> *öl(ü)rt(e)çik* için düşünmemiz mümkün değildir, çünkü bunun yazıtlarda veya Eski Türkçede ikinci bir örneği bulunmamaktadır.

2. *Ok* enklitiğinin iddia edildiği gibi kök şeklindeki bir varyantı Eski Türkçede var mıdır ve iddia edilen kök varyantı bugün Türk dillerinde yaşamakta mıdır?

16. satırdaki <włtI^wk^wk> yazımına göre kelime *olti kök* veya *olti ök ök* şeklinde okunabilir. Sorunlu kelime şu cümlede geçmektedir: *y(a)ñduq yolta yme <włtI^wk^wk>*. Cümle Oğuz'ların bozguna uğratılmasından bahsedildiği bağlamda geçiyor. Buradaki *yañ-* fiilinin Clauson (1972: 972a-b) ve birçok araştırmacının kabul ettiği gibi 'bozguna uğratmak' anlamında olduğunu zannetmiyorum. Bence buradaki *yañ-* fiili Eski Uygurcadaki *yay-* (I) (< *yañ-*) 'kovmak, sürüklemek, sürmek' (Wilkens, 2021: 879a) ile aynı olmalıdır.² Buradan hareketle satırdaki iki *yañ-* fiilini de 'önüne katıp sürüklemek' anlamında düşünmek gerekiyor. Zaten satırda birinci *yañ-*'dan sonra *üg(ü)zke tüşdi* "nehire döküldü" ifadesi geçmektedir. Buradaki *tüş-* 'bir şeyin içine düşmek, dökülmek' (Clauson, 1972: 560a) fiili de *yañ-*'in 'önüne katıp sürüklemek' anlamında olduğunu açıkça göstermektedir. Sonuç olarak, *y(a)ñduq yolta yme <włtI^wk^wk>* cümlesini "Önümüze katarak sürüklediğimiz yolda da [Oğuz'lar] muhakkak ölmüştü" şeklinde anlamak mümkündür. Sondaki *öl-* eyleminin cümlede vurgulanarak söylenmek istendiği bellidir.

<włtI^wk^wk> yazımı hakkında iki ihtimal düşünülebilir. Satırda *Ok* kuvvetlendirme enklitiği bilinçli bir şekilde iki kere yazılmıştır. Böylece cümledeki olayın önemine dikkat çekilmek istenmiştir, ancak Kağanlık

¹ Hamilton, Eski Türkçe *Ok* enklitiği ile pekiştirme ve küçültme işlevine sahip isim yapan Eski Türkçe {+k} ve {+q} (sic!) ekinin menşeinin Toharca {+k} eki olabileceğini tahmin etmiştir (1971: 145a). Hamilton'un Eski Türkçede ilişkilendirmek istediği ek {+Ak} ve {+Ik} ekleri (Erdal, 1991: 40-44) olmalıdır. Tabii bu eki Tuñuquq yazıtlarının 11. satırı ile ilişkilendirmek mümkün değildir.

² Köl Tigin (Doğu 23 ve 34), Bilge Kağan (Doğu 19 ve 32) ve Tuñuquq yazıtlarındaki (ayrıca 41. satır) *yañ-* fiili de muhtemelen 'kovmak, sürüklemek, sürmek' anlamında olmalıdır. Bu konuyu başka bir makalede ayrıntılı olarak ele alacağım.

yazıtlarında, hatta Eski Türkçenin genelinde *Ok*'un çifte kullanımına Tuñuquq yazıtları dışında rastlanmaması bu ihtimali zayıflatmaktadır.

İkinci ihtimal olarak metni taşa hakkeden kişinin fazladan bir tane daha ök yazdığı tahmin edilebilir. O hâlde, satırda olması gereken yazım <wlti^wk> ölti ök şeklinde düzeltilmelidir.

21. satırdaki sorunlu yere değinmişken buradaki <qçNñrsr> yazımı üzerinde de kısaca durmak faydalı olacaktır. İbare yazıtın aslında (Alyılmaz, 2021: 209) şu şekilde görünmektedir:



Bu ifadenin aynısı yazıtta iki yerde daha geçiyor: <qçnñrsr> *q(a)ç n(e)ñ (e)rs(e)r* (20. ve 29. satır). İki yerdeki aynı yazım, 21. satırdaki <qçNñrsr> yazımında bir hata olduğunu akla getirmektedir. Bu ibarenin daha önce nasıl okunup anlamlandırıldığı üzerinde fazlaca durmak istemiyorum, zira Toker ve Yıldız'ın makalesinde önceki teklifler listelenmiştir (2021: 109-126). Ben sadece önemli olan değerlendirmelerden kısaca bahsedeceğim. Tekin, yazıtta eksiklik olduğunu düşünmüş ve ibareyi <qçNñrsr>'i *q(a)ç(a)n [n](e)ñ (e)rs(e)r* 'ne zaman olsa' şeklinde okuyup anlamlandırmıştır (1994: 10-11). İlk kez Giraud (1961: 55, 61-62, 90-91) tarafından önerilen 20., 21. ve 29. satırlardaki *qaçan eñirser* 'ne zaman etrafımız sarılsa' okunuşu Erdal (1991: 536) tarafından da kabul edilmiştir, ancak Berta (1995: 316-317) bu okunuşun mümkün olmayacağını, 20. ve 29. satırlarda *qaçan*'ın sonundaki ünsüzün ince sıradan <n> ile yazıldığını ve *qaçan eñirser* 'ne zaman etrafımız sarılsa' okunuşunun bağlama uygun olamayacağını söyleyerek bu okunuş önerisini çürütmüştür.³ Clauson, 20., 21. ve 29. satırların hepsinde ibareyi *qaç neñ erser* olarak okuyup 'come what may' [her halükârda] (1972: 589b) ile anlamlandırmıştır. Tezcan da burada *qaç neñ* 'her zaman olsa, er ya da geç' olduğunu kabul etmiştir (1976: 179-180). Erdal, Tuñuquq yazıtlarının 21. satırında *qaçan neñ*'in kaynaşma (fusion) neticesinde *qaçanañ* hâlini aldığını, ama 20. ve 29. satırlardaki *qaçanıñ*'ların ikincil olduğunu düşünüp üç yerde de

³ 20. satır *q(a)ç n(e)ñ (e)rs(e)r ol bizni* ile bitmekte ve 21. satır *q(a)ğ(a)nı (a)lp (e)m(i)ş* ile başlamaktadır. İki cümlenin birbiryle anlam bakımından uyumu sözkonusu değildir. 20. satırdaki *ol bizni* kendisinden öncesine mi yoksa sonrasına mı aittir bilemiyoruz. Zaten 21. satırın başındaki harfler yazıt keşfedildiği dönemde bile dökülmüş durumda olduğu için 21. satırın başı hakkında kesin bir fikre sahip değiliz.

ibareyi ‘whatever happens’ [her ne olursa olsun] ile tercüme etmiştir (2004: 216, dip. 389; 231, 514). Alimov, taşta kazıyan kişinin ibareyi 20. ve 29. satırlarda $q(a)ç(a)n$ yazacağı yerde yanlışlıkla $q(a)ç$ yazdığı fikrindedir (2020: 133).

Tuñuquq yazıtlarının 21. satırındaki <᠒ᠴN᠒rsr> yazımını bir kenarda bırakacak olursak, Kağanlık yazıtlarında *qačan* sözünün (Clauson, 1972: 592a) tanıklanmadığını belirtmem gerekiyor. Eski Uygurca metinlerde *qačan ne᠒* ibaresi ‘asla, hiçbir zaman’ anlamında (Wilkens, 2021: 317a) zarf olarak az da olsa kullanılmaktadır, ama kullanıldığı cümlelerde yüklem olumsuz olduğu dikkati çekmektedir. Dolayısıyla, 21. satırdaki *erser* ile *qačan ne᠒*’in beraber kullanılmış olması mümkün gözükmemektedir. Clauson’un önceden düşündüğü gibi Tuñuquq yazıtlarının üç yerindeki ibare *qaç ne᠒* olmalıdır. İbareyi taşta kazıyan kişi *qaç ne᠒*’i 20. ve 29. satırlarda doğru, ama 21. satırda yanlış yazmış olmalıdır. Hakkak, <᠒ᠴN᠒rsr>’i yazarken <ᠴ>’den sonra <n> yazacakken yanlışlıkla harfin kalın sıradaki karşılığı olan <N>’yı yazmıştır, bu nedenle doğru yazım ‘her hâlükârda’ anlamına gelen <᠒ᠴn᠒rsr> $q(a)ç n(e)᠒ (e)rs(e)r$ olmalıdır. Burada verilen ‘her hâlükârda’ anlamının da bir tahmine dayandığını belirtmeliyim, zira *qaç ne᠒* şeklindeki bir yapıya Tuñuquq yazıtlarının dışında Eski Türkçede başka bir metinde rastlanmaz. Clauson, Eski Uygurcada *qaç ne᠒ ne᠒* ‘come what may’ tanığını zikretmektedir (1972: 589b). Onun bahsettiği tanık Manihey çevreye ait, aslı bugün kayıp olan T II D 173d numaralı parçada (recto 11) geçmektedir. Soğd harfli parçada ibare <ᠰᠴANNK NANK> şeklinde yazılmıştır. Parçanın son neşrinde ibare $q(a)ça᠒ ne᠒$ şeklinde okunmuş ve ‘ebenso’ [aynı şekilde] ile anlamlandırılmıştır (Özertural, 2008: 165). Muhtemelen bu okuma doğrudur⁴, zira /᠒/’nin <NNK> ile yazımı Soğd harfli metinlerinin bilinen bir imlâ özelliğidir. Ancak parçadaki $q(a)ça᠒ ne᠒$ ibaresi ‘asla, hiçbir zaman’ anlamında (Wilkens, 2021: 317a) olmalıdır. Son tahlilde, ‘her hâlükârda’ anlamına gelen *qaç ne᠒* şeklindeki bir yapının Tuñuquq yazıtlarının dışında rastlanmadığı söylenebilir.

21. satırdaki <᠒l᠒ᠳᠴᠢ᠋᠋᠋᠋᠋> yazımına gelince, burada ibare *öl(ü)rt(e)çi kök* veya *öl(ü)rt(e)çi ök ök* şeklinde okunabilir. Sorunlu kelime, $q(a)ç n(e)᠒ (e)rs(e)r$ <᠒l᠒ᠳᠴᠢ᠋᠋᠋᠋᠋> cümlesinde geçmektedir. Cümle “her hâlükârda [bizi] öldüreceklerdir” anlamındadır ve *ölür-* eylemi vurgulanarak söylenmek

⁴ Zieme’nin $q(a)çne᠒ ne᠒$ okuma önerisi muhtemelen yanlış, ama ‘niemals’ [asla] anlamlandırması (1970: 233) doğru olmalıdır.

istenmiştir. Eylemin kesinlikle gerçekleşeceğini sondaki *ök* enklitiği sayesinde anlayabiliyoruz. Burada da yukarıda zikrettiğim iki ihtimal düşünülebilir.

30. satırdaki <włrtçIk^wk> yazımına göre kelime *öl(ü)rt(e)çik* *ök* veya *öl(ü)rt(e)çi kök* şeklinde okunabilir. Sorunlu kelimenin geçtiği cümle şöyledir: *q(a)ç n(e)η (e)rs(e)r <włrtçIk^wk>*. Muhtemelen metni taşa hakeden kişi, yanlışlıkla fazladan <k> işaretini taşa kazımış olmalıdır.

Netice itibariyle, 16., 21. ve 30. satırlarda *Ok* enklitiğinin {-k} şeklinde eklediğinden veya *Ok*'un çifte kullanımı neticesinde *kök* varyantının oluştuğundan bahsedilmesi mümkün gözükmemektedir.

Tuñuquq yazıtlarındaki *kök*'ün bugün Güney Sibiry Türkçesinde yaşadığı tespitine (Erdal, 2004: 125) gelince, bahse konu olan⁵ *kök* Altayca-Rusça sözlükte *kök* (III) maddesinde geçmektedir (Çumakayev, 2018: 370a). Sözlükte *kök*'e 'tamamen, mükemmelen, tam, çok, pek' gibi anlamlar verilmiştir. Sözlükteki tanıklara bakıldığında *kök*'ün bir enklitik olarak değil, sıfat ve zarf olarak kullanıldığı dikkati çekmektedir: *kök çiy et* 'pek çiğ et', *kök tenek uul* 'pek aptal oğlan', *kök tögünçi* 'çok yalancı', vb. Azerbaycan Türkçesinde de aslında *kök*'ün benzer kullanımı görülüyor: *kök* (II) 'etli, tombul; 2. mec. kendisinden sonra gelen sözün anlamını güçlendirir' (Orucov, 2006/II: 748a). Aynı şekilde Türkmencedeki *kök* (IV) (Kyýasowa et al., 2016/II: 44a) ve Anadolu Ağızlarındaki *kök* (I) '1. şişman, gürbüz; 2. büyük, kalın, güçlü' (DS/VIII: 2951a) tanıkları da benzer anlamda karşımıza çıkmaktadır. Azerbaycan Türkçesi sözlüğünde 'özündən sonra gələn sözün qüvvətini, mənasını, təsirini gücləndirir' işleviyle kaydedilen *kök* (II) sözü için verilen örnek tanıklarda *kök*'ün *bir* ile beraber kullanımı gözlerden uzak tutulmamalıdır. Örnekler şunlardır: 1. Əvəzində Qəhrəmandan *bir kök* töhmət al, eləmi? – deyə Əsəd donquldana-donquldana başını yellədi; 2. Sitarə *kök bir* dəstə hazırlamışdı; 3. Xüsusən axırıncı sinifdə ən çox hirsini boğazına yığan şagirdə *kök bir* sıfır verər. Bence buradaki *kök*'ler de kendisinden sonra gelen sözü niteleyen bir sıfat gibi kullanılmaktadır.

⁵ Radloff (1899b: 46) yazıttaki *kük* ile Volga Tatarcasındaki *kük*'ün 'gibi' aynı olup olamayacağı konusunda kesin bir şey söylemese de bunu dikkatlere sunmaktan kendini alamamıştır. Şimdiye kadar pek çok kişi *kibik*'in büzülerek *kük* şeklini aldığı kabul etmiştir. Ancak bu oluşumda geçirilen seslik evreler epey şüpheli gözükmemektedir. Bu nedenle, böyle bir önerinin gerekçesiz kabulünün tartışmalı olduğu açıktır.

Acaba ‘tam, çok, pek’ anlamına gelen Türk dillerindeki *kök* şeklindeki sözün menşei hakkında neler söylenebilir? Bu konuda birkaç ihtimal akla geliyor. İlki bu *kök*’ün Eski Türkçedeki *kök* (I) ‘root, origin’ [kök, asıl] (Clauson, 1972: 708a-b) kelimesiyle ilgili olabileceğidir. Kelimenin Altay ve Azerbaycan Türkçelerindeki anlamsal gelişiminin bir benzerini Eski Türkçe *tözü* sözünde de görüyoruz. Eski Türkçede ‘root, base, origin’ [kök, temel, asıl] anlamına gelen *töz* ile ‘all, completely’ [tamamen] anlamındaki *tözü* arasındaki ilişki Tekin (1989: 118-125)⁶ tarafından sağlam delillerle ortaya konmuştur.⁷ Buna göre, *tözü* ‘all, entire, completely’ [tamamı, tamamıyla] < *töz-ü*, krş. Yakutça *tüös-* ‘to uproot, eradicate’ [sökme, kökleme] < *töz-* < *tör*²- ve Yakutça *tüör-*, *tüöre* ‘all’ [hepsi] < *tör*²-. Dolayısıyla, Altay ve Azerbaycan Türkçelerindeki *kök*’ün ‘tamamen, pek, çok’ gibi bir anlama gelmesinin şaşırtıcı olduğu söylenemez. Ayrıca, Arapça kökenli *asıl* sözünün Türkiye Türkçesinde sıfat olarak kullanıldığında ‘aranılan nitelikleri en çok kendinde toplamış olan’⁸ anlamı da Altay ve Azerbaycan Türkçelerindeki *kök*’ün anlamsal gelişimini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

İkinci ihtimal, Türk dillerinde tanıklanan *kök*’ün Eski Türkçe *körk* ‘görünen şey, dış güzellik, görk’ (Clauson, 1972: 741a) ile ilgili olabileceğidir. Türkçede /rK/ ünsüz çiftinde /r/’nin eridiği birkaç örneği biliyoruz: *tüke-* < *türk+e-, *ikle-* < irk+le-, *kigür-* < *kir-gür-, *bek* < berk, vb. (Erdal, 1991: 426). Ancak *körk* ve *kök* arasında gözlenebilir düzeyde bir anlamsal ilişkinin olmayışı bu öneriyi güçsüz kılmaktadır.

Üçüncü ihtimal olarak, *kök*’ün henüz tanıklanmamış bir fiille ilgili olabileceği tahmin edilebilir. Erdal, Eski Türkçe *kötür-* ‘yükseltmek, yukarı kaldırmak’ gövdesinin ettirgenlik eki {-(U)r-} ile teşekkül ettiği fikrindedir (1991: 718, dip. 424). Onu bu fikre iten Yakutça ve Azerbaycan Türkçesindeki *köt-* ‘yükselmek, yukarı fırlamak’ tanığı olmuştur. Türk dillerindeki *köt-* tanığı bizi

⁶ Bildiğim kadarıyla Tekin’in etimolojik açıklamalarına bir itiraz gelmemiştir. Tekin, *tözü*’nün *tüz-* ‘düzenlemek’ kökenli olamayacağını iki gerekçeyle net olarak göstermiştir: 1. *Qutadğu Bilig*’de görüldüğü üzere *tüz-* fiilinin ünlü zarf fiil eki {-U} değil, {-A}’dır. 2. *tüz-* ‘to put in order’ [düzenlemek] ile *tüzü* (sic!) ‘all’ [hepsi] arasında anlamsal bakımdan bir ilişki mevcut değildir. Eski Türkçe metin neşirlerinde *tözü*’nün hâlâ *tüzü* şeklinde okunması eski bir okuma geleneğinde ısrardan başka bir şey değildir.

⁷ Etimolojik izahlar olmadan Eski Türkçe *tözü*’nün *töz* ‘kök’ ile ilgili olabileceğini galiba ilk kez Şinasi Tekin (1960: 25-26) gündeme getirmiştir.

⁸ www.sozluk.gov.tr.

başka bir köke götürebilir. Eski Türkçede henüz tanımlanmamış bir *kö- ‘yükselmek’ kökünün varlığını kabul edersek, belki *kötür-* (< *kö-tür-) fiilini de bu *kö-’ye dayandırabiliriz. Tanımlanmamış *kö-’den *kök ‘kabarık’ ve buradan da *kök+üz > *köküz* ‘*göğüs(ler)’ > ‘göğüs’⁹ sözleri meydana gelmiş olabilir.¹⁰ Türk dillerindeki *kök* de işte bu tanımlanmamış *kök ‘*kabarık’ (krş. Moğolca *köge-* (I) ‘kabarmak’ [Lessing, 1960: 478b]) → ‘*çok, fazla’ → ‘1. büyük, kalın; 2. tam, tamamen, pek’ ile ilgili olabilir.

Türk dillerinde *Ok*’un *kök* şeklindeki bir varyantı yaşamış olsaydı, onun neden *kök* olarak sadece hayatta kaldığı, ama *qoq* olarak yaşa[ya]madığı da karanlık bir nokta olarak kalmaktadır. Zaten, *Ok* ile ilişkili olduğu varsayılan Türk dillerindeki *kök*’ün işlevsel kullanımı ile yazıtlardaki *Ok*’un enklitik kullanımı birbirine hiç benzememektedir. Yukarıda sıraladığım ihtimaller dâhilinde, kuvvetlendirme enklitiği *Ok*’un Türk dillerinde *kök* diye bir varyantının yaşamadığı söylenebilir.

Ok enklitiğinin Eski Türkçeden itibaren çeşitli kelimelerin bünyesine dâhil olup yeni kelimeler türettiği bilinmektedir. Mesela, *ançaq* (< ança oq), *birök* (< bir ök), *inçek* (< inçe ök), *neçök* (< neçe ök), *nek* (< ne ök), vd. *Ok* enklitiğinin varsayılan *kök* diye bir varyantının şimdiye değin Türk dilinin hiçbir döneminde ve sahasında bir kelimenin bünyesine dâhil olup kelime türetmesine rastlanmamıştır. Bu da Eski Türkçede *kök* diye bir enklitiğin olmadığını gösteren başka önemli bir delil olabilir.

Sonuç

Tuñuquq yazıtlarının 16. ve 21. satırlarında *Ok* enklitiğinin pekiştirme işlevini arttırmak için üst üste iki kez yazılmış olabileceği düşük bir ihtimal de olsa mümkündür. Ancak *Ok* enklitiğinin sadece Kağanlık yazıtlarında değil, Eski Türkçede yanyana iki kere kullanımına rastlanmaması böyle bir ihtimali şüpheli

⁹ {-r} şeklindeki Ana Altayca çokluk ekinin Moğolcada {-s}, Tunguzca ve Türkçede {-r} olduğu bilinmektedir (Sinor, 1952: 216-230).

¹⁰ Sevortyan, Moğolca *kökü-* ‘meme emmek’ fiilini göstererek *kögüz*’ü Moğolca fiille aynı anlama gelen tanımlanmamış bir *kök- fiiline dayandırmıştır (1980: 54-55). Stachowski, *gögüs* kelimesinin *kök (krş. Kırgızca *köksö-* ‘çok arzulamak’ < *kök+se-) veya *kökiz’den (krş. Kırgızca *köksö-*) geldiğini ileri sürmüştür (2019: 160a). Moğolca *kökü-* ‘meme emmek’ (Lessing, 1960: 483a) tanığı Eski Türkçedeki *kök- fiilinin varlığı için önemli bir delil gibi gözükmüyor.

kılmaktadır. Diğer taraftan, metni taşa hakmeden kişinin 11. satırda sonda yanlışlıkla <w̃k> yerine <k> yazıp 30. satırda da <w̃k>'den önce <k>'yi yanlışlıkla fazladan yazmış olması daha muhtemel görünmektedir. Tuñuquq yazıtlarında *Ok* enklitiğinin ince sıradaki şekli toplam altı kez geçmektedir ve hepsinde de enklitik düzenli olarak <w̃k> ile yazılmıştır: *öz(ü)m ök* (6. satır), *b(e)n ök* ve *ük(ü)ş ök* (7. satır), *b(e)n ök* (50. satır) [2 kez], *b(é)rt(i)m ök* (52. satır). 16. ve 21. satırlardaki <w̃k̃w̃k̃> ya da 30. satırdaki <k̃w̃k̃> yazımını kök şeklinde okuyup bunun çifte enklitik (O)*k* + *Ok* ile yorumlanması zordur. Eski Türkçede Tuñuquq yazıtları dışında iddia edildiği gibi *Ok*'un kök şeklinde bir varyantına başka bir metinde rastlanmamaktadır. Aynı şekilde kök şeklinde kuvvetlendirme işlevine sahip bir enklitik tarihî ve günümüz Türk dillerinde de görülmez. Tuñuquq yazıtlarında *Ok* enklitiğinin dört yerdeki sıradışı yazımının öl- ve ölür- fiillerinde ve üç yerde {-daçI} beraberliğinde karşımıza çıkması dikkat çekicidir. Metni taşa hakmeden kişinin aynı kelimedeki yazım hatası yapmasının tesadüfi mi yoksa bilinçli mi olup olmadığı konusunda kesin bir şey söylenemiyor. *Ok* enklitiğinin ince sıradaki karşılığının Tuñuquq yazıtlarında sadece <w̃k> şeklinde yazıldığını kabul etmenin şimdilik en iyi çözüm yolu olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, Eski Türkçede *Ok* ile aynı işleve sahip kök diye bir kelimenin olmadığı, onun *hayalet kelime* (ghost word) olarak değerlendirilmesi gerektiği de hesaba katılmalıdır.

Kaynakça

- Alimov, R. (2020). Tunyukuk Yazıtında Hakkâk Hataları. In Yılmaz, E. et al. (Eds.), *Semih Tezcan Kitabı* (pp. 127-134). Ankara: Nobel Kitap.
- Alyılmaz, C. (2021). *Bilge Tonyukuk Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aydarov, G. (1971). *Yazık orchonskih pamyatnikov drevnetyurkskoy pis'mennosti VIII veka*. Alma-Ata: Nauka.
- Berta, Á. (1995). Neue Lesungs- und Deutungsvorschläge für die Inschrift Tuñuquq. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 48(3), 313-320.
- Clauson, Sir G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford: Oxford University Press.
- Çumakayev, A. E. et al. (2018). *Altaysko-Russkiy Slovar'*. Gorno-Altaysk: BNU RA "NII Altaistiki im. S. S. Surazakova".
- Erdal, M. (1979). Die Morphemfuge im Alttürkischen. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 71, 83-114.

- Erdal, M. (1991). *Old Turkic Word Formation: a Functional Approach to the Lexicon I-II*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Erdal, M. (2004). *A Grammar of Old Turkic*. Leiden-Boston: Brill.
- Giraud, R. (1961). *L'inscription de Bain Tsokto (Édition critique)*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient.
- Hamilton, J. R. (1971). *Manuscrits ouïgours de Touen-Houang, le conte bouddhique du bon et du mauvais prince en version ouïgoure: manuscrits ouïgours de Touen-Houang*. Paris: Klincksieck.
- Kyýasowa, G. et al. (2016). *Türkmen Diliniň Düşündirişli Sözlügi I-II*. Aşgabat: Ylym.
- Lessing, F. D. (1960). *Mongolian-English Dictionary*. Bloomington-Indiana: The Mongolia Society.
- Orkun, H. N. (1936). *Eski Türk Yazıtları I*. İstanbul: Devlet Basımevi.
- Orucov, E. (2006). *Azerbaycan Dilinin İzahlı Lüğeti I-IV*. Bakı: Şerq-Qerb.
- Özertural, Z. (2008). *Der uigurische Manichäismus: Neubearbeitung von Texten aus Manichaica I und III von Albert von Le Coq*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Radloff, W. (1899a). *Atlas der Alterthümer der Mongolei: Vierte Lieferung*. St. Petersburg: Buchdruckerei der Akademie der Wissenschaften.
- Radloff, W. (1899b). *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei, Zweite Folge: die Inschrift des Tonjukuk*. St. Petersburg: Buchdruckerei der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.
- Ramstedt, G. J. et al. (1958). *Materialien zu den alttürkischen Inschriften der Mongolei. Journal de la Société Finno-Ougrienne, 60(7), 3-91*.
- Sartkoca, K. (2003). *Orhon Muraları: Tarihnamalık-Derektanulık Taldau, 1 Kitap*. Astana: Kultegin.
- Sevortyan, E. V. (1980). *Etimologiçeskiy slovar' tyurkskix yazıkov, obşçetyurkskiye i mectyurskskiye osnovı na bukvi "B", "G" i "D"*. Moskva: Izdatel'stvo "Nauka".
- Sinor, D. (1952). *On Some Ural-Altaic Plural Suffixes. Asia Major, 2, 203-230*.
- Stachowski, M. (2019). *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch der türkischen Sprache*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Tekin, Ş. (1960). *Uygurca Metinler I: Kuanşi im Pular (Ses İştin İlah) Vap hua ki atlıg nom çeçeki sudur (Saddharmapuñdarika-sūtra)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.

- Tekin, T. (1968). *A Grammar of Orkhon Turkic*. Bloomington: Indiana University.
- Tekin, T. (1989). Old Turkic TWYZW = tözü. *Central Asiatic Journal*, 33(1), 118-125.
- Tekin, T. (1994). *Tunyukuk Yazıtı*. Ankara: Simurg Yayınları.
- Tekin, T. (1997). On The Old Turkic Verbal Noun Suffix {-dOk}. *Türk Dilleri Araştırmaları*, 7, 5-12.
- Tezcan, S. (1976). Tonyukuk Yazıtında Birkaç Düzeltme. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1975-1976*, 173-181.
- Toker, M. & Yıldız, H. (2021). Tunyukuk Bengü Taşındaki K¹çn²ırsr / K¹çn¹ırsr Nasıl Okunmalıdır? In Direkci, B. et al. (Eds.), *Prof. Dr. Orhan Yavuz Armağanı* (pp. 109-126). Konya: Şelale Ofset.
- Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü* (1993). 12 Cilt. II. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. (→ DS)
- Wilkins, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen, Altuigurisch-Deutsch-Türkisch*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Zieme, P. (1970). V. M. NADELJAEV [et alii] (edd.): *Drevnetjurkskij slovar’*. *Central Asiatic Journal*, 14(1/3), 228-236. (Rezension)

Received 19.11.2021	Research Article	JOTS
Accepted 06.12.2021		6/1
Published 01.01.2022		2022: 148-157

Dede Korkut Kitabı'nın Dresden Yazmasında Geçen “Boy(u)n[ıy]ıla Kulag[ın] Almak” Deyimi Üzerine

On the Idiom Boy(u)n[ıy]ıla Qulay[ın] Almaq in the Dresden Manuscript of the Book of Dede Qorqut

Hülya UZUNTAŞ*

Trakya University (Edirne/Turkey)
E-mail: hulyauzuntas@trakya.edu.tr

The Book of Dede Qorqut is a corpus of epic stories that provide information about the language, history, administrative and social lives, battles, beliefs, traditions and many more like that of the Oghuz people who have a nomadic lifestyle. Among the existing manuscripts, the most intense in terms of content is the Dresden manuscript, which contains an introduction and twelve stories. Various studies have been made on the content or the vocabulary of the manuscript. It is seen that idioms with stereotyped phrases are frequently used in the manuscript, which is a very rich resource in terms of vocabulary. In this study, the phrase *boy(u)n[ıy]ıla qulay[ın] almaq* in the second story of the Dresden manuscript with the title *Salur Qazanuñ évi yağmalanduğı boy[ı beyān éder]* will be explained with reference to the parallel examples and witnesses existing in the historical texts of Turkish.

Key Words: The Book of Dede Qorqut, Dresden manuscript, boynıyıla qulayın almaq, idiom.

* ORCID ID: 0000-0003-2306-5483.

Giriş

Destanî Oğuz hikâyeleri mecmuası olan *Dede Korkut Kitabı*'nın (= DKK) bugün bilinen esas büyük yazması, ilim âleminde de varlığından ilk haberdar olunan Dresden yazmasıdır. Dresden Krallık Kütüphanesi'nde Henricus Orthobius Fleischer tarafından bulunan yazma, bir giriş ve on iki hikâyeyi (= boyu) içermektedir. DKK'nin bilinen ikinci yazması ise Ettore Rossi tarafından Vatikan Kütüphanesi'nde bulunan ve bir giriş ile Dresden yazmasındaki altı hikâyeyi ihtiva eden Vatikan yazmasıdır. Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde I/261 numarada kayıtlı 22 sahifelik yazma ile 2018 yılında İran'da bulunan ve 25'i aşkın soy(lama) ile bugüne dek bilinen on iki hikâyeden (= boydan) farklı iki yeni boy(lama)¹ ihtiva eden 61 sahifelik Günbed yazması da DKK'nin yakın zamanda gün yüzüne çıkan diğer yazmalarıdır.

DKK'nin Dresden yazmasındaki hikâyeye (= boy) sayısının diğer yazmalarına oranla fazlalığı, DKK üzerindeki çalışmaların bu yazma üzerinde yoğunlaşmasına sebep olmuştur. Gerek muhtevası gerekse sözvarlığı açısından yazma üzerinde pek çok çalışma yapılmıştır ve yapılmaya da devam etmektedir. Özellikle DKK araştırmacıları tarafından farklı şekillerde okunan veya anlamlandırılan ibareler, yazma(lar) üzerinde izaha muhtaç imlaların varlığını göstermektedir.

Bu çalışmada DKK'nin Dresden yazmasında yalnız bir defa geçen ve DKK araştırmacıları tarafından farklı şekillerde okunan veya anlamlandırılan *boy(u)n[ıy]ıla kulağ[in] almağ* deyimini açıklanacaktır.

Dresden Yazmasında Geçen *Boy(u)n[ıy]ıla Kulağ[in] Almağ* Deyimi

DKK'nin Dresden yazmasındaki *Salur Kazanuñ évi yağmalandığı boy[ı beyān éder]* başlıklı ikinci hikâyede, 29a/5-6'da geçen *boy(u)n[ıy]ıla kulağ[in] almağ* deyimini ile ilgili DKK üzerinde çalışan araştırmacılar tarafından farklı okuma ve anlamlandırmalar yapılmıştır. Bu deyim ile ilgili yapılan okuma ve anlamlandırmalardan bazıları şunlardır:

¹ Yazmadaki boy(lama) sayısı hakkında bk. Sertkaya, 2020: 161-165.

1. “Boyu uzun, beli **ince** Burla H̄atun boynuyıla kalağın [6] aldı, oğlunu kocup düşdü” (Gökyay, 2006: 50); “**Boynuyıla kalağın almak**²: 50:29A5. Sarılıp kollarını dolamak, boynuna sarılıp kollarını arkasına dolayarak sımsıkı kucaklamak” (Gökyay, 2006: 241a); “**Kalak**: 50:29A5. Kürek kemiği (Abdülkadir İnan); Anadil. Söz. Gerdek gecesi gelinlerin başına giydirilen bir tür tahta taç, gelin tacı; Söz. altınlı kadın tepeliği veya tacı § kocakarıların başlarına giydikleri şey, takke” (Gökyay, 2006: 329a-b).

2. “Boyu uzun bili *ince* Burla H̄atun boynı-y-ile kulağın ‘aldı düşdi,” (D54/5-6) (Ergin, 2011: 107).

3. “Drs. 29a.5-6 (ME D 54/5): boyı uzun béli [ince] Borla H̄atūn boynuyıla kulağın (6) aldı düşdi.

Ergin *kulağın* okumuş, veriyi *kulağ* maddesine almış, ayrıca deyim olarak anlamlandırmamıştır. Gökyay ise *kalağın* okumuş, Söz Dizisinde (s. 232) *kalak* maddesinde bu veriyi göstererek *Anadilden Derlemeler ve Söz Derleme Dergisi*’nde bulunduğu ‘gelin tacı, altınlı tepeli, takke’ karşılıklarını koymuştur. Bu yorumun yanlış olduğu açıktır. Ben *boynuyıla kulağın al-* deyimini ‘başını omuzları arasına çekmek’ olarak yorumlamayı öneriyorum; ancak bu deyim ya da benzerini başka bir metinde bulamadım” (Tezcan, 2018: 131).

4. “Boyu uzun <béli>⁴⁵¹ Borla H̄atūn boynuyıla kulağın (6) aldı düşdi;⁴⁵²” (Özçelik, 2016: 115). “Boyu uzun Borla Hatun boynuyla kulağını aldı başını eğdi;” (Özçelik, 2016: 646).

5. “Boyu Uzun {béli} Borla H̄atūn boynı-y-ıla kulağın (6) aldı düşdi” (Kaçalın, 2017: 59). “... boyu uzun beli ince Borla Hatun boynuyla kulağını aldı² düştü” (Kaçalın, 2017: 333). “**boynuyıla kulağını al-**: başını omuzları arasına çekmek” (Kaçalın, 2017: 333).

6. “Boyu uzun *Börle* H̄atun boynı-y-ıla kulağın ‘aldı, deşti;” (Tulum & Tulum, 2016: 193). “Boyu uzun Börle Hatun boynuyla kulağını tuttu, tırmıkladı;” (Tulum & Tulum, 2016: 192).

² Çalışmasının *Söz Dizini* bölümünde DKK’deki deyimlere yer veren Gökyay, *Deyimler* başlığı altında da DKK’deki bazı deyimleri listelemiştir. Bu listede *boynuyıla kalağın al-* şeklinde okuduğu deyim yer almaz (2006: 957-960).

7. “Boyu uzun beli²⁸⁷ (ince) Burla Hatun boynuyla kulağını (?)^{288 6} aldı, (yola) düştü,” (Tulu, 2020: 66). “²⁸⁸Yzm. *boynuyla kulağın aldı* Cümledeki deyim anlaşılmadı. Tezcan, bu deyim ‘başını omuzları arasına çekmek’ olarak yorumlamayı önermektedir. Bk. DKON: 131” (Tulu, 2020: 66).

Dresden yazmasının ikinci hikâyesinde geçen *boy(u)n[ıy]ıla kulağ[in] almak* deyimini ile ilgili muhtelif araştırmacılara ait okuma ve anlamlandırmalardan sonra, deyim kimler arasındaki bir konuşma esnasında ve nasıl bir ortamda kullanıldığına bakalım:

Salur Kazan’ın evinin yağmalanmasının anlatıldığı ikinci hikâyede Salur Kazan Oğuz beyleriyle ava çıkar. Üç yüz yiğitle oğlu Uruz’u obasını beklemesi için ardında bırakır. Bunu haber alan kâfirler Salur Kazan’ın obasına baskın yaparak her şeyini yağmalar, eşi Burla Hatun’u, oğlu Uruz’u, Salur Kazan’ın annesini, cariyeye ve yiğitlerini esir ederler. Oğuz beyleriyle avda olan Salur Kazan obasının yağmalandığı gece gördüğü kötü rüyayı kardeşi Kara Göne’ye anlatarak ondan yorumlamasını ister. Kara Göne’nin rüya yorumunun ardından Salur Kazan obasında ters giden bir şeyler olup olmadığını kontrol etmek için derhal obasına gider ve obasının yağmalandığını görür. Önüne çıkan ne/kim varsa hepsinden obası ve halkı ile ilgili haber sorar. Nihayet baskın sırasında obasını son ana kadar savunan çobana denk gelir ve obasının akıbetini ondan öğrenir. Salur Kazan ve çoban birlikte kâfir iline doğru yol alırlar.

Kâfir beyi, Salur Kazan’ın onurunu incitmek için esir ettikleri eşi Burla Hatun’u döşeğine alıp şarap sundurmayı düşünür. Fakat esir edilen hanımlara “*Salur Kazan’ın eşi Burla Hatun kimdir?*” diye sorulduğunda, Burla Hatun’la birlikte esir düşen cariyeleri hep bir ağızdan “*Burla Hatun benim!*” dedikleri için hangisinin Salur Kazan’ın eşi olduğunun bilinmesine izin vermezler. Bunun üzerine kâfir beyi, Salur Kazan ve Burla Hatun’un esir alınan oğlu Uruz’un çengele asılıp etinin pişirilerek kırk bey kızına sunulmasını söyler, zira her kim sunulan etten yemezse onun Burla Hatun olduğu anlaşılacaktır. Kâfir beyinin hain planını öğrenen Burla Hatun, “⁴... *oğlunuñ 5yamacına geldi çağırıp oğluna ...*” (Drs. 28a/4-5) bu durumda ne yapması gerektiğini sorar. Uruz, annesi Burla Hatun’a babasının namusuna hâlel getirmemesi için ne gerekiyorsa onu yapmasını, bunun için gerekirse sunulan etten herkesin yediğinden daha fazla yemesini söyleyince Burla Hatun ağlar ve “⁵... *Boyu uzun beli Burla Hatun boynuyla*

ķulağın ⁶aldı düşdi, güz alması gibi al yañağın tardı, yırttı, ⁷ķarğı gibi ķara saçını yoldı, ‘oğul oğul’ dēyüben zārīlık ⁸ķıldı, ağladı” (Drs.29a/5-8). Bunun üzerine Uruz annesine, “Sen sağ ol. Babam sağ olsun. Benim gibi nice evladınız olur” diyerek onu teselli eder. “²... böyle dēgec anasınıñ ķararı ķalmadı, yōriyü ³vērdi ...” (Drs. 29b/2-3).

Yukarıdaki özetle görüldüğü üzere söz konusu deyim Salur Kazan’ın kâfirlere esir düşen eşi Burla Hatun ve oğlu Uruz arasındaki bir konuşmayı müteakiben oğlunun söyledikleri karşısında Burla Hatun’un verdiği tepkinin anlatımı esnasında geçer. Burla Hatun ve oğlunun birbirinden uzak yerlerde esir tutuldukları “oğlunuñ yamacına geldi çağırıp oğluna ...” (Drs. 28a/4-5) cümlesinden anlaşılmaktadır. Oğlu ile konuşmak için onun bulunduğu yere gelen Burla Hatun, konuşma bitiminde derin bir üzüntü ile oğlunun yamacından uzaklaşır.

Dresden yazmasındaki *Salur Kazanuñ evi yağmalandığı boy[ı beyān eder]* başlıklı ikinci hikāye Vatikan yazmasında *Hikāyet-i Salur kazanuñ evi yağmalandığıdur* başlığı ile üçüncü sırada yer alır. Öncelikle ilgili deyim geçtiğı cümlelerin Vatikan yazmasındaki paraleline bakalım:

“¹⁰... Boyı uzun Burlı ¹¹Hatun oğlunu ķuçup düşdi, al yañağını yırttı, ķara saçlarını yoldı, ‘oğul oğul’ dēyübeni ¹²ağladı, zārīlık ķıldı” (Vat. 88b/10-12).

Vatikan yazmasındaki paralel cümlede söz konusu deyim bulunmadığı, onun yerine **oğlunu ķuçup** ‘oğlunu kucaklayıp’ ibaresinin kullanıldığı görülmektedir. Öyleyse ilgili deyim için Türkçenin başka kaynaklarındaki paralel ifadelerle başvurmak gerekir.

ķulaķ ve boyun kelimelerinin birlikte kullanıldığı deyimlerden bir örnek Eski Uygur hukuk belgelerinden evlat edinme ile ilgili bir belgede karşımıza çıkar. *Sammlung uigurischer Kontrakte*’de (SUK) Ad(option) 03 olarak numaralandırılan belgedeki deyim ve deyim geçtiğı cümle ile ilgili Aysima Mirsultan şu açıklamayı yapar:

“sudbak y(e)mā tugmīš ogulları birlä tāj tutup kälīnlāp berip ādgü asırap ogul törüsīncä tutup ķulgak boyın tolāp ünärmän ketärmän tesär törü yargu yosunı birlä ata yazmīš yazukka tāgzün. ķulgak boyın tola⁵⁵ ‘sich (mit) Ohren und Nacken (ihm) zuwenden’. boyun tolā- bedeutet in Neuuigurischen ‘jemandem den Rücken zuwenden, jemandem die kalte Schulter zeigen’ (vgl. UTIL II, 277). Daher würde ich den Satz wie folgendes übersetzen: “Wenn aber Sudbak (ihn) mir den (von ihm selbst) geborenen Söhnen gleich hält, ihn verheiratet, ihn gut versorgt, ihn nach dem Sohn-Gesetz hält, aber er (der Sohn) sich ihm (Sudbak) mit Ohren und Nacken zuwendet und sagt: ‘Ich gehe weg!’, dann gerät er nach dem Brauch von Gesetz

und richterlicher Entscheidung in die Sünde, gegen den Vater gesündigt zu haben.”⁵⁵ *tola* < *tolga*- ‘to twist, wrap round’. Vgl. EDPT 497a” (Mirsultan, 2016: 132).

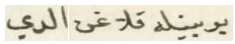
Görüldüğü üzere Aysima Mirsultan *boyun tolğa*- birleşik fiilinin Yeni Uygurcada ‘birine sırt çevirmek, soğuk davranmak’ anlamına geldiğini söyler ve evlat edinme belgesindeki *kuşğak boyun tola*- birleşik fiilini de ‘kulaklarını ve boynunu (ona) çevirmek’ olarak anlamlandırır.

Mirsultan’ın da işaret ettiği gibi *Uygur Tiliniñ İzahlık Luğiti*’ne bakıldığında *boyun tolğa*- ile ilgili şu bilginin verildiği görülür: “**boyun tolğımaq** baş tartmaq, narazılıq qılmaq: *boyun tolğıma, men bilen sevdileşmaqçımusen, açıq qotandıñ öküznı. Rehmetmu anısınıñ gepliriğe burunqıdek boyun tolğımastın qulaq salıdığan boldı* (Yakup et al., 1990/I: 485b).

Boyun almak deyimini ise müşareket eki ile birlikte *boyun alışmaq* şeklinde, 1128-1144 yılları arasında yazıldığı tahmin edilen Horezm Türkçesi eserlerinden *Mukaddimetü’l-Edeb*’de görürüz. İlgili deyim eserde şöyle geçer: “(1) ... *yaraşık-lık kılışdı anıñg birle / kuçuştı anıñg birle, boyun alıştı anıñg birle / (2) ayrıştı anıñg birle / ayrışmaq /*” (117/1-2) (Yüce, 1988: 55).

Mukaddimetü’l-Edeb’de *boyun alış-* fiili *kuçuş-* ‘kucaklaşmak’ fiili ile yan yana kullanılmış ve eş anlamlı olduklarını göstermek için her iki fiilin kullanıldığı cümleler birbirinden ayrılmamıştır. *Kucaklaş-* genellikle insanların bir araya geldikleri ilk anda veya birbirilerinden ayrılırken gerçekleştirdikleri bir eylemdir. Eserde de *kuçuş-* eyleminin ardından bir diğer müşareket ekli fiil olan *ayrış-* ‘biribirinden ayrılmak’ (Yüce, 1988: 95b) fiilinin geldiği görülür.

Yukarıdaki örneklerden ilkinde *kuşğak* ve *boyun* kelimelerinin farklı anlamdaki bir başka deyimde (*kuşğak boyun tola*- ‘sırt çevirmek’) bir arada kullanıldığını, ikinci örnekte ise *boyun alış-* deyimleşmiş birleşik fiilinin *kuçuş-* ‘kucaklaşmak’ ile eş anlamlı olduğunu görüyoruz. Özellikle *Mukaddimetü’l-Edeb*’deki bu denklikten hareketle DKK’nin Dresden yazmasındaki *boy(u)n[ıy]ıla kuşğ[ın] al-* deyimini ile Vatikan yazmasında onun yerine kullanılan *kuç-* fiilinin eş anlamlı olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Dresden yazmasındaki *boy(u)n[ıy]ıla kuşğ[ın] al-* deyiminin Vatikan yazmasında *kuç-* fiili ile yer değiştirme sebebi de anlaşılmaktadır:

“⁵⁵... *Boyu uzun béli Burla Hatun*  *boynıyla kuşğın ‘aldı düşdi’* (Drs. 29a/5-6)

“¹⁰... Boyı uzun Burlı ¹¹Hatun  oğlını kuçup düşdi” (Vat. 88b/10-11)

Mukaddimetü'l-Edeb'deki boyun alış- = kuçuş- ise boyun al- = kuç- olmalıdır. Öyleyse Dresden yazmasında geçen boy(u)n[ıy]ıla kulağ[in] al- deyimindeki iyelik ekleri de Vatikan yazmasındaki paralel ifadede geçen oğul kelimesinin karşılığıdır, yani Uruz'u temsilen kullanılan teklik 3. şahıs iyelik ekleridir.

Sonuç

1. Dresden yazmasında toplam 18 defa kullanılan kulağ kelimesi vokallerinin imlâsı bakımından üç farklı imlâ ile karşımıza çıkar:

a) İç sesteki /u/ vokalinin yazılmayıp /a/ vokalinin ı harfi ile yazıldığı örnekler: 16a/1, 29a/5, 39b/9, 51b/14, 120b/13, 121a/1, 121a/3, 134a/4, 141a/4 (= 9 örnek).

b) İç sesteki /u/ vokalinin ı harfi ile yazılıp /a/ vokalinin yazılmadığı örnekler: 5a/10, 32b/13, 44b/10, 45a/11, 45b/8, 77b/4 (= 6 örnek).

c) İç sesteki /u/ vokalinin ı harfi ile, /a/ vokalinin ı harfi ile yazıldığı örnekler: 70b/13, 110b/7, 136b/2 (= 3 örnek).

Örneklerden de anlaşılacağı üzere kulağ kelimesi yazmada en çok قلاق (vokalle başlayan eklerden önce ق- > غ-) imlâsı ile geçer.

2. Orhan Şaik Gökyay'ın, deyimdeki kulağ kelimesinin قلاق imlâsı ile yazılmasını da göz önünde bulundurarak, boynuyıla kalağın [6] aldı şeklindeki okuyuşunun ve Vatikan yazmasından hareketle Dresden yazmasına yaptığı oğlunu kocup (düşdü) ilavesinin doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Kulağ kelimesini kulağ okuyup, kulağ kelimesini de 'kürek kemiği; gerdek gecesi gelinlerin başına giydirilen bir tür tahta taç, gelin tacı; altınlı kadın tepeliği veya tacı Ş kocakarıların başlarına giydikleri şey, takke' (2006: 329a-b) olarak açıklayan Gökyay'ın boynuyıla kulağın almak şeklinde okuduğu deyimini -her ne kadar kulağ kulağ okumuş olsa da- 'sarılıp kollarını dolamak, boynuna sarılıp kollarını arkasına dolayarak sımsıkı kucaklamak' (2006: 241a) şeklinde açıklaması ise mezkûr deyimini Vatikan yazmasındaki paralel ifadede geçen kuçmak 'kucaklamak' fiili ile eşanlamlı olarak kabul ettiğini göstermektedir.

3. Semih Tezcan'ın boy(u)n[ıy]ıla kulağ[in] al- deyimini 'başını omuzları arasına çekmek' şeklindeki anlamlandırma teklifinde, deyimim kimin başını

kimin omuzları arasına çekmek olarak yorumlandığı açık değildir. Tezcan'ın önerisi kişinin kendi başını kendi omuzları arasına çekmek olarak anlaşılabilceği gibi karşısındaki kişinin başını kendi omuzları arasına çekmek olarak da anlaşılabilir.

4. *Boy(u)n[ıy]ıla kulağ[ın] al-* deyiminin *boyun alış-* şeklindeki müşareket ekli kullanımı, *kulağ* kelimesi eksik olmakla beraber, Horezm Türkçesi metinlerinden *Mukaddimetü'l-Edeb*'de *kuçuş-* 'kucaklaşmak' fiili ile eşanlamlı olarak geçer. *Mukaddimetü'l-Edeb*'deki *boyun alış-* deyimleşmiş birleşik fiili, Dresden yazmasındaki deyim *boy(u)nyıla kulağın al-* değil, *boyun-ıla kulağ al-* 'boyun ve kulak al- (= kucakla-)' şeklinde olduğunu göstermektedir.

5. *Boyun ve kulağ* kelimelerinin birlikte kullanıldığı bir başka deyim eski Uygur hukuk belgelerinden evlat edinme belgesi olan Ad(option) 03'te geçen 'sırt çevirmek' anlamındaki *kuğak boyun tolamaktır*. Deyim *Uygur Tiliniñ İzahlık Luğiti*'nde *boyun tolgamak* şeklinde *-kuğak* kelimesi eksik olarak- geçer. Bu örnek *boyun ve kulağın* birlikte kullanıldığı deyimlerin *kulağ* kelimesi olmadan da aynı anlamı taşıdığını göstermektedir. Dolayısıyla Dresden yazmasındaki *boy(u)n[ıy]ıla kulağ[ın] al-* deyiminin de Horezm Türkçesi eserlerinden *Mukaddimetü'l-Edeb*'de *kulağ* kelimesi eksik olarak *boyun alış-* şeklinde geçmesi yadırganmamalıdır.

6. Deyim sonundaki *düşdi* çekimli fiilini Sadettin Özçelik 'başını eğdi', Sultan Tulu '(yola) düştü' olarak anlamlandırmıştır. Mertol Tulum ve Mehmet Mahur Tulum ise *deşti* okudukları çekimli fiili 'tırmıkladı' olarak Türkiye Türkçesine aktarmışlardır.

Çekimli fiil Dresden yazmasında **دوشدی**, Vatikan yazmasında **دشدی** imlâsı ile geçer. Vatikan yazmasında açıkça **د** harfi yazılmamış olsa da Dresden yazmasında **د** harfi yazılmıştır. Dolayısıyla çekimli fiilin *deşti* şeklinde okunması mümkün değildir.

Burla Hatun'un *boynıyla kulağın aldı düşdi* denildikten sonra oğlu Uruz'un yanından uzaklaşmadığı Uruz'un devam eden teselli sözlerinden ve bu sözlerden sonra gelen "2... böyle degec anasınıñ kararı qalmadı, yöriyü 3verdi ..." (Drs. 29b/2-3) cümlelerinden anlaşılmaktadır.

düş- fiilinin *Azərbaycan Dilinin İzahlı Lüğəti*'nde listelenen 43 anlamına bakıldığında 'Öz ağırlığının təsiri ilə yerə enmək, yuxarıdan aşağıya enmək, tökülmək' (Orucov et al. 2006/I: 723b) şeklindeki ilk anlamı ile 'Ayaq üstə dayana bilməyərək yıxılmaq' (Orucov et al. 2006/I: 724a) şeklindeki üçüncü anlamının cümleye daha uygun olduğu anlaşılır. Cümlenin öncesi ve sonrasındaki olayların meydana geliş sıralaması ise fiilin üçüncü anlamı ile cümlede kullanıldığına işaret etmektedir. Şöyle ki, oğlunun söyledikleri karşısında derin üzüntüye kapılan Burla Hatun oğlunu kucaklar (ona sarılır), ardından üzüntüsünden kendinden geçerek ayakta duramaz, düşer ve yerde dövünmeye, feryat ve figan etmeye devam eder. Annesinin çaresizliğine dayanamayan Uruz ona "kadın ana qarşum alup ne böğürürsün ..." (29a/8-9) diye başlayan cümleler kurar.

Yukarıda verilen tüm bilgilerden hareketle Dresden yazmasındaki *Salur Kazanuñ évi yağmalanduğı boy[ı beyān éder]* başlıklı ikinci hikâyede geçen *boy(u)n[ıy]ıla kulağ[ın] al-* deyiminin Vatikan yazmasındaki paralel cümlede geçen *kuç-* 'kucaklamak' fiili ile eş anlamlı olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısı ile her iki yazmadaki paralel cümlelerin anlamlarının da birbirine denk olduğu ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

- Ergin, M. (2011). *Dede Korkut Kitabı I: Giriş-Metin-Tıpkıbasım*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gökyay, O. Ş. (2006). *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Kabalıcı.
- Kaçalın, M. S. (2017). *Oğuzların Diliyle Dedem Korkudun Kitabı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Mirsultan, A. (2016). Kontinuität in der Phraseologie des Alt- und Neuuigurischen vom 14. bis zum 20. Jahrhundert. In Reckel, J. (Ed.), *Central Asia Sources and Central Asia Research*. 39, 121-137.
- Orucov, E. et al. (2006). *Azərbaycan Dilinin İzahlı Lüğəti I-IV*. Bakı: Şerq-Qerb.
- Özçelik, S. (2016). *Dede Korkut -Dresden Nüshası- Metin, Dizin II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Sertkaya, O. F. (2020). Dede Korkut Kitabı'nın Günbed Yazmasında Kaç Tane Boy (veya Boylama) Var? In *Dede Korkut'un Günbed Yazması Üzerine Araştırmalar ve İncelemeler* (pp. 161-165). İstanbul: Bilge Kültür-Sanat.



Tezcan, S. (2018). *Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tulu, S. (2020). *Dede Korkut Oğuznâmesi -Boylar ve Soylamalar- Günümüz Türkçesine Sözlü Çevirisi. Dresden Nüshası ve Günbed-i Kâvus/Türkmensahra El Yazması Esasında*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

Tulum, M. & Tulum, M. M. (2016). *Dede Korkut-Oğuznameler-Oğuz Beylerinin Hikâyeleri*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.

Yakup, A. et al. (1990). *Uygur Tiliniñ İzahlıq Luğiti (A-P) I*. Şıncan: Milletler Neşriyatı.

Yüce, N. (1988). *Mukaddimetü'l-Edeb. Hvârizm Türkçesi ile Tercümeli Şuşter Nüshası. Giriş, Dil Özellikleri, Metin, İndeks*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Received 01.11.2021	Research Article	JOTS
Accepted 20.11.2021		6/1
Published 01.01.2022		2022: 158-208

Dede Korkut'un Yeni Kolaj Tarzı Yazması Hocali Molla'nın mıdır?

Does Dādā Qorqut's New Collage Style Manuscript belong to Hocali Molla?

Dursun YILDIRIM*

Ankara/Turkey

E-mail: dursun2@gmail.com

A new manuscript has emerged that has been collected in the collage style of Qorqut Ata narratives. Who does this new collage manuscript belong to? This article will focus on the main problems such as the features of the new manuscript text and the text editing, and the views and determinations in the previous manuscripts and publications will be discussed and reviewed. In this article, besides the textual features of the new manuscript, the paper and ink features on which it was written, the type of paper and the possibility of where it might have been produced will be discussed. In addition, the identity of the person who classified the collage and text of this manuscript will be tried to be clarified in the article. It will be tried to find an answer to all these questions that we have briefly mentioned here, and to clarify the identity of the person who collected the new "Qorqut Ata/Dādā Qorqut" text in the collage style.

Key Words: Qorqut Ata, the narratives of Dādā Qorqut, Turkish epic literature, Ozan-Baxshi tradition.

* ORCID ID: 0000-0002-5611-2154.

I. Dede Korkut Anlatılarının Elyazmaları

A. Dede Korkut'un Dresden ve Vatikan Elyazmaları

Dede Korkut [= Korkut Ata] anlatılarının elimizde sadece iki elyazması vardır.¹ Her ikisi de bugüne dek hiçbir yerde benzerleri bulunamamış iki eşsiz elyazması olma vasfını korumaktadır. Elbette bu iki elyazmasının anlattığı anlatılar, ilk yazıya alındıkları kök elyazması *Oğuz Bitiği* [= Oğuz-nâme] adlı elyazması içinde bulunuyorlardı. Bu anlatılar, Oğuzların sözlü tarihinin belli bir dönemine ait idiler ve anlatıcı ozanın veya ozanların icraları sırasında yazıya alındıklarını tahmin ediyorum.² Bu sözlü tarih anlatıları, Oğuz boylarının beyleri ve hanları ile yaşadığı düzende onların ve *hanlar hanı* unvanı ile hanlık edenlerin yaşadığı olayları ve kimi boy beyleri/hanları olan alpların yaşadığı ömrü biyografik biçimde hikâye ederek anlatırlar.³ Bunlar aynı zamanda *Korkut Ata*'nın

¹ Dresden, Vatikan elyazmaları diye bilinirler. Bunlardan Dresden'den yapılmış elyazması bir kopyası ise, Berlin'dedir. Berlin kopyası da *Berlin nüshası* diye anılır. Bu nüsha, İstanbul'da Kilisli Muallim Rıfat eliyle incelenip yayınlandı. *Dede Korkut* ile bağlı anlatıların bize ulaşan elyazmaları, Berlin'i saymazsak iki tanedir. İki elyazmasından Dresden nüshası genellikle harekesiz, Vatikan nüshası ise harekelidir. Ancak, bunların geldiği kök elyazmanın ne kendisi ve ne de istinsahları elde vardır. Elde bulunan bu istinsahların da II. Murad (1404-1451) dönemi yazıcı odası mensuplarınca kök nüshadan üretildiği anlaşılmaktadır. Ancak, bu kök nüsha da değişime uğramış başka bir nüshadan geldiğini düşünüyorum. Değişime uğramış bu kök nüshadan da yazıcı odasında mümkün olduğunca *şer-i şerif* ölçütüne uygun bir nüsha üretilmeye çalışıldığı kanısındayım. Değişime uğramış kök nüshanın yazılı olduğu dil ne ise, oradan Oğuzların konuştuğu dile çevrilmesinden anlaşılıyor. Kanıt başlıkta saklıdır. Şunu da söylemem gerekir: Dresden nüshası ilk denemedir. Bu deneme kısmen ayıklansa da önemli ölçüde *şer-i şerif*e uymayan unsurları da korumuştur. Bundan dolayı ikinci denemeye ihtiyaç duyulduğu için Vatikan nüshası ortaya çıkmıştır. Bunları karşılaştırabileceğimiz elimizde onların benzeri bir üçüncü elyazması yoktur. Ancak, bunlardan ve *Şecere-i Terâkime*'den yararlanılarak yeni denemeler yapıldığı da görülmüştür. Bunlardan biri Mustafa Kaçalın'ının yayınlamış olduğu çalışmanın (2017: 205-244) içinde yer alır. Buradaki yazma metin, tıpkıbasım ve transkripsiyonlu olarak verilmiştir. Bunu kaçınıcı yazma nüsha saymak gerek acaba? Bu nüsha da bana göre *Dede Korkut*'un üçüncü nüshası denen yazmaya benzer biçimde tasnif edilip hazırlanmış bir kolaj tipi metin değeri taşır. Bu metin de *Oğuz-nâme* başlığı taşır. Bunlara benzer parçalar da vardır. Bunları Orhan Ş. Gökyay konuyla bağlı eserlerinde yayınlamıştır, adları bu yazıda sıkça geçmektedir.

² Kök elyazmasının istinsahından dönüşümlere uğratıldığını sandığım elyazmaları dikkatle incelendiğinde, değişimi yansıtacak epey kanıt ile karşılaşılacağı açıktır. En basitinden, bir kere manzum yapılar değişime uğramış, bulamaç yapılmış çok yerde. Anlatıların *manzum yapıları* en hafifinden *aktarım* sırasında değişime maruz kalmıştır.

³ Bu zaman, Türklerin, *Oğuz Han* sonrası bir kadim ve efsânevî bir zamanın kahramanlarının yaşadığı bir dönemi kapsar. Onların yaşadıkları *Korkut Ata* adlı bir bilge ozan tarafından kopuz eşliğinde türlü

tasnif ettiği Türk sözlü tarih anlatılarıdır.⁴ O çağlarda Türk sözlü tarih anlatıcılığı, hikâye tasnifi biçiminde bir tarih anlatıcılığıdır. Bu tarihçiliğin anlatım dili, söz ve ezgi birlikteliği ve kopuz eşliğinde, manzum yapıda bir anlatım dilidir. Anlatıların tamamının yazıya alındığı tahmin edilen ilk kök elyazması veya ondan üretilmiş nüshalardan hiçbiri günümüze kadar bulunamamıştır. *Oğuz Bitiği*⁵ dediğim bu elyazmasında sadece Dresden nüshasında yer alan anlatılar yer almıyordu. Şüphesiz, anlatıları tasnif eden *Korkut Ata* <Dede Korkut> anlatım sürecinde dinleyicilerine *istiğrak* hâlinde iken söylediği öğüt verici sözlerini sıraladıktan sonra kopuzu eşliğinde anlatılarını çalıp çığırdı. Dresden ve Vatikan yazmalarından bu durumu anlıyoruz. *Oğuz Bitiği* dediğim kök nüsha, *Korkut Ata* tarafından tasnif edildiğini düşündüğüm nüshanın birinci kısmı, döşeme türü söylenmiş manzum öğütler <atalar sözü> ile başlıyordu. İkinci kısmı, Yaratılış, Türeyişi ve Oğuz Han'ın atalarının, onların geçmişlerinin tarihini kapsar. Bu kısımda Oğuz Han'ın kendisinin ve çocuklarının tarihleri ile bağlı anlatılar da yer alır. Dresden nüshasında yer alan anlatılar, ana gövdeden kopmuş görünüyor. Üçüncü bir kısım gibi duruyor. Bu bölümde yer alan anlatıların tasnif edicisi ve anlatıcısı *Korkut Ata* [Dede Korkut] görünmektedir. Yazıya alınması sırasında gerçekleşen icralar bir han önünde, *Korkut Ata*'nın söylediği şekilde anlattığını vurgulayarak icracı ozan sözlerine sahihlik katmaya

boy'lar veya bir başka deyişle *Oğuz-nâme*'ler hâlinde tasnif edilmiştir. Onun tarafından tasnif edilen bu anlatımları kendinden sonra da anlatılsın diye alp ozanlara miras bırakılmıştır. Bu anlatılar, manzum yapıda kurgulanmıştır. Manzum anlatım dili ile her biri söylenmiştir. Her *boy* [= hikâye] yapısı, biyografik yapı üzerine kurulu tahkiyevî bir tarih anlatısı oluşturur. Kısa tanımları böyle bir açıklamaya sığar, diyebilirim.

⁴ *Dede Korkut* ve onun anlatıları ile ilgili kimi perakende kayıtlara tarih ile bağlı yazma eserlerde ve kimi mecmualarda rastlanmıştır. Bu kayıtlar, O. Ş. Gökyay ve M. Ergin tarafından bir araya getirilip yayınlanmış olduğundan bunları burada tekrarda bir yarar görmemekteyiz. İlgililer şu iki esere bakabilir: Gökyay, 1938 ve Ergin, 1958: 34-47. *Dede Korkut* anlatılarının sözlü kültür ortamı yaratıcılığında çeşitli zamanlarda derlenmiş ve yazıya alınmış varyantları ve onların özellikleri, motifleri hakkında da şu eser eşsiz bir çalışma içerir. Bk. Gökyay 2000.

⁵ *Oğuz Bitiği* deyişimin nedeni şudur: Bana göre bu kadim anlatılar İslâm öncesi Türk hayatı ile ilgili maceralardır ve tasnif edilip kopuz eşliğinde söylenerek yazıya alınmış tarihleri de kadim bir tarihe dayandığı kanısındayım. İkincisi, *nâme* sözü 'kitap' anlamına da gelir. *Oğuz Bitiği* bu anlatıların yazıya alındığı ilk yazma kitabın gerçek adı olmalıdır, İslâmî inanç izleri, X. yüzyıldan sonra bu anlatıları ezberleyip kopuzları eşliğinde çalıp çığıran ozanlar eliyle içeriğe sızdırıldığı açıktır. Çünkü yeni dinleyici çevre böyle bir zihniyet ve inanç değişimi geçirmekte, toplumun psikolojik tutumu, bakış açısı, kişiyi, toplumu ve evreni algılayışı da aynı evrilmenin içinde bulunmaktadır.

özen gösterir. Kendisi de ustalığını göstermek için araya kadınlar üzerine küçük bir anlatı katar. Kısacası, yazıya alınan ve bize erişen anlatıların durumu üzerinde daha çok durmak gerekir, kanısındayım. *Korkut Ata* anlatılarının anlatım çatıları ile söylediği öğüt verici sözler ozanların belleğinde ezberlendiğinden dolayı elbet kalmıştır.⁶ Bunların bir kısmı Reşideddin tarafından Farsça (Togan, 1972), Ebulgazi Bahadır Han tarafından Türk dilinde⁷, İbn Aybek ed-Devadarî tarafından bir parçası Arapça kayda alınmıştır (Gökyay, 2000).

Karşılaştığımız Dresden ve Vatikan elyazmalarının, XIV. yüzyıl ile XV. yüzyıl arasında bir yerde, Merkezî Avrasya Türk imparatorluğu <Hun/Xiongnu> merkezinde (Gumilev, 2002: 113-114) Önavrasya Türk İmparatorluğu⁸ ve Osmanlı hanedanlığı döneminde de varlığını sürdüren *yazıcı odası*⁹ mensuplarınca farklı bir elyazmasından farklı kişilerce yazıya alınmış iki ayrı elyazması oldukları söylenebilir.¹⁰ Ama bu iki *farklı* elyazmasının da belli bir 'kök' nüshadan geldiği olduğu anlaşılıyor. Bu *farklı* oluşturulmuş elyazmalarına kaynaklık eden nüshanın içerdiği en eski tarihi zaman olarak Bayundur/Bayındur Han zamanı görünüyor.¹¹ Bu da bize Akkoyunlular dönemini göstermektedir. Büyük ihtimal

⁶ Bunlarla ilgili M. Ergin'in adı geçen eserine bakılabilir. Hepsinin dökümü verilmiştir.

⁷ *Şecere-i Terâkime* ve *Şecere-i Türkî* adlı iki eseri, Türklerin ve Oğuzların tarihlerini anlatan efsanevî ve menkabevî anlatılar ile örülü bu eserler, Türklerin geçmiş tarihlerini anlatırlar. Türk sözlü tarih anlatımı anlatılardan yine Türk dilinde yazıya alınmış olmaları onların önemli yanını oluşturur.

⁸ Önavrasya Türk imparatorluğu tarihi için başlangıç tarihi Selçuklular ile, 1041 yılında başlar ve birçok süreçler geçirdikten sonra yönetim Kayı boyunun kurduğu Osmanlı hânedanlığı idaresi altında 600 yıl yaşadıktan sonra imzaladığı Sevr anlaşması ile resmen tarihe karışır.

⁹ Türklerde *Hunlar*'dan itibaren yazıcı odası, yazıcılık geleneği vardır. *Selçuknâme* yazarı Yazıcızâde Ali, böyle bir oda mensubu olabileceği gibi, hiç şüphesiz bu odaya mensup birinin oğlu olduğu *Yazıcızâde* unvanından da açıktır. Onun babasının da bu konular hakkında bilgi sahibi olması ihtimali vardır. Yazıcızâde Ali, belki de babasının sahip olduğu kitaplıktan yararlanmış ve bu konulara ilgi duymuş olmalıdır. Kendisi de bu odaya intisap etmiş olma ihtimalinin ötesinde, babadan kalan bir bilgi birikimine sahip olduğu kanısındayım.

¹⁰ Türklerin hayatında bu yazıcı odası önemlidir. Bu yazıcı odasının varlığını *Teng Eri Kutı Mo-Tun* [= Bodun Kağan]'dan (MÖ. 210-174) itibaren bilmekteyiz. Ancak, onun döneminde olan bu odanın daha da kadim bir varlığı olduğu, devletler ve boylar arası yazışmaları yöneten bir devlet aygıtı işlevi gördüğü, dış ilişkileri yürüttüğü söylenebilir. Bu yazıcı odaları, Türk devlet teşkilâtında bir tür dışişleri bakanlığı işlevi görürler.

¹¹ Oğuz boyları arasında Bayındır boyu ne zaman hanlık sürdü, Bayındır Han ne zaman hanlar hanı oldu, hangi zamanda yaşadı, bir ad tahrifi veya yakıştırması olması ihtimali var mı, araştırmaya değer bir

verilmiş ve ondan *şer-i şerif'e* uygun biçimde yeniden tertip ettirildiği anlaşılıyor. Vatikan yazmasını tertip ve tasnif edenin aynı zamanda Dresden'i de gördüğü, kanısındayım.¹³ Benim açımdan bunu gösterecek birçok kanıt arasında en basit temel kanıt, *boy* ve *hikâyet* terimlerinin kullanımınıdır. İki farklı terimin kullanımı elyazmasını vücuda getirenlerin görüş ve anlayış farkını yansıtmaya yeterli kanıttır, diyebilirim.

Dresden nüshasının başlığı *Oğuzların boylarının dili ile Dedem Korkut Kitabı* [*Kitâb-ı Dedem Korkud alâ lisân-ı taife-i Oğuzan*] denmesi bana iki ihtimali düşündürmektedir. Bu ihtimallerden ilki şudur: Bu elyazması nüshaya kaynaklık eden elyazması farklı bir anlatım diline ve yazı tipine sahip idi. Bu elyazması, Önavrasya Türk imparatorluğunda yaşayanların anlayışına ve kültür ortamına aykırı özellikler taşıyordu. Oğuz Türklerinin sözlü tarihi bu bakımdan anlatıma uygun görülmedi. Elde bulunan bu Oğuz sözlü tarih anlatıları elyazması, değişime uğratıldı. Akralalık bağı kurmak açısından bir kanıtla dönüştürüldü. Bu nüshayı yapanların elindeki nüsha da elimizdeki nüshalardan hiçbiri değildi. Yeniden akralalık bağı kurulmak istenen Kayı boyu anlayışına göre metinler ve içerikleri gözden geçirilip yeniden tertip edilmiş, böylece *şer-i şerif'e* uygun yeni bir elyazması yaratıldığı düşünülmüştür. Dresden ve Vatikan elyazmalarına kaynaklık eden elyazması böyle bir elyazması olmalıdır. O nüsha şimdi nerededir, bilinmiyor. Ancak, *yazıcı odası* mensuplarınca elyazmasının bu haliyle de *şer-i şerif* bakımından uygun bulunmadığı ve her iki nüshanın da bu yüzden değişime uğratıldığı anlaşılmaktadır. Sultan II. Murad [1404-1451] dönemi hanedanlık yazıcı odası kayıt defterleri ve evrakı var ise, incelendiğinde bu durum sarih biçimde ortaya çıkacaktır. Kısaca söylemek gerekir ise, her iki nüsha, yazıcı odası mensuplarınca elimizdeki hüviyetlerine kavuşturulmuştur. Bu bağlamda bir özgünlükleri vardır. Hangi ölçülerde bir değişime uğramış oldukları üzerinde burada durulmayacaktır; çünkü bu hatırlatma asıl konuya girmeden önce yapılması icap eden kısa bir açıklamadan ibarettir.

Dresden ve Vatikan nüshalarına kaynaklık eden elyazması, farklı bir dilde yazılmış bir elyazmasından yararlanılarak hazırlanmış olması ihtimali de vardır. Bu ikinci ihtimali kuvvetlendirecek bir kayıt, Reşideddin'in yazmış olduğu

¹³ Kanıt olarak Vatikan nüshasına alınmayan *hikâyet*'ler sıralanabilir. Kalan hikâyeler, *şer-i şerif* ölçüsüne uygun görülmedikleri için bu nüshada onlara yer verilmediği anlaşılmaktadır.

sözlerde saklıdır. Reşideddin'in ifadesinden *Dede Korkut*'un kendisi ve anlatıları hakkında ayrıca söz edeceğini belirtmesinden elinde bir adet Türk dilinde ve bir adet de Farsça yazıya alınmış bir *Kitab-ı Dede Korkut* yazması olduğu ihtimalini düşündürmektedir. Çünkü o, Türk ve Oğuz tarihini yazarken Farsçaya tercüme edilmiştir. Türk dilinde yazılmış kaynaklardan da Reşideddin yaptırdığı tercüme yolu ile yararlanmıştır.¹⁴ Eğer böyle ise, o zaman bu metinler, Farsça'dan Oğuz boylarının diline çevrilmiş ve o günün Türklerinin inançları ile uyumlaştırılmaya çalışılmış, anlatım yapısı *şer-i şerif* ile uygunlaştırılmış bir nüsha Akkoyunlu sarayında yaratılmış ve orada yaratılmış olan bu nüsha, elimizdekilere <Dresden, Vatikan> kaynaklık etmiştir. Dediğim gibi, bu nüshadan veya Farsçasından elimizdeki yazmalar ortaya çıkmıştır. Her iki elyazmasının yazıcı odasında farklı iki kişi eliyle yazıya alınmış olduğu da açık bir husustur. Dresden ve Vatikan elyazmaları yazıcı odası mensuplarının anlayışına göre anlatılarda yer alan manzum-mensur görünümlü metinler, çeşitli müdahalelere ve değişimlere uğratılmış olduğu anlaşılmaktadır. Dresden elyazması, Vatikan'a göre bu türden kanıtları bünyesinde daha çok barındırmaktadır.¹⁵

Bir üçüncü ihtimal, Uygur yazısı ile istinsah edilen ve tarih yazımı için Reşideddin'in tarih heyeti için istinsah edilip getirilen nüsha olması olasılığıdır.

¹⁴ Reşideddin, *Câmi'üt-Tevârih* adlı eserinde yer verdiği Farsça *Oğuznâme*'de *Dede Korkut*'tan söz eder ve şunları söyler: “*Korkut bayat neslinden olup Kara Hoca'nın oğlu idi. O çok akıllı, hakîm ve keramet sahibi olmuştur. İnal Sır Yavkuy zamanında zuhur etmiştir. Bu rivayetlerin (yani Oğuznâmedeki) sahibinin (yani onu Reşidüttin'e anlatan zatın) kaydettiğine göre Korkut 295 yıl yaşamıştır. Güzel sözler ve kerametler söylemiştir. Onun hikâyeleri çoktur ki ayrıca zikrolunur*” (Gökyay 1938). Burada belirtilen eserlerden Reşideddin'in istifadesi için, onların Farsçaya tercüme edilmiş olması icap eder. Ancak, nereden tercüme edilecektir, sorusunu sordurur. Bu nüsha, muhtemelen kök nüshadan Uygur yazısı ile istinsah edilip *Câmi'üt-Tevârih*'in yazılışına yardımcı olan tahrir heyetine getirilmiştir. Bu eserin tamamından sadece Oğuzların bidayetinden, Oğuz Han ve oğullarından söz eden kısımlarından yararlanılmıştır. Farsçaya tercüme edildiğini tahmin ettiğim *Dede Korkut* anlatıları başka bir bölümü yazmak üzere geriye bırakılmış ise de Reşideddin'in idam edilmesi nedeniyle böyle bir bölüm yazılamamıştır. Bundan dolayı *Dede Korkut* anlatılarının Farsça tercümelerinin mahiyeti ve âkibeti bilinmemektedir. Bunların İran, Afganistan ve Hindistan, Kahire ve Bağdat elyazmaları arasında kitap, risale, mecmua içinde bulunması ihtimali vardır. Duyduğum kadarı ile Mısır Kahire Devlet Kitaplığı elyazmaları arasında henüz tasnif edilmemiş odalar dolusu elyazması mevcuttur. Aynı durum sözünü ettiğim ülkeler için de geçerlidir. Türk dilinde bu anlatıları aramak yeterli yöntem değildir. Farsça ve Arapça yapılmış çevirileri olması olasılığını da göz önünde tutmak gerekir.

¹⁵ Bir başka yazımızda bu konuya genişçe değinilecektir. Türkler arasında *ata*, *hoca*, *baba* ve *dede* unvanlarının yerleşikliği X.-XII. yüzyıllar aralığında görülür ve bu dönem Türkler arasında İslâmî inancın yerleşme sürecidir.

Bu nüsha, daha sonraları Akkoyunlular eline geçmişse, dip nüshadan gelen bir kadim nüsha olma olasılığı vardır. Bu nüsha, Uygur yazısından istinsah edilmiş olabilir. Akkoyunlular, aynı yazıyı koruyarak ama anlatım dilini Oğuz lehçesine çevirerek ve içeriğini kısmen değiştirerek *Oğuz boylarının diliyle* yeni bir elyazması üretmiş olmalıdır. Akkoyunlular, bu yeni elyazması nüshayı aralarında kadim bir akrabalık bağı bulunduğunu kanıtlamak üzere II. Murad Han'a İstanbul'a göndermişlerdir. Bu da bir ihtimaldir. Dresden ve Vatikan nüshaları bu nüshadan da doğmuştur. Bu nüsha, yazıcı odasında Uygur yazı dilinden Oğuz boylarının diline aktarılmış ve buradan *şer'i şerife* uygun nüshalar tertip edilmeye çalışılmıştır. Bütün bu olasılıklar ileri sürülebilir kanıtlara sahip görünüyor.¹⁶ Özellikle bu kanıtlar bana göre daha çok Dresden elyazmasında saklı görünmektedir.¹⁷

Yukarıda belirttiğimiz ihtimaller sadece akla gelen ihtimallerin bir kısmıdır. Elimizde bulunan Dresden ve Vatikan elyazmalarının nasıl bir yazmadan, hangi yazı ile yazılmış bir nüshadan üretildiğini ve kimlerin bu nüshaları nasıl ve nereden yararlanıp yarattığı konusunda kesin bir veri elimizde mevcut

¹⁶ Bana göre bu kişi, büyük ihtimalle II. Murad dönemi *yazıcı odası* mensubu Yazıcızâde Ali Bey olmalıdır. Babasından intikal eden bir çalışma olması ihtimali de vardır. Babasının da bu oda mensubu bir şahsiyet olduğu unvan ile uyumludur.

¹⁷ Yusuf Azmun'un bana gönderdiği notta şu hususlar dile getirilir: “*Uygurlarda Dede Korkut boyları yok. Türkmenlerde halk hikâyeleri şeklinde çok boy var. Boy sözü Türkmen ağızlarında bay olmuştur ve halk hikâyesi anlamında kullanılıyor. Amcamın kızı <çocukluğumuzda bize> Tepe Göz'ü anlatıyordu.*”

Azmun'un gönderdiği not bana şu hususları düşündürmüştür: *Dede Korkut* boylarından, onların sözlü tarihinden Uygurlar arasında hiç söz edilmeyişi, bir iz bulunmadığı tespiti Azmun tarafından yapılmıştır. Bence doğru ve yerinde bir tespit, ben de bu görüş ve tespite katılıyorum. İlhanlı Sarayı'nda Uygur yazısı ile yazı yazan kâtiplerden birinin yapmış olduğu bir işgüzârlık da *Uygurların Kağanıym* vurgusunun Uygur yazısı ile yazılmış *Oğuz Kağan Destanı* nüshasında yer almış olmasıdır. Bu nüshada Farsça sözcüklere de yer verilmiştir. Bütün bu malzemeler *Câmi'üt-Tevârih* adlı eseri yazan Reşideddin için sarayda kurulu bir heyet tarafından hazırlanıyordu. Uygurlarda *Dede Korkut* boylarının, boy adlarının ve izlerinin bulunmayışı hatırlatması bunlar üzerine beni de düşündürmüştü. A. M. Şerbak, *Oğuzname-Muhabetname* (1959) adlı eserinde bu Farsça unsurlara dikkat çekmiştir. Bu durum, metin bakımından konu üzerinde durulması icap ettiğini bize göstermektedir. İlhanlı dönemi Budist Uygur yazıcılar böyle bir işgüzârlık yapmış olma olasılığı da vardır. Üzerinde durulması icap eden ilginç bir tespittir. Azmun, bu tespiti ile *Korkut Ata* anlatılarıyla bağlı çok önemli bir noktaya temas etmiştir, kanısındayım. İlhanlı sarayında kurulan Tarih Encümeni'nin farklı dil ve kültürlerle mensup pek çok uzmanı bir araya getirmiş olduğunu gösterir.

görünmüyor. Bununla birlikte, iki elyazmasının üretildiği elyazmanın yazı dilinin Oğuz boylarının dilinden farklı bir dil olduğu açık ve kesin bir gerçekliktir, diye düşünüyorum. Bu gerçeklik, elyazmanın Dresden nüshası kapağı üzerinde durmaktadır. Kitabı yeniden tasnif ve tertip edip yazıya alan tarafından açıkça bağıra bağıra iç kapakta ifade edilmektedir. Üstelik sadece bu husus değil, anlatıcısının veya bu nüshayı tasnif edip yazıya alanın soyca *dede*'si olduğu da burada açıkça vurgulanmaktadır. Bu vurgulamada iki durum vardır. İlki, Uygur yazı dilinden veya başka bir dilden Oğuz boylarının diline bu aktarmayı yapanın *Bayat* boyu mensubu olmasıdır. Bu nedenle, *Dede Korkut* anlatılarının Dresden yazması yazıcısı veya çeviricisi, onların tasnif edicisini ve anlatıcısını ve ilk yazıya aldırıcısını *Dedem* demekle kendini hak sahibi görmüş ve elyazmasına *Kitâb-ı Dedem Korkud* adını vermiştir. İkincisi, aralarında *Bayat* boyu mensubu olmaktan öte, *Korkut Ata* ile aralarında doğrudan bir kan bağı vardır ve bu durumu bildirir bir soyağacı elindedir. Benim tahminim, Dresden nüshasını elimize erişen biçim ve içeriğine kavuşturan yazıcı odası mensubu kişi, *yazıcı*, *Bayat* boyu mensubu bir kişi olduğu yolundadır. Bu nedenle hazırladığı elyazmasının başlığını *Dede Korkud* değil de *Dedem Korkud* koymuştur ve bana göre bu tutum, bilinçli bir davranıştır.¹⁸

Korkut Ata'nın kendisi hakkında elyazması tarih kitaplarında türlü kayıtlara rastlanır.¹⁹ Onun söylediğine inanılan sözlerin ve onun ile bağlı sayılan rivayetlerin muhtelif elyazmalarında yer aldığı bilinmektedir.²⁰ Ayrıca, bu anlatıların, yakın zamanlarda sözlü anlatımın yaşadığı yerlerde derlenip yazıya alınan ve yayınlanan çeşitli rivayetleri de bilinmektedir. Sözlü anlatımdan yazıya alınan bu anlatılar, doğal olarak önemli ölçüde değişime uğramıştır (Gökyay, 2000). Meraklı okuyucu ve dinleyiciler için olduğu kadar, kahvehânelerde

¹⁸ Bu konu üzerinde başka bir yazıda daha kapsamlı bir şekilde durulacak ve tüm ihtimaller ele alınıp incelenecektir. Bu hususta, Azmun şu notu eklemiştir: “Üçüncü yazmada ‘Bunlar<ı> ben söylemiyorum, Dedem söylemiş gibi söylüyorum’ mealinde satırlar var”. Tespitlerimi bu türden kayıtlar da destekliyor. Azmun’a teşekkürler.

¹⁹ Bu konuda elinizdeki yazıda belirtmiş olduğum Orhan Ş. Gökyay, M. Ergin, Z. Velidi Togan'ın eserlerinde tarihi kaynaklar zikredilmiştir. Önceki yayınlarda yer alan kaynaklar ve kayıtlar, Ahmet B. Ercilasun (2019) tarafından toplanıp *nehir-kitap* tarzında topluca yayınlanmıştır. Tabii, ihmâl edilemeyecek çalışmalardan biri de hiç şüphesiz Köprülü'nün (1976) *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinde yer alan *Oğuznâme* maddesidir.

²⁰ Bu konuda yukarıdaki dipnotta gösterilen eserlerden istifade edilebilir.

hikâyeleri okuyarak dinleyiciye anlatan *kıssa-hân*'lar için de hususi yazmalar tertip edildiğini bilmekteyiz. Bu tür yazmalarda *kıssa-hân*'lar için, kahvehâne sahibinin ne zaman çay, kahve, içecek servisi yapacağı durak yerleri hikâyeleri anlatacak *kıssa-hân* tarafından kendisi için bu maksat ile hazırladığı yazma nüsha üzerinde bu hususları yazı ile belirlenir. Hikâye anlatımı oraya vardığında durur ve kahvehâne sahibi, dinleyicilere çay, kahve ve şerbet satma fırsatı bulmuş olur. Bu durum bize, *kıssa-hân*'lar için hazırlanmış *kıssa-hân hikâye yazmaları*'nda kahvehâne sahiplerinin para kazanacağı durak yerleri de yazı ile belirlenmiş oluyordu. Bu yerler, şüphesiz dinleyiciler için merak uyandırıcı, arkasını dinleyeceği bir yere isabet ettiriliyordu. “Burada durulacak, aradan sonra devam edilecek” gibi kayıtlar konur. Bu türden hazırlanmış *kıssa-hân mecmuaları* nadir de olsa günümüze kalmış ve bir tanesine tesadüf edilmiştir.²¹

B. Dede Korkud Elyazmaları İle Bağlı Çalışmalar

Türk dünyasında *Korkut Ata* anlatılarının edebî ve bilimsel bağlamlarda araştırılıp inceleme çalışmalarına geçilebilmesi için epey zaman geçmiştir.

Dede Korkut anlatılarını Dresden nüshasından istinsah edip ilk kez yayınlayıp herkesin haberdar olmasını sağlayan Alman araştırmacı Hendrick Frederik von Diez [1781-1817]'dir. Bütün dünya ve Türkler, *Dede Korkut* anlatılarının varlığından onun sayesinde haberdar olur. Kendisinin Dresden nüshasından yaptığı kopya tarihe Berlin nüshası adı ile yerini almıştır. Türkoloji ile uğraşanlar böylece *Dede Korkut* [= Korkut Ata] adını ve anlatılarını ilk kez onun sayesinde duymuş olur (Diez, 2018).

V. V. Barthold (1869-1930) da Diez'in yayınından sonra bu konu ile ilgilenir. Theodor Nöldeke (1836-1930), Dresden yazmasını istinsah edip çalışmak ister. Fakat eser ile uğraşmayı kendisi için yorucu bulur ve onu çalışmaktan vazgeçer.²²

²¹ Bk. Yıldırım, 2003: 134-142 ve Yıldırım, 2005: 751-763.

²² Bk. Kalenderoğlu, 2010: 285-295. Ayrıca, bk. Şahin 2012: 219-238. Hocalı Molla tarafından A. N. Samoyloviç'e temin edilen bu elyazması Çarlık politikasına uygun bir anlatıma sahiptir. Kaçar Türk hânedanlığı ile Çarlık Rusya çekişmesi Şîî-Sunnî ikilemi üzerine oturtulmuş bir metin izlenimi vermektedir. Samoyloviç bu metin üzerine doktorasını yapar. Hocalı Molla verdiği bu metinde anlaşılmayan kelimelere açıklamalar yazıp Samoyloviç'e göndermiştir. Hocalı Molla'nın ilginç bir istinsah imlâsı vardır. Aynı sözcükleri farklı imlâlar ile yazmıştır; ilerde hakkında konuya bağlı ayrıca ve genişçe söz edilecektir. Ayrıca bk. Samoyloviç, 2005. Burada işaret edilen bilgiler ve Hocalı Molla

Dresden nüshasından kendisinin istinsah etmiş olduğu yazmayı, Barthold'a çalışması için 1892 yılında hediye eder.²³ Çarlık Rusya idaresinin Türklere karşı yürüttüğü dil politikalarının oluşturulduğu çarlık Akademisi bünyesinde o da vardır. Dresden nüshasında yer alan çeşitli boy'ların <hikâyelerin> Türkçe ve Rusça tercümelemleri ile yayınlamaya başlar.²⁴

Türkmen dili, edebiyatı ve folkloru ile yakından ilgilenmiş <bu uğurda Pan-Türkist suçlamasıyla canından olmuş.> A. N. Samoyloviç (1880-1938), Barthold ve öteki şarkiyatçıların derslerinde yetişen, onların çalışmalarından yararlanarak Türkmen dili ve edebiyatı üzerine kendisini yetiştirmiştir.²⁵ Bu süreçte Diez'in ve Barthold'un çalışmaları ve yayınları ile *Kitâb-ı Dedem Korkud*'un bilim dünyasına tanıtılması önemli gelişmelere yol açmıştır.

Yeni Mecmua'nın *Çanakkale Fevkalade Nüshası* (Cevdet, 1915: 89-92) bir yana konacak olur ise, Diez'in yayınından tam 100 yıl sonra, 1915 yılında Kilisli Muallim Rıfat (Bilge) [1874-1953] *Kitab-ı Dede Korkud*'un Berlin istinsahını Türkiye'de, İstanbul'da yayınlama olanağı bulmuştur (Kilisli Muallim Rıfat, 1916). Böylece bütün Türk dünyası aydınları, Diez'in ve Barthold'un yazıları yanı sıra, Kilisli Muallim Rıfat'ın yayınladığı Berlin istinsahı üzerinden *Dede Korkut* anlatıları ile ilk kez doğrudan bilgi edinme olanağı bulmuş olur.

ile Samoyloviç ilişkileri üzerine bu çalışma geniş bilgiler ihtiva eder. Elinizdeki bu yazıda, sözkonusu kitabın ilgili bahislerinden yararlanılmıştır.

²³ W. W. Barthold'un yayınladığı boylar ile ilgili geniş bilgi için bk. Gökyay, 2000: 15-16. Barthold, 1894 yılından 1900 yılına kadar Deli Domrul, Dirse Han oğlu Boğaç, Salur Kazan'ın Evinin Yağmalanması boylarını tercüme ederek yayınlamıştır. Yazmanın tamamını ise, 1922 yılında tercüme ederek ve düzeltmelerini yaparak yayınlamak üzere A. M. Gorki Dünya Edebiyatları Enstitüsü'ne teslim etmiştir. Ancak, 1930 yılında bu değerli bilim adamı da J. Stalin'in gaddarlığına uğrayıp ecel şerbeti içmiştir. Bu eseri, Moskva ve Baku'da yayınlandı. Bk. Barthold, 1950 ve 1962.

²⁴ Barthold tarafından Rusça tercümelemleri ile yayınlanmış boylar hakkında bilgi önceki dipnotunda gösterilen yerden başka şu yayınlara da bakılabilir: D. Nuraliyev (1971). Son derece dikkat ile hazırlanmış bu çalışmada Samoyloviç'in ve Hocalı Molla'nın iş birliği ve sonuçları ilmi dikkat çerçevesinde ortaya konmuştur. Türkmen folkloruna Samoyloviç'in yapmış olduğu hizmetleri için ise bk. Berkeliyev 1980. (Bu eserler İhsan Kalenderoğlu bana sağlamıştır. Kendisine teşekkür ederim. İlgili bahislerde yararlanılacaktır.)

²⁵ A. N. Samoyloviç, 1902 yılında Rus İlimler Akademisi'nce Türkmen dili ve edebiyatını inşa etmek yolunda malzeme toplamak için Türkmenistan'a görevlendirildiğinde elinin altında *Dede Korkut* ve Türkmenler ile ilgili ne yapacağına dair bir dosyası vardır. Bu dosyada ayrıca dünyada Türkmenler hakkında ne yayınlanmış ise toplanmıştır. Aşgabat'a ise İstanbul'a uğradıktan sonra gelmiştir.

Hiç şüphesiz bütün bu gelişmelerden Türkmen tarihi, edebiyatı, dili ve folkloru ile yakından uğraşan A. N. Samoyloviç (1880-1938) Türkmenler için kendilerine özgü bir edebiyat ve bir dil yaratması için görevlendirilmiş bulunuyordu. Bu yüzden konuya özel bir önem ve özen gösteriyordu. A. N. Samoyloviç bu nedenle Türkmenistan seferlerine çıkmadan önce İstanbul'a uğrar ve ilgililer ile görüşmeler yapıp geri döner.²⁶

Yeni Türkmen Dili ve Edebiyatını kurma çalışmalarını yürütme ve gerçekleştirme görevi kendisine verilmesini işini benimsemiş olduğu anlaşılıyor. Henüz o sıralarda Orta Asya Türkleri arasında yazı ve konuşma dili <Türkî veya son dönem Çağatay Türkçesi> birlikteliği sürmekte ve iletişim işlevini başarılı biçimde bütün Türk boyları mensupları arasında korumaktadır. Çarlık dönemi taş baskısı kitapların kullandığı dil örnekleri buna bir kanıttır. Şüphesiz kullanılan eski harfli müşterek alfabe de dilin anlaşılabilirliğini koruyucu işlevi görmekte ve bu iletişimi güçlü tutan önemli bir etkidir.²⁷

Dede Korkut ile ilgili çalışmalar, Diez'in ve Barthold'un yayınları ile hız kazanır, zaman içinde dünya üzerinde bu konuda önemli yayınlar ve gelişmeler olur.²⁸ Birçok metin neşirleri, çeşitli incelemeler yayınlanır. Bunlar arasında Kilisli Muallim Rıfat (1916), O. Ş. Gökyay (1938; 2000), Ettore Rossi (1952), Hamid Araslı (1939), M. Ergin (1958), V. V. Barthold (1962), A. Kononov (1958), S. Tezcan (2001), Semih Tezcan-Hendrik Boeschoten (2001), Mertol Tulum-M. Mahur Tulum (2016) ve son olarak M. Kaçalın (2017) tarafından yayınlanmış metin, araştırma ve inceleme neşirleri bu konuda yapılmış birkaç örnek olarak gösterilebilir.

Dede Korkut anlatıları üzerine sayısız inceleme yazısı yazıldı. Ancak, bütün bunlara karşılık, *Kitâb-ı Dedem Korkud*'un yeni ve tekmil bir nüshası hiçbir yerde

²⁶ A. N. Samoyloviç, 1900 ve 1911 yıllarında iki kez İstanbul'a uğramıştır.

²⁷ Çarlık döneminde Türk boylarına *millet* kimliği kazandırma, kendilerine yeni bir kimlik, dil, edebiyat ve tarih yaratma, Türkleri dil ve tarih açısından ayırıştırma eyleminin akademik düzeyde yapılan başlangıç çalışmalarıdır. Aynı dil politikaları, Sovyet Rusya tarafından sürdürülmüş ve sonuçta Türkler, aralarında Rus dili ile iletişim kurar düzeye getirilmiştir. Bu problem günümüzde de çözülememiş, eski sağlığına kavuşturulamamıştır.

²⁸ V. V. Barthold, Rus İmparatorluk Akademisi'nde bilimsel gerçeklikten ödün vermeyen bir bilim adamı olarak bilinir. İstanbul üniversitesinde misafir öğretim üyesi olarak dersler vermiştir. Gerçek bilim adamı olmanın bedelini hayatı ile ödemek zorunda kalır.

bu tarihe kadar ele geçmedi. Onun ne Farsça, ne Arapça bir çevirisine, ne Uygur yazısı bir nüshasına, ne de bütün bunların çıkıp geldiği bir kök nüshaya rastlanabildi (Ercilasun, 2019). Dresden ve Vatikan nüshaları bu açıdan eşsizliklerini korumayı sürdürmektedir.

Dil bakımından Dresden ve Vatikan nüshalarının dili, XI.-XVIII. yüz yıl aralığında Önavrasya <Rumeli ve Anadolu>, Kafkasya, Azerbaycan, İran, Türkmenistan, Özbekistan, Kazakistan sahası Türkleri açısından, tarihi derinlik ve coğrafi genişlik içinde, özellikle manzum ve mensur anlatıların gösterdiği gramer özellikleri ve söz varlığı, ödünclemeler hemen her yerde klâsik edebî metinler bir yana konursa, geniş halk kesimleri için yazılan eserlerin dili anlaşılır, paylaşılır bir durumdadır. Türklerin geniş kitleleri için yazılmış elyazması eserlerde, kimi mahalli sözler ve terimler bir yana bırakılacak olur ise, bu eserlerin anlatım dili herkesin okuduğunda veya dinlediğinde anlayacağı sadelikte yazılmıştır. Türk coğrafyasının her yerinde kendilerine geniş yer bulmalarının bir nedeni de anlatım dillerinin bu müşterekliği yansıtır olması olsa gerektir, diye düşünüyorum.

Sonuçta aynı dili konuşan, aynı kültürü paylaşan akrabalarının bir yerden yeni yerlere akıp gitmesi ile dillerinin bir anda değişime uğradığını düşünmek amaçlı değil ise, bilgisizlik ile açıklanabilir. Yazılı anlatım dilinin okuyucu ve dinleyici çevresi de aynı söz varlığı ve gramer özellikleri ile birliktedir. Konuşma dili ile yazı dili söz varlığı arasında bu bakımdan fark yoktur. Medrese muhiti dışında, okuyucusu ve dinleyicisi Türk olan yaratıların dili belirtilen coğrafya üzerinde yaşayanlar için geniş ölçüde benzerlik, anlaşılabilirlik gösterir. Ebulgazi Bahadır Han'ın daha XVII. yüzyılda Türk'e Türk dilinde söylemenin, herkesin anlayacağı dilde anlatmanın önemine *Şecere-i Terâkime* adlı eserinde vurgu yaptığı bilinen bir husustur. Her müstensih de mensup olduğu boyun dil özelliklerini ve söz dağarcığını istinsah ederken metne kattığı da şüphesizdir. *Şecere-i Terâkime* elyazmasının her bir nüshası bu bakımdan önemlidir. Bu nüshaları *klasik bağlamda Çağatayca* diye anlamak veya adlamak bana göre yanlıştır. Türkmenler anlasın, her Türk anlasın diye, okuyanın, dinleyenin, herkesin anlayacağı bir Türk dili, Türkçe söz dağarcığı, bir müşterek anlatım dili ile bu rivayetler, sözler ve anlatılar yazıya alınmışlardır. Böyle yapıldığı da yazarınca eserinde vurgulanır. O zamanlar, Merkezî Avrasya ve Önavrasya Türkleri arasında konuşma dili hemen hemen büyük benzerlikler taşır.

Farklılaşmalar, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Çarlık politikaları icabı kendini göstermeye başlar. Her bir Türk grubuna Çarlık yönetimince ayrı kimlikler verilir ve dil bakımından birbirinden ayrıştırılmaya tâbi tutulur. A. N. Samoyloviç'in Türkmenler ile ilgili faaliyetleri de bu yolda yapılan ilmî faaliyetlerdir.²⁹

C. Dede Korkud'un Üçüncü Elyazması mı Bulundu?

Günler ve yıllar *Dede Korkut* elyazmasının <Dresden ve Vatikan> iki nüshası üzerinde yapılan tedkikler ile sürüp giderken bir anda “*Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması bulundu*” haberi ile cihan sarsıldı.

Takvimler 2019 yılında Nisan ayını gösterirken, Türk dünyasında ‘Dede Korkut’ anlatıları ile bağlı yeni bir gündem oluştu. Bu gündem, *Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması* bulundu haberi ile ortaya çıktı. Haberi dünya gündemine taşıyan arkadaşımız Prof. Dr. Metin Ekici'dir. O, katıldığı bir kongrede belirttiğimiz tarihte verdiği bir bildiri ile *Dede Korkut* anlatılarının üçüncü elyazmasının bulunduğu haberini bilim dünyasına açıklar.³⁰

Aynı günlerde Abdurrahman Deveci adlı bir araştırmacı tarafından da sosyal medyada bu elyazmasının birkaç özgün sayfası yayınlandı.³¹ Elyazmasını bulduğu ifade edilen ve İran'da Türkmenler arasında yaşayan, İran Kazakları arasında büyümüş bir Türkmen asıllı nadir kitap toplayıcısı Veli Muhammed Hoca'nın kucağında cilt kapağı siyah, kalınca bir elyazması ile çekilmiş bir resmi konur. Ayrıca elyazmasından birkaç sahifenin resmi de Deveci tarafından verdiği haberin yanına konmuştur.³² Faksimile ile birlikte, bulanın kucağında yer alan koca elyazması hepimizi ister istemez büyük bir heyecan ve sevinç dalgası ile alıp

²⁹ Onun bütün çalışmaları şu eserde bir araya getirilmiştir: Samoylovich 2005.

³⁰ Bayburt Üniversitesi'nin 25-27 Nisan 2019 tarihinde düzenlediği *Uluslararası Dede Korkut Bilgi ve Sanat Şöleni*'nde Metin Ekici, Kazakistan'ın Mangışlak bölgesinde bulunduğu *Dede Korkut* yazma nushalarından bildiğimiz soy'lara <öğüt> benzer sözler ile bir *boy* <hikâyet>: *Salur Kazan'ın yedi başlı Ejderhayı Öldürmesi*'ni içine alan ve yeni bulunan bir *Dede Korkut* yazmasını bir bildiri ile tanıtır. Yazma ile ilgili ilk bilgiler böylece bu toplantıda edinilmiş olur. Ardından Metin Ekici bu yazmanın ilk neşrini yapar. Bu yayını diğerleri takip eder.

³¹ Bu sayfaları ve resimleri İsa Özkan bana göndermiştir. Kendisine teşekkür ederim.

³² Google'da *Abdurrahman Deveci* diye girilince bu tablo çıkıyordu. Şu sıra bilemem. Ancak bana bu resimleri meslektaşım İsa Özkan göndermiştir. Dosyada mevcuttur. Yazmayı satın alan kişi hakkındaki bilgi Yusuf Azmun tarafından yapılan neşirden alınmıştır.

götürdü. Sonra anladık ki, resimde görülen nadir kitap koleksiyoncusunun kucağında görülen elyazması farklı bir elyazması imiş!³³

Böylece sosyal iletişim ağında yer alan bu resim ile elyazmasının üç-beş sahifesine, M. Ekici'nin bildirisinde yer alan sayfalar da eklenmiş olur. İletişim ağları, medya günlerce *Dede Korkut* anlatılarının üçüncü elyazması ile yatıp kalkar olur. Türk kültür tarihi, edebî yaratıcılığı açısından *Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması* haberi gerçekten çok heyecan verici ve önemli bir olaydır. Heyecan dalgası herkesi sarmıştır ve çok doğal bir durumdur. Ancak, henüz ortada elyazmasının ne bir tam incelemesi ve tam bir faksimile neşri yoktur.³⁴ Bir süre sonra, aynı kaynak kişiden farklı kişilere gönderildiği anlaşılan elyazması faksimileleri, gönderilen kişilerce incelenip bir yarış halinde ve ardışık biçimde yayın hayatımıza karışır. Aşağıda elyazması ile bağlı inceleyip yayınlayanların görüş ve tespitlerine yerilecektir.

II. Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması Deyince

A. Yayınların Ardışıklığı ve Veli Muhammed Hoca

Dede Korkut'un yeni bulunan elyazması üzerine Metin Ekici, verdiği bildirisinin ardından bir süre sonra bu kez elyazmasını inceleyip faksimilesi ile birlikte *Dede Korkut Kitabı Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası* adı ile 2019 yılında yayınlar. Bu yayını, ardışık biçimde aynı elyazmasının üzerine yapılmış öteki yayınlar izler. Her inceleyicinin kendine özgü eser ile bağlı bir anlatısı vardır.³⁵

Ekici, elyazması üzerine yapmış olduğu incelemeyi metin ve faksimilesi ile birlikte kitaplaştırıp yayınlar. Bana da kitabından bir nüsha göndermek nezaketi göstermiştir. İletişim ağlarında yer alan resimlerde gördüğüm elyazması sayfalarının resimleri ile Ekici'nin yayınladığı elyazması sayfaları arasında renk farklılığı dikkatimi çekti. İlk kez arkadaşların gönderdiği pdf sayfaları eskitilmiş,

³³ Elyazması yayınlanınca, o cildin elimizdekinden farklı olduğu ortaya çıkmıştır.

³⁴ Böyle olmakla beraber, üç beş sahifelik faksimile üzerinden ilk izlenimler ve gramer özellikleri üzerine Ahmet B. Ercilasun ve başkaları tarafından ilk okuma alıştırılmaları ve ilk inceleme yazıları yayınlanır. Bk. Ahmet B. Ercilasun (2019: 92-98).

³⁵ Yusuf Azmun, bana göndermiş olduğu notlarda, yazmanın ilk neşrini kendisinin yaptığını belirtmiştir. Ancak, eseri bilim dünyasına bir bildiri ile duyuran ilk kişinin Metin Ekici olduğu da bir gerçektir.

eski havası verilmiş bir elyazması olabileceği şüphesini uyandırmıştır. Çünkü kâğıdın aharlanması çay renginde ve kimi yerleri ise beyaza yakın gibi duruyordu. Çay suyu ile aharlama yapılabilir mi, bilmiyorum. Ortada *oksitlenme* de var, ama yazının kâğıt kalem ile yazılması bakımından aharlama yapılmış olduğu anlaşılıyor. Ancak bu aharlama, çay renginde bir maddedir ve yazı çerçevesi için de kullanılmıştır. Ekici'nin yayınladığı yazma sayfaları sıvama sarı renktedir. Bu renk basım sırasında yazmaya kazandırılmıştır.

Kısaca sosyal medyada yayınlanan sayfeler aharlamayı göstermesi bakımından daha net, daha doğal görünümdeydi. Çünkü o sahilelerde, aynı sayfada değişik renkte ve aharlanmamış biçimde daha açık kalmış yerler vardı. Ancak, ben de ilk heyecan dalgasında yazmış olduğum yazıda sadece şüphelerime ve muhtemel olasılıklara işaret etmekle yetindiğimi belirtmeliyim (Yıldırım, 2019: 125-134). Hatta taşbaskısı için hazırlanmış bir elyazması olabileceği ihtimaline de işaret etmişim. Ancak, farklı bir maksat için de bu yazmaya eski havası verilmiş olabilir. Ancak üzerine yazı yazılan defter kâğıdı çok incedir. Taşbaskılar için kullanılır türden bir kâğıttır. Bu kâğıda metin kâğıt kalem ile yazıya alınmış, tasnif ve tertip edilmiştir.

Ana metin dışına çıkılarak anlaşılacakları düşünülen sözler için yapılan açıklamalar, bu görüşü destekleyici kanıtlardan biri görünüyor. Bunlar, elyazmasından istifade edecek olanın bilemeyeceği düşünülen sözleri içermektedir. Bundan dolayı elyazması ya belli bir kişi için özel hazırlanmış veya belli kişiler için tasnif ve tertip edilmiş olmalıdır. Bir üçüncü ihtimal de belli bir maksat için yazmayı sipariş edenin anlaması için açıklama çıkmaları tanzim edilmiş olmasıdır. Bunu bu yönde tecrübesi olan birisinin yeni bir talep üzerine hazırlamış olması mümkün müdür, olabilir mi, olabilir. Mektepler için düşünülmüş ise, şüphesiz çoğaltılması da düşünülmüştür. Böyle bir durumda elyazması, taş baskısı için hazırlanmış bir nüsha da olabilir. Bunlar elyazması üzerinde yaptığım incelemede ilk odaklandığım şüpheler arasında yer alıyordu.

Metin Ekici'nin yayını üzerine yazdığım konuya bağlı ilk yazdığım yazımı bir dergiye göndermişim. Yazının bir suretini de Metin Ekici'ye göndermişim. Bu arada arkadaşım Timur Kocaoğlu ile telefonda konuştum. Bana, keşki yazını göndermeden önce Yusuf Azmun tarafından yapılan neşri görseydin, dedi. Haklısın, ama gönderdim yazıyı, dedim. Ama onun için de yazarım elbet, diye

sözlerime ekledim. Yusuf Azmun'un yayınladığı incelemeyi de eksik olmasınlar, gönderdiler. Timur Kocaoğlu'na, Gökbey Uluç'a ve Yusuf Azmun'a gösterdikleri nezaket nedeniyle burada teşekkürü bir borç bilirim. Ancak bu yayında da elyazmanın doğal rengi yerine baskıda elyazmanın sayfaları sarı renge sıvama yapıldığı görülmektedir (Azmun, 2019). Aharlı ve aharsız, eski havası verilmiş yerler anlaşılmıyor.

Yusuf Azmun arkadaşımız da Türk filolojisi sahasında çok iyi yetişmiş bir dil âlimi olmanın ötesinde aynı zamanda İran coğrafyasında doğup büyümüş bir Türkmen'dir. Şüphesiz metin üzerinde filolojik tespitleri ve açıklamaları önemlidir. Kendisi de bu elyazmasını, 2019 yılı içinde inceleyip *Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması* adı ile yayınlamıştır.

Her iki incelemede, elyazması doğrudan görülmeden, kâğıdı ve mürekkebi bilinmeden, pdf yazma metin üzerinden sadece dil ve gramer özellikleri bakımından incelenebilmiştir. Bu bakımdan her iki yayında bu konuda bilgi eksikliği vardır. Yazmanın sahilliği konusunda sadece dıştan sayfa üzerinde görünen yazının fizik görünümü ile yetinilmiştir. Kimse ne tür bir kâğıt, bir mürekkep, ahar kullanılmış mı gibi sahilliğe ışık tutacak, güvenilirliği pekiştirecek elde herhangi bilgiye bakmaya pek aldırmanmıştır. Peşin olarak sahillik kabul edilerek mevcut metini incelemede filoloji yolu izlenmiştir. Metin Ekici gibi Yusuf Azmun da yazmanın kendisini görüp incelemeden sadece onun pdf'sinden dil ve metin özellikleri üzerinde durmuşlardır.

Elyazmasını yazanın yapmış olduğu akıl almaz imlâ hataları üzerine Yusuf Azmun genişçe durmuştur. Yusuf Azmun, yaptığı incelemede elyazmasını hazırlayanın câhilce yapmış olduğu bu imlâ ve gramer yanlışlarına ve bunların nedenlerine incelemesinde tek tek değinmiştir. Bu durum da elyazmasının muayyen bir maksat için hazırlandığına, ona bir edebiyat heveskârı tarafından eski bir elyazması havası verilmek istendiğine dair bir başka kanıt sayılmalıdır. Tasnif ve tertip eden, elyazmasına dil ve anlatım açısından eski havasını bu şekilde vermiş olacağını düşünmüş olmalıdır. Yusuf Azmun tarafından elyazmasının incelenmesinde gösterilen ilmî dikkat ve tespitler aynı zamanda ona tarihî metin havası katmaya çalışanın bilinçsizce yaptığı heveskârlığı da ortaya çıkarması bakımından önemli bir kanıtlardır. Bu işgüzarlıkları heveskârlığın bir sonucu ortaya çıktığını düşündürecek biriyle karşılaçağız:

Hocalı Molla. Mervli bir Türkmen, edebiyat bilgisi, sözlü ve klasik edebiyat meraklısı, bahşılının yaratıcılığına vâkıf, kendisi de *Kâtip* mahlası ile şiir yazan bir şâirdir. Okuyup konuşacak ve yazacak ölçüde Rusça bilen bir Türkmen aydınıdır. Çarlık Rusya'da yaşadığının bilincinde kendine bir yaşam düzeni yürütmektedir. A. N. Samoyloviç ile dostluğu, Türkmen edebiyatı tarihinin yazılmasına katkıda bulunma hevesi böyle bir sonucu yaratmış olması ihtimali yabana atılamaz.³⁶ Bu kişi üzerinde ileride yine durulacaktır.

Elyazmasının üçüncü neşrini ise, Nasser Khaze Shahgoli, Vallollah Yaghoobi, Shahrouz Aghatabai ve Sara Behzad adlarında dört öğrenci gerçekleştirir. İran'da yaşayan ve Ankara'da tahsil gören bu dört arkadaşın ikisi Türkmen, biri Azerî, biri de Kaşkayı adlı Türk boylarına mensuptur.³⁷ Bu arkadaşlar, birlikte elyazmasını kapsamlı bir biçimde inceleyerek *Dede Korkut Kitabı'nın Günbet Yazması* adı ile *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*'nde yayınladılar.³⁸ Bu yayının güzel yanlarından biri, elyazması faksimilesinin doğal renklerine yakın biçimde basılmış olmasıdır.

Sonuncu yayının elektronik kopyalarına da erişme olanağı buldum.³⁹ Bu yayının ötekilerden önemli bir farkı vardır. Daha önce vurguladığım gibi, elyazmasının doğal rengi ile yayınlanmış olmasıdır. Metnin sahip olduğu dil özelliklerine, söz varlığı müşterekliklerine doğru ve yerinde tespitlerde bulunmaktadırlar. Bir bakıma Dresden ve Vatikan'dan gelen karışıma dikkat çeker. Metnin gramer ve söz varlığı konusunda XI-XVIII. yüzyıllar aralığına vurgu yapılır. Türklerin geniş okuyucu ve dinleyici kesimleri göz önüne tutularak yazılmış eserlerde kullandığı anlatım dili büyük ölçüde, böyle bir müştereklik içindedir ki, benim de bu görüşe katıldığımı söyleyebilirim. Bu

³⁶ Bu konuda daha önce adını verdiğimiz Samoyloviç'in eserlerinin toplu yayımı yanı sıra bk. Nuraliyev 1971. Bu yazımızda her iki eserden geniş ölçüde yararlanılmıştır. Ayrıca, Türkmen sözlü edebiyatı hakkında yapılmış çalışmaların bir araya getirilmesi üzerine bilgi edinmek isteyenler için bk. Berkeliyev, 1980 ve Seyidov, 2011. Ayrıca, Türkmen bahşıları ve bahşılık geleneği hakkında bilgi için bk. Kalenderoğlu, 2011.

³⁷ Bu bilgi bana Yusuf Azmun'dan gelmiştir, kendisine teşekkür ediyorum.

³⁸ Günbet yazması diye tanımlanan nüsha, Tahran'a getirilmiş bir kimliği yeterince bilinmeyen bir elyazmasıdır.

³⁹ Digital kopyalara erişim konusunda bana yardımcı olan arkadaşım değerlim adamı Ahmet B. Ercilasun'a, öğrencim Esra Bilge Savcı'ya ve Türkmen kaynaklarını temin eden İhsan Kalenderoğlu'na çok teşekkür ederim.

müştereklik üzerine pek çok bilim adamı da dikkat çekmiştir. Orhan Ş. Gökyay, bahsi geçen eserinde bütün bu görüşleri bir araya toplamıştır (2000). Burada hepsinin yeniden sayılması gereksiz bir işgüzarlık olur. Arzu eden Gökyay'ın daha önce adı geçen eserin dil kısmına bakabilir

Yukarıda sözü edilen neşirler arasında sadece Shahrouz Aghatabai ve arkadaşlarının yayınladığı faksimilede elyazmasının doğal durumu yansıtılmış olduğunu belirtmiştim. Daha önce iletişim ağlarında gördüğüm sayfaların doğallığı ile bir benzerliği vardır. İlk ikisinde doğal görünüm yerine bozuk aharlamanın arkada bıraktığı izleri farklı renkler ile kapatmışlardır. Sosyal medyada yayınlanmış münferit faksimile görünümlerinde de bu açıklık vardır. Tamamen beyaz kalmış yerler, çay rengi ahar ve kimi yerde üzerinde kirlilikler, eskitilmiş havası yansıtan özellikleri, kâğıdın inceliği dikkat çekicidir.

Bu yazmada kullanılan defter kâğıdı, XIX. yüzyıl kâğıtçılığı ürünü görünmektedir. *Litograf* <taşbaskı> matbaalarında, okul defterlerinde, büyük boy defterler için kullanılan ince bir kâğıt türünde görünmektedir. Yazmayı üreten, öyle anlaşılıyor ki, belirtilen tarih aralığı içinde elyazması eserlerin diline ve kültürüne egemen biri. *Dede Korkut* yazmalarının sayfalarında yer alan satır sayılarını bilecek ölçüde konuya, yapacağı işe hâkimdir. Kamış kalem ile istinsah yapmayı, eser tasnif ve tertip edip yazıya almayı biliyor. Faksimile bu özellikleri yansıtıyor. Bunu faksimilenin netliğine borçluyuz. Çerçeve için altın rengi yaldız kullanımı, bilinmeyeceği düşünülen sözler için çıkma yapıp açıklama yapılması da onun bir sipariş olduğu kanısını güçlendirmektedir. Yazının çerçevesi *uydurma* ve *taklid* bir mahiyet yansıtmaktadır. Herşey, eldeki yazmaya eski havası kazandırma hevesi ile yapılmış görünüyor.

Ardışık yayınlar arasında sadece Shahrouz Aghatabai ve arkadaşları sözü edilen Veli Muhammed Hoca eliyle, Türkmen Sahra'ya varıp *elyazması*'nı çıplak göz ile görme olanağı bulmuştur. Ancak, onlar da kâğıdın nerede ne için üretildiği, ana metnin yazıldığı mürekkebin cinsini ve zamanını belirleyici kimyevî testlere başvurulmadığı ana metin ve çıkma yapılan açıklamalar, sonradan eklenen anı türü yazılar, farklı kalem ve farklı mürekkepler ile yazılması gibi hususlar üzerinde durmamışlardır.

Bana göre bütün bunlar doğru tespit edilmedikçe elyazmasının gerçekliği, sahteliği, yazıldığı veya istinsah edildiği zamanı asla doğru öğrenemeyiz. Belli bir

amacı gerçekleştirmek üzere tasnif edilmiş bir yazma olma ihtimali göz önünde hiç bulundurulmamıştır.

Yazmanın dili, aranan dönemlerin diline hâkim biri tarafından anlatıma kazandırılmaya çalışılmış olabilir. Kimi sözler için yapılan açıklama çıkmaları, elyazmasının sipariş üzerine yapılmış bir çalışma olduğu şüphesini koyulaştırmaktadır. Çıkmalar dışında kalan anı yazılarının farklı mürekkep ile yazılmış biri hariç, elyazması ile hiçbir bağı yoktur ve hiçbiri tarih ve yazarını belirleyici bir niteliğe sahip değildir. Sonradan konmuş kenar yazıları yakın zaman sanayi mürekkepleri ile yazıya alınmıştır. Kâğıdın inceliği onun Çarlık Rusya döneminde üretilen *litograf* <taşbaskı> baskı kâğıdından üretilmiş defterlerden biri üzerine yazıldığı kanısını bende pekiştirmektedir.

Metin ile ilgili açıklama çıkmaları tasnif eden kişi tarafından bundan yararlanacak kişi için konmuştur. İnceleyicilerin hiçbirinin bu *meçhul* elyazmasının kimliği konusunda, yukarıda belirtilen hususlarda tam bir fikir sahibi olabilme olanağı bulamamış oldukları görülmektedir. Oysa bu bilgiler, bu elyazmasının ne zaman yazıldığı, o yazıların ne zamana ait olduğu konusunda çok önemli tarih belirleme kanıtları ortaya çıkarmış olacak idi. Üstelik Çarlık Rusya yazı defteri türleri, yazı defteri olarak nelerin tedavülde olduğu da bilinmemektedir. Bence bu husus da önemlidir.⁴⁰

Tasnif ve tertip edilen yazmaların inandırıcılığını sağlayıcı maharetlere sahip biri de sipariş üzerine yahut işgüzârlık olsun, bu konuda kadim yazma peşinde koşanlara yaranmak üzere müstensih böyle bir elyazması vücuda getirmek Türkmen edebiyatı yazacak olan A. N. Samoyloviç'e yardımcı olmak istemiş olabilir. Bu tuhaf elyazmasının hangi şartlar ve talepler üzerine tasnif ve tertip edilerek nasıl bir iklim içinde kâğıt kalem ile yazıya alınmış olabileceği ihtimali üzerinde incelemelerde durulmamış olduğu göze çarpar. Elyazması belli bir maksada hizmet etmesi amacı ile tertip ve tasnif edilmiş olabileceği

⁴⁰ Yazmada kullanılan kâğıdın tahminimce Rus Çarlık döneminde, *Surskoi Fabriki Sergeeva No.5* türünde üretildiği ve sahife ebatlarının: 22x15 cm, yazının yer aldığı çerçeve içi ebatları: 17x11 cm olduğu tahmin edilebilir. Nitekim bu defterlerden birine Hocalı Molla tarafından *Tekelerîş Uruş Kıssa Kitabı Cenknâme-i 'Abdu's-Settar Kazı* adlı eser yazılmıştır. Elbet farklı numaralarda kâğıtlar da bu fabrikada üretilmiştir. Çarlık dönemi defterleri arasında mektep talebeleri için ebatlarını verdiğimiz türden çerçeveli defterler de üretilmiş olmalıdır, diye düşünüyorum. Bk. Samoyloviç, 2005: 363. Çarlık dönemi kâğıt ve defter çeşitlerine, çerçeveli olanlarına da bakmak gerekiyor.

ihtimalinin incelemelerde göz önüne alınmaması, onun peşin olarak özgün bir elyazması kabulüne yol açmış, bir tertip olabileceği şüphesinin önünü kesmiştir.

Elyazması ile ilgili en can alıcı durum, deftere yazı yazma ve istinsah alışkanlığı ve defter kullanımı ile ilgili can alıcı bir özelliktir. Eski yazı elyazmaları defterlerin önden arkaya doğru değil, arkadan öne doğru sahifeleri/varakları ilerletilerek yazılır, eski geleneğe mensuplar arasında yerleşik yazı yazma böyledir. Oysa bu yazmada sahife/varaklarda yazının önden arkaya doğru ilerlediği görülmektedir. Müstensih, elyazmasını kamış kalem ile yazmış olsa da, eski defter tutma yazma geleneğinden kopuk, yeni zaman defter yazma alışkanlığına sahip biri olmalıdır. Bu durum, müstensihin veya eseri tasnif ve tertip edip yazıya alanın farklı bir iklimde yetiştiğini, farklı bir eğitim sürecinden geçtiğini ve bu süreçte kazanmış olduğu alışkanlıklar içinde hareket ettiğini anlıyoruz.

Elyazmanın kapak sahifesi ve onun ile birlikte gelecek yaprakların da sonradan takıldığı anlaşılan cilt kapağına yapıştırılması yazmanın yazılmış olduğu tahmin edilebilir. Bu yapıştırma ile eserin asıl başlığı görülemez duruma getirilmiştir. Bu yapıştırma işlemi belki de yazmanın başlığı ile *dibâçe* diyebileceğimiz varakların ortadan kaybolmasına yol açmıştır.

Elyazmasını tasnif ve tertip edenin, kamış kalem ile yazıya alanın Çarlık dönemi Rusya yönetimi altında yetiştiğini, bu dönemde açılmış mekteplerde eğitim gördüğünü düşünüyorum. Orta Asya'ya özgü *Nestalik* türü yazı çok yaygın bir yazı türüdür. Bu yazı türü ile mekteplerde defter sahifelerine yazı sağdan sola doğru yazılsa bile, defterlerin mekteplerde baştan sona doğru, önden arkaya doğru yazı yazdırılıyor olmalıydı. Dolayısıyla bu elyazmasının yeni yazıldığı, istinsah edildiği, tertip ve tasnif eden kişinin böyle bir yazı yazma alışkanlığına sahip olduğu anlaşılıyor. Elimizdeki elyazması defter sayfaları da bugün olduğu gibi, baştan sona doğru yazılarak metin bitirilmiştir. Bu metin, böyle bir alışkanlık kazanmış, böyle bir mektep eğitimi görmüş biri tarafından tasnif ve tertip edildiği, kamış kalem ile bu şekilde yazıya alındığı konusunda bir başka kanıttır.

Elyazması defterin sahip olduğu ince kâğıdın büyüklüğü Çarlık Rusya kâğıt fabrikalarında üretilmiş olduğu nu düşündürmektedir. Bu kâğıt fabrikasının da

muhtemelen *Surskoy Fabriki Sergeeva* adlı Çarlık Rusya kâğıt fabrikası olması mümkündür.⁴¹

Yukarıda belirtilen çeşitli sorular ve tespitler, elyazması ile bağlı zihnimde doğan şüpheleri pekiştirdi ve ileri sürülen *Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması*'nın mahiyetini öğrenme ve anlama ardına düştüm. Acaba hem bu *kolaj* tarzında hazırlanmış elyazmasını, hem konuya, hem dönemin anlatım <bahşi mekteplerine> yöntemlerine, hem de *Dede Korkut* metinlerine ve zamanın yazı diline aşına bir kimse, yeni zamanlarda yaşamış bir ozan, bir şâir, böyle bir elyazması eseri tasnif ve tertip edebilir mi şüphesi zihnimi sürekli meşgul edince bu şüphelerin izlerini sürmeye başladım. Bulduğum izler beni konuya daha çok bağladı. Bu elyazması eski havası verilmiş ama yeni yapılmış bir *kolaj* elyazması olabilir mi? Böyle bir eser ise, bunu kim yapabilir sorusu da beraberinde doğar. Soruların ardına düşmeden önce, şimdi eser ile ilgili araştırmacıların yayınladığı eserlerde yer alan görüş ve tespitlere göz atmanın yararlı olacağını düşünüyorum. Bu tespitlerin de şüphelerimi aydınlatmada yardımcı olduğu kanısındayım.⁴²

B. Üçüncü Elyazmasının Oluşum Ortamı Özellikleri

Türk dili ve gramer incelemesi, XX. yüzyıl ilk çeyreğine kadar, Anadolu, Kafkasya, Azerbaycan, Türkmenistan ve Özbekistan, Kazakistan, Kırgızistan gibi Türklerin yaşadığı sahaların yanı sıra, halkın dinlemesi ve okuyup anlaması için yazılan eserlerde konuşma ve yazı dili ile yazılmış ve basılmış eserler bakımından Türklerin birbirlerini rahatça anlayabilecekleri bir hüviyete sahip olduklarını gösterir. Bunu sağlayıcı alfabe ve imla birliği ile müşterek söz dağarcığının varlığı ve hükûmranlığı idi. Alfabe ve imlâ birliği, anlama ve anlaşılma açısından Türkler arasında iletişimi koruyordu.

Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması üzerine şunu belirtmeliyim ki, bu elyazması Dresden elyazması diye bilinen eserden ve Ebul-Gazi Bahadır Han'ın *Şecere-i*

⁴¹ A. N. Samoyloviç, *Tuyurkskoe iazikoznaniia filologiya runika*. Daha önce bu eseri zikretmiştim. Dönemin kâğıt üreticisi olan bu fabrika Çarlık imparatorluğunda defter üreticisidir. Kâğıt ve mürekkep cinsleri kolayca tespit edilebilir. En önemli tarih belirleyici kanıtlar arasında yer alırlar.

⁴² *Nestalik* ve *Şikeste-i Nestalik* türü yazı türleri Türkmen, İran, Kafkasya ve Özbekler arasında en işlek yazı tipleri görünmektedir. Kamış kalem ve mürekkepli kalemler ile yazımında ve hızlı kayıtlarda farklılıklar olsa da bu türe özgü kullanımlardır.

Terâkime adlı eserinden yararlanılarak mahallî, sözlü ve yazılı kültür ortamının türlü rivayetleri ve renkleri <dinî, ideolojik> ile boyanmış, maksatlı bir biçimde, belki de bir sipariş üzerine hazırlanmış bir *kolaj* <karışım> olduğu açıktır. Yusuf Azmun'un verdiği bilgiye göre, yazma Merv'den Tahran'a günümüzden 150 yıl önce gelmiştir. Merv, 150 yıl önce <1869 yılında> o günlerde Çarlık işgali altında yaşamaktadır. Elyazmanın bu yönü de içerik düzenlemesine, alplık çağı bitmiştir, şeklinde yapılan bir tavsiye gibi yansıtılmıştır. Bu da *elyazması* üzerinde yer alan şüpheleri koyulaştıran bir başka kanıt olmuştur.⁴³ (Azmun, 2019: 8) Ve bu şüpheler, söz konusu yazmanın da XX. yüzyılın ilk çeyreği içinde yazılmış olacağını bana düşündürmektedir.

Elyazmasının metni belli bir amaca dönük tasnif ve tertip edilmiş, yaratılmış, içerik düzenlemesi Çarlık politikaları ile uyumlu olacak biçimde hazırlanmış, yazıya alınmış bir metindir. Bu elyazmasını tasnif ve tertip edip kâmiş kalem ile yazıya alan kişinin destan anlatımından, destan yaratıcılığından yararlandığı, dinlediklerinden kendine göre yeni bir *kolaj* tertip edecek bir birikime sahip olduğu anlaşılıyor. Bu kişinin az çok şâirliğinin ve bahşı tarzı şiir söyleme ve anlatıcılık yeteneğinin olduğu, bahşı meclislerinde onları dinleme tecrübesi bulunduğu söylenebilir. *Dede Korkut* hakkında da bilgi sahibi olmalıdır. Ancak böyle biri böyle bir yeni, ama eski havası biri bu kolajı yaratabilirdi. Böyle biri var mı? Temel sorun, o kişiye erişmek ve kim olduğunu öğrenmek olsa gerektir.

Dresden nüshasını ve *Şecere-i Terâkime* adlı elyazmasını ve burada yer alan Salur Kazan ile bağlı *tartım*'ı <övgü şiiri> bilen bir kişinin Salur Kazan'ın ejderha ile mücadelesinden ve bahşı geleneğinde dinlediği ona bağlı rivayetlerden haberdar olması icap eder. Bir ejderha *erteğisi* veya rivayeti üzerine Salur Kazan Han için böyle bir kişi <bahşı, şâir> için bir *bay* = *erteği* = *çörçek* = *masal* kurmak, tasnif etmek zor olmasa gerektir. Hele bu kişi bu konular ile uğraşan, *Dede Korkut*'un kimliği ve anlatıları hakkında bilgi sahibi biri ise, şâirliği, anlatıcılığı ve bahşıları dinleme deneyimleri var ise, böyle bir elyazması eser tasnif ve tertip ederek kâmiş kalem ile yazıya alabilir. Bu yolda bahşı meclislerinde bulunmuşluğu, deneyim birikimleri var ise, şâirlik yeteneği var ise, Salur Kazan

⁴³ Yusuf Azmun şöyle diyor: “<Veli Muhammed Hoca'nın> Anlattığına göre bu elyazma yüz elli yıl önce Merv şehrinden İran'a gelmiştir.” (2019: 8).

tartım'ında rastladığı ejderha motifi üzerine bir anlatı kurup söylemesi, tasnif ve tertip edip yazıya alması doğaldır.⁴⁴ *Dede Korkut*'un söylemiş olduğu *soy* ve *boy* türü metinleri görüp okuduğu ve bunlardan istifade ederek bu yazmayı tasnif ve tertip ettiği anlaşılmaktadır. Hatta bu kişinin Rusça bildiği ve yararlandığı da ileri sürülebilir. Muhtemelen bu elyazmasını tasnif edip hazırlayanın V. V. Barthold'un *Dede Korkut*'tan yaptığı ve yayınladığı *boy*'ların Rusça tercümelerden de özgün metinlerinden de haberdar olduğuna şüphe yoktur. Bu ihtimal, bu kişinin Rusçayı iyi bildiği ihtimalini de güçlendirir. Böyle birinin Türkmen Edebiyat tarihi için metin üretme hevesine kapılması, bunu kendine iş edinmesi de mümkündür. Bu yazıda böyle bir ihtimal de göz önüne alınmıştır.

Bu bakış açısı ile elyazması sorununa eğilmeye karar verdim. Üçüncü elyazması gerçekliği sorununa bu açıdan odaklanıp eğildim, onun ne olup olmadığını anlamaya ve tespitlerimi sizler ile bu yazıda paylaşmaya çalıştım.

C. Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması Metninin Kurgu Düzeni Üzerine

Soy ve *boy* anlatımları kimi tekrarlar ile belli bir ahenge sokulmak istenmiştir. Ancak, bu çabaya karşın, *Dede Korkut* anlatılarının ilk iki yazması <Dresden, Vatikan> ile bu yazma arasında bir söyleyiş, anlatım benzerliği kurulmaya çalışılmış olsa da bu yapay, bilinçli bir bağ kurma çabasıdır. Ben, *Dede Korkut* anlatıları ile bağlı kadim bir elyazması bulunması, peşine düşülmesi kendisinden istenmiş bir tasnif ve tertip edici bir musannif ve müstensih ile karşı karşıya olduğumuz şüphesi ile bu elyazması üzerine iz sürmeye çalışıyorum. Bu yüzden eseri tasnif edicinin ve yazıya alıcının yeni bir *Korkut Ata* elyazması yaratma işine giriştiğini düşünüyorum.

Hikâye anlatımına hâkim ozanlar, âşık anlatıcılar, ustalıklarını göstermek için *soy*'lar ile öğüt tarzı sözler söyleyip anlatımın döşeme kısmını oluştururlar.

⁴⁴ Ebul-gazi Bahadır Han'ın yazdığı *Şecere-i Terâkime* adlı yazma eserinde Salur Kazan için söylendiği belirtilen bir *tartım* <övgü şiiri> yer alır. Bu *tartım*da, *tinnîn* adlı, iri, boa yılanı gibi bir yılan ejderha diye nitelenmektedir. Bu iri, ejderha diye nitelenen yılan belki bir hava olayı olan *hortum* olayı ile gökten yere düşmüştür. Ama bu *tinnîn* yedi başlı bir ejderha değildir. İri, kocaman bir yilandır. Arapça anlamı da budur. Bu *tinnîn* üzerine bir bahşi elbet bir ejderha anlatısı tasnif edebilir. Ancak, burada karşılaşılan *ejderha* bir *tinnîn* değil, *yedi başlı ejderha* olmuştur. İlerde bu motif üzerinde ayrıca durulacaktır. Dresden nüshasında da bir ejderha motifi vardır ama daha önce belirttiğim gibi yedi başlı değil, büyük yılan, insan yiyen yılan gibi anlamlardadır.

Anlatıcı bu kısımda anlatacağı hikâyeden sonra istenirse anlatabileceği başka hikâyelerinin ipuçlarından da söz açar veya sazını, sesini ayarlanma, nerede neyi hangi ezgiyi çalacağını kararlaştırma açısından sazında gezinirken zaman kazanmak için araya kısa bir hikâyeye araya sokar (Kırzioğlu, 1968: 470-482). *Dede Korkut* anlatılarında da böyle bir kısa anlatıyı araya ozan sıkıştırır. Veya anlatıcı ozan, bu hazırlık için bir kısa ve farklı, öğüt verici bir hikâyeye araya sıkıştırabilir.

Dede Korkut anlatıları anlatımında da anlatıcı ozan sözü, anlatımı kopuzu eşliğinde kadınlar üzerine söylediği bir kısa hikâyeye ile açar. Anlatıcı ozanın dinleyicileri yapacağı hikâyeye anlatımına psikolojik açıdan hazırlamak, dikkatleri anlatımına odaklamak üzere çeşitli konularda belleğinde sakladığı bu türden kısa hikâyelere başvurur. Türk hikâyeye anlatıcılığı icra yapısında anlatıcının başvurduğu bu yöntem *döşeme* dendiği bilinmektedir. *Dede Korkut* anlatılarının *üçüncü elyazması*'nda bu türden *uydurma* bir kısa anlatılar yığını diyebileceğimiz bir *döşeme* göze çarpar. Ancak, bu kısa anlatılar yığını *döşeme Kısası'l-Enbiyâ* hikâyelerinden aparılmış başlıklardan harmanlanmış bir hüviyettir. Kıssalardan yaratılmış bir karışım olduğu göze çarpıyor.⁴⁵ Bu bize, bu karışımı tasnif ve tertip edenin eski hikâyelere, eski edebî metinlere hâkim, tasavvufi, dinî kültür düzeyi yüksek, bilgi birikimi olan usta bir şâir, aydın bir ozan olacağı ihtimalini düşündürmektedir. Metnin anlatım örgüsünde yer alan *soy ve boy = bay*'ların temel özellikleri böyledir. Metnin örgüsü, kurgusu, içerik ve üslûp özellikleri de önceden belirlenmiş belli bir amaç için düzenlenmiş bir gerçeklik içinde görünmektedir. Ayrıca, anlatıcının Korkut Ata'ya *alplık* çağının geçtiğini, arkada kaldığını, mücadele çağının bittiğini söyletmesi de ister istemez bu eserin tasarlanmasında birden çok amacın güdülmüş olabileceği ihtimalini düşündürmektedir.⁴⁶

III. Üçüncü Elyazmasının Anlatım Örgüsü ve Kurgusu Üzerine

Elyazmasının anlatım örgüsüne ve anlatım kurgusuna bakıldığında metin yapısının giriş diyebileceğimiz bir *döşemesi* varmış. Ancak, bu *döşeme* diyebileceğimiz kısım kaç varak idi, bilinmiyor. Yazmanın kalan ilk varakının da

⁴⁵ Bk. Yılmaz et al., 2013; Ata, 1997.

⁴⁶ Anlatıcının başvurduğu bu uydurma anlatı *döşemesi* de elyazmasının belli bir inanış ve görüşe bağlı bir ideolojik kurguya dayalı biçimde tasnif edildiği gerçeğinin bir başka kanıtıdır.

ön sayfası uydurma cilt kapağına yapıştırılmış olduğu için elde oldukça kısa bir *dibaçe* kalmıştır. Kalan bu kısımda yer alan peygamber kıssalarından söz edildiği görülür. Dinî öğütler ile yüklü peygamber kıssalarından söz eden öğüt verici bir döşeme tanzim edilmiş olduğu söylenebilir. Bu döşemenin ardından anlatıcı sözü bir anda *Dede Korkut*'a getirir ve ona, dua etmesini buyurarak aradan çekilir. Ancak, tasnif ve tertip eden her kim ise, bu buyruğu kırmızı mürekkep ile bir başlık gibi kullanır. Döşeme ile ana metin böylece musannif tarafından birbirinden ayrılmak istendiği görülür.

Böylece *Dede Korkut* ağzından soy <öğüt> öbekleri sıralanmaya başlar. Tasnif ve tertip sırasında musannif, her bir soy öbeği için özel birer başlık konmasını tasarlamıştır. Elimizdeki yazma boyunca önce soy öbekleri ile yazılmış. Kırmızı kalem ile başlık konmak üzere boşluklar bırakılmış. Fakat her ne olmuş ise, musannif, bu başlıkların tamamını yerlerine yerleştirmeye fırsat bulamamıştır. Sadece baştan itibaren üç kırmızı mürekkep ile başlık yazabilmiştir. Çoğunun yeri boş kalmıştır. Başlıkların konamayış nedeni musannifin ölümü ile bağlı olabilir. Çünkü başlık yerleri öylece konamadan boş kalmıştır.

Elyazması'nın ikinci bir temel özelliği, metnin tasnif ve tertibinden sonra, eseri sipariş eden veya zamanın okuyucusu tarafından anlaşılamayacağı düşünülen sözcükler için metnin çerçevesi dışına yapılan çıkmalarda bunlar için birer açıklama verilmesidir.

Bu tespit edilen kanıtların sayısı bana göre artış göstermeyi sürdürecektir. Döşemediği sonra, metin örgüsü ve kurgusu açısından *Dede Korkud* kırmızı ile yazılmış şu başlık ile söze başlatılır: *Dede Korkud kırh şakirde ver nasihat*. O, bu söz üzerine orada bulunanlara şöyle seslenerek söze başlar: “*Alplar duâ kılayunğ cevan-merdleri görmak için*”. Ve böylece ana metin örgüsünde yer alan soy <öğüt> sözleri ile *Dede Korkut*'a metin örgüsünde söz verilmeye başlanır. *Dede Korkut*'a o süreçte, anlatım sırasında kim buyuracak; Hanlar Hanı Han Bayındır mı o meydanda ola? Bu bir uydurma başlık olmakla beraber, anlatıcının ve dinleyicinin tercihleriyle bağlaşıklık bir tutum ve anlayışı, ya da anlatıcının sahip olduğu bilgi düzeyinin yeterli birikimden uzak olduğunu yansıtır. Burada anlatıcı ozan olarak kendini musannif gibi gören kim ise, *Dede Korkut*'a kırk şakirde

nasihat vermesini buyuruyor. Musannifin yeterince bu işe hazırlanamadığı, daha ziyade dinî özelliklere önem verdiği anlaşılıyor.⁴⁷

Okuyucu için her soy başlığı altında toplanmış sözler için, onlara o söz öbeğinin amacını açıklayıcı bir başlık konmuştur. Bu başlıklar, kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Bu soy öbeğinin ilkinde kırmızı mürekkep ile yazılı ilk başlık ve açıklaması şöyledir: “*Bu soyda Dedenüñ müdde’âsı budur ki her kim belki her netse öz haddinde ve kemâlinde olsa yahşudur ehl-i isti’dâdı kemâl tahsîline tergîp idüp meviza eyler*” şeklindedir.

İkinci soy altında toplanan sözler için şu başlık yine kırmızı mürekkep ile yazılmıştır: “*Dedenün bu soyda matlabi budur ki her mümkün muhtâçdur öz zâtında pes insan ki ekmel-i mümkünâtdur muhtaçrakdur pes her kim dünyâ ve ahret refâhi-y-çün her neye muhtâçdurur hikmet-i bâliga muhtâçdan ileri muhtâcun ileyhi halk idüpdür.*” Bu kırmızı mürekkep ile yazılı başlıklardan sonra gelen soy sözleri için başlık yeri bırakılmışsa da bunların başlık yerleri boş kalmış, yazıya alanın başlık koymaya fırsatı olmamıştır.

Her bir boy öbeğinde toplanmış öğüt sözler için musannif düzenleyici, önceden bir *matleb* veya *müddea* düşünmüş ise her bir söz öbeğini buna göre tanzim etmiş, o sözleri bu öbeklere yerleştirmiştir. Ancak, öğüt söz öbekleri için tasarladığı, hazırladığı *müddea* ve *matleb* gibi onların işlev ve anlamını belirtici başlıkları yerlerine yazamamış, bu yerler boş kalmıştır. Burada sorulması icap eden soru, başlık yerleri neden boş kalmıştır sorusu olmalıdır. Böyle bir soruya verilebilecek iki cevap olabilir: 1. Kırmızı mürekkep ile söz öbeklerine başlık koyan kişi, o günlerde vefat etmiştir ve bu yüzden tasarladığı başlıkları yerlerine yazmaya fırsatı bulamamıştır; 2. Eseri, bir mektep kitabı, bir derslik malzeme gibi hazırlamış ama kullanım olanağı olmamış, sipariş verene bu çalışma ulaşmamış, basımından vazgeçilmiştir. Bu eser, musannife verilmiş bir yazma siparişi ise, tasnif edenin ani ölümü ile yerine eriştirilememiş ve öylece evinde yazma halinde kalmıştır. Bence, elyazmasını tasnif ve tertip ederek yazıya alan kişi vefat ettiği için eser bu şekilde yarım kalmış, soy öbeklerine kırmızı mürekkep ile başlık konamamıştır. Mürekkebin bittiğinden dolayı öylece kalmıştır ihtimali, aklın sınırlarını zorlayıcı bir kanıt olabilir.

⁴⁷ Yusuf Azmun’un bana gönderdiği notta konuya bağlı şu hatırlatmayı belirtir: “*Nasihât ver <ibaresinin> ‘di’si unutulmuş olmalı. Metinde böyle hatalar çok*”. *Bu tür hatalar, Hocalı Molla’nin eserlerinde sıkça yer alır*”.

Elyazmasına sonradan bir kitap başlığı sabit kalem ile yazılmıştır. Bu başlık sonradan elyazmasında boş kalan başlık yerlerinden birine konmuştur. Bu kayıt da önemlidir. Bu kayıt şöyledir: “*Cild-i Düyüm-i Kitâb-i Türkman Lisânı, (hicrî) 1347*” veya “*Kitâb-ı Türkman*”. Bu bir Türkmen edebiyatı tarihi için tasarlanıp hazırlanmakta bulunan bir kitabın bir parçası olabilir mi, ya da böyle bir iş için birine hazırlasın diye sipariş edilmiş bir metin olabilir mi? Şahsi kanaatim odur ki, bu notu buraya koyan kişi, bu elyazmasının hazırlanışından da, hazırlayanın kim olduğundan da haberdar bir kimse olmalıdır. Üzerine düşülen hicrî 1347 tarih kaydı miladî tarih olarak 1929 yılıdır. Bana göre elyazmasına bu adı ve tarih kaydını, onu ele geçiren tarafından Türkmen dili ve edebiyatı tarihi projesi çalışmalarından haberdar biri tarafından konmuş olmalıdır. Hazırlayanın ölümünden sonra yarım kaldığı düşünülen esere onu bulan veya kitap sahafınca konmuş bir kayıt, tarih olmalıdır.

Yusuf Azmun, yayınladığı eserinde yukarıda belirtilen kaydı “*Türkmen Kitabı'nın İkinci cildi-İkinci 1347*” diye çevirmiş. Bu anlayış da fikrimizi destekler. Bundan da *Türkmen Kitabı'nın* ikinci cildinin ikinci kısmı anlamı da çıkar. Ancak, benim kanaatim, bu tarihi buraya koyan kişi, hicrî 1347 yılında bu parça ile karşılaşmış onun ne olduğunu anlayarak bu tarihi, eseri gördüğü zamanın tarihi olarak koymuştur. Bana göre, elyazmasının yazım tarihi 1902 ile 1920 arasında bir zaman diliminde yer almış olmalıdır. Yarım kaldığına göre, 1920 başlarında bitmeye yakın musannif ölmüş ve yazma böylece yarım kalmıştır, kanısındayım.

Bir an için iki ciltlik eserin *Türkmen Lisânı Kitabı* diye hazırlandığını, içine konacak metinler arasında *Dede Korkut* anlatımı metinleri de konmak istenmiştir. Ancak bu metinlerin hiçbirinde *Dede Korkut* anlatım dili ve üslûbu yoktur. Ama benzetilmeye çaba gösterildiği gözlenir. Öyle anlaşılıyor ki, arzu edilen yeni bir yazma nüsha bulup ortaya çıkarmak ve Türkmen dili ve edebiyatını onun ile başlatmaktır. Yeni bir yazma bulunmasına çaba gösterilmiş ve böylece bu garip yazma doğmuş olmalıdır. Oysa bu metinler hem Barthold tarafından Rusça tercümelemleri ile birlikte yayınlanmış, hem de Kilisli Muallim Rıfat tarafından yayınlanmıştır. Ardında koşulan, Türkmenistan'da onlardan farklı bir elyazması bulma, ortaya çıkarma çabasıdır. Mektep dersliği olmadığı açıktır. Kaçar Hanedanlığı için böyle bir derslik hazırlanması ihtimali de böylece ortadan kalkmış olur, kanısındayım. Kaldı ki, Çarlık Rusya yanında yer alan Türkmen aşiretlerinin Kaçar Türkmen hanı ile çarpışmalarının destanlaştırılması da

Cenknâme adlı mesnevi tarzında manzum bir anlatı metni ile dile getirilir. Türkmenler arasına mezhep üzerinden karşıtlığı, düşmanlığı yaratıcı ve pekiştirici bir işlev görür (Samoyloviç, 2005).

Bulunduğu söylenen bu elyazması bir *kolaj* metindir. Kendi başına bir bütünlüğü vardır. Bu bütünlüğü *Dede Korkut* adı sağlamaktadır. Öğüt verici söz öbekleri arasında *matlep* ve *müddea* başlıkları konamamış, yerleri boş kalmıştır. Belki bu elyazmasında yer alan metinler, Çarlık dönemi *Yeni 'Türkmen Dilini* ortaya çıkarma çalışmaları ile bağlı bir faaliyet olabilir. Çünkü, 150 yıl önce Çarlık Rusya her bir Türk boyu için bir dil inşa etme peşinde koşmaktadır. Bana göre akla daha yakın bir ihtimaldir ve Merv de 150 yıl önce Rusya idaresi altındadır.

Çok yeni bir söyleyiş olan *Deli Dönmez* sıfatı, anlatıcının veya tasnif edip yazıya alanın yakıştırmaları, bir anlatıcı tapşırması/mahlası olmalıdır. 'Kazan'ı ayağı ile tutmasına gelinceye kadar anlattıkları bir dizi sıfat ve unvan belirlemesi ister. Bu anlamsız bir yakıştırmadır. *Salur Kazan* unvanını kapkacak olan bir kazan ile bağdaştırmak en basitinden söylemek gerekir ise, câhilce yapılmış bir yakıştırmadır. Anlatıcı tam olarak neye el attığını yeterince bilmediği anlaşılıyor. Öyle de olsa, kurnaz, zeki ve yaratıcı bir yanı olduğu da gerçektir. *Dede Korkut* anlatılarının Barthold tarafından yayınlanan asıllarını ve Rusça tercümelerini, Ebulgazi Bahadır Han'ın *Şecere-Terakime* adlı eserini ve Dresden'in Berlin istinsahından yapılan 1916 yılı İstanbul baskısını kolajini de kullanmaya çalışmıştır. Bunlara, halk arasında duyduğu kimi rivayetleri de kattığı anlaşılıyor. Ancak, eski bir metin yaratacağım diye, olur olmaz bir gramer ve imlâ ile yaratmaya çalıştığı elyazmasını tamamlama fırsatı bulamamıştır. Elindeki malzemelerden derslik biçiminde düzenlenen *Dede Korkut* ile ilişkili kurgulanmış bu metin yeni bir *boy* değil ama yeni bir *bay* <çörçek> yaratmıştır. Ve ayrıca, Kars seferini de Şiî ve Türkmen coğrafyasını belirleme, tarif etme bağlamında anlatısına yerleştirmiş olabilir. Bu da anlatıcının dinlediği, öğrenmiş olduğu coğrafya bilgisini yansıtır.

Söz varlığının çeşitliliği yanı sıra, yazıya alındığı kâğıt, mürekkep ve sonradan farklı yazı tipleri ile yazılmış yazıların çeşitli mürekkepleri, açıklamaları ve muhtelif yazıların mürekkepleri üzerinde durulmaması, düzmece bir durum olup olmadığı endişesi duyulmadan sadece faksimile metin üzerinden sunulanı tenkitsiz doğru kabul ederek bir bilimsel *şüphe* duyulmaması,

bana göre aldatici bir tutumdur, diye düşünüyorum. Bunların hiçbiri bilimsel bağlamda araştırılmamıştır. Yukardan beri vurguladığım hususlar araştırılmamış, hiçbirine değinilmemiştir. Bunların da her biri güvenilir kanıtlar ile aydınlatılmaya muhtaçtır.

Azmun'un soylama grupları için yaptığı gramatikal dizin modeli yerinde bir yaklaşımdır. Ergin neşrinde soy bölümleri, ilk kez bu model üzere düzenlenmiştir. Ergin'in bu model yapısından Azmun, incelemesinde yararlanmış. Ancak, bu yazmada soy grubu çokluğu beraberinde farklı gramatikal yapıların çeşitlenmesini artırıp zenginleştirmiştir. Dolayısıyla yazmanın kurgusunda ve metin bölümleri örgüsünde ekler, yinelenen ek ve sözcükler önemli işlev gördüğü; soy öbeği belirleyicisidir ve soy sözleri arasında söz bağı işlevi yüklendiği görülür. İkinci önemli bağ, soylar için kırmızı ile konan ama bitirilemeyen, yerleri boş kalan başlıklardır. Bu başlıkların yerleri boş kalmış olsa bile yinelenen söz bağı işlevi gören ekler, sözler ve dizeler öbeği sınırlarını belirleyici olurlar, karışmayı önlerler. Metinlerin gramer özelliklerine göre öbeğendirilmesi bakımından Azmun'un çalışmasının düzeni geleneği korumuştur.

IV. Üçüncü Elyazması Üzerine Uzmanların Görüş ve Tespitleri

A. Türkiye'de *Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması* ile bağlı yayınların başlıkları:

a. Metin Ekici, *Dede Korkut Kitabı Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası. Soylamalar ve 13. Boy, Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi.*

b. Yusuf Azmun, *Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması. Soylamalar ve İki boy ile Türkmen Sahra Nüshası.*

c. Nasser Khaze Shahgoli, et al. *Dede Korkut Kitabı'nın Günbet Yazması.*

d. Ramiz Asker, *Kitab-ı Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması.*

e. Alirza Sarrai'nin İran neşri hakkında Ramiz Asker'in eserinde içeriği ile bağlı bilgi verilmiş ise de basım tarihi ve künyesi verilmemiştir. Bu nedenle hakkında bir bilgi edinilemedi.

f. Seyfeddin Rzasoy, *Kitabi-Türkman Lisani*. Azerbaycan Milli Elmler Neşri. Baku.⁴⁸

B. *Dede Korkut*'un üçüncü elyazmasını yayınlayanların yazmaya bağlı kendi kendi anlatıları:

Bu anlatıların önemli yanı, her birinin yazma ile ilgili sahip olduğu bilgilerin hikâye edilişi ve kendilerine bu bilgilerin intikal biçimidir.

a. Metin Ekici, 2019 Mart ayında Kazakistan'da Mangkışlak eyaletinin Akdağ şehrinde yaşadığı olayı şöyle anlatır:

“Orada, İran'ın Türkmen Sahra Bölgesi'ndeki Kümbet-i Kavus şehrinden aynı kongreye katılmak üzere gelen Mohammad Ghojoghi ve Muhammed Veli Hoca ile tanıştık. Mohammad Ghojoghi, bana gelip beni o güne kadar gıyaben tanıdıklarını, hatta İran'da yayımladıkları bilimsel bir dergide benim bir makalemi neşrettiklerini söyledi. Türk dünyasının çeşitli sorunlarını konuştuğumuz sırada Veli Muhammed Hoca, yanında bulunan ve kendisi tarafından takılan kapağa Arap harfleriyle “Dede Korkut” yazılmış bir fotokopi metni gösterip bunun, evindeki bir yazmanın bazı sayfalarının fotokopisi olduğunu söyledi. Tam olarak ne olduğunu sorduğumda, bunun, Dede Korkut'un farklı bir metni olduğunu ve ilgilenip ilgilenemeyeceğimi sordu (...) Dede Korkut ile ilgilenemeyeceğimi söyledim ve bir kopya istedim (...) <gönderdiği pdf dosyada> ... toplamda; sonradan hazırlanmış bir kapak sayfası ile 61 sayfalık metin vardı.”.

b) Yusuf Azmun, yayınladığı eserinde Günbet-i Kavus'tan Veli Muhammed Hoca'dan söz ederek çocukluk arkadaşı olduğunu belirtip elyazmasının kendine gelişini şöyle dile getirir:

“Baskıya hazırladığım Dede Korkut yazmasının faksimilesini (Pdf), bundan 6 ay önce bana gönderen arkadaşım Veli Muhammed Hoca elektrik mühendisidir ve zamanının büyük bir bölümünü İran'da, Günbed-Kavus şehrindeki kütüphanesinde biriktirdiği nadir kitapların çoğaltılmasına ayırmaktadır. Anlattığına göre bu elyazma yüz elli yıl önce Merv şehrinden İran'a gelmiştir. Türkmen Sahra'da yaşayan Hoca arkadaşımızın elindeki yazmaya Türkmen Sahra Nüshası diyebiliriz”.

c. Nasser Khaze Shahgoli ve arkadaşlarının yayınında konuyla bağlı üç anlatı yer alır. İlki Veli Muhammed Hoca'ya aittir ve şöyledir:

1. “12 Aralık 2018 Çarşamba günü Tahran'daydım. İşim bitince saat on bir sularında İnkılâp kitap pazarına gidip Hüner kitabevinin sahibi eskiden tanıdığım S. Rabii beyi ziyaret ettim.

⁴⁸ Bu yayından geçen gün telefon ile konuştuğum arkadaşım Mehmet Aça tarafından haberdar edildim. Eser hakkında Aça şu tespitleri yapar: “Rzasoy, kitabında söz konusu yazmanın *Dede Korkut Kitabı'nın üçüncü nüshası, Salur Kazan'ın ejderhayı öldürmesini anlatan hikâyenin de Dede Korkut Kitabı'nın 13. hikâyesi olamayacağını ispatlamıştır*”. Mehmet Aça'ya hem bu bilgiler ve hem de yapmış olduğu yorumlar için teşekkür ederim. Bk. Aça, 2021: 410-418.

Kitabevinde benim ilgimi çekecek yeni bir satılık yazma yoktu. Tesadüf eseri t tam da bu esnada biri kapıdan içeri girdi. Elinde satmak istediği ince bir yazma eser vardı. Rabii bey, bana, 'Belki bu senin işine yarar!' dedi. Yazmanın ilk yaprağı eksik olduğundan künye sayfası yoktu. Eserin ne olduğunu çıkarmasam da yalnızca Türkçe olduğu için pazarlığa girip yazmayı uygun bir meblağa satın aldım. Yazmayı satan şahıs, adının açıklanmasını istemedi, ancak kendi ailesinin Kaçar hanedanı soyundan geldiğini, elindeki nüshanın da Kaçar devletinin kurucusu Ağa Muhammet Han Kaçar'ın kitaplığından yadigâr kaldığını dile getirdi. Kitabın kendi ailesinde kuşaktan kuşağa muhafaza edildiğini söyleyen bu şahıs, yakınlarının elinde aile mirası olan diğer eski kitapların bulunduğunu da belirtti. Söz konusu şahsın verdiği bilgilere göre bir akrabasının elinde Ağa Muhammet Han Kaçar'ın Türkçe hatıratının bir yazma nüshası da vardı. Satın aldığım yazmanın ne olduğunu öğrenmek için bu kitabı Tahran'daki bir araştırmacıya gösterdim, ancak o "Çok önemli bir eser değil!" deyince Günbet'e döndüm. Günbet'te bir Türkmen araştırmacıya da danıştım ve bir sonuca varamayınca nihayet eseri pdf biçiminde hazırlatarak Türkiye'de yaşayan ve Ankara Üniversitesinde tahsilini devam ettiren Türkmen araştırmacı Şahruz Ak Atabay'a gönderdim. Kendisinden eserin incelenmesini rica ettim".

2. Bu hikâye burada dursun, şimdi de arkadaşları ile bu elyazmayı yayınlayan Shahrouz Aghatabai'n anlatımından bu eserin bulunuş hikâyesinin son kısmına bakalım:

Veli Muhammet Hoca, 1930'lu yıllarda Türkmenistan'ın Balkan bölgesinden İran'a göç eden bir aileye mensup. Balkan'dan Mangışlak'a uzanan bir coğrafyada akrabalık bağları var. Ana dili olan Türkmen Türkçesi ile Kazak Türkçesini iyi bilir. Veli Muhammed Hoca, Eylül 2011 yılında Kazakistan'a gitti. Mangışlak'ta akrabaları ile görüşüp Dede Korkut mezarını ziyaret etti. Veli Muhammet ziyaret sırasındaki hislerini şöyle ifade etti: "*Seyhun ırmağı kıyısında yatan Korkut Ata'yı gördüm. Dilek tutan insanlar mezarına çaput bağlamışlardı. Bakımsız bir yerdi; ne bir duvar ne de bir yazı levhası. Kendi haline bırakılmıştı. Kazakistan gazetelerinden birinde konuştum ve bu durumu eleştirdim. Daha sonra adeta Korkut Ata'nın ruhu bana eşlik ediyor gibiydi. Dede Korkut yazmasını bulunca hayret içindeydim. Sanki Korkut Ata'nın ruhu, mezarında ettiğim hayır dualar için bu yazmayı bana hediye olarak göndermişti*".

3. Nasser Khaze Shahgoli ve arkadaşlarının yayın işine nasıl girdikleri hikâyesi de burada üçüncü anlatıdır ve şöyledir:

"2018 yılı 23 Aralık Pazar günüydü. Aile dostumuz olan Veli Muhammed Hoca bu yazmanın pdf sini internet üzerinden bana yollayıp incelememi rica etti. Eşim Dr. Sara Behzad ile birlikte nüshayı inceledik. Bu Türkçe yazma, Dede Korkut'tan 24 soylamayı ve ayrıca yeni bir boyu içeren farklı bir nüshaydı. Gözlerime inanamıyordum. Nüshanın pdfsini arkadaşlarım Nasır Şahgulu ve Veli Yakubi'ye gönderip onların da görüşünü istedim. Evet, bu yeni bir buluştu! Ertesi gün yazmanın sahibini arayarak <...> izin verirse bu eseri çalışmak istediğimizi bildirdim. Veli Muhammed Hoca bu isteğimizi sevinerek kabul etti. Daha sonra, Veli Muhammed Hoca, 1 Şubat 2019 tarihli bir yazı ile söz konusu yazmanın metninin hazırlanması ve yayınlanması ile ilgili bütün hakları bize devretti".

C. *Dede Korkut'un üçüncü elyazması'nın dil özellikleri, fizik özellikleri, yazım ve istinsah tarihi ile bağlı görüş ve tespitler:*

a. Metin Ekici, dil özelliklerini şöyle açıklamaktadır:

“Yazılı metin, Türkmen Türkçesi ile Azerbaycan Türkçesi özelliklerini yoğun biçimde yansıtmaktadır. Bu da metni yaratan ile yazıya geçirenin farklılığı ile ilişkilendirilebilir. Ahmet B. Ercilasun, bu nüshanın 17.-18.yüzyıllar arasında yazıya geçirildiğini vurgular”.

Metin Ekici, çalışmasında daha ziyade metnin kurgusu, biçim ve içerik düzeni üzerinde durmuştur.

b. Yusuf Azmun, filoloji sahasındaki bilginliğinin yanı sıra elyazmasının bir Türkmen bilim adamı tarafından incelenip yayınlanması önemlidir. Lehçeyi ve onun yeni bir konuşma ve yazı diline dönüştürülmesi sürecinde geçirdiği işlemleri bilir. Dolayısıyla, yeni bulunduğu iddia edilen ve bu yönde kabul gören bu elyazması üzerine yapacağı açıklamalar önemlidir. Onun bu elyazmasının dili hakkında yapmış olduğu tespitler şöyledir:

“Dili, daha önceki Dede Korkut kitaplarında olduğu gibi çok arı, zengin ve ahenkli olan bu yazmanın kendine özgü ve çok karışık bir yazım düzeni vardır.Günümüzde kullanılmayan ve anlaşılması güç olan yüzlerce sözü içeren bu istinsah hataları da eklenince içinden çıkılması zor durumlar ortaya çıkmaktadır.Metni aktaran kişinin, kullandığı fiillerden ve Azerbaycan Türkçesine özgü fonetik değişikliklerden Azerbaycanlı biri olduğu anlaşılıyor.Aktarıcı, Dede Korkut'u istinsah ederken yazdıklarına eski havası vermeye çalışmış,Türkçeye aykırı olan bir yazım sistemi uydurmuştur <...> Bu yazım şekli çeviri yazıda sorun yaratıyordu” <...> “Metinde önceki Dede Korkut metinlerinde, Eski Türkçede,Eski Anadolu Türkçesinde ve Anadolu ağızlarında bulunan sözler yanında,çok sayıda anlaşılmayan sözler de vardır. Günümüz Türkmencesinde kullanılan çok sayıda söz de bulunuyor. Azerbaycan Türkçesinin söz varlığından olduğu anlaşılan sözler var. Okumakta, anlam vermekte zorlandığımız sözlerden çoğunu, Derleme Sözlüğü, Çağatay Sözlüğü ve Eski Türkçeye ilgili sözlüklerde buldum. Bu sözlerin Azerbaycan diyalektoloji Lügati'nde yer almadığı da dikkatimizi çekti”.

Yusuf Azmun, ellerde pdf'si gezdirilen elyazmasının yazılım tarihi ile bağlı da şunları kaydediyor:

“Yazmada aynı yazıyla yazılmış bir yazılış tarihi yoktur. Ancak yazmanın sonunda sonradan, belki İran'a geldikten sonra yazılmış hatıra yazıları vardır <...> Haşiyede de çevirisini verdiğim Farsça şiirler var. Bu şiirlerin sonunda 'İd-i Nevrûz-i sultânî 1353 yazılı ve ilk bakışta 944 gibi okunan bir rakam var. Çok silintili olan bu yazıya bakıldığında 9 rakamı ile 3 ile karışmış gibi ve sene 1344 gibi okunabiliyor. Sene 944, miladi 1537 karşılığıdır. Bu dönemde kullanıma giren ç ve p harfleri bu kitapta gelişmiş şekilde kullanılıyor. Bu yazmada XIX. yüzyılda çıkan sağır kef işaretinin bulunmaması da onun eski olduğunu gösteriyor <...> Yazmanın Azeri Türkçesi ile yazılmış olduğu göz önüne alınırsa,

bu dilin İran'da saray dili olduğu Safavîlerin son dönemlerinde XVII. yüzyılın sonlarında yazıldığı düşünülebilir. Kitapta yalnız bazı fiiller ve fonetik ayrıntılar Azeri Türkçesi özelliklerini göstermektedir. Eserin dili söz varlığı ise, Dede Korkut'un dilini ve Eski Anadolu Türkçesi özelliklerini yansıtıyor <...>. Yazma baştan eksik olup metnin sayfa numaraları yok; ama, reddadesi var. Yazmanın başında yazılması gereken adı yok; ancak, 61 sayfaya varan yazmanın onuncu sahifesinde sonradan kurşun kalemle yazılmış şöyle bir kayıt var: Cild-i Düyyüm-i Kitâb-ı Türkmen €l-Sâni 1347 [=Türkmen Kitabı'nın İkinci Cildi-İkinci 1347].Çok sonradan yazılan bu adı bir Anadolu Türkmeni uydurmuş olabilir. Zira Oğuzların yaşam felsefesini yansıtıyor <...> .

Elyazmanın yazı tipi ve sayfalara sözlerin yerleştirilişi konusunda da Yusuf Azmun şunları tespit eder:

“Kitap son derece güzel bir Nesta'lik yazıyla yazılmıştır, metnin bazı yerlerinde, özellikle de haşiyede yazılan notlarda nesta'lik şikeste-kırık nestalik, DY> ile karıştırılmıştır. Her sayfada Dede Korkut'ta olduğu gibi genellikle 14 satır var. Bölüm aralığı olan yerlerde sayfalar 13 veya 12 satır olabiliyor. Haşiyelerde yazılan notlarda bazı sözlerin anlamları veya bazı düşüncelerin yorumu ve düzeltmeleri yer alıyor”.

Yazma üzerine gramer ve imlâ özellikleri ve uydurma durumu ile, eski havası verilme çabası gibi tespitler Yusuf Azmun tarafından yapılmıştır. Bütün bu tespitlere katılıyorum. Bunlar, yazma ile ilgili doğru ve yerinde tespitleri ve şüpheleri ortaya koymaktadır.

c. Nasser Khaze Shahgoli ve arkadaşlarınca yayınlanan kapsamlı inceleme yazısında, elyazması, *Dede Korkut Kitabı'nın Günbet Yazması* başlığını taşır. Konuya ışık tutacak şu ilginç tespitlere yer vermişlerdir:

“Artık Dede Korkut coğrafyasını biraz daha genişletmek durumundayız. Çünkü bu çalışmada verilecek bilgilerden de anlaşılacağı gibi DKK Günbet yazması Dede Korkut hikâyelerinin İran/Azerbaycan'da 16.yy'ın ikinci yarısında yazıya geçirilip 18.yy ikinci yarısında çekimlenmiş ve son zamanlara değin sevilerek okunmuş varyant nüshalarından biridir”.

Bu çalışmada Nasser Khaze Shahgoli ve arkadaşlarının elyazması üzerine yapmış olduğu tespitler dikkat çekicidir:

“Dede Korkut Kitabı'nın Günbet yazması 16. yüzyılın ikinci yarısında Safavî hâkimiyetindeki İran/Azerbaycan'da yazıya geçirilmiştir. Eserin dili Eski Oğuz Türkçesi'nin son dönemlerinin dil özellikleri ile başta Tebriz ve Erdebil bölgesi Türk ağızları olmakla Erken Modern Türkçe'ye geçiş aşamasında olan özellikleri bir arada veren bir özelliğe sahiptir. Metinde bulunan azımsanmayacak derecedeki Doğu Türkçesi'ne özgü yazım, biçim ve söz bilgisel özellikler, üçüncü bir dil katmanı olarak metinde görülebilmektedir. Bu katman Azerbaycan ve İran Türk ağızlarına özgü dillik özellikler ile birlikte, bu yazmayı Dresden ve Vatikan yazmalarından farklı kılmıştır. Yazmanın çekimlenme tarihi ve yeri ise büyük bir olasılıkla 18.yüzyılın ikinci yarısı ve Kaçar hâkimiyetindeki İran/Azerbaycan

sahasıdır. Günbet yazmasının Dresden ve Vatikan yazmaları ile yakından ilişkili olduğu açıktır. Ancak eldeki yazmaların karşılaştırılması, Günbet yazmasının oluşumunda diğer yazmaların kaynaklarından farklı sözlü/yazılı kaynakların olduğunu kanıtlamaktadır”.

Yukarıdaki açıklamayı daha sonra yazma üzerine yapılan tavsif takip ediyor. Zirâ bu tavsif, elle tutulup gözle görülerek yapılmış elyazmanın ilk tanıtımıdır. Eksik kalmış bir elyazması tavsifi olsa da gözle görülüp dokunarak yapılmış en güvenilir gözleme dayanıyor. Elyazması şöyle tavsif ediliyor:

“DKK Günbet yazması, uç kenarları oldukça yıpranmış, yer yer aşırı oksitlenme ve lekelenme izleri taşıyan ince, kaliteli ve koyu sarı renkli 236x146 mm ölçülü 31 varaktan oluşan bir kitaptır. Kâğıdın türü ve nerede ve tahmini ne zaman üretildiğinin anlaşılması ayrı bir araştırmayı istemektedir<Bu araştırma önemli bir eksiklikler, DY>. Yazmanın çok katlı kartondan yapılmış olan kahverengi kapağının ölçüleri ise, 245x155 mm’dir. Ön kapağın üst sağ köşesi yırtık olup, kapağın orta kısmında okunaksız bir damga yer almaktadır. İtinasız bir biçimde ciltlenmiş olan yazmanın şiraze kısmında kırmızı bir kumaş parçası yapıştırılmıştır. Son yaprağın bir kısmı kapağın iç kısmına yapıştığı için tam olarak açılmaz durumdadır. Yaprakları birleştirmek için iki katlı mavi ipe atılan düzensiz dikişler kitabın görünümünü bozmuştur. Bütün bunlar, yazma gerçekten satıcısının bildirdiği gibi Ağa Muhammet Han Kaçar’ın kitaplığından bir yadigâr ise, bu itinasız kapağın asıl olmayıp sonradan yapıldığını gösterir, yazmanın özenle hazırlanmış olması eserin han kitaplığı için hazırlanmış olduğunu güçlendiren ipuçlarından biridir. Yapraklardaki yıpranma ve yer yer bulunan geç tarihli kayıtlar ve karalamalar yazmanın son yıllara dek okunmuş olduğunu gösterir”.

Yukarıdaki önemli tespitlerden sonra, yazmada göze çarpan diğer özelliklere de değinilir:

“Eser kâğıt kalem ve siyah mürekkeple yazılmıştır. Başlıklar kırmızı mürekkep ile kaleme alınmış, ancak 1b ve 2b sayfalarından sonra başlık verilmemiştir; başlıkların hattı metin hattı ile aynı kalemle çıktığını göstermekle birlikte, bu eksiklik başlıkların sonradan eklendiğini ve elimizdeki yazmanın henüz tamamlanmadan bu şekilde bırakıldığını göstermektedir. Bölümleri birbirinden ayırmaya ya da başlıkların eklenmesi için boş bırakılan satırları da sayarsak, yazmanın bütün sayfaları düzenli şekilde 14 satırdan oluşur. Yalnızca 4b sayfasında yer alıp kırmızı mürekkeple yazılı olan başlığın bir kısmı 7. ve 8. satırların arasına sığdırılarak yazılmıştır. Yaprakların b yüzünün aşağı sol köşesinde sonradan yaprağın ilk sözcüğünü gösteren izletme sözcük/sözcükleri düzenli biçimde yazılmıştır.”.

“Yazılar okunaklı ve güzel bir biçimde İran sahasında yaygın olan nestalik hattı ile kaleme alınmıştır. Metinde nadiren kırık nestalik (şikeste-i nestalik) hattının özellikleri de görülmektedir <...> Han kitaplığına ait olduğunu güçlendiren bir diğer özellik olarak ifade edebileceğimiz metni çevreleyen ve tezhibini gerçek altından yapılmış çerçeve, aslında iç içe çizilen beş ince çizgidir <...> Eseri okuyan veya yazmaya sahip olan birkaç kişi de farklı kalem ve genelde itinasız yazılarla sayfa boşluklarına bazı notlar ya da karalamalar bırakmışlardır. Özellikle yazmanın boş kalan son sayfası, birçok metin dışı notlarla

doldurulmuştur <...> Sayfaların şiraze tarafı dışındaki diğer üç kenarında boyu 229 mm ve eni 137mm olan bir altın çizgi,metin ve haşiye notlarını çevrelemiştir”.

Kendileri de Türkmen olan bu araştırmacılar grubu < Nasser Khaze Shahgoli ve arkadaşları>, yazmanın adını sabit kurşun kalem ile yazılmış elyazısı yazıdan şöyle okur:

“Cild-i duyum-i kitâb-ı Türkmen Lisânı” (Türkmen Lisanı Kitabının ikinci cildi). 1347 (Miladi: 1928-1929)”.

Doğu Türkçesi ile ilgili tespitler, bana göre doğrudur. Ancak, onca bozuk imlâ, göz ardı edildiği gibi, bu yazmayı tertip ve tasnif edenin, eski edebiyattan yeterince haberdar birinin işgüzarlığı ihtimalini göz önüne almadıkları, kâğıdı, mürekkebi bilinmeden üzerinde görüş ileri sürdükleri dikkati çekmektedir.

e. Bakû'da elyazmasını inceleyip yayınlayan Ramiz Asker, daha önce belirtilmiş tedkikçilerin yayınlarında yer alan bilgileri derlemiştir. İran'da basılmış olan yayından da söz eder.

D. Elyazmanın kurgusu ve içerik düzenlenmesi konusunda metni inceleyip yayınlayanların yaptığı değerlendirmelere şimdi sırayla bakalım:

a. Metin Ekici, metnin biçimi ve düzenlemeleri ile bağlı şu tespitleri yapıyor:

“Dede Korkut Kitabı'nın üçüncü nüshası, çoğunluğu soylama adı verilen metinlerden oluşmaktadır. Orijinal metinde başlık olmadığı için bunların sayısını tespit etmek, Türkiye Türkçesine aktardığımız metinde; konusuna göre her metnin başına “soylama -1” vb. gibi numaralar verdik. Buna göre elyazmasında konuları bakımından farklı 23 adet soylama bulunmaktadır”.

Ekici, soylamaların içerik tahlilinden sonra yine metnin kurgu ve yapısına dönerek şunları okuyucu ile paylaşır:

“Nüshadaki boy ve anlatma sayısı 1 (bir) adettir. Nüshanın 48. sayfasının 7.satırından başlayan ve bir anlatmaya giriş mahiyetinde olan bu kısımda ilk olarak Salur Kazan'ın sıfatlamalarıyla başlanmış ve sonrasında Aras Nehri çevresini ve Kars yöresini fethi anlatılmıştır. Bu kısım, ilk bakışta farklı bir anlatma gibi görünse de Kazan'ın yedi başlı ejderha ile olan mücadelesine bir hazırlık mahiyetinde olduğu hemen anlaşılmaktadır”.

b. Yusuf Azmun, metnin kurgusu, biçim ve içerik düzeni konusunda kapsamlı bir soy ve boy tahlili yapar:

“Yazmada, eskiden olduğu gibi noktalama işaretleri yok. Cümleler, bazen de söz öbekleri küçük aralıklarla birbirinden ayrılmış. Cümlelerde yer yer seci var; ama bu düz yazı, tam bir ‘nesr-i müsecca’ değil. Ancak düzgün ritmiyle ve zengin söz varlığıyla Dede Korkut'u andırıyor. Her bölümde birinci cümlenin sonundaki söz veya söz öbeği sonraki cümlelerde

bir redif gibi tekrarlanıyor. Meselâ birinci sayfadaki cümleler -içün/-için ile bitiyor. Onu izleyen bölümdeki cümleler gerek ile bitiyor. Bu tür cümleler bittikten sonra Dede Korkut'un düşüncesi aktarılıyor ya da boşluk bırakılıyor ve başka bir redif veya kafiyeyle biten cümleler sıralanıyor. Bu tipteki cümleler birer konu için kullanılmıştır; cümle tipi değiştikçe konu da değişiyor. Bu kitapta ikinci konu anlatılırken gerek tekrarlanmış, onu izleyen bölümdeki cümleler iyelik ya da akuzatif ekiyle [+i] bitiyor. Yedinci sayfada başlayıp onuncu sayfanın başında biten cümleler eglenür mi, eglenmaq yoq, şaqıdur mı, şaqıdmaq yoq gibi ibareler ile bitiyor. Bu konu(bölüm) şu cümleyle bitiyor: Soy çekübeni soylaşdı. Dedem Qorqud Qalın Oguzuş vasfını der olsa tükenür mi, tükenmaq yoq (10/2). Bu konunun bittiği yeri belirleyen boşlukta kitabın ikinci cildinin başladığını belirleyen, yukarıda açıklandığı gibi kurşun kalemle bir not düşülmüştür”.

Yusuf Azmun, elyazması eserin incelemesinde şu görüşleri de kayda geçirir:

“Dede Korkut'taki birçok dizeler ve tekerlemeler bu kitapta kullanılıyor. Bu yazmada yukarıda anlatıldığı gibi başlıkları olmayan bölümler var, Dede Korkut'taki on iki boy yok. Türkmen Sahra Nüshası'nın metni baştan eksiktir; ancak başladığı yerden itibaren serbest hece vezni ile yazılan 27 soylama ve iki boylama ihtiva ediyor”.

Soy'ların son sözlerine ve gramatikal eklerine göre 27'sinin bir dizinini veren Yusuf Azmun şunları sözlerine ekliyor:

“Ancak, bu soylamaların içerisinde metnin 38. ve 39. sahifelerinde yer alan ve 6 bentten oluşan, her bendin sonunda da “Gazan-idüm” redifinin tekrarlandığı 17. soylamada Gazan'ın adı olan Deli Dönmez'in geçmesi çok önemli bir açıklamadır <...> Dede Korkut'un 'Salur Kazan Tutsak Olup oğlu Uruz Çıkardığı Boyı' başlıklı boyda esir düşen Salur Kazan söylediği bir soy'undaki dizeler dikkatimi çekti”.

Kazan'ın düşman ile söyleşirken Dresden nüshasında övünme üzerine dizeler halinde söylediği ünlü öğüt sözleri ile eldeki yazmada yer alan sözleri arasında Yusuf Azmun bağ kurar ve metnin kuruluş yapısını şöyle tanımlar:

“Bu dizeler, Dede Korkut'un Türkmen Sahra nüshasının 48. sayfasının 7. Satırında başlayıp 51. sayfasının sonunda biten ve 52. sayfadan başlayarak 61. sayfanın 5. satırında biten iki boyun Dede Korkut Kitabı'nın 13. ve 14. boyları olduğunu bana düşündürdü. Yazmada boy başlıkları yoktu. Bu yüzden 13. boyun başlığını “Salur Kazan'ın Aras Suyı ile Kars Kal'asını Aldığı Boy”, 14. Boyun başlığını da “Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürdüğü Boy” olarak koydum”

Deli Dönmez unvanı *Dede Korkut* anlatılarında yer almaz. Ad verme işi beyler/hanlar için, başarılarına göre Salur Kazan döneminde *Dede Korkut/Korkut Ata* tarafından konur. Ad konacak kadar bir başarı kazanan çocuk *boz oğlan* olarak yaşar. Ad kazanacak bir büyük başarı kazanınca atasından toy vermesi istenir, toy kurulur, çağırılırlar *Korkut Ata* gelir, oturur, hikâyesini dinler, ona göre bir ad kor, atasından ona beğlik ister, hakkında kopuzu ile bir *Oğuznâme* koşup düzer,

mecliste bulunanlar hep birlikte dinler, sonunda bir alkış verir ve anlatım biter. Dedem Korkut tasnifi anlatılarda, boyların hiçbirinde *Deli Dönmez* adı bulunmaz. *Salur Kazan* unvanını tasnif ve tertip etmeye çalışan musannif, ona, *kazan* motifi ile bir ad değişimi yaratmak istediği anlaşılıyor. Bu ilginç bahşı rolü yüklenmiş kişi anlatım geleneğine ve *Dede Korkut* anlatılarına yeterince hâkim biri değildir. Oysa, orada daha bir sürü iş tutuyor ve ondan önce de sonra da *Salur* boyunun beyinin adı *kazan* <kazgan> *Salur Kazan*, *Salur* görki gibi unvanlar ile geçmektedir. Yeni bir *Dede Korkut* yazması yaratmak isteyen bir heveskâr musannif şâir, kendinden de bu eklemeyi metne katmıştır, düşüncesindeyim.

c. Nasser Khaze Shahgoli ve arkadaşları, metnin kurgusu, biçim, içerik yapısı ve içerik düzenlemesi ile anlatının söz örgüsü üzerine kapsamlı tespitler yapmıştır. Yazmanın fizik yapısı üzerine önemli gördüğüm tespitler şunlardır:

“Yazma toplam 61 sahifedir. Eserin 1a-26b arasında çeşitli uzunluklarda soylar yer almıştır. 26b'den 31a'ya kadar olan kısımda ise metnin içerdiği tek olay olan başlıksız, bizim ‘Kazan’ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürdüğü Boy’ olarak adlandırdığımız boy yazılmıştır. Yazmada 24 soy vardır. Böylece ana metin toplam 25 bölümden oluşmaktadır. Metin bölümünde I-XXV’e dek Romen rakamlarla [...] içinde gösterilmiştir. İlk iki soyun kırmızı mürekkeple yazılmış başlıklara sahip olması ve metinde genel olarak bölümler arasında boşluklar bırakılması, geri kalan bölümlerden bazılarında da başlık yazılacağı planlanmış olduğunu gösterir. Ancak belli olmayan bir nedenle bu iş tamamlanmamıştır”.

Metnin kurgusunda ve örgüsünde yer alan ve onu metin bağlamında oluşturan soy’lar ve boy üzerine kimi önemli tespit ve açıklamalarda bulunurlar:

“25 soydan ikisi yine *Kazan* ile ilgilidir. XVII. bölüm “*Kazan*’ın ad kazandığını’ anlatan bir soy iken, XXIV. bölüm *Kazan*’ın yapmış olduğu bir seferin çok kısa bir anlatısıdır. I. ve II. soy nitelikçe kısmen diğer soylardan ayrılan bölümlerdir. Eserin başlangıcı sayılabilecek bu bölümlerde öteki bölümlere göre daha çok dinî-tasavvufî kavramlar ile eserin asıl konusu olan ‘alplık/yiğitlik ülküsü’nü onaylayacak, fakat dönemin düşünce, kültür ortamına da uyacak anlatım öğelerini barındırır. Geri kalan hemen hemen bütün bölümler doğrudan alplık ideali ve alpların nitelikleri ile ilgilidir. Tek istisna XVIII. bölümüdür. ‘*Dede Korkut*’un *Kehanetleri*’ olarak adlandırılabilir bu bölüm, aslında alplık devrinin ve destan çağının sona erdiğini haber veren ve o dönemin artık aşınmaya başlamış olan değerlerine bir özlem ve ağıt niteliğindedir. Yüksek bir üslûp ve eda ile coşkulu bir akışta ilerleyen metnin tamamında benzetme ve mecazların, daha doğrusu genel olarak söylemin kaynağı temelde canlı (örn. kaplan, kartal, aslan, at, vb) ve cansız (örn. Çelik, yay, ok, yıldırım, bulut, vs) doğadır. Soyların ve boyun anlatı yapısı doğadaki mükemmel varlıkların üstün özellikleri ile yiğitlerin vasıfları arasındaki koşutluklar üzerine kuruludur. Geriye kalan ise, serpiştirilmiş olarak çeşitli konularda (örneğin dil, aile vb) ilgili neyin iyi, neyin kötü olduğunu, bir nesne veya insan dâhil canlılığın asıl değeri ve anlamını keskinleyen atasözü mahiyetinde bilgece sözlerdir. Alp tipinin özellikleri ve övgüsü yanında eserin en göze

çarpan tarafı eğitici-öğretici bir retoriğe sahip olmasıdır. Eserde yer yer kullanılmış olan soru-cevap biçimindeki anlatı yolu ve aynı bir konuya ait sık tekrarlar böyle bir söylemin inşası için uygundur. Bazı bölümler Dede Korkut'un bilgece sözleri ile sonlandırılırken bazıları da onun hayır duaları ile bitirilir”.

d. Kısaca ifade etmemiz gerekirse, uzmanların yapmış olduğu görüş ve tespitler bir arada vermemizin nedeni paylaştığımız yönleri vurgulamaktır. Merv'den yazmanın Tahran sahaflarına düşmüş olmasına inanıyorum. Fakat yazmanın 150 yıl önceye dayandığı bana pek inandırıcı gelmiyor. Çarlık Rusya ile İran'a hükûmran Kaçar Hanlığı arasında cereyan eden ve bu savaşa Türkmen boylarının da katıldığı anlaşılan 1879-1881/82 Göktepe Savaşı o anda destanlaştırılsa bile, bugüne kadar anca en fazla 136-137 yıl geçmiş olmalıdır. Bu konuda da yegâne hocali Molla'dan başka güvenilir bir veri elde bulunmamaktadır. *Yedi Başlı Ejderha* motifine gelince, hiçbir uzmanın bu motif üzerinde durmayışı dikkati çeker. Arap hikâyeciliğinden Türk hikâyeciliğine girmiş ve XIV-XV. yüzyıllarda bir Mevlevî müridi olan Kirdeci Ali namı ile Konya'da şöhret bulmuş bir şahıs tarafından Türk dilinde işlenmiş bir konudur. Belli ki eski edebiyat meraklısı tarafından okunmuş ve Salur Kazan'ı *tinnîn* yerine bu yedi başlı ejderha ile mücadele ettirmeyi uygun görmüştür.⁴⁹ *Xocali Molla*, *Hodjeli Molla*, *Molla Xocali* şekillerinde adı kayıtlara girmiştir. Ölümünden dolayı soy ve boy başlık boşluklarının yazılamamış öylece kalmış olması nedeniyle yarım kalan yazmayı gören, onu tanıyan biri, sahaf veya arkadaşı tarafından bitiş cümlesi altına *Xacilu/Hocali* şeklinde okumaya müsait farklı bir yazım ile, “*Xocali'ya Allah rahmet etsin*” anlamında yeni sanayi mürekkebi ile Farsça bir kayıt konmuştur. Bunun dağılan yazma kitaplığını, çalıştığı işleri bilen bir sahaf veya bir arkadaşı yazmış olmalıdır, kanısındayım. Yeni mürekkeple bu kayıt konmuştur. Ancak yazmanın eski havası için kamış kalem ve farklı mürekkep kullanıldığı anlaşılıyor. Fakat bu siyah divit mürekkebinin yirminci yüzyıl ilk

⁴⁹ Kirdeci Ali'nin XIV.-XV. yüzyıllar arasında Konya'da bir Mevlevî müridi olduğu, ahlak üzerine yazdığı hikâyelerini geniş okuyucu ve dinleyici kitlelerinin anlayacağı bir dil ile yazıya aldığı tahmin edilen bir şâirdir. Mesnevi tarzında yazdığı manzum hikâyelerinin bir kısmı bir yazma mecmuada toplanmıştır. Bibliotheque Nationale de France, Turc 396 kaydında yer alan yazma mecmuada Kirdeci Ali'nin ejderha ile bağlı anlatısı şu başlığı taşır: *Hezâ Dâsitân-ı Ejderha*. Bu mesnevi manzum hikâyenin kendi içinde vezni: *Fâ'ilât fâ'ilât, fâ'ilât* şeklinde belirtilir. Manzum hikâye 246 dizeden oluşur. Salur Kazan ve ejderha hikâyesi buradan bir ödünçlemedir. Çünkü bu tür kitaplar istinsah edilir, çerçiler, kitap tüccarları eliyle her yere gidiyor, halk arasında satılıyor olsa gerektir. Müstensihler şüphesiz bu yolla geçimlerini sağlıyorlardı.

çeyreği içinde üretilmiş bir koyu kara renk bir mürekkep olduğu kanısını taşıyorum. Eski yazmalarda kullanılan mürekkeplere de pek benzemiyor. Defter kâğıdının inceliği ve verilen ebatlar <iç ve dış ebatlar> Rus Çarlığı döneminde üretilmiş olacağı düşüncemizi pekiştirmektedir. Bu defterler, taş baskı için üretilmiş kâğıtlardan çoğaltılmış mektep defterleri olabilir. Defterlerin kapaklarının hiçbirinin <ön ve arka> olmayışı ve sonradan bu kapakların koparılıp, eski bir cilde yerleştirilirken yapıştırılması bunu yapanın gözü kara bir sahaf işi olabileceği ve çok para kazanma arzusuyla yaptığı ihtimalini akla getirmektedir. Bunların dışında kalan hususlar, metin yapısı ve gramer ile ilgilidir. Bunları da okuyucuya bildirmenin yararlı olacağı düşünülerek kısmen alıntılanmıştır.

V. Hocalı Molla (1860-1920) ve Dede Korkut Bağı

A. N. Samoyloviç, 1900 ve 1911 yıllarında talebe iken iki kez İstanbul'a uğramıştır. Türkmenistan'a 1902 yılında ilk kez geldiğinde Türkmen edebiyatı ile ilgili Avrupa'da ve Rusya'da çıkmış ne var ise hepsine hâkim bir dosya ile gelmiştir. Türkmen edebiyatı ve dilinin hangi yüzyıldan itibaren inşa edeceği konusunda bir programı vardır. Bu programa yardım edecek elyazması kitap ve yazıya alınmış türlü dil malzemesi toplamak istiyordu. Bunun için kendine Rusça ve kendi dilinde okur-yazar, çevreyi iyi bilen, çalışmalarına yardımcı olacak bir Türkmen'e ihtiyacı vardır. Rusça konuşabilen, okuyup yazabilen birinin bulunmasına çalışılır. Samoyloviç, dostlarının da yardımı ile kendine aradığı vasıflara sahip, Türkmen edebiyatı ile meşguliyeti çevresinde de bilinen bir kişi bulunur: Hocalı Molla.

O dönemde, A. N. Samoyloviç'in en büyük şansı, gezeceği bölgeleri çok iyi bilen, yöre halkını yakından tanıyan, Türkmen edebiyatına ilgi duyan ve bu alanda çalışmalar yapan, o bölgelerde kısaca Hocalı Molla olarak bilinen, Hocalı Molla Muratberdioğlu (1860-1920) ile karşılaşmasıdır. Hocalı Molla Muradberdioğlu, özellikle Türkmen edebiyatının daha doğrusu dönemin Orta Asya Türk klasik edebiyatına vâkıf, bilgili, zeki ve yaratıcı bir şahsiyettir. Kendisi de aynı zamanda böyle bir birikime sahip bir şâirdir. Şiirlerinde *Kâtip* mahlasını kullanmıştır. Çağatay Türkçesi klasik edebiyata hâkim, Rus dilinde konuşup yazan biridir.

Türkmen edebiyatını *Dede Korkut* ile başlatmak isteyen A. N. Samoyloviç, IX. yüzyıl öncesini Türk boyları için yaşanmış bir ortak dönem sayar. Kadim Türkmen Edebiyatını, IX-XVII. yüzyıllar aralığına yerleştirir; ardında, XVIII. yüzyılı Klasik Türkmen Edebiyatı ve XIX. yüzyıl Türkmen Edebiyatı diye bölümler.⁵⁰ A. N. Samoyloviç, inşa etmek istediği Türkmen dili ve edebiyatı için kendine yardım edecek ve inşasını gerçekleştirecek dil ve edebiyat malzemesini bulup ortaya çıkarmak ve bu şekilde yüklenmiş olduğu görevi başarı ile hedefine erdirmektir. Akademide böyle bir görev için eğitilmiş ve Türkmenistan'a gönderilmiştir.

A. N. Samoyloviç, Türkmen edebiyatı ve folkloru ile ilgili pek çok malzemeyi Hocalı Molla'dan almıştır. Hocalı Molla, tahsil sahibi, Rusça bilen, babası da aydın bir kimsedir. Samoyloviç'e yazdığı mektuplar Çağatay Türkçesiyledir. Hocalı Molla hakkında Samoyloviç şu tespiti yapar:

“Hocalı Molla, akıllı, bir o kadar da okumuş adam. Onun kitaplara, halk rivayetlerine ilgisi, kendisinin söylediğine göre babasından aldığı meziyetlerinden birisidir. Bilim için oldukça önemli elyazmalarından Mahmutkulu'nun babası Devletmemmed'in “Vagzı-azat” eserini, Ebü'l-Gazi Bahadır Han'ın Türkmenlerin Şeceresi'ni ve daha başka Türkmen şâirleri hakkındaki bilgileri ve onların eserlerinden parçaları sürekli olarak St. Petersburg'a gönderdiği için Hocalı Molla'ya minnettarım.” (Samoyloviç, 2005)

Hocalı Molla, Samoyloviç'e dokuz adet mektup yazmış ve bunların arşiv kaydı *Literaturnie Hodceli Mollı* şeklindedir. Samoyloviç, birçok yazısında incelediği materyali Hocalı Molla'nın kendisine vermiş olduğunu belirtmiştir. Türkmen edebiyatı tarihi taslağı adı ile yayınladığı çalışması da bunlardandır. Ebulgazi Bahadır Han'ın *Şecere-i Terâkime*'nin İşan nüshası elyazmasından Hocalı Molla bulmuş ve Samoyloviç'e göndermiştir. Yani, şu “*Seyyah Korkut'un söylediği Salur Kazan*” övgüsü tartımı da bilmektedir. Bu nüshayı, İşan nüshasını da Samoyloviç'e kopya edemediği söyleyen de Hocalı Molla'dır.

⁵⁰ Bu ilginç, tarih, edebiyat tarihi, dil için seçilen ağız özellikleri ve söz varlıkları tasarımları gerçekleştirildiğinde bugünkü Türk yazı dilleri ve edebiyat tarihleri anlayışı benimsenme açısından yaygınlık kazanmış, anlaşılabilirlik güçlendirilmiştir. Ana dilleri ile anlaşamayan kuşaklar ortaya çıkmış, kendi yurtlarında ana ve babalar ile ‘Rusça’ anlaşılır bir vasat oluşmuştur. Türkî Til'in temel sorunu, çözüm bekleyen ana sorunu budur ve bilinmeli ki bu sorun çözülmeden Türk dünyası özgürlüğe erişemez. Filolojik ve linguistik <teorik ve uygulamalı dilbilimi> bilimsel gerçeklik budur. Bu durum, özgürlüğün, *olmaz ise olmaz* kuralıdır. Grameri, semantiği ve söz varlığı parçalanmış her dil, özgürlüğünü yitirmiş, yok olma yoluna girmiş, işlevsizleştirilip ölüme terk edilmiş demektir.

Samoyloviç'e yazdığı mektuplarında ise Molla Hocali imzasını koyduğu görülüyor.

Elimizde bulunan ve mahiyeti yeterince incelenmeden değerlendirilen *Dede Korkud'un Üçüncü Elyazması* yarım kalmış bir çalışmanın arkada kalan hâli olduğu anlaşılıyor. Nestalik yazının bittiği yerde “*Hâcılı'ya Allah rahmet etsin*” anlamında başka mürekkep ile Farsça yazılmış bir ibare vardır. ‘Hoca’nın yörede Farsça yerleşik anlayışa göre telaffuzu *Hâcı* şeklinde olabilir. Bu telaffuz alışkanlığı nedeniyle o yazıyı oraya yazan bu adı söylendiği gibi yazıya aldığı açıktır. Bu kişinin Hocalı Molla Muradberdioğlu (Muradberdiyev) olduğu anlaşılıyor. İyi tahsil görmüş, Rusça bilen, mahlas kullanacak ölçüde şiire vâkîf, şâirliği olan ve Samoyloviç’in teşviki ile Türkmen ve Özbek klasik edebiyatı ile de uğraşan, Türkmen folkloru çalışmalarına Samoyloviç ile katılan bir Türkmen aydınıdır.

Dede Korkut’un Türkmenler arasında dolaşan hikâye ve rivayetlerini yazıya alıp Samoyloviç'e veren de Hocalı Molla’nın kendisidir. Türkmen ve Özbek Türkleri ve bütün Türk toplulukları ile ilgili tespit ve değerlendirmelerini Hocalı Molla’ya borçlu olduğunu belirtir. *Türkmen Edebiyatı Tarihi* yazmak isteyen Samoyloviç’in bu konuda en büyük yardımcısı Hocalı Molla’dır. Samoyloviç’in yayınladığı yazılarından bu taslağı gerçekleştirmek istediği açıktır. Hocalı Molla’nın babasından kalma zengin yazmalardan mürekkep bir kitaplığı vardır ve kendisi de bu kitaplığı zenginleştirmiştir.⁵¹

Elimizde bulunan elyazması, Azerbaycan, İran, Türkmen ve Özbek sahası ile Anadolu sahası dil özelliklerini bir arada göstermektedir. Bunun temel nedeni Hocalı Molla’nın tahsil ettiği dilin söz varlığı ve dönemin edebiyat dilinin müşterek münevver dili olması olsa gerektir. Sadece o değil, henüz müşterek konuşma ve yazı dili olarak Orta Asya Türklerinin yazı dili henüz *Türkî Til* veya *Çağatay Türkçesi* başlığından koparılıp Özbek, Türkmen, Türk, Azerî ağızlarına Çarlığın ayırıştırmadığı, millî heyecanların, ortak yaşam kültürünün bozulmadığı bir süreçten söz etmekteyiz.

⁵¹ Yazma eserler ile zengin babadan kalma kitaplığı kendi gayreti ile de daha da zengileşmişse de, ölümüyle dağılmış, yağma edilmiştir. Hocali hakkında daha geniş bilgi için bu yazıda adları geçen, eserleri belirtilen A. N. Samoyloviç ile D. Nuraliye’in eserleri hakkında İhsan Kalenderoğlu’nun adı geçen yazısına bakılabilir. Bu yazıda onlardan istifade edilmiştir.

Çarlık döneminde Türk boylarına göre başlayan yeni yazı ve konuşma dili adlamalarını Sovyet dönemi ağırlaştırılmış biçimde takip eder. *Türk Tili*, biçim, içerik, söz dağarcığı bakımından ayrıştırılması iyice keskinleştirilir, İran'da da rejim Farsça'yı eğitim ve öğretimde egemen kılar. Ancak, halk atadan-anadan dinlediği ve sakladığı dili, ağızları konuşmayı sürdürmektedir. Çarlık dönemi başlayan dil parçalama süreci Sovyet döneminde zihinlere ve dillere yerleştirildi ve Türk toplulukları arasında ortak yazı ve konuşma dili gibi işleyen Çağatay Türkçesinin bölgede yaşayan Türkler arasında müşterek konuşma ve yazı dili olması durumu 1928 yılından sonra, Türkler arasında müşterek ana dili konuşma bağı, kuşaklar arası bağ, *represiya*'lar ile tamamen ortadan kaldırıldı.⁵² Türk topluluklarının birbirleriyle anlaşma olanağı yok düzeyine indirildi. Bugün iki Türk birbiri ile Rusça anlaşma durumu yaşamaktadır. Acı gerçek budur: Yeni kimlik, yeni hayat, fakat bu yeni hayat, konuşma ve iletişim dili Rusça olur ise mümkündür. Hocalı Molla ise, parçalanma öncesi doğmuştu veya genel adı Çağatay Türkçesi olan umum dil ile tahsil görmüş, bu dil ile konuşuyordu. Bu dil, konuşma ve yazı dili olarak, 1928 yılına kadar umum Türk coğrafyası Türkleri arasında etkin biçimde sürmüştür. Çünkü bağımsızlıkçı bir süreç, millî yönetim yapıları Türkler arasında J. Stalin dönemine gelinceye kadar yaşanmıştır.

VI. Peki, Elyazması ile Hocalı Molla'nın İlişkisi Nedir?

Bu sorunun yanıtına kanıt bana göre, elyazmasının metin örgüsünün ortaya çıkmasında önemli rol oynayacak olan ara başlıkların yarım kalışıdır. İki cild hâlinde tasarlanmış olduğu anlaşılan *Türkmen Lisânı Kitabı* veya *Türkmen Kitabı* adlarını taşıyan bu çalışma Hocalı Molla'nın 1920 yılında vefatı ile yarım kalmıştır. En azından elde kalan ve onun elinden çıktığı anlaşılan bu çalışma, A. N. Samoyloviç tarafından tasarlanmış Türkmen Edebiyat Tarihi için bir kaynak metin gibi hazırlandığı anlaşılmaktadır. Hocalı Molla tarafından kaleme alındığı anlaşılan elyazması bu çalışma ölümü nedeniyle tamamlanamamış öylece kalmıştır. Yazmanın bugünkü gibi defterin başından sonuna doğru yazılışı da,

⁵² Türk Cumhuriyetleri, Sovyet Rusya ile birleşme mecburiyetinde bırakıldı ve içten/dıştan iş birliği ile veya içinde bulunulan ağır koşullar nedeniyle, kurtarılacakları kurtarma uğruna katlanma yılları artık bugün geride kalmıştır, umudundayım. Türk dünyasında Nursultan Nazarbayoğlu gibi bir mümtaz devlet adamının bulunması, geçmişi, günü ve geleceği görüp mümkün olanı gerçekleştirme yolunda örnek olması da bir umuttur, diye düşünüyorum.

onun, bu tür teferruata pek aldırış etmediğini gösterir. *Deli Dönmez* yakıştırması da Hocalı Molla'nın kendi şâirane tasarrufundan kaynaklanan bir husus veya Türkmen bahşılının anlatım tarzından etkilenme sonucu ortaya çıkmış bir özellik olmalıdır. Belki de Hocalı Molla, *Kam Böri* boyunda yer alan *Boz oğlan* motifinden etkilenmiş olabilir. Bana göre sonuncu ihtimal en güçlüsüdür. Çünkü o, Barthold'un Rusça çevirisinden ve eski yazı metninden de haberdardır.

Samoyloviç'in *Türkmen Edebiyatı Tarihi* de onun beklenmeyen ölümü nedeniyle gerçekleşmemiş ve bu konuda sadece iki makaleyle yetinmek zorunda kalmıştır.⁵³ Dil karışıklığı, Hocalı Molla'nın kendi konuşma ve yazı dilidir. Karışım, yaşadığı muhitlerin, aldığı tahsilin, okuduğu eski yazma edebiyat kitaplarının kendine kazandırdığı dildir. Dil ve gramer konusunda, ekler konusunda yaptığı hatalar, imlâ yanlışları Rusça da biliyor olsa da altmış yaşından sonra, ora senin, bura benim diye dolaşmaktan, yorgunluktan doğan kusurlar sayılmalı diye düşünüyorum. Ölümünden sonra elyazmaları ve yazıya aldığı malzemelerin elyazmaları ile zengin bir kitaplığa sahip olduğu söylenen Hocalı Molla'nın ardından dağıldığı, ellerde kaldığı, yağma edildiği ve el yazması kitap tüccarlarının bunları elden ele sattığı, elimize erişenin de bu yazmalardan biri olduğuna şüphe yoktur.⁵⁴ Yazıya aldığı metinlerde Çarlık siyasetine uygun bir dil kullanmaya, savaş döneminin tükendiğininivurgulamaya özen gösterdiği görülür. Yusuf Azmun da Merv'den bu nüshanın gelmiş olduğuna vurgu yapmıştır. Elyazmasını belki kitapçıya satan kitap tüccarları bu şekilde yüklü para almayı ummuş olabilirler. Ancak, elyazması kitabın Merv'den Tahran'a geldiği doğrudur. Ama metinlerin özen ile yazıya alındığı tarihlerin 1920 yılına yakın tarihler olduğu açıktır. Bilinmesi güçlük yaratacağı düşünülen kelimelere çıkmalar ile açıklamalar verilmesi de Samoyloviç için Hocalı Molla tarafından bilinçli olarak konmuş olduğu açıktır. O, bunu, Samoyloviç'in doktora konusu olan yazma eseri hazırladığında da yapmıştır.

Onun tanıştığı ve kendisine büyük değer veren A. N. Samoyloviç'e hayranlık duyduğunu, aradığı konularda memnun etme çabası gösterdiğini anlıyorum. Şüphelerimi koyulaştıran ve elimizdeki *yedi başlı ejderha* motifli yeni *Dede Korkut*

⁵³ A. N. Samoyloviç'in yazmış olduğu makaleler için bk. Seyidov 2011 ve Berdiyev 1980.

⁵⁴ Kitaplığı için bk. D. Nuraliyev'in adı geçen eserinin Hocalı ile ilgili biyografisinde yer alan bilgilere bakılabilir.

yazması kolajini da Samoyloviç'i memnun etmek için düzenlediğini gösteren karineler arkada bırakmıştır. Bunları kısaca gözden geçirmek yerinde olacaktır.

1. *Tekelerin Uruş Kıssa Kitabı: Cenknâme-i 'Abdu's-Settar Kazı* adlı yazma eser. Bu eserde de Yusuf Azmun'un elimizdeki *kolaj* metinde tespit ettiği tarzda garip imlâların kullanıldığı göze çarpar. Abdu's-Settar Kazı için Taşkent'te kadılık ettiği belirtiliyor ise de ne kendisi ve ne de çocukları hakkında, Hocali'nin verdiği bilgiler dışında herhangi bir belge, bir veri, bir bilgi yoktur. Samoyloviç'e metin ile bağlı açıklamaları kendisi yapar. Herşey kayıtlarda Hocali'nin söylediklerinden ibarettir ve kimsenin bu bilgileri doğrulatacak olanağı bulunmamaktadır.

2. *Revnâkü'l-İslâm* adlı eserin hem yazarını uydurup Ebulgazi Bahadır Han zamanına yerleştirmeye çalışır. Yazarını da Bahadır Han'ın üslubu ile konuşturur. Derdinin XVI. yüzyıla ait bir yazma ortaya çıkarmak olduğu açıktır. Bu eserin Vefâ adlı birine ait olduğu, Şeyh Şerif'e ait olmadığı gerçeği ortaya çıkar. Şeyh Şerif'in eseri *Muinü'l-Mürîd* olduğu *Şecere-i Terâkime*'de kayıtlıdır. Yanıltıcı bu bilgidен Samoyloviç'in kendini kurtardığı anlaşılıyor.

3. *Korkut Ata ve Köroğlu Rivayetleri*. Samoyloviç, Türkmen edebiyatı tarihini *Korkut Ata* anlatıları ile başlatmak düşüncesine göre çalışmalarını yürütmektedir. Bu düşüncesini şüphesiz Hocali'ya da anlatmış olmalıdır. Nitekim o, bu destan hakkında Türkmenler arasında dolaşan rivayetleri Hocali'ya yazdırıp alır. Samoyloviç, *Köroğlu* destanını da kadim Türkmen edebiyatı tarihi içinde XI. yüzyıla yerleştirir. Hocali Molla'nın verdiği bilgileri sonradan tashih etme durumuna düşer. Burada da Hocali'nin bir yandan işgüzarlığı, öbür yandan Samoyloviç'in takdirini kazanmak için gayreti dikkati çeker.

4. Ahsan Şeyh (= Dana Ata) olayı. Hocali Molla, XV.-XVI. yüzyıllara ait olduğunu bildirdiği bir *Oğuz-Name* bulduğunu söyleyip Samoyloviç'e gönderir ve bunu tasnif edenin Ahsan Şeyh (=Dana Ata) adlı biri olduğunu belirtir. Hocali Molla'nın dışında bu kişi hakkında hiç kimsenin bugüne kadar bilgi sahibi olmadığı anlaşılıyor. Bugüne kadar da hiçbir yerde bu *hayalet* kişinin adı geçmemektedir. Sadece ortada Hocali Molla'nın Samoyloviç'e yazdığı bilgiler vardır. Ancak, bu durumdan Samoyloviç, şüphelenir ve yazmanın dilini inceler ve bu metnin XVI. yüzyıldan sonraki bir zamana yerleştirilmesi mümkün olabilir düşüncesini ifade eder. Ben bu *Oğuznâme*'nin de tasnif edicisinin Hocalı Molla

olması ihtimalinin güçlü olduğu kanısındayım. Türkmen edebiyatı tarihi için XV.-XVI. yüzyıllar için elyazması metinler tasnif ederek boşluğu doldurmak derdinde olan bir şahsiyet görünümündedir.

5. *Korkut Ata* olayı. Samoyloviç, kadim Türkmen edebiyat tarihini Korkut Ata'dan başlatmak derdindedir ve bu fikrinden şüphesiz Hocalı Molla da haberdardır. Çünkü kendisi için halk arasında dolaşan rivayetleri toplayıp yazıya almış ve Samoyloviç bunlara bağlı makaleler yayınlamıştır. Hocalı bundan cesaret alıp konuyla ilgili dinî ve tasavvufî bilgilerini birleştirerek yeni bir metin tasnif etmek istemiştir. Böylece bahis konusu çalışma yeni bir eski metin kazanmış olacaktı, diye düşünmüş ve işe girişmiş olmalıdır. *Alplik* çağının bittiğinin eserde öğütlenmesi, Çarlığa hoş görünmek için esere yerleştirilmiştir. Tasavvuf ile de bağlı eserleri okuduğu, Hazreti Ali hikâyelerine vâkıf olduğu anlaşılan Hocalı, *tinnîn* <iri yılan> yerine Hz. Ali'nin mücadele edip yendiği *yedi başlı ejderha*'yı Salur Kazan karşısına çıkarır.⁵⁵ Fakat onun zeki, eski edebiyata vakfi, şâirliği ve bahşılığı yaptığı hilenin örtülmesine yetmemiştir. Hocalı'nın bu *kolaj* tarzı tasnif ettiği yazma eserin bölüm başlıklarını koyup onu tamamlamaya ecel kendisine izin vermemiş, elyazması bu açıdan yarım kalmıştır. Bütün bu çabalarının Türkmen Edebiyatı tarihi yazımı ile bağlı çabalar olduğu göz önüne tutularak arkada kalan onun *Dede Korkut/Korkut Ata* ile bağlı bir eser vücuda getirme çabasını takdirle karşıladığımızı ifade etmek isteriz.⁵⁶

VII. Sonuç

Hocalı Molla, dindar, tasavvuf ehli olan, şâirliği bulunan ve *kâtip* mahlası kullanan biridir. Yedi başlı ejderha motifini Kirdeci Ali'nin kitabından aldığı açıktır. Bu tür kitapları sevdiği okuduğu açıktır. Adı *tinnîn* olan iri yılan, ejderha, yedi başlı yılanı ifade etmez. Bunların tasavvufta da astronomi de de kendilerine özgü işlevleri vardır. Burada söz konusu yedi başlı ejderha olan bir yilandır ve onun ile mücadele eden ve onu ortadan kaldıran *Allah'ın arslanı* Hz. Ali'dir. Hocalı Molla, bunları birleştirmek yolu ile anlatısına zaman ve tarihi süreç kurgusu

⁵⁵ Biz bu konu üzerinde dururken Samet Onur adlı bir araştırmacı tarafından ortaya çok güzel bir çalışma çıktı. Konuyu enine boyuna ele alıp karşılaştırmalı inceliyor. Aynı malzemeyi baştan elden geçirmek yerine yazıyı adres göstermekle yetineceğim: Onur 2019: 687-723.

⁵⁶ Burada maddeleştirilen bilgiler, büyük ölçüde D. Nuraliyev'in yazdığı eserden alınmıştır. Üçüncü nüsha ile ilgili tespitler ve görüşler, elyazması üzerindedir.

nedeniyle başvurmuş olsa gerektir. Salur Kazan'ı böyle bir tarih zeminine kavuşturmak isteyebilir. Belki de bu anlatıları Hocali Molla birer tarihî metin gibi algılıyor ve yazıya alıyordu.

Türkmen Edebiyatı ve kültürü için hem Hocali Molla'ya, hem de Rus bilim adamı A. N. Samoyleviç'e birer teşekkür borcumuz vardır. Yaptığı çalışmalar farklı amaçlar için olsa da Türkmen edebiyatı için pek çok dil, edebiyat, sözlü kültür malzemesinin günümüze kalmasını, bilinirlik kazanmasını sağlamıştır. Bu çalışmalar her ne kadar, farklı amaçlar için yürütülmüş olsa da bu Rus bilgini A. N. Samoyloviç, J. Stalin tarafından Pan-türkist diye suçlanıp 1938 yılında idam edilmiştir.

Hocalı Molla'nın 1920 yılında ölümünden sonra elyazması kütüphanesi yağma edilmiştir. Elyazması tasnif ettiği Korkut Ata anlatıları da dağılan kitaplığından sahafların eline geçmiş, onlardan da Tahran sahaflarına düşmüş olmalıdır. Hocali Molla bu eseri büyük ihtimalle 1902-1920 yılları içinde bir yerde tasnif etmeye başlamış, ona eski havası verecek biçimde kâğıdını aharlamaya çalışmış, kimi bölüm başlıkları vermiş, ama ömrü vefa etmediği için çokça başlık yerleri yazılamamış, boş kalmıştır.

Bana göre, yazmanın sonuna farklı bir mürekkep ve yazı ile Farsça yazılmış “*Xocali'ye Allah rahmet etsin*” cümlesi onu tanıyan ve eserini okuyan tarafından eklenmiştir. Bu da yazmanın Hocalı Molla'ya ait olduğuna bir kanıttır, düşüncesindeyim. Elden ele geçerek Hocalı'nın tasnif ettiği ve kâğıt kalem ile yazıya aldığı *Korkut Ata* yazması Merv'den Tahran çarşısı sahafları eline düştü. Bu *kolaj* yazma bana göre Hocali Molla tarafından 1902-1920 yılları arasında tasnif edilmeye başlanmış ve ölümü nedeniyle öylece ortada kalmıştır. Bize dinî, tasavvufî yanı güçlü bir şâir olan Hocalı'den bizlere miras kalan *kolaj* tarzı hazırlanmış bu *Dede Korkut/Korkut Ata* yazması eser sahibi benim açımdan yazı boyunca yapılan tespitler ve ortaya çıkan kanıtlar ışığında diyebilirim ki, benim açımdan bütün yönleri ile vuzuha kavuşmuş bulunmaktadır. *Korkut Ata*'nın kaçınıcı nüshası veya *kolaj* eseri sayılacaksa sayılsın, bu yazma şüphesiz bir biçimde, Hocalı mollaya aittir. Türkmen edebiyatı tarihinin öğrenilmesine hizmet aşkı onu içinde bulunulan çaresizlikten dolayı, bu yolda ihtiyaç duyulan

materyal eksikliklerini bir şekilde tamamlama heveskârlığı, onu böyle bir yola girmeye sürüklemiştir, kanısındayım.⁵⁷

Ne demiş ozanlar ozanı *Dede Korkut*, “*gelimli gidimli dünya-Son uçı ölümlü dünya*”. Allah her ikisine, A. N. Samoyloviç’e ve Hocalı Molla Muradberdioğlu’ya rahmet eylesin.⁵⁸

⁵⁷ Yusuf Azmun’un bana gönderdiği ve yazıma eklediği notlarda yer alan görüşleri bu konuda şöyledir: “*Ben Merv konusunda Velimuhammed’in söylediği sözü tekrar ettim. Merv’de yazılmış olduğuna inanmıyorum. İran’da yazılmış ve Anadolu’da yazılmış bir nüshadan kopya edilmiş. Gaynla yazılması gereken harflerin kafla yazılmış olduğu da Farsçanın bir özelliğidir. Zaten metnin anlaşılmayan sözlerin hepsini Derleme sözlünde bulabildik. Sonradan metin üzerinde çalıştım ve metni Tebriz’in Ligvan köyünden birinin yazdığını tesbit ettim. Haşiyelerde, bazen de metnin içinde Şikeste tarzında yazılar var. Bu İran’a mahsus bir yazı şeklidir. Afganistan’da bulunmuş, İran’da gelişmiştir. İran’da hâlâ şikeste yazılır. Ben de şikeste yazarım. Hacılı da Türkmenlerin Anadolu’ya yerleşen bir boyudur. Hâlen Hemedan civarında yaşarlar ve bir bakıma Irak Türkmenlerinin uzantısıdır. Şii oldukları ve Azerbayca Türkçesi etkisinde kaldıkları için onlara Azeri denir. Samoylovich Mağtımğulı’nın kendi elyazması peşindeydi. Hocalı Molla yazmayı Mehmede bir mollaya verdiğini söylemiş. Samoyloviç dönüyormuş, sonra geldiğinde bakacağını söylemiş ve dönememiş. Mehneli molla da Bolşeviklerle çarpışırken ölmüş, büyük bir kütüphanesi varmış, Ruslar hepsini yakmışlar. Kitabın sahibi yazmanın Mervden geldiğini söylemiş. Hem Kacar hükümdarı Ağa Muhammed Han’ın kitapları bulunan bir sandıktan çıktı diyor, hem de Merv’den geldi diyor. Biraz tutarsız. Belki satacağı mala değer verdiğini sanıyordu. Yazın çok güzel, çok güzel gözlemlerin var. Benim 3. Nüshadaki Türkmence usurlarla ilgili yazdığım yazıyı da gönderiyorum bk. Yusuf Azmun “Dede Korkut’un Üçüncü Nüshası ya da Kitab-ı Türkmen’de Türkmençe Sözcükler”. Belki işine yarayacak bilgi bulabilirsin. Bu makale ÇÜTAD’da basıldı. İran’dan bir Azerbaycanlı basması için izin istedi. Ben de bazı ilâvelerle gönderdim. Bu ilaveli şeklini sana gönderiyorum”.*

Elbette bu görüş ve tespitlerin hepsine katılmadığım âşikârdır. Konu *Korkut Ata* ile ilgilidir ve heyecan verici bir tarafı da vardır. Çok şeyler söylendi; eminim daha da söylenecek, yazılacaktır. Yusuf Azmun arkadaşımın yukarda musannif veya müstensih ile bağlı görüşlerine şu nedenler ile katılamıyorum: Birincisi, XX. yüzyıl ilk çeyreği içinde Anadolu, Kafkasya, Azerbaycan, İran ve Çarlık RusyaTürkmenistan sahalarında yaşayanlar Türkler arasında kullanılan dil farkları o kadar fazla görünmüyor. Anadolu sahası Türkmenleri ile öbür coğrafyalar arasında dil farkları sonradan politik ve ideolojik nedenlerden dolayı yaratılmıştır. Oğuz boylarının yeryüzünde erişmediği, gitmediği coğrafya olmadığı yazıya alınmış sözlü tarihlerinde sıkça vurgulanır. Hocalı Molla’nın bu işi ilk değıldir. Dediğim gibi, *Cenknâme* adlı eser için de benzer yol ve yöntem kullandığı görülmektedir. Hocalı Molla, 1920 yılında vefat edince babasından kalan ve kendisinin kattığı çok zengin yazma eserlerle dolu olduğu belirtilen kitaplığı ölümünden sonra dağılmış, yağmaya uğramıştır. Merv’den kitap tacirleri eliyle Tahran sokaklarına sahaf eline düştüğü düşüncemi koruyorum.

⁵⁸ İsmail Görkem’in katkılarına, Azmun’un göndermiş olduğu notlara ve kaynakçayı düzene koymada yardımcı olan Esra B. Savcı’ya içtenlikle teşekkür ederim.

Kaynakça

- Aça, M. (2021). Prof. Dr. Seyfeddin Rzasoy'un Son Kitabı Üzerine. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 14(33), 410-418.
- Araslı, H. (1939). *Kitab-ı Dede Korkut*. Bakü: Azer Neşr.
- Asker, R. (2019). *Kitab-ı Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması*. Bakı: Elm və Təhsil.
- Ata, A. (1997). *Rabgûzî: Kısasü'l-Enbiya*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Azmun, Y. (2019). *Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması Soylamalar ve İki Boy ile Türkmen Sahra Nüshası*. İstanbul: Kutlu Yayınevi.
- Barthold, V. V. (1950). *Dede Korkut*. Haz. Araslı, H. & Tahmasip, M. G. Bakı.
- Barthold, V. V. (1962). *Kniga Moego Deda Korkuta. Oguzskiy Geroičeskiy Epos*. Moskova-Leningrad: Nauka.
- Berdiyev, K. (1980). *Türkmen Halk Dörediciliği Boyunca Görgezici*. Aşgabat: İlim Neşri.
- Diez, von H. F. (1811-1815). *Denkwürdigkeiten von Asien in Künsten und Wissenschaften I-II*. Berlin: in Commission der Nicolaischen Buchhandlung.
- Diez, von H. F. (2018). *Oğuz Tepe Gözü*. Terc. Güneş, H. İstanbul: Ötüken Yayınevi.
- Ekici, M. (2019). *Türkistan/Türkmen Sahra Nüshası, Soylamalar ve 13. Boy, Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi, Orijinal Metin (Tıpkıbasım)-Transkripsiyon-Aktarma*. İstanbul: Ötüken.
- Ercilasun, A. B. (2019). Dede Korkut'un Yeni Nüshası Üzerine. *Turkologiya*, 2, 92-98.
- Ercilasun, A. B. (2019). *Nehir Destan Oğuzname (Oguz Bitig)*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ergin, M. (1958). *Dede Korkut Kitabı- I*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gökyay, O. Ş. (1938). *Dede Korkut*. İstanbul: Arkadaş Basımevi.
- Gökyay, O. Ş. (2000). *Dedem Korkudun Kitabı*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Gumilev, N. L. (2002). *Hunlar*. Çev. Batur, A. İstanbul: Selenge Yayınları.
- Kaçalin, M. (2017). *Oğuzların Diliyle Dedem Korkudun Kitabı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kalenderoğlu, İ. (2010). A. N. Samoyloviç'in Türkmen Edebiyatı ve Folkloruna Katkıları, *Gazi Türkiyat Dergisi*, 1(6), 285-295.
- Kalenderoğlu, İ. (2011). *Türkmen Bahşılık Geleneği*. Ankara: Gazi Kitabevi.

Kırzioğlu, M. F. (1968). Halk Hikâyelerinde “Döşeme” Söyleme Geleneği. *Türk Dili*, 207, 470-482.

Kilisli Muallim Rifat [Bilge], (1916). *Kitâb-ı Dede Korkut ‘âlâ Lisân-ı Tâife-i Oğuzân. ‘Âsâr-ı İslâmiye ve Milliyye Tedkik Encümeni Neşriyatı*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.

Kononov, A. N. (1958). *Rodoslovnaya Turkmen, Ebu-l-Gazi Xana Xivinskogo*. Moskva: Akademiya Nauk SSSR Institut Vostokovedeniya.

Köprülü, M. F. (1976). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Muallim Cevdet (1915). Oğuznâme-Kitâb-ı Dede Korkut. *Yeni Mecmu’a Çanakkale Nusha-i Fevkalâdesi*, 89-92.

Onur, S. (2019). Ejderha Destanı’nın Yeni bir Neşri. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 16(4), 687-723.

Özkan, İ. (1997). Türkmenistan’dan Derlenmiş Dede Korkut Boyları. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 53, 263-314.

Rossi, E. (1952). *Il ‘Kitab-i Dede Qorqut’: racconti epico-cavallereschi dei Turchi Oguz tradotti e annotati con ‘facsimile’ del ms. Vat. turco 102*. Vatican: Città del Vaticano.

Rzasoy, S. (2020). *Kitabi-Türkman Lisani*. Bakı: Azerbaycan Milli Elmler Neşri.

Samoyloviç, A. N. (2005). *Tuyurkskoe Iazıkoznanie Filologiya Runika, [Sost. i otv. Red. G. F. Blagova, D. M. Nasilov]*. Moskva: Vostochnaia Literatura, RAN.

Seyidov, A. (2011). *Türkmen Halk Edebiyatı Bibliyografyası*. Ankara. Kurgan Edebiyat Yayınları.

Shahgoli, N. K. et. al. (2019). Dede Korkut Kitabı’nın Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 16(2), 147-379.

Şahin, İ. (2012). Kadı Abdısettar Cenknâmesi Üzerine Bir İnceleme. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 17, 219-238.

Şçerbak, M. A. (1959). *Oguz-Name. Muhabbet- Name. Pamyatniki Drevneiuygurskoi i Staraozbekskoi Pismennosti*. Moskva: Izd. Vostoçnoj Literatıry.

Tezcan, S. & Boeschoten, H. (2001). *Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tezcan, S. (2001). *Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.



Togan, Z. V. (1972). *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi, Tercüme ve Tahlili*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası.

Tulum, M. & Tulum, M. M. (2016). *Dede Korkut Oğuznameler Oğuz Beylerinin Hikâyeleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Yıldırım, D. (2003). Hikâyeciliğimizde Üçüncü Yaratıcılık Ortamı ve Hikâyeci Eyyûb-i Garîb. *Türkbilig*, 5, 134-142.

Yıldırım, D. (2005). XVIII. yüzyıl Üçüncü Boyut Hikâyeciliği ve Beğ Böyrek Hikâyesi Üzerine Notlar. In Gülsevin, G. & Arıkan, M. (Eds.), *Prof. Dr. Fikret Türkmen Armağanı* (pp. 751-763). İzmir: Kanyılmaz Matbaası.

Yılmaz, E. et al. (2013). *Sa'lebî: Kısas-ı Enbiya*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Received 14.12.2021	Review	JOTS
Accepted 28.12.2021		6/1
Published 01.01.2022		2022: 209-213

Taşağıl, A. Uygurlar -840'tan Önce-, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2021, ss. 192. ISBN: 978-625-7201-22-3

Cem BULAM*

(Malatya/Turkey)

E-mail: cem_bulam_44@hotmail.com

Orta Asya Türk tarihi alanında yaptığı çalışmalarla Eski Türk dili tarihi bilim dalına ve genel anlamda tarih alanına önemli katkılar sunmuş olan Prof. Dr. Ahmet Taşağıl, *Uygurlar -840'tan önce-* başlıklı eseriyle bu katkılara bir yenisini daha eklemiştir. Bu yazıda, eserle ilgili ana hatlarıyla genel bir tanıtma amaçlanmaktadır.

Eserin temelinde Uygurların 840'tan önceki tarihî süreci yer almaktadır. Türkçe kaynaklarda adlarına ilk olarak Orhun yazıtlarında rastlanılan Uygurlar, bugün de varlığını devam ettiren Türk boylarındandır. Tarih sahnesinde onlar da bugünkü Moğol bozkırlarında Hunlar ve Göktürkler gibi devlet kurmuşlardır.

Eserde, Uygurların tarihî derinliklerden bugüne kadar farklı alan ve zamanlarda yaşadıkları kırılma anları, bu anların neticesinde başlarından geçen serüvenler kronolojik sırayla birbiriyle bağlantılı olarak anlatılır.

Eser, ön sözden sonra yedi ana ve otuz iki alt başlık ile bibliyografya, dizin ve ekler kısmından meydana gelmiştir.

Eserin önsözünde yazar amaçlarını belirtmiş ve yapılan çalışmanın hangi dönemi ve hangi alanları kapsadığından bahseder.

* ORCID ID: 0000-0001-6194-4505.

Eserin *Ötüken Uygurlarına Genel Bakış* ana başlığı altında (s. 11-23) Ötüken Uygurlarının boylarına, genel tarihine, devlet kurma şekillerine, devlet hanedanına ait bilgiler mevcuttur.

Eserin ikinci ana başlığı olan *Bağımsızlık Öncesi Uygurlar* bölümünde (s. 24) Uygurların bağımsız devlet kurmadan önce nerelerde ve hangi şekilde yaşadığı hakkında bilgiler aktarılmaktadır. Coğrafi olarak nerelerde kabile ve boy halinde yaşadıkları bilgileri de paylaşılır. Birinci alt başlık olarak *Uygurların Kökeni* kısmında Uygurların hangi boylardan ve etnik yapılardan meydana geldiğini ve günümüze kadar nasıl bir gelişme gösterdikleri hakkında önemli bilgiler aktarılmıştır. İkinci alt başlıkta, bağımsızlıktan önceki siyasî ve kültürel faaliyetlerinin neler olduğundan bahsedilmiştir. Komşu kavimlerle ve boylarla olan ilişkiler, kendi içerisinde yaşanan kültürel gelişmeler ve daha birçok bilgiyi görmek mümkündür.

Eserin üçüncü ana başlığı *Uygur Kağanlığı'nın Kuruluşu ve Yükselişi* (s. 34-35) Gök Türk Kağanlığına son verilmesinin ardından Kutluk Bilge Kül'ün bağımsızlığını ilan ettiği ve ardından arkasında güç olarak gördüğü Dokuz Oğuzlar ve Uygur Kabileleri arasındaki siyasî ilişkiler ve ortak kültür öğeleri okura sunulup, Tokuz Oğuzlar alt başlığında ise neden Tokuz Oğuz denildiği, bu dokuz boyun hangileri olduğu ve Uygurlarla ilişkilerinin nereden geldiği hakkında bilgiler verilir. Uygur Kağanlığının en etkili hükümdarı Bayan Çor'un anlatıldığı alt başlık ise *Bayan Çor Kağan ve Genişleme Siyaseti* (s. 39) olarak okuyucu karşısına çıkıyor. Uygur Kağanlığı'nın onun döneminde nasıl geliştiği, nerelere sefer düzenlediği ve hangi topluluklarla ikili ilişkiler yürütüldüğü, Çin ile komşuluk ilişkilerinin nasıl olduğu anlatılır. Çin'deki iç isyanlarda Uygurların nasıl roller üstlendiği, komşu Çin'e askerî yardımların ne amaçla ve neden yapıldığı, bu yardımların ne gibi ödülleri olduğu da yine bu başlıklar ile gözler önüne serilir. Bu başlığı Uygur Kağanlığına en parlak günlerini yaşatan Bayan Çor Kağan'ın ölümünün anlatıldığı *Bayan Çor Kağan'ın Ölümü* başlığı (s. 54-55) takip eder. Bu başlıkta ölümünden sonra kağanın yerine kimin geçtiği ve gelen kağanın nasıl bir devlet stratejisi izlediği, cenaze töreninde neler yaşandığı, hangi devletlerin ve kabilelerin bu cenaze törenine katıldığı ile ilgili bilgilere yer verilir. Çalışmanın *Yazıtlarda Bayan Çor Kağan Anlatımı* alt başlığında (s. 56), 12 yıl süreyle Uygur Kağanlığı'nın başında kalan ve bu süre içinde ülkesi ve milleti için çok yararlı işler yapan Bayan Çor'un faaliyetlerini anlattığı üç yazıtı sırasıyla

verilmiştir. Bunlardan ilki Tes Yazıtı'dır. Yazıtın nerede bulunduğu ve içeriğinin nelerden ibaret olduğu, hangi yılda yazıldığı ve yazıtta kimlerin adlarının geçtiği bilgilerine ulaşılmaktadır. İkinci yazıt Taryat Yazıtı'nda ise bilgilerin önceki yazıta göre daha detaylı olarak anlatıldığından ve Uygurların kendilerini, Gök Türklerin devamı olarak mı gördüklerinden bahsedilmiştir. Üçüncü yazıt olan Şine Us Yazıtı'nın ise en teferruatlı bilgi içeren yazıt olduğu, bulunduğu yer ve taş üzerinde anlatılanların içerikleri hakkında bilgiler verilmiştir. Eserin alt başlıklarından *Bayan Çor Kağan Zamanında Bazı Türk Boyları* bölümünde (s. 67), Basmıllar, Çikler, Karluklar boylarının Uygurlarla olan siyasi ve kültürel ilişkileri, askeri alandaki iş birlikleri ve izledikleri politikalar Eserin ana başlıklarından birisi olan *Böğü Kağan Devri* başlığında (s. 84-85) ise tahta çıkan yeni kağanın Çin ile ilişkilerinden söz edilir. Çin'e yapılan askerî yardımların artarak devam ettiği ve ikili ilişkilerin o dönem için yolunda olduğu bilgisi verilmiştir. *Mani Dinine Giriş* adlı başlıkta (s. 92-103) ise Uygurların neden Mani dinine geçtiklerini, bu dine kimin vasıtasıyla ilgi duydukları ve bu dinin kabul edilmesiyle bozkır kültüründen ne derece uzaklaştıkları anlatılır. Mani dininin etkisine giren Uygurlarda kültürel, askerî ve sosyal alanda ne gibi değişimler ve olumsuzluk olduğu açıkça ifade edilmiştir. Uygurlara ticaret yapmayı öğreten Soğdlular ile ilerleyen süreçte de ilişkilerin olumlu yönde olduğu bilgisi verilmiştir. *Kağana Muhalefet ve İhtilal* alt başlığında (s. 105-107) Böğü Kağan'a kimlerin neden ihtilal yaptığı ve bu ihtilal ile Uygurlarda ne gibi değişiklikler olduğu, Uygurlarda hangi komutanların Mani dininin etkisi altında olmaktan hoşnut olmadığı gibi soruların cevapları verilir.

Uygurların Duraklama Devri adını taşıyan beşinci ana başlıkta (s. 108) Tun Baga Tarkan'ın başa geçmesi ve Çin ile ikili ilişkilerin bozulması ve aralarında yaşanan bazı olumsuzluklar anlatılır. *Çin'de Uygur Kolonisinin Kapatılması* alt başlığında (s. 109-113) Uygurların Çin içlerinde yaşayan kolonisinin Çin imparatorunu ikna ettikten sonra nasıl ve neden dağıtıldığı, orada yaşayan Uygurların nerelere göç etmek zorunda kaldığı ve Çin yönetiminin neden Uygurlara karşı Dokuz Oğuz boylarını tuttuğu bilgilerine ulaşılır. *Tibetlilerin Güç Olarak Ortaya Çıkması* alt başlığında (s. 114-116) Tibetlilerle girdiği savaş kaybeden Uygurların yaşadığı olaylar anlatılmıştır. Uygurların yağma ve baskılarından bunalan birçok yöre halkının Uygurlara karşı nasıl bir tavır takındığı, kimlerle iş birliği yaptığı açıklanır. *Devletin Yeniden Güçlenmesi* (s. 117-

126) alt başlığında bir süredir güç kaybeden Uygurların, Kutlug Kağan ile birlikte yeniden otoriteyi eline aldığından bahsedilmektedir. Bu güçlerin elde edildiği dönemde Tibetliler ve Çinliler ile olan ilişkiler anlatılır.

Yıkılışa Giden Siyasi Karışıklıklar (s. 127) ana başlığında ise Alp Bilge Kağan'ın ölümünün ardından yerine gelen Alp Küçlüg Bilge Kağan'dan başlayarak Çin ile ikili ilişkiler, devlet yönetimi ve askeri stratejiler gibi birçok alanda karışıklık meydana geldiği anlatılır. Uygurların bu dönemde kendi içlerinde ihtilaller yaşadığı, toplumsal sıkıntıların ve felaketlerin de eksilmediği bilgileri paylaşılır. Çin'in entrikaları ve soğuk harp taktiklerinin içeriden zayıflattığı Uygurların 839 kışının sert geçmesinden kaynaklı olarak hayvanlarının telef olmasının da siyasi ve toplumsal buhranı arttırdığı ve devletin kan kaybetmesine neden olduğu anlatılır. Uygur komutanlarından Külüg Baga'nın Kırgızların da yardımıyla Uygur başkentini bastığı ve kağanlık otağı dâhil bütün değerli varlıkların Kırgızların eline geçtiği bilgisi verilmiştir. *Kansu Uygurları* alt başlığında (s. 135) Orhun bölgesinde tutunamayan Uygurların farklı kollara ayrılmaları sonucunda son kalan grubun Kansu bölgesine gittiği ve adlarının buradan geldiği bilgisi aktarılır. Ayrıca bugün Sarı Uygur adıyla bilindikleri de aktarılmıştır. *Beşbalık Uygurları* alt başlığında (s. 135) Orhun bölgesinde tutunamayan Uygurların bir kısmının da Beşbalık bölgesine gittiği anlatılır. Manihaizm dininin buradan Çin'e yayıldığı daha sonra ise Beşbalık Uygurları'nda Budizm'in Manihaizm'in yerini aldığı anlatılmaktadır. Orta Asya'da varlıklarını sürekli hissettirdikleri aktarılmıştır.

Uygurların Kültürel Durumu Hakkında ana başlığının (s. 137) *Uygur Devletine Genel Bir Bakış* alt başlığında (s. 137) Uygur Kağanlığı ve Uygurlar hakkında -dinî, sosyolojik, kültürel, askerî güç ve devlet kademeleri ile ilgili- tanıtıcı, açıklayıcı genel bilgilere yer verilir. *Uygur Kültürü Hakkında Birkaç Söz* alt başlığında (s. 142-143) ise Uygurların kültürel özellikleri, etkilendikleri kültürler ile kendi özgün kültürlerinin teşekkülünde rol oynayan komşu devlet ve kabileler gibi konulara cevaplar bulunmaktadır. *Uygurlarda Mimari Karakteristik* alt başlığında (s. 144-148) Uygurların yerleşik hayata geçmesiyle birlikte inşa ettikleri şehirler, tapınaklar, mağara tapınakları ve anıt mezar motifleri üzerinde durulmuş ve hangi özgün, karakteristik eserler verildiği, bu eserlere etki eden kültürel ve dini aktarımların neler olduğu bilgileri paylaşılır.



Eserin sonunda *Bibliyografya* (s. 149-152), *Dizin* (s. 153-166) ve *Ekler* (s. 167-181) başlığına yer verilmiş, *Ekler*'de Chiou T'ang Shu 195A-B ve Hsin T'ang Shu 217A-B Çin yıllıklarının fotoğrafları okuyucuyla görsel olarak paylaşılır.

Büyük zaman ve emek ürünü olan kitap bizlere Uygur tarihi hakkında teferruatlı bilgiler sunmaktadır.

Received 19.10.2021	Review	JOTS
Accepted 06.12.2021		6/1
Published 01.01.2022		2022: 214-220

Böler, T. Türkiye Türkçesi Ses Bilgisi, İstanbul: Kesit Yayınları, 2021, ss. 296. ISBN: 978-605-7898-80-7

Ayşe ERYILMAZ*

Düzce University (Düzce/Turkey)
E-mail: ayseeryilmaz.4119@gmail.com

Tanıtımını yapacağımız Tuncay Böler'in eseri son beş yıl içerisinde ses bilgisi alanında kaleme alınan eserler arasında yer almaktadır. Esere yazarın kısa bir biyografisi ile giriş yapılmıştır. Biyografide (s. 6) yazarın hayatı ve diğer eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Eserin devamında *İçindekiler* (s. 7-14) bölümü, *Sunuş* (s. 15-16) bölümü ve *Kısaltmalar ve İşaretler* (s. 17-18) bölümü yer almaktadır. Hazırlıklarına hâlâ devam edilen *Türkiye Türkçesi Dil Bilgisi* dizisi hakkında bilgi verilerek ve eserin bu dize içerisindeki yerine değinilerek *Sunuş* bölümüne başlanılmıştır.

Ses bilgisinin diğer dil bilgisi alanlarıyla kısa bir mukayesesi yapıldıktan sonra eserin hazırlanış aşamalarından ve bu aşamada karşılaşılan bazı sorunlardan bahsedilmektedir. *Kısaltmalar ve İşaretler* bölümünde ise eserde kullanılan işaretler ve kısaltmalar hakkında bilgi verilmiştir.

Dil Bilgisi (s. 19-24) çalışmanın ilk bölümüdür. Bölümde dil bilgisi türleri ile alt dalları incelenmiştir. *Genel Dil Bilgisi* ve *Özel Dil Bilgisi* dil bilgisi türü olarak, *Ses Bilgisi/Fonetik*, *Biçim Bilgisi/Morfoloji*, *Sözdizimi/Sentaks*, *Anlam Bilgisi/Semantik*, *Sözlük Bilgisi/Leksikoloji*, *Lehçe Bilgisi/Diyalektoloji* ve *Köken Bilgisi/Etimoloji* de dil bilgisi alt dalları olarak ele alınmış ve terim anlamlarıyla açıklanmıştır. *Türkçenin Ses Bilgisine Dair Bazı Temel Kaynaklar* alt başlığında da dil bilgisi ile ilgili kırk altı çalışmanın bibliyografik künyesine yer verilmiştir.

* ORCID ID: 0000-0003-0265-414X.

Ses Bilgisi (s. 25-54) bölümünde ses bilgisinin alt başlıkları olan *Söyleyiş Ses Bilgisi*, *Akustik Ses Bilgisi* ve *İşitsel Ses Bilgisi* hakkında bilgi verilmiştir. *Ses*, *Ses Organları*, *Harf ve Alfabe* ile *IPA* alt başlıklar halinde açıklanmıştır. *Uluslararası Ses Abecesi* başlığında seslerin çıkış yerleriyle ilgili bilgiler verilmiş ve tablolarla görselleştirilmiştir. *Ses birim* ve *parçalı ses birim* terimleri açıklanmıştır. *Türkçe'nin Sesleri* (s. 29-47) başlığında *Ünlüler* ve *Ünsüzler* ele alınmıştır. *Ünlüler* (s. 29-39) kısmı, *Dudakların Durumu Bakımından Ünlüler*, *Alt Çenenin Durumu Bakımından Ünlüler*, *Dilin Durumu Bakımından Ünlüler* ve *Çıkış Süresi Bakımından Ünlüler* şeklinde alt başlıklara ayrılarak aşağıdaki gibi sınıflandırılmış ve örneklendirilmiştir:

Ünlüler

Dudakların Durumu Bakımından Ünlüler

Düz Ünlü: a, e, ı, i

Yuvarlak Ünlü: o, ö, u, ü

Alt Çenenin Durumu Bakımından Ünlüler

Geniş Ünlü: a, e, o, ö

Dar Ünlü: ı, i, u, ü

Dilin Durumu Bakımından Ünlüler

Ön Ünlü: e, i, ö, ü

Art Ünlü: a, ı, o, u

Çıkış Süresi Bakımından Ünlüler

Uzun Ünlü: AT *āt* 'ad', AT *tōrt* 'dört', /*sōle-*/ < söyle-

Kısa Ünlü: *yılan* < *ılan*, *sıtma* < *ısıtma*

Ünsüzler (s. 39-47), ise *Boğumlanma Noktaları Bakımından Ünsüzler*, *Titreşim Bakımından Ünsüzler*, *Süreklilik ve Süreksizlik Bakımından Ünsüzler*, *Ağız ya da Burun Karşıtlığı Bakımından Ünsüzler* ve *Yarı Ünlü* şeklinde alt başlıklara ayrılarak aşağıdaki gibi sınıflandırılmıştır:

Ünsüzler

Boğumlanma Noktaları Bakımından Ünsüzler

Çift Dudak Ünsüzleri: /b/, /m/, /p/

Diş Ünsüzleri: /d/, /n/, /s/, /t/, /z/

Diş-Dudak Ünsüzleri: /f/, /v/

Dış Eti-Damak Ünsüzleri: /c/, /ç/, /j/, /ş/

Ön Damak Ünsüzleri: /g/, /ğ/, /k/, /l/, /r/, /y/

Art Damak Ünsüzleri: /g/, /ğ/, /k/

Gırtlak Ünsüzü: /h/

Titreşim Bakımından Ünsüzler

Titreşimli Ünsüzler: /b/, /c/, /d/, /g/, /ğ/, /j/, /l/, /m/, /n/, /r/, /v/, /y/, /z/

Titreşimsiz Ünsüzler: /ç/, /f/, /h/, /k/, /p/, /s/, /ş/, /t/

Süreklilik ve Süreksizlik Bakımından Ünsüzler

Sürekli Ünsüzler: /f/, /ğ/, /h/, /j/, /l/, /m/, /n/, /r/, /s/, /ş/, /v/, /y/, /z/

Süreksiz Ünsüzler: /b/, /c/, /ç/, /d/, /g/, /k/, /p/, /t/

Ağız ya da Burun Karşıtlığı Bakımından Ünsüzler

Ağız Ünsüzleri: /b/, /c/, /ç/, /d/, /f/, /g/, /ğ/, /h/, /j/, /k/, /l/, /p/, /r/, /s/, /ş/, /t/, /v/, /y/, /z/

Burun (Geniz) Ünsüzleri: /m/, /n/

Yarı Ünlü: /ğ/, /y/

Ünsüzlerin Sınıflandırılmasındaki Farklılıklar başlığında bu konudaki mevcut bakış açılarına değinilmiştir. Bölümün son altı sayfasında (s. 49-54) alanyazına ait bazı çalışmalardan elde edilen bilgiler tablo şeklinde görselleştirilmiştir.

Türkçenin Ses Özellikleri (s. 55-84) bölümü *Türkçenin Ünlüler Bakımından Ses Özellikleri* ve *Türkçenin Ünsüzler Bakımından Ses Özellikleri* şeklinde ikiye ayrılmış ve çeşitli eserlerden elde edilen örneklerle açıklanmıştır. *Ses Bilgisel Çözümleme Örnekleri* alt başlığında (s.78-83) ise Şevket Rado'nun *Eşref Saati* eserinden alıntılanan "Filozof diyor ki: 'Yaşama zevkinden ne kastettiğini anlamanın en kısa yolu insanların nasıl yemek yediklerine, daha doğrusu yemekler karşısında aldıkları vaziyete bakmaktır.'" cümlesindeki sözcükler incelenmiştir. Aşağıda örnek olarak verilen *filozof* sözcüğü bu incelemelerden bir tanesidir:

Filozof

Türkçe değildir.

Türkçede /f/ ünsüzü bulunmaz.

Türkçede /o/ ünlüsü ilk hecede bulunabilir.

Sözcükte artlık-önlük uyumu (büyük ünlü uyumu) ve düzlük-yuvarlaklık uyumu (küçük ünlü uyumu) yoktur.

Sözcük Fransızcadan [TT filozof < Fr. philosophe] dilimize geçmiştir.

Cümledeki diğer sözcüklerin de *filozof* sözcüğü gibi ses bilgisinin yanı sıra biçim bilgisi ve köken bilgisi açısından da incelenmiş olmaları okuyucunun dil bilgisi hâkimiyetini olumlu yönde etkilemektedir.

Ses Dizimi (s. 85-101) bölümü *Ses Uyumları* ve *Seslerin Birleşmesi* şeklinde ikiye ayrılmıştır. Ses uyumları *Ünlü Uyumu*, *Ünsüz Uyumu* ve *Ünlü-Ünsüz Uyumu* olmak üzere üç tanedir. Söylem esnasında dilin ve dudağın durumuna bağlı olarak belirlenen *Ünlü Uyumları*, *Artlık-Önlük Uyumu* ve *Düzlük-Yuvarlaklık Uyumu* şeklinde ikiye ayrılmıştır. *Ünsüz Uyumu* söylem esnasındaki titreşim özelliğine dayalıdır ve titreşimli-titreşimli veya titreşimsiz-titreşimsiz şeklinde olduğu belirtilmiştir. Boğumlanma noktaları açısından hem ön damak hem de art damak ünsüzü olan /k/, /g/ ve /ğ/ ses birimin sözcüklerde ön damak-ön damak veya art damak-art damak şeklinde yer almasının da *Ünlü-Ünsüz Uyumu* olduğu ifade edilmiştir. İncelenen eserlerden elde edilen örnekler farklı diller ile fonetik açıdan karşılaştırılmış ve seslerin bir araya gelişi değerlendirilmiştir.

Seslerin Birleşmesi başlığında ise Türkçedeki hece/seslem çeşitleri *Bir Ünlü ile Kurulan Heceler*, *Ünlü + Ünsüz Biçimindeki Heceler*, *Ünsüz + Ünlü Biçimindeki Heceler*, *Ünsüz + Ünlü + Ünsüz Biçimindeki Heceler*, *Ünlü + Ünsüz + Ünsüz Biçimindeki Heceler* ve *Ünsüz + Ünlü + Ünsüz + Ünsüz Biçimindeki Heceler* şeklinde alt başlıklara ayrılıp örneklendirilmiştir.

Ses Olayları (s. 102-270) bölümü eser içerisindeki en kapsamlı bölümdür. Ses olaylarının tanımı ve açıklaması ile giriş yapıldıktan sonra eş zamanlı ve art zamanlı incelemeye uygun örnekler verilmiştir. Ön seste, iç seste ve son seste gerçekleşen ses olayları ile ilgili örnekler verilirken standart dilin yanı sıra konuşma dilinden ve ağızlardan da yararlanılmıştır. Ses olaylarının sınıflandırılması ile ilgili alanyazındaki görüş farklılıklarına değinilmiştir. *Ünlülerle İlgili Ses Olayları*, *Ünsüzlerle İlgili Ses Olayları* ve *Ünlü-Ünsüzlerle İlgili Ses Olayları* şeklinde üç ana başlığa ayrılan ses olayları aşağıdaki gibi sınıflandırılmış ve alt başlıklara ayrılmıştır:

Ses Olayları

Ünlülerle İlgili Ses Olayları

Türeme ve Düşme: TT *istop* < İng. *stop* (türeme), *yanlış* < *yanılış* (düşme)

Ünlü Değişmeleri

Önlüleşme: TT *bünye* < Ar. *bunye*

Artlılaşma: */barabar/* < *beraber*

Daralma: */gelmiyen/* < *gelmeyen*

Genişleme: */çağar-/* < *çağır-*

Yuvarlaklaşma: */sabur/* < *sabır*

Düzleşme: TT *çarşı* < Far. *çār+sū*

Kısalma: TT *hayat* < Ar. *ḥayāt*

Uzama: */dōru/* < *doğru*

Ünlü Çatışması: *şiir, saat*

Ünlü Kaynaşması: *nasil* < *ne asıl*, *şura* < *şu ara*

Ünsüzlerle İlgili Ses Olayları

Türeme ve Düşme: TT *mavi* < Ar. *mā'ī* (türeme), *getir-* < *keltür-* (düşme)

Ünsüz Değişmeleri

Ünsüz Tekleşmesi: TT *kasap* < Ar. *kaşşāb*

Ünsüz İkizleşmesi: */eşşik/* < *eşik*

Titreşimlileşme: */berşembe/* < *perşembe*

Titreşimsizleşme: */çatır/* < *çadır*

Akıcılaşma: */beyen-/* < *beğen-*

Sızıcılaşma: TT *hoşaf* < Far. *ḥoş+āb*

Patlayıcılaşma: */çarçaf/* < *çarşaf*

Ağızsılaşma: */soğra, soyra/* < *soñra*

Burunsulaşma: */mayram/* < *bayram*

Dudaksılaşma: *kambur* < *kanbur*

Ünsüz Kaynaşması: *sabiña* < *sabınga*, *batsıkiña* < *batsıkinga*

Ünsüz Ayrışması: */dengiz/* < *deñiz*, */sanga/* < *saña*

Ünlü-Ünsüzlerle İlgili Ses Olayları

Göçüşme: TT *çeyrek* < Far. *çār+yek*, TT *mintan* < Far. *nīm+ten*

Benzeşme: */günnük/* < *günlük*, *pembe* < *penbe*

Aykırılışma: TT *aktar* < Ar. *ʿaṭṭar*, TT *tandır* < Far. *tennūr*

Hece Düşmesi: *öğleyin* < *öğleleyin*

Büzülme: */müdāle/* < *müdahale*, */kāt/* < *kâğıt*

Yukarıda sadece birkaç tanesine yer verilen ses olaylarıyla ilgili örnekler, art zamanlı incelemelerde, alıntı sözcüklerde, standart dilde, konuşma dilinde ve ağızlarda kullanılan sözcüklerde ve ön seste, iç seste ve son seste gerçekleşmesine göre kategorize edilmiştir. Örneklerin sadece standart dille sınırlı bırakılmaması konuşma dili ve ağızların, alıntı sözcüklerin incelenmiş olması ve art zamanlı incelemelerin yapılması örneklerin çeşitliliğini, konunun anlaşılabilirliğini ve çalışmanın kapsamını arttırmıştır.

Ses Olayları Çözümleme Örnekleri (s. 241-248) başlığında bir sözcükteki ses değişikliklerinin birden fazla ses olayına denk geldiği belirtilmiş ve otuz iki sözcük aşağıdaki ‘*hemen*’ sözcüğünde olduğu gibi ses bilgisi, biçim bilgisi ve köken bilgisi açısından örnek olarak incelenmiştir:

TT *hemen* < Far. *hemān*

Sözcükte */-ā-/* ünlüsü */-e-/*’ye gelişirken hem kısalmış hem de önlüleşmiştir. Yani, **ünlü kısalması** ve **önlüleşme** meydana gelmiştir: */-e-/* < */*-a-/* < */-ā-/*. Söz konusu ses olayları [tam, ilerleyici, uzak] **benzeşme** temelinde oluşmuş, böylelikle sözcük artlık-önlük uyumuna girmiştir.

Parçalar Üstü Ses Birimleri bölümünün son alt başlığıdır. Bu başlık altında *Vurgu*, *Süre*, *Kavşak* ve *Durak*, *Ton*, *Ezgi* ve *Odaklama* kavramları açıklanmış ve verilen örnek cümleler ile pekiştirilmiştir.

Örnekler İçin Taranan Eserler ve Kısaltmaları (s. 271-290) bölümünde ilk üç bölüm hariç diğer bölümlerde yer verilen örnekleri elde etmek için incelenen ve atıf yapılan iki yüz yetmiş yedi eserin bibliyografik künyesine yer verilmiştir.

Kaynaklar (s. 291-296) bölümünde örnekler için incelenen eserler dışında eserin hazırlanışında yararlanılan ve eser içerisinde de atıfta bulunulan yetmiş üç çalışmanın bibliyografik künyesine yer verilmiştir.

İncelenen çalışma, *Sunuş ve Kısaltmalar ve İşaretler* bölümü ile birlikte *Türkiye Türkçesi Ses Bilgisi* konusunun ele alındığı toplam dokuz bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler sırasıyla *Dil Bilgisi*, *Ses Bilgisi*, *Türkçenin Ses Özellikleri*, *Ses Dizimi*, *Ses Olayları*, *Örnekler İçin Taranan Eserler ve Kısaltmaları* ile *Kaynaklar*



şeklinde başlıklandırılmıştır. Başlıklardan da anlaşıldığı gibi *Türkiye Türkçesi Ses Bilgisi* konusu incelenirken *Dil Bilgisi* bölümünden itibaren dilin art zamanlı ve eş zamanlı gelişimi göz önünde bulundurulmuş ve etkileşimde olduğu dillerle karşılaştırılarak genelden özele bir yaklaşımla ele alınmıştır. Standart Türkiye Türkçesinin yanı sıra sözcüklerin konuşma dilindeki ve ağızlardaki kullanımları da incelenmiş ve örneklendirilmiştir.

Received 15.12.2021	Review	JOTS
Accepted 25.12.2021		6/1
Published 01.01.2022		2022: 221-242

Alyılmaz, C. Bilge Tonyukuk Yazıtları, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021, ss. XII+ 518. ISBN: 978-975-17-4884-3

Erdem UÇAR*

Friedrich-Schiller-Universität Jena (Jena/Germany)

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

1897’de Y. N. Klements tarafından keşfedilip 1899’da ilk kez W. Radloff tarafından neşredilmesinin ardından Tuñuquq yazıtları, sayısız araştırmacının ilgisini çekmiş ve yazıtlar müstakil olarak birkaç kez neşredilmiş, yazıtlardaki sorunlu yerler hakkında çeşitli makaleler yayımlanmıştır.

Tanıtımını yapacağım çalışma Tuñuquq yazıtlarının en son neşridir. Yazıtın neşrini gerçekleştiren Cengiz Alyılmaz yıllardır Eski Türk yazıtlarının bulunduğu bölgelerde taşları yerinde inceleme fırsatı elde eden ve onların epigrafik belgelendirmesi konusunda uzmanlaşan araştırmacılardan biridir. Alyılmaz’ın yıllar içinde yaptığı saha araştırmalarının bir neticesi olarak *Bilge Tonyukuk Yazıtları* isimli eser gün yüzüne çıkmıştır.

Yazar, eserinin *Ön Söz*’ünde çalışmasının çıkış noktasını kısaca şöyle özetlemektedir: “*Çalışmanın temeli her şeyden önce alanda (bu satırların yazarının yazıtların bulunduğu bölgede) uzun yıllar boyunca sabır ve özveriyle yaptığı epigrafik belgelenmelere ve bu belgelenmeler sonucunda elde edilen bilgilere ve bulgulara dayanmaktadır.*” (s. VI)

Giriş bölümünün başında Eski Türk yazıtlarıyla ilgili çalışmalar hakkında bilgiler verildikten sonra (s. 1-8), Tuñuquq yazıtları hakkında Türkiye’de ve yurtdışında yapılan çalışmalardan (s. 9-36) bahsedilmiştir.

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

1. Bölüm'de ilk olarak Tuñuquq'un *bilge*, *Toñuquq* ve *Boyla Bağa Tarqan* şeklindeki ad ve unvanları hakkında ayrıntılı malumat verilmiştir (s. 39-62). Bunlar içinde şimdiye değin kökeni üzerinde en çok tartışılanı *Toñuquq* adı/unvanı olmuştur. Yazar, ad hakkında şimdiye kadarki önerileri sıraladıktan sonra Çinli tarihçi Luo Xin'in önerisinin doğru olabileceğine inandığını söylemektedir. Xin'e göre *Toñuquq* adının ilk parçası olan *ton* 'bir unvanı' ve *yuquq* da 'bir görevi' bildiriyor olmalıdır. Yazar, pek çok kişi gibi *Boyla Bağa Tarqan*'ın Tuñuquq'un bir unvanı olduğunu kabul etmektedir, ancak bu konuda Rybatzki'nin (1997: 84-86, dip. 229) farklı bir görüşü vardır. Eski Türkçe ile Moğolcadaki unvanlar konusunda uzmanlaşan Rybatzki, *Boyla Bağa Tarqan*'ın başka bir şahıs olabileceğine ihtimal vermiştir.

Daha sonra *Boyla Bağa Tarqan Bilge Toñuquq*'un kişilik özellikleri üzerinde durulmuştur (s. 63-74). Bunun ardından, *Ekleme* başlığı altında (s. 75-91) Runik harfli 6 satırlık Oldenburg fragmanı olarak bilinen ve Tuñuquq ile ilgili olduğu düşünülen parçanın yeni bir neşri sunulmuştur. Erdal ve Chen, Oldenburg fragmanındaki tarihlerin (9. ayın 25'i ve 12. ayın 18'i) Çin kaynaklarıyla uyduğuna düşünerek fragmanı Tuñuquq yazıtının 3. ve 6. satırları arasında anlatılan olaylarla ilişkilendirmek istemiştir (2017: 111-112). Oldenburg fragmanının mevcut hâlinin hiçbir yerinde bir şahıs adının geçmediği görülüyor. Fragmanda tarihi gösteren yerlerin bir kısmı da yıpranmıştır. Dolayısıyla, bu fragmanın gerçekten Tuñuquq ile ilişkili olup olmadığı bence tartışma konusudur. Bunun ardından, Tuñuquq'un adının geçtiği Uygur harfli U 01a (T II K 173) numaralı parçanın neşri Erdal ve Chen'in çalışmasından (2017) faydalanılarak verilmiştir. Burada Uygur harfli parça hakkında daha önce yapılan çalışmalardan da bahsedilmiştir. Zikredilen çalışmalara parçanın neşrinin sunulduğu Clark 2017 (125-126) de eklenmelidir. Son olarak, Tuñuquq ile ilgili XIV. yüzyıla ait Çince bir belgenin aslı ve tercümesi sunulmuştur. Sonuçta, okuyucu Tuñuquq ile ilgili tarihî kayıtları kitapta toplu olarak görebilmiştir.

1. Bölüm'ün üçüncü kısmında Tuñuquq'un mensup olduğu boy ve damgası üzerinde durulmuştur (s. 93-109). Buna göre, çeşitli arkeolojik ve tarihî bilgilerle desteklenerek Tuñuquq'un muhtemelen Tola ırmağı çevresinde yaşayan 僕骨 *Pugu* (Bugu) boyuna mensup olduğu belirtilir. Ardından Tuñuquq'un ve boyunun damgası çeşitli görsel malzeme ile okuyucuya tanıtılmıştır.

2. Bölüm'ün başında *Bilge Toñuquq* yazıtları ve anıt mezar kompleksinin adlandırılmasından kısaca bahsedilmiş (s. 113-114), R. Giraud gibi bazı Türkologların yazıtların bulunduğu yeri esas alarak onları *Bain-Tsokto* olarak adlandırdığı söylenmiştir. Bunun hemen ardından şimdiye değin henüz kesin olarak çözüme kavuşturulamayan bir mesele olarak kalan yazıtların dikiliş tarihi konusu ele alınmıştır (s. 115-120). Yazıtların üzerinde tarihî bir kayıt bulunmadığı için araştırmacılar yazıtların dikiliş tarihi üzerine sadece bazı tahminlerde bulunmak zorunda kalmıştır. Yazar, daha önce kabul ettiği 732-734 tarih aralığı fikrinden artık vazgeçtiğini itiraf etse de (s. 115, dip. 95), Tuñuquq yazıtlarının dikiliş tarihi hakkında bir fikir ileri sürmemiş, daha önce ileri sürülen görüşleri özetlemekle yetinmiş, ama Tuñuquq yazıtlarının Kül Tégin yazıtına cevap olarak yazıldığı fikrine şiddetle karşı çıkmıştır. Burada, Tuñuquq yazıtlarının dikiliş tarihi hakkında Chen'in ve Kaya'nın dile getirdiği son görüşlere de yer verelim. Chen, yazıtların 716 yılı sonbaharında görevden el çektirildiği esnada Bilge Qağan'a kendisini affettirmek için Tuñuquq tarafından diktirildiği kanaatindedir (2021: 146). Kaya da kısmen aynı fikirdedir. Tuñuquq yazıtlarının en geç 717 baharında tarihe not bırakmak amacıyla Tuñuquq tarafından diktirildiğini düşünmektedir (2021a: 266).

2. Bölüm'ün üçüncü kısmında Tuñuquq yazıtlarının bulunduğu anıt mezar kompleksi incelenmiştir (s. 121-180). Anıt mezar kompleksi üzerinde yapılan çalışmalardan bahsedilmiş ve kompleks içinde yer alan sunak masalarının, heykellerin, balbalların ve diğer malzemelerin resimleri verilerek anıt mezar kompleksinin tamamı okuyucuya daha yakından tanıtılmıştır. Bilhassa, anıt mezar kompleksinin hazırlanan taslak planlarının (s. 136-139) kompleksi ziyaret edemeyen okuyucuya faydalı olacağı şüphesizdir. Anıt mezar kompleksi hakkında yazarın bir tespiti ise oldukça önemli olmakla beraber epey de kaygı vericidir:

Türk yazıtlarının, anıt mezar komplekslerinin ve kurganlarının buldukları bölgelerde (hiçbir resmi başvuruda bulunmadan, izin ve tedbir alınmadan) arkeolojik kazı (!) yapılması ise kabul edilebilir bir durum değildir. Türk kültür ve uygarlığının ölümsüzlük eserlerine büyük oranda zarar veren bu izinsiz kazılarda (!) ortaya çıkartılan buluntuların neler olduğu ve hangi müzeye veya hangi yetkili makama teslim edildiğine dair de hiçbir kayıt ne yazık ki bulunmamaktadır. (s. 134)

2. Bölüm'ün dördüncü kısmında Tuñuquq yazıtlarının bugünkü fizikî durumu hakkında bilgi verilip yazıtlar ayrıntılı olarak tavsif edilmiştir (s. 181-262). Yazıtlar, iki taştan oluşmaktadır. Kağanlık yazıtlarından farklı olarak Tuñuquq yazıtlarındaki iki taşın altında da kaide bulunmaz. Taşların sekiz cephesi toplam 62 satırlık bir metin içermektedir. Taşların üzerindeki metnin sırası ve satır sayısı şu şekildedir:

I. Taş (35 satır): Batı yüzü (1-7. satırlar) → Güney yüzü (8-17. satırlar) → Doğu yüzü (18-24. satırlar) → Batı yüzü (25-35. satırlar)

II. Taş (27 satır): Batı yüzü (36-44. satırlar) → Güney yüzü (45-50. satırlar) → Doğu yüzü (51-58. satırlar) → Batı yüzü (59-62. satırlar)

Yazıttaki her cephenin ölçülerinin ve aslının daha iyi görülebilmesi adına her cephenin yeniden çizilen taslak resimleri sayesinde okuyucu yazıtların orijinalini zihninde daha iyi canlandırabilecektir.

3. Bölüm'ün başında Tuñuquq yazıtlarında kullanılan Runik harflerin listesi harflerin farklı varyantları da gösterilmek suretiyle sıralanmıştır (s. 265-268). *Birleşik Yazılan ve İki Ayrı Ünsüzü Karşılaman Karakterler ve Ses Değerleri* başlıklı tablonun içinde /ŋ/ ve /ñ/ ünsüzlerinin de zikredildiği görülüyor, ancak bu harflerin iki ayrı ünsüzü göstermesi sözkonusu değildir, zira Eski Türkçede /ŋ/ ve /ñ/ ünsüzleri bağımsız birer ayrı sesbirimdir.

3. Bölüm'ün ikinci kısmında, *Bilge Tonyukuk Yazıtlarının Epigrafik Belgelemelerinde Uygulanan Yöntemler* başlığı altında (s. 269-270) taşların üzerindeki harflerin tespitinde izlenen yöntem açıklanmıştır. Yazar, asırlar içerisinde taşların tahrip olması nedeniyle taştaki harfleri doğru tespit edebilmek için fotogrametrik yöntem ile parmakla yoklama yöntemini kullanmak zorunda kalmıştır. Yazar, taşların üzerindeki harfleri seçerken harfleri farklı kodlarla gösterip yazıtların üzerindeki harflerin mevcut durumunu okuyucuya net bir şekilde göstermiştir. Mesela, bugün sağlam olan harfler *siyah* ile işaretlenirken, dökülmeye yüz tutmuş olanlar *mavi*, üzeri boyanmış harfler *turuncu*, yağlı kısımlar *sarı alt çizgi*, alttan ve üstten kırılan harfler *yeşil*, *Radloff Atlası*'nda o dönemde dökülmüş olanlar *kırmızı nokta*, yok olmak üzere olanlar *pembe*, yazıttan tamamen kopanlar *yükseltilmiş kırmızı* ve tamamen yok olanlar ise *kırmızı* ile işaretlemiştir.

3. Bölüm'ün üçüncü kısmında, *Bilge Tonyukuk Yazıtlarının Çeviri Yazılarının Hazırlanmasında Uygulanan Yöntemler*'den bahsedilmiştir (s. 271-275). Yazıtların Latin yazısına aktarılması hususunda uygulanan yöntem açıklanırken *transcription* terimi biraz farklı yorumlanmıştır. Mesela, yazar yazıya geçirme'yi (*transcription*) “sözlü dile ait öğelerin yazıya aktarılmasını karşılayan bir terim” olarak tanımlamakta ve “*Bilge Tonyukuk Yazıtları'nın metinleri zaten yazılı dile/grafik dile ait oldukları için bir başka alfabeye (başta Latin alfabesi olmak üzere) aktarılırken bu aktarma işi için yazıya geçirme (transcription) teriminin kullanılması[nın] doğru*” olamayacağını, çünkü “*yapılan iş[in], yazıya geçirme değil; yazı çevirimi*” olduğunu ifade etmektedir (s. 271, dip. 136). Yazarın bahsettiği “sözlü dile ait öğelerin yazıya aktarılmasını karşılayan terim” aslında *transcription* değil, *phonetic transcription*'dur, zira *phonetic transcription*'un dilbilimdeki anlamının “*system of symbols used for the written notation of spoken language*” (Bussmann, 1996: 894) olduğu bilinmektedir. Tarihî metinleri inceleyen filologların *phonetic transcription*'u kullanabileceği zaten düşünülemez. Tarihî metinleri inceleyenlerin kullanacağı uygulamalardan biri olan *transcription*, yani yazıçevrim veya yazarın tercih ettiği terimle ifade edersek yazıya geçirme “*process and result of rendering a text in one script*” (Bussmann, 1996: 1212) olarak tanımlanmaktadır.

Benim harfçevrim ile adlandırmayı tercih ettiğim terim için ise yazar yazı çevirimi terimini benimsemiştir. Yazı çevirimi, “yazılı dile/grafik dile ait öğelerin bir başka yazıya/alfabeye aktarılması” olarak tanımlanmış ve yazı çevirimi'nde “bir alfabeye yazılan metnin diğer bir alfabeye aktarılması söz konusu” olduğu belirtilmiştir. Burada tanımlanan ve yazı çevirimi olarak adlandırılan terim *transliteration*, yani harfçevrimdir. Harfçevrimi veya yazı çevirimi tarihî metinleri çalışanların kullanacağı uygulamalardan biridir. Yazar, yazı çevirimi'nin üç farklı şekilde bahsetmektedir. Bunlardan yorumsuz yazı çevirimi ve yorumlu yazı çevirimi terimlerinde Gemalmaz'ın makalesinden (2001: 25-37) faydalandığı, uyarlanmış yorumlu yazı çevirimi'nin ise literatüre yazar tarafından kazandırıldığı söylenmiştir (s. 271, dip. 137).

Yazar, yorumsuz yazı çevirimi'nde “iki alfabe arasında birebir harf ve noktalama denklikleri” oluşturulduğundan (s. 271) bahsetmektedir, ancak neşirdeki uygulamanın bu ilkeyle çeliştiği görülmektedir. Mesela, yazıtların 11. satırında <wlr̄tçık> kelimesinin yorumsuz yazı çevirimi'ni ölr̄tçık, ama <twr̄ksIrBwDN> kelimesinin yorumsuz yazı çevirimi'ni ise tür̄ksirboğn şeklinde yapılmıştır. İki ibarede

ortak olan işaret <w̄> olmasına rağmen, <w̄> işaretinin *yorumluz yazı çevirimi*'nin birinde ö, ötekinde ise ü ile gösterilmesi bir tutarsızlık oluşturmaktadır. Yine aynı satırda *brye* ve *ýrýa* kelimelerindeki <A> işareti ortaktır, ancak iki kelimedeki <A> işareti birinde yorumlanarak e, diğesinde ise yine yorumlanarak a ile gösterilmiştir (s. 324). Eđer Runik alfabe ile neşir alfabesi arasında *birebir harf denkliği* kurulacaksa aynı harfin hiçbir şekilde *yorumlanmadan* aktarılması beklenmektedir.

Eğer bir metnin *yorumluz yazı çevirimi*'nde asıl metindeki harflerin birebir karşılığı harfiyen [= yorumlanmadan] verildiyse ve *yorumlu yazı çevirimi* kısmında da metindeki harflerin karşılığı metnin tarihî dil özelliklerine göre *yorumlanarak* gösterildiyse, daha sonra *uyarlanmış yorumlu yazı çevirimi*'ne bence gerek kalmamaktadır.

Yazar, *uyarlanmış yorumlu yazı çevirimi*'nin zorunluluk hâlini almasının gerekçelerini şu şekilde özetlemiştir:

Benzer fonetik özelliklere sahip ünsüzleri karşılayan karakterlerin/harflerin o dönemde birbirlerinin yerlerine kullanılabilir olmaları,

Yazıcının metni/mesajı aktarmayı esas hedef olarak görmesi ve harflerin/karakterlerin yazılışlarına bu sebeple dikkat etmemesi,

Yazıcının alfabenin yazılış özelliklerini ve alfabeğe ait kuralları yeterince bilmemesi,

Yazıcının metni taşta işlerken görevli ve anlamlı dil öğelerini (sözcükleri, sözcük gruplarını, ekleri vb.) karşılayan karakterleri belirlenmiş bir alana yerleştirebilme/sığdırabilme kaygısı vb. (s. 275)

Yani yazar *uyarlanmış yorumlu yazı çevirim*'i kısmında, yazıtlar Türkçesindeki standart imlâya aykırı olan orijinal metindeki yazımları değiştirip standart şekline uyarlamayı hedeflemektedir:

“Uyarlanmış yorumlu yazı çevirimi bir dilin ölçünlü yazım kurallarıyla o dilin kullanıcılarının kendilerine özgü yazım kuralları (tercihleri) arasındaki farkın daha iyi anlaşılabilmesini de sağlamaktadır.” (s. 285)

Yazıtlarda, teklik III. şahıs iyelik eki {+sI(n)}'daki <s> ve <n>'lerin her zaman ince sıradan işaretlerle yazıldığı bilinmektedir (Tekin, 1980: 10-17). Yazar, bu yazımları standart yazıma uyarlamaya çalışmaktadır. Mesela, 12. satırdaki <YGwçIsI> (a)ýđuçısı (s. 353) veya 41. satırdaki <YBGwsIn> ý(a)ğđuşın (s. 370)

yazımları kalınlık incelik uyumuna sokularak okunmuştur. Ancak bu yazım özelliğini yazarın sıraladığı gerekçelerle açıklamak mümkün değildir. Dolayısıyla, bu tür yazımları *uyarlanmış yorumlu yazı çevirimi* ile göstermenin neşre bir fayda sağlamadığı açıktır. Üstelik yazar çok güzel bir şekilde Tuñuquq yazıtlarında aynı kelimenin farklı işaretlerle yazıldığı durumları liste hâlinde sunmuştur (s. 276-277). Ayrıca bir ikinci listede de standart yazımla uyuşmayan yazımları sıralayıp *yorumlu yazı çevirimi* başlığı altında bunların standart yazımını göstermiştir (s. 278-285). Yazıtlardaki standart yazıma aykırı olan veya yazım yanlış olması muhtemel olan yerleri iki listede de okuyucu kolaylıkla görebileceğinden, okuyucunun *uyarlanmış yorumlu yazı çevirimi* başlığı altında üçüncü bir kısma artık ihtiyacının kalmayacağı söylenebilir. Diğer taraftan *uyarlanmış yorumlu yazı çevirimi* başlığı altında sunulan neşrin *yorumlu yazı çevirimi* kısmına aktarılmasının mümkün olabileceğini de vurgulamalıyım.

Tuñuquq yazıtlarında en çok dikkati çeken yazım özelliklerinden biri /s/ ve /ş/ ünsüzlerinin farklı işaretlerle gösterilmesidir. Bu konuda yazar şu tespitlerde bulunmaktadır:

Yazıcının birçok yerde kaynak alfabenin standart kuralları dışına çıktığı; özellikle kalın ve ince ünsüzleri karşılayan karakterleri birbirlerinin yerine kullandığı, ünlülerin yazımında da keyfi davrandığı görülmektedir. Bunun sebebinin birkaç şekilde izah etmek mümkündür: Bu durum öncelikle yazıcının bazı karakterleri taşa kazarken yaşadığı güçlükten kaynaklanmış olabilir. Yani yazıcı taşa kazınması/işlenmesi zor olan bir harfin/karakterin yerine benzer fonetik özelliklere sahip olan ve taşa işlenmesi kolay olan bir harfi örneğin, ş (Ŷ, ʸ) yerine s (Ŷ) tercih etmiş olabilir. Nitekim Bilge Tonyukuk Yazıt'larına ait metinlerde geçen ve bünyelerinde ş (Ŷ, ʸ) sesini barındıran sözcüklerin (birkaç istisna dışında) söz konusu harfler s, s (Ŷ, l) ile yazılmıştır. Bu yazımın tamamen bir lehçe/ağız farklılığından kaynaklandığını söylemek hakikaten güçtür. (s. 274)

Bu sorunu Róna-Tas (1987: 10) ve Stachowski (1998: 391-399) hem Altayistik hem de grafemik açıdan farklı bir bakış açısıyla ele almıştır. Eserin kaynakçasında görülmeyen bu iki çalışmadaki görüşlerin incelenmesi belki yeni bir fikir oluşturabilir.

4. Bölüm'de yazıtların neşri bulunmaktadır (s. 305-402). Neşirde her cephenin neşrinin başında yazılı metnin içeriği hakkında açıklamalar yapılmış ve böylece okuyucunun metni daha iyi anlamasına imkân tanınmıştır. Neşirde, metnin okuma ve anlamlandırılması hakkında yazarın kendisine ait filolojik

açıklama ve notlamaların fazla olmadığı dikkati çekmektedir. Yazıtların 6. satırındaki *bülser*, 8. satırındaki *uçuq teg* ve *aŋ [t]eg*, 25. satırındaki *oğruqlatdım*, 33. satırdaki *yiŋi* ve 56. satırdaki *bin tegi* hakkındaki kısa açıklamalar (s. 289-300) dışında neşirde başka bir notlama bulunmamaktadır.

Yazarın bazı notlamaları hakkında kendi görüşlerimi de paylaşmak istiyorum.

Epigrafik incelemelerin neticesinde 6. satırda şimdiye değin çok tartışılan sözcüğün <**bwlsr**> şeklinde yazıldığı tespit edilmiş ve kelime *bülser* ‘bilse’ şeklinde okunup *bil-* fiilindeki ünlünün dudak ünsüzü /b/’nin tesiriyle yuvarlaklaştığı iddia edilmiştir (s. 293-294). Yazarın, taşın aslında kelimeyi <**bwlsr**> şeklinde tespit etmesi çok önemli bir katkıdır. Bu nedenle kelimenin yorumlanmasında yazarın tespiti öncelikli olmalıdır, ancak onun *bülser* ‘bilse’ önerisini kabul etmek zordur, zira *bil-* fiilinin ünlüsünün yuvarlaklaşmasına Eski Türkçenin hiçbir metninde rastlanmamaktadır. Yazarın epigrafik tespitine dayanarak buradaki kelime <**bwlsr**> olarak kabul edilmelidir. Daha önce Rybatzki’nin tespit ettiği üzere (1997: 45, dip. 105) *böl-* fiilinin cümlede ‘ayırt etmek, tefrik etmek’ anlamında kullanılmış olması mümkün olabilir, zira Eski Türkçede *böl-* fiilinin ‘ayırt etmek, tefrik etmek’ (Wilkens, 2021: 192a) anlamına Eski Uygurca metinlerde de rastlanmaktadır. Ancak bence bağlama en uygun okuma önerisi büyük oranda Tezcan tarafından (2010: 273-280) ilk kez dile getirilen, sonradan Yıldız (2013: 113-134) tarafından tamamlanan <**bwlsr**> *böl(e)s(er)* ‘böğürse’ okuma önerisidir. Bu teklifte önerinin Türk dillerinde tanıklanması da mümkün olmaktadır. Üstelik *böle-* ‘böğürmek’ önerisi cümlenin fâilleriyle de gayet uyumludur.

8. satırda <**YGmz : tgrA : wçwqtgrtl : bIz : 𐰇 g : rtmz** :-> şeklinde yazılan cümleler ve ikinci cümlede 𐰇 şeklinde yer alan işaret sorunludur. Yazar, sorunlu işareti Yenisey yazıtlarında /ŋ/ karşılığında olan harfle aynı olduğunu düşünerek ibareyi *(a)ŋ [t]eg* ‘avcı kuşlar gibi, akdoğanlar gibi’ ile aktarmayı önermiştir (s. 291-292, 321). Sorunlu işaret hakkında ve cümlelerin *y(a)ğ(i)m(i)z t(e)gr(e) uçuq t(e)g (e)rti biz eş(i)g (e)rt(i)m(i)z* “Düşman[lar]ımız etrafta ocak gibiydi. Biz [ise] eşik [veya kapı] gibiydik” veya *y(a)ğ(i)m(i)z t(e)gr(e) uçuq t(e)g (e)rti biz b(ü)g (e)rt(i)m(i)z* “Düşman[lar]ımız etrafta ocak gibiydi. Biz [ise onların] kenarı gibiydik” şeklindeki yeni iki yorumu için bk. Uçar, 2021c: 19-26.

33. satırda şimdiye değin *kişi* olarak okunan sözcüğün taşın üzerinde yapılan inceleme neticesinde <yIyI> olduğu tespit edilmiş ve kelime cümledeki kullanımı esas alınarak *yi* ‘artarda, birbiri ardınca, peş peşe, birbirini izleyerek’ ile anlamlandırılmıştır (s. 295-296, 357). Kelime *üç körüg yi* cümlesinde geçiyor. Yazarın bağlama dayanarak önerdiği anlamlandırma uygun görünüyor, ancak *yi*’nin yapısı izaha muhtaçtır. Yazar, daha önce yayımladığı makalesinde (2001: 14-15), *yi* kelimesinin ‘sıralanmış, art arda, birbiri ardınca sık’ anlamlarıyla ve *yi*, *yig* ve *cig* şekilleriyle hem *Dîvânu Lugâti’t-Türk* ve Eski Uygurca gibi eski Türk dili yadigârlarında hem de günümüz Türk dillerinde geçtiğini ifade etmiştir. Yazarın bahsettiği Eski Türkçe *yig* ‘close, compact, a (tightly sewn) seam’ sözünün tanımlanmamış **yig-* fiiline dayandığı tahmin edilmektedir, krş. *yigtür-* ‘sıkıştırmak, sıklaştırmak’ (Clouston, 1972: 911a, 912a). Ancak bu kelime ile Tuñuquq yazıtlarında sadece bir kez geçen *yi* kelimesini yapısal bakımdan nasıl ilişkilendirilebileceği hakkında kesin bir kanaate ne yazık ki sahip değiliz. Kelimenin bir fiil kökü olması muhtemeldir. O zaman kelimenin sonundaki {-(y)I} ekini ünlü zarffil eki olarak kabul etmek gerekiyor. Bu konuyu başka bir makalemde daha ayrıntılı ele alacağım için üzerinde fazla durmayacağım.

Bunlar dışında neşirdeki bazı okuma ve anlamlandırmalara da kısaca değinmek istiyorum:

Eski Türkçede kapalı /é/’li olduğu konusunda artık şüphe bulunmayan sözcüklerin neşirde /i/’li okunduğu görülmektedir. Muhtemelen, yazıtlardaki <I>’li yazım yazarı böyle okumaya itmiş olmalıdır. Daha önce Doerfer’in ortaya koyduğu üzere kapalı /é/ ünlüsü yazıtlarda <I> işaretiyle de temsil edilebilmektedir (1994: 108-132). Doerfer, yazıtlarda kapalı /é/’li sözlerin listesini de vermiştir. Dolayısıyla neşirdeki *timiş* (2. satır), *ilteriş* (7. satır), vd. gibi okunuşların kapalı /é/’li olarak okunması gerekmektedir.

1. satırdaki *tabğaç élije qılntım* cümlesi “Çin ülkesinde doğdum” ile Türkiye Türkçesine aktarılmıştır (s. 309). Burada birkaç sorun gözüküyor. Cümledeki *él* kelimesinin Eski Türkçedeki anlamlarından birinin ‘siyasî idare’ olduğunu Giraud (1961: 66) çok önceden fark edebilmiştir. Ayrıca *élije*’deki {+kA} ekinin süreci ifade eden zamansal işlevini de ilk kez Nauta tespit etmiş ve *élije*’yi doğru çevirmiştir: ‘während des chinesischen Reiches/der chinesischen Herrschaft

(Ausdruck der Zeitdauer)' (1969: 309). Clauson'un 'grew up for (i.e, as a subject of) the Chine Empire' (1972: 623a) şeklinde tercümesinin de yanlış olmadığını belirtmeliyim. Ayrıca krş. Chen, 2021: 155, dip. 3. {+kA} ekinin süreci ifade eden zamansal işlevini *qılın-* fiili ile çok daha net bir şekilde anlayabiliyoruz. Aynı kullanım Ongi yazıtında rastlanmaktadır: *qapqan élderiş qağan éliqe qılındım* (Doğu 4). Tuñuquq'un "Çin idaresi sürecinde büyüüp yetiştiğinden" bahsetmesi, kendisinin Çin'i iyi tanıdığını vurgulaması adına dikkate değerdir. Sonuç olarak, *ben özüm tabqaç éliqe qılntım* cümlesinin "Kendim [Türk halkı] Çin idaresindeyken büyüdüm" şeklinde aktarılması doğru olacaktır. Diğer taraftan, {+kA} ekinin süreci ifade eden işlevine 58. satırda da rastlanmaktadır: *türük bilge qağan éliqe bititdim* "Bilge Qağan'ın idaresindeyken [yazıtlarımı] yazdırttım". {+kA} ekinin bu işlevine dikkat edilirse, Tuñuquq yazıtlarının dikiliş tarihinin Bilge Qağan'ın iktidarı bıraktığı 734 tarihinden önce olabileceği bilgisine de kolaylıkla ulaşabilir.

Yine, 1. satırdaki <q'İlntm> kelimesinde Radloff'un erken dönemde fark ettiği üzere (1899: 28), taşta hakkeden kişi bir yazım hatası yapmıştır ve doğru yazım <q'İLntm> şeklinde olmalıdır. Ancak neşirdeki *yorumlu yazı çevrimi*'nde veya *uyarlanmış yorumlu yazı çevrimi*'nde (s. 309) harf kalın sıradan <L> ile gösterilecekken, ince sıradan <l> ile göstermiştir.

2. satırdaki *türk bodun qanın bulmayın* kısmı "[Son yıllarda Türk halkı hanını bul[a]mayınca (hansızlığın/kağansızlığın ne demek olduğunu anlayınca)" ile aktarılmıştır (s. 310). Buradaki <BwLmYn> kelimesi sorunludur. Kelimedeki ikinci işaret olan <w> harfinin /o/ veya /u/ ünlülerini karşılama fiilin *bol-* veya *bul-* olarak iki farklı şekilde okunabilmesine neden olmaktadır. Bunlardan hangisi uygundur? Radloff'un *qanın bolmayın* 'nicht mit seinen Chanen (im Einverständnis) war' (1899: 2-3) şeklindeki okuma ve anlamlandırma önerisi uzun müddet sorgulanmamıştır. Nihayet Giraud 1961'de (53, 59, 67) ve Gabain 1974'te (§ 234) ilk kez *bulmayın* 'bulmadığı için' önerisi ileri sürülmüştür. Yazarın *bulmayın*'ı 'bulmak' fiili ile ilişkilendirmesi doğru olmuştur, ancak kelimeyi 'bul[a]mayınca' şeklinde aktarması biraz şüphelidir, zira {-(X)yIn} zarffiil ekinin '-InCA' karşılığında zamansal bir işlevinin olduğunu gösteren bir delile sahip değiliz, krş. Erdal, 2004: 316-317. Yazıtlarda birkaç kez tanıklanan ekin işlevinin pek de belirgin olduğu söylenemez.

3. satırdaki <wltms> yazımındaki ibare *öl tēmiş* şeklinde okunup ‘öl demiş’ ile anlamlandırılmıştır (s. 311). Bu ibarenin *ölütmiş* ‘öldürmüş’ şeklinde okunmasına da rastlanmaktadır, zira bu yorumu benimseyenlere göre *öl-* fiilinin {-(X)t-} ekli ettirgen gövdesi cümleye daha uygundur. Ancak Eski Türkçede *öl-* fiilinin {-(X)t-} ekli ettirgen gövdesine başka bir metinde rastlanmamıştır. Yazarın epigrafik belgelemelerinde <wltms> kelimesinin geçtiği yerin yakın plan resimlerine bakıldığında ikinci harf olan <l>’nin etrafındaki harflerden farklı olarak iki harfin arasına çok fazla bitişik yazıldığı görülmektedir. Sanki taş kazıyan kişi <l> harfini sonradan eklemiş gibidir. Clauson, taşın resimlerine bakınca -ki o taşın aslını görmemişti- bu tuhaflığı hemen fark etmiş ve yazıtta <l> olarak düşünülen harfin bir yarık olabileceğini düşünmüş, cümleyi *teñri ötmış erinç* “Heaven, no doubt, abandoned you” (1972: 133a) şeklinde okuyup anlamlandırmıştır. Clauson’un <l> olarak düşünülen harfi bir yarık olarak değerlendiren tahmini yabana atılmamalıdır. Yazarın taşın aslından elde ettiği yakın plan resimlerde (s. 187-188) sorunlu ibare şu şekilde görülmektedir:



<wltms> veya <wtms> ibaresinin öncesinde *içikdük üçün* ‘tâbi olduğun için’ vardır. Buna göre, *içikdük üçün*’ü gerekçe göstererek *teñri* bir eylem gerçekleştirmiştir. Clauson’un *öt-* için önerdiği ‘vazgeçmek’ eylemi bağlama gayet güzel uyuyor, ama fiilin Eski Türkçede bu anlamına rastlanmaması düşündürücüdür. Ben iki ihtimalin daha mümkün olabileceğini düşünüyorum:

1. Belki de *teñri ötmış erinç* cümlesindeki *öt-* fiili ‘buyurmak’ gibi bir anlamda olmalıdır. Gerçi *teñri* ‘gök’ için *öt-* fiilinin kullanılmış olması biraz zordur, zira Eski Türkçede *öt-* fiilinin hiyerarşik olarak alttaki birinin yukarıya hitabında kullanıldığı bilinmektedir. Belki de *öt-* fiilinin hiyerarşik bağlamda kullanılması Kağanlık yazıtları döneminde henüz ortaya çıkmamıştı. Ya da buradaki *öt-* fiili *ötün-*’ün ‘arz etmek’ kökü olabilir ve anlamı da ‘dilemek, arzu etmek’ olmalıdır. Bu anlam da bağlama uygundur, zira *teñri ötmış erinç*’ten sonra *türk bodun ölti alqıntı yoq boltı* cümlesi gelmektedir. Yazıtlarda bunların *teñri*’nin isteğiyle gerçekleştiği anlatılmak istenmiş olabilir.

2. Metni taş kazıyan kişi ibarenin başında sadece <l> yazmak istediği, ama hata yapınca oyduğu harflerde düzeltme yoluna gittiği tahmin edilebilir. O

zaman buradaki ibare <Itms> *étm(i)ş* olmalıdır. Kağanlık yazıtlarında *ét-* fiilinin *teŋri* ile beraber kullanılması için krş. *üze türük teŋrisi iduq yéri subı ança étmiş* (Kül Tégin, Doğu 10-11; Bilge Qağan, Doğu 10).

3. satırda <twrk : sIrBwDN> *türk : sir bodun*, 11. satırda <twrksIrBwDN> *türk sir bodun* ve 60., 61. ve 62. satırlarda <twr^wksIrBwDN> *türük sir bodun* ibaresinin 3., 11., 60. ve 61. satırlarda ‘Türk [ve] Sir halkları’ (s. 311, 324, 400, 401), ama 62. satırda ise ‘Türk Sir halkı’ ile aktarıldığı görülüyor (s. 402). Daha önce, Czeglédy’nin belirttiği üzere VII. yüzyılda Türk ~ Türük (突厥 *Tu-jue*) ve Sir (薛 *Xue*) halkları 628’den beri birlikte Ötüken bölgesinde yaşamıştır (1962: 65-66). Dolayısıyla, yazarın ibareyi -bir yer hariç- ‘Türk [ve] Sir halkları’ şeklinde birbirinden ayırarak aktarması isabetli olmuştur.

Neşirde, <^wq/q^w> ve <^wk/k^w> işaretlerinin <w> ve <w̄> işaretleriyle beraber ilk hecede kullanıldığında kelimenin *uyarlanmış yorumlu yazı çevirimi*’nde ünlülerin çift olarak gösterildiği görülmektedir. Mesela, *buuqalı* (5. satır), *köörür erti* (1. satır), vd. Şimdiye değin yazıtları neşredenlerin okumalarında böyle bir uygulamaya rastlanmamaktadır. Böyle bir okuma önerisi kelimenin uzun ünlülü olduğu algısını oluşturmaktadır. Yazıtlardaki bu imlânın uzun ünlüleri belirlemede her zaman tutarlı ve istikrarlı bir delil sunduğu söylenemez. Mesela, *küntüz* kelimesi 12. satırda <kw̄ntz> şeklinde yazılırken, aynı kelime 52. satırda <k^wntz> şeklinde yazılmıştır.

5. satırdaki *qağan mu* <q¹ISYIn> (s. 313), 6. satırdaki *qağan* <q¹ISDm> (s. 314), 11. satırdaki *yoq* <q¹ISLm> (s. 324) ve 21. satırdaki *y²oq* <q¹ISLm> (s. 338) ibarelerinde harfçevrimlerini gösterdiğim fiil hakkında şimdiye değin kesin bir sonuca ulaşılmamıştır. Yazar, fiili *qış-* ve *quş-* ‘kılmak’ şeklinde okumaktadır. Tekin, fiilin *qıl-*’ın kökü olan **qı-*’nın işteş çatısı olduğunu ileri sürmüştür (1994: 28; 2014: 89-90), ancak kendisinin de fark ettiği üzere işteş çatılı bir yüklemün fâilinin teklik I. şahıs zamiri *ben* olması epey şaşırtıcıdır. Yazıtlardaki bu fiili anlamaya çalışanların çoğunun son kertede ulaştıkları netice bu fiilin *qıl-* ‘kılmak’ ile ilgili olabileceğidir. Belki de buradaki sorun Türk Runik yazısının menşei ile ilgilidir. Bu konuda Róna-Tas (1987: 10) ve Stachowski’nin (1998: 391-399) tespitleri göz önünde bulundurulmalıdır.

7. satırdaki *öküşök* okunuşunda *Ok* enklitiği *ek* gibi değerlendirilmiştir. Ayrıca krş. *özümök* (6. satır), *benök* (7. satır), *oloq* (42. satır), *birtimök* (52. satır), vd.

Ok enklitiğinin yazıtlarda ve Eski Türkçede eklediğini gösteren bir delil olmamasına rağmen, *Ok* enklitiği neşirde *ek* gibi kabul edilmiştir. Enklitiğin kök şeklinde olduğu varsayılan varyantı da neşirde *köök* olarak okunmuş ve o da dizinde ‘pekiştirme/kuvvetlendirme **eki/edatı**’ olarak tanımlanmasına (s. 433-434) rağmen *ek* gibi kabul edilmiştir. Aslında yazarın okuyuşuna göre *Ok* veya *köök*’ün nerede ek nerede *edat* olduğu tam olarak anlaşılmamaktadır. Tuñuquq yazıtlarında *Ok* enklitiğinin ince sıradaki varyantı hakkında daha geniş bilgi için bk. Uçar 2022: 135-147.

7. satırdaki *çoğay quzın qara qumuğ olurur ertimiz* cümlesi “(Biz) Çogay[ın] kuzeyi ile Karakum [arasındaki topraklarda konargöçer bir şekilde] oturuyorduk/yaşıyorduk” şeklinde aktarılmıştır (s. 315). Cümledeki *olur-* fiilinin nesnesi {+(X)n} vasıta hâl ekli *çoğay quzı* ile {+(X)g} yükleme hâl ekli *qara qum* yer adlarıdır. Cümlede *olur-* fiili nesne almaktadır, bu nedenle fiilin burada ‘oturmak, yaşamak’ anlamında düşünülmesi mümkün değildir. Buradaki *olur-* fiili ‘bir yeri idaresi altına almak, yönetmek’ anlamında olup fiilin bu anlamına Eski Uygurcada da (Wilkens, 2021: 506b) rastlanmaktadır. Cümlenin şu şekilde aktarılması gerektiği kanaatindeyim: “Çuğay Quzı ile Qara Qum’u idare ediyorduk [hâkimiyet altına almıştık]”.

Bu arada, Chen yazıtlarda geçen Çuğay dağlarının 陰山 *Yinshan* olamayacağını, Çuğay adının aslının Çince 總材 *Zongcai* olmasına bakılarak kelimenin /u/’lu okunması gerektiğini ve bu dağların 山西 *Shanxi*’nin kuzeybatısındaki dağları gösterebileceğini söylemiştir (2021: 21-25).

9. satırdaki <TwŋRAsmg> *toŋra semig*’teki *toŋra sem* şahıs adı olarak kabul edilmiştir (s. 322), ama yanılmıyorsam ilk kez Geng’in *semig* (< semi+g (?)> için önerdiği Çince 司馬 *sima* ‘minister of war’ teklifi muhtemelen doğru olmalıdır (2005: 109). Aynı tespit daha sonra Rykin ve Telitsin tarafından da dile getirilmiştir. Onlar Çince 司馬 *sima*’nın yazıtlardaki <smg> yazımına bakarak kelimenin kökünün *sime ~ sima ~ sima* şeklinde olabileceğini, kelimedeki {+(X)g} yükleme hâli ekinin bulunduğunu ve unvanın ‘a 2nd- or 3rd-level executive officer found in most military Guards (wei) stationed at the dynastic capital’ anlamına gelebileceğini ifade etmiştir (2020: 298-299).

11. satırdaki *türk sir bodun yérinte idi yorımazun usar idi yoq qışalım* cümleleri “Türk [ve] Sir halk[larının] yerinde [yurdunda] hiç kimse yaşamazın, mümkünse

[onları] büsbütün yok edelim” (s. 324) ile aktarılmıştır. Burada ilk *idi* kelimesine ‘hiç kimse’ anlamı verilmesi mümkün değildir, zira *idi* Eski Türkçede ‘asla, hiçbir surette’ anlamına gelen bir kuvvetlendirme zarfıdır. Bu kelimeyle eşyazımlı olan diğer *idi* ise ‘master, owner’ anlamındadır (Clouston, 1972: 41a-42a). Bu cümlelerin fâili tam olarak fark edilemediği için *hiç kimse* fâil olarak düşünülmüş olmalıdır. Bence ilk cümlelerin fâili ve ikinci cümlelerin nesnesi 9. satırdaki *azqıña Türk* ‘azıcık Türk [topluluğu]’ olmalıdır. 9. ve 11. satırlar arasında dolaylı anlatımlar olduğu için veya Tuñuquq başkalarının sözlerini aktardığı için cümlelerin fâili kolayca fark edilememektedir. Bu arada yazarın 11. satırdaki *yorı-* fiiline ‘yaşamak’ anlamı vermesi isabetli olmuştur, ancak bence 9. satırdaki *yorı-* da aynı anlamda olmalıdır. 9.-10. satırdaki *azqıña Türk yorıyur ermiş* cümlesi “Çok az [sayıda olan] Türk[ler gün geçtikçe artıyor ve ekonomik bakımdan da] ilerliyor[lar]mış” şeklinde aktarılmıştır (s. 322-323). Cümlelerin fazladan eklemelerle aktarılmasına gerek yoktur. Cümlelerin “Azıcık Türk [topluluğu] yaşıyormuş” şeklinde kısaca aktarılması yeterlidir. Sonuç olarak, *türk sir bodun yérinte idi yorımazun usar idi yoq qışalım* cümlelerinin “Türk [ve] Sir halklarının ülkelerinde (= Ötüken) [azıcık Türk topluluğu] asla yaşamasın, mümkünse [onları = azıcık Türk topluluğunu] tamamen yok edelim” şeklinde aktarılmasının doğru olabileceğini düşünüyorum. Bu önerim bağlama da gayet uygundur, zira Tuñuquq bu meşum istihbarî bilgiyi duyup düşmanlarının böyle düşündüğünü öğrenince gece uyumayı gündüz oturmayı bırakmıştır.

Neşirde, *yel-* ile onun ettirgen gövdesi *yeltür-*ün anlamlandırmasında sorunlar bulunmaktadır. 26. satırdaki *qağan yelü kör témiş cümlesi* “Kağan [askerlere] atlıları yel gibi (dörtnala) sürün demiş” ile aktarılmış ve dizinde *yelü kör-* ‘(atı) dörtnala sürmek, koşturmak’ ile anlamlandırılmıştır (s. 350, 447). 27. satırdaki *yelü bardımız* ‘yel gibi gittik’ ile aktarılmış ve dizinde *yelü bar-*’a ‘yel gibi gitmek, çabucak gitmek’ anlamı verilmiştir (s. 351, 447). Aynı şekilde 54. satırdaki *yaraqlıq yağıq yeltürmedim* cümlesi “Silahlı düşmanları Türk halkının arasına sokturmadım” ile aktarılmış, dizinde *yeltür-*’e ‘koşturmak, dolaştırmak, sokmak’ anlamı verilmiştir (s. 390, 447). Eski Türkçede *yel-* fiili ‘hızlı gitmek’ anlamında değil, aksine ‘tempolu, ama yavaş gitmek, tırıs gitmek’ (Clouston, 1972: 918a) anlamındadır. 34. ve 52. satırlardaki *yelme* (< yel-me) kelimesi de muhtemelen *yel-* fiilinden türetilmiştir (Erdal 1991: 316). Eski Uygurcada *yeliş* (< yel-iş) sözü ‘tırıs’ anlamıyla (Wilkens, 2021: 882a) tanıklanmıştır. Clouston, *yeltür-*’ü *yel-*

fiilinin ettirgen gövdesi olarak kabul etmesine rağmen, *yeltür-*'e 'to make (someone) hurry' anlamı vermiştir (1972: 923b). Bence Tuñuquq yazıtlarının 54. satırındaki *yeltür-*'ün anlamı 'atı yavaşça sürerek ilerletmek' olmalıdır. Clauson'un *yel-* ve *yeltür-* için verdiği 'atı hızlı koşturmak' anlamı Orta Türkçe dönemine aittir. Eski Türkçede *yel-*'in anlamı için birinci başvuru kaynağımız olan Kaşgarî'nin sözlüğündeki şu örnek ve onun Arapça karşılığı bilhassa önemlidir: *atlıg yeldi* "Süvari atı tırıs sürdü". Kaşgarî'nin *yel-* için verdiği Arapça karşılıklar *xabba* ve *aḥzara*'dır (Dankoff-Kelly, 1984/II: 472 [182]). Krş. Arapça *xabba* 'a kind of run, with wide steps, but falling short of that i.e. a quick pace, or a certain pace which is not quick or a pace of a horse, and of a camel, in which he removes both his right legs together and both his left legs together; i.e. an amble: or in which a horse rests on his right and left fore legs alternately, and in like manner on his hind legs, quickness' (Lane, 1865/II: 692b) ve Arapça *aḥzara* 'to run, to trot (of a man or horse)' (Lane, 1865/II: 589b). Tırıs yürüyüşü atın koşmayıp hızlı tempoda sekerek yürütmesine verilen addır. Bu nedenle *yel-* fiilinin 'dört nala koşmak' ile anlamlandırılması doğru olamaz. Neticede, 26. satırdaki *qağan yelü kör témiş* cümlesinin "Kağan, atı yavaşça sürmeye bak demiş" şeklinde anlamlandırılması gerekiyor, zira *kör-* fiili kendisinden önceki ünlü zarffil ekiyle beraber yardımcı fiil olarak kullanıldığında 'denemek, bir işin yapılacağını garanti etmek' (Wilkens, 2021: 408a) gibi bir anlama gelmektedir. 27. satırdaki *kün yme tün yme yelü bardımız* cümlesinin "Gece gündüz demeden tırıs pozisyonda atları sürdük" şeklinde anlamlandırılması daha doğru olacaktır. Bir atın uzun mesafede en randımanlı gideceği yürüme pozisyonunun tırıs gitmek olduğuna bakılırsa bu anlamlandırmanın doğruluğu kendiliğinden anlaşılacaktır. Son olarak, 54. satırdaki *bu türük bodun ara yaraqlıg yağıg yeltürmedim* cümlesinin "Silahlı düşmanların Türk halkı arasında atlarını salına salına sürmesine izin vermedim" şeklinde aktarılması gereklidir.

28. satırın başı tahrip olmuştur ve sadece <N> harfi korunabilmiştir. Yazar, Tekin'in yorumunu benimseyerek tahrip olan kısmı [*usı*]n süñ(ü)g(ü)n (a)çd(ı)m(ı)z ile tamir edip okumaktadır (s. 352). Bu önerinin mantıklı olmadığını bir makalede izah etmiş ve tahrip olan kısmın [*qıl(ı)ç(ı)]n süñ(ü)g(ü)n (a)çd(ı)m(ı)z* ile okunması gerektiğini teklif etmiştim (2021a: 1-9). Türk Kağanlığı ordusunun uyandırma servisi gibi bir vazifesinin olmadığı fikrinde hâlâ ısrar ediyorum.

30. satırdaki *ben ebgerü tüşeyin tédi* cümlesi “Ben eve döneyim dedi” (s. 354) şeklinde aktarılmıştır. Buradaki {+gArU} *tüş-* fiili dikkat çekicidir. Muhtemelen Clauson’un “I am going home (to stay there)” şeklindeki önerisi (1972: 560a) doğrudur. Ayrıca bk. Awğali, 2011: 275-276. Krş. Azerbaycan Türkçesi *düş-* ‘bir yerə gələrək orada müvəqqəti yerləşmək, qalmaq, müsafir olmaq, qonaq olmaq’ (Orucov, 2006/I: 724b).

34. satırdaki <**nçAYIDms**> yazımı *ança ayıdmış* olarak okunmuş ve ‘böyle söylemiş’ ile aktarılmıştır (s. 358). Daha önce yazdığım bir makalede bu okumanın mümkün olamayacağını ve ibarenin *ança ayu ıdmış* ‘tam ve eksiksiz olarak şöyle söylemiş’ şeklinde okunup anlamlandırılması gerektiğine işaret etmiştim (2017b: 31-38). Bu önerimin doğruluğu konusunda hâlâ aynı kanaati taşıyorum.

Yine 34. satırdaki <**wzwl**> yazımı *üz ol* olarak okunmuş ve ‘art niyetlidir’ ile aktarılmıştır (s. 358). Daha önce yazdığım bir makalede Eski Türkçede ve Türk dillerinde ‘nefret, öfke, kin’ anlamına gelen *ör ~ öz* [*ür ~ üz*] diye bir kökten bahsetmiştim (2017a: 1-11). Bağlama bakıldığında bahsettiğim *öz ~ üz* kelimesinin buraya uygun olduğunu söyleyebilirim.

38. satırdaki *teñri umay iduq yér sub basa bérti erinç* cümlesi “[Çünkü] Tanrı, Umay (melekler) kutsal yer[lerin ve] su[ların sahipleri onların] basiretlerini bağladı” ile aktarılmıştır (s. 367). Yazarın burada *basa bérti* için önerdiği ‘basiretini bağladı’ anlamlandırması yeni bir yorumdur, ancak *bas-* fiilinin bu yorumla uyuşabilecek herhangi bir anlamı Eski Türkçede tanıklanmamıştır. Aslında yazıtlarda ‘basiret bağlamak’ diye bir kavrama da rastlanmaz. Yazıtların bu kısmının bağlamı aslında yeterince açık değildir. Belki de buradaki <**BSAbrti**> ibaresi *basa bérti* şeklinde değil de *b(a)ş (e)b(i)rti* ‘baş çevirdi’ şeklinde okunmalıdır. Bu anlamda *ebir-* fiilinin ikinci hecedeki ünlüsünün yazılmaması için krş. 28. satır. Bu konuyu başka bir yazımda ayrıntılı olarak ele alacağım için üzerinde fazla durmayacağım.

42. satırdaki *ol oq tün bodunun sayu it(t)ımız* cümlesi “[Yine] aynı gece halkını [bağışlayıp] geri gönderdik” ile aktarılmıştır (s. 371). Bağlama bakıldığında Clauson’un çevirisi makul gibi görünüyor: “We went (envoys ?) to all their peoples” (1972: 858b), ancak cümleden ne gönderildiği tam olarak anlaşılmıyor. Cümlenin devamına bakıldığında Clauson’un düşündüğü gibi gönderilenin ‘elçi’

olması oldukça muhtemeldir, ancak bence buradaki *it-* fiili ‘göndermek’ anlamında değil, ‘salmak, serbest bırakmak’ anlamında olmalıdır. Dolayısıyla *it-* fiilinin bu anlamına göre nesnesi *bodunun* (< *bodun+ın*) olmaktadır. Fiilin bu anlamına Eski Uygurcada da rastlanmaktadır. Mesela *Altun Yaruq*’taki *éçilerin ıdıp* ‘abilerini serbest bırakıp’ (Kaya, 2021b: 596) tanıdığı Tuñuquq yazıtlarındaki yapıyla birebir örtüşmektedir. Buna göre, *ol oq tün bodunun sayu it(t)ımız* cümlesinin “İşte o gece halk[lar]ın her birini serbest bıraktık” şeklinde aktarılabileceğine inanıyorum.

44. satırdaki *beñlig Ek tağıg* ibaresi “[ve adeta insana] huzur [veren] Ek Dağı’ını” ile aktarılmıştır (s. 373). Yazarın düşündüğü anlamda *beñlig* diye bir kelimeye Eski Türkçede rastlanmaz, ama *beñilig* ‘joyful, happy’ (Clauson, 1972: 770a) diye bir kelime vardır ve muhtemelen 44. satırda <**bnlg**> şeklinde yazılan kelime *beñilig* şeklinde okunmalıdır. Aslında *Ek tağ*’ın tam olarak nereyi gösterdiği konusu da tartışmalıdır (Aydın, 2006: 83-94). *Beñilig Ek tağ*’ın özel bir yer adı olması oldukça muhtemeldir, zira *beñilig*’i burada ‘joyful, happy’ gibi bir anlamda kabul edecek olursak bunun dağı niteleyen bir özel ada dönüştüğünü düşünmek de mümkün olabilecektir.

45. satırdaki *tezik* kavim adı ‘Arap’ halkı olarak anlaşılmıştır (s. 377, 441). Tuñuquq yazıtlarında *Tezik* kavim adının ‘Arap’ halkını gösterdiği şüphelidir. İranlılar, en yakın komşusu olan Arapların *Tayy* kabilesinin adını bütün Araplara teşmil ederek *Tācīk* ~ *Tāzīk* şeklinde adlandırmıştı, ancak bu konuda Barthold’un önemli bir dikkati gözden kaçırılmamalıdır (Barthold 1979: 616b; Fragner, 2000: 62a). İranlılar Müslüman olunca Arap adı alıyordu. Tuñuquq yazıtlarının yazıldığı VIII. asırda Türklerin münasebet kurduğu halk muhtemelen Müslüman olan İranlılardı. Bu nedenle yazıtlardaki *Tezik* kavim adının Araplar olduğu konusunda kesin bir yargıya varılması biraz zor görünmektedir.

47. satırın başındaki *tinsi oğlı*’nın fazlalık olduğu çok bellidir (Tekin, 1994: 49). Bu nedenle *uyarlanmış yorumlu yazı çevirimi* kısmında (s. 379) *tinsi oğlı*’nın metinden çıkartılması gerekmektedir.

50. satırdaki *yağıçısı* ‘komutanı’ ile aktarılmıştır (s. 382). Buradaki *yağıçı* sözünün {+çI} ekini almasına bakılarak kelime ‘komutan’ anlamında düşünülmüş olmalıdır, ancak {+çI} eki her zaman bir meslek adını göstermez. Mesela, *armaqçı* (< *armaq+çı* ‘hilekâr’), *başçı* (< *baş+çı* ‘önder’), vd. Clauson, *yağıçı* için ‘mücadeleci,

kavgacı' (1972: 899a) anlamını vermiştir. Aynı anlam *Maitrisimit Nom Bitig*'te de görülür (Erdal, 1991: 113). Dolayısıyla *yağıçısı* (< yağı+çı+sı) burada 'mücadelecisi' gibi bir anlamda olmalıdır.

54. satırdaki *tügünlüg at* 'düğümlü/bağlı at' ibaresinde pek çok kimsenin benimsediği okuma ve anlamlandırma kabul edilmiştir (s. 390). Bu ibare hakkında farklı bir okuma ve anlamlandırma için bk. Uçar, 2021b: 49-55.

56. ve 57. satırlardaki *neñ yerdeki qağanlıg bodunqa binteği bar erser ne bunı bar erteçi ermiş* cümlesi "[Ancak] herhangi bir kağanlı (özgür) halkta benim gibisi [benim gibi deneyimli ve akıllı bir danışman ve komutan] var olursa/var oldukça [o halkın] ne sıkıntısı olacaktı?" ile aktarılmıştır (s. 392-393). Yazıtın bu kısmı epey yıpranmıştır. Yazar, burada <bIntgi> şeklinde yazılan kelimeyi farklı yöntemler kullanarak doğru bir şekilde tespit etmeyi başarmış, önceki okumaları düzeltmiş ve kelimeyi *binteği* 'benim gibisi' şeklinde okumuştur (s. 297-298). Yazıtlardaki *binteği*'nin nasıl tahlil edileceği sorusu ise hâlâ cevap beklemektedir. *Binteği*'yi *bin teg+i* şeklinde tahlil edebiliriz. İkinci unsur olan *teg* 'gibi' edatının sonundaki ekin teklik III. şahıs iyelik eki olabileceğini ilk kez Thomsen fark etmiş, ama o cümledeki kelimelerin yapısı ve anlamı hakkında kesin bir şey söylenemeyeceğini itiraf etmek zorunda kalmıştır (1916: 59-60). Erdal, yazıtlarda bir kere geçen *binteği* örneği ile beraber *antağ*, *montağ*, *sizinteg* (< sizni teg), vd. örnekleri de zikrederek *teg* 'gibi' edatının hâl eki sürecine girmeye başlamasından söz etmekte ve sondaki iyelik ekine bağlamın ihtiyacı olduğunu düşünmektedir (2004: 126-127, 193-194, 336). Erdal'ın zikrettiği *teg* edatının zamir kökleri ile birleştiği örnekler içinde *binteği* onlardan ayrılmaktadır, zira *teg* edatı burada teklik III. şahıs iyelik ekini almıştır. Eski Türkçede *teg* edatının teklik III. şahıs iyelik eki aldığı başka bir örneğe yanılmıyorsam rastlanmıyor. Tekin, *teg* edatının iyelik ekli kullanımı için yazıtlardan *antağın için* 'for your being so' (Bilge Kağan, Kuzey 9) ile Türkiye Türkçesinden *onun gibi-si* örneklerini delil olarak sunmuştur (1963: 198). Tekin'in verdiği yazıtlardaki örneğin *binteği* ile kıyaslanamayacağı açıktır, ama Türkiye Türkçesinden getirdiği *onun gibisi* tanığı dikkate değerdir. Neticede, *teg* edatının iyelik eki aldığını farz ettiğimizde, *teg* edatının ya sözlükbirimselleştiğini ya da iyelik ekinin kalıplaştığını kabul etmek gerekiyor. İkincisinin olabileceğine daha çok ihtimal veriyorum. Krş. Azerbaycan Türkçesi *teki* 'gibi' (Orucov et al., 2006/IV: 297b). Diğer taraftan, şart cümlesiyle teşkil edilen birleşik cümlede yardımcı ve asıl cümlenin fâillerinin de

belirlenmesi gerekmektedir, zira cümlelerin anlamı fâillerine göre epey fark etmektedir. Yardımcı cümledeki {+kA} *bar er-* yapısını ‘+A sahip olmak’ anlamında kabul ettiğim için, yardımcı cümlelerin fâilinin eksiltili kullanıma sahip *bintegi* olabileceğini tahmin ediyor ve birleşik cümleyi şu şekilde anlamlandırmak istiyorum: “Benim gibi [biri] herhangi bir yerdeki qağan sahibi halka sahipse, benim gibi birinin nasıl bir sıkıntısı olacaktı?” Bu yorumda, cümle sahibi Tuñuquq’un kendini değil, halkını ön plana koyması sözkonusu olmaktadır. Chen’in yukarıda bahsettiğim yorumunu (2021: 146), yani Tuñuquq’un eski görevine dönmek için kendini Bilge Qağan’a affettirmek amacıyla yazıtları diktirdiğini dikkate alırsak, bu yorumun bağlama daha uygun olduğu da anlaşılacaktır.

5. Bölüm’de metnin sözlüğü ve dizini (s. 415-450) ve 6. Bölüm’de de metnin özel adlar dizini (s. 453-468) yer almaktadır. Eser, 7. Bölüm’deki kaynakça (s. 471-517) ile sona ermektedir.

Alyılmaz’ın *Bilge Tonyukuk Yazıtları* isimli eseri epigrafik belgeleme açısından şimdiye değin yayımlanan neşirler içerisinde müstesna bir yeri hak etmiştir. Tuñuquq yazıtlarına ait iki taşın yakın plandan çekilen resimlerinin bundan sonra yapılacak çalışmalarda temel başvuru kaynağı olarak kullanılacağı kesindir. Yoğun bir mesainin ardından böyle bir eseri vücuda getirip Türkolojiye armağan eden Alyılmaz’ı tebrik ederim.

Kaynakça

Alyılmaz, C. (2001). Bilge Tonyukuk Yazıtları Üzerine Birkaç Düzeltme. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 2000, 11-18.

Awğali, E. (2011). Orhon Yazıtlarındaki Bazı Sözlerin Anlambilimsel Karşılıkları Hakkında. In Ölmez, M. et al. (Eds.), *Ötüken’den İstanbul’a Türkçenin 1290. Yılı (720-2010) Sempozyumu Bildirileri [3-5 Aralık 2010, İstanbul]* (pp. 275-279). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Aydın, E. (2006). Tonyukuk Yazıtı’nda Geçen Ek Tag Üzerine. *Belleten*, 257, 83-94.

Barthold, W. (1979). Tacik. *İslam Ansiklopedisi*, XI: Suğd-Tarika. Milli Eğitim Basımevi. İstanbul: 616b-617a.

Bussmann, H. (1996). *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*. Translated and edited by Trauth, G. & Kazzazi, K. London and New York: Roudledge.

Chen, Hao (2021). *A History of the Second Türk Empire (ca. 682-745 AD)*. Leiden-Boston: Brill.

Clark, L. (2017). *Uygur Manichaean Texts, Texts-Translations-Commentary III: Ecclesiastical Texts*. Turnhout (Belgium): Brepols Publishers.

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

Czeglédy, K. (1962). Čoyay-Quzi, Qara-Qum, Kök-Öng. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 15(1), 55-69.

Dankoff, R. & Kelly, J. (1984). *Mahmut el-Kāşyārī: Compendium of the Turkic Dialects (Dīvān Luyāt at-Türk) II*. Harvard: Harvard University Press.

Doerfer, G. (1994). Zu inschrifttürkisch ē/e. *Ural-altaische Jahrbücher Neue Folge*, 13, 108-132.

Erdal, M. & Chen, Hao (2017). The Khocho Toñukuk Tradition in Runiform, Uygur and Chinese Sources. *Central Asiatic Journal*, 60(1), 109-117.

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

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

Fragner, B. G. (2000). Tādjik. *The Encyclopedia of Islam*. New Edition, X: T-U. Brill. Leiden: 62a-64b.

Gabain, A. von (1974). *Alttürkische Grammatik*. 3. Auflage. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Gemalmaz, E. (2001). Yazıya Geçirme (Transcription) ve Yazıçevirimi (Transliteration). *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 17, 25-37.

Geng, Shimin (2005). 古代突厥文碑銘研究 [Studies of the Old Turkic Inscriptions]. Beijing: Zhongyang Minzu Daxue Chubanshe.

Giraud, R. (1961). *L'inscription de Baïn Tsokto (Édition critique)*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient.

Kaya, C. (2021a). Bir Başka Açıdan Tonyukuk. In Ildırı, N. & Kotan, H. (Eds.), *Uluslararası Yunus Emre ve Dünden Bugüne Türkçe Sempozyumu Bildirileri* (pp. 262-267). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınevi.

Kaya, C. (2021b). *Uygurca Altun Yaruk, Giriş, Metin ve Dizin*. Gözden Geçirilmiş Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Lane, E. W. (1865). *An Arabic-English Lexicon II*. Edinburgh: Williams and Norgate.
- Nauta, A. H. (1969). A Grammar of Orkhon Turkic, by Talât Tekin, Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series, Volume 69, 419 S. Mouton & co. The Hague 1968. *Central Asiatic Journal*, 13(4), 308-311. (Rezension)
- Orucov, E. et al. (2006). *Azerbaycan Dilinin İzahlı Lüğeti I-IV*. Bakı: Şerq-Qerb.
- Radloff, W. (1899). *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei, Zweite Folge: die Inschrift des Tonjukuk*. St. Petersburg: Buchdruckerei der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.
- Róna-Tas, A. (1987). On the Development and Origin of the East Turkic 'Runic' Script. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 4(1), 7-14.
- Rybatzki, V. (1997). *Die Toñuquq-Inschrift*. Szeged: University of Szeged.
- Rykin, P. & Telitsin, N. (2020). An Interpretation of Two Personal Names in the Ninth Line of the Tonyukuk Inscription (Toñ S2). *Journal of the American Oriental Society*, 140(2), 287-299.
- Stachowski, M. (1998). Zwei alttürkische Konsonantenwechsel (š ~ s, š ~ l), die Runik und die Altaistik. In Laut J. P. & Ölmez, M. (Eds.), *Bahşı Ögdisi, Klaus Röhrborn Armağanı* (pp. 391-399). Freiburg-İstanbul: Simurg Yayınları.
- Tekin, T. (1963). On Kök Turkic "Büntägi". *Central Asiatic Journal*, 8(3), 196-198.
- Tekin, T. (1980). Üçüncü Kişi İyelik Eki Üzerine. *Genel Dilbilim Dergisi*, 2(7-8), 10-17.
- Tekin, T. (1994). *Tunyukuk Yazıtı*. Ankara: Simurg Yayınları.
- Tekin, T. (2014). *Orhon Yazıtları*. 5. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tezcan, S. (2010). Yazıtlarda Yeni Okuyuş ve Anlamlandırma Önerileri. In Alyılmaz, C. et al. (Eds.), *I. Uluslararası Uzak Asya'dan Ön Asya'ya Eski Türkçe Bilgi Şöleni Bildirileri* (pp. 273-280). Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayınları.
- Thomsen, V. (1916). *Turcica; études concernant l'interprétation des inscriptions turques de la Mongolie et de la Sibérie*. Helsingfors: Société finno-ugrienn.
- Uçar, E. (2017a). Notizen zur Etymologie des alttürkischen özäl- ‚sich quälen‘. *Central Asiatic Journal*, 60(1), 1-11.
- Uçar, E. (2017b). Tuñukuk Yazıtındaki nçAYIDms (T I K 10 = 34) Yazıçevrimi Üzerine Bir Not. *Türk Kültürü*, 2017/2, 31-38.
- Uçar, E. (2021a). A New Interpretation of [...] süñ(ü)g(ü)n (a)čd(ı)m(ı)z (I North 4 = 28) in the Tuñuquq Inscription. *Central Asiatic Journal*, 63(1), 1-9.

Uçar, E. (2021b). <tügzlgTG> tüg(ü)zl(ü)g (a)t(ı)γ - eine neue Lesart zu <tügnlgTG> tög(ü)nl(ü)g (a)t(ı)γ in den Tuñuquq-Inschriften (II, Ostseite 4 [= Kolumne 54]). *Central Asiatic Journal*, 64(1-2), 49-55.

Uçar, E. (2021c). Tuñuquq Yazıtlarının 8. Satırındaki (I/Güney 1) İki Müphem Cümle veya Problemlı Bir Runik İşaret Üzerine. *Türkbilig*, 42, 19-26.

Uçar, E. (2022). Tuñuquq Yazıtlarında İnce Sıradaki Ok Enklitiğinin Yazımı ve Bazı Satırların (11 = I/G 4, 16 = I/G 9, 21 = I/D 4 ve 30 = I/K 6) Yeniden Yorumlanması. *Journal of Old Turkic Studies*, 6(1), 135-147.

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

Yıldız, H. (2013). Sıska ve Semiz Boğa Uzakta Ne Yapıyordu? *Türk Dilleri Araştırmaları*, 23(2), 113-134.

Received 19.10.2021	Review	JOTS
Accepted 10.11.2021		6/1
Published 01.01.2022		2022: 243-260

Özçelik, S. Dede Korkut -Günbed Yazması- Kazan Bey Oğuznamesi (Giriş-İnceleme-Notlar-Metin-Dil İçi Çeviri-Dizinler), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021, ss. 348. ISBN: 978-975-17-4900-0

Erdem UÇAR*

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

Veli Muhammed Hoca (1949-) isimli kitap âşığı bir Türkmen tarafından 2018’de ele geçirilip keşfedilen *Dede Qorqut* anlatmalarıyla ilgili baştan eksik 31 yapraklık (= 61 sayfa) bir yazma hakkında son dört yılda Türkiye’de, Azerbaycan’da ve İran’da çeşitli neşirler ve çalışmalar yayımlanmıştır. Tanıtımını yapacağımız eser yazmanın Türkiye’de çıkan en son neşridir.

Yeni keşfedilen yazmanın adı eserde *Günbed* olarak kabul edilmiştir. Günbed, İran’ın Doğu Azerbaycan eyaletindeki Bostanabad şehrine bağlı olan bir köyün adıdır. Ancak yazmayı keşfeden ve yazmanın sahibi olan Veli Muhammed Hoca Günbed-i Kavus [Gonbed-Kâvūs] şehrinde yaşamaktadır. Günbed-i Kavus şehri ise İran’ın kuzeydoğusunda Gülistan eyaletinde yer almaktadır. Eğer yer adı merkeze alınarak bir adlandırma yapılacaksa yazmanın aslının keşfedildiği / saklandığı yerin adının kullanılması ve yazmanın *Günbedkavus* veya *Günbed-i Kavus* şeklinde adlandırılmasının daha isabetli olacağı aşikârdır. Ben de daha önceki birkaç çalışmamda yazmayı yazar gibi *Günbed* ile adlandırmıştım. *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni ve Deli Dönmez’e Ad Vërme Çalıştayı*’nda (11-13 Haziran 2020, Isparta) bazı *Dede Qorqut* uzmanlarının ortak kararıyla yazmanın *Günbedkavus* şeklinde adlandırılması gerektiği vurgulanmıştır. Yer adı merkeze

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

alınarak düşünölen *Türkmen Sahra* şeklindeki adlandırma önerisinin de yanlış olmayacağı şüphesizdir, ancak ben tanıtımda *Günbedkavus* şeklindeki adlandırmayı tercih edeceğim.

Eser, *Günbed Yazması, Neden Kazan Bey Oğuznamesidir?* şeklinde bir sorunun cevabıyla (s. 11-20) başlamaktadır. Bu bölümden, yazmada Qazan Bey dışında herhangi bir Oğuz beyinin Oğuzname'si bulunmadığını, yazmada olayların bir kısmının ozan tarafından diğere bir kısmının da Qazan Beyin ağzından aktarıldığını, bu nedenle metnin Qazan Beyin (oto)biyografisi olarak değerlendirilmesinin yanlış olmayacağını öğreniyoruz.

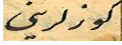
Eserin başında *Kısaltmalar* (s. 21)¹, *İşaretler* (s. 22) ve *Çeviri Yazı Alfabeti* (s. 23) kısımları bulunmaktadır. *Çeviri Yazı Alfabeti* hakkında küçük bir açıklama yapmak gerekiyor. Sunulan tabloda önce Arap harflerinin aslı verilmiş, hemen yanında da büyük ve küçük harflerle onların karşılıkları gösterilmiştir. Bunlardan ikinci sıradaki büyük harfli karşılıkların *harfçevrim* (transliteration) ve üçüncü sıradaki karşılıkların da *yazıçevrim* (transcription) olduğu tahmin edilebilir. Tahmin edilebilir diyorum, çünkü tablonun başında hangi sütunun neyi gösterdiğiyle ilgili bir açıklama görülüyor (Bk. aşağıdaki resim).

Çeviri Yazı Alfabeti		
ا	Ā, A, E	ā, a, e, ē, ı, i, 'ı
ك	K, G,	k, g, n
و	V (O, Ö, U, Ü)	v (o, ö, u, ü, ū, ū)
ه	H (E, A),	h (e, a)
ی	Y (I, İ)	y (ı, i, j, ē, i)

s. 23

Sütunun ikinci sırasındaki büyük harfler Arap harflerinin *harfçevrim* karşılıklarını gösteriyorsa, bunların aynı anda birden fazla harfi nasıl temsil edebildiği açıklığa kavuşturulmalıdır. Bilindiği üzere, harfçevrim işareti bir yazıdaki harfin başka bir yazıda *tek bir harfle* temsil edilmesidir. Mesela, yazmada **کوزلرینی** (57/7) şeklinde yazılan kelimeyi yazarın *Çeviri Yazı Alfabeti*'ne göre harfçevrimle vermeye çalışırsak kelimeyi birkaç şekilde göstermek zorunda kalacağız, zira yazar Arap harflerinin birebir harf karşılığının olması gereken

¹ Kısaltmalar listesinde eserde sıkça kullanılan ATS kısaltmasının karşılığı gösterilmemiştir. ATS, eserin kaynakçasında yer alan S. Altaylı'nın 2018'de neşredilen *Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü*'dür.

kısımda harf için birden fazla karşılık göstermiştir. Yazarın tablosuna göre,  kelimesinin <KVZLRVNY> veya <GVZLRVNY> gibi iki farklı harfçevrimi ortaya çıkmaktadır. Yazar, *elif*, *kef*, *vav*, *he* ve *ye* harfleri için harfçevrim kısmında parantez içinde harflerin yazıçevrimlerini de göstermiştir (bk. yukarıdaki resim), yani harfçevrim ve yazıçevrim birbirine karıştırılmıştır. Eserin *İnceleme* (s. 57-105) bölümündeki izahlarda sorunlu kelimelerin harfçevrimiyle verilmemesi ise başka bir dikkati çeken bir durumdur.

Giriş bölümünün başında şimdiye değin tespit edilen *Dede Qorqut Oğuzname*'leri listelenmiştir (s. 25-27). Buna göre, dört adet *Dede Qorqut Oğuzname*'sine ait yazma olduğunu öğreniyoruz: 1. Dresden yazması; 2. Vatikan yazması; 3. Ankara yazması; 4. Günbed yazması. *Günbed Yazmasında Soy ve Boyların Sayısı* (s. 27-29) başlıklı bölümde, başlık ve açıklama için bazı boş satırların varlığına ve konu bütünlüğüne dayanılarak daha önce ileri sürülen yazmada 21 adet soylama olduğu tespiti yerine 24 adet soylamanın olabileceği tahmin edilmiştir.

Dede Korkut Yazmalarının Okunması Konusunda Hazırlanmış Kitaplar (s. 29-33) kısmında kısaca literatür değerlendirilmesi yapılmıştır. Yazarın sıraladığı eserler listesine Qafarlı & Rzasoy 2019, Tulu 2020, Azemoun 2020 ile Nağisoğlu 2021 de eklenmelidir. Bunlardan Qafarlı & Rzasoy'un çalışmasında Günbedkavus yazmasının *Dede Qorqut Oğuzname*'leri içindeki yeri konusuna farklı bir görüş getirildiğini, Azemoun 2020'de ise yazmadaki sorunlu kelimeler hakkında dikkate değer açıklamaların bulunduğunu özellikle söylemeliyim. Yusuf Azemoun'un doğup büyüdüğü yer Günbed-i Kavus [Gonbed-Kâvûs] olduğu için onun yazma hakkındaki değerlendirmeleri mutlaka hesaba katılmalıdır.

Giriş'in 3. kısmında (s. 33-40) *Dede Qorqut* anlatmalarının başlıkları ve içerikleri yazmalardaki durumuna göre mukayese edilmiştir. Daha sonra gelen 4. kısımdaki *Ozan, Sözlü Gelenek ve Yazı* başlıklı bölüm (s. 40-41) ile 5. kısımdaki *Sonsuzluğa Akan Nehir: Dede Korkut Mektebi, Ozan ve Oğuzname* bölümü (s. 41-42) ve 6. kısımdaki *Dede Korkut Yazmalarının Yazıya Geçirilişi Üzerine* başlıklı bölümlerde (s. 43-47), *Dede Qorqut* anlatmalarının yaratılış süreci üzerinde durulmuştur. Anlatmaların menşei ve yaratılışı meselesinin bugün hâlâ kesin olarak çözüme kavuşturulmadığı malumdur. Daha önce dile getirdiğim bazı tespitlerin (Uçar, 2019: 26-33) bu konuda önemli olduğuna inanıyorum.

Dede Korkut Yazmalarında Kahramanlarla İlgili Önemli Bilgiler başlıklı 7. kısımda (s. 47-55) yazmalarda kahramanların dikkati çeken özellikleri hakkında tespitler sunulmuştur.

Günbedkavus yazmasındaki kahraman kadrosunda bulunan Qara Budaq'ın yazmada uzun bir tasviri vardır. Qara Budaq'ın yazmada unvanı şöyle gösterilmiştir: *Oğuz içinde yek qalem eşik aqası başı* (4/1-2 ve 25/7). Daha önce vurgulandığı üzere (Shahgoli et al., 2019: 155) bu unvan Günbedkavus yazmasının yazıldığı çevrenin Kaçar hanedanlığı olduğu hakkında bize önemli bir ipucu vermektedir. İran kaynaklarında *eşik aqası başı*'nın hükümdarın sarayındaki işlerde adeta sağ kolu gibi bir vazife üstlendiği bilinmektedir (Doerfer, 1965: 184). Dresden ve Vatikan yazmalarındaki Bamsı Beyrek anlatmasına göre, Qara Budaq, Qazan oğlu Uruz Beg ve Qazılıq Qoca Oğlu Beg Yegenek ile beraber Bayındır Han'ın gözde yiğitlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Günbedkavus yazmasında ise Qara Budaq'ın çok daha ayrıntılı tasvirini (3/5 ve 4/3. satırlar ile 24/10 ve 25/8. satırlar arasında) buluyoruz. Yazmadaki Qara Budaq tasviri ile onun Dresden ve Vatikan yazmalarındaki tasviri [tanımlaması] arasındaki büyük fark düşündürücüdür. Benzer durum Deli Dünder ve Yegenek için de sözkonusudur. Hatta Dresden yazmasında Yegenek'in dayısı Emen olarak anlatılırken, Günbedkavus yazmasında onun dayısı Qazan Bey olarak gösterilmiştir. Yazar, bu durumu Emen adının yanlışlıkla Qazan şeklinde yazılmasıyla açıklamaya çalışmaktadır (s. 55). Böyle bir yazım hatasının olması mümkün değildir. Dresden ve Vatikan yazmalarındaki anlatmaların sözlü ortamı ile Günbedkavus yazmasının sözlü ortamı aynı olmadığı için böyle bir farklılık ortaya çıkmıştır. Günbedkavus yazmasındaki tanımlamaları doğru kabul edip Dresden ve Vatikan yazmalarındaki içerik eksikliklerini (!) Günbedkavus yazmasına dayanarak tamamlamak bence metodolojik bir hatadır. Bu konuyu başka bir makalemde daha geniş ele alacağım için üzerinde fazla durmayacağım.

İnceleme bölümünde (s. 57-72) yazmadaki metnin seslik ve şekil özellikleri kısaca incelenmiştir.

Daha sonra *Notlar* başlığı altında (s. 73-105) yazmadaki bazı yerler hakkındaki açıklamaları görüyoruz. Notların bazıları Dresden ve Vatikan yazmalarındaki sorunlu yerleri de içermektedir, zira yeni bulunan Günbedkavus yazması sayesinde Dresden ve Vatikan yazmalarındaki bazı ibarelerin aydınlığı

kavuşması kolaylaşmıştır. Bu bölümde sunulan takdim tehir hatasından kaynaklanan tamir tekliflerinin diğerlerine nazaran daha başarılı olduğu söylenebilir, ancak metindeki eksiklik/atlama olduğu varsayılan yerlerde aynı şeyi söylemek pek mümkün değildir. Mesela, 1.9.'daki *Süleymān nebi* [*pādişah*] *idi* cümlesinde yazar [*pādişah*] eklemesini yapmıştır (s. 73). Müteakip kısımdaki *Dāvud nebi cebedārıdı* cümlesinde Dāvud peygamberin mesleğinin zikredilmesi gerekçe gösterilerek böyle bir eklemenin yapılması gerektiği savunulmuştur. Ancak eklenen [*pādişah*] ibaresi diğer *Oğuzname* yazmalarında geçmemektedir. Bu durumda tamamlama teklifinin yegâne dayanak noktası nâşirin kanaati olmaktadır.

G. 3/5'teki *sav qılıç* hakkındaki notta (s. 74-75), yazar daha önce dile getirilen görüşe (Shahgoli et al., 2019: 164) katılır ve bu görüşü destekleyen birkaç izahın neticesinde Dresden ve Vatikan yazmalarındaki *üz qılıç*'ın 'keskin kılıç' Günbedkavus yazmasındaki karşılığının *sav qılıç* olduğu neticesine ulaşır. Yazar, notunda “*üz- fiilin bir anlamı 'kesmek' olduğuna göre bunun aynı zamanda üz 'keskin' anlamında bir isim kökü bulunduğundan*” bahsetmektedir, ancak *üz*'ün 'keskin' anlamı ve kullanımı için bir tanık getirmemektedir. Yazarın anlamlandırması bağlama gayet uygundur, ancak *üz*'ün tanıklanmamış olması akılda soru işareti bırakmaktadır. Azemoun, yazıcının Farsça *sāvīden* mastarından bozarak *sav*'ı uydurduğunu düşünmektedir (2020: 644-645, 649). Yazmalarda <AVZ> şeklinde yazılan kelimenin *oz ~ öz* ve *uz ~ üz* gibi dört farklı şekilde okunması mümkündür. Alternatif görüş olarak iki ihtimal gündeme getirilebilir. İlk önerim, *sav*'ın Arapça *şāft*tan geldiği varsayılp Dresden ve Vatikan yazmalarındakileri de *öz qılıç* 'kendine has, özel kılıç' olarak düşünülüp düşünülmeyeceğidir. İkinci ihtimal olarak burada *öz*'ün varlığı düşünülebilir. Daha önce Eski Türkçe *özel-* 'eziyet etmek' üzerinde durduğum makalemde (2017: 1-11), fiilin kökü olan *öz*'den bahsetmiştim. Clauson, bu *öz*'ü sözlüğünde *üz* (II) maddesinde göstermiş (1972: 279b) ve kelimenin asıl anlamının 'destructiveness' [yıkıcı] olabileceğini tahmin etmişti. Eğer Eski Türkçe *özel-* 'eziyet etmek' hakkındaki köken önerim kabul edilecek olunursa, belki de Dresden ve Vatikan yazmalarında <AVZ> şeklinde yazılan kelime *öz* olarak okunup kelime 'tahrip edici', dolayısıyla 'çok kesici' anlamında düşünülebilir.

G. 4/3 vd.'deki notta (s. 77-79) Günbedkavus yazmasındaki *say* ile Dresden ve Vatikan yazmalarındaki *qalın*'ın 'saygın, seçkin' aynı olduğu iddia edilmiştir.

Orta Türkçede Moğolca alıntı *sayın*'ın 'good, true, dignitary, selected' [saygın, seçilmiş] varlığı uzun zamandır bilinmektedir (Kincses-Nagy, 2018: 191-192). Türkçe-Moğolca ilişkileri bağlamında fark edildiği üzere (Ramstedt, 1935: 319b; Räsänen, 1969: 394b) Eski Türkçe *sağ* ile Moğolca *sayın* arasında bir ilişkinin olduğu görülüyor. Eğer yazarın iddia ettiği gibi, Günbedkavus yazmasındaki *say* ile Dresden ve Vatikan yazmalarındaki *qalın*'ın denk olduğu düşünülecekse, bu anlamda *Dede Qorqut* anlatmalarının dipnüshasında *say*'ın bulunması gerektiği varsayımını da hesaba katmak yanlış olmayacaktır.

G. 4/8 vd.'deki notta (s. 79-80) yazmada dört yerde geçen *ayınduru* kelimesi aydın+duru 'berrak, duru' olarak tahlil edilmiştir. Yazmada, varsayılan *aydın* kelimesinin dört yerde de *dal* harfi olmadan yazılması düşündürücüdür. Eğer burada benzer anlamdaki iki kelimedenden oluşan bir *Synonymkompositum* sözkonusuysa, ilk kelimeyi *ayan* 'belli, aşikâr, net, berrak' (< Arapça 'iyân) olarak düşünmek belki daha doğru olabilir.

G. 5/1'deki *ornaç* 'halef' notunda (s. 80), Tezcan'ın daha önceki izahı benimsemiştir. Tezcan, Dresden ve Vatikan yazmalarındaki *ortaçum*'ları *ornaçum* olarak düzeltmeyi önerip *ornaçı*'yı *ornaçı* < *ornağuçı < *orna+ğuçı veya orta+ççı şeklinde tahlil etmiştir (2001: 153-154). Tezcan'ın tahmin ettiği gibi kelimenin sonunda bir ünlü düşünmek için aslında bir neden bulunmaz, zira Dresden ve Vatikan yazmalarında teklik I. şahıs iyelik eki {+(U)m} şeklindedir. Dolayısıyla kelimenin gövdesi *ornaç olmalıdır. Diğer taraftan, Eski Türkçede fiilden isim yapan {-(X)nç} ekinin hece yutulmasına maruz kalmasına birkaç örnekte tesadüf ediliyor (Erdal, 1991: 275), mesela *sevinç* < *sevin-inç, vd. Buna göre, Vatikan, Dresden ve Günbedkavus yazmalarındaki *ornaç*'ın hece yutulması neticesinde şöyle oluştuğu ileri sürülebilir: *ornaç* < *ornanç < *orun+a-nç.

G. 18/4'teki *şuhar oq* hakkındaki notta (s. 81-82), *şuhar oq*'un 'bir tür ok' olduğu belirtilip ibarenin tanıklanamadığı söylenmiştir. Azemoun, yazıcının Arapça *şuhâret* 'eritilmiş şey, kıkırdak' sözünden *şahhâr* şeklinde bir *sîga-yı mübâлага* uydurduğunu düşünmektedir (2019: 644-645). Acaba buradaki *şohar* < soxar < soq-ar 'delici' olabilir mi? Eğer böyleyse, ibarenin *şohar oq* şeklinde okunup 'delici, sıradan bir ok' anlamında düşünülmesi gerekmektedir.

G. 20/11'deki notta (s. 84) yazmanın orijinalinde *eyesini çınqır teper* şeklinde geçen ibarede takdim tehir yanlışlığı yapıldığı düşünülüp ibare *çınqır eyesini teper*

şeklinde düzeltilmiştir. Yazar, *çınqır*'ı Azerbaycan Türkçesindeki *çımxır*- 'öfkeyle bağırmak' ile ilişkilendirmektedir. Ayrıca eserin dizininde (s. 277a) *çınqı*- fiilini 'öfkeyle kişnemek (Azerbaycan Türkçesi *çımxır*-)' ile anlamlandırmıştır. Buradaki açıklamadan Azerbaycan Türkçesindeki *çımxır*-'ın yazmada <ÇYNQYR> *çınqır* şeklini almasının nedeniyle ilgili bir şey öğrenemiyoruz. Yazarın bahsettiği Azerbaycan Türkçesindeki *çımxır*- (Orucov et al., 2006/I: 478a) 'çemkirmek' çoğunlukla insanlar için kullanılır. Aynı sözün (?) 'kesik kesik havlamak' (DS/III: 1130b) anlamıyla köpekler için kullanımına Anadolu ağızlarında ve Türkmencede rastlanmıştır. Burası için iki tane öneri sunmak istiyorum. Acaba buradaki *çınqır* Azerbaycan'ın Nuxa (Şeki) ağızındaki *çımxır* 'sırf, tamamen' (İslamov, 1968: 264) olabilir mi? Ayrıca diğer Azerbaycan ağızlarındaki *çımxır* için krş. Axundov, 2007: 76b-77a. Bu önerinin bağlama uygun olduğu çok açıktır, zira *çımxır* cümlede *tep*- fiilini 'iyice' anlamıyla nitelemiştir. Ancak *çımxır*'ın yapısı hakkında kesin bir şey söylemek zordur. Belki de *çımxır* Eski Türkçe *çınqaru* 'tam, tamamen' (Wilkens, 2021: 229a-b) kelimesine dayanıyor olabilir. İkinci ihtimal olarak yazarın takdim tehir yanlışlığı tespitini doğru bulup burada, *çınqır* → *çınqır<ır>* şeklinde bir düzeltme teklif edilebilir. Kelimedeki geniş zaman eki eksik yazılmıştır. Bunun nedeni muhtemelen kelimenin satır sonuna sığdırılmaya çalışılmasıdır. Kelime için krş. Türkmence *çınqır*- '(köpekler için) cıyak cıyak ses çıkarmak' (Kyýasowa et al., 2016/I: 237a). Böyle bir öneriye göre, o zaman metinde *çınqır*- fiili 'huysuzlanarak kişnemek' gibi bir anlamda olmalıdır. Azmun'un *çınqır*- hakkındaki köken önerisi oldukça makul görünüyor. Türkmencilerin *kulağına göre* köpeğin acı acı çıkardığı ses *çınq* şeklindedir, yani *çınq* ses yansımali bir sözdür. Çocuğu susturmak için de *çınqıyı çıqartma* denir. Aynı ifade Azerbaycan Türkçesinde *çınqırığını çıqartma* şeklindedir. O hâlde, **çınq ur*- > **çınqur*- > *çınqır*- 'köpeğin kesik kesik havlaması'. Oğuz grubu Türk dillerindeki *çemkir*- 'çemkirmek' de belki buna dayanıyor olabilir (Azemoun, 2013: 169, 177). Ancak son tahlilde köpeğin çıkardığı bir sesin at ile ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceği hakkında kesin bir şey söylenemiyor. Belki de buradaki *çınqır*- fiili Kaşgarî'nin kaydettiği ses yansımali *çın* ~ *çan* (Clouston, 1972: 424b) kaynaklı olabilir, zira Eski Türkçede ses yansımali fiillerin yapımında kullanılan bir {+kır-} eki (Erdal, 1991: 465-468) bilinmektedir. O hâlde, *çınqır*- < *çınq+qır*- şeklinde bir tahlil düşünülebilir.

G. 49/3'teki notta (s. 84) *el vérüb elleş-* 'savaşmaya kalkışmak' anlamında düşünülmüş, ancak *el vérüb elleşmedüm* ibaresi metnin dil içi çevirisinde 'el verip davranmadım' ile aktarılmıştır (s. 256). Buradaki sözkonusu ifade *Dede Qorqut Oğuzname*'lerinde ortak olarak geçen bir soylamada bulunmaktadır. Bu soylamayı müstakil olarak bir makalemde ele almıştım. Bağlamı esas alıp Türkmençe ve Azerbaycan Türkçesindeki tanıklara dayanarak *el vérüb elleş-*'i 'razı olup el sıkışmak' ile anlamlandırmıştım (2020a: 226-228). Aslında benim de benimseyip gerekçelendirdiğim doğru anlamlandırma ilk kez Azmun tarafından (2019: 84) 'teslim olup tokalaşmadım' şeklinde ortaya konmuştur. Aynı şekilde, *Topkapı Oğuzname*'sindeki *el vér-* deyiimi Tezcan tarafından da 'teslim olmak' ile anlamlandırılmıştır (2020: 124, 285b). Yazarın bahsettiği *elleş-* 'dövüşmek, kavga etmek' yazmanın iki yerinde geçmektedir (13/9 ve 32/4) ve burada fiil yazarın bahsettiği anlamdadır, ancak 49/3'teki *elleş-* için aynı anlam düşünülemez, zira: 1. Burada *elleş-* tek başına değil, *el vér-* ile beraber geçmektedir; 2. Soylamanın bağlamına göre 'savaşmak' anlamı uygun değildir. Yazar, aslında *el vér-*'i daha önceki *Dede Qorqut* neşrinde (2016: 842a) Tezcan'ın *Tarama Sözlüğü*'ne dayanarak teklif ettiği 'teslim olmak' ile anlamlandırmıştı. Yazarın bu kabulüne göre *el vérüb elleş-*'i anlamlandırmaya kalkarsak 'teslim olup dövüşmedim' gibi anlamsız bir şey ortaya çıkacaktır. Üstelik *el vér-* 'savaşmaya kalkışmak' için herhangi bir tanık da gösterilmemektedir. Bugün Azerbaycan Türkçesinde *el vér-* '1. ele ele tutuşmak; 2. işe yaramak; 3. olmak, baş göstermek' (Orucov et al., 2006/II: 86b) ve Türkmencede *el vér-* '1. yardımcı olmak; 2. razı olmak, rıza göstermek' (Kyýasowa et al., 2016/I: 345a) anlamındadır. Türk dillerindeki anlamların *Tarama Sözlüğü*'ndeki 'teslim olmak' (TS/III: 1452) anlamıyla uyumlu olduğuna dikkat çekmeliyim. Yazar, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*'ndeki *elleş-* 'dövüşmek, kavga etmek' tanığını zikretmektedir, ama Osmanlı Türkçesinde 'birbirinin elini tutmak, el sıkışmak; ağır bir şey kaldırmak için birkaç kişi birden tutmak; yardımlaşmak' (Tietze, 2016: 589) anlamında ikinci bir *elleş-* daha vardır. Bu iki eşyazımlı sözcük farklı kökenlere dayanıyor olabilir. Yazarın zikrettiği *elleş-* muhtemelen *él* 'ülke, devlet' (Wilkens, 2021: 253a) kelimesine dayanmaktadır: *elleş-* < *él*+*leş-* < **él*+*le*+*ş-* *'(birlikte) ülke fethetmek' → 'savaşmak'. Diğer *elleş-*'e gelince, daha önce bir makalemde Kırgızca *elde-* 'uzlaşmak' fiilinin Eski Türkçede tanıklanmamış bir **elle-* 'mutabakata varmak' fiiline dayandığından bahsetmiştim (2020b: 59-60). Eski Türkçedeki *elleş-* 'antlaşmak, uzlaşmak'

(Clouston, 1972: 153b) bu **elle-* fiiline dayanıyor olmalıdır. Günbedkavus yazmasındaki *elles-* de Eski Türkçe *elles-* ‘antlaşmak, uzlaşmak’ fiilinden başka bir şey değildir. Son olarak, yazarın önerisinin soylamanın bağlamına da uygun olmadığını belirtmeliyim. Günbedkavus yazması ile *Dede Qorqut Oğuzname* yazmalarındaki soylamada 10 aşamalık savaş öncesi bir hazırlık ritüeli tasvir edilmiştir. Qazan Bey 10 aşamanın hiçbirinde mücadeleye girişmemiş, yani savaşmamıştır. 10 aşamalık bir ritüelin ardından Allah’a dua edip ‘savaşmaya kalkışmıştır’. Dolayısıyla yazarın iddia ettiği gibi ritüelin 5. aşamasında Qazan Beyin *ellesme*’si, yani ‘savaşmasının, çarpışmasının’ soylamanın bağlamına uygun olmadığı net olarak anlaşılmaktadır. Netice itibariyle, Günbedkavus yazmasında *el vérüb elles-*’in ‘razı olup el sıkışmak’ anlamına geldiği konusunda bir şüphe olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Yazar, bir notunda (s. 97, 99, vd.), *Dede Qorqut* anlatmalarındaki şahıs adı *Uruz Beg*’i *Oruz Beg* olarak okumaktadır. Bildiğim kadarıyla bu öneri *Dede Qorqut* araştırmacıları tarafından kabul görmemiştir. Yakında çıkacak bir makalede *Uruz* şahıs adını ayrıntılı olarak ele alacağım için bu konu üzerinde fazla durmayacağım.

Metin bölümünde (s. 108-229), yazmanın orijinal resmi sayfanın sol tarafında, metnin yazıçevrimi de sağ tarafında verilmiştir. Böyle bir tertip tercihi isabetli olmuştur. Metnin aktarmasının da aynı sayfada bulunması şüphesiz okuyucu açısından daha faydalı olabilirdi.

Yazıçevrimde bazı kelimelerin **koyu punto** ile gösterildiği görülüyor. Yazar, bu sıra dışı uygulamayı niçin yaptığını *Ön Söz*’de şöyle açıklıyor: “*Metindeki şiirsel söyleyişe dikkat çekmek amacı ile cümlelerdeki bazı ögeler ile özellikle tekrar edilmiş olan ahenk unsuru ögeler*” (s. 8) koyu harfle gösterilmiştir. Açıkçası **koyu puntolu** yerlerin okuyucunun gözünü yorduğunu itiraf etmeliyim, ancak yazarın bu uygulaması aslında başka bir sorunu daha doğurmuştur. Metnin yazıçevrimi sanki metnin tamamı manzummuş gibi mısralar hâlinde sunulmuştur. Böyle bir tercih soylamalar kısmında makul karşılanırsa da yazmanın neredeyse tamamının manzummuş gibi sunulması doğru olmamıştır.

Ercilasun, Günbedkavus yazması keşfedildikten sonra yazmanın dili üzerinde inceleme yapmış ve metnin XVIII. yüzyıl Azerbaycan Türkçesine göre okunması gerektiğini söyleyip bunun için bazı ilkeler belirlemiştir (2019a ve

2019b). Eserde, metnin okunuşu için Ercilasun'un ilkelerinin kabul edildiği söylene de (s. 8), bu ilkelere her zaman bağlı kalındığı söylenemez. Mesela, *ekmeğine* okunacak yerde *ekmegine* (2/11 [s. 111]) veya *seğirdiben* okunacak yerde *segirdiben* (48/3 [s. 203]), vd. şeklinde okunması gibi.

Metin'den sonra *Dil İçi Çeviri* başlığı altında metnin aktarması (s. 231-262), sonra da metnin genel *Dizin*'i (s. 264-331) ile *Özel Adlar Dizin*'i (s. 333-340) bulunmaktadır. Eser, *Kaynaklar* bölümü (s. 341-347) ile sona ermektedir.

Bazı okuma ve anlamlandırmalara da kısaca değinmek istiyorum:

2/5'teki (s. 111) *mevize éyler* okunuşu (→ 6/1, 22/6, vd.) *mevize éler* şeklinde düzeltilmelidir. Daha önce belirtildiği üzere (Azemoun, 2020: 647, 649), Azerbaycan Türkçesinde yardımcı fiil olarak *et-*'den ziyade *éle-* 'etmek, eylemek' kullanılmaktadır (Orucov et al., 2006/II: 21b). Zaten asıl metindeki <AYLR> yazımının yazarın düşündüğü gibi *éyle-* şeklinde okunması da mümkün değildir.

3/2'deki (s. 113) *pégamber* okunuşu (→ 26/3) *peygamber* şeklinde düzeltilmelidir, zira Farsça *peygám-ber* sözünün ne Azerbaycan Türkçesinde ne de Türkmencede böyle bir telaffuzuna rastlanmamaktadır.

3/2-3'teki *pégamberün bir dişini şehid éşidüb öz otuz iki dişine kelbeteyn saldı* (s. 113) cümlesi "Peygamberin bir dişini şehit iştirip kendi otuz iki dişine kerpeten saldı" (s. 232) şeklinde aktarılmıştır. Aktarmadaki anlam net olarak anlaşılıyor. Cümlenin "Peygamber'in bir dişinin şehit olduğunu duyunca kendi otuz iki dişini kerpetenle çeken" şeklindeki anlaşılır bir aktarması için bk. Azmun, 2019: 68.

3/11'deki (→ 25/1-2 ve 49/10-11) *ada basa yériyendé* (s. 113) ifadesi 'sert adımlarla yürüdüğünde' (s. 233, 264b) ile anlamlandırılmıştır. Yazmanın aslında <YYRYNDA> şeklinde yazılan kelimenin *yériyendé* ile okunması isabetli olmuştur. Bugün Azerbaycan Türkçesinde *yéri-* fiili (Orucov et al., 2006/III: 587a) 'adım atmak, hareket etmek, kımıldamak' gibi bir anlamda tanıklanmıştır. İfadenin başındaki *ada* önemli bir tanıktır, çünkü *adım* sözünün *ad-* 'adım atmak' şeklindeki kökünü burada açıkça görebiliyoruz. Tabii ki *ad-* İlk Türkçe **āt-* şekline dayanmaktadır ve *ad-* uzun ünlünün tesiriyle sonradan meydana gelmiştir (Stachowski, 2019: 53b). Ancak, *ada basa yériyendé*'nin 'adım atıp hareket ettiğinde' ile anlamlandırılmasının bağlama daha uygun olacağı kanaatindeyim. Bu anlamlandırma için krş. Nağısoylu, 2021: 256.

3/13'teki (s. 113) *emmüsi* okunuşu 'amüsi (< 'amü+sı 'amcası') şeklinde düzeltilmelidir. Kelime açıkça Arapça aslındaki gibi *ayın* ile yazılmıştır. Doğru okuma için bk. Azmun 2019: 27.

5/3'teki (s. 117) *yād* okunuşu (→ 29/5, vd.) *yad* 'yabancı' şeklinde düzeltilmelidir. Eski Türkçe *yat* kelimesi (Clauson, 1972: 882b) zaten uzun ünlünün etkisiyle *yad* olmuştur. Buradaki ünlü artık uzun değildir. Yazarın okuduğu *yād* ise Farsça kökenli 'hatıra, anma' anlamındaki bambaşka bir sözcüktür.

6/7'deki (s. 119) *göğ* okunuşu (→ 7/2, 10/11, vd.) *gök* 'gök' şeklinde düzeltilmelidir. Yazarın okuduğu *göğ* şeklindeki bir okuyuş tarihî metinlerin hiçbirinde geçmez.

7/2'deki (s. 121) *ıldırım* okunuşu *ıldırım* şeklinde düzeltilmelidir. (Ayrıca s. 81'deki açıklama). Kelime bugün Azerbaycan Türkçesinde *ıldırım* şeklinde (Orucov et al., 2006/II: 527b) kullanılmaktadır. Bu arada eserin dizininde *ıldırım* sözcüğü bulunmamaktadır.

7/4'deki (s. 121) *dest degirmi* ibaresi doğru anlamlandırılmıştır, ancak ibarenin okunuşu *desdegirmi* şeklinde düzeltilmelidir (Azemoun, 2020: 655). Muhtemelen yazıcı yazımda bir hata yapmış veya ibareyi anlayamamıştır. İbarenin aslı *desdegirmi* olmalıdır, yani baştaki *des-* ikili tekrarın ilk parçasını meydana getirmektedir. Krş. *testekerlek*.

10/5'teki (s. 127) *yelken bulut* okunuşu *yélgın bulut* şeklinde düzeltilmelidir (Azemoun, 2020: 655). Krş. Eski Türkçe *yelgin* 'hızlı' (Clauson, 1972: 928a).

10/14'teki (s. 127) *bedev* okunuşu (→ 13/11, 21/11, vd.) *bedöv* şeklinde düzeltilmelidir (Azemoun, 2020: 650). Farsça *bedev* ~ *bedov* 'hızlı at' anlamına gelen söz Azerbaycan Türkçesinde *bedöv* ~ *bedöy* (Orucov et al., 2006/I: 267a) şeklinde yaşamaktadır.

11/2'deki (s. 129) *sayban* okunuşu (→ 22/9, vd.) *sāybān* şeklinde düzeltilmelidir (Azemoun, 2020: 648). Farsçada *sāye-bān* ve *sāybān* 'gölgelik' anlamıyla iki şekilde de kullanılmaktadır.

11/9'daki (s. 129) *ağın* 'ak' (s. 236) anlamında değil, *ağın* 'tamamen, olduğu gibi, alabildiğine' anlamında olmalıdır (Azemoun, 2020: 660). Krş. Türkmence *ağın* (Orucov et al., 2006/I: 37b).

11/9-10'daki (s. 129) *dīn kilidi* okunuşu ve 'din kilidi' anlamlandırması (s. 236) bağlamda anlamlı durmamaktadır. Muhtemelen buradaki ibare *deyn kilidi* 'borç anahtarı' olmalıdır (Azemoun, 2020: 660).

14/8'deki (s. 135) *tabl-bāzī* (→ 18/14) okunuşu *tabl-ı bāzı* 'av kuşu için çalınan davul' şeklinde düzeltilmelidir (Azemoun, 2020: 661). Ayrıca sondaki /ī/ nispet ī'si değil, yükleme hâli ekidir.

16/9'daki (s. 139) *alavar* (< Türkçe *ala* + Farsça *vār*) okunuşu ve 'alaca' anlamlandırması (s. 239, 266a) *Elvār* şeklinde düzeltilmelidir (Azemoun, 2020: 662), zira *Elvār* Arapça *Lor*'un çoğulu, *Elvār tāzī* ise 'Lor halkının yetiştirdiği tazı türü' olmalıdır.

16/13'teki (s. 139) *éyle* okunuşu (→ 17/2, vd.) *éle* 'öyle' şeklinde düzeltilmelidir (Azemoun, 2020: 650). Krş. Azerbaycan Türkçesi *éle* 'öyle' (Orucov et al., 2006/II: 20b-21b).

17/4'teki (s. 141) *kerenaylar* okunuşu *kernāylar* 'belli törenlerde çalınan deliği olmayan çok uzun üflemeli bir müzik aleti' şeklinde düzeltilmelidir (Azemoun, 2020: 663).

18/1'deki (s. 143) *darır* okunuşu *darar* şeklinde düzeltilmelidir. Yazar, *darı*-fiiline 'gelmek, rastlamak' anlamı vermekte ve Moğolca *dāgari-* ile ilişkilendirmek istemektedir (s. 279a). Halbuki Türkmencede *dara-* fiili 'saldırmak' anlamında yaşamaktadır (Kyýasowa et al., 2016/I: 253a). Ayrıca soylamanın redif dizisinin {-Ar} geniş zaman ekiyle kurulduğuna da dikkat edilmelidir.

18/3'teki (s. 143) *omrır* okunuşu *omrar* şeklinde düzeltilmelidir. Yazar, *omrı*-fiiline dizinde 'incinmek, ezilmek, zedelenmek' anlamı vermiştir (s. 309b). Türkmencede *omur-* fiili (Kyýasowa et al., 2016/II: 140a) 'ikiye bölmek, ezmek' anlamıyla yaşamaktadır. Buna göre, *omrar* yazımı *omur-ar* şeklinde tahlil edilmelidir. Orta hece ünlüsü /u/ vurgusuz olduğu için düşmüştür.

18/6'daki (s. 143) *sügsün* (→ 23/3) okunuşu *süksün* şeklinde düzeltilmelidir. Krş. TS/V: *süksün* 'boyun kökü, ense' (3617-3618).

19/4'teki (s. 145) *bıldırçın* okunuşu (→ 30/14) *bildirçin* şeklinde düzeltilmelidir (Azemoun, 2020: 665). Krş. Azerbaycan Türkçesi *bildirçin* 'bıldırcın' (Orucov et al., 2006/I: 303b).

22/8'deki (s. 151) *ölen* okunuşu *ölej* şeklinde düzeltilmelidir. Ayrıca dizinde kelimenin Moğolca kökenli olarak gösterilmesi de doğru değildir, zira aksine Türkçe *ölej*, Moğolcaya ödünç verilmiştir (Doerfer, 1965: 161). Yazar, dizinde kendi kaydettiği Doerfer'in açıklamasını muhtemelen okumamış olmalıdır.

23/1'deki (s. 153) *hürmet* okunuşu *hörmet* şeklinde düzeltilmelidir. Krş. Azerbaycan Türkçesi *hörmet* (Orucov et al., 2006/II: 401b).

23/5'teki (s. 153) *dom şeşperler* (→ 59/1) okunuşu *düm şeşperler* şeklinde düzeltilmelidir (Azemoun, 2020: 667), zira bu ibarede geçen *düm* Farsçada 'büyük kırbaç' anlamındadır. Yazarın dizinde 'pek, sert' anlamıyla kaydettiği *dum* (282a) diye bir söz Türk dillerinde yoktur.

23/9'daki (s. 153) <ADRBAYCAN> kelimesinin (→ 35/13, 36/6, 52/6) yazmada dört yerde de *dal* ile yazımı düşündürücüdür. Kelime *zel* ile yazılması beklenirken kelimenin *dal* ile noktasız yazımı burada bir yazım hatası olduğu ihtimalini zayıflatmaktadır. *Azerbāycān* adının ilk kısmının Farsça *āzar* 'ateş' anlamına gelen sözle ilgili olduğu daha önce pek çok kişi tarafından ileri sürülmüştür. Aslında 'ateş' anlamına gelen sözün Farsçada *ādar* şekli de malumdur. Günbedkavus yazmasının müstensihisi veya sözlü ortamı muhtemelen bunu tercih etmiş olmalıdır.

23/13'teki (s. 153) *Araslan* okunuşu (→ 50/8, 51/9) *Eres ilen* 'Aras ile' şeklinde düzeltilmelidir (Azemoun, 2020: 667), zira metinde *elif*'in üstünde *med* değil, *fetha* vardır. Böylece *Aras* nehrinin adı Farsçada telaffuz edildiği gibi yazılmıştır.

25/14'deki (s. 157) *söletmiş* okunuşu *söyletmiş* şeklinde düzeltilmelidir, zira muhtemelen yazıcı *vav*'dan sonra *ye*'yi yazmayı unutmuş olmalıdır. Ne Türkmencede ne de Azerbaycan Türkçesinde *sölet-* diye bir fiile rastlanmaz.

27/1'deki (s. 161) *qurçı başı* okunuşu *qorçı başı* şeklinde düzeltilmelidir. Kelime hakkında daha geniş bilgi için bk. Doerfer 1963: 429-432.

27/10'daki *éller içmez bulanduruq sası suyu sülenmez mi* (s. 161) cümlesi, "Eller içmez bulanık tuzlu suyu dilenmez mi?" (s. 245) ile aktarılmıştır. Dizinde *sası* için Clauson'un sözlüğüne dayanılarak 'kötü kokulu, kokuşmuş, pis' (s. 315a) anlamı verilmiştir. Buradaki *sası*'yı 'tatsız' olarak anlamlandırmak belki daha doğru olabilir. Kelimenin 'tatsız' anlamı için krş. Anadolu Ağızları *sası* (DS/X: 3549a).

Ayrıca, sası 43/13'te de geçmektedir ve orada da su'yu nitelemektedir. İnsanların 'pis ve kokmuş' suya değil, 'tatsız' suya talim etmek zorunda kalmış olması bağlama göre daha muhtemel gözükmektedir.

28/3-4'deki yükünde *kölüginə osal baxan éller yurtdan köçəndə partalçuğı qara yurdun bucağında qaralmaz mı* (s. 163) "Göçünde yük hayvanına hor bakan, eller yurttan göçtüğünde (kendi) göçü kara yurdun bucağında kararmaz mı?" (s. 245) ile aktarılmıştır. Bu cümlede 'kararacak' olan 'kendi göçü' değil, göçten mahrum kalan *partalçuq*'tur. Yazar, dizinde *partal*'a 'yatak, göç yükü' anlamı vermiş ve *partalçuq*'u *partal*'ın altında maddeleştirmiştir (s. 312a), ancak burada ana madde *partalçuq* olmalıdır. Yazar anlamlandırmasında *Derleme Sözlüğü*'ndeki 'ev eşyası' kaydını (DS/IX: 3402a) esas almış olmalıdır. Bu anlamlandırma muhtemelen doğrudur. Günbedkavus yazmasındaki *partal*'ın göçüşmeli şekli *paltar* 'kiyafet, giysi' Azerbaycan Türkçesinde (Orucov et al., 2006/III: 569a) tanıklanmıştır. Yazmadaki *partalçuq*'un Azerbaycan Türkçesindeki tanığa göre anlamlandırılıp anlamlandırılmayacağı hakkında kesin bir şey söyleyemiyorum.

28/5'teki (s. 163) *tülüngisen* okunuşu *tülengisen* şeklinde düzeltilmelidir (Azemoun, 2020: 668). Buradaki *tülengī* Farsça *tuleng+i* 'muhtaç, dilenci' olmalıdır.

29/13'teki (s. 165) *bühtān* okunuşu (→ 30/2) *böhtān* şeklinde düzeltilmelidir. Krş. Azerbaycan Türkçesi *böhtān* (Orucov et al., 2006/I: 346b).

31/1-2'deki (s. 169) *ğanim olup yüz ağartmaq* 'düşman olup gururlanmak' hiç de mantıklı görünmüyor. Bunun yerine, daha önce önerildiği gibi (Azmun, 2019: 47, dip. 76) *alup*'un yanlışlıkla *olup* olarak yazıldığı varsayılırsa, *ğanim alup yüz ağartmaq* 'düşmanı ele geçirip gururlanmak' anlamlı hâle gelmektedir.

33/9'daki (s. 173) *dégricegi* okunuşu *digiricegi* (< digirik+cek+i) şeklinde düzeltilmelidir (Azemoun, 2020: 670). Türkmencenin Atabay ağzında *diğirrik* 'kalça kemiği' demektir.

37/2'deki (s. 181) *dorlaq* okunuşu *durlaq* şeklinde düzeltilmelidir. Krş. Eski Türkçe *turlaq* 'zayıf' (Clouston, 1972: 546b).

40/4'deki (s. 187) *tiken* okunuşu *tikan* şeklinde düzeltilmelidir. Krş. Azerbaycan Türkçesi *tikan* 'diken' (Orucov et al., 2006/IV: 339b).

41/5'teki (s. 189) *buzav* okunuşu *buzov* şeklinde düzeltilmelidir. Krş. Azerbaycan Türkçesi *buzov* 'buzağı' (Orucov et al., 2006/I: 368a).

42/10'daki (s. 191) *yığıllar* okunuşu ve 'toplanyl' okunuşu (s. 252) bağlamda anlamsız duruyor, bu nedenle okunuş *yıqılırlar* 'yıkılırlar, elden ayaktan düşerler' şeklinde düzeltilmelidir. Kelimedeki ikinci *ra* harfi yazmada *he* gibi gözüксе de aslında yazıcı kelimeyi satırın sonuna sığdırmak zorunda kaldığı için *ra*'nın kuyruğunu biraz kısa tutmuştur.

47/4-5'teki (s. 201) *gözin aydın qıldırur* okunuşu *görin aydın qıldurur* şeklinde düzeltilmelidir (Azemoun, 2020: 670). Burada yazarın düşündüğü gibi *ze*'nin noktası unutulmamıştır. Farsça *gūr* 'mezar' sözcüğü Türkmencede bugün *gōr* (Kyýasowa et al., 2016/I: 471a) olarak yaşamaktadır. Metinde 'mezarın nurlanmasından' bahsedilmektedir.

50/13'teki (s. 207) *yanıl* okunuşu *yañıl* 'sarıya çalan hafif kırmızı' şeklinde düzeltilmelidir (Azemoun, 2020: 660). Krş. DS/XI: *yañal* 'kırmızı, pembeleşmiş' (4159b).

51/3'teki (s. 209) *tibde* okunuşu *tipde* şeklinde düzeltilmelidir, zira kelime açıkça üç noktalı *pe* ile yazılmıştır.

52/7-8'deki *tazı tula yéddürdi bahrī quşlar götürtdi ala parslar ögürtdi* (s. 211) cümlesi "Tazı tula(yı) yedeğinde götürdü, gökdoğanlar yanına aldirttı, ala parslar öne geçirtti" (s. 257) şeklinde aktarılmıştır. Buradaki *yéddür-* fiilinin sözlük anlamı yazarın anlamlandırmada kullandığı 'yedeğinde götürmek' olsa da bağlama göre *yéddürdi*'yi 'yanına aldirttı' olarak aktarmak belki daha doğru olacaktır. Yazar, *götürtdi*'yi 'yanına aldirttı' ile aktarmıştır, ancak buradaki fiil *götür-* fiilinin ettirgen gövdesidir. Eski Türkçede *kötür-* fiilinin 'kaldırmak, yukarı yükseltmek' (Clouston, 1972: 706a) anlamında olduğu bilinmektedir. Metinde *bahrī quşlar* da zaten av için 'yukarı yükseltip' uçurulmuştur. Bu nedenle, *götürt-*'in 'kaldırtmak, av için (kuş) uçurtmak' gibi bir anlamı bağlama daha uygundur. Yazmada, <AWNKRTDY> şeklinde yazılan kelime *ögürtdi* (s. 211) şeklinde okunmuş ve 'öne geçirtti' (s. 257) ile anlamlandırılmıştır. Yazarın tahmin ettiği *ögürt-* fiiline Azerbaycan Türkçesinde ve Türkmencede rastlanmaz. Bu kelime muhtemelen Türkmencedeki *öjürt-* 'önüne geçmek' (Kyýasowa et al., 2016/II: 168a) fiili olmalıdır. Bu nedenle, kelimenin *öjürtdi* şeklinde okunup 'önüne kattı' ile anlamlandırması gerekmektedir.

60/6'daki *gümür gümür danış* (s. 227), aktarmada "gümbür gümbür konuş" (s. 261) ile anlamlandırılmıştır. Soylamadaki bağlama bakınca Qazan'ın neden

'gümbür gümbür' konuşması gerektiği anlaşılmıyor. Bence burada <KWMWR> şeklinde yazılan söz *gümbür* olamaz, zira bu söz Türkmencede *gümmür* şeklinde yaşamaktadır. Orijinal yazmada *mim*'in üzerinde bir *şedde* bulunmadığına göre *gümür* okunuşu doğrudur, ama bu *gümür*'ün anlamı 'gümbür' olamaz. Burada başka bir kelime düşünülmelidir. Krş. Anadolu Ağızları *gümür gümür qonuş-* 'biriyle samimi ve güzel konuşmak' (Derleme Sözlüğü: 2254a), Türkmence *gümür yamır* 'samimice, dostça' (Kyýasowa et al., 2016/I: 508a). Soylamadaki bağlama göre de *gümür gümür* tekrarı 'samimice₂, açık açık' anlamında olmalıdır, zira Qara Budaq emmisi Qazan'dan kendisiyle 'samimice, açık açık' konuşmasını talep etmektedir.

Son olarak, yazmadaki bir imlâ özelliğine değinmek istiyorum. Yazmada, bazı aslı /ɲ/'li olan sözlerin *nun* ile yazıldığı görülüyor. Bu imlâ özelliği yazmanın Azerbaycan coğrafyasında yazılmış olabileceğini akla getirmektedir, zira bugün standart Azerbaycan Türkçesinde /ɲ/'ler kaybolmuştur (Ercilasun 2019b: 14). Ancak yazıcı bazı kelimelerde /ɲ/ ünsüzünü *nun kef* veya sadece *kef* ile yazmaya devam etmiştir. Bu kelimelerin okunuşunda /ɲ/'yi yazıçevrime yansıtma daha doğru olacaktır. Mesela, *deniz* → *deñiz* (23/3, vd.), *gén* → *géñ* (2/9, vd.), *könül* → *könül* (6/1, vd.), *mana* → *maña* (54/6, vd.), *ögçe* → *öñçe* (23/1), *ögümde* → *öñümde* (49/9), *öginde* → *öñinde* (51/8), *öginden* → *öñinden* (12/8), *sonra* → *soñra* (10/9, vd.), *sügüler* → *süñüler* (18/2), vd.

Türkiye ve Azerbaycan'da ağırlıklı olmak üzere Türk dünyasının her yerinde *Dede Qorqut* anlatmaları hakkında hatırı sayılır bir araştırma külliyatı oluşmuştur. Anlatmaların nasıl yaratıldığı başta olmak üzere anlatmaların içerik sorunları ile elimize ulaşan yazmalardaki filolojik sorunlar üzerine literatür her geçen gün hızla büyümektedir. *Dede Qorqut* anlatmalarının daha iyi anlaşılması adına yapılacak çalışmaların hepsi şüphesiz birbirinden değerlidir. Günbedkavus yazmasının daha iyi anlaşılması için sarf ettiği gayretten ötürü yazarı tebrik ederim.

Kaynakça

Axundov, A. A. et al. (2007). *Azerbaycan Dilinin Dialektoloji Lüğeti A-Z*. Bakı: "Şerq-Qerb".

Azemoun, Y. (2013). Türkmencede Sonu /-k/ ve /-ňk/ ile Biten Bazı Yansıma Sözcüklerin Sonuna Gelen Bir Ek Üzerinde İnceleme. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 61(2), 167-182.

Azemoun, Y. (2020). Kitab-ı Türkmen'de Türkmençe Sözcükler. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 5(2), 642-679.

Azmun, Y. (2019). *Dede Korkut'un Üçüncü Elyazması, Soylamalar ve İki Yeni Boy İle Türkmen Sahra Nüshası, Metin-Çeviri-Sözlük-Tıpkıbasım*. İstanbul: Kutlu Yayınevi.

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

Doerfer, G. (1963). *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen, unter besonderer Berücksichtigung älterer Neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit I*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Doerfer, G. (1965). *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen, unter besonderer Berücksichtigung älterer Neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit II*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Ercilasun, A. B. (2019a). Dede Korkut'un Yeni Nüshası Üzerine/Konu-Bağlantılar-Yer-Zaman-Okuyuş. *Dil Araştırmaları*, 24, 7-13.

Ercilasun, A. B. (2019b). Dede Korkut Kitabı'nın Yeni Nüshası ve Üzerindeki Yayınlar. *Milli Folklor*, 123, 5-22.

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

İslamov, M. (1968). *Azerbaycan Dilinin Nuxa Dialekti*. Bakı: Azerbaycan SSR Elimler Akademiyası Neşriyatı.

Kincses-Nagy, É. (2018). *Mongolic Copies in Chaghatay*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Kyýasowa, G. et al. (2016). *Türkmen Diliniň Düşündirişli Sözlügi I-II*. Aşgabat: Ylym.

Nağısoylu, M. (2021). *Kitabi-Dede Qorqud'un Gönbed Elyazması: Tékstoloji-Filoloji Araştırma, Tenqidi Metn, Sözlük*. Bakı: Elm və Təhsil.

Orucov, E. et al. (2006). *Azerbaycan Dilinin İzahlı Lüğeti I-IV*. Bakı: Şerq-Qerb.

Özçelik, S. (2016). *Dresden Nüshası, Metin, Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Qafarlı, R. & Rzasoy, S. (2019). Kitabi-Dədə Qorqud'un Üçüncü Əlyazması, Yoxsa "Kitabi-Türkmən Lisani" Oğuznaməsi. *Dədə Qorqud*, 65(II), 3-39.

Ramstedt, G. J. (1935). *Kalmückisches Wörterbuch*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.

Räsänen, M. (1969). *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.

Shahgoli, N. K. et al. (2019). Dede Korkut Kitabı'nın Günbet Yazması: İnceleme, Metin, Dizin ve Tıpkıbasım. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 16(2), 147-379.

Stachowski, M. (2019). *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch der türkischen Sprache*. Kraków: Księgarnia Akademicka.

Tezcan, S. (2001). *Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tezcan, S. (2020). *Topkapı Sarayı Oğuznamesi, İnceleme*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tietze, A. (2016). *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügatı II*. Eds. Demir, N. & Yılmaz, E. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.

Tulu, S. (2020). *Dede Korkut Oğuznâmesi -Boylar ve Soylamalar- Günümüz Türkçesine Sözlü Çevirisi, Dresden Nüshası ve Günbed-i Kâvus/Türkmensahra Elyazması Esasında*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü (1993). 12 Cilt. II. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. (→ DS)

Uçar, E. (2017). Notizen zur Etymologie des alttürkischen özal- ‚sich quälen‘. *Central Asiatic Journal*, 60(1), 1-11.

Uçar, E. (2019). Dede Korkut Anlatmalarındaki Ban Üzerine. *Anasay*, 10, 21-42.

Uçar, E. (2020a). Dede Korkut Kitabı'ndaki Bir Soylama Üzerine. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 3(1), 213-240.

Uçar, E. (2020b). Kırgızca eldik (I) 'halk, millet, kalabalık' ve eldik (II) 'barış, uzlaş, demokrat' Sözlerinin Yapısı Üzerine. In Kocaoğlu, T. (Ed.), *Türk Sözü ve Kültür Varlıklarının İzinde* (pp. 57-61). İstanbul: Kutlu Yayınevi.

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

XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü (1995). 8 Cilt. III. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. (→ TS)

Received 25.10.2021	Review	JOTS
Accepted 14.11.2021		6/1
Published 01.01.2022		2022: 261-265

**İsi, H. Eski Türkçe Tantrik Bir Metin: Uşñiřa Vijayā
Dhārañi Sūtra, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2021,
ss. 342. ISBN: 978-975-17-4902-4**

Sümbül Begüm YILDIZ *

Beykent University (İstanbul/Turkey)

E-mail: begumyildiz@beykent.edu.tr

Eski Türkçe Tantrik Bir Metin: Uşñiřa Vijayā Dhārañi Sūtra adlı eser, Hasan İsi'nin 2019 yılında Prof. Dr. Emine Yılmaz danışmanlığında hazırladığı doktora tezinin genişletilmiş şeklini oluşturmaktadır. 2021 yılının Eylül ayında tez yayımlanmıştır.

Bilindiği üzere Uygurlar, Manihaizm, Budizm, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi dinleri benimsemiştir. Bu dinler temelinde, büyük bir bölümünün Budizm'in *Mahāyāna* ekolüne ait çeviri eserlerin teşkil ettiği Uygur Edebiyatının oluşmasını sağlamıştır. Uygurlar, zamanla bu ekole dayanan Tantrik Budizm'i tercih etmişlerdir. XIV. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen blok baskı tekniği ile yazılan dinî eserlere sahip Tantrik Türk Budizmi ise Türk Budizmi'nin yerel inançlara, Tanrıçalara ve büyü formüllerine dayalı dönemi olma özelliğini taşımaktadır (s. 25).

İsi'nin hazırladığı *Eski Türkçe Tantrik Bir Metin: Uşñiřa Vijayā Dhārañi Sūtra* adlı kitapta, Tantrik Türk Budizmi'ne ait eserlerden Sanskritçe, Tibetçe, Moğolca ve Çince gibi dillerde versiyonları bulunan, XIV. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen ve ilk olarak F. W. K. Müller tarafından neşredilen *Uşñiřa Vijayā Dhārañi Sūtra* adlı metin, karşılaştırmalı metin yöntemiyle tekrar ele alınmıştır.

* ORCID ID: 0000-0002-4220-0209.

Eser, *Ön Söz, Kısaltmalar, İşaretler ve Kaynaklar* ve *Eser Kısaltmaları* dışında altı ana bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde (s. 13-80) *Tantrik Türk Budizmi, Uşñiṣa Vijayā Dhāraṇī Sūtra* ve *Çalışmanın Yöntemi* alt başlıkları bulunmaktadır. *Tantrik Türk Budizmi* bölümünde yazar, Tantrik Budizm'ine ait *Maṇḍala, Mantra, Mudrā, Samādhi Dhyāna, Dhāraṇī* ve *Abhiṣeka* olmak üzere toplam yedi temel kavramı açıklamıştır. Daha sonra Tantrik Budizm'in yazılı kaynakları hakkında genel bilgiler verilmiş; Tantrik Türk Budizmi'nin tarihî ve kültürel arka planından söz etmiştir. Yazarın bu bölümde metnin ait olduğu dönemi ve bağlı bulunduğu dinî mezhebi geniş bir şekilde açıklaması, gerek Tantrik Budist metinlerin anlaşılmasında gerekse mezkûr metnin anlaşılması ve yorumlanmasında kolaylık sağlayacaktır.

Giriş bölümünün ikinci alt başlığı *Uşñiṣa Vijayā Dhāraṇī Sūtra* bölümünde *Uşñiṣa Vijayā*'nın Budist literatürdeki tasvirlerine, eserin konusuna, eserin Uygurca, Çince, Tibetçe, Sanskritçe ve Moğolcadaki versiyonlarına değinilmiştir. Ayrıca eserin dil ve imlâ özellikleri, tarihlendirilmesi, kolofonu üzerinde durulmuş; metnin tarihlendirilişi hususunda Marcel Erdal, Gerhard Doerfer, Peter Zieme ve Annemarie von Gabain'in görüşlerine yer verilmiştir. Yine bu bölümde Çinsuin ve Siñsung Şila isimleri üzerindeki görüşler belirtilmiş, bu isimlerin metni ortaya koyan kimsenin gerçek ismi ve halk arasında bilinen lakabı olduğu dile getirilmiştir (s. 68). Bununla birlikte eser üzerinde yapılan 32 çalışma hakkında özet bilgiler sunulmuştur. *Uşñiṣa Vijayā Dhāraṇī Sūtra* bölümü, metinle doğrudan ilişkili olduğundan, eserin *Giriş* bölümünden sonra ana bölüm olarak verilmesi daha isabetli olabilirdi.

Üçüncü alt başlık olan *Çalışmanın Yöntemi* bölümünde ise ilk olarak karşılaştırılmalı metnin oluşumunda izlenen yola değinilmiş, metnin Berlin koleksiyonuna ait U (Uigurische) ve Mainz (Mainz-Signature) kodlu fragmanlar esas alınarak U II ve Çince *Taishō Tripitaka* temelinde oluşturulduğu bilgisi verilmiştir (s. 79). Metnin Türkiye Türkçesine aktarımında, açıklamalar ve dizin bölümlerinde nasıl bir yol izlendiği belirtilmiştir.

İkinci bölüm, metnin Eski Uygur Türkçesine ait fragmanlarının bulunduğu *Berlin Fragmanları* başlığını taşır (s. 81-86). Fragmanların katalog numaralarının, kayıt numaralarının, buldukları yerlerin ve varsa paralel fragmanlarının bulunduğu *satır sıralaması tespit edilen fragman listesi* ve *satır sıralaması tespit*

edilemeyen fragmanlar listesi verilmiştir. Fragmanların fiziksel özelliklerinin de açıklandığı *Berlin Fragmanlarının Yazı ve Harf Çevirisi* bölümünde ilgili fragmanın geçtiği metinler ile paralel fragmanlar bilgisi de eklenmiştir. Aşağıda, satır sıralaması tespit edilen fragman listesinden bir bölüm bulunmaktadır (s. 81).

Katalog No	Kayıt Numarası	Bulunduğu Yer	Paralel Fragman
BlockKat I, 200	U 372 Fragman b (b) Fragman b (f) Fragman b (c-f)	T III M 185	U 4474 ve U 4470 U 375 a U 4742 a-c
BlockKAt I, 201	U 4470	o.F	U 372 Fragman (b) U 4474
BlockKAt I, 202	U 4474	o.F	U 372 Fragman b (b) U 4470
BlockKAt I, 203	MIK III 207	T III 207 a	

Çalışmanın üçüncü bölümü *Karşılaştırmalı Metin* başlığını taşır (s. 147-171). Esere ait fragmanların transkripsiyonu (yazı çevrimi) ve transliterasyonu (harf çevrimi) bulunmaktadır. Neşir sistemi bakımından üst satırda transkripsiyon, alt satırda ise küçük harfli transliterasyon yöntemi kullanılmıştır. Uygurca metnin sağında Çince versiyonundaki karşılığı verilmiştir. Böylelikle Uygurca metin ile Çince çeviri arasındaki farklılıkların görülmesi sağlanmıştır. Aşağıda, metinden seçilen U 373 (T III M 238) kodlu fragmandan alınan bir örnek bulunmaktadır (s. 152).

144	6. yana ymä inçä k(a)ltı : çampunat y'n' ym' 'ynč' qlty ,, č' mpwn't	亦復如是亦如閻浮檀
145	1. altun inçip ärtiñü kkirsiz tapçasız "ltwn 'ynčyp 'rtynkw kkyr syz t'pč'syz	金明淨柔輓
146	2. ärtiñü arıg süzök ärtiñü amrançıg 'rtynkw "ryq swyz wk 'rtynkw "mr'nčyq	令人喜見
147	3. ärtiñü säviglig ärür : t(ä)ñrilär eligi- 'rtynkw s'vyklyk 'rwr ,, tkry l'r 'ylyky	不為穢惡之所染著 天帝
148	4. y-ä ançulayu ok ol idok tnl(i)gıg ymä y' "nčwl'yw 'wq 'wl 'ydwq tynlq yq ym'	若有眾生持此陀羅
149	5. artokrak arıg süzök ärür tep bilgülük "rtwqr'q "ryq swyz wk 'rwr typ pylkwlwk	亦復如是

Metnin *Dhāraṇī* bölümündeki (s. 170-171) dipnotlarda ise paralel fragmanlar ile düzeltmeler ve Müller'in okumaları eklenmiştir. Böylelikle araştırmacılar için okuyuş farklılıklarının değerlendirilmesi, eksik ya da hatalı görülen yerlerin düzeltilmesi kolaylaşmıştır.

Kitabın dördüncü bölümü *Türkiye Türkçesine Aktarım* başlığını taşır (s. 173-178). Yazar, aktarımda bağlamdan kopmayacak şekilde cümlelerin çevirisini yapmıştır. Örneğin, yukarıdaki parçanın aktarımı aşağıdaki gibi verilmiştir (s. 174).

Bu *dhāraṇī*, *Jambunād* altını gibi son derece saf ve temiz²; hoş ve sevimlidir. Tanrılar Hükümdarı *Indra*, bu *dhāraṇī* (*Jambunād* altını ile aydınlık) saflık yönünden benzer olup son derece temizdir. (s. 144-150)

Açıklamalar başlığını taşıyan beşinci bölümde (s. 179-280) Budist terimler, Türkçe sözcük ve ekler üzerinde açıklamalar yapılmıştır. Uygurca metin neşirleri içinde de bulunan bu bölümde yazar, Budist metinlerde sıklıkla kullanılan kelimelere ve tamlamalara yer vermiştir.

016 yeti azun ve yeti azun < Skr. *sapta-gati*: Bu ifade, Skr. *sapta-gati* ve Çin. 七趣 (SH, 1937: 15) kavramlarına karşılık gelmektedir. *Yedi hayat* şekli ifadesi, aslında *altı hayat* şekline karşılık yedinci bir hayat şekli olarak ifade edilir. Budist literatürde bu hayat şekli 'erdemli, asil canlıların dünyası' olarak bilinmektedir. Bu yedinci dünyada *Sravakalar*, *Pratyekabuddhalar*, *Budalar* ve *Bodisattvalar* bulunmaktadır (1937: 15). (s. 184)

İsi, Türkçe sözcük ve ekleri açıkladığı bölümde ise bu yapıların kökenine değinmiş, ilgili sözcük ya da eklere değinen araştırmacıların görüşlerine yer vermiştir. Böylelikle yazarın söz konusu sözcük ya da ekin tarihî ve çağdaş Türk lehçelerindeki görünümünü bütüncül bir şekilde ortaya koymayı hedeflediği görülmektedir.

058 tojuz "domuz": Sözcük, U II'de "eines Schweines" (1911: 31) ifadesine karşılık gelmektedir. Clauson, sözcüğün "domuz" anlamına geldiğini belirtip vahşi ve evcil hayvanlar için kullanılan genel bir terim olduğunu belirtmektedir. Sözcük, tarihî dönemlerde *tojuz* şeklinde olup Batı Türkçesinde *η > m* dudaksillaşma⁵³ olayı ile *domuz* hâline gelmiştir. Räsänen (VEWT, 1969: 488), sözcüğün tarihî dönemlerde *tojuz* şeklinde olduğunu belirtip kelimenin çeşitli dillerdeki karşılıklarını vererek İT **toiuur* biçiminden bahsetmektedir. Tokyürek (2013a: 247), *tojuz* sözcüğünün

Türk kültüründeki yerine değinerek sözcüğün ızdırap çeken bir canlı hüviyetinde pek çok canlıyı öldürmesinden, on iki hayvanlı Türk takviminde yer almasından ve tıp metinlerinde etinden faydalanılmasından bahsederek bu canlının Orta Asya'daki durumuna yer vermiştir. Aydın (2018: 341), runik harfli metinlerde hem *toꝓuz* hem de *laꝓzın* sözcüklerinin kullanıldığından bahseder. Yazar, her ikisinin de “domuz” anlamında olduğunu düşünmenin yanlış olacağı kanaatindedir. Aydın'a göre; *laꝓzın* yabani, *toꝓuz* ise evcil bir domuz türüdür. (s. 228)

Kitabın altıncı bölümü olan *Dizin* bölümünde (s. 281-319), metinde yer alan tüm kelimelerin listesi bulunmaktadır. Kelimelerin Türkiye Türkçesindeki karşılıkları yazılmış; Türkçe olmayan kelimelerin ise kaynakları ve orijinal şekilleri belirtilmiştir. Kitabın sonunda yer alan *Kaynaklar ve Eser Kısaltmaları* bölümünde (s. 321-342) ise eser kısaltmalarının da bulunduğu bir kaynakça yer almaktadır.

Çalışmanın karşılaştırmalı metin kapsamında oluşu, araştırmacıları metnin tıpkıbasımına yöneltmek durumunda bırakabilir. Yazar, her ne kadar Uygurca metnin bulunduğu katalogların kaynağını belirtse de kitabın sonunda bu fragmanların tıpkıbasımlarını vermesi araştırmacılar için daha faydalı olabilirdi. Neticede Tantrik Türk Budizmi'ne ilişkin *Uṣṣṇā Vijayā Dhāraṇī Sūtra*'nın çeşitli fragmanlarını karşılaştırarak bütüncül bir çalışma ortaya koyan yazarı tebrik eder, eserin Eski Uygurca sahasına faydalı olmasını dileriz.