



**Journal
of
Old Turkic Studies**

Vol. 7/2 (Summer)
2023

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. Hasan İsi (Trabzon University, Trabzon / Turkey), Dr. Hayrettin İhsan ERKOÇ (Çanakkale Onsekiz Mart University, Çanakkale/Turkey), Dr. Jens WILKENS (Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Göttingen/Germany), Dr. Kahar BARAT (Florida/USA), Dr. Mutsumi SUGAHARA (Tokyo University of Foreign Studies, Tokyo/Japan), Dr. Peter PIISPANEN (Stockholm University, Stockholm/Sweden), Dr. Salih DEMİRBİLEK (Ondokuz Mayıs University, Samsun/Turkey), Dr. Stefan GEORG (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Bonn/Germany).

Preparation of Manuscript

1. **JOTS** does not request any fees from the authors or pay publishing royalties to authors in any way.
2. **JOTS** uses double-blind peer review for research articles.
3. Manuscripts should be single-spaced and with 2.5 cm margins for all sides. The font of the manuscript should be Times New Roman and the size of the body text should be 12 points.
4. The first page should contain the full name (last names fully capitalized) and affiliation of author(s) (university, city, country), and the contact E-mail address for the author(s).
5. The English abstract should provide clear information about the research and the results obtained. It should not exceed 250 words. The abstract does not need to be written in any other language than English. Please provide at least 3 keywords or phrases to enable retrieval and indexing.
6. Contributors who are not native Turkish, German, English or French speakers are strongly advised to ensure that a professional language editor has reviewed their manuscript.
7. Reviews should include author, title, publisher, ISBN number and number of pages. After providing a concise summary of the content, review should also include a critical analysis of a book in terms of its strengths and weaknesses.
8. Graphs and photographs should be numbered in sequence with numerals. Each figure should be identified with the figure number. Its approximate location should be marked in the text.
9. Microsoft Office Word's automatic features should not be used in the manuscript.
10. Reference should be given in parenthesis surname of author(s), publication date and page numbers; for one author references (Clauson, 1972: 354); for more than one author references (Bazin & Hamilton, 1972: 28). The references with more than two authors should be noted as (Georg et al., 1999: 67).
11. If the same author has more than one work on the same dates, than each of they should be added a, b, c letters.
12. There should be no plagiarism in the writings, the writing should not have been published elsewhere, there should be dependent on scientific research and ethics in publishing.
13. Authors should add their **ORCID** number to their manuscript before submitting.
14. Reference list should be set out in the alphabetical order at the end of the paper. **APA (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 Erdal, M. et al. (Eds.), *Botanica und Zoologica in der türkischen Welt Festschrift für Ingeborg Hauenschild* (pp. 147-179). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

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

C O N T E N T S

FRONT MATTER (287-292)

ARTICLES (293-571)

Süme y r a A L A N (293-328)

Tarihî Türk Dillerinde 'Sakal' Kavramı ve Etimolojisi Üzerine Bir Değerlendirme
An Evaluation on the Concept and Etymology of 'Beard' in Historical Turkic Languages

Türkan KORKMAZ BULUT (329-402)

Eski Anadolu Türkçesine Ait Bir Hikâye: Ayniddîn'in Dâsitân-ı Hatun Mesnevisi [06 Mil
Yz A 3881/6]

A Story of Old Anatolian Turkish: Ayniddîn's Dâsitân-ı Hatun Mesnevi [06 Mil Yz A 3881/6]

Kerime ÇALIŞ (403-419)

Kısasü'l-Enbiyâ'da Oğuz Diyalekti Unsurları Üzerine
On Oghuz Dialectic Elements in Qısaş al-Anbiyâ'

Ç a ğ ı l Ç A Y I R (420-443)

Zum Vergleich der alttürkischen und „germanischen“ Schrift und Kultur
Eski Türk ve „Germen“ Yazı ve Kültürünün Karşılaştırılması

Mehmet GÜLER (444-459)

Babürnâme'deki Örneklerden Hareketle Türk-Moğol Kültüründe Yadacılık Geleneği
The Tradition of Yadaçılıq in Turkish-Mongolian Culture Based on the Examples in Bāburnāma

Hasan İsi (460-474)

Budist Uygur Metinlerinde Dinî Bir Terim Olarak ünüş = Skr. niḥsaraṇa İfadesi
As a Religious Term in Buddhist Uyghur Texts ünüş = Skr. niḥsaraṇa

Serhat KÜÇÜK & Halil İbrahim GEMİCİ (475-505)

Dīvānu Luḡāti't-Türk'teki Savaş Terimlerine İlişkin Bir Tasnif Denemesi
Classification of War Terms in Dīvānu Luḡāti't-Türk: an Initial Attempt

Alexis MANASTER-RAMER (506-533)

L'affaire d'un chargé? Ghuzz <kwḍrkyn> 'deputy (of any ruler or chieftain)' ≠ Qar-
luq/Uyyur Kül Erkin 'epithet of a supreme ruler'
*Bu Nasıl Bir Mesele? Ghuzz <kwḍrkyn> 'Herhangi Bir Hükümdarın veya Reisin Vekili' ≠ Qarluq/Uyyur
Kül Erkin 'Yüce Bir Hükümdarın Sıfatı'*

Şükrü ÖZDEMİR (534-552)

Müverrih Ebü'l-Ferec'in Yahudi Kökeni ve İbnü'l-İbrî Nisbesi Hakkında
On the Jewish Origin of the Historian Abū al-Faraj and the Relationship with the Title Ibn al-İbrî

Jens WILKENS (553-571)

Einige Beobachtungen zur Übersetzungstechnik der altuigurischen Maitrisimit
Eski Uygurca Maitrisimit'in Çeviri Tekniği Üzerine Bazı Gözlemler

REVIEWS (572-597)

Selma ÖZEN ALLI (572-577)

Uzuntaş, H. Eski Uygur Türkçesinde Yer ~ Yir Belgeleri. Çanakkale: Paradigma Akademi, 2023, ss. 408. ISBN: 978-625-8240-02-3

Deniz DEMİRYAKAN (578-582)

Munkh-Erdene, L. The Nomadic Leviathan (A Critique of the Sinocentric Paradigm). Leiden-Boston: Brill, 2023, pp. xvi+524. ISBN: 978-90-04-54651-6

Aslıhan HAZNEDAROĞLU (583-588)

Mándoky Kongur, I. Newcomers from the East: Hungarians and Kipchak-Turks in Europe. Ed. by Molnár, Á. Second, enlarged, improved edition. Uppsala and Budapest: Uppsala University and Molnar & Kelemen Oriental Publishers, 2021, pp. xxiv+352. ISBN: 978-963-88238-8-5

Hasan İsi (589-595)

Röhrborn, K. Der Buddhismus im Alttürkischen: Ausgewählte Schriften von Klaus Röhrborn. Hrs. von Şilfeler, G. & Özertural, Z. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2023, pp. xvi+380. ISBN: 978-3-447-11983-2

Sümbül Begüm KÖRTELLİ (596-597)

Kaya, C. (Ed.). Uygurca Altun Yaruk Belgeler. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2023, ss. 842. ISBN: 978-975-17-5510-0

Received 10.08.2023	Research Article	JOTS
Accepted 17.08.2023		7/2
Published 05.09.2023		2023: 293-328

Tarihî Türk Dillerinde ‘Sakal’ Kavramı ve Etimolojisi Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation on the Concept and Etymology of ‘Beard’ in Historical Turkic Languages

Sümeýra ALAN*

Erzurum Technical University (Erzurum/Turkey)

E-mail: sumeyra.alan@erzurum.edu.tr

Throughout history, various societies, both predating and following the rise of Islam, have ascribed diverse meanings to the beard. While the significance of the beard may hold little weight in certain societies, it occupies a prominent position in others. The beard has functioned as an emblem of status and has been employed as a means of punishment or reward, with its attributes such as shape, color, length, fullness, and sparsity playing a role. To the extent that in specific epochs, edicts concerning beards were issued, underscoring the significance of a young man’s beard growth date and meticulously noting such occurrences. In works like the *Bāburnāma*, even the date of a young man’s first beard shaving was meticulously recorded. The article is organized into five sections. The first section furnishes insights into the ‘etymology of the term’ and presents three distinct perspectives. Following the requisite etymological elucidations, our viewpoint on the word’s origin is presented as the third proposed etymology. Subsequently, the exploration delves into ‘beards’, ‘varieties of beards’, ‘verbal expressions involving beards’, and ultimately ‘idioms and proverbs linked to beards’. The quotations gleaned from these works are translated into contemporary Turkish and provided under their respective categories.

Key Words: historical Turkic languages, beard concept, saqal, etymology.

* ORCID ID: 0000-0002-4406-2022.

Giriş

İslamiyet'in kabul edilmesinden önceki dönemlerde Türklerin sakallarını kestikleri ancak bıyıklarını muhafaza ettikleri görülmektedir (Ögel, 1978: V/305). Çinliler ve Moğolların sakallarının seyrek ve az olması nedeniyle sakallarını uzatabilenler yahut güzel bir sakala sahip olanlar da sakalını korumaya ve özen gösterirlerdi. Çünkü gür bir sakala sahip olmak yaşlı yahut statü sahibi olan Moğollar için bir üstünlük göstergesiydi. Hatta aldıkları unvanlarda dahi bu durumun etkisi görülmekteydi.



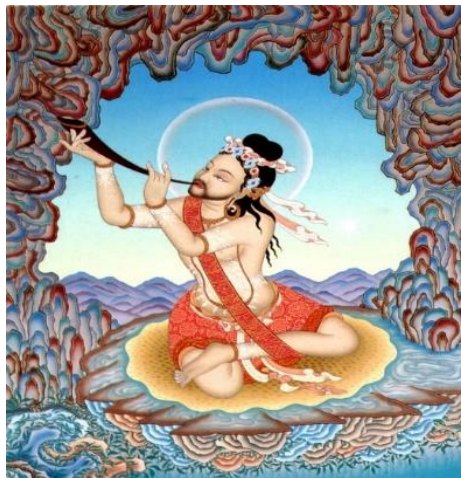
Şekil 1 Yelü Chucai (URL-2)

Bu duruma verilebilecek örneklerden biri Kitan kökenli Çinli devlet adamı, Cengiz Han ve oğlu Ögeday'ın danışmanı olan ve yandaki resimde görülen Yelü Chucai'dir. (Çince 耶律楚材 *Yēlǔ Chǔcái*; Moğolca *Urtu Saqal* 'Uzunsakal', Çince karakterlerle yazımı 吾圖撒合里) (URL-1).

Yine Çinliler arasında en büyük cezanın, birinin saçlarını dibinden kesmek olduğu bir Osmanlı bürokratinin seyahat notlarında şu şekilde yer almaktadır:

“Çinliler, Müslüman olsun, gayri Müslim olsun sakallarını, bıyıklarını, üç parmak genişliğinde de başlarının etrafını üç günden bir tıraş ettirirler. Tepelerinde kalan saçlarını her gün biraz ıslatırlar ve yağ sürdükten sonra tarayıp örerler: Bu saçları topuklarına kadar uzatırlar. Çinlilerin en büyük cezaları, bir kişinin saçlarını dibinden kesmektir. Gariptir ki bu cezaya çarptırılan Çinliler, hanelerini kendilerine ebedi bir zindan kabul ederek ölünceye kadar buradan dışarı çıkmazlar. Putperest Çinlilerden, daha ölmeden dünyayı terk ile ömürlerini manastırlarda geçirenler, saç sakal ve bıyıklarını üç günde bir tıraş ettiklerinden tamamen saçsızdırlar.” (Mustafa b. Mustafa, 2010: 101).

Ögel, Göktürklerin yaratılış efsanelerinde bile *sakal* sözcüğüne tesadüf edildiğini belirtmektedir (1978: V/306). Ancak Göktürk Yazıtlarında *sakal* kelimesi yer almamaktadır. Uygur Türkçesi dönemine gelindiğinde ise *sakal* kelimesinin edebî eserlerdeki varlığı belirginleşmektedir. Wilkens, sözlüğünde *sakal* kelimesiyle alakalı *kara sakal* ‘siyah sakal’ (2021: 334a), *saç sakal* ‘saç ve sakal’ (2021: 571a), *saçın sakalın yülit-* ‘saçını ve sakalını tıraş ettirmek’ (2021: 571b), *saçlıg sakallıg* ‘saçlı ve sakallı’ (2021: 572a), *satun sakalı* ‘sarımsağın kök lifi’ (2021: 573a), *sakal/sakallıg* ‘sakal/sakallı’ (2021: 574b), *sogun sakalı* ‘soğan kök lifi’ (2021: 619a) ifadelerine rastlanmıştır. Soothill’in sözlüğünde ise 僧儀 *sēng yí* ifadesi ‘manastır gelenekleri, yani saç ve sakal tıraşı olmak, cübbe giymek vb.’ anlamlarına gelmektedir (1899: 420). Sakalın varlığı sadece bireyler özelinde değil tanrılar yahut Budist şahsiyetler özelinde de görülmektedir. Tantrik Türk Budizmi metinlerinde, Hint Tantrik Budizmi’nin gelişiminde önemli bir figür olan ve Naro, Narotapa, Narota ve Tibet’te rTsa-bshad-pa olarak da adlandırılan Nāropā’nın Stockholm’deki resimlerinde, Nāropā sakallı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca bir manastır şapkası takmakta ve boynunda bir tespih taşımaktadır. Vajrayāna’da tanınan 84 Mahāsiddha’dan biri olan (URL-3) Śavaripa, çoğu zaman bir yay ve ok tutarken tasvir edilir. Bazen canlı veya ölü bir geyikle bazen de dans ederken de gösterilir. Sık sık saç başının üstünde topuzla, bıyık ve sakalla resmedilir. Genişlemiş, büyümüş, açılmış kişi anlamına gelen ve Hindu geleneğinde evrenin yaratıcısı anlamında kullanılan Brahmā ise bilgelik tanrısı ve Brāhmīnlerin atası olarak da anılmaktadır. Genellikle sakallı, dört yöne bakan, dört başlı ve dört elli biçimde tasvir edilmektedir (İsi, 2022: 401-446).



Şekil 2 Nāropā (URL-4)



Şekil 3 Śavaripa (URL-5)



Şekil 4 Brahmā (URL-6)

İslamiyet'in kabulünün ardından sünnet olarak addedilen sakal bırakma eylemi İslamî metinlerde de sık sık karşımıza çıkmaktadır. İslamî dönem eserlerinden *Şışasü'l Enbiyâ* adlı eserde sakal ve bıyığın şekli, sakal bırakmanın ehemmiyeti hususunda gerekli malumat verilmektedir. Bu durum eserde şu şekilde açıklanmaktadır: *Resûl 'as bularnı kördi, saşallarnın yûlitmiş, mıyıkları bar. Nelük mundağ kıldınız tedi. Aydılar: Teşrimiz Kısra mundağ buyurdu. Resul 'as yarlıkadı: Bizge Teşrimiz mıyık kesgil, saşalnı şodğil tep buyurdu* "Resûl (a.s.) bunları, sakallarını kazıtmış, ancak bıyıklarını bırakmış hâlde gördü. Neden böyle yaptınız diye sordu. Tanrımız Kısra böyle emretti, diye cevapladılar. Resûl (a.s.) buyurdu: Tanrımız bize bıyığı kes, ama sakalı bırak diye buyurdu." (KE 230v/3-5).

Kur'ân-ı Kerîm'de *sakal* ifadesi bir yerde geçer (Tâhâ 20/94)¹, ancak sakal bırakmanın yahut kesmenin hükmünden söz edilmez. Sakal bırakma sünnet sayıldığı için Yüksel, İslam fakihlerinin sakal kesmeyi haram saydıklarını; Hanefilerin ise tahrîmen mekruh olarak gördüğünü ifade eder. Bunun yanı sıra Gazali gibi bazı âlimlerin sakal kesmeyi sadece mekruh addettiklerini aktaran Yüksel, son devir İslam âlimlerinin bazısının, sakal bırakmayı sünnet veya müstehab olarak kabul ettiğini belirtmektedir (2018: 92).

Karahanlı, Harezmi, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi eserlerinde sakalın kutsallığı ve cezalandırma yöntemi olarak sakal kesme eylemi karşımıza çıkmaktadır. Şen, bir ceza yöntemi olarak sakal kesme eylemini Çağatay Türkçesi eserlerinden biri olan *Zafername* aracılığıyla şu şekilde açıklamaktadır:

“*Zafername*'ye göre, savaşta ihmali görülen veya düşmandan kagan kişi, sakal ve bıyığı kesilerek, yüzüne tebeşir tozu ve allık sürülerek, başına *bürüncük* adı verilen peçe ya da duvağa benzeyen bir tül örtülerek etrafa ibret olsun diye gezdirilmektedir. Dolayısıyla bu kişi savaşta gereken davranışı göstermediği için kadına benzetilmek suretiyle cezalandırılmaktadır.” (2004: 35).

Düzlü, sakal fermanıyla ilgili çalışmasında bir gencin sakalının çıktığı tarihin önemli olduğunu ve bu tarihin not edildiğini ifade etmektedir.² Bir ödüllendirme yahut gurur göstergesi olan bu eylemin Türk kültüründe dinî ve içtimai açıdan değer ve önem taşıdığını söyleyen Düzlü, bu önemin Osmanlı döneminde de devam ettiğini seyyahların eserleri vasıtasıyla şu şekilde belirtmektedir:

“1532-1540 yılları arasında İstanbul'da yaşamış Luigi Bassano, Osmanlı'da din adamlarının hepsinin sakallı olduğunu ve bu kimselerin sakalları ne kadar gürse o kadar saygınlık kazandığını belirtmiştir. Hans Derschwam ise Osmanlı'da aksakallı kimselerin şahitliklerinin ve yeminlerinin daima geçerli olduğunu ifade etmiş, şahitlikleri on kişinin şahitliğine bedel görüldüğünü söylemiştir. 1655 ve 1656 yıllarında İstanbul'da bulunan Jean Thévenot da seyahatnamesinde Osmanlı'da büyük çoğunluğun sakallı olduğunu yazmıştır. Thévenot'un bu eserde Osmanlı toplumundaki sakal öpme uygulamasından ve öpmek

¹ (Harun:) *Ey annemin oğlu! dedi, saçımı sakalımı, yolmal Ben, senin: «İsrailoğullarının arasına ayrılık düşürdün; sözümü tutmadın!» demenden korktum* (Diyanet Vakfı Meali, URL-7).

² Bâbur da kendisinin ve oğunun ilk defa tıraş olduğu tarihi *Bâburname*'ye kaydetmiştir: *Oş bu yurttan yegirme üç yaşınñ ibtidâsında yüzümge ustura koydum* “İşte bu memlekette yirmi üç yaşının başlangıcında ilk defa sakal tıraş oldum.” (BN 120a/5-6), *Oş bu yurttan oş bu kün Humâyün yüzige ustura yâ mıkırâz tégürdi* “İşte bu şehirde işte bu tarihte Humayun sakal tıraş oldu.” (BN 263a/8).

dışında bir amaçla bir kimsenin sakalının tutulmasının hakaret sayılmasından bahsetmesi de sakala gösterilen hürmetin göstergelerindedir.” (2020: 348-349).

Görüldüğü üzere gerek İslamiyet’ten önce gerek İslamiyet’ten sonra sakal, şekli, rengi, uzunluğu kısalığı, gürlüğü, seyrekliğiyle hem belli bir statü göstergesi hem de bir cezalandırma/ödüllendirme yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bilgilerden yola çıkılarak eldeki çalışma 5 başlığa ayrılmış, ilk başlıkta “kelime etimolojisi” hakkında bilgi verildikten sonra sırasıyla “sakal”, “sakal türleri”, “sakal fiilleri” ve son olarak “sakal ile ilgili deyim ve atasözleri” incelenmiştir. Eserlerin taranması yoluyla elde edilen tanıklar, günümüz Türkçesine tercümelere yapılarak konuyla alakalı başlığın altında sunulmuştur.

1. Etimolojik Olarak *sakal*

Terimle ilgili değerlendirmelere bakıldığında Clauson, *sakal* ve *sakak* ‘aşağı sarkan, sarkık bir şey’ kelimelerinin muhtemelen ‘bir şeyin aşağı sarkması’ anlamına gelen **sakā-* fiilinden türediğini belirtmektedir (1972: 808b). Starostin et al., madde başı aldığı **sAṅak* kelimesinin de **sakak* kelimesiyle aynı kökten gelmiş olabileceğini söyler ve **sAṅak*³ kelimesinin açıklamasını 1. solungaçlar 2. boyunda çenenin bittiği yer 3. sakal, diken (baltanın) şeklinde verir (2003: 1231). Starostin et al.’in **sAṅak* kelimesinin açıklaması için verdiği 3 farklı anlam da Clauson’un bahsettiği köken birliğini destekler niteliktedir. Starostin et al., **sakak* kelimesiyle **saṅak* arasında bazı karışıklıkların bulunduğunu söyleyerek kelimenin Türkçe > Yazılı Moğolca’ya *saṅaq*, Kalmukça’ya *saṅag* biçiminde geçmiş olabileceğini ifade etmiş; **sakkal* ‘sakal’ kelimesi için bir muhtemel türev olarak > Orta Moğolca *sayal*, Yazılı Moğolca *saqal*, Kalmukça *saxəl* > Macarca *szakál* açıklamasını yapmıştır (2003: 1326). Sevortyan, art arda verdiği *saṅak* ve *sakal* kelimelerinin çağdaş Türk lehçelerindeki kullanımlarını verdikten sonra *sakal* kelimesini 1. marangoz baltasının sakalı (sapın alt tarafındaki çıkıntı) 2. bir ağacın en alt dalı anlamlarına gelecek şekilde açıklamış; *sagak*, *saganak* > *saṅak* kelimelerinin etimolojik olarak ‘çene’ anlamına gelen *sakak* kelimesiyle aynı olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca ‘balta sakalı’ anlamının mecazî olduğunu belirten Sevortyan, *sakal* ‘sakal’ ve *hagaldırık* ‘sakal, çene üzerinde olan şey’

³ **sAṅak* kelimesi günümüzde çağdaş Türk lehçelerinden Tatar Türkçesinde *saṅaq*, Başkurt Türkçesinde *haṅaq* Nogay Türkçesinde *saṅyaq*; Oyrat Türkçesinde *saṅat*, *saṅit*; Tuva Türkçesinde *sāt* biçiminde yaşamaktadır (Starostin et al., 2003: 1231).

kelimelerinin de aynı anlamda sahip olduğunu söyleyerek *sakqal* kelimesine gönderme yapmıştır (ЭСТЯ VII/208-209). Räsänen, sakal kelimesinin kökeniyle ilgili bir açıklama yapmamış, kelimeyi Moğolca *saqal* ‘sakal, bıyık’ ile ilişkilendirmiştir (1969: 396a-b). Ögel, *sakal* kelimesinin dilimize Batı dillerinden girmiş olduğunu söyleyenlerin iddiasını üzerinde durulabilecek bir değerde görmediğini şu şekilde belirtir:

“Sakal sözümüz çok eski çağlardan beri hiç değiştirilmeden bugüne kadar sakal şeklinde gelmiştir. Moğolcada da sakala *sakal* denilirdi. Sakal sözünün Türkçeye Batı dillerinden girmiş olduğunu söyleyenler de çıkmıştır. Fakat biz bu iddiayı, üzerinde durulabilecek bir değerde görmüyoruz. Sakal sözünün *çene* ile bir ilgisi olduğu da gerçektir. Çünkü eski Türkler *çeneye*, *sakak* derlerdi. Şapka veya miğferlerin, başta durması veya yere düşmemesi için, çene altından geçirilerek bağlanan ve ipekten örülmüş kaytanlara da *sakalduruk* adı verilirdi. *Sakalduruk*, *boyunduruk* gibi isimden yapılmış bir sözcüktür. Sakal, aslında ana bir deyimdir. Bunun yerine geçen ikinci bir sözü ise göremiyoruz.” (1978: V/306).

Ögel’in değindiği *sakalduruk* kelimesi ile Sevortyan’ın ‘sakal, çene üzerinde olan şey’ anlamını verdiği *hagaldırık* kelimesi aynı kelimedir. Gülsevin, #s > #h değişiminin mümkün olduğuyla ilgili açıklama yaptığı bir çalışmada şunları söylemiştir:

“Türkiye’de yaşayan Türk dili araştırmacıları olarak, Türkiye dışındaki lehçelerimiz ile ilgili bazı bilgilere sahibiz. Bu lehçelerin pek çoğu ile tam olarak konuşarak anlaşamamak da mukayeseli Türk lehçeleri ile ilgili bilgilere dayanarak “colgo” kelimesi geçen bir metnin Kırgız Türkçesine ait olduğunu anlayabiliriz. Çünkü, kelime başında, bizdeki “y” sesi yerine “c” var; ilk hecedeki dudak ünlüsü “o”nun etkisi ile ikinci hecedeki “a” da “o” sesi haline gelmiş. Herhangi bir metinde, kelime ve hece başlarındaki “s”ler “h” olmuşsa, “z” sesleri “peltek z” olarak görülüyorsa, o lehçenin de Başkır Türkçesi olduğunu anlayabiliriz.” (2004: 32).

Gülensoy, ‘yetişkin erkeklerde yanak ve çenede çıkan kılların tümü’ şeklinde açıkladığı *sakal* kelimesinin Orta Türkçedeki kullanımını OT. *sakal* (DLT) biçiminde gösterdikten sonra kelimenin **saqā-* kökünden *-l* fiilden isim yapım ekiyle türeyerek *sakal* biçimini aldığını söylemiştir. Kelimenin Anadolu ağızlarındaki kullanım örneklerini şu şekilde sıralamıştır:

“*sakqal* (DS, X/3519), *sokal* (DS, X/3657); *sakal* ‘tütün kamışlarına iki üç yerden bağlanan ip’ (DS, X/3517); *sakalaçarpan*, *sakalisarkan* ‘hamur ile mercimek karıştırılarak yapılan yemek’; *sakalasarkan* ‘hamurdan kesme makarna’; *sakalçürüten* ‘bir tür sulu şeftali’; *sakaldöken* ‘keten helvası’; *sakalışyan* ‘çok tatlı bir tür sulu armut’; *sakalkapan* ‘işlek yer, dört yol ağız’; *sakalotu* ‘dereotu’; *sakal sürüş-* ‘öpüşmek.’” (2018: 584a).

Bu kelimelere *Derleme Türkçesi Sözlüğü* IV/1398a'da geçen *dedesakalı* [*dedemsakalı*] 'kırlarda yetişen, havuca benzeyen bir ot' ifadesi de eklenebilir.

Eren'in sözlüğünden yola çıkarak kelimenin eski bir Türk dilinden Macarcaya *szakál* biçiminde geçtiğini aktaran Gülensoy, *Arap Lehçelerindeki Türkçe Kelimeler* adlı eser aracılığıyla da Türkçedeki *sakallı* kelimesinin Arapçadaki görünümünün (Libyada) *şakali* olduğunu söylemiştir. Akabinde kelimenin çağdaş Türk lehçelerindeki formlarını:

“*sagal* (Oyrat Türkçesi Teleütçe), *sağgal* (Azeri Türkçesi), *sakal* (Kazak Türkçesi, Kırgızca, Tatan Kazancası, Türkmençe, Uygur Türkçesi, Karaçay-Balkar Türkçesi, Nogayca), *sakğal* (Türkmençe), *sákál* (Özbekçe), *sakğil* (Halaç Türkçesi), *sāl* (Oyrat Türkçesi), *sal* (Soyon Türkçesi), *seğkel* (Kerkük Türkçesi), *suxal*, *suGal* (Çuvaşça), *hakal* (Başkurt Türkçesi).”

şeklinde sıralamış; kelimenin Moğolcadaki görünümünü Ramstedt aracılığıyla *sağal* 'sakal' formunda vermiştir. Eren'de bahsedildiği gibi Clauson ve Ligeti'nin kelime hakkındaki görüşüyle alakalı da bilgi sunmuştur (2018: 584a).

Eren, *sakal* kelimesini 'erkeklerde yanak ve çenede çıkan kıllar' olarak açıkladıktan sonra kelimenin çağdaş lehçelerdeki kullanım örneklerini Türkmençede *sakğal*, Balkarcada *sakal*, Başkurtçada *hakal*, Nogaycada *sakal*, Karakalpakçada *sakal*, Kazakçada *sakal*, Kırgızcada *sakal*, Halaççada *saqqil*, Altaycada, Teleütçede, Sagaycada *sağal*, Hakasçada *sağal*, Çuvaşçada *suxal* biçiminde sıralamıştır. Kelimenin eski çağlardan başlayarak kullanıldığını belirten Eren, Kelimenin Orta Türkçede de *sakal* olarak geçtiğini Kumanca ve Kıpçakçada da *sakal* biçiminde yaşadığını ekleyerek su açıklamayı yapar:

“Brockelmann 'çene' olarak kullanılan sakak sözüyle karşılaştırmıştır. Clauson da *sakak* sözüyle *sakal* arasındaki yakınlık üzerinde durmuştur. Ligeti de -l ekiyle yapılmış bir türev olarak değerlendirmiştir. Moğolca *sağal* biçiminin Türkçeden geçtiği anlaşılıyor. Macarca *szakál* biçimi de eski bir Türk dilinden kalma alıntıdır.” (1999: 350-351).

Karagözlü, *İbnü Mühenna Lüğati'nin Türkçe ve Moğolca Kısımındaki Ortak Kelimeler Üzerine* adlı çalışmasında *sağal* kelimesiyle ilgili şu değerlendirmede bulunmuştur:

Bu kelime, eserin Türkçe kısmında “İnsan Organları” başlığı altında *sağal* (117/1) şeklinde geçmiştir. Arapça karşılığı, “sakal” demektir. Eserin aynı sayfasında *sağalluğ* (117/1) ve *sağalsız* (117A/11) kelimeleri de vardır. *sağalluğ* kelimesinin Arapça karşılığı “sakallı” ve *sağalsız* “sakalsız, köse” manasındadır. Aynı kısmın 124/1 numaralı sayfasında “Zıt Anlamlı İsimler” başlığı altında Arapça “köse” anlamındaki kelimenin Türkçe karşılığı *sağalsız* (124/1) ve kelimenin karşıtı Arapça “sakallı, sakal bırakan” olarak verilmiş; Türkçe karşılığı da *sağalluğ* (124/1) şeklindedir. Ayrıca, geçmiş zaman fiiller arasında fiil olarak *sağalladı*

(87/1) örneği de vardır. Arapça karşılığı ‘sakal bıraktı, sakallı oldu’ manasında verilmiştir. Eserin Moğolca kısmında “İnsan Organ Adları” başlığı altında *şakal* (172/1) şeklinde geçmiştir. Arapça karşılığı ‘sakal’ demektir. Bunun dışında “İsimler ve Zıt Anlamları” başlığı altında Arapça ‘sakallı, uzun sakallı’ anlamında olan kelimenin Moğolcası *ike şakaltu* (171/1) verilmiş; kelimenin karşıtı ise *üçüken şakal* şeklindedir. Arapça karşılığı ise, ‘köse, sakalsız’ manasındadır. *Rasûlid Sözlüğü*’nde ve *Şâmilü’l-Luğ’a*’da kelimenin Moğolcası ve Türkçesi *şakal* olarak geçer. Arapça ‘sakallı’ kelimesinin Türkçe karşılığı *şakallu* Moğolcası da *şakaltu* şeklindedir. *Mukaddimetü’l-Edeb*’de kelimenin Moğolcası ve Çağataycası *şakal* olarak geçmiştir (2018: 323).

Ayrıca eserde *sakal* kelimesiyle alakalı **şakal garyaba* ‘sakal çıgardı: sakal çıkardı’, *şakal ügey* ‘şakalsız: sakalsız’, *şakalîn hêkin* ‘sakal başı: sakal ucu’ ve *şakalun buduğ* ‘sakal boyacı: sakal boyası’ ifadeleri de bulunmaktadır (Poppe, 2017: 143).

Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türki ve Acemî ve Muğalî’nin Türkçe kısmında *şakal*; *şakallu*; *şakalsız* örnekleri bulunmakta; Moğolca kısmında da *şakal* ‘sakal’ ve *hurûlun şakal* ‘bıyık’ örnekleri yer almaktadır. Türkiye Türkçesinde *sakal*, *sakalsız* ve *sakallı* şeklinde devam eden bu kelimeler Modern Moğolcada *sahal* ‘sakal, başak kılıcı, kök lifleri’ ve *sahaltay* ‘sakallı, favorili’ olarak yaşamaktadırlar (Karagözlü, 2018: 323).

Budagov, *şakal* biçiminde madde başı aldığı kelimeyi ‘сакаль, борода || sakal’ biçiminde açıkladıktan sonra *şakal* maddesine gönderme yapmıştır (1869, I: 629b). *Şakal* maddesinde ise Budagov, kelimeyi tekrardan ‘сакаль, борода || sakal’ anlamına gelecek şekilde açıklamış ve kelimenin Moğolcadaki kullanım örneğini *saxal* biçiminde vermiştir. Ayrıca *sakal* kelimesinin farklı kullanım örneklerini de *çemige şakal*, *aka şakal*, *şakal bağı*, *şakaktrak*, *şakallu*, *ağ şakal*, *şakallamak*, *şakallanmak*, *şakal koymak*, *şakal şalv birmek*, *küre eskeki şabasne peskeki şakalne* (atasözü) biçiminde sıralamıştır (1869, I: 701-702).

Ramstedt, madde başı aldığı *saxal* sözcüğünü ‘sakal (insanlarda, hayvanlarda ve bitkilerde)’ olarak açıklamıştır. Sonrasında *şarⁿ saxoltē* ‘sarı veya kahverengi sakallı’; *saxol uryāxv* ‘sakal bırakmak’; *modⁿnā* s. ‘ağaç yosunu (biçimindeki sakal)’; *saxolān awxv* ‘tırış olmak’ örneklerini veren Ramstedt, *sakal* kelimesinin Türk dilindeki kullanımını *saqal* biçiminde göstermiştir (1935: 308a).

Tekin, Orta Türkçede uzun ünlüleri ele aldığı *Determination of Middle Turkic long vowels through ‘arūd* adlı makalesinde “İlk Hece Olmayan Uzun Ünlüler” bahsinde *sakal* kelimesine değinerek şu örneği verir: “*saqāl* ‘sakal’ (Kaşgarlı Mahmut (DLT) *saqāl*, Türkmence *sakğal*, Azeri Türkçesi *sağğal* < **saqāl*): *saqālın* (KB 3673)” (1967: 164).

Hatiboğlu, *Türkçedeki Eklerin Kökeni* adlı çalışmasında -al ekine değinerek sakal kelimesiyle alakalı şu etimolojik açıklamayı yapar:

“-al” eki Türk lehçelerinde, Latin dillerinde olduğu gibi aynı biçim, anlam ve aynı görevde kullanılmıştır. “-al” eki, en eski kaynaklardan biri olan Uygurcada “sakal” sözcüğünde görülmektedir. Kaşgarlı’nın Divan’ında da aynı sözcük aynı anlamda geçmektedir. Sözcüğün kökü “sak” biçiminde olmalıdır.” (Hatiboğlu, 1974: URL-8).

Verilen açıklamalardan farklı olarak ifade hakkında Berta (2011), kapsamlı bir incelemede bulunmuştur. Berta’ya göre, sözcük çok eski bir birleşik kelime (*sak-ga(k) + al+ı) olarak iki unsurdan oluşur. İfadenin ilk unsuru, *sakga* ya da *sakgak* kelimesidir. Sözcük, ‘asılı bir şey’ anlamında *sa(r)k-* eylemine gitmektedir. Eylem üzerine gelen {-gA} eki ile kelime, ‘çene’ anlamına gelir. İfadenin ikinci unsuru *al+ı* ‘(onun) önü’ sözcüğüdür. Türkçede *al* ifadesi, ‘ön, yüz, ön kısım’ anlamlarında Çağatay Türkçesinde görülmektedir. Proto Türkçede **sak-ga al+ı* şeklinde tahmin edilen ibare, bir bütün olarak ‘bir nesnenin parçası, asılan bir parça, tüy’ anlamlarına gelmektedir (2011: 759-760).

Terimle ilgili değerlendirmeler neticesinde *sakal* kelimesinin kökeniyle alakalı şu görüşler karşımıza çıkmaktadır.

I. Görüş kelimenin kökeninin **sakā-* biçiminde olduğu ve buna eklenen fiilden isim yapım eki olan -l ekiyle *sakal* formunu aldığıdır. Bu etimoloji önerisi temelinde tarihî metinlerde **saka-* eylemi her ne kadar tanıklanmasa da, ilgili eylemden *sakalduruk* ve *sakalduruklan-* vs. sözcüklerin türetimi, *saka-* eylemini düşündürmektedir. Eylemin iki heceli olması, ifadenin türetilmiş olduğu ihtimalini de ortaya koymaktadır. Bu görüşten hareket ettiğimizde, **sak+a-* şeklinde bir fiil görünmektedir. Kök ile gövde arasında (**sak* ve *sakal*), net bir bağlantı mümkün olmadığından bu görüş, yeterince ikna edici değildir.

II. Görüş kelimenin kökeninin *sak* biçiminde olduğu ve buna eklenen isimden isim yapım eki olan {+Al} ekiyle sözcüğün *sakal* formunu aldığıdır. 1. Numaralı görüşte zikrettiğimiz **sak* ifadesi ile *sakal* sözcüğü arasında semantik bir bağlantı söz konusu değildir. Ayrıca, isme gelen +al eki ağırlıklı olarak isimden sıfat yapan bir ektir. *Güzel* (< göz+el), *yerel* (< yer+el), *tekil* (< tek+(i)l), *çoğul* (< çok+(u)l) vb. yeni sözcüklerde sıfat işleviyle görülen biçimbirim, {+Al} eki değildir. Bu yönüyle, *sakal* sözcüğünün bu ekten meydana geldiğini söyleyemeyiz.

III. Görüş ise WOT yazarlarından Berta (2011) tarafından dile getirilen *sak-ga al+ı ibaresidir. ‘Ön tarafa sarkan şey, tüy’ anlamlarına gelen bu ifade, eski bir birleşimin ürünü olarak *sakal* ifadesini oluşturmuştur. İbare, *sak-ga al+ı > *sak-ā+l > sakal açılımına sahiptir. İleri seslik değişimlerin yaşandığı bu ibarede, öncelikle söz içi /g/ sesi düşmüş, devamında ifadeye al sözcüğü eklenerek sak-a+al biçimi ortaya çıkmıştır. Clauson başta olmak üzere, birçok isimce *sakā-* şeklinde ikinci hecede uzun ünlülü gösterim, yaşanan sak-a+al birleşiminden ileri gelmektedir. Son olarak ‘ön, yüz’ anlamlarına gelen *al* sözcüğü üzerindeki 3. teklik iyelik eki düşerek *sakal* formu ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle kelimeye dair köken görüşümüz bu etimoloji önerisidir.

2. Sakal

Türkçe Sözlükte, 1. Yetişkin erkeklerde yanak ve alt çenede çıkan kılların tümü, 2. Bazı hayvanlarda çene altında bulunan kılların tümü (1998: 1889b-1890a) anlamlarına gelecek şekilde verilen sakal (Ar. *lihye* (URL-9), Far. *rîş* Kanar, 2001: 268, 379) sözcüğü tarihî Türk dillerinde karşımıza Eski Uygur Türkçesinde *sakal* ‘sakal, (soğan ve sarımsağın) kök lifi (Wilkens, 2021: 574b), Karahanlı Türkçesinde *saçal* ‘sakal’ (Ünlü, 2012a: 788a), Harezmi Türkçesinde *saçal* ‘sakal’ (Ünlü, 2012b: 496b), Kıpçak Türkçesinde *saçal* ~ *şaçal* ‘sakal’ (Toparlı et al., 2007: 223b), Çağatay Türkçesinde *saçal* ‘sakal’ (Ünlü, 2013: 941a) formlarında çıkmaktadır. Anadolu ağızlarında ise *sakal* kelimesinin kullanımlarına alkışlarda; ak sakal tarayasın (Erzurum, TFA), ak sakallı pir olasıca (Alanya), ak sakallı piriler ol (Çolaklı, TFA), sakalı ağarasıca (Alanya, Besni), sakalın ağara (Van Duaları II, TFA), sakalın dizine ine (Erzurum, TFA), sakalın göbeğine ine (Van Duaları II, TFA) (Erol, 2007: 65), ak sakallı dedecik olursun (Fethiye) (Erol, 2007: 81) kargışlarda; sakalın kızıl kanda yuna (Gaziantep Ağzı II), ak sakalın kızıl kana boyana (Gaziantep Ağzı II), ak sakalın kızıl kanda yuna (Gaziantep Ağzı II) (Erol, 2007: 159), sakalın teneşirde sabunlana. (Gaziantep Ağzı II) (Erol, 2007: 161), sakalın havaya dikile (Van IV, TFA), sakalina kırkayaklar düşesice (Alanya) (Erol, 2007: 165-166), sakalı ağarasıca (Alanya, Besni) (Erol, 2007: 274) biçimlerinde rastlanmaktadır.

Uyg. *sakal* ‘sakal, (soğan ve sarımsağın) kök lifi (Wilkens, 2021: 574b)= Skr. *śmaśru* (MW, 1899: 1094b) = Tib. *kha spu* (Indo-Tibetan Lexical Resource “*śmaśru*” maddesi), *smá-ra* (Jäschke, 1881: 426a; Das, 1902: 988a) = Çin. 鬍子 *húzi* (Giles, 1912: 4943), 鬚 *xū* (Giles, 1912: 590a) = Mo. *saqal* (Wilkens, 2021: 574b).

Kar. *saḳal* ‘sakal’ DLT, CII/286; Har.⁴ NF 285/17, KE 56r/15, ME 144/7, HKT 307a/1, MM 153, İML 140; Kıp. *saḳal* ‘sakal’ CC I 48b/25⁵, DM 13a/10, İM 87b/2, Kİ 59, KK 68a/10, TZ , *saḳal* KK 68a/10, TAM 21a/12; Çağ. *saḳal* ‘sakal’ ŞSL 176a, ÇGT 92/9, 155/1, ÇFK 48b/4, 108a/18, ŞT 93a/4, FK 78/6, ŞHD 184b/2, 189b/12, 188a/13 et al., MK 89a/10, NŞ 316/4, DTO 349, Sang. 232v.17, OSTN IV/244.

Tanıklar

(1) sakalı ertinü köp erdi “Sakalı oldukça fazlaydı” (Uigurica III 30/30)

(2) tumagu bolup kidmeser sogun sakalı satun sakalı birle sokup sag yayka isleser alku tumaguka yaraşur “Soğuk algnılığı geçmiyorsa, soğan ve sarımsak kök lifini birlikte ezin, tereyağı ile yoğurun ve koklayın, her türlü soğuk algnılığına karşı işe yarayacaktır.” (Heilk I 144-145)

(3) oş munuñ kibi farz turur iki kulağ birle saḳal arasını yumak vācib bolur “İşte bunun gibiler farzdır. İki kulak ile sakal arasını yıkamak vaciptir.” (İM 87b/2)

(4) anlar ol ʔariğde bir zemān zemzeme kılurlar érdi. anıñdek kim aḳarğan saḳallar ol zevk-dār ʔaşa kirip yürigeli éwer érdiler “Onlar o yolda bir zaman nağme söylerlerdi. Onun gibi ağaran sakallar o zevkli takibe yürüdüğü vakit acele ederlerdi.” (ÇGT 92/8-9)

(5) sebz-ḥatlar ğamıdın kıldın men’ / yok mu iy şeyḥ saḳalıñdın uyat “Yüzde yeni çıkan tüyün yeşilliğinin hüznünden beni men ettin, ey şeyh sakalından utanman yok mu?” (FK 78/6)

(6) İbrāhīm saḳalıñğa ürün ʔaçan kirdi? Aydı: ilāhī bir yıl boldı. Ey İbrāhīm saḳal ürünlüki ölüm biliçisi turur “İbrāhīm, sakalına ne zaman beyazlık girdi (sakalına ne zaman ak düştü)? Dedi: ilāhī bir yıl oldu. Ey İbrāhīm, sakal beyazlığı ölümün habercisidir.” (KE 56r/14-16)

(7) kim yigitlikke kılur tevbe yigitlik oldur / ʔarı bulğar saḳalın kılisa kadeh-peymālık “Asıl yigitlik, gençken tövbe etmektir, kadehi bile doğru düzgün

⁴ Dönem eserlerinde *saḳal* kelimesi yerine ‘sakal’ anlamına gelen Arapça *maḥāsın* (NF 23/4, 99/13, 103/6 vd.) kelimesi de tercih edilmiştir. Konu hakkında açıklama için bk. Şen, 2004: 32. Kelime için ayrıca bk. Çağ. FK 641/6, NŞ 470/7.

⁵ *Codex Cumanicus* adlı eserde 48b/25’te tanıkladığımız *sakal* kelimesi *yülüçi* ifadesiyle birlikte *sakal yülüçi* biçiminde ‘berber’ anlamına gelecek şekilde kullanılmıştır.

tutamayıp sakalını şaraba bulayan yaşlının tövbesi (gençliğinde ettiği tövbe kadar) değerli değildir.” (NŞ 316/4)

3. Sakal Türleri

3.1. sakallı ‘sakallı’

Kıp. KK 67a/12; *sağallu* TAM 27a/11, 56a/5.

3.2. sakalsız⁶ ‘sakalsız, tıraşlı’

Kar. *sağalsız* ‘sakalsız’ KB 2913, 2917, 2919; Kıp. *sağalsız* KK 67a/11, TAM 27a/12, 56a/11; *sağalsuz* ‘sakalsız’ DM 5b/3; Çağ. NŞ 316/2.

Tanıklar

(1) munıngda basakı bu boşğutları / sakalsız kerek barça körki yarı “İçkici başının sakileri de sakalsız ve güzel yüzlü olmalıdır.” (KB 2913)

(2) sakalsız kerek bu idişçi arığ / küdezilse içgüde kıl tü yamığ “İçkinin kıl, tüy ve çerçöpten korunması için içkici sakalsız ve temiz bir insan olmalıdır.” (KB 2917)

(3) munın aydı bolğay bilig bergüçi / sakalsız kerek tep idiş tutğuçı “Bilgi veren bu yüzden demiştir: Kadeh sunanlar sakalsız olmalıdır.” (KB 2919)

(4) çün sakalsızlık irür lāzime ra’nālīkka / kırkamak lāzım irür anı zihī ra’nālīk “Güzel görünmek için sakalsız olmak gereklidir, güzellik ve hoş görünmek için onu (sakalı) kesmek lazım gelir.” (NŞ 316/2)

3.3. ak sakal(lı) ‘saçı sakalı ağarmış, kocalmış’

İçerisinde pek çok içtimai ve semai anlamları barındıran ak sakal ifadesinin kavram alanı çok geniştir (Ögel, 1978: V/309). Gerek tecrübe gerekse saygınlık bildiren bu ifade, *ak sakallı* veya *gök sakallı ihtiyar* motifleri biçimlerinde destanlarda, şamanist Altay ve Sibiryâ masallarında geçmektedir (Şen, 2004: 28).

⁶ KB 2914’te yer alan *yalıy yüzlüg* kelimesi de ‘sakalsız’ anlamına gelecek şekilde kullanılmıştır: *yalıy yüzlüg oğlan tolun teg yüzi / bodı tal kara saç bediz teg özi* “Yüzünde henüz tüy belirmemiş bu oğlanların yüzü dolunay, boyu fidan, saçı kara ve görünüşleri tasvir gibi güzel olmalıdır.”

⁷ Wilkens’in sözlüğünde rastladığımız ve Arapça *kawsağ* kelimesinden türeyen *kavsac* ~ *ka’vsa’ç* kelimesi ‘sakalsız’ anlamına gelmekte olup toprak falında bir tetragram adı olarak kullanılmaktadır (2021: 348).

Kaşgarî, ak sakal veya ak sakallı tabirini yalnızca Oğuzların kullandığını, diğer Türklerin ise ak sakallıya *ürünj sakal* dediklerini belirtmiştir (Atalay, 1985: 81). Toker, ak rengin yaşlılık, deneyimle dolu olma ve kocalık, büyüklüğü ifade ettiğini belirterek aklık ve sakallılığın Korkut Ata gibi büyük kocaların ve velilerin sembolü olduğunu söylemiştir (2009: 98-99).

Kar. DLT, CI/81; Kıp. KGT 269/1, KK 67b/4, KE 166r/2, 171r/13; *appağ şakallı* KK 67b/5; Çağ. ŞHD 187b/9, 190a/8, *ağ saç şakal* TEH 714b/24.

Tanıklar

(1) ilinde bir ağ şakallı hoca meni ivine konak itti “Şehrinde bir saç sakalı ağarmış hoca beni evinde ağırladı.” (KGT 269/1-2)

(2) ağ şakallıdır “Sakalının tamamı beyazdır” (KK 67b/4)

(3) appağ şakallıdır “Sakalı bembeyazdır” (KK 67b/5)

(4) ağ sakalın kâfūr o ‘anberin yüz üstüne / ikki yanını yolutup baqınız köz üstüne “O anber renkli yüzün üstünde ak sakalın kâfur (gibidir), (ak sakalının) iki tarafını yoldurup gözün üstüne bakınız.” (ŞHD 187a/9-10)

(5) ağ şakalığa yaraşur ‘anberin yüzün siniğ / ikki yanını kiterse ne ul közüñ siniğ “ak sakalına anber senin anber kokulu yüzün yaraşır, iki tarafını kesse gözlerinin güzelliği belirginleşir.” (ŞHD 190a/8-9)

(6) kabır şakğ boldı bir ağ saç şakal kişi çıktı ve ilge didi kim ‘İsî-i rûhu’llâh peygamberdir “Mezar yarıldı, (içinden) bir ak saçlı sakallı kişi çıktı ve şehre Hz. İsa bir peygamberdir, dedi.” (TEH 714b/24)

Ağ şakallı ifadesi bir unvan olarak da kullanılmaktadır. İfade, *Şecere-i Terākime* adlı eserde şu şekilde geçmektedir:

Oğuz Hânın Uyğur tip at koyğanı cemâ’atnıñ uluğı ve Ağ Şakallınñ oğı bar irdi, İrkıl H’āce atlık. Oğuz Hân atası tahtında oturup tā ölgünçe vezir vekili ol irdi. ‘Akıl ve dānişli ve köp biligli kişi irdi ve Kün Hân tağı anı vezir kıılıp tā özi ölgünçe anıñ sözine ‘amel kıılır irdi “Oğuz Han’ın Uyğur diye adlandırdığı, topluluğun önde gelenlerinden Ak Sakallı’nın İrkıl Hoca adında oğlu vardı. Oğuz Han’ın babasının tahtına oturmasından sonra ölünceye kadar vezir yardımcısı buydu. Akıllı ve çok bilgili bir kişiydi ve Kün Han da ölünceye kadar onun sözüne göre iş yaptı.” (ŞT 79a/7-12)

3.4. çal ‘hem beyaz hem kara olan (sakal)’

Clauson, madde başı aldığı *çal* kelimesini aslen ‘siyah ve beyaz karışık renkte’ dolayısıyla ‘gri’ özellikle saç için; ve dolayısıyla bazı dillerde ‘gri saçlı, yaşlı (adam)’ şeklinde açıklayarak Doerfer TMEN III/1049’a atıfta bulunmuştur. Ayrıca kelimeyi *boz* kelimesiyle paralel anlamda veren Clauson, kelimenin Karahanlı Türkçesi döneminden itibaren kullanım örneklerini sıralar (1972: 417a). Kelime, günümüzde Anadolu ağızlarından Hacavera *Maçka -Trabzon, *Doğubayazıt -Ağrı, *Erciş -Van yörelerinde “ala renk” (DS, III/1047) anlamına gelecek şekilde kullanılmaya devam etmektedir.

ALK 1604, ŞSL 148a, BV 78/4.

Tanıklar

(1) şakalın hem ağı hem karası olmağa derler du-mūy⁸ ma’nāsına “Sakalın hem akı hem karası olmasına derler saçına sakalına kır düşmüş adam anlamındadır.” (ALK 1604)

(2) kır ve boz, kır renkli, akılı ve beyaz “kır ve gri, kır renkli, akılı ve beyaz” (ŞSL 148a)

(3) ger köñül vaşlıdın özge vaşl sözün istese / kısm aña hicrān siyeh çalıda dāyim mātem it “Eğer gönül, ona kavuşmaktan başka kavuşma sözünü isterse, ona düşen hicranın siyah çal renginde daima yas tutmaktır.” (BV 78/4)

Çal kelimesi, 3. tanıkta sakal manasına gelecek şekilde değil, sadece renk adı bildirecek şekilde kullanılmıştır.⁹

3.5. kaba sakal/kalın sakal ‘kaba sakal’

Temel anlamı ‘kalın, kaba’ olan kaba kelimesi Clauson’un belirttiği gibi özellikle saç, bıyık için kullanılmıştır. Kazakçada *kaba* kelimesinin ‘gür’ anlamında *sakal* için kullanmış olduğunu görülmektedir (1972: 580b-581a). Adilov, *kaba* kelimesinin Kazakçada tek başına kullanılmadığını, başka kelimelerle birleşemediğini sadece *sakal* kelimesiyle birleşip kalıplaşmış bir yapı oluşturduğunu söylemiştir. Sonrasında, Kazak dilinin izahlı sözlüğünde *kaba*

⁸ URL-10 (<https://osmanlica.ihya.org/du-muy-nedir-ne-demek.html>, erişim tarihi: 09.07.2023).

⁹ *çal* hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bläsing, 2010.

kelimesinin ‘kaba, kalın, gür, yoğun’ olarak açıklandığını ve örnek olarak söz konusu *kaba sakal* deyiminin verildiğini aktarmıştır (2017: 36-37).

Kıp. KK 67a/12-13; Har. KE 19r/3, 18v/21; *ķaba saķallıķ* KE 18v/16; *ķalın saķal* ŞHD 188b/5.

Tanıklar

(1) *ķaba saķallıdır* “Kaba sakallıdır” (KK 67a/12-13)

(2) *ķamuęları ķaba saķaldın ķaçdılar* “Hepsi gür sakaldan kaçtılar.” (KE 18v/21)

(3) ‘Ömer *ħaţţāb* razıya’llāhu ‘anhu bir mescidge kirdi körer bir *ķaba saķallıķ* bağdaş *ķılıp* oturur “Hz. Ömer bir gün mescide girdiğinde bir gür sakalının (mescidde) bağdaş kurup oturduğunu görür.” (KE 18v/16-17)

(4) ‘*anķānıń* yünini yüklep ay Serā *ķılııl* sanaç / yoluban *ķalın saķalın* sin Benāyī *ķıl* sanaç “Ey Sera, ankanın tüyünü yükleyip çuval yap. Benayi, sen de kalın sakalını yolarak çuval yap.” (ŐHD 188b/4-5)

3.6. kara sakal ‘ siyah sakal’

Kara sakal ifadesi Wilkens sözlüğünde ‘siyah sakal’ açıklamasıyla verilmiştir (2021: 334a). Kara sakal gençliğin ve diriliğin, (saçına) sakalına ak düşme eylemi ise yaşlılığın göstergesidir. Aksakallı tabirleri toplumda saygınlığı olan, bilge kişileri işaret etmek için kullanılır. Bundan dolayı ak, aynı zamanda tecrübenin ve olgunluğun da simgesidir (Özdemir 2019: 415). Kaplan’ın ifadesiyle bir rivayete göre Hz. Ömer adamın birine, her gün gelip kendisine ölümü hatırlatmasını söyler. Bir gün aynaya baktığı esnada sakalındaki akları görünce adama, artık sana ihtiyaç kalmadı sakalımdaki aklar bana ölümü haber veriyor, der (2021: 233). Tanıklanan örnekte görüleceği üzere Has Hacib, kişinin saç ve sakalı ağarınca ölüme yaklaştığını vurgulamakta ve bunun için hazırlıklı olunması konusunda uyarıda bulunmaktadır.

Kar. KB 1103.

Tanıklar

(1) *ürüng boldı erse kara saç sakal / anunęu busuğçı ölümke tükel* “Kara saç ve sakal ağarınca, pusuda yatan ölüme iyice hazırlanmak gerek.” (KB 1103)

3.7. kökçin sakal 'gök sakal'

Türk mitolojisinin en eski ve köklü motiflerinden biri olan *gök sakal* ifadesi, yalnızca tanrının sembolü yahut gölgesi şeklinde görünüp kaybolan kişiler için kullanılmaktadır (Ögel, 1978: V/309). Yıldız, ister dışarıdan Türkler arasına girip yayılsın, isterse eskiden beri Türklerde bulunmuş olsun, gök veya ak sakallı kocaların baştan beri Türk mitolojisi içerisinde sürekli yer edindiğini ifade etmiştir (2020: 44).

Kar. KB 667, 1798, 4636.

Tanıklar

(1) negü ter eşit emdi türkçe mesel / başında keçürmiş bu kökçin sakal “Şimdi dinle, Türkçe bir atasözü, başından çok şeyler geçmiş bu aksakallı ne der.” (KB 667)

(2) mungar mengzetü aydı türkçe mesel / başında keçürmiş bu kökçin sakal “Görmüş geçirmiş şu aksakal, şu Türkçe mesel, bu hususta bak, ne der.” (KB 1798)

(3) negü ter eşit emdi kökçin sakal / uka bar munı sen turu kalma kal “Şimdi aksakal ne der, dinle: Bunu anlamaya çalış ve yaşlılığında şaşırma.” (KB 4636)

3.8. sarı sakal 'sarı sakal'

Türklerde sakal ve bıyık önemli bir yere sahiptir. Ahmet Vefik Paşa Türklerde sakal çeşitlerinin aksakal, kara sakal, teke sakal, top sakal, kaba sakal, keçi sakal, köse sakal deyimleriyle ifade edildiğini belirtmiştir (Paşaoğlu, 2016: 116). Tarihî dönemlerde kayıtlanan nüfus defterlerinde, şahıslar tarif edilirken boy, saç, sakal, özürülük, dini statü gibi hususlarla (kır sakallı Cafer Efendi bin Halilt vb.) tanımlanmıştır. Bu defterlerde sakal özelliği¹⁰ için kara sakallı, kır sakallı, kumral sakallı ve köse sakallı gibi betimlemeler tercih edilmişken bıyık için kara bıyıklı, sarı bıyıklı ve köse bıyıklı gibi ifadeler kullanılmıştır (Demirci,

¹⁰ Siyah/Kara Sakallı, Kır Sakallı, Kumral Sakallı, Ak/Beyaz Sakallı, Köse Sakallı, Sarı Sakallı, Köse Kara/Kara Köse Sakallı, Siyah Köse/Köse Siyah Sakallı, Kırca Sakallı, Kır Köse/Köse Kır Sakallı, Köse Kara Sakallı, Müzellef Sakallı, Az Kır Sakallı, Kısa Sakallı, Siyah Kumral/Kumral Siyah Sakallı, Sarı Kumral/Kumral Sarı Sakallı, Kumral Köse Sakalı, Sarı Kır sakallı, Köse Sarı /Sarı KöseSakallı, Az Sakallı, Az Kırca Sakallı, Az Kara Sakallı, Ala Kır Sakallı, Kara Seyrek Sakallı, Top Sakallı, Az Sarı Sakallı (Emren & Güneş, 2023: 19-20).

2014: 134-135). Sarı sakal da bahsi geçen ayırt edici hususlardan biri olup, kişilerin tasniflendirilmesinde büyük önem arz etmiştir.

Kıp. KK 67b/6.

Tanıklar

(1) şarı şakallıdır “Sarı sakallıdır” (KK 67b/6)

3.9. şütük sakal ‘köse sakal’

Clauson, hapax legomenon şeklinde verdiği *şütük* kelimesini ‘mürekkep’ olarak açıklamış; *mekke* kelimesine göndermede bulunmuştur. Karahanlı Türkçesi döneminde kelimeyi ‘öküz boynuzları ve benzerlerinden yapılan mürekkep’ olarak veren Clauson, sonrasında *şütük sakal* örneğini ‘ince sakal bırakmak’ şeklinde ifade ederek Kaşgarî’nin kelimeyi bir metafor olarak kullandığını belirtmiştir (1972: 867a). Uçar, muhtemel etimolojiler üzerine yaptığı bir çalışmada *şütük* kelimesini hapax legomenon (tek örnek) olarak alıntı bir kelime olduğu görüşünü savunmuştur (2017: 78-79). Kaşgarî, eserin başka bir yerinde aynı sakal biçimini *teke saçal* (DLT, CIII/228) olarak adlandırmaktadır → 3.10.

Kar. DLT, CI/390.

3.10. teke sakal ‘teke sakallı, köse adam’

Karaçay - Malkarlılarda “teke” bir tabu idi. Koçkar, beyaz sakallı tekenin en değerli varlık olduğundan en büyük saygıyı “Aksakallı Teke”nin görürdüğünü belirtmiştir. Dağlı Karaçaylı ve Malkarlıların geleneklerinde en önemli yeri tutan yaşlıların, Tamada’ların otorite sahibi ve saygı duyulan kimseler olduğunu söyleyen Koçkar, bu yüzden imece oyununda kullandıkları bu teke maskesinin Ak sakallı olduğunu ve “Saygı ve otorite” anlamlarının her ikisini de taşıdığını ifade etmiştir (2008: 1). Görüldüğü üzere tarihsel süreç içerisinde sakala verilen öneme ek olarak sakalın türevleri de ayrı ayrı değerlere sahip olmuş; mitolojik bir ata olan teke ise eril otoritenin göstergesi olarak sakallarıyla anılagelmiştir.

Kar. DLT, CIII/228; Kıp. *az saçal(lı)* KK 67a/12; *köse* KK 67b/1.

Tanıklar

(1) kösedir “Kösedir.” (KK 67b/1)

3.11. ulu sakal(lı) ‘büyük sakallı’

‘Güç’, ‘dirilik’, ‘egemenlik’, ‘erkeksilik’, ‘yaşın olgunlaşması’nın bir göstergesi olan sakal genç bir oğlanın erkeklığe geçişindeki ergilenmenin göstergesidir. Ayrıca, gencin sakalı, cinsel gücü ve döl atalığının kapasitesini simgelediğinden (Koçak & Usta Demirlikan, 2015: 348-350), o genç hakkında da çokça malumat içermektedir.

Kıp. KK 67a/12.

Tanıklar

(1) ulu şakallıdır “Büyük sakallıdır.” (KK 67a/12)

3.12. uzun sakal ‘uzun sakal’

Kişinin sakalının gürlüğü genellikle o bireyin biyolojik anlamda da sağlıklı olmasıyla özdeşleştirilirken; sakalın uzunluğu da sağlıklı olmanın yanı sıra saygınlığın ve otoritenin bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kıp. KK 67b/1.

Tanıklar

(1) uzun şakallıdır “Uzun sakallıdır.” (KK 67b/1)

4. Sakal Fiilleri

4.1. (saç) sakal(ı) akar-/akart- ‘(saç) sakal ağarmak/ağartmak’

Har. KE 99r/14; Çağ. GN 345.

Tanıklar

(1) yaşım ulğaydı, sünjüklerim kevlendi, saç şakalım akardı “Yaşım ilerledi, kemiklerim güçsüzleşti, saç(ım) sakalım ağardı (beyazladı).” (KE 99r/14)

(2) işiñ azıp-turur saķal aķartıp / munuñ t k ‘aķlıñ azıp cehliñ artıp “Davranışlarıyla yoldan  kıkıp sakal aķartır, bunun gibi aķlını yoldan  kıkıp cehaletini artırır.” (GN 345)

4.2. sakalına ak d ş- ‘sakalına ak düşmek, yaşlanmak’

Kıp. KK 67b/2.

Tanıklar

(1) şakalına aķ t ştid r “Sakalına beyazlık düşene denir.” (KK 67b/2)

4.3. sakal bol- ‘sakallanmak, sakalı  kmak’

Kar. KB 5639, 5697.

Tanıklar

(1) saķım boldı sungkur t si teg şeş t / sakal boldı yazkı kelef teg orut “Saķım sungur rengi gibi kır oldu; sakalım yazdan kalmış kuru ota döndü.” (KB 5639)

(2) saķım boldı yazkı kelef teg orut / sakal boldı sungkur t si teg şeş t “Saķım, bahar kelef otu gibi kuruladı; sakalsa sungur tüyü gibi alaca oldu.” (KB 5697)

4.4. (saķ) sakal boya- ‘(saķ) sakal boyamak’

Topg l, Miħne sonrası derlenen eş-ş fi‘i ve Aħmed b. H nbel çizgisindeki rivayet kaynaklarında bir sünnet olarak sunulan saķ-sakal boyama eyleminin siyah renk istisna edilerek farklı mezhepler tarafından müstehab olarak görüldüğünü sonraki asırlarda da Selef  eğilimli bazı kesimlerce bir dindarlık göstergesi olarak benimsenegeldiğini ifade etmektedir (2018: 112). → 4.12.

Har. ME 128/2;  ağ. Nş 250/2.

Tanıklar

(1) saķın saķalın boyadı “Saķını sakalını boyadı.” (ME 128/12)

(2) ol kim saşal boyar hevesi tüşti başıĝa / bolmaş saşal kara ni asıĝ çün aşardı baş “Sakalını boyama hevesine düşen kişinin saşı aĝardıktan sonra (yaşlanınca) sakalını boyamasına ne gerek vardır.” (NŞ, 250/2)

4.4. sakal bütür- ‘sakal bırakmak, sakal uzatmak’

Sakal üzerinde gerçekleştirilen fiilin dinî bir hükme tabi olduğunu düşünen âlimlerin çoğunluğu sakalı uzatmanın farz, bir tutamdan az kalacak şekilde kesmenin yahut tıraş etmenin haram olduğunu öne sürmüşlerdir. Fakîhlerin bir kısmı ise sakalı bir tutam kadar uzatmanın sünnet olduğunu daha az kalacak şekilde kısaltmanın yahut tıraş etmenin ise (tenzîhen) mekruh olduğunu söylemişlerdir (Baysa, 2017: 275).

Kar. KB 1098.

Tanıklar

(1) yalınĝ yüzlüĝ erdim bütürdi / sakal kara kuzĝun erdim kuĝu kıldı çal “Tüysüzdüm sakal bitirdi; kuzgun gibi karaydım, kuĝu gibi ak yaptı.” (KB 1098)

4.6. sakal(ı) çık- / sakal çıkar- ‘sakalı çıkmak, sakalı uzamak’

Har. ME 6/6, 144/7, 149/6; Çaĝ. ÇGT 155/3, NŞ 664.

Tanıklar

(1) Tanrı oĝlanını saşal çıkardı oĝlan şa’rası öndi “Tanrı oĝlanın sakalını çıkardı (uzattı), oĝlanın saşı uzadı, büyüdü.” (ME 6/6)

(2) oĝlan bıyıkı kögerdi, saşalı çıkıdı, çizıĝ çizdı “Oĝlanın bıyıĝı çıktı, sakalı çıktı, yazı yazmaya başladı.” (ME 144/7)

(3) hūb u şırınlıkıda bu emred / özi tevsen sözi açıĝ bolur / sonra melūn bolup saşal çıkısa / anda hoş-hūy u mihrlıĝ bolur “İyi, güzel ve şirinlikte bu bıyıkları henüz çıkmamış genç, sert başlı açık sözlü olur; sonra lanetlenip sakalı çıktığında onda iyi huylu ve şefkatli olur.” (ÇGT 155/2-4)

(4) çü hūsnî vaktide ol ayĝa zār ‘aşık idim / körüp cihān ili yıĝlarlar irdi hālimĝa / saşal çıkarganıda terk kılmamam ‘ışkın / ulus küler hem anıĝ hem mining saşalımĝa “Güzellik vaktinde o ay gibi güzele karşı dermansız bir şekilde aşık idim, dünyada beni gören herkes halime ağlamaktaydı; sakalım çıktığı vakit

eğer (onun) aşkını terk etmeseydim, herkes hem onun hem benim sakalına gülerdi (bizimle alay ederlerdi)” (NŞ, 664)

4.7. sakal it- ‘sakal bırakmak, sakallanmak’

Çağ. YED 113/2.

Tanıklar

(1) vefā ‘aşıkğa kıl mağrūr bolma hüsn devriğa / felekni gerdişi köp sebze haţţını saşal itmiş “Güzellik devrine (kanıp) gururlu bir tavır sergileyerek aşığa bağlılık göstermezlik etme, feleğın dönüşü çok fazla yeşillik (çimenlik) yolunu sakallandırmıştır.” (YED 113/2)

4.8. sakal(ını) kes- ‘sakal(ını) kesmek’

Âlimlerin hemen hemen hepsi sakal bırakmayı müminlerin ayırt edici özelliği ve dinî bir hüküm olarak kabul etmişler ve sakal kesmeyi haram kılmışlardır. İslamiyetin kabulünün ardından sakal bırakmayı sünnet addeden Türkler, sakala ayrı bir ehemmiyet vermiştir. Bahsi geçtiği üzere hem otorite hem de çeşitli biyolojik hususların bir simgesi olan sakalı kesme ve yolma bir ceza göstergesi olarak tarihî dönemlerde karşımıza çıkmaktadır. Bir ceza söylemi olarak sakal kesmenin hükmüyle ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Bozok, 2023.

Çağ. ŞT 93b/8.

Tanıklar

(1) Suvar, hūn ayağının uçında saşalını kesip bir taşnı alıp başığa ve köksige urup barça yerini pāre pāre kılıp aytıp yığlay turur irdi. Ölgeninde bolmadım. Bir ayak su bere bilmedim ve hizmetine yaramadım imdi seni bir yerde kıymak için turur men “Suvar, han(ın) ayağının ucunda sakalını kesip, bir taş alıp başına ve göğsüne vurarak her yerini parça parça edip söylenerek ağlıyordu “ölürken bulunamadım, bir bardak su veremedim ve hizmetinde bulunamadım, şimdi seni toprağa gömmek için buradayım.” (ŞT 93b/8-11)

4.9. sakal(ın) kırktır- ‘sakal(ını) kestirmek’

Çağ. MÜN 792b/18.

Tanıklar

(1) Erkân-ı devletiñizniñ saķalın kırķturmaķnıñ ķabāhatini eger mülāhaza ķılsañız şāyed tapķay siz kim ‘aceb iş vāķi’ boluptur. Kirek irdi kim şer‘ ri‘āyeti üķün özüñüz hem az ya köp kırķmasañız irdi tā aña ni yitkey kim ilinizniñ hem kırķturğay siz “Devletin ileri gelenlerinin sakalını kestirmenin kabahatini eğer düşünürseniz şayet bulursunuz ķünkü bu tuhaf bir iştir. Gerektir ki şeriat itibarı için kendiniz de az ya da çok kesmeseydiniz. Nitekim ona bir şey olduğunda halkınızın sakalını da kestireceksiniz.” (MÜN 729b/18-20)

4.10. sakal okşa- ‘sakal okşamak’

Kaşğarî, eserinde atasözünü sakak oğşar, sakal bıçar “sakalı okşayarak çeneyi keser (okşayarak ve hile yaparak sakalla oynar ve çeneyi keser)” biçiminde verse de düştüğü dipnotta atasözünün doğru kullanım şeklinin sakak bıçar, sakal oğşar olduğunu kaydetmiştir. Atasözünü, Arapların aynı anlama gelecek şekilde kullandığı yusirru ḥasuwwen fi:-irtiga:’in (köpük içerken çorba içmiş gibi sevinir.)” kullanımıyla da desteklemiştir. Bozok, atasözünde hainliğin dalkavukluk ile saklanabileceği, yönetici ve bey konumunda olan kişilerin bu duruma dikkat etmesi gerektiğinin öğütlendiğini, kurnaz insanların başkalarına zarar verirken bunu kişiye fark ettirmemek adına türlü dalkavukluklara, hileye başvurabileceğinin anlatıldığını vurgulamıştır. Aynı zamanda Bozok, bu atasözünü kişiye iyi gibi görünen veya hoşuna giden bir durumun onun için hayati bir tehlike de oluşturabileceği dolayısıyla iyi bir durumda dahi ihtiyatlı ve temkinli olmanın öneminden bahsetmiş, sakalın okşanması esnasında kişiden habersizce boynunun (boğazının) kesilebileceğinin de unutulmaması gerektiğini aktarmıştır (2023: 286-287).

Kar. DLT, CI/282.

Tanıklar

(1) saķaķ bıçar, sakal oğşar (DLT, CI/282)

4.11. sakal ön- ‘sakal(ı) çıkmak’

Kar. KB 3622.

Tanıklar

(1) kiçig erse umnur sakal öngüke / sakal önse umnur ürüng bolğuka “Küçükken insan sakal çıkmasını bekler; sakal çıkınca da beyaz olmasını bekler.” (KB 3622)

4.12. sakal(nı) reng it- ‘sakal(ını) boyamak, sakal(ının) rengini değiştirmek’

Çağ. FK 136/2.

Tanıklar

(1) şebabnıñ hevesidin saşalını reng itme / aķarsa sebze kökermek yana ni imkândur “Gençliğin hevesinden sakalının rengini değiştirme. Yeşil beyazlasa yeniden yeşermenin imkânı var mıdır?” (FK 136/2)

4.13. sakal(in) tut- ‘sakalını çekmek’

Kar. RKT 31/66a1; Kıp. KGT 282/8, 314/4, saşalından tut- KGT 282/8; Çağ. TEH 703b/14.

Tanıklar

(1) eren arığ örpeşür öçin kekin irteşür sakal tutup tartışur köksi ara ot tüter “Adamlar yaman kabarıyorlar, öcünü, hıncını almak için didişıyorlar; sakallarından tutup tartışıyorlar; herkesin göğsünde ateş yanıyor.” (DLT I/230)

(2) aydı ay meniñ anam oğlı tutmağıl saşalımını ap yme başımını “Ey benim anamın oğlu (kardeşim) sakalımı çekme başımı yeme, diye söyledi.” (TIEM73 233r/2-3)

(3) aydı/ ey anam oğlı, tutmağıl saşalımını hem başımını “Ey anamın oğlu (kardeşim) sakalımı ve başımı çekme, diye söyledi.” (RKT 31/66a1)

(4) Fir‘avn kıoynığa alğaç ilig urup anıñ saşalın tutup tartıp niçe kıılın üzüp fir‘avn ğazāb kııldı “Firavun, göğsüne aldığında elini vurup onun sakalını tutup çekerek kıllarının çoğunu yüzünden kopardı. Bunun üzerine Firavun öfkelendi.” (TEH 703b/14)

4.14. (saç) sakal ürüñ bol- ‘saçı sakalı ağarmak’

Kar. KB 1103, 3623.

Tanıklar

(1) ürüng boldı erse kara saç sakal / anunğu busuğçı ölümke tükel “Kara saç ve sakal ağarınca, pusuda yatan ölüme iyice hazırlanmak gerek.” (KB 1103)

(2) sakaling ürüng bolsa keldi ölüm / ölümke asiğ kılmaz ok ya tolum “Sakalın beyazlaşınca ölümün geldi demektir; ok yay, silâh ölüme karşı fayda etmez.” (KB 3623).

4.15. sakal üvşet- ‘sakalı parmaklarla aralamak’

Har. MM 297.

Tanıklar

(1) katıp suw burunğa mesh étmek kulağ sakal üvşetmek barmaq aralamak üçünçi yumaklık yunur yer kamuğ yunuğ buzmağay bil bu sünnet komak “Burna su çekmek, kulağı meshetmek, sakalı parmaklarla aralamak ve ıslak elle sıvazlamak, yıkanması gereken her yeri üç kez yıkamaktır. Bu sünnetlerin eksik olması abdesti bozmaz.” (MM 296-299).

4.16. sakal(ını) yol- ‘(birinin) sakalını yolmak, sakal(ını) kesmek’

Yorulmaz Kahve, hikmetlerde geçen *sakal yolmak* ifadesinin hem çok çabalamak hem de tasavvuf sembollerinden biri olan İntisâb, intisâb (yeniden doğuş), (saç, kirpik, sakal ve bıyığı tıraş etmek) anlamına gelecek şekilde kullanıldığını beyan etmiş; sakal yolmak ifadesinin metaforik açıdan aşağı yönelimli olduğunu söylemiştir (2022: 72).

Har. *sakal(ını) yol*- NF 80/9, 81/13; Çağ. ÇGT 209/2, ŞHD 188b/5.

Tanıklar

(1) kaçan maña düşünâm kıldı erse, mên anı bed-nâm kıldım. yaqamnı yırttı erse, saqalını yoldum “Bana kötü söz söylediği vakit ben onu suçladım. Yakamı (gömleğimi) yırtınca (ben de onun) sakalını yoldum.” (ÇGT 209/1-2)

(2) ‘anğānıñ yünini yüklep ay Serā kılğıl sanaç / yoluban kalın saqalın sin Benāyī kıl sanaç “Ey Sera, ankanın tüyünü yükleyip çuval yap. Benayi, sen de kalın sakalını yolarak çuval yap.” (ŞHD 188b/4-5)

(3) ... başlarını açtılar şakallarını yuldılar erse... “... Başlarını açtılar, sakallarını yoldular (kestiler)...” (NF 80/9)

(4) Peyğambar ‘as bakar, bıyıkların kesmedin tururlar taķı şakallarını yulup tururlar “Peygamber (a.s.) bakar ki bıyıkların kesmemişler ancak sakallarını kesmişler.” (NF 81/13)

4.17. sakal yülü- ‘sakal kesmek’

Uyg. ShōAv 125, 148-149; Kıp. KFT 211a/36; Çağ. KE 230v/5.

Tanıklar

(1) sakınçımız teginür ulug yarlıkançuçı köñüllüg t(e)ñrim, saaçımızı sakalımızı yülutip tüşürüp, sanğați kraża yaksınıp toyın törüsünde turup, sapılı teginçülük bursañ kuvragıñ sanıña tep “Bu yüzden, saçlarımızı ve sakallarımızı tıraş etmek ve bırakmak, Samghati cübbesini giymek, manastır yasına göre yaşamak ve manastır topluluğunun üye sayısına dâhil olmak bizim alçakgönüllü düşüncemizdir, ey en merhametli Tanrımız!” (ShōAv 124-127)

(2) ne üçün yülutip saçınızlarını sakalınızlarını, negülük kedtiñizler boduglug tonug, negü turur olarnıñ işleri küdökleri, neñ inçip tıdılmadın sözleñler tep “Neden saçlarınızı ve sakallarınızı kestiniz? Neden boyalı keşiş giysileri giydiniz? Bunların işleri nasıl? Hiçbir şekilde mani olmadan anlatın!” (ShōAv 148-151)

(3) Saç kesmekte kışās yokdur. Dañı saç yolmağda dañı bıyık yülümekde dañı saķal yülümekde kışās yoğdur “Saç kesmekte kısas yoktur. Saç yolmakta, bıyık kesmekte ve sakal kesmekte de kısas yoktur.” (KFT 211a/33-37)

(4) Resül ‘as bunları kördi, saķalların yülitmiş, mıyıkları bar. Nelük mundağ kıldınız tedi. Aydılar: Teñrimiz Kistrā mundağ buyurdu. Resul ‘as yarlıkadı: Bizge Teñrimiz mıyık kesgil, saķalını koğğıl tep buyurdu “Resül (a.s.) bunları, sakallarını kazıtmış, ancak bıyıkların bırakmış halde gördü. Neden böyle yaptınız diye sordu. Tanrımız Kistrâ böyle emretti, diye cevapladılar. Resül (a.s.) buyurdu: Tanrımız bize bıyığı kes, ama sakalı bırak diye buyurdu.” (KE 230v/3-5)

5. Sakal İle İlgili Deyim ve Atasözleri

5.1. sakalıya kül- ‘yüzüne gülmek, gönlünü hoş etmek’

Sakalina gülmek/sakalıya kül- tabiri cemiyetin beklentilerine uygun davranmayan yaşlı bir kimsenin gülünç ve utanılacak bir duruma düşmesini ifade etmektedir (Günaydın, 2017: 525). (*Birinin*) *sakalina gülmek* deyimini günümüzde “ciddi gibi görünen sözlerle alay etmek” (URL-11) anlamına gelecek şekilde kullanılmaya devam etmektedir.

Çağ. TMA 727b/25, FK 728/2, NŞ 316/1, 664.

Tanıklar

(1) *karığa tevbe vü takvî kirek ve ger bu hıref / özini yığmasa hoştur sakalıya külmek* “Yaşlıya tövbe ve takva gereklidir eger bu sanatlar ona çeki düzen vermezse (ona engel olmazsa) gönlünü hoş etmek iyidir.” (FK 728/2)

(2) *niçe kün sakalıya kim küldü çarh / ecel ilgidin barçasın yoldı çarh* “Birçok gün felek gönlünü hoş etti, felek ecelin elinden hepsini çekip kopardı.” (TMA 727b/25)

(3) *ol ki kâfur bolup müşgi kıılır ra‘nâlık / aķ sakalıya küler halk zihî rüsvâlık* “O miski ki ıtırlı madde olup güzel, lâtif, hoş görünüş elde eder. Halk, rezillige, aksakalina güler, ne hoş!).” (NŞ 316/1)

(4) *çü hüsni vaktide ol ayga zâr ‘aşık idim / körüp cihân ili yığlarlar irdi hâlimğa / saķal çıkarğanıda terk kıılmasam ‘ışkın / ulus küler hem anıng hem mining saķalımğa* “Güzellik vaktinde o ay gibi güzele karşı dermansız bir şekilde aşık idim, dünyada beni gören herkes halime ağlamaktaydı; sakalım çıktığı vakit eğer (onun) aşkını terk etmeseydim, herkes hem onun hem benim sakalıma gülerdi (bizimle alay ederlerdi)” (NŞ, 664)

5.2. sakal tut- ‘(birini) minnet altında bırakmak’

Güner, Karahanlı Türkçesinde deyimleşmiş birleşik fiillerden bahsettiği bir çalışmasında *sakal tut-* deyimini “kendine borçlu duruma düşürmek, minnet altında bırakmak” anlamına gelecek şekilde açıklamıştır (2016: 114).

Kar. KB 4277.

Tanıklar

(1) yağığ kul kılayın tise sen tükel / töküp ıd saw altun sunup tut saçal
“Düşmanı tümüyle kendine kul etmek istiyorsan, som altın dökerek minnet
altında bırak.” (KB 4277)

Sonuç

İslamiyetin kabul edilmesinden önceki dönemlerde sakallarını kesip bıyıklarını muhafaza eden Türkler, İslamiyetin kabulünün ardından bıyıklarını kesseler de sünnet sayılması nedeniyle sakallarını muhafaza etmeye gayret etmişlerdir. Hatta Hz. Peygamber’in saç ve sakalı muhafaza edilerek kuşaktan kuşağa aktarılmış; Müslümanlar tarafından Hz. Peygamber’e beslenen derin sevginin belirtisi olarak görülen sakal-ı şerif ziyaretleri gelenek hâline gelmiştir. *Sakal*, İslamiyetten önceki yahut İslamiyetten sonraki toplumlarda şekli, rengi, uzunluğu kısalığı, gürlüğü, seyrekliği bakımından hem belli bir statünün göstergesi hem de bir cezalandırma/ödüllendirme yöntemi olarak karşımıza çıkmıştır.

Bu bilgilerden yola çıkılarak eldeki çalışma 5 başlığa ayrılmış, ilk başlıkta “kelime etimolojisi” hakkında bilgi verilerek 3 farklı görüşten bahsedilmiştir. Bu görüşler sırasıyla şöyledir:

I. Görüş kelimenin kökeninin **sakā-* biçiminde olduğu ve buna eklenen fiilden isim yapım eki olan -l ekiyle sakal formunu aldığıdır.

II. Görüş kelimenin kökeninin *sak* biçiminde olduğu ve buna eklenen isimden isim yapım eki olan +al ekiyle sözcüğün *sakal* formunu aldığıdır.

III. Görüş ise, WOT yazarlarından Berta (2011) tarafından dile getirilen **sak-*ga al+ı ibaresidir ve kelimeye dair köken görüşümüz bu etimoloji önerisidir.

Etimolojik görüşün ardından sırasıyla “sakal”, “sakal türleri”, “sakal fiilleri” ve son olarak “sakal ile ilgili deyim ve atasözleri” verilmiştir. Eserlerin taranması yoluyla elde edilen tanıklar, günümüz Türkçesine tercüme yapılarak konuyla alakalı başlığın altında sunulmuştur. “Sakal türleri” olarak; *sakalsız* ‘sakalsız, tıraşlı’ *sakallı* ‘sakallı’, *ak sakal(lı)* ‘saçı sakalı ağarmış, kocalmış’, *çal* ‘hem beyaz hem kara olan (sakal)’, *kaba sakal/kalın sakal* ‘kaba sakal’, *kara sakal* ‘siyah sakal’, *kökçin sakal* ‘gök sakal’, *sarı sakal* ‘sarı sakal’, *şütük sakal* ‘köse sakal’, *teke sakal* ‘teke sakallı, köse adam’, *ulu sakal(lı)* ‘büyük sakallı’, *uzun sakal* ‘uzun sakal’ olmak üzere

12; “sakal fiilleri” olarak; (saç) *sakal(ı) akar-/akart-* ‘(saç) sakal ağarmak/ağartmak’, *sakalina ak düş-* ‘sakalina ak düşmek, yaşlanmak’, *sakal bol-* ‘sakallanmak, sakalı çıkmak’, (saç) *sakal boya-* ‘(saç) sakal boyamak’, *sakal bütür-* ‘sakal bırakmak, sakal uzatmak’, *sakal(ı) çık-* / *sakal çıkar-* ‘sakalı çıkmak, sakalı uzamak’, *sakal it-* ‘sakal bırakmak, sakallanmak’, *sakal(ını) kes-* ‘sakal(ını) kesmek’, *sakal(ın) kırktır-* ‘sakal(ını) kestirmek’, *sakal okşa-* ‘sakal okşamak’, *sakal ön-* ‘sakal(ı) çıkmak’, *sakal(nı) reng it-* ‘sakal(ını) boyamak, sakal(ının) rengini değiştirmek’, *sakal(ın) tut-* ‘sakalını çekmek’, (saç) *sakal ürün bol-* ‘saç sakalı ağarmak’, *sakal üvşet-* ‘sakalı parmaklarla aralamak’, *sakal(ını) yol-* ‘(birinin) sakalını yolmak, sakal(ını) kesmek’, *sakal yülü-* ‘sakal kesmek’ olmak üzere 17; “sakal ile ilgili deyim ve atasözleri” olarak ise *sakalıga kül-* ‘yüzüne gülmek, gönlünü hoş etmek’ ve *sakal tut-* ‘kendine borçlu duruma düşürmek, minnet altında bırakmak’ olmak üzere 2 ifade madde başı alınarak toplamda 31 ifade incelenmiştir. Çalışma neticesinde sakalın etimolojik kökeni, kültürel açıdan önemi ve de dilsel yönden kullanım zenginliği ortaya konmuştur.

Kısaltmalar

a.s.	aleyhisselâm.
Ar.	Arapça.
bk.	bakınız.
Çağ.	Çağatay Türkçesi.
Çin.	Çince.
Ed.	Editör(ler).
et al.	ve diğerleri.
Far.	Farsça.
Har.	Harezmi Türkçesi.
Haz.	Hazırlayan.
Kar.	Karahanlı Türkçesi.
Kıp.	Kıpçak Türkçesi.
Mo.	Moğolca.
OT.	Orta Türkçe.

Skr.	Sanskritçe.
TDK	Türk Dil Kurumu.
Tib.	Tibetçe.
TTK	Türk Tarih Kurumu.
Uyg.	Eski Uygur Türkçesi.

Kaynakça

Abik, A. D. (1993). *'Alī Şīr Nevāyī'nin Risaleleri Tārīḥ-i Enbiyā ve Ḥukemā, Tārīḥ-i Mülūk-ı 'Acem, Münşeāt*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). (→ TMA, MÜN, TEH)

Adilov, M. (2017). Kazak Türkçesi Deyimlerinde Yer Alan Arkaik Sözcüklerin Türkiye Türkçesi Yardımıyla Açıklanması Üzerine. 3. Uluslararası Öğrenciler Sosyal Bilimler Kongresi Bildiriler Kitabı I (02-03 Aralık 2017) (pp. 31-42). İstanbul.

Agar, M. E. (1989). *Kitābu Fi'l-Fıkh Bi-Lisāni't-Türki (İnceleme-Metin-Sözlük)*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). (→ KFT)

Arat, R. R. (1930). Zur Heilkunde der Uiguren. [I]. Berlin. (Aus: SPAW. Phil.-hist. Kl. 1930, 24. 452-473.) (→ Heilk I)

Arat, R. R. (1947). *Kutadgu Bilig I (Metin)*. Ankara: TDK Yayınları. (→ KB)

Arat, R. R. (1959). *Kutadgu Bilig II (Tercüme)*. Ankara: TTK Basımevi. (→ KB)

Arat, R. R. (1979). *Kutadgu Bilig III: İndex*. Haz. Eraslan, K. et al. İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları. (→ KB)

Argunşah, M. & Güner, G. (2015). *Codex Cumanicus*. İstanbul: Kesit Yayınları. (→ CC)

Ata, A. (1997). *Nāşirü'd-dīn bin Burhānū'd-dīn Rabgūzī, Kıyasü'l-Enbiyā (Peygamber Kıssaları) I: (Giriş-Metin-Tıpkıbasım). II. (Dizin)*. Ankara: TDK Yayınları. (→ KE)

Ata, A. (2013). *Karahanlı Türkçesinde İlk Kur'an Tercümesi (Rylands Nüshası, Giriş-Metin-Notlar-Dizin)*. Ankara: TDK Yayınları. (→ RKT)

Atalay, B. (1945). *Ettuhfet-üz-Zekiyye Fi'l-Lûgati't-Türkiyye*. İstanbul: TDK Yayınları. (→ TZ)

Atalay, B. (1985-1986). *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi I-IV*. Ankara: TDK Yayınları. (→ DLT)

Aydemir, A. (2012). Kutadgu Bilig ve Divanü Lûgati't Türk'e Göre 'Saç-Sakal' Kültürü Üzerine. *Turkish Studies*, 7 (3), 329-350.

Baysa, H. (2017). Sakal Uzatma ve Bıyık Kısaltmanın Hükmüne İlişkin Görüşlerin Değerlendirilmesi. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (14), 273-289.

Berbercan, M. T. (2011). *Çağatayca Gülistan Tercümesi (Gramer-Metin-Dizin)*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). (→ ÇGT)

Bläsing, U. (2010). Ordu'daki Çal Kiraz ile Kaşgari'nin Çal Qoy'u Türkçenin Söz ve Kültür Tarihine 'Renkli' Bir Gezinti. *Türk Dilleri Araştırmaları*, 20, 35-74.

Bozok, E. (2023). Türk Kültüründe Bir Ceza Söylemi Olarak Sakal Kesmek İfadesi. In Şavk, Ü. Ç. et al. (Eds.), *Cumhuriyetin Yüzyüncü Yılında Süer Eker Çağdaş Türkolojinin İzinde* (pp. 277-290). Ankara: Grafiker Yayınları.

Brockelmann, C. (1928). *Mitteltürkischer Wortschatz nach Maḥmūd al Kāšgarī's Dīvān luḡāt at-Turk*. Leipzig: Otto Harrassowitz.

Budagov, L. (1869-1971). *Sravnitelnyy Slovar Turetsko-Tatarskih Nareçiy I-II*. Sanktpeterburg: Tipografiya İmperatorskoy Akademii Nauk.

Caferoğlu, A. (1931). *Abu Hayyan Kitâb al-İdrâk li-Lisân al-Etrâk*. İstanbul: Evkaf Matbaası. (→ Kİ)

Clauson, Sir G. (1972). *An Etymological Dictionary of Prethirteenth-Century Turkish*. Oxford: Clarendon Press.

Demirci, S. (2014). Osmanlı Nüfus Defterlerinin Tarih Yazımındaki Yeri: 1835 Tarihli Trabzon Vilayeti Maçuka/Maçka Kazâsı Müslim Nüfus Defteri Örneği. *JHS History Studies*, 6 (3), 119-145.

Derleme Türkçesi Sözlüğü (1993). I-XI. Ankara: TDK Yayınları. (→ DS)

Doerfer, Gerhard (1967). *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen. Unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit III, Türkische Elemente im Neupersischen: ğim bis kâf*. Wiesbaden. (→ TMEN)

Düzlü, Ö. (2020). Ferman Padişahındır: III. Ahmed'in Sakal Fermanına Dair Bir Tarih Manzumesi. *HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi*, 6 (13), 345-358.

Eckmann, J. (2014). *Maḥmūd bin 'Alī, Nehcū'l-Ferādīs, Uştmaḥlarınıñ Açuq Yolu (Cennetlerin Açık Yolu)*. Haz. Zülfikar, H. & Tezcan, S. A. Ata (Dizin-Sözlük), Ankara: TDK Yayınları. (→ NF)

Efendioğlu, S. (2021). *Mevlânâ Lutfi Gül u Nevrûz (Dil İncelemesi-Metin ve Aktarma-Gramatikal Dizin-Tıpkıbasım)*. Erzurum: Fenomen Yayınları. (→ GN)

Emren, H. & Güneş, M. (2023). Karahisar-i Sahib Sancağı, Han- Barçın, Sandıklı Kazalarındaki Aşiretlere Ait 1721 Numaralı Nüfus Defterinin Değerlendirilmesi (H.1256/M.1840-1841). *Namık Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksek Okulu Dergisi*, 5 (1), 1-24.

Erbay, F. (2003). *Muhammed bin Ahmedü'z-Zahid'e Ait Çağatayca Bir Fıkıh Kitabı (İnceleme-Metin-Sözlük)*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). (→ ÇFK)

Eren, H. (1999). *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*. (2. Baskı). Ankara: Bizim Büro Basımevi.

Erol, Ç. (2007). *Türkiye Türkçesinde Kalıp Sözler Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Giles, H. A. (1912). *A Chinese-English Dictionary I-II*. (2. baskı). China: Shanghai.

Gülensoy, T. (2018). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları. (→ TDES)

Günaydın, A. (2017). *Ali Şîr Nevâyî'nin Dîvânlarında İnsan Görünümleri*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Güner, G. (2016). Karahanlı Türkçesinde Deyimleşmiş Birleşik Fiiller. *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi*, 2 (2), 81-130.

Gülsevin, G. (2004). Ağız Tartışmalarında Ses Özelliklerinin Sınıflandırılması Üzerine Düşünceler ve Uşak İli Ağzı Örneği. *İlmi Araştırmalar*, 18, 31-44.

İsi, H. (2022). *Tantrik Türk Budizmi Metinlerinde Budist Şahsiyet ve Varlıklar (Tematik ve Dilsel İnceleme)*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.

Kaçalin, M. S. (2011). *Niyāzi, Nevayî'nin Sözleri ve Çağatayca Tanıklar, El Lüğātu'n-Nevā'iyye ve'l İstihādātu'l-Çağatā'iyye*. Ankara: TDK Yayınları. (→ ALK)

Kanar, M. (2001). *Farsça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Deniz Kitapevi.

Kaplan, M. (2021). Klasik Türk Şiirinde Yaşlılık Algısı. *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi*, 11, 217-252.

Karagözlü, S. (2018). İbnü Mühenna Lüğati'nin Türkçe ve Moğolca Kısımındaki Ortak Kelimeler Üzerine. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6 (70), 309-328.

Karaörs, M. (2006). 'Alî Şîr Nevâyî Nevâdirü'ş-Şebâb. Ankara: TDK Yayınları. (→NŞ)

Karamanlıoğlu, A. F. (1978). *Seyf-i Sarâyî, Gülistan Tercümesi (Kitâb Gülistan bi't-Türki)*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi. (→ KGT)

Karamanlıoğlu, A. F. (2006). *Şeyh Şereh Hâce Mu'înü'l-Mürîd (Transkripsiyonlu Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*. İstanbul: Beşir Kitabevi. (→ MM)

Karasoy, Y. (1989). *Şiban Han Divânı (İnceleme-Metin)*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara. (Yayımlanmamış Doktora Tezi) (→ ŞHD)

Kargı Ölmez, Z. (1993). *Mahbûbü'l Kulûb (Metin-Gramer-Dizin)*. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). (→ MK)

Kargı Ölmez, Z. (1996). *Ebulgazi Bahadır Han Şecere-i Terākime (Türkmenlerin Soykütüğü)*. Ankara: Simurg Yayınları.

Kaya, Ö. (1996). *'Alî Şîr Nevâyî: Fevâ'idü'l Kiber*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). (→ FK)

Koçak, A. N. & Usta Demirlikan, Y. (2015). Mit-Rituel Dünyasında 'Teke'. In *I. Teke Yöresi Sempozyumu (04-06 Mart 2015) Bildiriler Kitabı I* (pp. 345-352). Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Rektörlüğü Teke Yöresi Halk Kültürü Uygulama ve Araştırma Merkezi.

Koçkar, T. (2008). Karaçay - Malkarlılarda Oynanan İmece Oyunu "Teke - Aksakal". In *Halk Kültürü'nde Tiyatro Uluslararası Sempozyumu (25 - 27 Aralık 2008) Bildiriler Kitabı* (pp. 1-9). İstanbul: MOTİF Vakfı, Yeditepe Üniversitesi.

Kök, A. (2004). *Karahanlı Türkçesi Satır-Arası Kur'an Tercümesi (TİEM73 1v-235v/2) (Giriş-Metin-İnceleme-Metin-Dizin)*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). (→ TİEM73)

Monier-Williams, S. M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Oxford. (→ MW)

Muhammed Mehdi Hân (1960). *Sanglax A Persian Guide to the Turkish Language*. Clauson, Sir G. (Ed.). London. (→ Sang)

Mustafa b. Mustafa (2010). *Bir Osmanlı Bürokratinin Uzakdoğu Seyahati*. Haz. Uçar, A. İstanbul: Çamlıca Yayınları.

Müller, F. W. K. (1922). *Uigurica III: Uigurische Avadāna-Bruchstücke (I-VIII)*. Berlin. (→ Uigurica III)

Özdemir, S. D. (2019). *Türk Halk Anlatılarında Dev Motifi*. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Elazığ. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Paşaoğlu, D. D. (2016). 19. Yüzyıl Nogay Muhacirlerine Ait Nüfus Defterleri. *JHS History Studies*, 8 (1), 111-135.

Pavet de Courteille, A. (1870). *El-Lügatü'l Nevāiyye ve'l-İstişhādātü'l-Çağatāiyye, Dictionnaire Turc Oriental*. Paris. MDCCCLXX (→ DTO)

Poppe, N. N. (2017). *Mukaddimetü'l Edeb -Moğolca-Çağatayca Çevirinin Sözlüğü-Zemahşerî*. Çev. Kaçalın, M. S. (Gözden Geçirilmiş 2. Baskı). Ankara: TDK Yayınları.

Radloff, W. (1893-1899). *Versuch eines Wörterbuchs der Türk Dialecte (Opit Slovarya Tyurkskih Nareçiy)*. T. I 1893, T. II 1899. St. Petersburg (→ OSTN)

Rahimi, F. (2016). *Fethali Kaçar'ın Çağatay Türkçesi Sözlüğü*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). (→ FKaç)

Ramstedt, G. J. (1935). *Kalmückisches Wörterbuch*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.

Räsänen, M. (1969). *Versuch eines etymologischen Wörterbuches der Türkisprachen*. Helsinki: Lexica Societatis Fenno-Ugricae. (→ VEWT)

Róna-Tas, A. & Berta Á. (2011). *West Old Turkic: Turkic Loanwords in Hungarian I-II*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. (→ WOT)

Sağol, G. (1993). *Harezmi Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi (Giriş-Metin-Sözlük)*. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü. İstanbul. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). (→ HKT)

Sevortyan E. V. (1974-1997). *Etimologičesky Slovar' Tyurkskih Yazıkov* (I. 1974, II. 1978, III. 1980, IV. 1989, V. 1997). *Obşçetyurkskie i meztyurkskie osnovy na glasnye*. Moskva: Izdatelstvo Nauka. (→ ЭСТЯ)

Shōgaito, M. (1988). Drei zum Avalokiteśvara-sūtra passende Avadānas. In Laut, J. P. & Röhrborn, K. (Eds.), *Der türkische Buddhismus in der japanischen Forschung* (pp. 56-99, 107-119). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. (→ ShōAv)

Soothill, W. E. & Lewis, H. (1937). *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner ve Co. Ltd. (→ SH).

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

Şen, M. (1993). *Zahîrüddîn Muhammed Bâbur. Bâburname: Giriş, Metin (Kâbil ve Hindistan Bölümleri), Açıklamalı Dizin*. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü. İstanbul. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). (→ BN)

Şen, M. (2004). Tarihî Metinlerde Saç ve Sakal Kültürü. In Naskali, E. G. (Ed.), *Saç Kitabı* (pp. 12-44). İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Şeyh Süleymân Efendi Buhârî (1298). *Lugat-i Çağatay ve Türkî-i Osmânî*. İstanbul: Mihrân Matbaası. (→ ŞSL)

Taymas, A. B. (1988). *İbni-Mühenâ Lûgati*. Ankara: TDK Yayınları. (→ İML)

Tekin, T. (1967). “Determination of Middle-Turkic Long Vowels Through ‘arūd’”. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 20 (2), 151-170.

Toker, İ. (2009). Renk Simgeçiliği ve Din: Türk Kültür Yapısı İçinde Ak-Kara Renk Karşıtlığı ve Bu Karşıtlığın Modern Türk Söylemindeki Tezahürleri Üzerine. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50 (2), 93-112.

Toparlı, R. et al. (2000). *Kitâb-ı Mecmû-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî*. Ankara: TDK Yayınları. (→ TAM)

Toparlı, R. (1992). *İrşâdü’l- Mülûk ve’s-Selâtîn*. Ankara: TDK Yayınları. (→ İM)

Toparlı, R. (2003). *Ed-Dürretü’l-Mudiyye Fi’l-Lûgati’t Türkiyye*. Ankara: TDK Yayınları. (→ DM)

Topgül, M. E. (2018). Hicri 3. Asrın Başlarında Sünnete Sarılmak: “Saç-Sakalını da Boyardı!”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59 (1), 87-116.

Türkay, K. (1988). *Bedâyi’u’l-Vasâf (İnceleme-Metin-Dizin)*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). (→ BV)

Türkçe Sözlük (1998). Haz. Parlatır, İ. et al. (9. Baskı). Ankara: TTK Basımevi.

Uçar, E. (2017). Sir Gerard Clauson’un Sözlüğündeki ‘Muhtemel Etimolojiler’ Üzerine. *JOTS*, 1 (2), 74-90.

Ünlü, S. (2012a). *Karahanlı Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi.

Ünlü, S. (2012b). *Harezmi Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi.

Ünlü, S. (2013). *Çağatay Türkçesi Sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınevi.

Yorulmaz Kahve, M. (2022). Dîvân-ı Hikmet’te Organ Adlarının Kullanımı Üzerine Bir Değerlendirme. *Türkologia*, 111, 66-92.

Wilkens, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen, (Altuigurisch-Deutsch-Türkisch)*. Göttingen: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Hrsg.).

Yıldız, A. (2020). Kültürel Bir Gösterge Olarak Renk Sembolizmi ve Beyaz’ın Kültürel İşlevleri. *Türk Ekini Dergisi*, 6, 37-49.

Yüce, N. (1993). *Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmud bin 'Omar bin Muhmmmed bin Ahmed ez-Zamahşari, el-Hvârizmi Mukaddimetü'l-Edeb. Hvârizm Türkçesi ile Tercümelî Şuşter Nüşhası. Giriş, Dil Özellikleri, Metin, İndeks*. Ankara: TDK Yayınları (→ ME)

Yüksel, H. (2018). Tarihî Kayıtlarla Doğuda Toplumsal ve Dinsel Bir Ritüel Olarak Tıraş. *Millî Folklor*, 119, 86-99.

Elektronik Kaynaklar

URL-1 Yelü Chucai (https://tr.wikipedia.org/wiki/Yel%C3%BC_Chucai, erişim tarihi: 08.07.2023)

URL-2 Şekil 3 Yelü Chucai (<https://www.britannica.com/biography/Yelu-Chucai>, erişim tarihi: 08.07.2023)

URL-3 Şavaripa (<https://www.wisdomlib.org/definition/shavaripa>, erişim tarihi: 09.07.2023)

URL-4 Şekil 4 Nāropā
(<http://www.tamqui.com/mediawiki/images/6/61/Naropa.jpg>, erişim tarihi: 09.07.2023)

URL-5 Şekil 3 Şavaripa (<https://commons.tsadra.org/index.php/%C5%9Aavaripa>, erişim tarihi: 09.07.2023)

URL-6 Şekil 4 Brahmā (<https://www.museidigenova.it/en/brahma>, erişim tarihi: 08.07.2023)

URL-7 Tâhâ 20/94, Diyanet Vakfı Meali (<https://www.kuranvemeali.com/tahasuresi/94-ayeti-meali>, erişim tarihi: 08.07.2023)

URL-8 Hatiboğlu, V. (1974). Türkçedeki Eklerin Kökeni. *Türk Dili*, 29 (268) (<https://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20DILI/2.php>, erişim tarihi: 08.07.2023)

URL-9 lihye (<https://cudi.cagdassozluk.com/osmanlica-sozluk-madde-31210.html>, erişim tarihi: 08.07.2023)

URL-10 du-müy (<https://osmanlica.ihya.org/du-muy-nedir-ne-demek.html>, erişim tarihi: 09.07.2023).

URL-11 (birinin) sakalina gülmek (<https://sozluk.gov.tr/>, erişim tarihi: 13.08.2023).

Received 22.06.2023	Research Article	JOTS
Accepted 08.07.2023		7/2
Published 05.09.2023		2023: 329-402

Eski Anadolu Türkçesine Ait Bir Hikâye: Ayniddîn'in Dâsitân-ı Hatun Mesnevisi [06 Mil Yz A 3881/6]

A Story of Old Anatolian Turkish: Ayniddîn's Dâsitân-ı Hatun Mesnevi [06 Mil Yz A 3881/6]

Türkan KORKMAZ BULUT*

İstanbul Gelisim University (İstanbul/Turkey)

E-mail: turkankorkmaz88@gmail.com

Dastân-ı Hatun Masnavî is a significant hikâya written in verse, which is a part of Turkish literature from the Islamic period. The story revolves around a poor and devout woman who resides in Mecca, left to raise her son after her husband's passing. One day, during a fit of anger, the child hurls bread at his mother, inadvertently causing her right eye to go blind. The woman harbors resentment towards her son for an extended period, but towards the end of the story, he is spared from a potentially fatal punishment through the intercession of Hasan and Hüseyin. A miraculous event unfolds when the Prophet Muhammad adorns his turban—the child is miraculously restored to full health. Furthermore, when the Prophet tenderly wipes the woman's face, she regains her previous well-being. This tale underscores the paramount importance of a parent's toil and devotion, as well as the boundless love and compassion of a mother. It conveys its moral lesson by showcasing a miracle attributed to the Prophet, making it a religious and didactic masnavi. The composition consists of 135 couplets and is composed in simple, fluid, and easily comprehensible Turkish. In this scholarly examination, the transcription, intralingual translation, and indexing of *Dastân-ı Hatun Masnavî*, housed in the manuscript collection of the Ankara National Library under the reference number 06 Mil Yz A 3881/6, are meticulously carried out. The story is scrutinized from both literary and linguistic perspectives to shed light on its intricate features.

Key Words: Old Anatolian Turkish, Turkish literature of the Islamic period, *Dastân-ı Hatun*, *Masnavî*.

* ORCID ID: 0000-0002-8892-5643.

1. Giriş

Dâsitân-ı Hatun mesnevisi, İslami Dönem Türk edebiyatına ait manzum bir halk hikâyesidir. Eser mesnevi nazım şekliyle yazılmıştır ve 135 beyitten oluşmaktadır. Eserin üzerinde çalışılan nüshası Ankara Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz A 3881/6 numarada kayıtlıdır. Eser, Peygamber'in mucizelerine bir örnek göstermek için yazılmıştır. Eser; halk için yazıldığından son derece akıcı, sade ve anlaşılır bir Türkçeyle kaleme alınmıştır. Eser halk ruhuna uygun olarak basit, sade ve samimi bir anlatıma sahiptir. Eserde anne hakkının önemi vurgulanmaktadır. Eserin bu nüshasında yazar adı olarak "Ayniddîn" ismi geçmektedir.

Âmil Çelebioğlu, *Türk Mesnevi Edebiyatı (Sultan II. Murad Devri)* adlı eserinde *Dâsitân-ı Hatun* mesnevisi ile ilgili şu bilgileri vermektedir:

XIV. yüzyıl mahsulü olduğunu tahmin ettiğimiz mesnevilerdendir. 137 beyitlik bu eserin vezni "fâilâtün fâilâtün fâilün"dür.

Eserin konusu şu şekildedir:

Mekke'de kocası ölmüş, güzel bir oğlancığı olan dindar ve fakir bir kadın vardır. Oğlan mektebe verilmiş, yedi Kur'an tefsirini bellemiştir. Bir gün rüyasında Hz. Peygamberi görmüş o, "Ümmetim olma." Buyurmuştur. Çocuk sebebini sorunca "Ana gözünü çıkarmak reva mıdır?" demiştir.

Çocuk, uyanınca anası geç kaldığını, ustasına gitmesini söyler, ısrarla eline ekmek verse de oğlan kızıp ekmeği anasının yüzüne atar. Bu yüzden kadının sağ gözü kör olur. Çocuk, üzüntüsünden kendini bıçaklamaya kalkar, anası onu yine de affetmez.

Durum, Hz. Peygamber'e anlatılır. Onun af talebi de kadına tesir etmez. Çocuğu elini ve ayağını kesip bir deve boynuna asarak Kâbe'de dolaştırırlar. Nihayet ateş yakılır. Üzerine petrol dökerler. Oğlanı getirirler. Anasına tekrar yalvarılsa da kadın, şefaateç olmaz. Çocuk, Hz. Hasan ile Hüseyin'in arkadaşymış. Onlar da kendilerinin ateşe atılmasını isterler. Çocuğun anasına gelip ağlaşırlar, ateşe bakması için yalvarırlar. Onları kıramayan ana, evinden çıkar. Oğlunu ateş içinde görünce sütü depreşir, hemen ateşe dalar. Cenab-ı Hakk'ın emriyle kuşlar, ateşe su döküp onu söndürürler. Hz. Peygamber'de imamesini çocuğun üzerine atar, böylece çocuk eskisi gibi sapaşlağlam olur. Eser, "Ana ata üzenin vay hâline, hoşnut eden de şefaate nail olur" ikazı ile bitmektedir.

Mûcizât-ı Nebi nevinden olan bu eser, ana hakkının ehemmiyetini tebarüz ettiren, dinî-didaktik bir mesnevidir (2018: 102-103).

2. Eserin Nüshaları

2.1. Ana Nüshanın Özellikleri (06 Mil Yz A 3881/6)

Bu nüsha, çalışmada kullanılan esas nüshadır. Ankara Millî Kütüphane 06 Mil Yz A 3881/6 numarada kayıtlıdır. Eser 135 beyitten oluşmaktadır ve mesnevi nazım şekliyle yazılmıştır. Katalog bilgilerinde yazar adı olarak Kirdecî Ali'nin ismi geçmektedir, ancak bu bilgi doğru değildir. Eserin yazarı eserin 132. beytinde açıkça belirtilmiştir. Buna göre eserin müellifi "Ayniddîn"dir. Eser yazmanın 65b-70b varakları arasında geçmektedir. Yazmanın iç ve dış ölçüleri 225x158 mm (182x114 mm) şeklindedir. Harekeli nesih yazısı ile her sayfada 13 satır yazı vardır. Kâğıt türü suluyolu filigranlı kâğıttır. Eser ciltsizdir, söz başları kırmızıdır ve yapraklar rutubet lekeli. Yazma, halk hikâyeleri mecmuasıdır ve içinde 11 hikâyeye vardır. Bu hikâyeler sırasıyla şöyledir: 1. *Dâstân-ı Kesikbaş* 2. *Dâstân-ı Güvercin* 3. *Dâstân-ı Geyik* 4. *Kitabu Mevt* 5. *Dâstân-ı Hazret-i İsmâ'îl* 6. *Dâstân-ı Hatun* 7. *Dâstân-ı Ejderhâ* 8. *Dâstân-ı Cimcime Sultân* 9. *Dâstân-ı Muhammed* 10. *Dâstân-ı Hazret-i İbrâhim* 11. *Dâstân-ı Fatıma*.

Yazmanın telif veya istinsah tarihi belli değildir. Yazma Vasfi Mahir Kocatürk'ün Millî Kütüphaneye bağışladığı yazmalar arasındadır. Kocatürk, Kesikbaş Destanı ile ilgili bilgiler verirken yazmanın 1461 tarihli olduğunu belirtmiştir (Kocatürk, 2018: 116). Ayrıca bu yazmada bulunan hikâyelerle ilgili kısa bilgiler vermiş, hikâyelerin olay özetlerini aktarmıştır (bk. 2016: 115-136). Eserin dil özellikleri Eski Anadolu Türkçesi Dönemi'ne ait olduğunu göstermektedir. Fakat, halk arasında yaşayan bu tür eserlerdeki en önemli özelliklerden biri eserlerin çok katmanlı bir dil özelliği taşıması ve birden fazla dönemin dilini yansımasıdır.

2.2. Eserin Diğer Nüshaları

1. 06 Mil Yz A 7070/2 Nüshası: Eser, Ankara Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz A 7070/2 numarada kayıtlıdır. Eserin adı yazmada *Dâstân-ı Hatun* şeklindedir. Eser yazmanın 60b-63b varakları arasında geçmektedir. Yazmanın iç ve dış ölçüleri 213x150 mm (170x90 mm) şeklindedir.

Harekeli nesih yazısı ile her sayfada 15 satır yazı vardır. Kâğıt türü üç ay filigranlı kâğıttır.

2. 06 Mil Yz A 5965 Nüshası: Eser, Ankara Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz A 5965 numarada kayıtlıdır. Eserin adı yazmada *Dâstân-ı Hatun* şeklindedir. Eser yazmanın 1b-6b varakları arasında geçmektedir. Yazmanın iç ve dış ölçüleri 215x152 mm (178x112 mm) şeklindedir. Harekeli nesih yazısı ile her sayfada 13 satır yazı vardır. Kâğıt türü abadî kâğıttır.

3. Süleymaniye Nüshası: Eser Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi 0424/4 numarada kayıtlıdır. Eser yazmada *Dâstân-ı Hatun* şeklinde geçmektedir. Eser yazmanın 119-123 numaralı varakları arasında geçmektedir. Yazmanın iç ve dış ölçüleri 272x185 mm (210x150 mm) şeklindedir. Her sayfada 17 satır yazı vardır.

4. Erzurum Nüshası: Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi, Agah Sırrı Levend Yazmaları 60 numarada kayıtlıdır. Eser yazmanın 1b-16b varakları arasında geçmektedir. Yazmanın iç ve dış ölçüleri 156x96 mm (128x70 mm) şeklindedir. Eser harekeli nesih yazısı ile yazılmıştır. Eserin bu nüshası üzerine Kazım Köktekin'in bir çalışması (1999: 1-29) vardır.

5. Gümüşhacıköy Nüshası: Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayımlanan Alevî-Bektâşî klasiklerinin altıncı kitabında *Destân-ı Hatun* mesnevisi vardır. Bu nüshayı yayıma hazırlayan Mehmet Mahfuz Söylemez'dir (bk. 2021: 70-91). Yazma nüsha, Gümüşhacıköy Beden Köyü'nde ikamet etmiş merhum Durmuş Topal Baba'ya aittir. Hikâye yazmanın 14a-19a varakları arasında kayıtlıdır. Güzel bir harekeli nesihle yazılmıştır ve her sayfada 15 satır vardır. 124 beyitten oluşmaktadır. Hikâyenin sonunda Yunus Emre'nin bir ilahisi vardır. Fakat, bu nüshada yazar adı farklıdır:

122 (18b/6) zeyne'l-âbidin ana yüzün görmedi

anasın gönlin bildi hiç irmedi (Söylemez, 2021: 89).

3. Hikâyenin Özeti

Mekke şehrinde yaşayan bir kadın vardı. Bu kadın, dünyadan elini çekmiş kendini ahiret hayatına adanmıştı. Namazını hep vaktinde kılar, kimsenin ayıbını söylemezdi. İyi adıyla ünlenmişti. Hızır ve İlyas peygamberler onun yanına gelirler, yediler ise onun sohbetini arzulardı. Kocasını ölmüş, bu dünyada bir erkek

evladı ile yalnız yaşamaktaydı. Oğlu öyle güzel bir çocuktu ki yüzü ay gibi aydınlıktı. Annesinin ayağını öper, ona âdeta tapardı. Çocuk yedi Mushaf Kur'an'ı öğrenmişti. Yılda bin kez hatim ederdi.

Bu çocuk bir yaz günü uykuya dalmıştı. Namaz vakti geldiği hâlde kalkmadı ve ezan sesini duymadı. Annesi ondan kalkmasını, hemen abdest alıp namaz kılmasını ve ustasının yanına gitmesini istedi. Çocuk kalkmak istemedi, gördüğü rüyanın etkisinde kalmıştı ve rüyayı annesine anlattı: “Ey anne, rüyamda beni ateşe atıyorsun, yüzüm aydınlık iken kara oluyor. Senden yüz çevirip Peygamber'e gidiyorum. O da 'Tanrı'ya kul, bana ümmet olma.' diyerek beni kovuyor. Neden günahkâr olduğumu soruyorum, 'Annenin gözünü çıkarmak ona layık olan şey miydi?' diyerek bana kızıyor. Korku ile sıçrayarak uyandım ve hâlâ kendime gelemedim.” Bunları söyledikten sonra annesi düşü bahane etmemesini ve kalkmasını ister. Çocuk, kırk gün oruç tutacağını ve kimseyle konuşmayacağını söyler. Annesi ciddi durup ekmek uzatır, çocuk sinirlenir ve bir anda ekmeği annesine fırlatır. Allah'ın bir hikmeti olarak ekmek kadının sağ gözüne çarpar ve kadının gözü çıkar. Annesini kanlar içinde gören çocuk feryat figan ağlamaya başlar. Eline bıçak alıp kendini öldürmek ister. Etrafındaki kişiler bıçağı elinden alırlar.

Peygamber'e haber verirler. O da dört dostuyla birlikte gelir ve kadının hâlini görünce ağlayıp üzülürler. Çocuğu bağlarlar. Çocuk annesine yalvarır: “Ey anne, durumuma bak. Götürüp elimi kesecekler. Bir kazaydı Tanrı'dan geldi. Beni affet.” der. Annesi ise onu affetmez ve “Hakkın yüzünü görme, isteklerine kavuşma, sütüm sana haram olsun.” der. Bunun üzerine Hz. Ali ve Hz. Ömer, Peygamber'in emrini yerine getirdiler ve çocuğun ellerini, ayaklarını kestiler. Bir devenin boynuna asarak Kâbe'yi baştanbaşa gezdirdiler. Şehir halkı hayretler içinde izledi.

Çocuk, şehirde gezdirildikten sonra annesinin kapısına getirildi. Hz. Muhammed, kadının yanına gitti: “Ey ana, çocuğunun ateşe yanmasına razı olma. Onun ellerini, ayaklarını kestiler ve bir devenin boynuna astılar. Görse tanıyamazsın, gece gündüz ağlar gülemezsin, pişman olursun.” dedi. Kadın ise oğlunu affetmedi. “Ne gerekiyorsa yapın.” dedi. Bunun üzerine Hz. Ali emretti ve neftçiler, neft yağını döküp çok güçlü bir ateş yaktılar. Çocuğu ateşe attılar. Çocuk ateş içinde annesine seslenmeye, feryat figan ağlamaya ve af dilemeye devam etti: “Ey anne, hakkını helal et. İmansız ölmeyeyim. Mahşer günü

cehennemnin dibinde kalmayayım.” Fakat bu sözler çare olmadı, annesi onu affetmedi.

Peygamber’in torunları olan Hasan ile Hüseyin’e haber verildi. Bunlar, çocukla arkadaşlardı. Hasan ile Hüseyin baş açık, yalın ayak Peygamber’in huzuruna geldiler. Ayağına kapanıp ağlamaya başladılar: “Ey dede, bizi de ateşe at. O çocukla birlikte yanalım, dünyaya hiç gelmedik varsayalım. Hani nerede dostumuz, kardeşimiz, sıkıntılı zamanlarda arkadaşımız!”. Onlar bu şekilde yalvarırken Peygamber’e Tanrı’dan bir ses gelir: “Bunlar çocuğun annesine gitsinler. Benden rahmet, senden şefaata dilesinler. Eğer annesi hakkını helal etmezse rahmet bulamaz. Yüz yirmi dört bin peygamber bile gelse şefaati kabul görmez, âciz kalır.” Peygamber, Allah’ın sözlerini duyunca Hasan ile Hüseyin’i gözlerinden öperek onları hatunun yanına yolladı.

Hasan ile Hüseyin kadının evine geldiler. Besmele çekip kapıyı açtılar. Kadına yalvarıp ağladılar. “Ey anne, oğlunu ateşe attılar. Onu görse tanıyamazsın. Dileriz ki kapıya çık ve oğlunun hâlini bir gör.” dediler. Kadın bunların sözünü kırmadı ve gönüllerini incitmedi. İkisini de gözlerinden öpüp dışarı çıktı. Kıyamet günü gibi bir kalabalık toplanmıştı. Baktı ve oğlunu ateşin içinde çaresizce gördü. Kendi kendini suçlamaya başladı. “Ey oğul, benim sana ettiğimi kâfirler etmedi. Bana anne deme artık. Hangi anne oğlunu ateşe yandırır ve karşısına geçip ona bakar.” diyerek ağlayıp kendini ateşe attı. Oğlunu kucakladı ve orada kendinden geçti. Bunu gören sahabeler, halk ve Peygamber gözyaşları içinde kaldılar.

Allah o anda gökte uçan kuşlara emretti. Yüz binden fazla kuş denize daldı. Ağzlarıyla ve kanatlarıyla su alıp ateşin üstüne ulaştırdılar. Hepsi kanat kanada verip salavat ve tekbirler getirdiler. Suyu ateşe dökünce ateş söndü. Ne ağaç kaldı ne de ateş karası. Cebrail gökten yere indi ve Hz. Muhammed’e Allah’ın selamını ve emrini getirdi: “Bunların üzerine sarığını örtün, ben de herkese kudretimi göstereyim.” dedi. Peygamber; sarığını örtünce çocuğun elleri ve ayakları yerine geldi, eski hâline döndü. Kadının gözlerini silince gözü Allah’ın kudretiyle yeniden görmeye başladı. Bu yaşanan olaylar Tanrı’nın tanıklığı ve Peygamber’in mucizesiyle gerçekleşmiştir.

4. Hikâyedeki Kişiler

Hikâyedeki kişiler olaydaki önem sırasına göre verilecektir.

Hatun (Kadın)

Hızır peygamber ara ara ziyaretine gelir. Hz. Muhammed, sahabeleriyle onu görmeye gelir. Din büyükleri tarafından kendisine çok değer verilen bir insandır. Bu kadının kocası ölmüş, bir erkek evladı ile yalnız başına kalmıştır.

Kadın, evladını çok sevmekle birlikte yanlışlıkla gözünü çıkardığı için onu affetmez. Çocuk, her ne kadar üzülse de ağlasa da pişman olsa da annesi ona hakkını helal etmez hatta “Hak yüzünü görme, hiçbir muradın gerçek olmasın.” diyerek ona beddua eder. Oğlu çok ağır cezalara çarptırılır, buna rağmen annesi asla yumuşamaz, onu görmek istemez. Ricacı olmaya gelen Peygamber bile onu affetmeye ikna edemez. Kadın, her ne kadar inançlı bir insan olsa da sonuçta bir insandır. Âciz bir kul olarak onun da eksikleri vardır ve canı yandığında oğlunun yaşadıklarını göremeyecek kadar kendi içine dönmüş, kendi derdine düşmüş, onun ağır cezalar sonucu çektiği acıları ve pişmanlığını duymamıştır. Âdeta öfke ile gözleri kapanmıştır.

Kadın, öfkesi biraz azaldığında gerçekleri görmeye başlar. Peygamber torunları olan Hasan ile Hüseyin’in gelip ağlayarak yalvarmaları onun gözlerinin açılmasına yardımcı olmuştur. Kendine gelip de oğlunun yaşadığı çileyi, ateşler içinde kaldığını gördüğünde kendini asla affedemez. Oğluna bağırır: “Bana artık anne deme. Benim sana yaptığımı kâfirler yapmadı. Hangi anne oğlunu ateşe yandırıp kendisi karşıdan izler.” Bunları söyleyip feryat ettikten sonra annelik yönü ağır basar. Oğlunun acısını ciğerlerine kadar hisseder ve kendini hiç düşünmeden ateşin içine atarak oğlunu kucağına alır ve daha sonra acı, üzüntü, pişmanlık ve kederle kendinden geçer.

Sonrasında Allah’ın mucizeleri yaşanır ve Peygamber kadının gözünü silince, sağ gözü tekrar görmeye başlar. Peygamber sarığını onların üstlerine örtünce çocuğun elleri ayakları geri gelir ve yaşadığı acılardan hiçbir iz kalmaz. Yaşanan bu acı olayda, sevgilerinin öfkelerine galip gelmesiyle birlikte Allah’ın rahmetine mazhar olurlar ve bu sınavı kazanırlar.

Kadının Oğlu

Hikâyenin başkahramanı olan kadının bu dünyadaki biricik oğludur. Yüzü ay gibi güzeldir, o kadar ki güneş onun güzelliğini görecek olsa kıskanır. Çok temiz huylu, annesini çok seven ve onun sözünü hiç kırmayan bir çocuktur. Yedi mushaf Kur'an'ı çok iyi bilen, yılda bin kez Kur'an'ı hatim eden çok inançlı bir insandır.

Çocuğun gördüğü rüyanın, hikâyenin merkezini oluşturduğu görölmektedir. Rüya motifi, hikâyede kahramanın başına geleceklerin habercisi konumundadır ve onu derinden sarsarak yerinden kalkıp da günlük ibadetini yerine getiremeyecek kadar etkilemiştir. Annesi onun bu durumunu isteksizlik ve bahane olarak değerlendirmiş ve kızmıştır. Çocuğun bir anlık siniriyle normalde olmadığı biri gibi davranması sonucu, rüyada yaşanan talihsiz olay gerçeğe dönüşmüştür. Çocuğun korktuğu başına gelmiştir.

Annesinin gözünü o hâlde gören çocuk, kendini parça parça eder. Derin bir pişmanlığın pençesine düşer. Öyle ki kendini öldürmek için eline bir bıçak alır fakat etrafta olanlar ona engel olurlar. Çocuk, annesine çok yalvarır, tek isteği annesinin onu affetmesidir. Ölüme giderken çok sevdiği, ayaklarını öptüğü annesinin helalliğini almadan gitmek istemez. Fakat annesinin gönlü kırılmıştır bir kere, ona hakkını helal etmez hatta kargış eder. Annesi affetmediği için şeriat gereği ağır cezalara çarptırılır. Herkesin gözü önünde infaz edilirken çaresizce annesine yalvarmaya devam eder.

Bu yaşananlar, çocuğun istemeden sebep olduğu bir olaydan sonra pişman olabilen, hem Allah'tan hem de annesinden af dileme erdemine sahip bir insan olduğunu göstermektedir. Annesinin inadı kırılıp da oğlunu affedince Allah'ın mucizeleri gerçekleşir ve çocuk eski hâline geri döner, acılarından eser kalmaz böylelikle iyi huylu biri olmanın mükâfatını alır.

Hız. Muhammed

Bu olay Mekke şehrinde, İslam dininin peygamberi Hız. Muhammed döneminde yaşanmıştır. Hikâyenin başkahramanı olan kadın Allah dostu iyi bir insan olduğu için Hız. Muhammed ve sahabeleri de ara ara onun ziyaretine gelerek hâlini hatırını sorarlar.

Peygamber, hikâyede çocuğun rüyasında da gerçekte de var olan bir merkez durumundadır. Hem annesine karşı işlediği hata yüzünden çocuğa çok

kızlar hem de başına geleceklere bir o kadar üzülür, çocuk ve annesinin durumuna acılar içinde ağlar. Aynı zamanda şeriat kurallarını uygulatan bir hâkim rolü vardır. Çocuğun hatasına karşılık hak ettiği ceza ne ise uygulanmasını sağlamıştır.

Hz. Muhammed'in, çocuğu affetmesi için annesine ricacı olan bir aracı görevi de vardır. "Oğluna ateşi reva görme, sonra gece gündüz uyuyamaz çok ağlarsın, onu affet, Allah'tan bir kaza geldi." der. Fakat kadını ikna edemez. Peygamber, kadını ikna edemeyince mecburen şeriat hükümlerini uygulatmaya devam eder fakat gönüllü kadının affetmesinden yanadır. Bu noktada çaresiz kalmıştır. Bir yandan çocuğa cezası verilirken bir yandan sahabeleriyle onun için gözyaşları dökmüştür. Allah'a onlar için şefaati olmuştur.

Annesi ve çocuk, Allah tarafından affedildiklerinde yaralarının sarılması için yine Hz. Muhammed vesile olmuştur. Allah'tan gelen emirle sarığını bunların üstüne örtmüştür. Çocuğun elleri ayakları yerine gelmiştir. Yine Peygamber dua edip kadının gözlerini silince Allah kadına gözlerini geri vermiştir. Böylece Allah'ın kudretiyle Peygamber'in mucizesi gerçekleşmiştir.

Hasan ile Hüseyin

Hasan ile Hüseyin, Hz. Muhammed'in torunlarıdır. Peygamber'in amcasının oğlu ve damadı Hz. Ali ile kızı Hz. Fatma'nın iki oğludur. Kadının oğlu olan çocuk, Hasan ile Hüseyin'in arkadaşlarıdır. Oğlan ateşe atılınca onlara haber verilir. Çok duygulanırlar, arkadaşlarını sıkıntı içinde görünce çok acı çekerler. Bunun üzerine Hasan ile Hüseyin, dedeleri Hz. Muhammed'in yanına gidip ayağına kapanırlar ve ağlarlar. Aynı şekilde çocuğun annesine de baş açık, yalın ayak yürüyerek giderler. Çocuk oldukları için onların ağlaması ve feryatları kadın üzerinde daha etkili olmuştur. Peygamber'in ricası bile onu yumuşatamazken çocukların yakarışları yüreğini acıtmış ve anne olduğunu ona tekrar hatırlatmıştır. Böylelikle öfke dolu duygularına esir olmaktan kurtulmuştur.

Hz. Ali, Hz. Ömer ve Neftçiler

Hz. Ali ve Hz. Ömer, dört halifeden iki tanesidir. Bu hikâyede daha çok Peygamber'in emirlerini yerine getirmekle görevlidirler. Hak sözünü yerine getirirler ve şeriat hükümlerini çok iyi bir şekilde uygularlardı. Bir beyitte kendileri için şöyle söylenmektedir: "Bunlar, dinin kurallarını çok severlerdi, hem de din kılıcını iyi vururlardı." Eserde, Hz. Ali ve Hz. Ömer'in kimseyi kötü

görmediğinden fakat suçlu olan çocuğu da asla bağışlamadıklarından bahsedilmektedir. Peygamber'e gönülden bağlıdırlar ve Peygamber'in emrini yerine getirmişlerdir.

Hızır Peygamber, İlyas Peygamber ve Yediler

Eserin başında, hikâyenin ana kahramanı olan kadının ne kadar inançlı ve Allah'ın rahmetine mazhar olan bir kişi olduğu anlatılmaktadır. Namazını kazaya bırakmadan kılan, her zaman dua eden, bu dünyayı dikkate almayıp kendini öbür dünyaya adanmış bir kişi olduğundan bahsedilir. Bu bilgileri pekiştirmek için de Hızır ve İlyas peygamberlerin onun yanına geldiklerinden ve yedilerin onun sohbetini arzu ettiklerinden bir beyitte kısaca bahsedilmektedir.

Sahabeler ve Peygamber Dostları

Peygamber dostları ve sahabeler, bu hikâyede figüran olarak yer almaktadırlar. Hz. Muhammed bir yere gittiğinde mutlaka yanında dostlarından birileri bulunmaktadır. Örneğin; kadının gözünün çıktığını duyunca dört dostuyla birlikte hemen onun katına gelip hâlini sormuşlardır ve başına gelenler için birlikte gözyaşı dökmüşlerdir. Yine Hz. Muhammed, kadının yanına çocuğunu affetmesi için ricacı olmaya geldiğinde dostları da onunla birlikte gelip selam vermişlerdir.

Kadın dışarı çıkıp oğlunun hâlini görünce feryat figan ederek kendini ateşe atar, oğlunu kucaklar, yüzünü onun yüzüne dayar ve orada kendinden geçer. Bu olayı gören otuz üç bin sahabe feryat edip inler, Hz. Peygamber de dört yâri ile bu duruma ağlar.

Mekke'deki Halk

Halk kimi yerlerde figüran olarak karşımıza çıkmaktadır. Çocuk, annesinin sağ gözünün çıkmasına sebep olunca acıdan çok ağlamıştır. Bir bıçak alarak kendisini öldürmek istemiştir. Etrafındakiler ise çocuğu durdurup elinden bıçağı almışlardır ve rüyanın gerçekleşmesine şaşır kalmışlardır. Hz. Muhammed'e olayın haberini veren, Hasan ile Hüseyin'e çocuğun ateşe atıldığını haber veren yine halktan insanlardır.

Kadının oğlu, elleri ayakları kesilip boynundan deveye asılıp Kâbe'de gezdirildiğinde halk bu olaya hayretle bakıp şaşırılmıştır. Halka, anne babaya vuranlar bu hâle gelir, denilerek ibret verilmiştir.

Çocuk, ateşe atıldığı zaman annesi Hasan ile Hüseyin'in yalvarmasıyla dışarı çıkmıştır. Orada kıyamet günü gibi bir kalabalığın ateşin etrafında toplandığını görmüştür. Kimi insanlar üzüлüp ağlayarak, kimi kâfirler ise sevinerek bu olayı seyretmişlerdir.

Kadının Ninesi ve Kocas

Altıncı beyitte hatunun ninesinin öldüğünden ve kendisinin hâlâ yaşadığından bahsedilmiştir. Bir sonraki beyitte ise kocasının öldüğünden ve kendisinin bir erkek evlat ile yalnız başlarına kaldığından bahsedilmiştir.

5. Eserin Yazarı

Eserin yazarı, Ankara Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 3881/6 numarada kayıtlı olan yazmada geçmektedir. Eserin 132. beytinde yazar adı şu şekilde belirtilmiştir:

132 ‘ayniddîn ana yüzün görmedi

aña göjlin bekledi hiç bilmedi “Ayniddîn anne yüzünü görmedi, onun gönlünü bekledi, (onu) hiç tanımadı.”

Buna göre bu hikâyenin yazarı Ayniddîn'dir. Yazar, yukarıdaki beyitte annesinin yüzünü görmediğini, onu hiç tanımadığını ve hep onun hayaliyle yaşadığını belirtmiştir. *Destân-ı Hatun* mesnevisinde yazarın yaşadığı hayatın etkisi görülmektedir ve özellikle anne sevgisi vurgulanmaktadır. Ayniddîn ile ilgili yazılı kaynaklarda hiçbir bilgi yoktur. *Destân-ı Hatun* mesnevisi dışında ona ait olan başka bir esere rastlanmadı. İleride yapılacak yeni araştırmalarda ona ait bu türden başka eserler de ortaya çıkabilir. Halk arasında okunan bu tür kısa mesnevileri yazan ve icra eden şairler genelde meddah veya kıssahan olarak adlandırılan kişilerdir. Ayniddîn de Şeyyâd Hamza, Şeyyâd İsa, Yûsuf-ı Meddâh vb. şairler gibi meddah bir şair olabilir. Bu şairler özellikle köy ve kasabalarda eserlerini halk arasında icra etmişlerdir. Onların oluşturduğu bu eserler halk arasında yüzyıllarca sevilerek okunmuş ve önemli bir kısmı günümüze kadar gelmiştir.

6. Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar

1. Köktekin 1999: Kazım Köktekin, “Eski Anadolu Türkçesi ile Yazılmış Hatun Destanı ve Dili” adlı makalesinde eserin Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi ASL 60 numarada (1b-16b) kayıtlı olan yazma üzerinden hikâyenin dil özellikleri

ile ilgili tespitler yapmış, eserin 139 beyitlik transkripsiyonlu metnini ve sözlüğünü vermiştir (1999: 1-29).

2. Çelebioğlu 2018: Âmil Çelebioğlu, *Türk Mesnevi Edebiyatı (Sultan II. Murad Devri)* adlı çalışmasında *Destân-ı Hatun* mesnevisi ile ilgili bazı bilgiler vererek hikâyenin özetini yapmıştır. Çelebioğlu'nun verdiği bilgiler de Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi ASL 60 numarada kayıtlı yazmaya dayanmaktadır (2018: 102-103).

3. Kocatürk 2018: Vasfi Mahir Kocatürk, *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi* adlı eserinde *Destân-ı Hatun* ile ilgili bazı bilgiler vererek hikâyenin kısa bir özetini yapmıştır. Kocatürk'ün verdiği bilgiler bu çalışmada kullanılan 06 Mil Yz A 3881/6 numaralı yazmaya dayanmaktadır (2018: 119-120).

4. Söylemez 2021: Mehmet Mahfuz Söylemez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınlarının Alevî-Bektâşî Klasiklerinin 6. kitabını yayımlamıştır. Bu kitapta halk meclislerinde okunan üç hikâyeye geçmektedir: *Dâstân-ı İbrâhîm Edhem*, *Dâstân-ı Fâtıma*, *Dâstân-ı Hatun*. Bu çalışmada kullanılan nüsha özel bir nüshadır (2021: 70-91).

7. Eserin Dili Üzerine Notlar

7.1. Ses Bilgisi İncelemesi

1. Ünlü Değişmeleri

/i/ > /e/ Değişmesi: Bugün /e/ sesi ile yazılan bazı şekiller metinde /i/ şeklinde geçmektedir: *gice* (014), *girü* (033), *vir-* (127), *ir-* (047), *yire* (120), *dir-* (028), *di-* (095).

Metindeki bir örnekte /e/ ünlüsü Eski Türkçede olduğu gibi devam etmektedir, bugün olduğu gibi /i/ şekline dönüşmemiştir: *eyü* (003).

Bazı kelimelerde Eski Türkçe döneminde /e/ olan ses metinde /i/ şeklinde geçmektedir: *imdi* (067), *işit-* (115), *nice* (061).

Metinde hem /e/'li hem de /i/'li şekli bulunan bir örnek mevcuttur: *yi-* (030) - *ye-* (032).

/u/ > /ı/ Değişmesi: Bugün /ı/'lı bir şekilde telaffuz edilen bazı kelimeler metinde /u/'lu şekilde geçmektedir: *açuk* (085), *adlu* (003), *kapu* (056), *karşu* (110), *kayğu* (031), *şatun* (001), *tatlu* (038).

Bugün /u/ sesi ile yazılan bazı şekiller metinde /ı/ şeklinde geçmektedir: *dutış-* (074).

Bazı kelimelerin hem /u/ ile hem de /ı/ ile yazılmış şekilleri eserde mevcuttur: *ayrık* (048) – *ayruk* (049), *oğlancık* (007) – *oğlancuk* (076).

/ü/ > /i/ Değişmesi: Bugün /i/ sesi ile kullanılan bazı kelimeler metinde /ü/ şeklinde geçmektedir: *içün* (077), *gezdür-* (053), *getür-* (056), *emzür-* (079), *berü* (028), *üşendür-* (063), *yigitlik* (078), *yitür-* (118).

Günümüzde /ü/ sesi ile kullanılan bazı şekiller metinde /i/ sesi ile geçmektedir: *yüri-* (003), *dütin* (104).

Metinde hem /ü/'lü hem de /i/'li şekilde geçen bir örnek bulunmaktadır: *görkli* (066) – *görklü* (123).

2. Ünlü Uyumu

Kalınlık - İncelik Uyumu: Bu uyum metinde oldukça kuvvetlidir. Kalınlık-incecik uyumuna uyan bazı örnekler şu şekilde geçmektedir: *başladı* (074), *oğlancuğundan* (076), *anasına* (091), *yüregi* (106), *gökdeki* (116), *göstereyim* (125).

Metinde, ikinci tekil şahıs emir eki olan {-gil} ekinin kalın sıradan fiillere gelmesi sonucu uyuma girmeyen iki örnek de vardır: *yandıрмаgil* (063), *olmagil* (022).

Düzlük - Yuvarlaklık Uyumu: Metinde düzlük-yuvarlaklık uyumu büyük ölçüde sağlanmışır. Metinde düzlük-yuvarlaklık uyumuna giren yaklaşık 543 kelime bulunurken, bu uyuma uymayan yaklaşık 231 kelime bulunmaktadır.

Metinde düzlük-yuvarlaklık uyumuna girmiş bazı örnekler şunlardır: *ağladılar* (043), *ayağına* (023), *buyurdu* (124), *döndüm* (027), *dimegil* (108), *kulağına* (016), *oğlancığı* (007), *toğunur* (034), *varmazam* (019).

Metinde düzlük-yuvarlaklık uyumuna girmeyen bazı örnekler şunlardır: *adlu* (003), *ayruğı* (049), *belinleyü* (028), *dütini* (104), *kaygusıdur* (031), *şanalum* (088), *tapısına* (056), *yigitlüğüme* (078).

3. Ünlü Türemesi

Metinde, Türkçe ses yapısına aykırı çift ünsüz taşıyan bir Arapça kelimedede ünlü türemesi görülmektedir: *emr* (073) > *emir* (116).

4. Ünlü Düşmesi

Metinde, ekleşme sırasında meydana gelen ünlü düşmesine birkaç örnek mevcuttur ve bu örnekler şu şekildedir: boyun → *boynına* (052), göñül → *göñlini* (131), oğul → *oğlını* (113).

5. Birleşme

Türkçede ünlü ile biten bir kelimeye yine ünlü ile başlayan bir ek veya kelime eklendiğinde iki ünlü yan yana gelemeyeceği için ünlü harflerden biri düşer ve bir birleşme meydana gelir (Özkan, 2017: 106). Metinde bulunan birleşme örnekleri şunlardır: kendüzi (008) < *kendü* + *öz*, n'olduğın (006) < *ne* + *ol-*, şol (033) < *şu* + *ol*, şöyle (066) < *şu* + *eyle*.

6. Ünsüz Değişmeleri

/b/ > /p/ Değişmesi: Metinde bulunan bir kelimeye */b/* Eski Türkçede olduğu gibi */b/* şeklini devam ettirmekle birlikte aynı kelimenin */p/*'li örneği de bulunmaktadır: *berk* (052) ~ *perk* (059).

/t/ > /d/ Değişmesi: Kelime başında görülen bir değişikliktir. Eski Türkçede kelime başında */d/* sesi yoktu. Batı Türkçesinde kelime başında görülen */d/*'ler Eski Türkçede hep */t/* şeklindeydi [Ergin 1993: 88]. Metinde, kelime başında */d/*'ye dönmüş örneklerden bazıları şunlardır: *dağı* (030), *dutışdı* (074), *dutmuş-ıdı* (002), *dütini* (104), *didiler* (087), *döndüm* (027).

Metinde, Eski Türkçede olduğu gibi */t/*'li şekilde geçen örneklerden bazıları şu şekildedir: *taşra* (103), *taşısına* (056), *toğunur* (034), *tanık* (130).

/k/ > /g/ Değişmesi: Eski Türkçede */k/* ile gösterilen bazı şekillerin Batı Türkçesinde */g/* şeklinde geçtiği görülmektedir. Metinde bu değişimin örnekleri mevcuttur. Bu örneklerden bazıları şu şekildedir: *geldiler* (041), *gerekse* (070), *gitti* (113), *göñli* (068), *götürüp* (112), *gün* (032), *güneşe* (008).

Metinde */k/* sesi taşıyarak kalan kelimelere birkaç örnek vardır: *kendi* (087), *kendüzi* (008), *kimseye* (032), *kişi* (131).

/k/ > /ğ/ Değişmesi: Kelime başındaki bazı */k/*'lerin Batı Türkçesinde */ğ/* oldukları görülür (Ergin 1993: 86). Eski Anadolu Türkçesine ait bu metinde ön ses durumundaki iki örnekte */k/*'lar kendini korumaktadır: *kanı* (089), *kanı* (110). Bir örnekte ise ön ses durumundaki */k/*, */ğ/*'ye dönmüştür: *hatun* (001).

Metinde iç ses durumundaki *ķ* > *ħ* değişikliğine bir örnek bulunmaktadır: *daħı* (102).

7. Hece Düşmesi

Metinde, üçüncü teklik şahıs bildirme eki olan ve *tur-* fiilinden gelen *durur*'un üç örneği vardır: *ana-durur* (105), *çok-durur* (130), *tanık-durur* (130). Bu yapının hece düşmesine uğramış, kalın sıradan, yuvarlak şekli olan {-dur} ise dört örnekte bulunmaktadır: *dāsītāndur* (129), *ķayğusıdur* (031), *budur* (049), *muştafā'dandur* (129).

8. Ünsüz Benzeşmesi

Metinde bulunan bazı eklerin ilk ünsüzü, kök ünsüzü ister sedalı ister sedasız olsun her zaman sedalı olarak görülmektedir. Örneğin, {-di} görülen geçmiş zaman eki: *baķ-dı* (104), *ķuķ-dı* (112), *ört-di* (126), *dök-di* (111).

Metinde, iki ünlü arasında bulunan sedasız ünsüzler sedalılaştırmıştır. Böylece /t/ > /d/, /k/ > /g/, /ķ/ > /ğ/ değişmeleri meydana gelmiştir: *ayaķ* → *ayağın* (010), *etmek* → *etmegün* (030), *gök* → *göge* (072), *dip* → *dibinde* (046), *eyt* → *eydürem* (024), *ķulaķ* → *ķulağına* (016).

7.2. Şekil Bilgisi İncelemesi

1. Çokluk Eki

Çokluk eki metinde {+lAr} olarak geçmektedir: *münāfık+lar* (069), *sultān+lar* (116), *ķāfir+ler* (109), *peygamber+ler* (023), *ne+ler* (115).

2. İyelik Ekleri

1. Teklik Şahıs İyelik Eki: Bu ek {+m}, {+(X)m} şekillerinde geçmektedir: *ķuzu+m* (018), *usta+m* (019), *ayağ+um* (076), *cān+um* (080), *el+üm* (076), *süd+üm* (070), *yüz+üm* (021), *nāz+ım* (064), *düş+imde* (020), *ħāl+imi* (044).

2. Teklik Şahıs İyelik Eki: Bu ek metinde sadece {+(X)ı} şekillerinde geçmektedir: *etmeg+ün* (030), *gönl+iy* (068), *el+iyle* (087), *raħmet+iyle* (134), *maķşüd+iya* (047), *murād+iya* (047), *oğlan+uııu* (100).

3. Teklik Şahıs İyelik Eki: {+I}, {+sI} şekillerinde geçmektedir: *ana+sı* (017), *ķarşu+sında* (110), *nene+si* (006), *‘amāme+sin* (125), *oğlancığ+ı* (007), *‘aķl+ı* (113), *buyruğ+ı* (049), *mu‘cizāt+ı* (130), *cemāl+i* (009), *göz+i* (035).

1. **Çokluk Şahıs İyelik Eki:** Normalde {+mUz} şeklinde geçen bu ek normalde metinde geçmemektedir. Fakat metin çalışılırken tamir yolu ile bir örneğe eklenmiştir: *halîfe+müz* (089).

2. **Çokluk Şahıs İyelik Eki:** Normalde {+nUz} şeklinde geçen bu ek, metinde sadece bir örnekte vardır. O da nun (ن) /n/ harfi ile yazılmıştır: *iki+nüz* (095).

3. **Çokluk Şahıs İyelik Eki:** Bu ek {+ları} şeklinde bir örnekte geçmektedir: *hâtır+ların* (102).

3. İsim Çekimi

Yalın (Nominatif) Hâl: Bir ismin herhangi bir hâl eki almadan kullanılmasıdır. Metindeki örneklerinden bazıları şunlardır: *ata* (054), *oğlan* (011), *gice* (014), *taşrı* (018), *ümme* (022), *çâre* (026), *hatun* (070), *rahmet* (091), *oduş* (104), *ağaç* (121), *baş* (085), *şamu* (081).

İlgi (Genitif) Hâli Eki: Bu ek {+(X)ı}; {+nı} şekillerinde geçmektedir: *allâh+ı* (126), *bunlar+ı* (103), *hatun+ı* (041), *resûl+ı* (049), *sen+ı* (068), *bunlar+ı* (102), *cânım+ı* (031), *hatun+ı* (007), *muhammed+ı* (023), *resûl+ı* (066), *ana+nı* (025), *muştafâ+nı* (086), *deve+nı* (052), *kimse+nı* (004).

Yönelme (Datif) Hâli Eki: Bu ek metinde {+A} şeklinde geçmektedir: *dağ+a* (122), *hammâm+a* (061), *ot+a* (064), *sarây+a* (063), *taş+a* (018), *toprak+a* (091), *yohsul+a* (049), *dil+e* (009), *hazret+e* (144), *iklim+e* (045), *yer+e* (107), *siz+e* (108).

Yükleme (Akkuzatif) Hâli Eki: Metinde akuzatif eki düz ünlülü olarak {+ı} şeklinde geçmektedir: *bıçağ+ı* (039), *hatun+ı* (042), *kanad+ı* (119), *aşret+i* (001), *kendüz+i* (008).

Üçüncü şahıs iyelik eklerinden sonra gelen {+n} akuzatif ekinin örnekleri metinde görülmektedir: *namâz+ı+n* (004), *ayb+ı+n* (004), *ayağ+ı+n* (010), *tefsir+i+n* (012), *aşvâl+i+n* (041).

Zamirlerden sonra gelen {+nı} akuzatif eki metinde bulunmamaktadır.

Bulunma (Lokatif) Hâli Eki: Bu ek metinde {+da} şeklinde geçmektedir: *cihân+da* (003), *od+da* (115), *yıl+da* (012), *âhiret+de* (131).

Uzaklaşma (Ablatif) Hâli Eki: Bu ek metinde {+dan} şeklinde geçmektedir: *baş+dan* (053), *tanrı+dan* (080), *yağ+dan* (069), *ben+den* (048), *düş+den* (028), *kim+den* (133), *sen+den* (091).

Yön (Direktif) Ekleri: Metinde {+rA} yön eki bir örnekte görülmektedir: taş+ra (103).

{+ArU} ekinden kısalmış ve kalıplaşmış olarak belli kelimelerde kullanılan {+rU} eki metinde sadece iki kelimedede görülmektedir: girü (033), berü (028).

Vasıta (Enstrumental) Hâli Eki: Metinde {+lA}, {+lA} vasıta ekleri az sayıda örnekte geçmektedir: oğlan-ıla (088), kanad-ıla (117), ad-ıla (003), kudret-ile (034), yârenler-ile (057), elüm-ile (075), tağla (036), hasan'la (083), eliñle (087), rahmetiñle (134).

Eski Türkçede sıklıkla kullanılan fakat bugün işlekliliğini kaybetmiş olan {+(X)n} vasıta eki bu metinde sadece bir örnekte kalıplaşmış olarak bulunmaktadır: iç+ü+n (077).

4. Zamirler

a) Şahıs Zamirleri ve Çekimleri

1. Teklik Şahıs Zamiri (Ben): ben (019), benden (048), beni (020), benim (075), başa (045).

2. Teklik Şahıs Zamiri (Sen): sen (101), senden (091), seni (020), seniñ (068), başa (018).

3. Teklik Şahıs Zamiri (Ol): ol (006), aña (026), anıñ (062), anıñ (007).

1. Çokluk Şahıs Zamiri (Biz): biz (088), bizi (087).

2. Çokluk Şahıs Zamiri (Siz): -

3. Çokluk Şahıs Zamiri (Anlar): anlarıñ (054).

b) İşaret Zamirleri: bu (129), bular (050), bunlara (125), bunlarıñ (103), anca (082), anda (030), andan (028).

c) Dönüştülük Zamirleri: kendi (087), kendüzi (008).

ç) Belirsizlik Zamirleri: kimseniñ (004), ayruğı (049), cümle (119).

d) Soru Zamirleri: kim (133), ne (013), kanı (089).

5. Sıfat

a) Niteleme Sıfatı: eyü ad-ıla (002), yavuz adlu (003), ay yüzine (027), görkli cânı (066), hoş şalavât (119), 'acayıb dāsitāndur (129).

b) Belirtme Sıfatları:

İşaret Sıfatı: *bu mu'cizāt* (129), *bu yüzüm* (021), *bu sözi* (030), *bu gönliñ* (068), *ol odı* (072), *ol hatun* (096), *ol şuyı* (118), *ol resülün 'aşkına* (135), *şol sâ'at* (033), *şol dem* (123), *işbu sâ'at* (124).

Soru Sıfatı: Soru sıfatı olarak sadece bir örnekte *kanğı* sıfatı kullanılmıştır: *kanğı ana oğlunu oda yağa* (110).

Sayı Sıfatı: Metinde sadece asıl sayı sıfatına örnekler görülmektedir: *bir oğlancığı* (007), *biñ kez ol hatim kılur-ıdı* (012), *yedi muşhaf tefsirin bilür-ıdı* (012), *dört yār-ıla* (041), *iki cihānda* (003), *kırk gün oruç tutam* (032), *otuz üç biñ şahābe kıldı* (114), *yüz biñ artıq kuş* (117), *yüz yigirmi dört biñ peygamber* (093).

Belirsizlik Sıfatı: *var-ıdı ka'be şehrinde bir hatun* (001), *meger oğlan bir gice yatmış-ıdı* (014), *bir deveniñ boynına berk aşdılar* (052), *cümle halkı* (065), *cümle 'ālem gözine oldı kara* (107).

6. Zarflar

Zaman Zarfları: *işid imdi pādişāh neler kıla* (115), *kaķır oğlan şol sâ'at girü atar* (033), *çün du'ā kıldı resül sildi gözin* (127), *ağlayasın dün ü gün gülmeyesin* (060), *anası hergiz şefâ'at kılmadı* (082), *od söyüندی oldı ol dem kaķkara* (120), *geçdi şol dem muştafā'nıñ yanına* (123), *gice geldi tañla gördi başına* (036), *'aqlımı diremezem andan berü* (028), *yarın tamu dibinde kalmayayın* (046).

Yön Zarfları: *girü döndüm ana baķdum gözüne* (027), *taşra çıķdı şol dem işitdi sözin* (103).

Miktar Zarfları: *bulmayasın çok peşimān olasın* (061), *gey severlerdi bular şerī'atı* (050), *yaķdılar ol odı gey katı* (072), *haķ bilür kim nice oğlan diyesin* (061), *haķ didārın görmeyisersin zerre* (026).

Tarz Zarfları: *anca çağırdı çāre bulmadı* (082), *ayrıķ ana dimegil zinhār baķa* (048), *çünki bu gönliñ seniñ öyle diler* (068), *pāre pāre eyledi kendüzini* (037), *beliñleyü düşdüm ol düşden örü* (028), *muştafā katına geldiler yayak* (085).

7. Edatlar

Metinde kullanılan edatlardan bazıları şunlardır: şunuñ *gibi* görklü idi ol paşa (009), bir gice benüm *içün* durdıñ ola (079), *ger* anıñ günāhın bağışla baķa (062), *meger* oğlan bir gice yatmış-ıdı (014), bu sözi ustaña *daķı* diyesin (030),

kimsenin *hem* ‘aybın dimez-idi (004), *muştafâ ile* ağladı ol dört yarı (114), ol südüñ yiri şol *qadar* kaynadı (106).

8. Bağlaçlar

Metinde kullanılan bağlaçlardan bazıları şunlardır: *çün* du‘ā kıldı resül sildi gözün (127), *çünki* bu gönliñ seniñ öyle diler (068), *çünkim* allāh gözüm yaşına baqa (065), *tā* anası aña helāl kılmaya (092), *vāy* aña *kim* ata ana gönlin yıkar (035), gelmedüm *ki* ben saña güç eyleyem (067), *ne* ağaç kıaldı *ne* omça pāresi (121), *ne* od kıaldı *ne* hoş oduñ kıarası (121).

9. Ünlemler

Metinde ünlem olarak “āh, ey, vāy” kelimeleri geçmektedir: *āh* oğul diyüben dökdi yaşın (111), oğul eydür *ey* ana görürem seni (020), *vāy* aña kim ata ana gönlin yıkar (035).

10. Fiil Çekimi

a) Bildirme Kipleri

Görülen Geçmiş Zaman: Bu ek, daha çok {+di} düz ünlülü şekilde geçmektedir. Altı örnekte {+dU} yuvarlak ünlülü şekli de bulunmaktadır. Metindeki örneklerden bazıları şunlardır: *buyur-dı* (043), *kuç-dı* (112), *yaq-dılar* (072), *dur-dıñ* (079), *bekle-di* (132), *söyün-di* (120), *vir-diler* (057), *baq-dum* (027), *döndüm* (027), *gel-düm* (067), *emzür-düñ* (079), *ko-madı* (102), *ur-madı* (016), *bil-medi* (132), *gör-mediler* (051), *gel-medüm* (067).

Öğrenilen Geçmiş Zaman: Bu ek, sadece düz ünlülü olarak {+mış} şeklinde geçmektedir. Bu zaman ekinin olumsuz örneği bulunmamaktadır. Metinde geçen örneklerden bazıları şunlardır: *al-mış* (001), *şat-mış* (002), *ol-mışam* (109), *kıl-mışım* (109), *kesil-miş* (076), *vir-miş* (001), *bulaş-mış* (127).

Geniş Zaman: Bu ek en fazla {-Ur} olarak bazen {-Ar} olarak geçmektedir. İki örnekte {-r} şeklinde geçmektedir. Geniş zamanın olumsuzu {-mAz} ekiyle yapılmıştır. Metindeki örneklerden bazıları şunlardır: *dile-r* (068), *kağı-r* (033), *yaq-arsın* (020), *dut-ar* (128), *şun-ar* (033), *tut-ar* (033), *düş-erem* (023), *kes-erler* (044), *bit-er* (128), *geç-er* (064), *çağır-ur* (074), *toğun-ur* (034), *yalvar-uram* (023), *çağır-urlar* (054), *bil-ür* (061), *gör-ürem* (020), *iled-ürler* (044), *buyur-maz* (049), *var-mazam* (019).

Gelecek Zaman: Metinde bir kelimedede {-iser} gelecek zaman eki kullanılmıştır: āhîretde diŝvār *ol-ısar* işi (131).

İstek eki {-A} dört örnekte gelecek zaman fonksiyonunda kullanılmıştır: oğlanını şimdi oda *yağ-alar* (069), münāfıklar dört yañadan *bağ-alar* (069), hiç kimseye kelici *di-me-yem* (032), kırk gün oruç tutam *ye-me-yem* (032).

Şimdiki Zaman: Bugün kullanılan {-yor} şimdiki zaman eki metinde bulunmamaktadır. Bu kip iki örnekte geniş zaman ekiyle sağlanmışır: düşimde oda *yağ-arsın* sen beni (020), çünkü bu gönliñ seniñ öyle *dile-r* (068).

b) Dilek Kipleri

İstek Kipi: Bu kip için metinde {-A} eki kullanılmıştır. Az sayıda örneği bulunmaktadır: çünkü allāh gözüm yaşına *bağ-a* (065), rahmet-ile şefā‘atı ol *bul-a* (133), revā görme oğlanıñ oda *yan-a* (098), kırk gün oruç *tut-am* yemeyem (032), yüz yigirmi dört biñ peygamber *gel-e* (093).

Emir Kipi: Emir ekinin birinci teklik şahısta bir örneği görülmektedir. İkinci teklik şahısta az sayıda eksiz örnek bulunmaktadır fakat yoğun olarak {-gIl} eki kullanılmıştır. Üçüncü teklik şahıs emir ekinin metinde yuvarlak ünlülü {-sUn} şekli bulunmaktadır. Çokluk birinci şahsın {-alum} şeklinde sadece iki örneği bulunmaktadır. Çokluk ikinci şahıs emir eki {-Uñ} şeklinde geçmektedir. Çokluk üçüncü şahıs emir ekinin metinde örneği bulunmamaktadır: *göster-eyim* (125), *al* (018), *kıl* (018), *revā görme* (058), *üşendürme-gil* (063), *dur-ğil* (017), *ko-ğil* (108), *kıl-ğil* (134), *gelme-gil* (022), *harām ol-sun* (048), *var-sun* (091), *rahmet eyle-sün* (018), *ört-sün* (125), *şan-alum* (088), *yan-alum* (088), *var-uñ* (095) *yalvar-uñ* (095), *gör-üñ* (054).

Şart Kipi: Metinde {-se} şart eki bir örnekte geçmektedir: *gerek-se* (070).

Gereklilik Kipi: Metinde gereklilik kipinin herhangi bir örneği mevcut değildir.

11. Cevher Fiili ve Bildirme Ekleri

i- fiili Eski Türkçede *er-* şeklindeydi. Normal bir yardımcı fiil olan ve bütün kipleri bulunan *er-* fiilinin Batı Türkçesine geçerken /r/’si düşmüş e-i değişmesi ile ünlüsü de değişerek *i-* şekli ortaya çıkmıştır (Ergin, 1993: 299).

i- fiilinin dört kipi vardır: Geniş zaman, görülen geçmiş zaman, öğrenilen geçmiş zaman, şart kipi. Metinde cevher fiilinin geniş zaman bir de görülen

geçmiş zaman örnekleri bulunmaktadır. Görülen geçmiş zaman örnekleri şunlardır: yediler müştâk *i-di* şöhetine (005), bir oğlan *i-di* aya beşzerdi yüzi (008), *każā i-di* tañrı'dan geldi baña (045), dünyâyı ahrete şatmış *i-di* (002). Öğrenilen geçmiş zamanın ve şart kipinin metinde örneği bulunmamaktadır.

Cevher fiilinin geniş zaman eklerine bildirme ekleri denir. Bildirme eklerinden 1. ve 2. şahıs için kullanılanlar şahıs zamirlerinden, 3. şahıs için kullanılanlar *tur-* fiilinden gelişmiştir (Özkan, 2017: 144). Metinde sadece 3. teklik şahıs bildirme ekinin örnekleri görülmektedir:

3. Teklik Şahıs Bildirme Eki: Metinde {+durur} ve {+dur} şekillerinin örnekleri bulunmaktadır: özi göyündi *bī-çāre ana-durur* (105), ben ne dirsem *hağ çalab tañıq-durur* (130), muştafā'nıñ mu'cizātı *çok-durur* (130), *hağ sözi bu-dur* buyurmaz ayruğı (049), bir 'acayib *dāsitān-dur* bu ğāyet (129).

12. Fiillerin Birleşik Çekimleri

“Zamanda hareket noktasını, konuşanın konuştuğu andan, yani şimdiki zamandan başka bir plana aktarmak mümkündür. Bu yüzden fiili hikâye, rivayet ve şart tarzlarında anlatmak için ayrıca eklere ihtiyaç vardır. Hikâye tarzında anlatmak, fiilin hareket noktasını eski bir zaman çerçevesi içine yerleştirmektir. Yani bu anlatım, zamanı geçmişe aktararak yapılan anlatımdır. Rivayet tarzında bu çerçeveye ayrıca anlatılan hususun dolaylı bir bilgiye dayandığı, başkasından duyulduğu noktaları da eklenir. Şart tarzında ise, fiildeki hareket ve oluş, başka bir hareket ve oluş için şart olarak gösterilir. Hikâye, rivayet ve şart tarzları fiillerin birleşik çekimlerini meydana getirirler.” (Özkan 2017: 145-146). Hikâye birleşik zaman çekiminin metinde bulunan örneklerinden bazıları şunlardır: *öl-ürdi* (006), *kal-urdu* (006) *şat-mış i-di* (002), *öp-er i-di* (010), *beñze-rdi* (008), *ur-urdu* (008), *kıl-ur ı-dı* (012), *bil-ür i-di* (012), *gel-ür i-di* (005).

13. Fiillerde Soru Şekli

Metinde {mı} soru ekinin kalın sıradan şekline sadece bir örnek bulunmaktadır: *resül eydür revā mıdur yā 'āşī* (025).

14. Sıfat-Fiiller

Fiillerin, zamana bağlı isim ve sıfat şekilleridirler. İsimler gibi çokluk, iyelik ve hâl eklerini alırlar (Gülsevin, 2007: 123). Metinde geçen sıfat-fiil ekleri şunlardır:

{-dUk}: Metinde bu ekin iki örneği bulunmaktadır: *n'ol-duğın* n'olacağın ol bilürdi (006), *h̄arām olsun benden em-dügün* saña (048).

{-an}: Metinde bu ekin yalnızca kalın sıradan şekline üç örnek bulunmaktadır: çağırurlar ata ana *ur-an-laruğ* (054), emir kıldı gökdeki *uç-an* kuşa (116), ata ana gönlini *yağ-an* kişi (131).

{-acak}: Bu ekin kalın sıradan bir örneği bulunmaktadır: *n'olduğın n'ol-acacağın* ol bilürdi (006).

15. Zarf-Fiiller

Şahıs ve zaman belirtmeyen, yalnızca hareket kavramı ifade eden fiil şekilleridir (Özkan, 2017: 151). Fiilleri başka fiillerle bağlamak üzere zarflaştırılan eklerdir (Gülsevin, 2007: 125). Metinde geçen zarf-fiil ekleri şunlardır:

{-icek}: Bu ekin metinde sadece bir örneği bulunmaktadır: *gör-icek* 'izzet anı kılur-ıdı (042).

{-I, -ü}: Bu ekin yuvarlak şekli bir örnekte geçmektedir: *beliğle-y-ü* düşdüm ol düşden örü (028). Bu ek, iki örnekte birleşik fiil yapımında kullanılmıştır: namāz vakti oldu bir *ör-i durğıl* (017), *beliğleyü* ol düşden *ör-ü düşdüm* (028). Bu ek kimi örneklerde kalıplaşıp edat olarak kullanılmıştır: *dağı* (030) < tak-ı , *girü* < gir-ü (033), *diyü* (010) < di-y-ü.

{-ken}: Bu ek bir örnekte geçmektedir: *tağ durur-ken* bu yüzüm olur çara (021).

{-Up}: Bu ek, metinde daha çok ince sıradan örneklerde görülmektedir: karşusunda *dur-up* ol anı baça (110), bismillāh *diy-üp* kapuyu açdılar (097), *götür-üp* kendüzin atdı oda (112), yüz *çevir-üp* varuram peygambere (021), *h̄atunıñ aḥvālin gör-üp* şordılar (041), *gir-üp* anda selām virdiler bile (057).

{-UBAn}: {-Up} zarf-fiil ekinin genişletilmiş şeklidir. Metindeki örneklerinden bazıları şunlardır: *ağlaş-uban* ikisi baş açdılar (097), *ur-uban* ananın gözün çıkarasın (025), *āh oğul di-y-üben* dökdi yaşın (111).

8. Transkripsiyonlu Metin ve Çeviri

[65b]		
	dāsītān-ı ḥatun bismillāhirrahmanirrahīm	Hatun Destanı Bağışlayan ve esirgeyen Allah'ın adıyla
001	var-ıdı ka'be şehrinde bir ḥatun dünyāyı virmiş aḥreti almış şatun	Mekke şehrinde bir kadın vardı. Dünyayı vermiş, aḥreti satın almıştı.
002	dünyāyı aḥrete şatmış idi eyü ad-ıla dünyāyı dutmuş-ıdı	Aḥret için dünyayı satmıştı ve iyi adı dünyaya yayılmıştı.
003	yüridi eyü ad-ıla ol faḳīr yavuz adlu iki cihānda faḳīr	O garip kadın iyi adla yaşadı, kötü olan ise iki dünyada da fakir oldu.
004	namāzın ḳazāya komaz-ıdı kimseniḡ hem 'aybın dimez-ıdı	O, namazını kazaya bırakmazdı, hem de kimsenin aybını söylemezdi.
005	ḫızır ilyās gelür-ıdı ḳatına yediler müştāk idi şoḫbetine	Hızır ile İlyas onun yanına gelirdi. Yediler onun sohbetini arzu ederlerdi.
006	nenesi ölürdi ol ḳalurdi n'olduḡın n'olacaḡın ol bilürdi	Nenesi ölmüştü, o kalmıştı. Ne olduğunu ve ne olacağını o bilirdi.
007	ol ḥatunun ḫelāli ölmüş-ıdı anun bir oḡlancığı ḳalmış-ıdı	O kadının kocası ölmüştü, ondan bir erkek evladı kalmıştı.
008	bir oḡlan idi aya beḡzerdi yüzi güneşe ṯa'n ururdi kendüzi	Öyle bir çocuktan ki yüzü aya benzerdi, kendisi güneşi ayıplardı.
[66a]		
009	şunun gibi görklü idi ol paşa hem cemāli beḡzer-ıdı güneşe	Ey dost, o kadar güzeldi ki görünüşü de güneşe benzerdi.
010	anasının ayaḡın öper-ıdı ana diyü dün ü gün ṯapar-ıdı	Annesinin ayağını öperdi, gece gündüz anne diyerek ona tapardı.
011	oḡlanı ol mektebe virmiş-ıdı oḡlan yedi muşḫaf öğrenmiş-ıdı	O, oḡlunu okula vermişti, çocuk yedi Mushaf Kur'an'ı öğrenmişti.
012	yedi muşḫaf tefsirin bilür-ıdı yıldı bir kez ol ḫatim ḳılur-ıdı	Yedi Mushaf Kur'an'ın tefsirini bilirdi, yılda bin kez o, (Kur'an'ı) hatim ederdi.
013	'aceb ḳıldılar çarḫ-u felek işine gör ne geldi ol oḡlanın başına	Bu talihin işine şaşırıp kaldılar. O çocuğun başına neler geldi, gör!
014	meger oḡlan bir gece yatmış-ıdı ḡaflet anun gözünü ṯutmuş-ıdı	Meğer o çocuk bir gece uykuya dalmıştı, ḡaflet onun gözünü kapatmıştı.

015	yaz günidi [g]ün ¹ uzun gece kısa oğlan uykuya varmış el-kişşa	Yaz günüydü; gündüzler uzun gece kısaydı. Sözün kısası o çocuk uykuya dalmıştı.
016	namāz vakti oldu oğlan durmadı pāk üni kulağına hiç urmadı	Namaz vakti geldi, çocuk kalkmadı. (Ezanın) güzel sesi kulağına hiç gelmedi.
017	anası eydür gözüm nūrı oğul namāz vakti oldu bir öri durğil	Anası: “Ey gözümün nuru oğlum, namaz vakti geldi; hemen ayağa kalk.
018	al ābdest kıl namāzuñ var ustaña tañrı raḥmet eylesün kuzum saña	Abdest al, namazını kıl ve ustana git. Ey kuzum, Tanrı sana merhamet etsin.”
019	oğul eydür yā ana [ben] du[r]mazam bugün ustam katına ben varmazam	Çocuk: “Ey anne, ben kalkamam, bugün ustamın yanına ben gidemem.”
020	oğul eydür ey ana görürem seni düşimde oda yaḫarsın [sen] beni	Çocuk: “Ey anne, düşümde seni gördüm; seni beni ateşe atıyorsun.
021	tañ dururken bu yüzüm olur kara yüz çevirüp varuram peygambere	Bu yüzüm aydınken kara olur. (Senden) yüz çevirip Peygamber’e giderim.
[66b]		
022	resül eydür git [katıma] gelmegil tañrıya kul baña ümmet olmağil	Peygamber, bana: ‘Git, huzuruma gelme; Tanrı’ya kul, bana ümmet olma.’ dedi.
023	düşerem muḫammed’ün ayağına yalvaruram peygamberler pākine	Hz. Muhammed’in ayağına kapanırım, peygamberlerin seçkinine yalvarırım.
024	eydürem kim yā resül eydür baña neden ötrü ‘āşī oldum ben saña	Ey Peygamber, bana söyle; ben neden dolayı sana günahkâr oldum, dedim.
025	resül eydür revā mıdur yā ‘āşī uruban ananın gözün çıkarasın	Peygamber: ‘Ey günahkâr, ananın gözünü vurup çıkarmak (ona) layık mıdır?’
026	şanki kādir virür aña bi[r] çāre ḫaḫ diḫārın görmeyisersin zerre	Elbet, Allah ona bir derman verir. (Sen ise) Hakk’ın yüzünü zerrece göremeyeceksin.’
027	girü döndüm ana baḫdum gözüne ḫan bulaşmış ol ay yüzine	Ey anne, geri dönüp gözüne baktım, o ay gibi yüzüne kan bulaşmıştı.
028	beliñleyü düşdüm ol düşden örü ‘aḫlı[mı] diremezem andan berü	Korku ile sıçrayarak o düşten uyandım, o zamandan beri kendime gelemedim.”
029	anası eydür [oğul çok] söyleme ustaña var düş bahāne eyleme	Annesi: “Ey oğul, çok konuşma; (hemen) ustana git, düşünü bahane etme.
030	etmegün al durmağil anda yiyesin bu sözi ustaña daḫı diyesin	Ekmeğini yanına al, durma git, (orada) yersin; bu sözü ustana da dersin.”

¹ gün: Yazmada dün şeklindedir.

031	oğlan eydür etmek ıaygısı saña cânımuñ ıaygısıdur bugün baña	Çocuk: “Bugün ekmek kaygısı sana, canımın kaygısı ise banadır.
032	kırk gün oruç tutam yemeyem hiç kimseye kelici dimeyem	Kırk gün oruç tutup yemeyeceğim, hiç kimseye de bir kelime demeyeceğim.
033	anası etmek şunar becid tutar kaşır oğlan şol sâ‘at girü atar	Annesi ekmek uzatır ve ciddi durur. Çocuk da o vakit öfkelenip (onu) geri atar.
034	aldı etmek atdı ana gözine kıdret-ile toğunur şaç gözine	Ekmeği alıp annesinin gözüne attı. Allah’ın kudretiyle (annesinin) sağ gözüne geldi.
[67a]		
035	anasınıñ [şaç] gözi ol çıkar vây aña kim ata ana göñlin yıkar	Annesinin sağ gözü çıkar. Herkim ki anne baba gönlünü yıkar, ona eyvahlar olsun!
036	‘acebe kıldılar oğlan düşine gice geldi tañla gördi başına	Oğlanın düşüne şaşırıp kaldılar. Gece oldu, sabahla birlikte başına gelenleri gördü.
037	gördi oğlan anasınıñ gözünü pâre pâre eyledi kendüzünü	Çocuk annesinin gözünü gördüğü zaman kendini parça parça etti.
038	aldı bıçađ kendüzünü urmađa ana-ıçun taťlu cânın virmege	Kendini vurmak için (eline) bir bıçağ aldı, annesi için tatlı canını vermek istedi.
039	bıçağı oğlan elinden aldılar ol düşe cümle ta‘accüb kıldılar	Bıçağı çocuğun elinden aldılar, herkes o düşe şaşırıp kaldı.
040	haber oldu muştafa muhammede iki ‘âlem güneşi ol ağmede	O iki âlemin güneşi Hz. Muhammed’e haber verdiler.
041	muştafa dört yâr-ıla [hem] geldiler hatunıñ ağvâlin görüp şordılar	Peygamber, dört dostuyla birlikte geldi, kadının durumunu görüp (hatırını) sordular.
042	muştafa ol hatunı bilir-idi göricek ‘izzet aña kılar-ıdı	Peygamber o kadını tanırdı, onu gördüğü zaman ona saygı gösterirdi.
043	hatunıñ gözün görüp ağladılar resül buyurdu oğlanı bağladılar	Kadının gözünü görünce ağladılar. Peygamber buyurdu, o çocuğu bağladılar.
044	oğlan eydür yâ ana gör hâlimi iledürler ol keser[ler] elümi	Çocuk: “Ey anne, durumuma bir bak. Götürüp elimi keserler.
045	kaźā idi tañrı’dan geldi baña yalva[ruram] ey cânım ana saña	Bir kazaydı, Tanrı’dan bana geldi. Ey canım anne, sana yalvarırım.
046	helâl eyle imânsız olmayayın yarın tañmu dibinde kalmayayın	(Hakkını bana) helal et, imansız olmayayım. Mahşer günü cehennem dibinde kalmayayım.”
047	anası eydür hağ diğârın görmegil murâdıña maşşüdüña irmegil	Annesi: “Hakk’ın yüzünü görme; muradına ve istediklerine kavuşma.

[67b]		
048	ḥarām olsun benden emdiğün saña ayrık ana dimegil zinhār baña	<i>Benden emdiğin süt sana haram olsun, artık bana sakın anne deme!”</i>
049	‘alī ‘ömer [dutdı] resūliñ buyruğı ḥaḳ sözi budur buyurmaz ayruğı	<i>Ali ve Ömer, Peygamber’in emrini yerine getirdiler. Bu Hak sözüdür, başkasını buyurmaz.</i>
050	gey severlerdi bular şerī‘atı dīn kılıcın ururlardı [hem] ḳatı	<i>Bunlar dinin kurallarını çok severlerdi, hem de din kılıcını iyi vururlardı.</i>
051	bular hīç kimseyi [i] [yavuz] görmediler oğlana hergiz amān virmediler	<i>Bunlar kimseyi kötü görmediler. Çocuğu asla başışlamadılar.</i>
052	oğlanıñ elin ayağın keddiler bir deveniñ boynına berk aşdılar	<i>Çocuğun ellerini ve ayaklarını kestiler, bir devenin boynuna sıkıca astılar.</i>
053	gezdürdiler ka‘be‘yi başdan başa ol oğlan kim beñzer-idi güneşe	<i>Kâbe‘yi baştan başa gezdirdiler. O çocuk tıpkı güneşe benzerdi.</i>
054	çağırurlar ata ana uranlaruñ [cezāsı] budur [kim] görüñ anlaruñ	<i>Anne ve babasını vuranların cezası budur, onları bir görün, (diye) çağırurlar.</i>
055	‘ibrete ḳaldılar şehirli varı ol oğlan kim ḥasan ḥüseyn yārı	<i>Şehir halkının hepsi şaşırıp hayret etti. O çocuk, Hasan ile Hüseyin’in dostuydu.</i>
056	getürdiler anası ḳapusına girdi resūl ol ḥatunuñ ḳapusına	<i>(Onu) annesinin kapısına getirdiler. O Peygamber, kadının yanına geldi.</i>
057	geldi resūl hem yārenler-ile bile girüp anda selām virdiler bile	<i>O Peygamber dostlarıyla birlikte geldi. İçeri girip birlikte (kadına) selam verdiler.</i>
058	resūl eydür ḥatuna kim yā ana revā görme oğlını oda yaña	<i>Peygamber, kadına: “Ey ana, çocuğunun ateşte yanmasını ona layık görme.</i>
059	oğlanıñ elin ayağın keddiler bir deveniñ boynına perk aşdılar	<i>Çocuğun elini ve ayaklarını kestiler, onu bir devenin boynuna sıkıca astılar.</i>
060	göresin oğlun[ı] bilmeyesin ağlayasın dün ü gün gülmeyesin	<i>Oğlunu görünce onu tanıyamazsın. Gece gündüz ağlarsın, gülemezsin.</i>
[68a]		
061	ḥaḳ bilür kim nice oğlan diyesin bulmayasın çok peşimān olasın	<i>Hak bilir ne kadar “oğlum” dersin. Onu bulamayınca çok pişman olursun.</i>
062	ḳazā-y-ıdı tañrı‘dan geldi [s]aḳña ger anıñ günāhın bağışla baña	<i>Bu bir kazaydı, Tanrı’dan sana geldi. Gel onun günahlarını benim için bağışla.”</i>
063	ḥatun eydür beni üşendürmegil cümle ‘ālemi oda yandırmagil	<i>Kadın: “Beni rahatsız etmeyin, bütün herkesi ateşe yandırmayın!</i>

064	h�ak bil�ur kim bir kezih �ah eyleyem n�azim geçer p�adi�ah[’a] [söyleyem]	Bir kez ah edersem Allah görür. O yüce Allah’a söylersem nazım geçer.
065	cümle halkı kim bu dem oda ya�a �unkim all�h gözüm ya�ına ba�a	Bütün herkesi o vakit ateşte yandırır, �unk� Allah gözümün ya�ına bakar.”
066	�oyle korkdı res�l�n görkli c�nı h�tuna eydür ey �hret sult�nı	Peygamber’in o güzel canı o kadar korktu ki kadına: “Ey ahiret sultanı!
067	gelmed�m ki ben sana g�c eyleyem geldüm [imdi] h�ak sözin söyleyem	Ben sana g�c�k çıkarmak için gelmedim. Şimdi Hak sözünü söylemek için geldim.
068	�unki bu g�nli� seni� öyle diler od-ıla nefti h�z�r eylediler	Madem senin o gönlün böyle istiyor. -(O vakit hemen) neft ya�ı ile ateşi hazırladılar.-
069	o�lanını şimdi oda ya�alar m�n�fikle� dört yanadan ba�alar	çocuğunu şimdi ateşte yakacaklar. M�nafikle� dört tarafтан (ona) bakacaklar.”
070	h�tun eydür ne gerekse kılınuz s�d�m a�a har�m olsun bili�uz	Kadın: “Her ne gerekiyorsa yapınız, s�t�m ona haram olsun, biliniz.”
071	o�l[a]nı [deve boynundan] aldılar siy�set meyd�nına [hem] getürdiler	çocuğu deve boynundan aldılar. İdam meydanına getirdiler.
072	ya�dılar ol odı gey katı g�ziler�n göge çıkdı heybeti	O ateşi oldukça kuvvetli yaktılar. Gazilerin heybetli (feryatları) göge yükseldi.
073	neftiler dört yanadan durdular ‘al� emr itdi oda neft urdılar	Neft�iler dört tarafta durdular. Ali emretti, ateşe neft ya�ı attılar.
[68b]		
074	ba�ladı ol od dutı�dı kim yana bir kez o�lan �a�ırur kim y� ana	O ateş tutu�up yanmaya ba�ladı. O �ocuk bir kez ba�ırur: “Ey anne!
075	bir gel [d]a�ı g�r benim h�limi od içinde el�m-ile aya�ımı	Bir kez gelip benim durumuma bak, ateş içindeki elimi ve aya�ımı g�r.
076	el�m aya�um kesilmiş kan-ıla kan gider o�lancu�ından c�n-ıla	Elim ve aya�ım kesilmiş kanar. O�lancı�ından kanla birlikte can gider.
077	nemr�d odın benim içün ya�dılar ben g�ribi ol oda bıraktılar	Nemrut ate�ini benim için yaktılar ve ben g�ribi bu ateşe attılar.
078	g�r ne geldi ana benim ba�uma ‘�mr�me yigitli�[�me] ba�uma	Ey anne, ne geldi benim başıma; �mr�me ve gen�li�ime bir g�r!
079	bir gece benim içün durdun ola oğul diyü beni emz�rd�n ola	Bir gece benim için kalktın mı? O�ul diyerek beni emzirdin mi?
080	kaça idi ta�rı’dan geldi ba�a yalvarur[am] ey c�num ana sa�a	Ey canım annem, sana yalvarırım. Bir kazaydı, Tanrı’dan bana geldi.

081	helâl eylesin imânsız ölmeyeyin yarın şamu dibinde kalmayayın	(Hakkını) helal et, imansız ölmeyeyim. Mahşer günü cehennem dibinde kalmayayım.”
082	anca çağırıldı çâre bulmadı anası hergiz şefâ‘at kılmadı	O kadar seslendi, çare olmadı. Annesi asla (onu) bağışlamadı.
083	haber oldu hasan’la hüseyin’e komanuz [kim] oğlanı oda yana	Hasan ile Hüseyin’e haber verildi. “O çocuğu bırakmayınız ateşte yansın.
084	oğlan-ıçun nemrüd odın yaqdılar oğlunu def‘i oda bıraktılar	Onun için Nemrut ateşi yaktılar. Oğlanı yok etmek için ateşe attılar.”
085	hasan hüseyin baş açık yalın ayak muşafâ‘a katına geldiler yayak	Hasan ve Hüseyin baş açık, yalın ayak yürüyerek Peygamber’in huzuruna geldiler.
086	muşafâ‘a’nın ayağına düştüler ağladılar ikisi baş açdılar	Peygamber’in ayağına kapandılar ve başlarını açıp ağlamaya başladılar.
087	muşafâ‘a’ya didiler kim ey dede kendi eliyle bizi atğıl oda	Peygamber’e: “Ey dede, kendi elinle bizi ateşe at.
[69a]		
088	oğlan-ıla bile oda yanalum dünyāya ² biz gelmedük şanalum	O çocukla birlikte ateşte yanalım. Biz dünyaya hiç gelmedik diye düşünelim.
089	kanı oğlan yārımız kardaşımız halife[müz] buş deminde eşimiz	Hani nerede o çocuk dostumuz, kardeşimiz, halifemiz, sıkıntılı zamanlarda arkadaşımız!
090	oğlan-ıçun cānımız olsun fedā muşafâ‘a’ya taşrı’dan geldi nidā	O çocuk için canımız feda olsun.” Peygamber’e Tanrı’dan ses geldi:
091	oğlanıñ anasına varşun bular benden rahmet senden şefâ‘at bular	“Bunlar çocuğun annesine gitsinler, benden rahmet, senden şefaati dilesinler.
092	tā anası aña helâl [kılmaya] benden rahmet senden şefâ‘at bulmaya	Eğer annesi ona (hakkını) helal etmezse benden rahmet, senden şefaati bulamaz.
093	yüz yigirmi dört bin peygamber gele şefâ‘ati geçmeye ‘âciz kıla	Yüz yirmi dört bin peygamber bile gelse şefaati kabul görmez, âciz kalır.”
094	çün işidür [muşafâ ol hak sözün] ikisinin [hem] ol dem öpdi gözün	Peygamber, Allah’ın sözlerini duyduktan sonra ikisinin o vakit gözlerini öptü.
095	oğlanıñ anasına varuş didi ikinüz hatuna yalvaruş didi	“Oğlanın annesine gidin ve ikiniz o kadına yalvarın.”
096	hasan hüseyin baş açık yalın ayak ol hatun katına geldiler yayak	Hasan ve Hüseyin baş açık, yalın ayak yürüyerek o kadının yanına geldiler.

² dünyāya: دُونِيَا

097	bismillāh diyüp kapuyı açdılar ağlaşuban ikisi baş açdılar	Besmele çekerek kapıyı açtılar ve ikisi ağlaşarak başlarını açtılar.
098	hātuna eyitdiler kim yā ana revā görme oğlanıñ oda yana	Kadına şöyle dediler: “Ey anne, çocuğunun ateşte yanmasını kabul etme!
099	oğlan-ıçun nemrūd odın yaqdılar oğlanını ol oda bırağdılar	Çocuğun için Nemrut ateşi yaktılar ve oğlunu o ateşe attılar.
100	göresin oğlanıñu bilmeyesin ağlayasın dün ü gün gülmeyesin	Oğlunu görünce onu tanıyamazsın. Gece gündüz ağlarsın, gülemezsin.
[69b]		
101	dilerüz kim sen kapuya çıkasın oğlanıñ hālîne bir bakasın	Dileriz ki sen kapıya çık ve oğlanın durumuna bir bak.”
102	bunlarıñ hātun sözün şımadı hem dañı hātırların kōmadı	Kadın, bunların sözünü kırmadı ve de onların gönlünü incitmedi.
103	şındı hātun bunlarıñ öpdü gözün taşra çıkdı şol dem işitdi sözün	Kadın uzanıp bunların gözünü öptü ve o vakit dışarı çıktı, konuşulanları duydu.
104	bağdı gördü ol kıyāmet gününü göge çıkdı ol oduñ dütinü	Baktı ve o kıyamet günü gibi kalabalığı gördü. O ateşin dumanı göğe yükseliyordu.
105	gördü oğlan od içinde yan[a]-durur özi göyüñdü bī-çāre ana-durur	Baktı, çocuk ateş içinde yanıp duruyor. İçi yandı, (ne yapsın) çaresiz annedir.
106	ol sü[düy] yiri şol kadar kaynadı gözi yaş [doldı] yüregi oyandı	O sütün yeri çokça kaynadı, gözleri yaş doldu, yüreği yerinden oynadı.
107	cümle ‘ālem gözüne oldı kara od içinde gördü oğlanı bī-çāre	Bütün âlem gözüne kara göründü. Ateş içinde çaresiz oğlunu gördü.
108	bir kezın çağırdı didi yā oğul ayrığ a[n]a dimegil beni kōğıl	Bir kez bağırdı: “Ey oğul, bana artık anne deme, beni bırak.
109	ana degil ben saña yad olmışam kılmaya kâfirler ben saña kılmışım	Ben sana anne değil, yabancı olmuşum. Benim sana yaptığımı kâfirler yapmadı.
110	kañğı ana oğlanı oda yağa karşısında durup ol aña bağa	Hangi anne oğlunu ateşe yandırır, karşısında durup ona bakar.”
111	yırttı yüzün şol sâ‘at açdı başın āh oğul diyüben dökdi yaşın	O vakit başını açıp yüzünü yırttı, “ah oğul” diyerek gözyaşlarını döktü.
112	götürüp kendüzin atdı oda od içinde kuçdı oğlanı ey dede	Ey dede, kendini götürüp ateşe attı; ateş içinde oğlanı kucakladı.
113	urdu yüzünü oğlanıñ yüzüne gitti ‘ağlı gelmed[i] kendüzine	Yüzünü oğlanın yüzüne dayadı, aklı başından gitti ve kendine gelemedi.

[70a]		
114	otuz üç bin şahābe kıldı [zā]rı muştafā ile ağladı ol dört yāri	<i>Otuz üç bin sahabe feryat edip inledi, Peygamber ile dört yāri ağladı.</i>
115	kıldı oğlan anası odda bile işid imdi pādişāh neler kıla	<i>Oğlan ile annesi birlikte ateş içinde kaldılar. Tanrı neler yapacak, şimdi dinle.</i>
116	ol sultānlar sultānı kādīr paşa emir kıldı gökdeki uçan kuşa	<i>Ey paşa, sultanlar sultanı Allah, gökte uçan kuşlara emretti.</i>
117	yüz bin artık kuş denize şaldılar ağız-ıla kanad-ıla şu aldılar	<i>Yüz binden fazla kuş denizlere daldılar, ağız ve kanatları ile su aldılar.</i>
118	hağ çalab emri-y-ile getürdiler ol şuyı od üstine yitürdiler	<i>Allah'ın emriyle o suyu getirip ateş üstüne ulaştırdılar.</i>
119	cümle kanadı kanada urdılar görklü tekbir hoş şalavāt virdiler	<i>Hepsi kanatlarını birbirine çattılar ve mübarek tekbirler getirip hoş salavatlar verdiler.</i>
120	şunun gibi şuyı şaçdılar yire od söyüندی oldu ol dem kapkara	<i>Onun gibi suyu getirip yere döktüler. Ateş söndü ve o vakit (ateş yeri) kapkara oldu.</i>
121	ne ağaç kıldı ne omça pāresi ne od kıldı ne hoş oduş karası	<i>Ne ağaç ne ağaç parçası kıldı, ne ateş ne de ateşin karası kıldı.</i>
122	şol sāt cebrā'īl indi yire muştafā'ya hağ selāmını virdi	<i>O vakit Cebrail yere indi ve Peygamber'e Allah'ın selamını verdi.</i>
123	geçdi şol dem muştafā'nın yanına görklü haber virdi anıñ cānına	<i>O vakit Peygamber'in yanına geldi ve onun canına iyi gelecek güzel bir haber verdi.</i>
124	yā resūl tañrı selām kıldı sağa işbu sāt şöyle buyurdu başa	<i>"Ey Peygamber, Allah sana selam gönderdi ve o vakit bana şöyle buyurdu.</i>
125	didī 'amāmesin örtsün bunlara kudretimi göstereyim ben kıllara	<i>Bunlara sarığımı örtsün ve ben (o vakit) kullara kudretimi göstereyim."</i>
126	örttdi resūl 'amāmesin bunlara allāh'ın kudretini gör ey yara	<i>Peygamber, (o an) bunlara sarığımı örttü. Ey dost, (şimdi) Allah'ın kudretini gör!</i>
[70b]		
127	çün du'ā kıldı resūl sildi gözün ol hatuna pādişāh virdi gözün	<i>Peygamber dua edip gözlerini silince Allah, o kadına gözlerini geri verdi.</i>
128	oğlanın iki ayakları biter halaş ider iki eli dağı tutar	<i>Çocuğun iki ayağı tamamlanır ve iki eli de tutar, (Allah onu) kurtarır.</i>
129	bir 'acayib dāsītāndur bu gāyet muştafā'dandır biliñ bu mu'cizāt	<i>Bu oldukça tuhaf bir destandır. Bu mucize de Peygamber'dendir, öyle bilin!</i>

130	muşţafâ'nıñ mu'cizâtı çok-durur ben ne dirsem haq çalab tanıq-durur	<i>Peygamber'in mucizeleri çoktur. Ben her ne söylediysem Tanrı tanıktır.</i>
131	ata ana göñlini yağan kişi âhiret[de] dişvâr olısar işi	<i>Ata ana gönlünü kıran kişilerin ahirette işi zor olacak.</i>
132	ʿayniddîn ana yüzün görmedi aņa göñlin bekledi hiç bilmedi	<i>Ayniddîn anne yüzünü görmedi, onun gönlünü bekledi, (onu) hiç tanımadı.</i>
133	kimden kim ata ana hoşnüd ola rahmet-ile şefâ'atı ol bula	<i>Her kimden anne ve babası hoşnut olur, merhamet ve bağışlanmayı onlar bulur.</i>
134	rahmetiñle şefâ'at eyle ey kerim rûzî kılgıl kullaruña ey rahim	<i>Ey Kerim ve Rahim olan Allah'ım rahmetinle (bizleri) bağışla ve kullarına nasiplerini ver.</i>
135	ol resülün ʿaşkına olsun kelâm vir şalavât muşţafâ'ya ve's-selâm	<i>Bu söz, o Peygamber'in aşkına olsun. Peygamber'e salavat ver, son söz bu olsun.</i>
	temmet	<i>Bitti.</i>

9. Dizinler

9.1. Gramatikal Dizin

a/ā b c ç d/d̄ e f g/ḡ h/h̄ ħ ı i/î j k/ķ l m n
ñ o ö p r s/s̄ ş t/ţ u/û ü v y z/z̄ ž/z̄

A

ābdest (< F. *āb-dest*) Namaz kılmak, Kur'ân-ı Kerim okumak gibi ibadetleri yerine getirebilmek için dinin şart koştuğu şekilde niyet ederek el, ağız, burun, yüz, kol ve ayakları yıkamak; baş, kulaklar ve boynun iki yanını meshetmek suretiyle temizleme ve bu şekilde yapılan temizlik.

ā. al- ibadetten önce usulünce yıkanarak temizlenmek: 018

‘acayib (< Ar. *‘acāib*) Acayip, garip, tuhaf.
‘a. 129

‘aceb (< Ar. *‘aceb*) Şüphe, tereddüt, hayret ifade eden soru zarfı, acaba.

‘a. kııl- Şaşırarak, hayretler içinde kalmak: 013

‘acebe (< Ar. *‘aceb*) Şüphe, tereddüt, hayret ifade eden soru zarfı, acaba.

‘a. kııl- Şaşırarak, hayretler içinde kalmak: 036

‘āciz (< Ar. *‘āciz*) Zavallı, bîçâre, hakir (kimse).

‘ā. kal- Uğraştığı hâlde bir şey yapamamak, yapmaya gücü yetmemek: 093

aç- 1. (Bir şeyi) Kapalı, örtülü, kilitli veya bağlı durumdan çıkarmak.

a.- dı 111

2. Birleşik fiiller yapar.

a.- dılar 097

baş a. → baş: 086, 097

açuk Kapalı, örtülü, bağlı, katlı veya kilitli durumda olmayan, açılmış.

a. 085, 096

baş a. yalın ayak → baş: 085, 096

ad Şöhret, nam, şan.

a.+ -ıla 002, 003

adlu Adı olan, ad sahibi, adlandırılmış.

a. 003

ağaç Boyu oldukça yüksek, dalları ve gövdesi ile geniş alan kaplayan, uzun yıllar yaşayan odunsu bitki.

a. 121

ağız Ağız.

a.+ -ıla 117

ağla- Gözyaşı dökmek, ağlamak.

a.- dı 114

a.- dılar 043, 086

a.- yasin 060, 100

ağlaş- Birlikte, karşılıklı ağlamak.

a.- uban 097

āh (< *Ses taklidi ortak kelime*) Sesin tonuna göre pişmanlık, öfke, özlem, beğenme, sevgi vb. duygular anlatan bir söz.

ā. 111

ā. eyle- İnmek, feryat etmek, acı ile içini çekmek: 064

āhîret (< Ar. *āhîret*) Ölümden sonra gidilecek olan âlem, öbür dünya, beka âlemi. ↔ **ağret.**

ā. 066

ā.+ de 131

ağret (< Ar. *āhîret*) Ahiret kelimesinin halk ağzındaki şekli. ↔ **āhîret.**

a.+ e 002

a.+ i 001

aḥvāl (< Ar. *aḥvāl*) Durumlar, hâller.

a.+ in 041

‘aql (< Ar. *‘aql*) Akıl.

‘a.+ ı git- Ne yapacağımı şaşırarak, düşünemez olmak: 113

‘a.+ ımı dir- Düşüncelerindeki dağınıklıktan kurtulmak, iyi düşünür hâle gelmek, kafasını toplamak: 028

al- 1. Herhangi bir şeyi tutup yerinden ayırarak elinde veya yanında bulundurmamak.

a.- dı 034, 038

a.- dılar 039, 117

2. Beraberinde götürmek veya getirmek.

a. 030
a.- dılar 071
 3. Birleşik fiiller yapar.
 a. 018
a.- miş 001
âbdest a. → **âbdest:** 018
şatun a. → **şatun:** 001
‘âlem (< Ar. ‘*âlem*) 1. Dünya, cihan.
 ‘**â.** 040, 107
 2. Herkes, bütün insanlar, halk.
 ‘**â.+ i** 063
allâh (< Ar. *allâh*) Allah.
 a. 065
a.+ ıñ 126
‘amâme (< Ar. ‘*imâme*) Sarık.
 ‘**a.+ sin** 125, 126
amân (< Ar. *emân*) Affetme, bağışlama.
a. vir- Fırsat vermek, bağışlamak, affetmek:
 051
ana Anne.
 a. 010, 019, 020, 034, 035, 044, 045, 048, 054,
 058, 074, 078, 080, 098, 108, 109, 110, 131,
 132, 133
ana-durur 105
a.+ -ıçun 038
a.+ nıñ 025
a.+ sı 017, 029, 033, 047, 056, 082, 092, 115
a.+ sına 091, 095
a.+ sınıñ 010, 035, 037
ana Ona. ↔ **aña.**
 a. 027
anca O kadar.
 a. 082
anda Orada, oraya.
 a. 030, 057
andan Ondan.
 a. 028
anıñ Onun. ↔ **anuñ.**
 a. 062, 123
anlar Onlar (Üçüncü çoğul şahıs zamiri).
a.+ uñ 054
anuñ Onun. ↔ **anıñ.**
 a. 007, 014

aña Ona. ↔ **ana.**
 a. 026, 035, 042, 070, 092, 110, 132
artık Fazla.
 a. 117
aş- Aşağı sarkıtmak.
a.- dılar 052, 059
‘âşî (< Ar. ‘*âşî*) Baş kaldıran, isyan eden kimse.
 ‘**â.** 025
‘â. ol- Baş kaldırmak, günahkâr olmak: 024
‘aşk (< Ar. ‘*ışk*) Bir kimse veya bir şeye karşı duyulan çok kuvvetli sevgi ve bağlılık, aşırı muhabbet, tutku.
 ‘**a.+ ina** 135
at- Bir şeyi bir hedefe veya bir tarafa doğru fırlatmak.
a.- ar 033
a.- dı 034, 112
a.- ğıl 087
ata Baba.
 a. 035, 054, 131, 133
ay Ay.
 a. 027
a.+ a 008
ayağ Ayak, bacak.
a.+ ın (ayağın) 010, 052, 059
a.+ ina (ayağına) 023
a.+ ina (ayağına) düş- Çok yalvarmak, içi yanarak bir istekte bulunmak: 023, 086
a.+ ları 128
a.+ um (ayağum) 076
a.+ umı (ayağımı) 075
baş açık yalın a. → **baş:** 085, 096
‘ayb (< Ar. ‘*ayb*) Utanılacak hâl ve davranış.
 ‘**a.+ ın** 004
ayrık Artık, bundan sonra. ↔ **ayruk.**
 a. 048, 108
ayruk Başka, diğer. ↔ **ayrık.**
a.+ ı (ayruğı) 049
 B
bağışla- Ceza vermemek, affetmek.
 b. 062

bağla- İp, bağ veya başka bir vasıta ile bir şeyi bir yere, diğer bir şeye veya birkaç şeyi birbirine tutturmak, birleştirmek.

b.- dılar 043

bahâne (< F. *behâne*) Bir şeyin asıl sebebi yerine, ileri sürülen sözde sebep, gerçekte ilgisi olmayan sahte özür ve mazeret.

b. eyle- (Yapılmak istenen bir şey için) Gerçekte mazeret olmayan bir şeyi mazeret olarak ileri sürmek: 029

bak- Gözleri bir şey üzerine çevirmek, bakmak, görmek.

b.- a 065, 110

b.- alar 069

b.- asın 101

b.- dı 104

b.- dum 027

baña Bana.

b. 022, 024, 031, 045, 048, 062, 080, 124

baş 1. İnsan vücudunun göz, kulak, ağız, burun gibi duyu organlarının ve beynin bulunduğu en üst, hayvan vücudunun en ön kısmı, kafa.

b. aç- Dua etmek: 086, 097

b. açuğ yalın ayak Telaş sebebiyle giyinmeden, perişan kılıkta: 085, 096

b.+ in 111

b.+ ma 013, 036

b.+ uma 078

2. Uç, sınır, bir şeyin son noktası.

b.+ dan başa Bir yerin her tarafı: 053

başla- (Bir şey) Olur, yürür ve işler duruma gelmek, hareket hâline geçmek.

b.- dı 074

becid (< F. *be* + Ar. *cidd*) Ciddi, önemli.

b. tut- Ciddi durmak: 033

bekle- Bir iş oluncaya, biri gelinceye değin bir yerde kalmak, durmak.

b.- di 132

belirle- Birden gözlerini açıp şaşkın şaşkın etrafına bakmak, şaşkırmak, irkilmek.

b.- yü 028

ben Ben (Birinci tekil şahıs zamiri).

b. 019, 024, 067, 077, 109, 125, 130

b.+ den 048, 091, 092

b.+ i 020, 063, 079, 108

b.+ üm 075, 077, 078, 079

benze- Birine veya bir şeye benzemek, benzer olmak, andırmak.

b.- rdi 008

b.- r-idi 009, 053

berk Sağlam, kuvvetli. ↔ **perk.**

b. 052

berü Buraya, bu yana, bu tarafa, beri.

b. 028

bıçak Bıçak.

b. 038

b.+ ı (bıçağı) 039

bırağ- Atmak.

b.- dılar 077, 084, 099

bî-çâre (< F. *bî-çâre*) Çaresiz.

b. 105, 107

bil 1. Bir şey hakkında bilgisi, malumatı olmak, o şeyi öğrenmiş bulunmak.

b.- iğ 129

b.- iğüz 070

b.- ür 061, 064

b.- ürdi 006

b.- ür-idi 012

2. Tanımak.

b.- medi 132

b.- meyesin 060, 100

b.- ür-idi 042

bile Birlikte, yanında, beraber.

b. 057, 088, 115

biğ Bin sayısı.

b. 012

bir 1. Bir, herhangi bir (Belirsizlik sıfatı).

b. 001, 014, 026, 052, 059, 079, 129

2. Bir sayısı ve sayı sıfatı olarak bir.

b. 007, 008, 017, 064, 074, 075, 101, 108

bit- (Saç, kıl, tüy vb. için) Çıkmak, uzamak.

b.- er 128

biz Biz (Birinci çokluk şahıs zamiri).

b. 088

b.+ i 087
boyun Boyun.
b.+ ina (boynına) 052, 059
b.+ indan (boynından) 071
bu 1. Bu (işaret sıfatı). En yakında olan kimse veya şeyi işaret yoluyla belirtir.
b. 021, 030, 065, 068, 129
 2. Bu (işaret zamiri). Yerini tuttuğu en yakındaki kimse ya da şeyi gösterir.
b. 129
b.+ dur 049, 054
bugün Bugün.
b. 019, 031
bul- 1. (Arayarak veya rastgele) Bir şey, bir kimse veya bir durumla karşılaşmak.
b.- mayasın 061
 2. Birleşik fiiller yapar.
b.- madı 082
b.- maya 092, 133
çāre b. → **çāre:** 082
şefā'at b. → **şefā'at:** 092, 133
bular Bunlar. ↔ **bunlar.**
b. 050, 051, 091
bulaş- Sürülmek, sıvaşmak, sıvaşıp yapışmak.
b.- miş 027
bunlar Bunlar. ↔ **bular.**
b.+ a 125, 126
b.+ ıñ 103
b.+ uñ 102
buñ Sıkıntı, darlık.
b. 089
buyruk Buyurulan, emredilen şey, emir, hüküm.
b.+ ı (buyruğı) dut- Emre itaat etmek, emri yerine getirmek: 049
buyur- Bir şeyin yapılmasını kesin olarak bildirmek, emretmek.
b.- dı 043, 124
b.- maz 049

C

cān (< F. *cān*) 1. İnsanın kendi varlığı, yaşama, yaşayış, hayat.
c.+ -ıla 076

c.+ imuğ 031
c.+ imuz 090
c.+ in vir- 038
c.+ um 045, 080
 2. İnsanın duygularını taşıyan iç âlemi, gönül, iç, yürek.
c.+ ı 066
c.+ ina 123
cebrā'ıl (< Ar. *Cebrā'il*) Dört büyük melekten biri, Allah'ın vahyini peygamberlere ulaştırmakla görevli olan melek, Cibril.
c. 122
cemāl (< Ar. *cemāl*) Yüz güzelliği, güzel yüz.
c.+ i 009
cezā (< Ar. *cezā*) Suç işleyen bir kimseye suçunun derecesine göre verilen acı karşılık.
c.+ sı 054
cihān (< F. *cihān-cahān*) Dünya, âlem.
c.+ da 003
cümle (< Ar. *cümle*) Bütün, hep, hepsi, herkes.
c. 039, 063, 065, 107, 119
Ç
çağır- Bir kimseye gelmesi için seslenmek, bağırarak.
ç.- dı 082, 108
ç.- ur 074
ç.- urlar 054
çalab Tanrı, Allah.
hağ ç. → hağ: 118, 130
çāre (< F. *çāre*) İlaç, deva, derman, tedbir.
ç. bul- Çare olmak: 082
ç. vir- Deva vermek, derman vermek: 026
çarh (< F. *çarh* > *çerh*) Talih, baht, zaman, devran.
ç.- u felek Talih, baht, kader: 013
çevir- (Bir nesneyi) Daire şeklinde hareket ettirmek, döndürmek, taklip etmek.
ç.- üp 021
yüz ç. → yüz: 021
çık- 1. (Bulunduğu yerden) Dışarıya varmak, içeriden dışarıya doğru gitmek.
ç.- asın 101

ç.- dı 103
2. Yerinden oynamak veya kendine mahsus yerden ayrılmak.

ç.- ar 035
3. Yükselmek.

ç.- dı 072, 104
göge ç. → gök: 104

çıkār- Bir şeyi yerinden ayırmak, yerinden çıkmasına sebep olmak.

ç.- asın 025
gözün ç. → göz: 025

çok Fazla, pek, çok.
ç. 029, 061
ç.+ -durur 130

çün (< F. *çün/çun*) Çünkü, için, dolayı, sebebiyle, mademki; ne zaman ki, gibi, -dığı zaman, -ınca/-ince vb. anlamlara gelen edat. ↔ **çünki, çünkim.**
ç. 094, 127

çünki (< F. *çün+ki*) Çünkü, için, dolayı, sebebiyle, mademki; ne zaman ki, gibi, -dığı zaman, -ınca/-ince vb. anlamlara gelen edat. ↔ **çün, çünkim.**
ç. 068

çünkim (< F. *çün* + T. *kim*) Çünkü, için, dolayı, sebebiyle, mademki; ne zaman ki, gibi, -dığı zaman, -ınca/ -ince vb. anlamlara gelen edat. ↔ **çün, çünki.**
ç. 065

D

daḥı “Fazla olarak, üstelik, daha, bile, de vb.” anlamlara gelen kuvvetlendirme sözü.
d. 030, 075, 102, 128

dāsītān (< F. *dāstān*) Hikāye, masal, destan.
d.- ı ḥatun Hatun destanı, Hatun hikāyesi: 001
d.+ dur 129

dede Bir kimsenin babasının veya annesinin babası, büyük baba.
d. 087, 112

def'i (< Ar. *def'*) Ortadan kaldırma, yok etme.
d. 084

değil Değil (Olumsuzluk edatı).
d. 109

dem (< F. *dem*) An, zaman.
d. 065
d.+ inde 089
ol d. → ol: 094, 120
şol d. → şol: 103, 123

deñiz Bahir, derya, deniz.
d.+ e 117

deve Sırtı bir veya iki hörgüçlü, bacakları ve boynu çok uzun yük ve binek hayvanı, deve.
d. 071
d.+ niñ 052, 059

di- Demek, söylemek.
d.- di 095, 108, 125
d.- diler 087
d.- megil 048, 108
d.- meyim 032
d.- mez-idi 004
d.- rsem 130
d.- yesin 030, 061
d.- yü 010, 079
d.- yüben 111
d.- yüp 097

diđār (< F. *diđār*) Yüz, çehre.
d.+ in 026, 047

dile- Dilemek, istemek.
d.- r 068
d.- rüz 101

dīn (< Ar. *dīn*) İnsanların yaratıcı olarak kabul ettikleri üstün güce olan imanlarını, ona yapacakları ibadetlerin bütünü ve bu imana göre davranışlarının nasıl olması gerektiğini düzenleyen inanış yolu.
d. 050

dip Çukur bir yerin en aşağı kısmı, en alt bölümü.
d.+ inde (dibinde) 046, 081

dir- Dermek, toplamak.
d.- emezem 028
‘aqlımı d. → ‘aql: 028

dişvār (< F. *duşvār*) Zor, güç.
 d. olısar 131

dol- Dolu hâle gelmek, dolmak.
 d.- **dı** 106
gözi yaş d. → **göz:** 106

dök- (Gözyaşı, kan, ter vb.) Akıtmak, dökmek.
 d.- **di** 111
yaşın d. → **yaş:** 111

dön- Geri gelmek, dönmek.
 d.- **düm** 027
girü d. → **girü:** 027

dört Dört sayısı.
 d. 041, 069, 073, 114

du‘ā (< Ar. *du‘ā*) Dua, Tanrı'ya yalvarış, yakarış.
 d. **ķıl-** Dua etmek: 127

dur- 1. Beklemek, durmak, hareketsiz kalmak, dikilmek.
 d.- **dılar** 073
 d.- **mağıl** 030
 d.- **up** 110
 2. Kalkmak, ayağa kalkmak.
 d.- **dırj** 079
 d.- **ğıl** 017
 d.- **madı** 016
 d.- **mazam** 019
öri d. → **ör-:** 017
 3. Aydınlanmak.
 d.- **urken** 021

dut- 1. Doldurmak, istila etmek, duyulacak veya görülecek şekilde etrafı kaplamak.
 d.- **mış-ıdı** 002
dünyâyı d. → **dünyā:** 002
 2. Gereğini yapmak, gereğini yerine getirmek.
 d.- **dı** 049
buyruğı d. → **buyruk:** 049
 3. (El, ayak, diz ... için) İş görecektir durumda olmak.
 d.- **ar** 128

dutiş- Alevlenmeye, yanmaya başlamak, alev almak.
 d.- **dı** 074
od d. → **od:** 074

dün Gece.
d. ü gün Gece gündüz: 010, 060, 100

dünyā (< Ar. *dunyā*) Dünya, âlem, içinde yaşadığımız yer, yerküre.
 d.+ **ya** 088
 d.+ **yı** 001, 002
 d.+ **yı dut-** Dünyayı kaplamak, duyulacak ve görülecek şekilde dünyayı doldurmak: 002

düş Uyurken zihinde beliren hayaller ve düşünceler, rüya.
 d. 029
 d.+ **den** 028
 d.+ **e** 039
 d.+ **imde** 020
 d.+ **ine** 036

düş- Yarı yardımcı fiil durumunda birleşik fiiller yapar.
 d.- **diler** 086
 d.- **düm** 028
 d.- **erem** 023
ayağına d. → **ayağ:** 023, 086
örü d. → **ör-:** 028

dütin Duman.
 d.+ **i** 104

E

el El.
 e.+ **i** 128
 e.+ **in** 052, 059
 e.+ **inden** 039
 e.+ **iğle** 087
 e.+ **üm** 076
 e.+ **ümi** 044
 e.+ **üm-ile** 075

el-ķışsa (< Ar. *el-ķışsa*) Uzun sözün kısası, kısaca, kısa olarak.
 e. 015

em- (Bir şeyi) Dudak, dil ve nefes yardımı ile içine çekmek.
 e.- **dügün** 048

emir (< Ar. *emr*) Emir, buyruk. ↔ **emr.**
 e. **ķıl-** Emretmek, buyurmak: 116
emr (< Ar. *emr*) Emir, buyruk. ↔ **emir.**

e. it- Emretmek, buyurmak: 073
e.+ i-y-ile 118
emzür- (Kadın veya dişi hayvan) Yavrusunu memesindeki sütü emdirmek suretiyle beslemek, meme vermek.
e.- düj 079
eş Yâr, dost, arkadaş.
e.+ imüz 089
etmek Ekmek.
 e. 031, 033, 034
e.+ üj (etmegün) 030
ey (İsimden önce hitap ünlemi) Ey, hey, bre, be vb. anlamlara gelir.
 e. 020, 045, 066, 080, 087, 112, 126, 134
eyit- Demek, söylemek. ↔ **eyt-**.
e.- diler 098
eyle- “Yapmak, etmek, kılmak” anlamında yardımcı fiiller yapar.
 e. 046, 134
e.- di 037
e.- diler 068
e.- me 029
e.- sün 018
e.- yem 064, 067
e.- yesin 081
âh e. → âh: 064
bahâne e. → bahâne: 029
güç e. → güç: 067
hâzır e. → hâzır: 068
helâl e. → helâl: 046, 081
pâre pâre e. → pâre: 037
rahmet e. → rahmet: 018
şefâ‘at e. → şefâ‘at: 134
eyt- Demek, söylemek. ↔ **eyit-**.
e.- ürem (eydürem) 024
e.- ür (eydür) 017, 019, 020, 022, 024, 025, 029, 031, 044, 047, 058, 063, 066, 070
eyü İyi.
 e. 002, 003

F

faķir (< Ar. *faķir*) Yoksul (kimse), muhtaç, fukara.
 f. 003

fedâ (< Ar. *fidâ*?) Bir şey uğruna değerli bir şeyden vazgeçme, uğruna verme.
f. olsun Benim için en kıymetli olan şeyi bu uğurda seve seve gözden çıkarırım: 090
felek (< Ar. *felek*) Gök katlarında yer alan yıldızların insan kaderi üzerinde yaptığı kabul edilen etki, kadere hâkim olduğuna inanılan güç, talih, baht.
çarh-u f. → çarh: 013

G

ġaflet (< Ar. *ġaflet*) Çevresinde olanları farkedememe, açık gerçeği görememe, dalgınlık, dikkatsizlik, basiretsizlik, aymazlık, gafillik.
ġ. 014
ġarīb (< Ar. *ġarīb*) Kimsesiz, zavallı, biçare (kimse).
ġ.+ i 077
ġayet (< Ar. *ġayet*) Çok, pek, pek çok, son derece.
ġ. 129
ġāzī (< Ar. *ġāzī*) Gaza eden, İslam dini ve vatan uğruna elde silah düşmanla savaşan, gazadan şehit olmadan dönen kimse
ġ.+ lerünj 072
geç- 1. Girmek, gelmek.
g.- di 123
 2. (Bir meclis, makam veya heyet tarafından) Kabul edilmek, tasdik edilmek.
g.- meye 093
 3. Birleşik fiiller yapar.
g.- er 064
nāzım g. → nāz: 064
gel- (-den, -e) Gelmek, varmak, ulaşmak.
g. 075
g.- di 013, 036, 045, 057, 062, 078, 080, 090
g.- diler 041, 085, 096
g.- düm 067
g.- e 093
g.- medi 113
g.- medük 088
g.- medüm 067

- g.- megil** 022
g.- ür-idi 005
ger (< F. *eger*) Şart anlamını güçlendirmek için şart cümlelerinin başına getirilir, şayet. ("Eğer" edatının nazımda kullanılan şekli).
g. 062
gerek- Lazım olmak, gerekmek.
g.- se 070
getür- (Daha uzak bir yerden) Bulunulan yere gelmesini sağlamak, gelmesine sebep olmak, iletmek, nakletmek.
g.- diler 056, 071, 118
gey Çok, pek, pek çok, gayet.
g. 050, 072
gezdür- (İbret olması için belli bir şekilde) İnsan içine çıkarmak, ortada dolaştırmak, gezdirmek.
g.- diler 053
gibi Gibi, benzer (Benzetme edatı).
g. 009, 120
gice Gece.
g. 014, 015, 036, 079
gir- (Dışarıdan içeriye) Geçmek, (içeriye) varmak, dahil olmak, duhul etmek.
g.- di 056
g.- üp 057
girü 1. Geri, arka taraf.
g. dön- Yönünü bulunduğu yerin tam karşıtı olan yöne çevirmek, arkaya dönmek: 027
2. Geri, sonra, tekrar, yine.
g. 033
git- (Bir yerden bir yere) Hareket etmek, gitmek.
g. 022
g.- di 113
g.- er (gider) 076
‘aklı g. → ‘akl: 113
kan g. → kan: 076
gök Gökyüzü.
g.+ deki 116
g.+ e (göge) 072
g.+ e (göge) çık- Gökyüzüne yükselmek, göge çıkmak: 104
gönül Gönül, kalp, iç.
g.+ in (göñlin) 132
g.+ in (göñlin) yıķ- Birini kırmak, üzecek bir davranışta bulunmak, gücendirmek, gönül kırmak: 035
g.+ ini (göñlini) 131
g.+ in (göñlin) 068
gör- 1. Görmek, bakmak, algılamak, göz ile seçmek.
g. 013, 044, 075, 078, 126
g.- di 036, 037, 104, 105, 107
g.- esin 060, 100
g.- ıcek 042
g.- medi 132
g.- megil 047
g.- meyersin 026
g.- üñ 054
g.- üp 041, 043
g.- ürem 020
2. Birleşik fiiller yapar.
g.- me 058, 098
g.- mediler 051
revā g. → revā: 058, 098
yavuz g. → yavuz: 051
görkli Güzel, gösterişli, görkemli. ↔ **görklü.**
g. 066
görklü Güzel, gösterişli, görkemli. ↔ **görkli.**
g. 119, 123
g. idi 009
göster- Göstermek, göz önüne koymak.
g.- eyim 125
götür- İletmek, götürmek.
g.- üp 112
göyün- Yanmak.
g.- di 105
göz Göz, görme organı.
g.+ i 035
g.+ i yaş dol- Çok duygulanıp ağlayacak duruma gelmek, gözleri yaşarmak: 106
g.+ in 043, 094, 103, 127

g.+ in çıkar- Gözünün çıkmasına sebep olmak: 025
g.+ ine 034, 107
g.+ ini 014, 037
g.+ üm 017, 065
g.+ üne 027
güç Yapılması, başa çıkılması zor olan, yorucu, zor, müşkül, çetin.
g. eyle- Zorlamak, tazyik etmek: 067
gül- Gülmek, gülümsemek.
g.- meyesin 060, 100
gün 1. Gün.
g. 015, 032
g.+ -idi 015
g.+ ini 104
2. Gündüz, sabah.
g. 010, 060, 100
dün ü g. → dün: 010, 060, 100
günāh (< F. *gunāh*) Günah, suç, hata.
g.+ in 062
güneş Güneş.
g.+ e 008, 009, 053
g.+ i 040

H

haber (< Ar. *haber*) Haber, bilgi, malumat.
h. ol- Haber verilmek: 040, 083
h. vir- Haber vermek: 123
hak (< Ar. *ḥaqq*) Allah, Tanrı, Huda.
h. 026, 047, 049, 061, 064, 067, 094, 122
h. çalab Allah, Tanrı: 118, 130
hāl (< Ar. *ḥāl*) Durum, vaziyet.
h.+ imi 044, 075
h.+ ine 101
halāş (< Ar. *ḥalās*) Kurtulma, kurtuluş.
h. it- Kurtarmak: 128
halife (< Ar. *ḥalife*) Halife, çok iyi yetişmiş ve eğitim almış kimse.
h.+ müz 089
halk (< Ar. *ḥalk*) Halk, insanlar, toplum.
h.+ i 065
harām (< Ar. *ḥarām*) Dinin kesin bir dille yasakladığı, işlenmesi azabı, inkar

edilmesi küfrü gerektiren (şey, hareket veya davranış).

h. olsun “Hayrını görmesin, içine sinmesin” anlamında beddua sözü: 048, 070

hātır (< Ar. *ḥāṭir*) Gönül, duygu.

h.+ ların ko- Gönüllerini kırmak, gönüllerini incitmek: 102

hatim (< Ar. *ḥatm*) Bitirme, sona erdirme, tamamlama.

h. kı-ıl- Kur’ân-ı Kerîm’i başından sonuna kadar ezberden veya yüzünden okumak: 012

hatun Kadın.

h. 001, 063, 070, 096, 102, 103

h.+ a 058, 066, 095, 098, 127

h.+ i 042

h.+ ı 041, 043

h.+ u 007, 056

dāsītān-ı h. → dāsītān: 001

hāzır (< Ar. *ḥāzır*) Bir işi yapmak için gerekli her şeyini tamamlamış olan, hazır, amade.

h. eyle- Hazırlamak: 068

helāl (< Ar. *ḥalāl*) **1.** Dinin yasaklamadığı (şey, hareket ve davranış).

h. eyle- (Yaptığı veya verdiği şeyi) Canı gönülden bağışlamak, verdiği kimsenin hakkı olarak kabul etmek: 046, 081

h. kı-ıl- Helal etmek: 092

2. Nikâhli eş.

h.+ i 007

hem (< F. *hem*) Hem, üstelik, ayrıca, şu da var ki, aynı zamanda; ve de, dahi.

h. 004, 009, 041, 050, 057, 071, 094, 102

hergiz (< F. *hergiz*) Asla, katiyen, hiçbir vakit, hiçbir şekilde.

h. 051, 082

heybet (< Ar. *heybet*) İnsanda korku ve saygı duygusu uyandıran etkili görünüş, ululuk, azamet.

h.+ i 072

hiç (< F. *hiç*) Hiç, hiçbir, asla, katiyen.

h. 016, 032, 051, 132

hōd (< F. *hōd*) de, dahi.

h. 121

hoş (< F. *hoş*) İyi, güzel, hoş, latif.

h. 119

hoşnūd (< F. *hoşnūd*) Bir kimseden veya bir hâlden memnun durumda olan, râzı.

h. ol- Memnun olmak, gönlü hoş olmak, razı olmak: 133

İ

i- İmek (cevher fiili). “İdi, imiş, ise, iken” şekilleri vardır.

i.- di 002, 005, 008, 009, 045, 080

‘ibret (< Ar. *‘ibret*) Acayip, şaşılacak kadar tuhaf kimse veya şey.

‘i.+ e 055

iç Bir şeyin kendi sınırları arasında kalan kısmı, dâhil.

i.+ inde 075, 105, 107, 112

içün İçin, diye.

i. 077, 079

iki İki sayısı.

i. 003, 040, 128

i.+ nüz 095

i.+ si 086, 097

i.+ sinin 094

ile İle (Bağlaç).

i. 114

ilet- Götürmek veya getirmek, ulaştırmak, eriştirmek.

i.- ürler (iledürler) 044

imānsız İnanıcı olmayan (kimse), dinsiz.

ī. 081

ī. ol- Dinsiz olmak: 046

imdi Şimdi.

i. 067, 115

in- (Bulunduğu yerden) Aşağıya doğru gelmek, inmek.

i.- di 122

ir- İstenen veya özlenen bir duruma, belli bir merhaleye ulaşmak, kavuşmak, nail olmak.

i.- megil 047

murādına maqşūdına i. → murād: 047

iş Çalışma, vazife, görev, iş.

i.+ i 131

i.+ ine 013

işbu Bu, işte bu.

i. 124

işit- Duymak, işitmek.

i. 115

i.- di 103

i.- ür (işidür) 094

it- Türkçede birçok kelimenin sonuna gelerek birleşik fiiller teşkil eden, sonuna geldiği kelimeye göre değişik fonksiyonları olan, geçişli veya geçişsiz fiiller, ayrıca çeşitli deyimler yapan fiil. “Yapmak, etmek, kılmak” anlamlarında birleşik fiiller yapar.

i.- di 073

i.- er (ider) 128

emr i. → emr: 073

halāş i. → halāş: 128

‘izzet (< Ar. *‘izzet*) Hürmet, saygı, ikram.

‘i. kııl- Saygı göstermek, hürmet etmek: 042

K

ka‘be (< Ar. *ka‘be*) Bütün Müslümanların kiblesi ve ziyaret yeri olan Mekke şehrindeki mukaddes bina, beytullah.

k. 001

k.+ yi 053

kadār (< Ar. *kadār*) “Kadar, miktar, ölçü, derece, zaman, -dek, aşağı yukarı vb.” anlamlara gelecek şekilde kullanılır.

k. 106

kādir (< Ar. *kādir*) “Tam ve mutlak kudret sahibi olan, istediğini dilediğini yapmaya gücü yeten” (Allah).

k. 026, 116

kāfir (< Ar. *kāfir*) Allah’ın varlığına ve birliğine, Hz. Muhammed’in peygamberliğine ve Allah’tan getirdiklerine inanmayan yahut bunlardan birini inkâr eden kimse.

k.+ ler 109

kağı- Öfkelenmek, kızmak.

ķ.- r 033
ķal- 1. (Olduğu yerde ve olduğu hâlde) Durmak, beklemek.
ķ.- dılar 055
2. Bir yerde olmak veya bulunmak.
ķ.- dı 115
ķ.- mayayım 046, 081
3. Var olmaya devam etmek, bitmeden sürmek, sürüp gitmek.
ķ.- dı 121
4. Hayatta kalmak, yaşamaya devam etmek.
ķ.- mış-ıdı 007
ķ.- urdı 006
5. Birleşik fiiller yapar.
ķ.- a 093
‘āciz ķ. → ‘āciz: 093
ķan Kan.
ķ. 027
ķ. git- Kan gitmek, kanı akmak: 076
ķ.+ -ıla 076
ķanat Kanat.
ķ.+ ı (ķanadı) ķanada ur- Kanatlarını birbirine çatmak: 119
ķ.+ -ıla 117
ķanđı Hangi.
ķ. 110
ķanı Hani, nerede.
ķ. 089
ķapķara Çok kara, kömür gibi kara, simsiyah.
ķ. ol- Simsiyah olmak, kömür gibi kara olmak: 120
ķapu Kapı.
ķ.+ sına 056
ķ.+ ya 101
ķ.+ yı 097
ķara Siyah renk, kara.
ķ. ol- Kara olmak: 107
ķ.+ sı 121
yüzüm ķ. ol- → yüz: 021
ķardaş Kardeş.
ķ.+ imuz 089
ķarşu Karşı, karşı taraf.

ķ.+ sında 110
ķat Huzur, yan, ön.
ķ.+ ima 022
ķ.+ ina 005, 019, 085, 096
ķatı Çok, pek çok.
ķ. 050, 072
ķayđu Kaygı, endişe, tasa.
ķ.+ sı 031
ķ.+ sıdur 031
ķayna- Kaynamak, coşmak.
ķ.- dı 106
ķazā (< Ar. *ķazā*) Olacağı Allah tarafından takdir olunan şeylerin meydana gelmesi, gerçekleşmesi.
ķ. idi 045, 080
ķ.+ -y-ıdı 062
ķ.+ ya 004
ķelām (< Ar. *ķelām*) Söz.
k. 135
ķelici (< Moğ. *ķeleçi*) Söz, boş laf.
k. 032
ķendi Kendi, kendisi.
k. 087
ķendüz (< *ķendü* + *öz*) Kendisi, şahsı, kişiliği.
ķ.+ i 008
ķ.+ in 112
ķ.+ ine 113
ķ.+ ini 037
ķ.+ ini ur- Kendisini vurmak, kendisini öldürmek: 038
ķerīm (< Ar. *ķerīm*) “Vadini yerine getiren, çok verici, lütuf ve ihsanı bol, kendisine sđđınanı geri çevirmeyen” (Allah).
k. 134
ķes- (Kesici bir aletle) Bulunduğu yerden ayırmak, çıkarmak, kesmek.
ķ.- diler 052, 059
ķ.- erler 044
ķesil- (Kesici bir aletle) Bulunduğu yerden ayrılmak, çıkarılmak, kesilmek.
ķ.- miş 076
ķez Defa, kere, sefer. ↔ **ķezin.**
k. 012, 074

k.+ in 064
kezin Kez, defa. ↔ **kez**.
k. 108
kııl- 1. Etmek, eylemek, yapmak.
ķ.- a 115
ķ.- inuz 070
ķ.- maya 109
ķ.- mışım 109
 2. “Etmek, kılmak, yapmak” anlamında yardımcı fiiller yapar.
ķ. 018
ķ.- dı 114, 116, 124, 127
ķ.- dılar 013, 036, 039
ķ.- ğıl 134
ķ.- madı 082
ķ.- maya 092
ķ.- ur-ıdı 012, 042
 ‘aceb ķ. → ‘aceb: 013
 ‘acebe ķ. → ‘acebe: 036
 du‘ā ķ. → du‘ā: 127
 emir ķ. → emir: 116
 ħatim ķ. → ħatim: 012
 ħelāl ķ. → ħelāl: 092
 ‘izzet ķ. → ‘izzet: 042
 namāzur ķ. → namāz: 018
 rūzı ķ. → rūzı: 134
 selām ķ. → selām: 124
 ŧefā‘at ķ. → ŧefā‘at: 082
 ta‘accüb ķ. → ta‘accüb: 039
 zārı ķ. → zārı: 114
ķılıç Kılıç.
ķ.+ ın (kılıcın) 050
ķırķ Kırk sayısı.
ķ. 032
ķısa Az bir zaman içinde olan, az süren, az zaman alan.
ķ. 015
ķiyāmet (< Ar. *ķiyāmet*) Kıyamet, semavî dinlerdeki ortak inanişaya göre takdir edilen zamanı gelince bu âlemin ve bu âlemdeki canlı cansız her şeyin bir anda mahvolup yok olması, ölümlerin dirilmesi, âhiret hayatının başlaması

olayı ve bu olayın meydana geldiğı zaman.
ķ. 104
ķi Ki (Bağlama edatı). ↔ **ķim (1)**.
ķ. 067
ķim (1) Kim, ki (Bağlama edatı). ↔ **ķi**.
ķ. 024, 035, 053, 054, 055, 058, 061, 064, 065, 074, 083, 087, 098, 101
ķim (2) Kim, hangi kimse (Soru zamiri).
ķ. 133
ķ.+ den 133
ķimse Kimse, herhangi bir ķişi.
ķ.+ niş 004
ķ.+ ye 032
ķ.+ yi 051
ķişi İnsan, kimse, şahıs.
ķ. 131
ķo- 1. Koymak, bırakmak.
ķ.- maz-ıdı 004
 2. Bırakmak, terketmek.
ķ.- ğıl 108
 3. İzin vermek, müsaade etmek.
ķ.- maşuz 083
 4. Birleşik fiiller yapar.
ķ.- madı 102
ķātırların ķ. → ķātır: 102
ķorķ- Korkuya kapılmak, korku duymak, ürkemek, çekinmek.
ķ.- dı 066
ķuç- Kucaklamak, sarmak.
ķ.- dı 112
ķudret (< Ar. *ķudret*) Kuvvet, güç, iktidar.
ķ.+ -ile 034
ķ.+ imi 125
ķ.+ inĳi 126
ķul Allah tarafından yaratılmış insan, kul.
ķ. 022
ķ.+ lara 125
ķ.+ laruņa 134
ķulak Kulak, işitme organı.
ķ.+ ina (ķulađına) ur- Kulağına gelmek: 016
ķuş Kuş.
ķ. 117

ķ.+ a 116

ķuzu Kuzu, koyunun yavrusu.

ķ.+ m 018

M

maķķūd (< Ar. *maķķūd*) İstenilen Őey, amaç, gaye, maksat.

m.+ ıġa 047

murāđıġa m.+ ıġa ir- → **murād:** 047

meger (< F. *meger*) Meğer, meğerse; oysa, halbuki (Bağlama edatı).

m. 014

mekteb (< Ar. *mekteb*) Mektep, okul.

m.+ e 011

meydān (< Ar. *meydān*) Üzerinde bina vb. Şeyler bulunmayan düz, açık ve geniş yer, açıklık, alan, saha.

m.+ ina 071

mu'cizāt (< Ar. *mu'cizāt*) Mucizeler.

m. 129

m.+ ı 130

murād (< Ar. *murād*) İstek, arzu, dilek, amaç.

m.+ ıġa maķķūdıġa ir- İsteklerine kavuŐmak, muradına ermek, dileęi olmak: 047

muŐġaf (< Ar. *muŐġaf*) Kur'ān-ı Kerim.

m. 011, 012

münāfık (< Ar. *münāfık*) Allah'a, Peygamber'e ve diğer iman esaslarına inanmadığı hāilde inanmıŐ gibi görünen ve öyle davranan kimse.

m.+ lar 069

müŐtāk (< Ar. *muŐtāk*) Őiddetle arzu eden, özleyen, hasretini çeken, gönülden isteyen.

m. idi 005

N

namāz (< F. *namāz*) Namaz.

n. vaķti ol- Namazın kılınma zamanı gelmek: 016, 017

n.+ m 004

n.+ uġ kıl- Namaz ibadetini yerine getirmek: 018

nāz (< F. *nāz*) Yalvarma, rica.

n.+ m geç- İsteğini kabul ettirecek kadar hatırı sayılmak: 064

ne Ne, hangi Şey (Soru zamiri).

n. 013, 070, 078, 121, 130

n.+ ler 115

neden Ne sebepten, niçin.

n. 024

neft (< F. *neft*) Neft yağı.

n. ur- Neft yağı atmak, neft yağı koymak: 073

nefti (< F. *neft* + Ar. *i*) Neft yağı dökmekle görevli kişiler.

n. 068

n.+ ler 073

nene Büyükanne, anneanne veya babaanne.

n.+ si 006

nice Çok, pek çok, birçok.

n. 061

nidā (< Ar. *nidā*) Seslenme, çağırma, bağırma.

n. 090

n'ol- (< *ne* + *ol-*) Ne olmak.

n.- acağın 006

n.- duğın 006

nür (< Ar. *nür*) IŞık, aydınlık, parlaklık, ziya.

n.+ ı 017

O

od Ateş.

o. 075, 105, 107, 112, 118, 120, 121

o. dutış- Ateş tutuşmak, ateş yanmaya başlamak: 074

o.+ a 073, 077, 084, 087, 099, 112

o.+ a yak- Ateşe yandırmak: 020, 065, 069, 110

o.+ a yan- Ateşte yanmak: 058, 083, 088, 098

o.+ a yandır- Ateşe vermek, yakmak: 063

o.+ da 115

o.+ ı 072

o.+ -ıla 068

o.+ m 077, 084, 099

o.+ uġ 104, 121

oğlancık Küçük çocuk. → **oęlancuķ.**

o.+ ı (oğlancığı) 007

oğlan Erkek çocuk.

o. 011, 014, 015, 016, 031, 033, 036, 037, 039,
044, 053, 055, 061, 074, 089, 105, 115

o. idi 008

o.+ a 051

o.+ ı 011, 043, 071, 083

o.+ ıçun 090

o.+ ını 069

o.+ ırđ 013, 052, 059, 091, 095, 098

o.+ -ıçun 084, 099

o.+ -ıla 088

o.+ unı 099

o.+ urđ 128

o.+ urju 100

oğlancuğ Küçük çocuk. → **oğlancığ.**

o.+ ından (oğlancuğından) 076

oğul Erkek evlat, genç delikanlı.

o. 017, 019, 020, 029, 079, 108, 111

o.+ ın (oğlın) 112

o.+ ını (oğlını) 058, 107

o.+ ırđ (ođlınırđ) 101

o.+ nırđ (ođlınırđ) 113

o.+ unı (oğlını) 060, 084, 110

ol 1. O (Üçüncü tekil şahıs zamiri).

o. 006, 012, 133

2. O (İşaret sıfatı).

o. 003, 007, 009, 011, 013, 027, 028, 035, 039,
040, 042, 044, 053, 055, 056, 072, 074, 077,
094, 096, 099, 104, 106, 110, 114, 116, 118,
127, 135

o. dem O zaman, o vakit: 094, 120

ol- 1. Olmak, bulunmak, meydana gelmek.

o.- a 079

o.- sun 135

2. (Bir şeye) sahip olmak.

o.- magil 022

3. "Olmak, bulunmak, meydana gelmek"
anlamında yardımcı fiil.

o.- a 133

o.- asın 061

o.- dı 016, 017, 040, 083, 107, 120

o.- dum 024

o.- ısar 131

o.- mayayın 046

o.- mışam 109

o.- sun 048, 070, 090

o.- ur 021

‘āšī o. → ‘āšī: 024

dişvār o. → dişvār: 131

fedā o. → fedā: 090

haber o. → haber: 040, 083

harām o. → harām: 048, 070

hoşnūd o. → hoşnūd: 133

imānsız o. → imānsız: 046

kapkara o. → kapkara: 120

ķara o. → ķara: 107

namāz vaķtı o. → namāz: 016, 017

peşimān o. → peşimān: 061

yad o. → yad: 109

yüzüm ķara o. → yüz: 021

omça Ağaç kütüğü, tomruk, kütük.

o. 121

oruç (< F. rūze) İslam dininin beş şartından biri olan, imsaktan güneş batıncaya kadar yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durma şeklindeki ibadet.

o. tüt- Oruç ibadetini yerine getirmek: 032

otuz üç biñ Otuz üç bin.

o. 114

oyan- Uyanmak, yerinden oynamak.

o.- dı 106

Ö

öğren- Bir husus hakkında bilgi sahibi olmak, bilgi edinmek.

ö.- miş-idi 011

öl- Ölmek, vefat etmek.

ö.- meyyin 081

ö.- miş-idi 007

ö.- ürdi 006

‘ömr (< Ar. ‘umr) Hayat, ömür.

‘ö.+ üme 078

öp- Öpmek.

ö.- di 094, 103

ö.- er-idi 010

ör- Yükselmek, çıkmak, kalkmak.

ö.- i dur- Ayağa kalkmak: 017

ö.- ü düş- Kalkmak, uyanmak: 028
ört- Örtmek, kapatmak.
ö.- di 126
ö.- sün 125
ötrü “...den dolayı, ...den yüzünden, o sebepten, o yüzden” gibi anlamlara gelen çekim edatı.
ö. 024
öyle Öyle, o şekilde, o biçimde.
ö. 068
öz Kendi (Dönüşlülük zamiri).
ö.+ i 105

P

pādişāh (< F. *pādişāh*) (Hüküm sahibi olan, hükmeden anlamında) Allah.
p. 115, 127
p.+ a 064
pāk (< F. *pāk*) (Mecazi anlamda) Kusursuz, günahsız.
p. 016
p.+ ine 023
pāre (< F. *pāre*) Parça.
p. pāre eyle- Parça parça etmek: 037
p.+ si 121
paşa Sayılan ve sevilen kimseler için kullanılan hitap sözü.
p. 009, 116
perk Sağlam, kuvvetli. ↔ **berk.**
p. 059
peşimān (< F. *peşimān*) Yaptığına üzüлüp hayıflanana, esef eden.
p. ol- Yaptığı şeyin yanlış sonuç verdiğini görerek üzülmek, yaptığına hayıflanmak: 061
peygamber (< F. *peygāmbēr*) **1.** Allah tarafından emirlerini kullarına bildirmekle görevlendirilmiş kimse, Tanrı elçisi, nebi, resul.
p. 093
p.+ ler 023
2. Hz. Muhammed.
p.+ e 021

R

rahīm (< Ar. *rahīm*) “Ahirette mümin kullarına acıyan, merhamet eden” anlamında esmâ-i hüsnâdan (Allah’ın en güzel isimlerindedir).

r. 134

rahmet (< Ar. *rahmet*) Allah’ın yarattıklarına olan merhameti, acıma ve esirgemesi.

r. 091, 092

r. eyle- Merhamet etmek, acımak: 018

r.+ iñle 134

r.+ -ile 133

resūl (< Ar. *resūl*) Peygamber, nebi (Özellikle Hz. Muhammed için kullanılır).

r. 022, 024, 025, 043, 056, 057, 058, 124, 126, 127

r.+ iñ 049

r.+ üñ 066, 135

revā (< F. *revā*) Layık, yerinde, münasip.

r. gör- Layık görmek, uygun görmek: 058, 098

r.+ mıdur 025

rūzī (< F. *rūzī*) Nasip, kader, kısmet.

r. kıl- Nasip vermek, kısmet etmek: 134

S

sā‘at (< Ar. *sā‘at*) Vakit, zaman, an.

s. 033, 124

şol s. → şol: 111, 122

şaç- (Bir şeyi) Ortalığa dağıtmak, etrafa serpmek, dökmek.

ş.- dılar 120

şag Sağ taraf, sağ yön.

ş. 034, 035

şahābe (< Ar. *şahābe*) Hz. Muhammed’in sohbetinde bulunmuş olan Müslümanlar, sahabiler.

ş. 114

şal- Atılmak, dalmak.

ş.- dılar 117

şalavāt (< Ar. *şalavāt*) “Allahım, Hz. Muhammed’e ve Hz. Muhammed’in soyundan gelenlere salat eyle, onların

şeref ve kadrini yücelt” anlamına gelen cümle ve dualardan her biri.

ş. vir- Salavat duasını okumak: 119, 135

şan- Şöyle veya böyle olabilecek bir şeyin zihinde kurduğu gibi olduğuna inanmak, öyle olabileceğini düşünmek, zannetmek.

ş.- alum 088

şanki Anlatılan düşüncenin gerçekte var olmadığını fakat gerçekmiş gibi bir izlenim uyandırdığını bildirir; sanki, sözde, sözüm ona, güya.

ş. 026

şaşa Sana.

s. 018, 024, 031, 045, 048, 062, 067, 080, 109, 124

şat- (Bir şeyi) Bir bedel karşılığında başkasına devretmek.

ş.- miş idi 002

şatun Bedel ödeyerek alma işi.

ş. al- Bir malın bedelini ödemek suretiyle edinmek: 001

selām (< Ar. *selām*) Selam.

s. kıl- Selam vermek: 124

s. vir- Selam vermek: 057

s.+ ını vir- Selam vermek: 122

sen Sen (ikinci tekil şahıs zamiri).

s. 020, 101

s.+ den 091, 092

s.+ i 020

s.+ iğ 068

sev- (Bir şey veya kimseye) Sevgi duymak, gönlünde (ona karşı) bir muhabbet beslemek.

s.- erlerdi 050

şı- Kırmak.

ş.- madı 102

sil- Silmek.

s.- di 127

siyāset (< Ar. *siyāset*) Ceza, özellikle idam cezası.

s. 071

şoḥbet (< Ar. *şoḥbet*) Sohbet, hasbihal.

ş.+ ine 005

şor- Sormak, sual etmek.

ş.- dılar 041

söyle- Demek, söylemek, anlatmak, konuşmak.

s.- me 029

s.- yem 064, 067

söyün- Sönmek.

s.- di 120

söz Söz, laf, kelam.

s.+ i 030, 049

s.+ in 067, 094, 102, 103

şu Su.

ş. 117

ş.+ yı 118, 120

sultān (< Ar. *sultān*) Hükümdar, padişah, sultan.

s.+ ı 066, 116

s.+ lar 116

şun- Arz etmek, takdim etmek, uzatmak.

ş.- ar 033

ş.- dı 103

süt Süt.

s.+ üm (südüm) 070

s.+ üñ (südün) 106

Ş

şefāʿat (< Ar. *şefāʿat*) Peygamberlerin ve Allah'ın izin vereceği kimselerin, kulların suçlarının bağışlanması için Cenabıhak katında aracılık etmeleri.

ş. 091

ş. bul- Suçlarının bağışlanması için kendisine şefaatte bulunulmak: 092

ş. eyle- Şefaatte bulunmak: 134

ş. kıl- Şefaatte bulunmak: 082

ş.+ ı bul- Suçlarının bağışlanması için kendisine şefaatte bulunulmak: 133

ş.+ i 093

şehirli Şehir halkından olan (kimse), kentli.

ş. 055

şehir (< F. *şehir*) Şehir, kent, il.

ş.+ inde 001

şerīʿat (< Ar. *şerīʿat*) Allah'ın kulları için peygamberleri vasıtasıyla koymuş

olduğu iman, ahlak, ibadet ve hukukla ilgili kural ve hükümlerin bütünü, din.

ş.+ 1 050

şimdi Şimdi, şu an.

ş. 069

şol (< şu + ol) Şu, o (işaret sıfatı ve işaret zamiri).

ş. 033, 106

ş. **dem** O vakit: 103, 123

ş. **sa'ât** O vakit: 111, 122

şöyle Şu şekilde.

ş. 066, 124

şu Şu (işaret sıfatı ve işaret zamiri).

ş.+ **nuş** 009, 120

T

tā (< F. *tā*) Bir şeyin bulunduğu, başladığı veya sona erdiği yeri yahut zamanı anlatırken söze mübalağa katar. Genellikle *dek*, *değîn*, *kadar*, *beri* vb. edatlarla kullanılır.

t. 092

ta'accüb (< Ar. *te'accub*) Şaşma, hayret etme.

t. **kıl**- Şaşmak, hayret etmek: 039

ţamu (< Soğd. *tamw*) Cehennem.

ţ. 046, 081

ţā'n (< Ar. *ţā'n*) Kınama, ayıplama, yerme, zemmetme.

ţ. **ur**- Kınamak, ayıplamak: 008

ţanık Bir kimse veya şeyi, bir olayı gözüyle gören ve gördüğünü, bildiğini anlatan kimse, şahit.

ţ.+ **-durur** 130

ţarj Güneş doğmadan önceki alaca karanlık, fecir.

t. 021

ţ.+ **la** 036

ţarır Allah, Tanrı.

t. 018, 124

t.+ **dan** 045, 062, 080, 090

t.+ **ya** 022

ţap- Büyük bir aşkla bağlanmak, tutku ile sevmek.

ţ.- **ar-ıdı** 010

ţapu Huzur, kat, nezd.

ţ.+ **sına** 056

taşra Dışarı.

ţ. 103

ţatlu Tatlı.

ţ. 038

tefsîr (< Ar. *tefsîr*) Kur'ân-ı Kerîm'in ayet veya surelerini açıklama.

t.+ **in** 012

tekbîr (< Ar. *tekbîr*) İslam dininde Allah'ın büyüklüğünü belirtmek için söylenen "Allahu ekber" sözü.

t. 119

temmet (< Ar. *temmet*) Yazıların sonuna bittiğini belirtmek için konulan "bitti" sözü.

t. 135

ţokun- (Bir şey diğer bir şeye) Yaklaşıp hafifçe değmek, temas etmek.

ţ.- **ur** 034

ţut- 1. Kapatmak.

ţ.- **mış-ıdı** 014

2. Birleşik fiiller yapar.

ţ.- **am** 032

ţ.- **ar** 033

becid ţ. → **becid**: 033

oruç ţ. → **oruç**: 032

U

uç- Uçmak.

u.- **an** 116

ur- 1. Vurmak, dövmek, çarpmak.

u. 050

u.- **anlaruğ** 054

u.- **uban** 025

2. Sürmek, sürüştürmek.

u.- **dı** 113

3. Yardımcı fiil olarak kullanılır. (Ur-fiili eski dönemlerde özellikle EAT'de çok yaygın olarak kullanılan bir yardımcı fiildir).

u.- **dılar** 073, 119

u.- **madı** 016

u.- **mağa** 038

u.- **urđı** 008

kanadı kanada u. → **kanat:** 119

kendüzini u. → **kendüz:** 038

kulağına u. → **kulağ:** 016

neft u. → **neft:** 073

ta'n u. → **ta'n:** 008

usta (< F. *ustād*) Bir zanaatı gerektiği gibi öğrenmiş olup kendi başına yapabilen kimse.

u.+ m 019

u.+ na 018, 029, 030

uyku Uyku.

u.+ ya var- Uyumak: 015

uzun Başlangıcı ile bitişi arasında fazla zaman bulunan, çok süren, çok zaman alan.

u. 015

Ü

ü (< F. *u*) "Ve" bağlacının sessiz harfle biten kelimelerden sonraki okunuşu. (Eski metinlerde genellikle *u*, *ü*, *vü* şeklinde geçmektedir.)

dün ü. gün → **dün:** 010, 060, 100

ümmet (< Ar. *ummet*) Bir peygambere iman edenlerin, onun getirdiklerine inanıp tabi olanların meydana getirdiği topluluk.

ü. 022

ün Ses.

ü.+ i 016

üst Üst, üzeri, üst taraf.

ü.+ ine 118

üşendür- Tedirgin etmek, rahatsız etmek.

ü.- megil 063

V

vaqt (< Ar. *vaqt*) Vakit, zaman.

v.+ i 016, 017

namāz v.+ i ol- → **namāz:** 016, 017

var Mevcut olan, bulunan, tamam, hepsi.

v.+ i 055

v.+ ıdı 001

var- 1. (Belirli bir yere) Gitmek, varmak, ulaşmak.

v. 018, 029

v.- mazam 019

v.- sun 091

v.- uş 095

v.- uram 021

2. Birleşik fiiller yapar.

v.- miş 015

uykuya v. → **uyku:** 015

vāy (Ünlem) Eyvah.

v. 035

vir- 1. (Bir şeyi bir kimseye) İletmek, vermek, eriştirmek.

v.- di 127

2. Satmak, vermek.

v.- miş 001

3. Bilgi edinmesi için göndermek.

v.- miş-idi 011

4. Birleşik fiiller yapar.

v. 135

v.- di 122, 123

v.- diler 057, 119

v.- mediler 051

v.- mege 038

v.- ür 026

amān v. → **amān:** 051

cānın v. → **cān:** 038

çāre v. → **çāre:** 026

haber v. → **haber:** 123

şalavāt v. → **şalavāt:** 119, 135

selām v. → **selām:** 057

selāmını v. → **selām:** 122

Y

yā (< Ar. *yā*) Ey (Seslenme ünlemi).

y. 019, 024, 025, 044, 058, 074, 098, 108, 124

yad Yabancı.

y. ol- Yabancı olmak: 109

yak- 1. Yanmasını sağlamak, tutuşturmak, yakmak.

y.- an 131

y.- dılar 072, 077, 084, 099

2. Birleşik fiiller yapar.

y.- a 065, 110

y.- alar 069

y.- arsın 020

oda y. → **od:** 020, 065, 069, 110

yalın Çıplak, üryan.

baş açık y. ayak → **baş**: 085, 096

yalvar- Birinden bir şey isterken yumuşak ve acındırıcı bir tavır takınmak, saygılı bir ısrarla istediğini söylemek.

y.- uñ 095

y.- uram 023, 045, 080

yan- 1. Yanmak, tutuşmak, alev almak.

y.- a 074

y.- a-durur 105

2. Birleşik fiiller yapar.

y.- a 058, 083, 098

y.- alum 088

oda y. → **od**: 058, 083, 088, 098

yan Kat, nezd, huzur.

y.+ ina 123

yandır- Yakmak, tutuşturmak.

y.- magil 063

oda y. → **od**: 063

yaña Taraf, yön, cihet.

y.+ dan 069, 073

yār (< F. *yār*) Arkadaş, dost, sevgili.

y.+ i 055, 114

y.+ imuz 089

y.+ -ila 041

yara Eş, dost, arkadaş.

y. 126

yâren (< F. *yārān*) Dost, arkadaş. (Kelime çoğul olmasına rağmen daha çok tekil anlamıyla kullanılır.)

y.+ ler-ile 057

yarın İçinde bulunulan günden sonra gelen gün, ertesi gün.

y. 046, 081

yaş Gözyaşı.

y.+ in dök- Ağlamak: 111

y.+ ina 065

gözi y. dol- → **göz**: 106

yat- Yatmak, uyumak, uykuya dalmak.

y.- mış-ıdı 014

yavuz Fena, kötü.

y. 003

y. gör- Kötü görmek: 051

yayağ Yayan, yürüyerek, yaya olarak.

y. 085, 096

yaz Yaz mevsimi.

y. 015

ye- Yemek yemek. ↔ **yi.**

y.- meyem 032

yedi Yedi sayısı.

y. 011, 012

yediler Allah tarafından alemler manen idare etmekle görevlendirildiğine ve kendilerine alemler hükmetme izni verilmiş olduğuna inanılan velilerin belli bir mertebede olan yedisine verilen isim, bûdelâ.

y. 005

yık- Bozmak, parçalamak, yıkmak.

y.- ar 035

gönlin y. → **gönül**: 035

yıl Sene, yıl, sâl.

y.+ da 012

yirt- (Vücudun bir yerini) Kanatacak kadar derin çizmek.

y.- dı 111

yi- Yemek yemek. ↔ **ye.**

y.- yesin 030

yigitlük Gençlik, yiğitlik.

y.+ üme (yigitlüğüme) 078

yir Yer, mevki, mahal.

y.+ e 120, 122

y.+ i 106

yitür- Ulaştırmak, götürmek, iletmek.

y.- diler 118

yürek Kalp, gönül, yürek, iç.

y.+ i (yüregi) 106

yüri- (Zaman, ömür, hayat vb. için) Geçmek, ilerlemek; yaşamak.

y.- di 003

yüz Yüz, surat, çehre.

y. çevir- (Bir kimseden) gösterdiği ilgi ve yakınlığı kesmek: 021

y.+ i 008

y.+ in 111, 132

y.+ ine 027, 113

y.+ ini 113

y.+ üm **ğara ol-** Yüzü kara olmak, yüzü is olmak, yüzü siyahlaşmak: 021

yüz bir Yüz bin sayısı.

y. 117

yüz yigirmi dört bir Yüz yirmi dört bin sayısı.

y. 093

Z

zârı (< F. *zârî*) Ağlama, inleme.

z. ıl- Ağlamak, inlemek: 114

zerre (< Ar. *zerre*) Çok küçük parçacık.

z. 026

zinhâr (< F. *zinhâr*) Sakın, aman, asla.

z. 048

9.2. Arapça İbareler Dizini

bismillâh (< Ar. *bi'smi'llâh*) "Allah'ın adıyla".

Bismillâhirrahmânirrahim sözünün kısaltılmış şekli.

b. 097

bismillâhirrahmanirrahîm (< Ar. *bismillâhirrahmanirrahîm*) "Bağışlayan ve esirgeyen Allah'ın adıyla" manasına gelen bir söz. Esere başlarken başlangıç olarak besmele sözü kullanılmıştır.

b. 001

ve's-selâm (< Ar. *ve's-selâm*) "İşte o kadar, son söz bu" anlamında sözü kısa kesmek için kullanılır.

v. 135

9.3. Kişi ve Yer Adları Dizini

ağmed (< k.a.) Hz. Muhammed'in adlarındandır. "Pek çok methedilmiş, övülmüş kimse" anlamındadır. ↔ **muğammed, muştafa, muştafa muğammed.**

a.+ e 040

âli (< k.a.) Hz. Muhammed'in amcası Ebû Tâlib'in oğludur. Hz. Peygamber beş yaşından itibaren onu himayesine alıp yanında büyütüştür. Hz. Muhammed'in kızı Fâtıma ile evlidir ve

bu evlilikten Hasan ve Hüseyin adında iki oğlu dünyaya gelmiştir. Dördüncü halifedir.

‘a. 049, 073

‘ayniddîn (< k.a.) "Destân-ı Hatun" isimli bu hikâyenin yazarıdır. Eserde, anne yüzünü hiç görmediğini ve anne sevgisinin nasıl bir şey olduğunu bilmediğini belirtmiştir. Buradan annesiz büyüyen biri olduğu anlaşılmaktadır. Zaten yazdığı eserin konusu da anneye ve babaya karşı gelmenin Allah katında büyük bir günah olduğu, bu günahı işlemek gerektiği öğüdünü içermektedir.

‘a. 132

ğasan (< k.a.) Hz. Ali ve Hz. Fatma'nın büyük oğludur ve Hz. Muhammed'in torunudur.

ğ. 055, 085, 096

ğ.+ la 083

ğızır (< k.a.) İçenlere ölmezlik veren âb-ı hayâtı içmiş bulunan ve kul sıkıldığı zaman imdadına yetişmekle meşhur olan peygamber.

ğ. 005

ğüseyn (< k.a.) Hz. Ali ve Hz. Fatma'nın küçük oğlu ve Hz. Muhammed'in torunudur.

ğ. 055, 085, 096

ğ.+ e 083

ilyâs (< k.a.) Kur'an'da adı üç defa zikredilen, mümin kullardan olduğu, kavminin taptığı Ba'l inancıyla mücadele ettiği ve daha sonra gelenler arasında hayırla anıldığı belirtilen peygamberdir. Hızır ve İlyas peygamberlerin hâlen hayatta olduğuna inanılır. Hızır karalarda, İlyas ise denizlerde Muhammed ümmetinden darda kalanların imdadına yetişmekle mükelleftir. Çoğu yerde isimleri birlikte anılır nitekim bu eserde de birlikte zikredilmişlerdir.

i. 005

muḥammed (< k.a.) “Övülmeye değer olan, en güzel huylara sahip kimse” anlamındadır. Peygamberlerin sonuncusu ve en büyüğü olan İslam peygamberinin adıdır. ↔ **aḥmed, muṣtafā, muṣtafā muḥammed.**

m.+ üñ 023

muṣtafā (< k.a.) “Maddi manevi yönden arıtılıp saf ve seçkin duruma getirilmiş veya cinsi içinden en temiz, en iyisi ve en halisi olarak seçilmiş (kimse)” anlamındadır. Bu anlamda kelime Hz. Muhammed’in hem adı hem de sıfatı olarak kullanılmıştır. ↔ **aḥmed, muḥammed, muṣtafā muḥammed.**

m. 041, 042, 085, 094, 114

m.+ dandur 129

m.+ nıñ 086, 123, 130

m.+ ya 087, 090, 122, 135

muṣtafā muḥammed (< k.a.) Peygamberlerin sonuncusu ve en büyüğü olan İslam peygamberinin adıdır. Hz. Muhammed. ↔ **aḥmed, muḥammed, muṣtafā.**

m.+ e 040

nemrūd (< k.a.) Bâbil’in kurucusu denilen hükümdar (MÖ 2640) olup Hz. İbrahim’i ateşe attırmıştır. Babil kulesinin onun zamanında yapıldığı söylenir.

n. 077, 084, 099

‘ömer (< k.a.) Hz. Ömer. İkinci halifedir (634-644). “Hak ile bâtili birbirinden ayıran” anlamındaki “Fârûk” kelimesi onun en meşhur lakabıdır.

‘ö. 049

9.4. Çekim Ekleri Dizini

+a

ay+a 008

baş+a 053

bunlar+a 125, 126

ḥatun+a 058, 066, 095, 098, 127

ḳanad+a 119

ḳuş+a 116

od+a 020, 058, 063, 065, 069, 073, 077, 083, 084, 087, 088, 098, 099, 110, 112

oğlan+a 051

pādiṣāh+a 064

-a

baḳ-a 065, 110

bul-a 133

ḳal-a 093

ḳıl-a 115

ol-a 079, 133

yaḳ-a 065, 110

yan-a 083, 098

yañ-a 058

-acağın

n’ol-acağın 006

-a-durur

yan-a-durur 105

-alar

baḳ-alar 069

yaḳ-alar 069

-alum

şan-alum 088

yan-alum 088

-am

ṭut-am 032

-an

uç-an 116

yaḳ-an 131

-anlaruñ

ur-anlaruñ 054

-ar

at-ar 033

çık-ar 035

dut-ar 128

şun-ar 033

ṭut-ar 033

yık-ar 035

-ar-ıdı

ṭap-ar-ıdı 010

-arsın

yaḳ-arsın 020

-asın

bak-asın 101
çakar-asın 025
çık-asın 101
ol-asın 061

+da

cihân+da 003
od+da 115
yıl+da 012

+dan

baş+dan 053
tanrı+dan 080
tanrı+dan 045, 062, 090
yaña+dan 069, 073

+dandur

muşafâ+dandur 129

+de

âhiret+de 131

+deki

gök+deki 116

+den

ben+den 048, 091, 092
düş+den 028
kim+den 133
sen+den 091, 092

-dı

aç-dı 111
ağla-dı 114
al-dı 034, 038
at-dı 034, 112
bak-dı 104
başla-dı 074
buyur-dı 043, 124
çağır-dı 082, 108
çık-dı 072, 103, 104
dol-dı 106
dut-dı 049
dutiş-dı 074
kal-dı 115, 121
kayna-dı 106
kıl-dı 114, 116, 124, 127
korç-dı 066
kuç-dı 112

ol-dı 016, 017, 040, 083, 107, 120

oyan-dı 106

şun-dı 103

ur-dı 113

yırt-dı 111

-dılar

aç-dılar 086, 097

ağla-dılar 043, 086

al-dılar 039, 071, 117

aş-dılar 052, 059

bağla-dılar 043

bıraç-dılar 077, 084, 099

dur-dılar 073

kal-dılar 055

kıl-dılar 013, 036, 039

şaç-dılar 120

şal-dılar 117

şor-dılar 041

ur-dılar 073, 119

yağ-dılar 072, 077, 084, 099

-dıñ

dur-dıñ 079

-di

bekle-di 132

di-di 095, 108, 125

dök-di 111

eyle-di 037

geç-di 123

gel-di 013, 036, 045, 057, 062, 078, 080, 090

gir-di 056

git-di 113

gör-di 036, 037, 104, 105, 107

göyün-di 105

i-di 002, 005, 008, 009, 045, 080

in-di 122

işit-di 103

it-di 073

öp-di 094, 103

ört-di 126

sil-di 127

söyün-di 120

vir-di 122, 123, 127

yüri-di 003

-diler

di-diler 087
düş-diler 086
eyit-diler 098
eyle-diler 068
gel-diler 041, 085, 096
getür-diler 056, 071, 118
gezdür-diler 053
kes-diler 052, 059
vir-diler 057, 119
yitür-diler 118

-duğın

n'ol-duğın 006

-dum

bağ-dum 027
ol-dum 024

+dur

bu+dur 049, 054
dāsītān+dur 129

-dügün

em-dügün 048

-düm

dön-düm 027
düş-düm 028
gel-düm 067

-dün

emzür-dün 079

+e

aḥmed+e 040
aḥret+e 002
deñiz+e 117
düş+e 039
gög+e 072, 104
güneş+e 008, 009, 053
ḥüseyn+e 083
ʿibret+e 055
mekteb+e 011
muştafā muḥammed+e 040
peygamber+e 021
yir+e 120, 122

-e

gel-e 093

-em

eydür-em 024

-emezem

dir-emezem 028

-er

bit-er 128
geç-er 064
gid-er 076
id-er 128

-erem

düş-erem 023

-er-idi

öp-er-idi 010

-erler

kes-erler 044

-erlerdi

sev-erlerdi 050

-esin

gör-esin 060, 100

-eyim

göster-eyim 125

-ğıl

at-ğıl 087
dur-ğıl 017
kıl-ğıl 134
ko-ğıl 108

+ı

ʿaql+ı 113
ayruğ+ı 049
bıçağ+ı 039
buyruğ+ı 049
cān+ı 066
ḥalk+ı 065
ḥatun+ı 042
ḳanad+ı 119
muʿcizāt+ı 130
nūr+ı 017
od+ı 072
oğlan+ı 011, 043, 071, 083
oğlancığ+ı 007
sultān+ı 066, 116
şefāʿat+ı 133
var+ı 055
yār+ı 055, 114

+ıçun
oğlan+ıçun 090

+ıdı
var+ıdı 001

+ım
nāz+ım 064

+ıma
kat+ıma 022

+ımı
‘aql+ımı 028

+ımuz
cān+ımuz 090
kardaş+ımuz 089
yār+ımuz 089

+ın
ayağ+ın 010, 052, 059
‘ayb+ın 004
baş+ın 111
cān+ın 038
diđār+ın 026, 047
gūnah+ın 062
namāz+ın 004
od+ın 077, 084, 099
oğl+ın 112
yaş+ın 111

+ına
‘aşk+ına 135
ayağ+ına 023, 086
baş+ına 013, 036
boyn+ına 052, 059
cān+ına 123
kat+ına 005, 019, 085, 096
kulağ+ına 016
meydan+ına 071
yan+ına 123
yaş+ına 065

+ından
boyn+ından 071
oğlancuğ+ından 076

+ımı
oğlan+ımı 069
oğl+ımı 058, 107
selām+ımı 122

+ıñ
allāh+ıñ 126
bunlar+ıñ 103
hatun+ıñ 041, 043
oğlan+ıñ 013, 052, 059, 091, 095, 098
oğlun+ıñ 101

+ıña
mağşūd+ıña 047
murād+ıña 047

-ıñuz
kıl-ıñuz 070

-ısar
ol-ısar 131

+i
ahret+i 001
‘ālem+i 063
ben+i 020, 063, 079, 108
biz+i 087
cemāl+i 009
def+i 084
dütin+i 104
el+i 128
ğarīb+i 077
göz+i 035, 106
güneş+i 040
helāl+i 007
heybet+i 072
iş+i 131
kendüz+i 008
öz+i 105
sen+i 020
söz+i 030, 049
şefā‘at+i 093
ün+i 016
vaqt+i 016, 017
yir+i 106
yüreg+i 106
yüz+i 008

-i
ör-i 017

-icek
gör-icek 042

+i-y-ile

- emr+i-y-ile 118
- +imde**
düş+imde 020
- +imi**
hāl+imi 044, 075
kudret+imi 125
- +imüz**
eş+imüz 089
- +in**
ahvāl+in 041
el+in 052, 059
gönl+in 035, 132
göz+in 025, 043, 094, 103, 127
kendüz+in 112
söz+in 067, 094, 102, 103
tefsir+in 012
yüz+in 111, 132
- +inde**
dem+inde 089
dib+inde 046, 081
iç+inde 075, 105, 107, 112
şehir+inde 001
- +inden**
el+inden 039
- +ine**
düş+ine 036
göz+ine 034, 107
hāl+ine 101
iş+ine 013
kendüz+ine 113
pāk+ine 023
şoḥbet+ine 005
üst+ine 118
yüz+ine 027, 113
- +ini**
gönl+ini 131
göz+ini 014, 037
gün+ini 104
kendüz+ini 037, 038
yüz+ini 113
- +iñ**
gönl+iñ 068
kez+iñ 064
- resül+iñ 049
sen+iñ 068
- iñ**
bil-iñ 129
- +iñi**
kudret+iñi 126
- +iñle**
el+iñle 087
rahmet+iñle 134
- iñüz**
bil-iñüz 070
- +--durur**
çok+--durur 130
tanık+--durur 130
- +--ıçun**
ana+--ıçun 038
oğlan+--ıçun 084, 099
- +--ıla**
ad+--ıla 002, 003
ağız+--ıla 117
cān+--ıla 076
kan+--ıla 076
kanad+--ıla 117
od+--ıla 068
oğlan+--ıla 088
yār+--ıla 041
- +--idi**
gün+--idi 015
- +--ile**
kudret+--ile 034
rahmet+--ile 133
- +--y-ıdı**
kızā+y-ıdı 062
- +la**
hasan+la 083
tañ+la 036
- +lar**
münāfık+lar 069
sulṭān+lar 116
- +lara**
kul+lara 125
- +ları**
ayağ+laları 128

- +ların**
hâtır+ların 102
- +laruğa**
kıl+laruğa 134
- +ler**
kâfir+ler 109
ne+ler 115
nefti+ler 073
peygamber+ler 023
- +ler-ile**
yâren+ler-ile 057
- +lerüj**
ğâzî+lerüj 072
- +m**
kuzu+m 018
usta+m 019
- madı**
bul-madı 082
dur-madı 016
kıl-madı 082
ko-madı 102
şı-madı 102
ur-madı 016
- mağa**
ur-mağa 038
- mağıl**
dur-mağıl 030
- magil**
ol-magil 022
yandır-magil 063
- marjuz**
ko-marjuz 083
- maya**
bul-maya 092
kıl-maya 092, 109
- mayasın**
bul-mayasın 061
- mayayın**
kal-mayayın 046, 081
ol-mayayın 046
- maz**
buyur-maz 049
- mazam**
dur-mazam 019
var-mazam 019
- maz-ıdı**
ko-maz-ıdı 004
- me**
eyle-me 029
gör-me 058, 098
söyle-me 029
- medi**
bil-medi 132
gel-medi 113
gör-medi 132
- mediler**
gör-mediler 051
vir-mediler 051
- medük**
gel-medük 088
- medüm**
gel-medüm 067
- mege**
vir-mege 038
- megil**
di-megil 048, 108
gel-megil 022
gör-megil 047
ir-megil 047
üşendür-megil 063
- meye**
geç-meye 093
- meyem**
de-meyem 032
ye-meyem 032
- meyesin**
bil-meyesin 060, 100
gül-meyesin 060, 100
- meyeyin**
öl-meyeyin 081
- meyisersin**
gör-meyisersin 026
- mez-idi**
di-mez-idi 004
- mış**
al-mış 001

bulaş-mış 027
şat-mış 002
var-mış 015
-mışam
ol-mışam 109
-mışım
kıl-mışım 109
-mış-ıdı
dut-mış-ıdı 002
kal-mış-ıdı 007
tut-mış-ıdı 014
yat-mış-ıdı 014
-miş
kesil-miş 076
vir-miş 001
-miş-ıdı
öğren-miş-ıdı 011
öl-miş-ıdı 007
vir-miş-ıdı 011
+müz
halife+müz 089
+nıñ
ana+nıñ 025
muştafâ+nıñ 086, 123, 130
oğlı+nıñ 113
+niñ
deve+niñ 052, 059
kimse+niñ 004
+nuñ
şu+nuñ 009, 120
+nüz
iki+nüz 095
+ña
usta+ña 018, 029, 030
-r
dile-r 068
kağı-r 033
-rdi
beñze-rdi 008
-r-ıdı
beñze-r-ıdı 009, 053
-rsem
di-rsem 130

-rüz
dile-rüz 101
-se
gerek-se 070
+sı
ana+sı 017, 029, 033, 047, 056, 082, 092, 115
cezâ+sı 054
kara+sı 121
kayğı+sı 031
+sıdur
kayğı+sıdur 031
+sına
ana+sına 091, 095
kapu+sına 056
tapu+sına 056
+sında
karşu+sında 110
+sınıñ
ana+sınıñ 010, 035, 037
+si
iki+si 086, 097
nene+si 006
päre+si 121
+sin
amâme+sin 125, 126
+sinin
iki+sinin 094
-sun
ol-sun 048, 070, 090, 135
var-sun 091
-sün
eyle-sün 018
ört-sün 125
-uban
ağlaş-uban 097
ur-uban 025
+um
ayağ+um 076
cân+um 045, 080
+uma
baş+uma 078
+umı
ayağ+umı 075

+unı
oğlan+unı 099
oğl+unı 060, 084, 110

+uı
anlar+uı 054
bunlar+uı 102
cānım+uı 031
đatun+uı 007, 056
namāz+uı 018
od+uı 104, 121
oğlan+uı 128

-uı
var-uı 095
yalvar-uı 095

+uıu
oğlan+uıu 100

-up
dur-up 110

-ur
çağır-ur 074
ol-ur 021
toğun-ur 034

-uram
var-uram 021
yalvar-uram 023, 045, 080

-urđı
đal-urđı 006
ur-urđı 008

-ur-ıdı
kıl-ur-ıdı 012, 042

-urken
dur-urken 021

-urlar
çağır-urlar 054

-ü
ör-ü 028

+üm
ben+üm 075, 077, 078, 079
el+üm 076
göz+üm 017, 065
süd+üm 070
yüz+üm 021

+üme

ömr+üme 078
yigitlüg+üme 078

+ümi
el+ümi 044

+üm-ile
el+üm-ile 075

+üne
göz+üne 027

+üı
etmeg+üı 030
muğammed+üı 023
resül+üı 066, 135
süd+üı 106

-üı
gör-üı 054

-üp
çevir-üp 021
gir-üp 057
gör-üp 041, 043
götür-üp 112

-ür
bil-ür 061, 064
eyd-ür 017, 019, 020, 022, 024, 025, 029, 031,
044, 047, 058, 063, 066, 070
ışüd-ür 094
vir-ür 026

-ürđı
bil-ürđı 006
öl-ürđı 006

-ürem
gör-ürem 020

-ür-ıdı
bil-ür-ıdı 012, 042
gel-ür-ıdı 005

-ürler
iled-ürler 044

+mıdur
revā+mıdur 025

+ya
đapu+ya 101
đazā+ya 004
muđafā+ya 087, 090, 122, 135
taıırı+ya 022

uyku+ya 015

-yasın

ağla-yasın 060, 100

+ye

dünye+ye 088

kimse+ye 032

-yem

eyle-yem 064, 067

söyle-yem 064, 067

-yesin

di-yesin 030, 061

eyle-yesin 081

yi-yesin 030

+yı

dünyā+yı 001, 002

kapu+yı 097

şu+yı 118, 120

+yi

ka'be+yi 053

kimse+yi 051

-yü

beliğle-yü 028

di-yü 010, 079

-yüben

di-yüben 111

-yüp

di-yüp 097

10. Eserin Sözcük Varlığının İncelenmesi

Bu bölümde eser üzerine yapılan dizinden hareketle söz varlığı incelemesi yapılacaktır. İnceleme şu üç aşamadan oluşacaktır: 1. Dizinde yer alan madde başlarının alfabetik olarak dağılımı 2. Dizinde yer alan madde başlarının ait olduğu dillere göre dağılımı 3. Dizindeki madde başlarının kelime kategorisine (isim/fiil) göre dağılımı.

10.1. Madde Başlarının Alfabetik Dağılımı ve Sayısal İstatistikleri

Ön Ses	Madde Başı	
	Sayı	Oran %
a	43	10.69
b	33	8.20
c	6	1.49
ç	11	2.73
d	28	6.96
e	13	3.23
f	3	0.74
g	30	7.46
h	19	4.72
ı	-	-
i	16	3.98
k	47	11.69
l	-	-
m	9	2.23
n	11	2.73
o	11	2.73
ö	9	2.23
p	7	1.74
r	5	1.24
s	26	6.46
ş	8	1.99
t	16	3.98
u	5	1.24
ü	5	1.24
v	5	1.24

y	33	8.20
z	3	0.74
Toplam	402	%100

10.2. Madde Başlarının Ait Olduğu Dillere Göre Dağılımı

Dil	Madde Başı	
	Sayı	Oran %
Türkçe	268	66.66
Arapça	90	22.38
Farsça	40	9.95
Moğolca	1	0.24
Soğdca	1	0.24
Farsça + Arapça	1	0.24
Farsça + Türkçe	1	0.24
Toplam	402	%100

0.3. Madde Başlarının İsim / Fiil Olma Durumuna Göre Dağılımı

Kelime Türü	Madde Başı	
	Sayı	Oran %
İsim	299	74.37
Fiil	103	25.63
Toplam	402	%100

11. Sonuç

Dâsitân-ı Hatun mesnevisi, İslami dönem Türk edebiyatına ait bir dil yadigârıdır. Eser, Eski Anadolu Türkçesi Dönemi dil özelliklerini taşımaktadır. İslam dini ile ilgili bazı basit bilgi ve durumlar bu gibi küçük hikâyeler yoluyla halka anlatılırdı. Eski dönemlerde halk meclislerinde bu gibi hikâyeleri icra eden ve halka aktaran kişilere “kıssahân, meddâh, şeyyâd, fâkih” gibi isimler veriliyordu. Bu kişiler bu gibi hikâyeleri hem yazıyor hem de halk meclislerinde okuyorlardı. İslami dönem Türk edebiyatında İslam dininin gerektirdiği davranışları insanlara bildirmek, dinin daha doğru yaşanmasını sağlamak; Kur’an’ı, Peygamber’in tavsiye ve öğütlerini daha iyi anlatmak için manzum ve

mensur çeşitli halk hikâyeleri oluşturulmuştur. Bu hikâyelerdeki beyit ya da satır sayısı anlatılacak hikâyeye göre değişmektedir. Bu hikâyeler genelde kıssadan hisse vermek amacıyla yazılır ve didaktik bir nitelik taşırlar. Öğütler genellikle bir olay içerisine yerleştirilerek verilir. Doğru davranılmadığında nelerle karşılaşılacağı kahramanların başlarından geçen dramatik birtakım olaylarla anlatılır. Yapılan hata sonucunda çeşitli acılar çekilse bile pişman olunduğu takdirde Allah'ın affına mazhar olunabileceği belirtilir.

Eski Anadolu Türkçesine Ait Bir Hikâye: Ayniddîn'in Dâsitân-ı Hatun Mesnevisi [06 Mil Yz A 3881/6] isimli bu çalışmada Peygamber'in yaşadığı dönemde Mekke'de yaşayan dindar bir kadın ile onun oğlunun başından geçen bir olay anlatılmaktadır. Hikâyede anne baba hatırının kırılmaması ve anne baba hatırını kıran kişilerin Allah katında yeri olmadığı vurgulanmaktadır. Bu çalışmada ele alınan *Dâsitân-ı Hatun* mesnevisi hem edebî hem de dil özellikleri açısından incelenmiş ve hikâyenin arka planı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Eserle ilgili tespit edilen bazı bulgular şu şekilde belirtilebilir:

1. Bu eserin konusu, İslam kültürü ve bu kültür dairesinde gelişmiş olan öğretilerdir. İnsanlara anne baba kıymetinin çok önemli olduğunu, onları kırmanın ve incitmenin Allah katında yeri olmadığını anlatmaktadır ve bu konuda öğütler vermektedir. Hikâyenin olay örgüsünde özellikle “anne” unsuru üzerinde durulmuş ve anne hakkının önemine dikkat çekilmiştir.

2. Bu nüshanın 132. beytinde eserin müellifinin ismi “Ayniddîn” olarak açıkça geçmektedir:

132 ‘ayniddîn ana yüzün görmedi

 ağa göjlin bekledi hiç bilmedi

 “*Ayniddîn anne yüzünü görmedi, onun gönlünü bekledi, (onu) hiç tanımadı.*”

3. Bu hikâyede olay Mekke şehrinde ve Hz. Muhammed'in yaşadığı dönemde geçmektedir. Bir çocuk gördüğü rüyanın etkisinde kalıp istemeden de olsa annesinin gözünün çıkmasına sebep olur. Annesi onu affetmez. Çocuk, şeriat kanunlarına göre cezalandırılır. Başına türlü işler gelir ve rüyası gerçekleşmiş olur. Sonra zor da olsa annesi onu affeder ve çektikleri acılar son bulur. Allah'ın kudretiyle Peygamber'in mucizeleri gerçekleşir ve kadının gözü de tekrar açılır. Eser bu yönüyle *Mûcizât-ı Nebi* türünden küçük bir mesnevidir.

4. Eserin dili, Eski Anadolu Türkçesi dil özellikleri taşımaktadır. Ancak eserin geç dönemde istinsah edilmesinden dolayı sonraki dönemlere ait dil özellikleri de esere yansımıştır. Böylelikle eser dil özellikleri bakımından çok katmanlı bir yapı arz etmektedir. Eser, geniş halk kitleleri için yazılmış ve oldukça sade, akıcı ve anlaşılır bir Türkçe ile kaleme alınmıştır.

5. Eserin söz varlığı incelendiğinde toplam madde başları sayısı 402'dir. Kelimelerin dillere göre dağılımı şu şekildedir: Türkçe 268 (%66.66), Arapça 90 (%22.38), Farsça 40 (%9.95), diğerleri 4 (%0,96) şeklindedir.

6. Eserin söz varlığınının 299'u (%74.37) isim ve isim soylu kelimelerden, 103'ü (%25.63) fiillerden oluşmaktadır.

7. Eserde Türkçe kelimelerin çok olması halk için yazıldığını göstermektedir. Eserde kullanılan yabancı kelimeler de daha çok günlük dilde kullanılan ve İslamiyet'le ilgili kelimelerdir. Bu tür eserler yaşayan Türkçenin en güzel örneklerindedir. Yüzyıllarca halk arasında sevilerek okunmuş, nesilden nesile aktarılmıştır.

8. Eserin dil özellikleri ses ve şekil bilgisi olarak ayrıntılı olarak incelenmiş, ele alınan konular örnekleriyle ortaya konulmuştur (bk. Eserin Dili Üzerine Notlar).

9. Eserin tespit edilebilen nüshalarının sayısı altıdır. Bunlardan Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi, Agah Sırrı Levend Yazmaları 60 numarada kayıtlı yazma üzerine Köktekin'in bir çalışması (1999) vardır. Eserin özel bir nüshası üzerine de (Gümüşhacıköy nüshası) Söylemez'in (2021) bir çalışması vardır. Bu çalışmada ele alınan nüsha ise Ankara Millî Kütüphane 06 Mil Yz A 3881/6 numarada kayıtlı olan nüshadır. Bu nüsha, Vasfi Mahir Kocatürk'ün Ankara Millî Kütüphaneye bağışladığı yazmalar arasındadır. Eserin diğer nüshaları üzerine herhangi bir çalışma tespit edilemedi.

Dâsitân-ı Hatun mesnevisi, basit, sade ve samimi bir üslupla kaleme alınmış bir halk hikâyesidir. Eser, XIII ve XV. yüzyıllar arasındaki bir dönemde kaleme alınmıştır ve Eski Anadolu Türkçesinin güzel örneklerinden biridir. Bu gibi hikâyeler Türk dili, edebiyatı ve kültürü açısından zengin birer hazinedirler. Hikâyenin 06 Mil Yz A 3881/6 nüshasıyla ilgili Kocatürk'ün verdiği (2018) bazı kısa bilgiler dışında herhangi bir çalışma yoktur. Bu çalışmada eserin

transkripsiyonlu metni, dil-içi çevirisi, dizini ve dil incelemesi yapılarak eser edebî yönden incelenmiştir. Ayrıca eser; başrolde bir kadın ile çocuğunun olması, kadının toplum içindeki yerini yansıtmaya ve annelik hakkının teslim edilmesi bakımından da önem arz etmektedir.

12. Kısaltma ve İşaretler

12.1. Kısaltmalar

Ar.	Arapça.
bk.	Bakınız.
c.	Cilt.
Çev.	Çeviren.
F.	Farsça.
H.	Hicrî.
Haz.	Hazırlayan.
M.	Miladî.
Moğ.	Moğolca.
s.	Sayfa.
S.	Sayı.
Soğd.	Soğdca.
T.	Türkçe.
vb.	Ve benzeri.
vd.	Ve diğerleri.

12.2. İşaretler

[]	Tamir edilen kısımları gösterir.
{ }	Dil incelemesi bölümünde, ekler küme parantezi içerisinde gösterilmiştir.
X	Dil incelemesi bölümünde, eklerin başındaki yardımcı ünlü seslerin değişimlerini kısaca göstermek için kullanılmıştır.
(?)	Şüphe belirtir.
()	Çeviride fazladan eklenen kelimeleri gösterir.

- < Kelimenin kaynağını gösterir.
- > Kelimenin sonraki şeklini gösterir.
- + 1. İsim tabanına gelen ek 2. Birleşik kelimelerin birleşimini gösterir.
- Fiil tabanına gelen işaret.
- / Bir kelimenin farklı şekillerini gösterir.
- // Farklı türden örnekler arasındaki geçişi gösterir.
- “ ” Alıntıları ve vurgulanan anlamı gösterir.
- ‘ ’ Alıntı içinde vurgulanan kısımları gösterir.
- Bakınız.
- ↔ Karşılaştırınız.
- ~ Arasına konulduğu kelimelerin eş zamanlı olarak kullanıldığını ifade eder.

Kaynakça

Akar, A. (2018). *Oğuzların Dili, Eski Anadolu Türkçesine Giriş*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Çelebioğlu, Â. (2018). *Türk Mesnevi Edebiyatı (Sultan II. Murad Devri)*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Demirci, Ü. Ö. & Korkmaz, Ş. (2008). *Şeyyâd Hamza, Yûsuf u Zelîhâ (Giriş, Metin, Günümüz Türkçesine Aktarma, Dizin ve Sözlük, Tıpkıbasım)*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Ergin, M. (1993). *Türk Dil Bilgisi*. 21. Baskı. İstanbul: Bayrak Yayınları.

Gülensoy, T. (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü I-II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Gülsevin, G. (2007). *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*. 2. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Hacıeminoğlu, N. (1992). *Türk Dilinde Edatlar*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Kanar, M. (2003). *Örneklî Etimolojik Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Derin Yayınları.

Karaağaç, G. (2008). *Türkçe Verintiler Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Karaağaç, G. (2012). *Türkçenin Dil Bilgisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Karahan, L. (2016). *Türkçede Söz Dizimi*. 23. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kocatürk, V. M. (2018). *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: İkü Yayınevi.
- Korkmaz Bulut, T. (2022). *XVII. Yüzyıla Ait Realist Bir İstanbul Hikâyesi: İbrahim Şâh ve Kanlı Servi*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
- Korkmaz, T. (2013). *Hikâyet-i Hâce Sa'îd (İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi (Yüksek Lisans Tezi).
- Korkmaz, T. (2017). *Arzu İle Kanber Hikâyesi (Milli Kütüphane Nüshası 06 Mil Yz A 8618 Ve Konya Nüshası 42 Kon 1882/2) (İnceleme-Metin-Çeviri-Dizin-Tıpkıbasım)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Korkmaz, Z. (2007). *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Korkmaz, Z. (2011). *Türkçede Eklerin Kullanılış Şekilleri Ve Ek Kalıplaşması Olayları*. 5. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Köktekin, K. (1999). Eski Anadolu Türkçesi İle Yazılmış Hatun Destanı ve Dili. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (12), 1-29.
- Nişanyan, S. (2002). *Sözlerin Soyağacı*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Özalp, N. A. (2014). *Hikâye-i Mevlidi'n-Nebi: Mevlid Hikâyeleri*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- Özkan, M. (2017). *Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi*. Genişletilmiş 5. Baskı, İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Öztürk, E. (2017). *Eski Anadolu Türkçesi El Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Püsküllüoğlu, A. (1995). *Türkçe Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: Arkadaş Yayınları.
- Räsänen, M. (1969). *Versucheines Etymologischen Wörterbuchs der Türk Sprachen*. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura.
- Redhouse, S. J. W. (1974). *A Turkishand English Lexicon*. Beirut.
- Sağol-Yüksekkaya, G. (2006). *Türk Dili Kitabı*. İstanbul: Duyap Yayıncılık.
- Sâmi, Ş. (1985-86). *Temel Türkçe Sözlük I-III (Sadeleştirilmiş Ve Genişletilmiş Kâmûs-I Türkî)*. İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları.
- Sâmi, Ş. (1989). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Saraçbaşı, M. E. (2010). *Örnekleriyle Büyük Deyimler Sözlüğü I-II*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Sevortyan, E.V. (1974-2003). *Etimolojiçeskiy Slovar' Tyurkskix Yazıkov I-VII*. Moskva: Akademiya Nauk.

Söylemez, M. M. (2021). *Dâstân-ı İbrâhîm Edhem, Dâstân-ı Fâtıma, Dâstân-ı Hâtun*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Steingass, F. (1975). *A Comprehensive Persian-English Dictionary (New Reprint)*. Beirut, Lebanon: Librairiedu Liban Publishers.

Şahin, H. (2018). *Eski Anadolu Türkçesi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Tarama Sözlüğü I-VIII (1963-1977). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tietze, A. (2016-2020). *Tarihî Ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati I-X*. Ankara: Tüba Yayınları.

Tiken, K. (2004). *Eski Türkiye Türkçesinde Edatlar, Bağlaçlar, Ünlemler Ve Zarf Fiiller*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Timurtaş, F. K. (1994). *Eski Türkiye Türkçesi (Gramer-Metin-Sözlük)*. İstanbul: Enderun Kitabevi.

Timurtaş, F. K. (1994-1999). *Osmanlı Türkçesi Grameri I-III*. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.

Topaloğlu, A. (1989). *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Tuğlacı, P. (1971-74). *Okyanus 20. Yüzyıl Ansiklopedik Türkçe Sözlük I-III*. İstanbul: Pars Yayınları.

Türkçe Sözlük. (2011). 11. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü I-XII (1965). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Yıldız, O. & Yalkın, A. O. (2021). *Tarihî Türk Lehçeleriyle Karşılaştırmalı Eski Anadolu Türkçesi*. Ankara: Akçağ Yayınları.



Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 3881/6, 65b-66a

رسول الله كذبت كل له كل
 دوشه محمد وانا يا عينه
 ابدود كبريا رسول الله زكيا
 رسول الله وروايد ويا حامي
 صانعه فادير برور اكا بجان
 كبرود زدم انا بكم كرونه
 بلكله بود وشنده اوله نندارو
 انه سبي ايد چورا وعل سويله
 انه كذا اله وروايد انا يا
 اوضا ز ايد و انا بكم بيا سكا
 ز كونا و روج طره بيم
 انهي انا كسور جيا طر تار
 اله يا انا كذبت كذبت
 كزبه و لكا اما انا له كل
 بيا و رور بر بيم و يا كيكه
 نندا انا حامي انا بيم بيم سكا
 اوروز انا كلكون بيم بيم بيم
 خوي انا كلكون بيم بيم بيم
 فاد بولاشيش اوله انا بيم بيم
 عتادي بيم بيم راند بيم
 اوستا كه ورد ووش بيا نه انا
 بوسري اوستا كه ديمي بيم بيم
 جانا بيم بيم بيم بيم بيم
 بيم بيم بيم بيم بيم
 فاد اوضا نندار سول سول بيم بيم
 و روتيه طره و روج و روج بيم بيم

رسول الله

النبي كذبت كذبت
 عجه قلبه لكا و روج و روج
 كوردي اوضا انا بيم بيم بيم
 اله يا حامي انا بيم بيم بيم
 بيا غا و روج انا بيم بيم بيم
 عتادي و روج انا بيم بيم بيم
 مصطفي و روج انا بيم بيم بيم
 مصطفي و روج انا بيم بيم بيم
 خاوندك كوردي كوردي انا بيم بيم
 اوضا ز ايد و انا كوردي بيم
 فضا ايد بيم بيم بيم بيم
 حلولا انا بيم انا بيم بيم بيم
 انهي انا بيم بيم بيم بيم

وعا كلكون انا كلكون بيم
 كيه كلكون بيم بيم بيم
 بار بيا و انا بيم بيم بيم
 انهي انا بيم بيم بيم بيم
 اوله دوشه بيم بيم بيم بيم
 ابي ما كوردي انا بيم بيم
 خاوندك كوردي كوردي بيم بيم
 كوردي كوردي انا بيم بيم بيم
 رسول بيم بيم و روج انا بيم بيم
 اله و روج انا بيم بيم بيم
 بيم بيم بيم بيم بيم بيم
 بيم بيم بيم بيم بيم بيم
 بيم بيم بيم بيم بيم بيم

Millî Kütüphane, 06 Mil Yz A 3881/6, 66b-67a

هر او گسمن بند نامد و گله
 علی عمر رسولک بویر و غی
 کی سوزلوی بولوش ایچی
 بولمغ کسینه بوزور دبلر
 اوغلاونک لمن یاغیر کسبلر
 کره زور کیمه یاسدن یا
 چاغیزدن انا انا و زورلورک
 عینته قالدیلر شهرت قلدی
 کوزورلر انسی چورسته
 کلدی سوله هم زورک یله بیه
 روسی ایدر خا اوزیه کیم یالک
 اوغلاونک آلمن یاغیر کسبلر
 زوره سبیل اوغلاونه بللیم بیلر

ایزقانا ایدر کلر نهما دیک
 حسی برورد و بوزور و زور و غی
 دین قلمین اورور کرمی قحس
 اوغلاونه هر کیمز امان بوزوریلر
 برور و نه زورک بوزینه برک صیدلر
 اول اوغلاونکیم کرمه یلدی کوشته
 چاره بوزور کوزورک اولورک
 اول اوغلاونکیم حسی سید زوری
 کیوردی رسول اولماونک کیمه
 کیوردی ساند ساد و بوزوریلر بیه
 زورک و زوره اوغلاونی اوده یگا
 بزوره زورک بوزینه برک اصیلر
 اصیل سبیل و زورک کلیمه سبیل

عش

حقی بورد کیمه اوغلاونک کیمه
 قشایدی کیمه زورک کیمه
 عاقون ایدر حسی اوغلاونک کیمه
 حقی بولیم برک زورک کیمه
 جمله حقی کیم بوزور اوده
 شایله زور قندی سول کوزورک کیمه
 کلد و نه کیم زورک کیمه
 چیمکه بوزور کلک سول اریله دبلر
 اوغلاونکیم بولور اوده بوزوریلر
 عاقون ایدر نه کیمه کیمه
 اوغلاونی اوغلاونک کیمه
 یاقدیلر اول اوده کیمه
 قشور دور و یگا دوزور دبلر

بولیمه سبیل چوقچینا اولور
 کرانک کیمه حسی سبیل کیمه
 جمله قالی اوده یاقدیلر کیمه
 ناز و چو یاروشه شایله
 چیمک الله کوزورک کیمه
 عاقون ایدر حسی اوغلاونک کیمه
 کلد و بولیم حسی سول کیمه
 او بولیمه حسی اوغلاونک کیمه
 مناقلا دور و یگا دوزوریلر
 سوزورم اکا هر اوغلاونک کیمه
 سیاست میدانه کوزوریلر
 عاقون کیمه چوقچینا حسی
 علی ایدر اوده کیمه اوغلاونک کیمه

Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 3881/6, 67b-68a

بشلوی لداود و شمشیر کیم سینه
 بز کرامی کوزیم کیم
 الوه آکانه کسیندن قانسکه
 عمروفا وین بومر ایچیز یاقیدیلر
 کوزنه کلده می آت بومر آسنمه
 بز کیمجه بومر ایچین دودک اولار
 قضا ایدی کیم کوزنه کلده کیم
 حلال آلیه سن ایز اولدی بوز
 ایچا ایز بوز کوزنه کلده کیم
 عیض اولدی حسنه حسنه
 اولویچین نمرود ووز یاقیدیلر
 حسن حسین باش چور یاقیدیلر
 مصطفی لیک آغنه دوشدیلر
 مصطفی به دین کیم آرد ده

کندی کلکه زما تین اولده
 اقلیدیلر ایچ باش چور یاقیدیلر
 مصطفی قازنه کلده یاقیدیلر
 اولویچین نمرود ووز یاقیدیلر
 نوما کوز اولویچین نمرود ووز
 انه سی هر هر شفاعت قیلدی
 یاقیدیلر مودین قالدیه بوز
 بلورده مری آنا اسکا
 اولویچین نمرود ووز یاقیدیلر
 عمر و مری کوزنه کلده کیم
 بز کیمجه بومر ایچین دودک اولار
 قضا ایدی کیم کوزنه کلده کیم
 حلال آلیه سن ایز اولدی بوز
 ایچا ایز بوز کوزنه کلده کیم
 عیض اولدی حسنه حسنه
 اولویچین نمرود ووز یاقیدیلر
 حسن حسین باش چور یاقیدیلر
 مصطفی لیک آغنه دوشدیلر
 مصطفی به دین کیم آرد ده

اولویچین نمرود ووز یاقیدیلر

اولویچین نمرود ووز یاقیدیلر
 قانی اولادی بوز یاقیدیلر
 اولویچین نمرود ووز یاقیدیلر
 اولویچین نمرود ووز یاقیدیلر
 تا آنا سی کلده کیم
 یاقیدیلر مودین قالدیه بوز
 چور ایشیدی لیک شفاعت قیلدی
 اولویچین نمرود ووز یاقیدیلر
 حسن حسین باش چور یاقیدیلر
 بسله الله دوشد قانچا ایز بوز
 نازنه ایز بوز کیم آنا اسکا
 اولویچین نمرود ووز یاقیدیلر
 کوزنه سن اولویچین نمرود ووز یاقیدیلر

دویبه بز کیمجه بومر ایچین دودک اولار
 کلده کیم کوزنه کلده کیم
 مصطفی به دین کیم آرد ده
 بند دیمت سندن شفاعت قیلدی
 بند دیمت سندن شفاعت قیلدی
 شفاعت قیلدی عیض اولدی
 ایچا ایز بوز کوزنه کلده کیم
 ایچا ایز بوز کوزنه کلده کیم
 اولویچین نمرود ووز یاقیدیلر
 اولویچین نمرود ووز یاقیدیلر
 اولویچین نمرود ووز یاقیدیلر
 اولویچین نمرود ووز یاقیدیلر
 اولویچین نمرود ووز یاقیدیلر

۶۸

دوزخ کس خورس خورس چیه سبب
 بود و نه آواز سوزین سبب
 صدمی غا زبون کز او بدی خور
 باقی کورده ای اولی است کز
 کورده ای افغان او بچین کند
 اول سوزی بر سوزند تا بدی
 جمله غا کورینه اولی مرم
 بزم زین غریز بدیدی یا اول
 انا کمال بنسکا یاد اولیستم
 قتی انا اولی اوده یق
 زبندی سوزین سوزند کله یق
 کورده کورده سوزین اده یق
 اوده یق اولی اوده یق

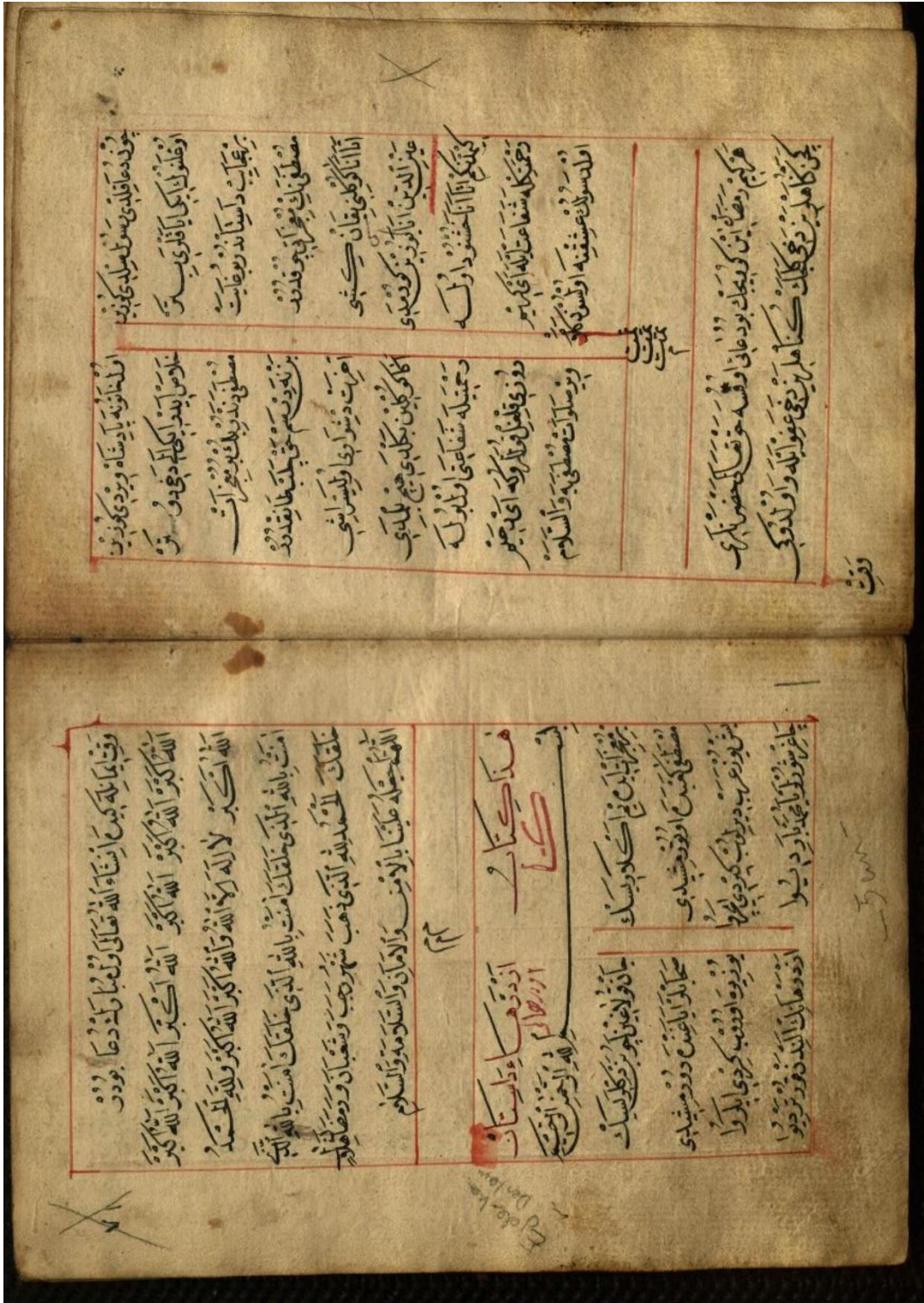
اوز

اوز اوز اوز اوز اوز اوز
 قله ای اوز اوز اوز اوز
 اولی اوز اوز اوز اوز
 بوز اوز اوز اوز اوز
 حوز اوز اوز اوز اوز
 جمله اوز اوز اوز اوز
 سوز اوز اوز اوز اوز
 نه اوز اوز اوز اوز
 سوز اوز اوز اوز اوز
 کوز اوز اوز اوز اوز
 اوز اوز اوز اوز
 نه اوز اوز اوز اوز
 مصفی اوز اوز اوز اوز
 کوز اوز اوز اوز اوز
 سوز اوز اوز اوز اوز
 اوز اوز اوز اوز
 اوز اوز اوز اوز

۷۰

X

X



خودم دعا قلده رسول الله صلى الله عليه وآله
 اولمنا انزه يا ايساه وبرد ي خورين
 غلوص ايديك كلكم دعي دور
 مصطفى نيك و برك بو عجز ارش
 بركه و رسم حق بيك نماز قدرد
 حضرت دستار دعا وليس رنج
 انكاه كين بگله جيم بلدي
 رحمتيه شفا حق اولبوله
 دور في قلبي اولكوه اعيه جيم
 ويصلوات مصطفى و السلام
 هر كيم رضا اين كوييك بود عافى اولسه
 حق لكبخصر لير
 بكن كامل زنجي بلك كسا هل زنجي عوف اوله اولدوك

نوش

وقيا يا الله جميع انشاء الله تعالى اوله سار كلك دعا بودو
 الله اكبر الله اكبر الله اكبر الله اكبر الله اكبر الله اكبر
 الله اكبر لاله لاله الله اكبر الله اكبر ولله الحمد
 امش بالله الملك ملكا امش بالله الذي ملكك امش بالله النبي
 صلوات الله عليه الذي صب شهره صب وشعبان ورمضان
 اللهم صل على ابي الامير والامان والسلاوة والسلام

كتاب
 ازدهال الله في العجز العجز
 انذوق ما ذاقنا
 جان فولا عجز بوزنك لسانك
 حكاية انا نصع دور و سبدي
 بوزن و اودوب كروي ابروا
 اذوعا لك اللذذ نور نوروا

۴۴

500

Millî Kütüphane, 06 Mil Yz A 3881/6, 70b-71a

Received 03.06.2022	Research Article	JOTS
Accepted 14.06.2022		7/2
Published 05.09.2023		2023: 403-419

Kısasü'l-Enbiyâ'da Oğuz Diyalekti Unsurları Üzerine

On Oghuz Dialectic Elements in Qişaş al-Anbiyâ'

Kerime ÇALIŞ*

Sakarya/Turkey

E-mail: kerimecaliss@gmail.com

The Khwarazmian Turkish dialect occupies a significant position in the history of the Turkish language, offering insights into linguistic transformations and influences that took place during the 12th century. Through our comprehensive analysis, our objective is to illuminate the linguistic characteristics and discernible Oghuz influences evident in *Qişaş al-Anbiyâ'*, thereby advancing a more profound comprehension of the work's historical and cultural backdrop. This research entailed meticulous scrutiny and juxtaposition of phonological structures, morphological patterns, and lexical components, accentuating the distinct attributes linked with the Oghuz branch of the Turkish language. By delving into the intricate linguistic nuances and distinctive facets of *Qişaş al-Anbiyâ'*, our aim is to enhance our grasp of the historical evolution of the Turkish language and literature, particularly the role assumed by the Oghuz dialect within this specific literary opus. This inquiry makes a valuable contribution to the broader realms of linguistics and cultural studies, augmenting our comprehension of the ever-evolving nature of language.

Key Words: *Qişaş al-Anbiyâ'*, Old Turkic, Kharezm Turkic, Oghuz Turkish Elements.

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

Giriş

Harezm, Orta Asya'da Ceyhun nehrinin Aral Gölüne döküldüğü bölgede yer alır. Bu bölgede Oğuz ve Kıpçak ağırlıklı olmak üzere çeşitli Türk kavimleri bulunur. Söz konusu bölgede XII. yüzyılda oluşan kültür çevresinde çeşitli edebî eserler yazılmıştır. Bu eserlerde Oğuz ve Kıpçak Türkçesi etkisi tanıklanır. Oğuz Türkçesi unsurlarının Eski Türkçe dönemi ve öncesinden itibaren süregeldiği bazı araştırmacılar tarafından bildirilir (Korkmaz, 1972: 433-446; Doerfer, 1976: 92; Gülsevin, 2010: 58; Erdal, 2015: 376; Stachowski, 2014: 412). Erdal ve Stachowski ise, Ana Oğuz Türkçesinin varlığının ve tasarımının mümkün olabileceğini söyler (2015: 376; 2014: 412).

Araştırmamızda incelediğimiz 1310 (h. 710) yılında yazılan ve peygamber kıssalarından oluşup siyer niteliği taşıyan *Kıyasü'l-Enbiya*, Nasirü'd-dîn bin Burhanü'd-dîn Rabguzî tarafından yazılmış ve Nasirüddîn Tok Buğa'ya sunulmuştur. Arapça ve Türkçe şiirlerin bulunduğu eserde peygamberlere ve din büyüklerine yazılan kasidelerden başka tabiat, aşk ve burçlarla ilgili gazellere de yer verilmiştir (Ata, 2002: 17-18). Caferoğlu, eseri Kaşgar şivesinin en karakteristik örneklerinden biri ve *Kutadgu Bilig*'e en yakın dil ürünü olarak kabul eder. (Caferoğlu, 1984/II: 86). Eserin nüshalarından en eski ve dönemin dil özelliklerini en iyi yansıtanın British Museum'daki (Londra) nüsha olduğu bilinmektedir. Söz konusu nüshanın dokusunda Oğuz ve Kıpçak Türkçesi unsurlarının bulunduğu düşünülebilir. Bu bakımdan araştırmamızda eserin yapısını ortaya koymak amacıyla tarama ve fişleme aşamalarından sonra tipolojik olarak elde ettiğimiz verilerin analiziyle bazı sonuçlara ulaşılmaya çalışılacaktır.

Ses Bilgisi

Söz Başı b- ve m- Ses Birimlerinin Nöbetleşmesi

m'li şekiller

b'li şekiller

mu 'bu' (yalın halde geçmez)

bu (yalın haldeki hepsi)

mu 'bu' (çekimli şekilleriyle 280 kez)

bu (çekimli şekilleriyle 95 kez)

men 'ben' (bütün örneklerde)

-

meñ 'ben, yüzdeki ben'

-

(bütün örneklerde)

-

min- 'binmek' (57)

-

<i>mün-</i> ‘binmek’ (15)	-
<i>miñ</i> ‘bin’ (bütün örneklerde)	-
<i>mengü</i> ‘bengü, ebedi’ (12)	-

Eski Türkçe döneminin erken tarihli yazıtlarında tanıklanan {+mXz} çokluk 1. kişi iyelik ekini Oğuz Türkçesinde {+(I)bIz} şeklinde değerlendirmek mümkündür. (Ağca, 2022: 23). *Kıyasü'l-Enbiya*'da söz konusu iyelik eki {+miz} şeklinde tanıklanır. Ayrıca eserde HT'de tanıklanan {+mIz} 1. çokluk şahıs eki çoğunlukla kullanılırken Kıpçak Türkçesine özgü kelime başı b- ses birimiyle başlayan birkaç örneğe de rastlanır: *karındaşlar-biz*, *müsülmân-biz*; *yolsuzlar-biz*. *Kıyasü'l-Enbiya*'da söz başı m- ile başlayan kelimeler b- ile başlayan kelimelere oranla çoğunluktadır.

Söz Başı b- Ses Biriminin Durumu

b'li şekiller	b'siz şekiller
bol- ‘olmak’ (bütün örneklerde)	ol- (hiç geçmez)

Söz Sonu -w Ses Biriminin Düşmesi

-w ses birimli şekiller	-w'siz şekiller
suw ‘su’ (273 kez)	su (33 kez)
suwsa- ‘susamak’ (6 kez)	susa- (12 kez)
suwsuz ‘susuz’ (9 kez)	-
-	sula- (1 kez)
suwlak ‘sulak’ (1 kez)	sulağ (1 kez)

Söz Sonu Çift Dudak- w ile Söz İçi -w- Ses Biriminin Söz Sonu-v ile söz içi -v- Dış-
Dudak Ses Birimine Dönmesi (-w > -v; -w- > -v-):

w'li şekiller	v'li şekiller
aw ‘av’ (11)	av (2)
awla- ‘avlamak’ (eşit oranda)	avla- (eşit oranda)
awuç ‘avuç’ (1)	avuç (12)
avun-	(bütün yerlerde)
ew ‘ev’ (çoğunlukla)	ev (kısmen)
ewlög ‘evli’ (37)	evlög ‘evli’ (1)

ewür- ‘çevirmek’ (2)	evür- ‘çevirmek’ (6)
kow- ‘kovmak’ (1)	kov- ‘kovmak’ (20)
kawuş- ‘kavuşmak’ (3)	kavuş- (19)
sawçı ‘elçi’ (9)	savcı (2)
sawuk ‘soğuk’ (8)	savuk ‘soğuk’ (2)
sew- ‘sevmek’ (çoğunlukla)	sev- (kısmen)
sewük ‘sevgi’ (bütün yerlerde)	-
tawuk ‘tavuk’(14)	tavuk (2)
tewe ‘deve’ (çoğunlukla)	teve (kısmen)
yawu- ‘yaklaşmak’ (kısmen)	yavu- (çoğunlukla)
yawuk ‘yakın’ (kısmen)	yavuk (çoğunlukla)

Birden Fazla Heceli Kelimelerin Sonunda -g Ses Biriminin Düşmesi:

g’li şekiller	g’siz şekiller
açığ ‘acı, ızdırap, elem’ (26)	-
asığlıg ‘asılı’ (1)	-
atağ ‘ada’ (5)	-
atalıg ‘anali, babali’ (1)	-
atlıg ‘adli’ (187)	-
atlıg ‘atlı, süvari’ (7)	-
ayaklıg ‘ayaklı’ (1)	-
‘ayblig ‘ayıplı, kusurlu’ (1)	-
‘azametliğ ‘azamrtli, ulu’ (2)	-
azuğluğ ‘azığı olan’ (1)	-
bağlıg ‘bağlı’ (2)	-
bahalıg ‘değerli’ (2)	-
barklıg ‘evi barkı olan’ (1)	-
başlıg ‘başlı’ (1)	-

belgülig 'belli' (58)	-
bellig 'belli' (1)	-
bezeklig 'süslü' (7)	-
biliglig 'bilgili' (5)	-
bitiglig 'yazılı' (17)	-
bodluğ 'boy lu' (1)	-
bodunluğ 'boya mebsup olan' (1)	-
burunluğ 'burun lu' (1)	-
busuğ 'pusu' (5)	-
canlıg 'canlı' (3)	-
cemallıg 'güzel yüzlü' (6)	-
cüzamlıg 'cüzamlı' (1)	-
devletlıg 'devletli' (2)	-
egerlig 'eyerli' (1)	-
elig 'el' (224)	el (20)
eliglig 'eli olan' (1)	-
ellig 'memleketli, illi' (3)	-
ellig 'elli' (20)	-
erklıg 'güçlü' (26)	-
ewlüg 'evli' (43)	-
eymenlig 'kutlu, talihli' (1)	-
heybetlıg 'heybetli' (9)	-
hidayetlıg 'hidatetli' (1)	-
hürmetlıg 'hürmetli' (1)	-
ısıg 'ısı' (18)	-
ibadetlıg 'ibadet eden' (1)	-
'illetlig 'hastalıklı' (3)	-

imanlıg 'imanlı' (1)	-
irig 'iri' (1)	-
işarethlg 'işarethli' (1)	-
işlig 'işli' (1)	-
i'tikadlıg 'inançlı' (1)	-
irinlig 'dudaklı' (1)	-
ķabilehlg 'ķabileli' (1)	-
ķademplg 'uğurlu' (1)	-
ķadęuluę 'kaygılı' (54)	-
ķalaęlıg 'örtülü' (1)	-
ķamuę 'hepsi, hep, bütün' (çoğunlukla)	ķamu 'hepsi, bütün' (1)
ķanatlıg 'kanatlı' (4)	-
ķanlıg 'kanlı, yaralı' (7)	-
ķapuę 'kapı' (111)	-
ķapuęluę 'kapılı' (2)	-
ķatıg 'katı, sert, güçlü' (109)	-
ķefenlig 'ķefenli' (1)	-
ķentlig 'ķentli' (1)	-
ķeramethlg 'ķerametli' (1)	-
ķılıęlıg 'huylu, tabiatlı' (2)	-
ķıymethlg 'kıymetli' (6)	-
ķolluę 'kollu' (1)	-
ķorię 'koru' (1)	-
ķorķuę 'korku' (1)	ķorķu 'korku' (1)
ķoęüslüę 'göğüslü' (1)	-
ķömüęlüę 'gömülü' (1)	-
ķoņüllig 'gönüllü' (16)	ķoņüllü 'gönüllü' (1)

körklüg 'güzel' (85)	-
közlüg 'gözlü' (12)	-
ķuduğ 'kuyu' (54)	-
ķulağlığ 'kulaklı' (2)	-
ķumlıg 'kumlu' (1)	-
ķurlıg 'kumaşlı' (6)	-
ķuruğ 'kuru' (29)	-
ķutluğ 'kutlu' (15)	-
küçlüg 'güçlü' (11)	-
küjeklig 'perçemli' (1)	-
künyetlig 'künyeli' (1)	-
mallıg 'mallı' (1)	-
mezheblig 'mezhebi olan' (1)	-
munluğ 'bunlu, sıkıntılı' (17)	-
muradlıg 'istekli' (1)	-
muynuzluğ 'boynuzlu' (1)	-
mührlig 'mühürlü' (1)	-
mülklüg 'mülkü' (1)	-
ni'metlıg 'nimetli' (1)	-
niyazlıg 'niyazlı' (1)	-
niyyetlıg 'niyetli' (1)	-
nusretlıg 'başarılı' (2)	-
oğlanlıg 'çocuklu' (1)	-
otluğ 'ateşli' (2)	-
ölüg 'ölü' (52)	-
örtüglüg 'örtülü' (8)	-
pahtalıg 'pamuklu' (1)	-

rağbetliğ ‘istekli’ (1)	-
rengliğ ‘renkli’ (1)	-
saadetliğ ‘saadetli’ (1)	-
saçliğ ‘saçlı’ (1)	-
sağallığ ‘sakallı’ (5)	-
sarığ ‘sarı’ (16)	-
sewüglüg ‘sevgili’ (8)	-
sevünçlüğ ‘sevinçli’ (5)	-
sezig ‘sezi, şüphe’ (2)	-
sıfatliğ ‘sıfatlı’ (9)	-
silahlığ ‘silahlı’ (6)	-
soruğ ‘soru’ (1)	-
sözlüg ‘sözlü’ (12)	sözli ‘sözlü’ (1)
suretliğ ‘suretli, vasıflı’ (28)	-
sürüg ‘sürü’ (3)	-
tarığ ‘darı’ (3)	-
tatliğ ‘tatlı’ (bütün yerlerde)	-
tillig’ dilli’ (2)	-
toluğ ‘dolu’ (12)	-
tüglüg ‘tüylü’ (3)	-
tüylüg ‘tüylü’ (2)	-
türlüg ‘türlü’ (61)	-
uçluğ ‘uçlu’ (1)	-
uluğ ‘büyük, ulu, önder’ (182)	-
yañlığ ‘yanlı’ (5)	-
yarağlığ ‘yararlı’ (5)	-
yarasağ ‘yarasa’ (3)	-

yaşlıg 'yaşlı' (13)	-
yatsıg 'yatsı' (2)	-
yayağ 'yaya' (3)	-
yüklüg 'yükli' (12)	-
yüreklig 'yürekli' (3)	-
yüzlüg 'yüzlü' (12)	-

Söz Başı t- ~ d- Ses Birimlerinin Nöbetleşmesi:

t- li şekiller:	d'li şekiller:
tağ 'dağ' (176)	-
tağı 'daha' (çoğunlukla)	dağı 'daha' (1)
té- 'demek' (çoğunlukla)	dé- (21)
teg 'gibi' (çoğunlukla)	eg 'gibi' (17)
tériñ 'derin' (3)	-
tile- 'dilemek' (bütün yerlerde)	-
tiñle- 'dinlemek' (bütün yerlerde)	-
tiriglig 'dirilik, hayat' (12)	-
tol- 'dolmak' (bütün yerlerde)	-
ton 'don, elbise' (139)	-
tur- 'yardımcı fiil'	dur- (16)
tüz 'aynı, uygun, düz' (5)	-

Ön Seste y- Ses Biriminin Durumu:

y'li şekiller	y'siz şekiller
yırağ 'uzak' (41)	ırağ 'uzak' (9)
-	ig 'hastalık' (3)
yigne 'iğne' (4)	igne 'iğne' (9)
yinçge 'ince' (3)	-
yinçgele- 'incelmek' (2)	inçgel- 'incelmek' (1)

yığaç ‘ağaç’ (148)	ağaç ‘ağaç’ (1)
yığla- ‘ağlamak’ (bütün yerlerde)	ığlat- ‘ağlatmak’ (1)
yinçü ‘inci’ (bütün yerlerde)	-
yip ‘ip’ (bütün yerlerde)	-
Söz Sonu d- > -y ve Söz İçi -d- >- y- Ses Birimlerinin Gelişimi Açısından Durumu:	
d’li şekiller	y’li şekiller:
ağak ‘ayak’ (131)	ayak ‘ayak’ (31)
ağır- ‘ayırarak’ (4)	ayır- ‘ayırarak’ (15)
ağna- ‘değişmek’ (4)	ayna- ‘değişmek’ (5)
aygır ‘at’ (bütün yerlerde)	-
eğgü ‘iyi’ (bütün yerlerde)	-
eçe, ıdı ‘sahip’ (5)	eye ‘sahip’ (13)
ıd- ‘göndermek’ (bütün yerlerde)	-
kağaşlığ ‘hısıım, akraba’ (1)	kaşaşlığ ‘akrabalık’ (1)
kađđu ‘kaygı’ (çoğunlukla)	kağu ‘kaygı’ (3)
kađđuluđ ‘kaygılı’ (bütün yerlerde)	-
kađđur- ‘kaygılanmak’ (19)	kağu- ‘kaygılanmak’ (10)
keğ ‘çok’ (4)	key ‘çok’ (1)
keğ- ‘giymek’ (21)	key- ‘giymek’ (31)
keğik ‘geyik’ (4)	keyik ‘geyik’ (6)
keğim ‘giyim’ (1)	keyim ‘giyim’ (2)
keğin ‘sonra’ (172)	keyin ‘sonra’ (4)
kıy ‘kıyı’ (2)	-
koç- ‘koymak’ (104)	ko- ‘koymak’ (199)
kuğruk ‘kuyruk’ (10)	ku-ruğ !kuyruk’ (2)
kuğuğ ‘kuyu’ (54)	ku-đuđ ‘kuyu’ (2)
kü- ‘beklemek’ (1)	kü- ‘beklemek’ (4)

küdegü 'damat' (2)
 oğag 'uyanık' (5)
 südre- 'sürüklemek' (7)
 uç 'sığır' (1)
 uğı- 'uyumak' (10)
 uğku 'uyku' (4)
 yadağ 'yaya' (3)
 yağıl- 'yayılmak' (2)

küyegü 'damat' (1)
 oyağ 'uyanık' (7)
 süyre- 'sürüklemek' (1)
 uy 'sığır' (23)
 uyu- 'uyumk' (11)
 uyku (16)
 yayağ 'yaya' (3)
 yayıl- (8)

Şekil Bilgisi

A. İsim Hal Ekleri

1. İlgi Hali Eki

+İñ morfemli şekiller

-

-

-

-

-

biz-iñ (bütün yerlerde)

sen-iñ (bütün yerlerde)

siz-iñ (36)

meniñ 'benim'(284)

+nİñ morfemli şekiller

ağzı-nıñ (1)

biz-lerniñ (1)

bu-larnıñ (1)

olar-nıñ (1)

ķamuđ-nuñ (2)

-

-

siz-niñ (2)

menim 'benim' (43)

2. Yönelme Hali

+ĜA morfemli şekiller

ata-ĝa (bütün yerlerde)

biz-ge (1)

+A morfemli şekiller

-

biz-e (1)

él-ge ‘memleket’ (çoğunlukla)	él-e (1)
iman-ğa/ķ (bütün yerlerde)	-
kim-ge (bütün yerlerde)	-
könül-ge (bütün yerlerde)	-
mal-ğa (bütün yerlerde)	-
taş-ķa/ğa (bütün yerlerde)	-
oğlan-ğa (bütün yerlerde)	-
yığaç-ğa (bütün yerlerde)	-

3. Yükleme Hali

+nI ve +n morfemli şekiller:	+U ve +I morfemli şekiller:
anası-n ‘anasını’ (4)	-
bilig-ni ‘bilgiyi’ (3)	bilig-i ‘bilgiyi’ (1)
dua-nı (25)	-
elig- ni (5)	-
hatun-nı (7)	hatun-ı (40)
ķapuç-nı (14)	ķapuç-ı (6)
könisi-n (4)	-
anı (bütün yerlerde)	-
yer-ni (31)	-

4. Ayrılma Hali

+dA morfemli şekiller	+dAn morfemli şekiller
feriştelerde ‘meleklerden	-
kögsinde ‘gögsünden’ (1)	-
ağzında ‘ağzından’ (1)	-
oğlanlarda ‘oğlanlardan’ (2)	-
+dIn morfemli şekiller	

feriştelerdin ‘meleklerden’

kögüzleridin ‘göğüslerinden’ (1) -

ağzındın ‘ağzından’ (9) -

oğlanlarındın ‘oğlanlardan’ (5) -

Çıkma hali olarak *Kıyasü'l-Enbiya*'da {+dA} ve {+dIn} morfemleri yer alır. Oğuz Türkçesi {+dAn} morfeminin kullanımı tanıklanmamıştır.

B. Sıfat-Fiiller

{+gU} morfemli şekiller {+AsU} morfemli şekiller

çıkğu ‘çıkacak’ (9) -

çıkargü ‘çıkacaktır’ (3) -

turgü ‘duracaktır’ (3) -

kelgü ‘gelecek’ (14) -

açğu ‘açacaktır’ (1) -

algü ‘alacaktır’ (2) -

atğu ‘atacağı’ (1) -

Eski Türkçede ve *Kıyasü'l-Enbiya*'da {-gU} gelecek zaman sıfat-fiili kullanılırken {-AsU} gelecek zaman sıfat-fiili Oğuz şivesinde kullanılır. Yenicil sıfat-fiil şekli olan {-AsI} *Kıyasü'l-Enbiya*'da geçmez:

C. Zarf-fiiller

-(X)bAn morfemli şekiller

artur-uban (1)

at-iban (1)

buluş-uban (1)

kez-iben (1)

ıñran-iban (1)

yitür-üben (1)

Sözvarlığı

Oğuz Türkçesi Unsurları

Oğuz Türkçesi Olmayan Unsurlar

ağaç	-
angla-	-
ayrı	-
ayır-	ağır-
bağ-	ara-
başka	özge
batur-	sanç-
biyik/böyük -	-
bul-	tap-
çek-	tart-
de-	te-
dudağ	irin
el-elig	kol
in	tüş-
kendü	öz
kes-	üz-
kıır-	sın-
kıırığ	yan
kiçi	-
kimse	-
kizle-	yaşur-
kow-	ğav-
kıoyun	kıoy
köndür-	uzat-
menze-	ohşa-
ört-	-

sağ	oŋ
tamar	tamur
tuy-	işit-
yak	köy-
yan-	-
yaŋak	eŋek
yaz-	-
yeŋ	-

Değerlendirme ve Sonuç

Araştırmamızda *Kıyasü'l-Enbiya*'daki Oğuz Türkçesi unsurlarını tespit ettikten sonra elde ettiğimiz verilerden aşağıdaki sonuçlara ulaştık:

Kıyasü'l-Enbiya'da söz başı *m-* ses birimiyle başlayan kelimeler çoğunluktadır. *b-* ses birimiyle başlayan kelimeler azınlıktadır.

Kıyasü'l-Enbiya'da çoğunlukla *t-* ses birimiyle başlayan kelimeler bulunmaktadır. Bazı kelimelerin de *d-* ses birimiyle başladığı görülmüştür.

Araştırılan eserde *y-* ses birimiyle başlayan kelimelerin büyük oranda korunduğu görülmüştür. *y-* ses biriminin söz başında düştüğü kelimelerin daha az sayıda olduğu saptanmıştır.

-w ses biriminin düşmesi bazı örneklerde görülmektedir. Bu ses biriminin düşmediği örnekler daha fazladır.

Çift dudak *-w* ses biriminin dış dudak *-v* ses birimine gelişmesi örnekleri araştırılan eserde biraz daha azdır.

Kıyasü'l-Enbiya'da büyük bir çoğunlukla *-g* ses birimiyle biten kelimeler bulunmaktadır. *-g* ses biriminin düştüğü örnekler adı geçen eserde az sayıdadır.

Kıyasü'l-Enbiya'da *meniŋ* ve *biziŋ* iyelik zamirleri bulunur. *menim* şekli çok daha az kullanılmıştır. *bizim* şekli ise bu eserde yer almamıştır.

Kıyasü'l-Enbiya'da Köktürkçede de kullanılmış olan bulunma ve çıkma işlevi olan eskicil {+dA} ekinin çıkma işlevinde kullanıldığı örnekler tespit edilmiştir. Çıkma işlevi için {+dIn}durum ekli tamlayıcı örneklerse daha fazladır.

Araştırılan eserde yönelme hali eki yalın haldeki isimlerden sonra {+gA} olarak yer almıştır.

Yükleme hali ekiyse çoğunlukla *-nI* ve *-n* şeklindedir. *-I* eki kullanımının da yaygınlaşmaya başladığı dikkat çekmektedir.

Oğuzca sıfat-fiil şekli olan {-AsU} eki *Kıyasü'l-Enbiya'* da geçmez. Bu eser tamamen eskicil {-gU} sıfat-fiil ekini korur.

{-(x)bAn} eki araştırılan eserde seyrek de olsa görülmektedir.

Araştırmamızın bize sağladığı verilere göre *Kıyasü'l-Enbiya'* da *t- > d-* ses birimi gelişimi bakımından *t-* ses birimiyle başlayan kelimeler bulunurken az da olsa *d-* ses birimiyle başlayan kelimelerin de olması, *-g* ses birimiyle biten kelimelerin yanı sıra bu ses biriminin düştüğü örneklerin de olması, çift dudak *-w* ses biriminin diş-dudak *-v* sesine gelişmesi örneklerinin yer alması, {-UbAn} zarf-fiil ekinin geçmesi ve yükleme hali eki olarak {-I} morfeminin kullanılmaya başlaması *Kıyasü'l-Enbiya'* yı araştırırken belirlediğimiz Oğuz Türkçesine ilişkin özelliklerden daha belirgin olanlarıdır. Eserde eskicil özellikler ve Harezmi Türkçesinin nitelikleri ağırlıklı da olsa Oğuz Türkçesi unsurlarının kullanılmaya başladığı tanıklanır.

Kaynakça

Ağca, F. (2021). Uygur Harfli Oğuz Kağan Destanında Oğuzca Unsurlar. In Azılı, K. et al. (Eds.), *Oğuz Bitig: Modern ve Tarihsel Oğuzca Üzerine Araştırmalar* (pp. 20-32). Ankara: Bilge.

Ata, A. (1997). *Kıyasü'l-Enbiya (Peygamber Kıssaları): Giriş-Metin-Tıpkıbasım, Dizin I-II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ata, A. (2002). *Harezmi-Altın Ordu Türkçesi*. İstanbul: Türk Dilleri Araştırmaları.

Caferoğlu, A. (1994). *Türk Dili Tarihi I-II*. İstanbul: Enderun Kitabevi.

Doerfer, G. (1975-1976). Das Vorosmanische (Die Entwicklung der oghusischen Sprachen von den Orchoninschriften bis zu Sultan Veled). *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 23-24, 81-132.

Erdal, M. (2015). Ana Oğuzca ve Selçuklu Oğuzcası. In Gündüz, T. & Cengiz, M. (Eds.), *Oğuzlar Dilleri, Tarihleri ve Kültürleri 5. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyum Bildirileri* (pp. 369-376). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.

Gülsevin, G. (2010). Oğuzca Olmayan Türk Lehçelerindeki Oğuzca Unsurlar ve Bunlara Teorik Bir Yaklaşım. *Turkish Studies*, 5(1), 57-76.



Korkmaz, Z. (1972). Eski Türkçedeki Oğuzca Belirtiler. *I. Türk Dili Bilimsel Kurultayı* (pp. 433-446). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Stachowski, M. (2014). Protolanguage models, reconstruction methodology, Khakas, Oghuz and English. In Bednarczuk, L. et al. (Eds.), *Linguistique romane et linguistique indo-européenne. Mélanges offerts à Witold Mańczak à l'occasion de son 90e anniversaire* (pp. 409-428). Kraków: Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński.

Received 08.07.2023	Research Article	JOTS
Accepted 05.08.2023		7/2
Published 05.09.2023		2023: 420-443

Zum Vergleich der alttürkischen und „germanischen“ Schrift und Kultur

Eski Türk ve „Germen“ Yazı ve Kültürünün Karşılaştırılması

Çağıl ÇAYIR*

(Pulheim/Germany)

E-mail: c.cayir@mail.de

After 1453, the battle terms ‘Europe’ and ‘Germanic’ advanced to fateful political and scientific paradigms. The claim of foreignness between Turks and ‘Germans’ displaced the medieval idea of the primal kinship of the peoples as well as the thesis of the Turkish origin of the runic writing, which results indirectly from the old migration myths. Although the discovery of rune-like inscriptions in Siberia reminded the scholars of the old legends and many well-known scientists considered the comparison of the writings and cultures necessary, such research impulses could not prevail so far –with disastrous consequences. For the separation of the scripts and cultures paved the way for the Nazi-Ideology. In any case, the comparison of the writing systems and cultures has been neglected so far only mistakenly and prejudiced. Now the need for the comparison of the Old Turkish and ‘Germanic’ scripts and cultures stands again before us. Challenging the science world.

Key Words: history of science, runes, Eurasia.

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

Einleitung

Der verbreiteten Auffassung zufolge haben die sogenannten türkischen „Runen“ aus Sibirien und der Mongolei „nichts“ mit den „germanischen“ Runen aus Europa gemeinsam (Düwel, 2008: 3). Demnach wären die Schriften völlig unabhängig voneinander entstanden und nur zufällig äußerlich ähnlich, aufgrund des Gebrauchs vergleichbarer Beschreibstoffe – Stein, Metall, Holz und Knochen.

Allerdings wurden bislang keine tiefergehenden Vergleichsstudien unternommen. Weitere Parallelen und alternative Einflussfaktoren wurden bisher ohne gründliche Untersuchung außer Acht gelassen. Deswegen erlaubt die gegenwärtige Forschungssituation eigentlich noch keine Festlegung, sondern entpuppt sich die vorherrschende Annahme der Fremdheit der Schriften als katastrophales Vorurteil.

Da der Themenkomplex im bisherigen Forschungsverlauf noch nicht hinreichend beleuchtet wurde, ist es angebracht den diesbezüglichen Forschungsbedarf zuerst wissenschaftshistorisch zu erörtern. Hierzu legte der Verfasser die erste einschlägige Studie im Jahr 2018 als B. A. Qualifikationsarbeit an der Universität zu Köln vor (vgl. Çayır, 2022). Deren Ergebnisse werden im Folgenden resümiert.

Wohlgemerkt sind die Studienergebnisse ebenso außergewöhnlich wie die verfolgte Fragestellung. Daher ist es auch an dieser Stelle ratsam, das von K. Düwel angeführte Motto zu verinnerlichen: „Alles ist denkbar; Vieles ist möglich; Wenig ist wahrscheinlich; Nichts ist sicher“ (Düwel, 2010: 231).

Die Frage der Herkunft

Die Frage nach der Herkunft der Runen ist ein „Dauerbrenner“ (Heizmann, 2010: 9) der Runologie. Trotz jahrhundertelanger akribischer Forschungen und hitziger Debatten, konnte die Entstehung der Runenschrift bislang nicht zweifelsfrei geklärt werden. Diesbezüglich befindet sich die Runologie scheinbar in einer ausweglosen Situation:

Wenn nicht ganz neue Funde Klarheit bringen, dürfte es weiterhin Gefechte im Dunkeln geben, deren stereotype Eröffnungsattitüde lauten wird: Kein Problem sei so oft schon behandelt worden; bei keiner Frage würden die Meinungen so weit auseinandergehen o. ä. Bemerkenswert ist sowohl der Aufwand an Gelehrsamkeit und Buchwissen - dieses hatten

[...] die Schöpfer der Runen nicht verfügbar - als auch die immer wieder zu beobachtende Tendenz, ungeklärte und unklärbare Details mit Hilfe willkürlicher bis phantastischer Vorentscheidungen zu überspielen (Düwel, 2008: 175).

Die in der Wissenschaft favorisierten Herkunftsthesen führen die Runenschrift entweder auf ein phönizisches, griechisches, etruskisches oder lateinisches Vorbild zurück. Die türkischen „Runen“ aus Zentralasien werden dabei völlig außer Acht gelassen. Aber genau in diese Richtung weisen neuere Studien der Mittelalter- und Humanismusforschung, Wissenschafts- und Globalgeschichte.

Explizit machte zuletzt der renommierte Bonner Sibirologe H. Werner auf den Forschungsbedarf im Hinblick auf die Ähnlichkeiten der alttürkischen und „germanischen“ Schriftsysteme aufmerksam. Dabei führt er sogar eine neue „sibirische“ Herkunftsthese zur Erklärung an (2007: 145):

Man kann aber, wie schon erwähnt, kaum davon ausgehen, dass die sakralen Symbolzeichen, besonders in einheimischen Kulturen entlegener Regionen Sibiriens, durch die Verbreitung und den Einfluß der alten Schriftsysteme entstanden sind. Eher war es umgekehrt: die uralten sakralen Symbolzeichen, die in der vorschriftlichen Zeit als Wandersymbole weit verbreitet und gut bekannt waren, wurden von den Erfindern der ersten Alphabete aufgenommen, umgedeutet und den entsprechenden Schriftsystemen angepaßt. Diese sakralen Wanderzeichen waren also Vorläufer der Schriftzeichen. Auf diese Weise lässt sich auch die Ähnlichkeit der runischen Schriftsysteme erklären [...] (ebd.).

Jedoch erfuhren derartige Erörterungen im bisherigen Forschungsverlauf selten Aufmerksamkeit. Die Vernachlässigung in dieser Hinsicht ist phänomenal. Aufschluss über die möglichen Gründe für eine solche Nachlässigkeit geben an allererster Stelle die Mittelalter- und Humanismusforschung. Diese zeigen, dass die Aus- und Abgrenzung von Türken ab 1453 das Weltbild der Europäer prägte:

[...] 1453 fiel Konstantinopel an die Türken Sultan Mehmeds II. Der Westen reagierte mit einem kollektiven Schock, genährt aus Türkenfurcht, Schadenfreude, schlechtem Gewissen, weil man den Griechen nicht geholfen hatte, aber auch [...] mit einer krisenhaften Identitätsdebatte: Die Türken werden zum traumatischen Auslöser und zum Wetzstein „europäischer“ Identität (Helmrath, 2005: 362).

Die alten Sagen von der gemeinsamen Abstammung der „Germanen“ und Türken

Dabei wurde der Diskurs um die „Türkengefahr“ maßgeblich von der römischen Kirche bestimmt. Der damalige Kardinal von Sienna und späterer Papst Pius II., E. S. Piccolomini, war der eifrigste Verfechter eines neuen

Kreuzzugs gegen die Türken. In seinen Türkenkriegsreden schuf er die neue Idee von Europa als Festung der Christenheit – im ewigen Abwehrkampf gegen „die Türken“:

Europa ist für [E. S.] / Pius II. primär Christianitas, eine christliche Verteidigungs- wie auch eine Offensivgemeinschaft. Es ist ein Europa in Waffen, gerichtet vor allem gegen den Islam, den man in Gestalt ‚des Türken‘ als aggressiv zu erleben glaubte (ebd.).

Allerdings stand der neuen römischen Türkenfeindlichkeit ein altes, positives Türkenbild im Weg, das nur durch eine Gegenpropaganda von „bislang nie erreichter Intensität“¹ (vgl. Mertens, 1991: 72) verdrängt werden konnte und aktuell wiederentdeckt wird. Es handelt sich hierbei vor allem um die positive Rolle der Türken in den mittelalterlichen Einwanderungsmythen der Franken und Isländer:

Wie schon die Römer in Vergils Gründungsmythen, der Aeneis, sich ihrer Abkunft versicherten, so leiteten seit dem 7. Jh. auch die Franken ihre Herkunft aus Troja ab und rückten damit an Alter und Würde als Brudervolk neben Römer. Troja verlassend, brachte das Volk angeblich eine lange Wanderzeit hinter sich. Es teilte sich in zwei Gruppen, in die Franken, die nach ihrem König Francio benannt wurden und nach Europa zogen, und in die Türken, die ihren Namen vom König Torcoth empfangen und am Ufer der Donau zurückblieben – Franken und Türken als Brudervölker aus trojanischer Wurzel (Schneidmüller, 2011: 18).

Die fränkische „Türkenmär“ hat vor allem der bedeutende Mittelalterhistoriker E. Ewig untersucht. Ewig vermutete eine namentliche Anlehnung an die Göktürken, den türkischen Runenschreibern. Diese erlangten nach ihrer Großreichsgründung im 6. Jahrhundert große Berühmtheit in Byzanz. „Da mochte ein erfinderischer Erzähler leicht auf den Gedanken verfallen, das ferne und fremde Volk in die Wanderung der Trojanerfranken von Asien nach Europa einzuschleusen“ (1998: 8).

Die Berichte der kaiserlichen Gesandtschaft „regten die Phantasie der Byzantiner sehr an; die Hauptstadt schwirrte bald von Gerüchten und phantastischen Erzählungen über das

¹ [...] Flugschrift, Lied und Fastnachtsspiel, höfische Darbietungen, Brief, Türkentraktat und Historiographie, Hof- und Reichstagsrede, Volkspredigt und Ablasskampagnen, monatliche Bittprozessionen, tägliches Glockenläuten am Mittag und nunmehr auch der Einsatz der Druckpresse – „das früheste einwandfrei gesicherte Datum für ein Erzeugnis der ‚Schwarzen Kunst‘ überhaupt, der 22. Oktober 1454, ist das Ausgabedatum eines gedruckten Ablasszettels zugunsten des Türkenkrieges [...]. (Mertens 1991, 72f.)

Land der Türken“. Ein Echo wird auch ins Frankenreich gelangt sein über Warmarius und Firminus, die 571/72 als Gesandte Sigiberts I. am Kaiserhof weilten (ebd: 27).

Die Vorstellung von der gemeinsamen Abstammung der Franken und Türken gewann infolge der Begegnung der fränkischen Kreuzritter mit den muslimischen Türken, den Seldschuken, während der ersten Kreuzzüge ins „Heilige Land“ am Ende des 11. Jahrhunderts eine neue Wirklichkeit. Denn jetzt stellten die Kreuzritter „verwandte Wert- und Rechtsvorstellungen“ bei den Türken fest:

Die Hypothese einer genealogischen Verwandtschaft zwischen Türken und Franken fand im Abendland im Anschluß an den Kreuzzug weite Verbreitung [...]. Daß das Bild ritterlicher Ebenbürtigkeit nicht allein ein literarischer Topos, sondern *Communis opinio* unter den Führern des in Antiochia/Anṭākiya belagerten Kreuzzuges war, beweist, dass Peter der Eremit und sein Dolmetscher Herluin am 27. Juni 1098 als Gesandte der Kreuzfahrerfürsten dem Befehlshaber der türkischen Entsatzarmee, Kirbōgā, antrugen, durch ritterliche Zweikämpfe über den zukünftigen Besitzer der Stadt zu entscheiden. Zuvor hatte der Türke das Angebot zu konvertieren abgelehnt (Köhler, 1991: 38).

Dabei ist es zu bemerken, dass der Franken-Türken-Trojanermythos in den Kreuzzugschroniken „stets als Meinung der Türken präsentiert wird“ (Skotki, 2015: 476). Diese narrative Strategie nahm der berühmte Mittelalterhistoriker S. Runciman wahrscheinlich zu wörtlich. Dennoch ist sein Hinweis auf die isländische Türkenlegende sowie auf die Kontakte der Waräger und Türken interessant:

[...] Steven Runciman vermutet, dass die Legende von der gemeinsamen Herkunft der Franken und der Türken über die Isländer, die in der Warägergarde der byzantinischen Herrscher dienten, an die Seldschuken weitervermittelt worden sei. Zum einen, weil sich der Türken-Trojanermythos in Island durch die mythologische Überlieferung in der *Snorra-Edda* erhalten habe; und zum anderen, da der Verfasser von GF diese Legende als etwas ihm Unbekanntes, aber bei den Seldschuken geläufiges darstellte (ebd.).

Die sogenannte *Snorra-Edda* aus dem 13. Jahrhundert aus Island spricht vom „Land der Türken“:

Ein nächstes Zeitalter zog mit den Ereignissen in dem Erdteil auf, der *Asia* genannt wurde. Dort lag der Mittelpunkt der scheibenförmig gedachten Erde. Nahe diesem Mittelpunkt lag das Land Tyrkland und der berühmte Ort Troja. Dort beschloß einst der Trojabewohner Odin Tyrkland zu verlassen und in die Nordhälfte der Welt zu wandern. Saxland, Dänemark, Norwegen und Schweden nahm er in Besitz und begründete mit seinen Söhnen Yngvi, Skjöldr und Sasmingr Herrschaftsgeschlechter in Schweden, Dänemark und Norwegen (Beck, 2005: 126f.).

Jedoch wurde die besondere Rolle der Türken in den altisländischen Herkunftsgeschichten bislang kaum beachtet. Die Forschung bietet im Grunde zwei Herleitungen: Entweder wird die fränkische Überlieferung als Quelle vermutet, oder es werden geographische und ethnographische Kenntnisse über die Turkvölker angenommen, die auf direktem Wege in den Norden gelangten (Beck, 1988: 55):

Und was bedeutet in dem Zusammenhang der Türken-Name? Vermutlich ist hier mit einer älteren Einwanderungsfabel zu rechnen, die bereits Ari anspricht, wenn er in seiner Ahnenreihe der Ynglingar und *Breiðfirðingar* von einem Urahn *Yngvi Tyrkja konungr* spricht. Von Troja ist keine Rede (Beck, 2005: 131).

So rätselhaft die Rolle des Türken-Namens in der fränkischen und isländischen Herkunftssage ist, ergibt sich doch aus der Herleitung von Odin und seiner Gefolgschaft aus dem „Land der Türken“ mittelbar auch eine entsprechende Herkunftstheorie für die Runenschrift, nämlich eine „türkische“.

Die Ausgrenzung der Türken

Was aus moderne Sicht kaum denkbar erscheint, wurde im Mittelalter fest geglaubt. Bereits bei Fredegar ist ein *Turcoy* oder *Turcus* als Angehöriger des trojanischen Königshauses genannt. Die „Grandes Chroniques de France“ nennt *Turcus* und *Francio* ausdrücklich *cousin german*. Diese Verwandtschaftsbeziehung wurde als eine zwar zunehmend lästige, aber unbezweifelte bis ins 16. Jahrhundert fortgeschleppt und fiel erst dann einer neu orientierten Herkunftsforschung zum Opfer (Kugler, 1995: 185).

Die Begriffe „Tyrk“ und „Tyrkland“ wurden anscheinend bereits zur ersten Edition der Snorra-Edda im *Codex Uppsaliensis* aus dem 14. Jahrhundert „systematisch eliminiert“, um Verwechslungen mit Türken zu vermeiden, „mit denen die Kirche im Glaubenskrieg stand“ (vgl. Klingenberg, 1993: 39). Nichtsdestotrotz blieb die Gleichsetzung der Türken und Trojaner noch ein Jahrhundert erhalten:

Es gab im Westen sogar Stimmen – selbst 1453 –, die den Erfolg der Türken als verdient, als späte Rache der Trojaner an den Griechen deuteten, das heißt den verhassten schismatischen Byzantinern. Diese Filiation der Türken über den Trojanermythos aber wird nun gekappt. Die gegenwärtig erlebten Türken können nicht von den Trojanern (Teuceri) abstammen, auf die sich ja zahlreiche westliche Völker, allen voran die Römer selbst, später die Franken, Briten etc. zurückführten; die Plünderer Konstantinopels seien vielmehr Turci. die, wie andere Völker unklarer östlicher Herkunft auch, Asiaten = Barbaren sind. Für sie stand ein aus der Antike stammender Passepartout angeblicher Inferiorität bereit: das Skythentum. Dass man den Türken die adelnde Herkunft von Troja ab- und die niedere skythische zusprach, schien nur eine wissenschaftlich-philologische

Korrektur zu sein; doch manifestierte sie zugleich, hochpolitisch, nicht weniger als die kulturelle Exklusion der Türken aus der alten mythologischen Gemeinschaft, aus Europa. Sie werden buchstäblich barbarisiert! Mit „dem Türken“ haben wir das Musterbeispiel einer Feindbildkonstruktion (Helmrath, 2005: 364).

Der Mediävist M. Borgolte spricht von einem „fundamentalen Wandel im geschichtlichen Denken“, dessen Dreh- und Angelpunkt die Türken waren. Demnach ließ sich die neue kritische Geschichtswissenschaft in ihrem argumentativen Diskurs „durch Wertfragen der aktuellen Politik anleiten zur Ausgrenzung fremd gewordener alter Verwandter“ (2014: 223). Doch ging es auch um Land:

Überdies ergab sich ein „staatsrechtliches“ Problem. Die Kreuzzugs-idee basierte stark auf dem Motiv der *restauratio* der widerrechtlich von den Ungläubigen annektierten, einst christlichen Gebiete. Stammten die Türken von den Trojanern ab, hätten sie ein älteres Anrecht auf einem Großteil der fraglichen Gebiete (Gründer, 2010: 70).

Die politisch bedingte Aus- und Abgrenzung von den Türken wirkte sich also insbesondere auf die Geschichtswissenschaft, das geschichtliche Denken, auf das Selbst- und Fremdbild in Europa aus. Die Türken wurden nun von alten Verwandten und Ahnen zu Erb- und Erzfeinden aller Europäer. Zusätzlich wurden die Deutschen entgegen der Trojasage mit den antiken Germanen gleichgesetzt.

Die Deutschen wurden von Trojanern zu den vermeintlich unvermischten Ureinwohnern Europas.

Die Indoktrinierung des Germanenmythos

Es war ja Enea, der Italiener, der zum ersten Mal überhaupt deutschen Zuhörern zuruft: „Vos Germani / Ihr Germanen“, der an die germanische Tapferkeit, an protorömische Autochthonie, die Siege der Germanen über die Römer appelliert. Auch die großen Kaiser des „deutschen Mittelalters“, Ottones, Heinrici, Friderici etc., ruft der Humanist aus Italien als Kreuzfahrer-Heroen und Vorbilder der kommenden Türkenkrieger an. Zugleich wird der Kampf der *christiana communitas* gegen die Türken durch Aufzählung alttestamentarischer Helden, der Siege der Griechen über die Perser im welthistorischen Horizont eines gerechten Abwehrkampfes gegen ‚Asien‘ stilisiert (Helmrath, 2007).

Offenbar gelangte Piccolomini auch als erster an die fast eineinhalbtausend Jahre lang verschollene *Germania* des Tacitus und setzte sie von Anfang an politisch ein für die Türkenkriegspropaganda.

Ihr habt euch nicht mit andern vermischt, sondern untereinander verbunden... Ihr seid immer die Ureinwohner Deutschlands gewesen... Die Sitten, die eure Vorfahren von Anfang an hatten, bewahrt ihr bis zum Schluss... (Zitat aus der Regensburger Türkenkriegsrede von G. A. Campano, 1471, vgl. Krebs, 2012: 99).

Dabei provozierte der Romanozentrismus der Italiener die deutschen Humanisten dazu selbst „die *Germania* zu studieren und sich um ihre eigenen Bilder von Deutschland zu bemühen“ (ebd.: 98). Jedoch wurde die anti-türkische, euro- und germanozentrische Rhetorik, die die Italiener begannen, fortgeführt und zugespitzt. Anstelle des Trojanermythos trat der folgenschwere Germanenmythos.

Immer ging es um die Tugenden der Germanen, ihre Kulturfähigkeit, ihre ethnische (,rassische‘) Eigenart und ihre Urheimat. Hinzu kam die Frage nach der welthistorischen Bedeutung Germaniens und seiner geschichtsbildenden Expansion, womit eine Ausweitung des Begriffs ‚Germanen‘ auf alle Nord- und Naturvölker einhergehen konnte (Hunger, 1984: 290).

Die Wiederentdeckung der Runen

Zugleich motivierte der Romanozentrismus der Italiener und der Germanozentrismus der Deutschen vor allem die Schweden dazu ihr eigenes Kulturideal zu etablieren. Doch nach der Destruktion der Türken-Trojanerlegende und der ideellen Abwertung der Türken war man auch in Schweden quasi zu einer anderweitigen Herkunftsforschung genötigt. Dabei griff man auch auf Runensteine zurück:

Im 16. und 17. Jahrhundert beflügelte Schwedens Traum von einer politischen Großmachtstellung auch die Phantasie der schwedischen Gelehrten, die sich weniger als die Dänen an die Denkmälerforschung hielten. Zwar bemühte man sich immer noch um die Verknüpfung der Nationalhistorie mit der biblischen Überlieferung und bestritt demzufolge nicht grundsätzlich den orientalischen Ursprung der Runen. Gleichwohl wurde die Runenschrift als uraltes, eigenständiges Zeugnis schwedischer Kultur verherrlicht (ebd. 297f.).

Anstelle der in der Snorra-Edda und Heimskringla vermittelten Vorstellung der türkischen Herkunft der Runenschreiber, trat die Idee einer selbstständigen Erfindung der Runenschrift in Schweden. Kritische Stimmen konnten sich nicht mehr durchsetzen und wurden sogar verboten und verdrängt. Zum Beispiel sollte der schwedische Historiker J. Peringskiöld nicht gegen O. Rudbeck schreiben:

Verelius und Rudbeck sprechen alles, was mit Runen geschrieben ist, für uralt und heidnisch an. Peringskiöld, der zweifelt, erhielt Befehl, nicht gegen den letzteren zu schreiben. Die Akten, diesen Streit betreffend, finden sich in Peringskiölds Handschriftensammlung (Geijer, 1826: 124).

Dennoch gab Peringskiöld von 1700-1705 in vierzehn Bänden das kritische Monumentalwerk von J. Messenius, dem größten Rivalen von Rudbeck, heraus. Der Druck der sogenannten *Scandia* hatte sich verzögert, weil Messenius sein Werk während seiner lebenslangen Gefängnishaft schrieb und zudem auch sein Sohn von der schwedischen Autorität enthauptet wurde (vgl. Donecker, 2017: 214).

Mit dem Kollaps der schwedischen Großmachtstellung im Großen Nordischen Krieg verliert aber der Gotizismus, der die Hegemonialpolitik Schwedens mitgetragen und legitimiert hatte, seine Berechtigung. 1721 stellt somit nicht nur eine Zäsur in der politischen Geschichte des Ostseeraums dar, sondern steht auch für einen geistesgeschichtlichen Paradigmenwechsel in der Region (ebd.: 13).

Ebenso mutet es ironisch an, dass der schwedische Kriegsgefangene P. J. Tabbert (Strahlenberg) in Sibirien kulturelle Parallelen entdeckte, die entsprechende Einwanderungstheorien bestärkten:

Odinus hätte die ersten Runen in Norden gebracht, die Todten zu verbrennen eingeführet, daß die ihre besten Sachen nebst der Asche ins Grab legen, und berühmten Leuten Hügel und Steine über den Gräbern auftrichten sollten. [...] Alles dieses, was hier gemeldet wird, habe an diesem Orte, und die Gräber, so theils mit gehauenen Steinen, theils mit rauhen besetzt waren [...] gefunden [...] (Strahlenberg, 1730: 358).

Die Entdeckung von „Runensteinen“ in Sibirien

1721 entdeckte der Danziger Arzt D. G. Messerschmidt in der Näher der Stadt Abakan ein Denkmal mit runenförmigen Inschriften. Der Gefangene K. Schulmann zeichnete vor Ort eine Kopie, die sein Onkel v. Strahlenberg nach dem überraschenden Friedensschluss von Nystad nach Europa brachte:

Als ich nun Anno 1722, wegen geschlossenen Frieden, mich mit dem Schwedischen Knaben von gedachten Doctore trennen mußte, gab er mir unterschiedene Sachen, so wohl an den Herrn Archiatrum, als auch den Leib-Medicum Blumentrost nach Petersburg mit; Dasjenige Kästgen aber, welches ich dem Herrn Leib-Medico einhändigte, ward in meiner Gegenwart bey selbigen geöffnet, in welchem unter andern Sachen auch der Abriß von diesem Stein übersandt ward, und von solchen ist dieses allhier die Copey. Wie ich nun oft erwehnet, dass ich auf dem Wege ein kleines Manuale, worinn ich eins und das andere aufgezeichnet

hatte, verlohren, so isst mir dadurch auch die Höhe, Breite und Dicke dieses Steins von Abhänden kommen; Wo ich mich aber recht erinnere, ist solcher I. Fuß dick, 2 breit, 16. hoch, und ein grauer Stein gewesen. Solte ich aber hierinn fehlen, wird es so viel eben nicht auf sich haben, weil die Copey und die Characteres sonst just und richtig sind, die denen Curiosen zur Collationierung mit anderen, z. B. der Runischen Buchstaben dienen können (ebd.: 411).

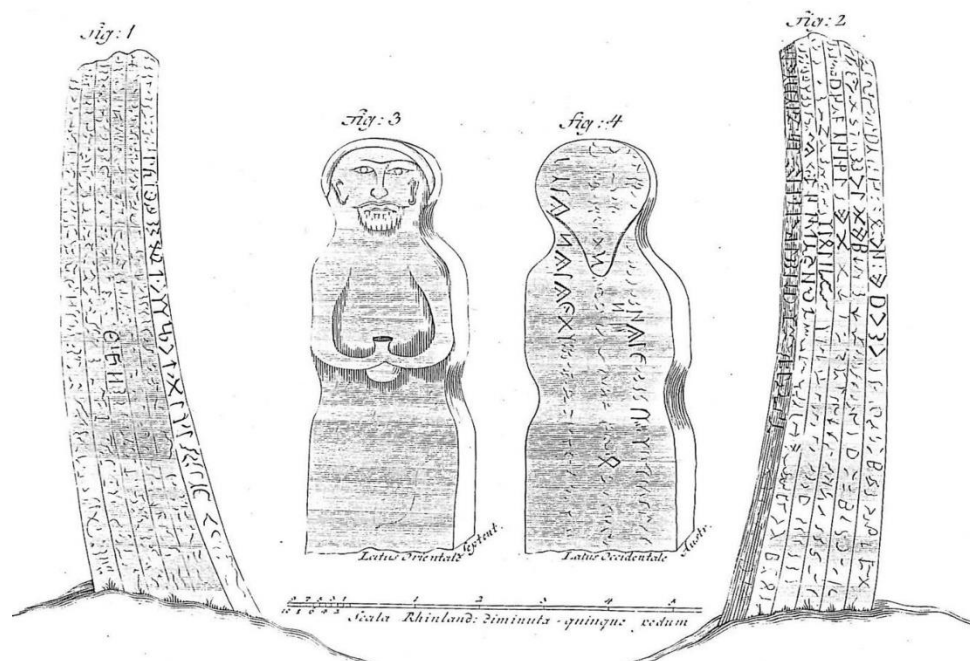


Abb 1: Erste Publikation von Messerschmidts sibirischen Runenfunden (Bayer, 1727: 480).

1727 veröffentlichte zuerst der Orientalist und Historiker G. S. Bayer in St. Petersburg die Kopien der sibirischen „Runensteine“. Zusammen mit einem lateinischen Aufsatz, in dem er die Inschriften mit einer preußischen Fahneninschrift und ägyptischen Überlieferungen vergleicht. Jedoch erlangte seine Publikation kaum Aufmerksamkeit. 1730 machte dann Strahlenberg die „Runen“ berühmt.

[...] ich habe auch insonderheit hiebey wahrgenommen, daß Türckische mit denen Alt-Teutsch: Gothisch: Celtisch: und Britannischen Sprachen noch viel näher, als Legerus [G. W. Leibniz] gedacht, müsse verwandt seyn [...]. Daher es eben nicht so gering zu schätzen, wenn einige Autores vorgeben: Die Francken und Türcken waren vor Alters einerley Volck gewesen (Strahlenberg, 1730: 59).

Während seiner dreizehnjährigen Gefangenschaft in Sibirien konnte Strahlenberg auch einige Feldforschungen unternehmen, bei denen er nicht nur archäologische und epigraphische, sondern insbesondere sprachliche Parallelen zwischen Türkisch und Deutsch entdeckte. Bemerkenswert ist dabei der

mahnende Hinweis auf die Sage der gemeinsamen Abstammung der Franken und Türken.

Okus [öküz] ist eben das was im Teutschen ein Ochse; [...] Bockmeck [bükmek], ist eben das, was biegen, bücken. [...] Sui, Wasser, Stroh, Bach, ist der Teutschen See, und der Schweden Sio [...] (ebd.: 129).

Strahlenbergs sprachlichen Vergleiche erregten zunächst die Aufmerksamkeit des schwedischen Nationalhistorikers S. Lagerbring. Dieser kritisierte in seinem Brief an den Sprachforscher J. Ihre die bisherige Aus- und Abgrenzung von den Türken in der schwedischen Geschichtswissenschaft. Vielmehr kommt er zu dem Schluss, dass Türken und Tataren die Vorfahren der Schweden waren:

Im Jahr 1764 erschien in Lund ein Buch mit dem Titel „Bref till Cancellie Rådet och Riddaren, Herr Joh. Ihre om Swenska og Turkiska Språkens likhet“. Es war ein kleines Buch, gedruckt von Carl Gustav Berling. Der Autor war der Lund-Professor Sven Lagerbring, der in den alten isländischen Sagen - vor allem in der Hervarar-Saga - Beweise dafür gefunden hatte, dass Odin aus dem Land der Türken stammte, oder um es mit Lagerbrings eigenen Worten zu sagen: „Odin war der Anführer eines großen Schwarmes von Menschen, bestehend aus Türken und Asiaten“. [...] Nach einem langen und ausführlichen Exkurs in die gelehrte Literatur der damaligen Zeit kommt Lagerbring zu folgendem Schluss: „Wenn es nun, wie bereits erwähnt, eine Selbstverständlichkeit ist, dass Odin und sein Schwarm Türken waren, muss es zwangsläufig eine gewisse Ähnlichkeit in den Wörtern geben, die in der Alltagssprache vorkommen“. Mit viel Fantasie listet Lagerbring etwa hundert türkische Wörter auf, die seiner Meinung nach im Schwedischen zu finden sind - die meisten sind arabisch oder persisch, nicht türkisch. (Jarring, 1994).

Die sibirischen „Runenfunde“ weckten wiederum zunächst das Interesse des Schweizer Historikers P. H. Mallet. Schließlich widerlegte dieser die „Rudbeckschen Träume gelehrt“ (Carli, 1785: 288):

Was ist zu den Runeninschriften zu sagen, von denen die Reisenden versichern, sie in den Wüsten der Tartarei gesehen zu haben? [...] aus diesen Ländern und Gegenden stammten die Gruppen ab, die Skandinavien bevölkerten; die Skandinavier haben nie eine Reise in ihre alte Heimat unternommen, seit sie den christlichen Glauben angenommen haben. Wenn also die Tatsache, von der die Reisenden berichten zutrifft, wäre daraus zu schließen, dass die Runenschrift von Asien nach Europa gebracht worden ist von den Völkern, die sich dort niedergelassen haben. Dies bestätigen auch alle alten Dichtungen und Chroniken, die ich bereits so oft zitiert habe (Mallet, 1763: 345).

Dem Gedanken, die Runen aus der Großen Tatarei herzuleiten, stimmte auch der Gelehrte C. Carli zu.

Ein Scythischer König Segge ließ sich Odin nennen, verfolgte den von seinen Vorfahren eingeschlagenen Weg nach Norden, eroberte Skandinavien, verbesserte jener Länder Religion und Staatsverfassung. Auch brachte er die Runenschrift mit, deren sich die Tataren und Scythen in Asien bedienten; und Inschriften mit solchen Runen Charakteren hat man sowohl in der Tatarey als in Schweden gefunden; ein Beweis, dass Ulphilas bloß einige Buchstaben hinzugefügt habe (1785: 294).

Desweiteren nahm auch der wohl bedeutendste dänisch-norwegische Historiker P. F. Suhm die Sage von der türkischen Abstammung von Odin und seiner Gefolgschaft wörtlich, doch hinterfragte die geläufige Namensbedeutung. Denn durch die russische Eroberung der Tatarei und darauffolgenden wissenschaftlichen Expeditionen erweiterte sich das Blickfeld für die Deutung des Türkennamens:

Indessen könnte auch dieser Türkename eine allgemeine Benennung für alle diejenigen gewesen seyn, die diesen Odin begleiteten, für Gothen und Asen sowohl als für die Wanen: denn ich finde in Langfedgatal, dass man Odin den König der Türken nannte, und eben so wird auch Yngwe der Vater Niords, von dem Geschichtsschreiber Are genannt. Der Name Türk scheint noch überdies entweder ein Ehrenname für mehrere Völker, oder auch ein allgemeiner Name für alle umherziehende, oder für Nomaden, gewesen zu seyn (Suhm, 1803: 28).

Allerdings ging der Russlandforscher G. F. Müller der Nachricht von Runenfunden in Sibirien als erster empirisch nach, aber konnte derartige Denkmäler nicht finden und bezweifelte ihre Existenz. Deswegen zweifelte auch der Historiker Schlözer an den sibirischen Runennachrichten und widersprach grundsätzlich der Herleitung der Runenschrift von Odin (Schlözer, 1771: 597f.):

Auch Odin führte die Runen nicht im Norden ein, wenn es gleich eine gemeine Meinung ist, wenn ihm gleich der Norden die Dichtkunst, die jetzige Skandsche Sprache, die Zauberey, und verschiedene andere Künste zu danken hat, und wenn er gleich in der Edda *Runhofdi*, Runenhaupt genannt wird. [...] Der Name *Runhofdi*, den die Isländischen Dichter dem Odin geben, gehet nicht auf gemeinen Runen, *malruner*, sondern auf die Zauber-Charactere, *ramruner*, genannt. [...] Davon, daß Odin die Sprache und die Dichtkunst hier eingeführet, läßt sich nicht auf die Buchstaben schliessen (ebd.: 604).

Erst die Zarin Katharina II. trieb am Ende des 18. Jahrhunderts die Erforschung der rätselhaften Denkmäler im Russischen Reich wieder an. Dadurch konnten weitere runenförmige Inschriften in Sibirien gefunden werden, die mit Runen verglichen wurden und 1805 sogar Eingang in eine schwedische Dissertation über Runenmonumente *extra Scandinaviam* fanden (vgl. Çayır, 2022: 18f.).

[...] keineswegs kann man die Hoffnung eitel nennen, aus Asien weitere Aufklärungen auch über die Runen zu erhalten. Höchst merkwürdig sind in dieser Hinsicht die Inschriften auf Grabsteinen am Jeniseistrom in Sibirien [...] (Grimm, 1821: 127).

Selbst der Begründer der wissenschaftlichen Runenforschung, W. C. Grimm, vertrat die These einer sibirischen Herkunft der Runenschrift. Allerdings gilt es zu bemerken, dass seine Nachfolger seine diesbezüglichen Überlegungen völlig außer Acht ließen und vergessen haben. Denn Grimm schrieb:

[...] und jenes obeliskentartige Denkmal, das man daselbst in einer Steppe zwischen hohen Grabhügeln entdeckt hat: auf der ganzen Fläche des weißen Steins ist Schrift eingegraben, und in dem noch nicht verwitterten Theil kommen Buchstaben vor, die eine nicht abzuleugnende Aehnlichkeit mit Runen haben. Man erkennt sie auch wieder auf einem Geräth, das in einem der alten Hügel dort gefunden war. Es wäre an sich nicht ungereimt zu glauben, die Deutschen hätten so gut, als die Nordländer, diese ersten Grundzüge der Buchstabenschrift mit aus den asiatischen Stammsitzen gebracht, und beide wären insoweit unabhängig von einander (ebd.: 127f.).

Der Grund für die Vernachlässigung der sibirischen These in der Wissenschaft war wahrscheinlich vor allem die erneute, wahrscheinlich nicht irrtümliche Verleugnung der Entdeckungsnachrichten. Denn obwohl weitere Funde veröffentlicht und international mit großer Neugier diskutiert wurden, begann man die Schriften vorurteilshaft zu trennen (Geijer, 1826: 124f.) und erneut zu verleugnen:

Stralenberg wollte ähnliche Denkmäler in Rußland entdeckt haben; der Collegienrath Müller suchte auf seiner Reise nach denselben, fand sie aber nicht, wie er dies an den Prof. Ihre selbst schrieb (Hagenow, 1826: 2).

Durch die Verleugnung der Funde wurden auch dahingehende Erörterungen obsolet und ignoriert. Trotz weiterer Vergleiche und Verknüpfungen von namenhaften Forschern wie C. Ritter, der neben A. v. Humboldt als Begründer der wissenschaftlichen Geographie gilt (Ritter, 1832: 1131), verfiel der Erneuerer der Runologie, L. F. A. Wimmer, dem Irrtum, dass man in Russland keine „Runen“ fand:

[J. J. A. Worsaae zitierend:] „Namentlich würde es von besonderem Interesse und von besonderer Bedeutung sein, wenn es glücken könnte, in irgendeinem Teile von Rußland und aus einer so frühen Zeit wie ungefähr dem Jahre 700 Spuren der jüngeren skandinavischen Runenschrift nachzuweisen, die, wie man gemeint hat, nicht aus der älteren entwickelt, sondern gerade das Kennzeichen für ein in den Norden neu eingewandertes Volk sein sollte. Es ist jedoch bekannt, daß noch in ganz Rußland nicht die mindeste Spur von Runenschrift entdeckt ist, weder aus einer älteren noch aus einer jüngeren Periode des Eisenalters“. Dass ein neuer Stamm gleich beim Beginn der

historischen zeit nach dem Norden eingewandert sein und eine neue schrift und eine neue kultur mitgebracht haben sollte, die gleichsam mit einem schlage die ältere verdrängte, müsste durch gewichtige gründe gestützt werden; aber die geschichte schweigt darüber, die altertümer zeugen dagegen, sprache und schrift widerlegen es und machen sowohl die einwanderungstheorie als auch die vorstellung von dem höheren alter und der grösseren ursprünglichkeit des kürzeren runenalphabets dem längeren gegenüber zu nichte (Wimmer, 1887: 189).

Es ist fraglich, ob Wimmer und Worsaae, den jener zitiert, wirklich nicht von den Runenfunden aus Sibirien wussten. Denn das ist eigentlich ausgeschlossen. Zumal Wimmers Kopenhagener Kollege Thomsen die verkannten Inschriften später entzifferte und dadurch große Berühmtheit erlangte! Dennoch unternahm Wimmer keinen Vergleich der so umstrittenen sibirischen, türkischen „Runen“.

So sehr wir die grossen Verdienste Wimmers um die Runenforschung anerkennen, mit seiner Ansicht von der Ableitung der Runen aus dem lateinischen Alphabet können wir nicht einverstanden sein. Zu viele Gründe sprechen dagegen. Zu deutlich tragen die Runen den Stempel der Ursprünglichkeit und Altertümlichkeit. [...] Gerade diese Ältesten Zeichen finden sich in allen alteuropäischen Alphabeten wieder, ebenso auch in einer Reihe hochmerkwürdiger Inschriften, die, von finnischen Gelehrten in jüngster Zeit am Jenissei in Sibirien gefunden, etwa 16 germanische Runen unter 40 Zeichen enthalten und nach Professor Aspelin in Helsingfors zum Teil noch der reinen Bronzezeit angehören (Wilsner, 1890: 348).

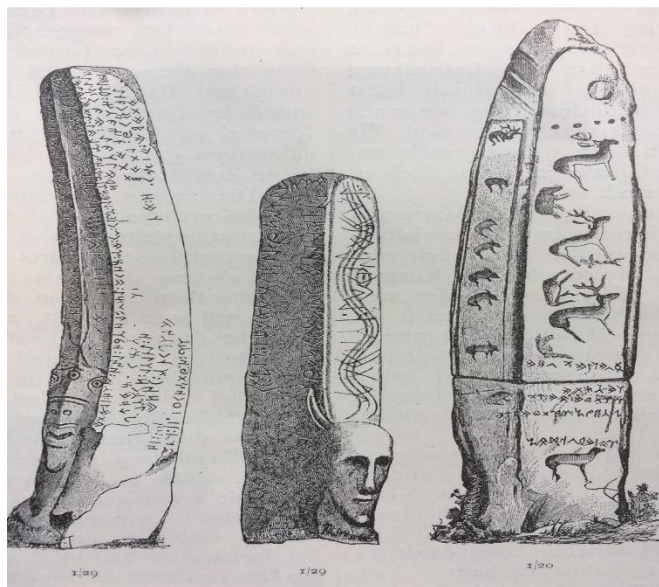


Abb. 2: Kopien aus dem Atlas der Inschriften am Jenissei von O. Donner (Aspelin, 1890: 328).

Die türkische Entzifferung der sibirischen „Runen“

Entgegen der Vernachlässigung der sibirischen „Runen“ in Schweden, Dänemark und Deutschland, trieben in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor allem finnische Wissenschaftler die Runenforschung in Sibirien an. Zusammen mit der Kaiserlichen Russischen Geographischen Gesellschaft, sibirischen Regionalisten und Heimatforschern führten die ausgebreiteten Expeditionen zum Erfolg:

	Orkh. III.	Iénisséi.		Orkh. III.	Iénisséi.
↙ a, ä		„ ↙ 𐰢	9 j ²		„ ρ (P)
↘ y, i		„ ↘ 𐰣	3 i		— (ξ XXXVII)
> ɔ, u	𐰤	„ 𐰤	↘ ñ (ny)		„ 𐰣
𐰥 𐰦 ö, ü	𐰥	„ 𐰥) n ¹		„ 𐰥
𐰧 𐰨 q (k ¹)		„ 𐰧	𐰩 n ²		„ 𐰩 𐰪
↖ q devant ou après y		— (D XXXVII)	⊗ m		„ 𐰪
↘ q devant ou après o, u		↑	𐰫 r ¹		„ 𐰫 𐰬
𐰭 y (y ¹)		𐰭 𐰮 𐰯 𐰰	↓ t (t ¹)		„ 𐰱
𐰱 k (k ²)	𐰱	„ 𐰱 𐰲	𐰳 l (l ²)		„ 𐰳
𐰳 k devant ou après ö, ü		𐰳	𐰴 č		„ 𐰴
𐰴 g (g ²)		„ 𐰴 𐰵	𐰵 ě		𐰵
𐰶 t ¹	𐰶 𐰷	𐰶	𐰶 s ¹		— (comp. š)
𐰷 h t ²		„ 𐰷	𐰷 s ² (š)		„ 𐰷
𐰸 d ¹		„ 𐰸 𐰹 (o? o?)	𐰸 š	𐰸	𐰸 𐰹 𐰺 𐰻 𐰼 𐰽 𐰾 𐰿 ?
× d ²		„ 𐰸	𐰹 𐰺 z	𐰹	„ 𐰹 𐰺 𐰻 𐰼 𐰽 𐰾 𐰿
1 p		„ 𐰹	𐰺 ud	𐰺	„ 𐰺 ?
𐰻 b ¹		„ 𐰻 etc. 𐰿 𐰽	𐰻 nč	𐰻	„ 𐰻 𐰼 𐰽
𐰼 b ²	𐰼	𐰼 𐰽	𐰼 lč		„ 𐰼 𐰽 𐰾
𐰽 j ¹		„ 𐰽 𐰾	𐰽 lč		— (XXXIII, XXXVII)

Abb. 3: Tabelle des alttürkischen Alphabets von Thomsen (1896: 9).

Die zufällige Entdeckung zweier bilingualer Denkmäler in der Mongolei führte schließlich zur Entzifferung der umstrittenen Inschriften auf Türkisch, also einem alten Dialekt des Türkischen. Dabei findet sich der Türkename sowohl als Fremdbezeichnung in den chinesischen wie auch als Eigenbezeichnung in den türkischen Inschriften der Denkmäler von Bilge Kağan und Köl Tigin. Obwohl die Identifizierung der sibirischen „Runen“ als Türkisch

erfolgte und dadurch frühere Theorien in diese Richtung bestärkt, wenn nicht bestätigt wurden, führte Thomsen widersprüchlicher Weise die Vermutung an, dass sich die alttürkische Schrift und Runen nur zufällig ähneln könnten, wegen der gleichen Beschreibstoffe (ebd.: 45f.). Eine ebenso merkwürdige Vernachlässigung findet sich in der Sprachwissenschaft, wo ebenso neue Vergleiche zwischen türkischen und germanischen Sprachen vernachlässigt wurden, obwohl sich das historisch vergleichbare Sprachmaterial massiv vermehrte. Diesbezüglich beklagte O. Schrader noch 1906, „dass die indogermanische Sprachwissenschaft zur Zeit für derartige Erörterungen weder vorbereitet noch besonders geneigt ist“ (1906: 5).

Phänomenaler Weise verwandelte sich auch Thomsens Vermutung von der zufälligen Ähnlichkeit der alttürkischen Schrift und Runen ohne genauere Überprüfung in eine Tatsache, weswegen die Schriften seither kategorisch voneinander ferngehalten und getrennt voneinander in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, jene in der Turkologie, diese in der Anglistik, Germanistik und Skandinavistik, erforscht werden. Es ist zu beachten, dass die Trennung der Schriften maßgeblich den Weg zur rassenideologischen Pervertierung der Runenschrift im Nationalsozialismus ebnete. Das nationalsozialistische Regime verhinderte wiederum eine unvoreingenommene Runenforschung.

Nach dem Zweiten Weltkrieg entzog sich die Runenschrift für ein halbes Jahrhundert dem Zugriff der Wissenschaft, da sie noch im Schatten ihres Missbrauchs durch die Nationalsozialisten stand. Erst um die Jahrtausendwende erreichte die Runologie eine neue Epoche. Dabei gilt es zu beachten, dass die NS-Ideologie zwar gewaltsam zurückgeschlagen, doch noch nicht ganz aufgeklärt wurde...

Gegenwärtige Forschungssituation

Inzwischen erkennt die Wissenswelt den Eurozentrismus (vgl. Conrad, 2002; Adam, 2019) wie auch den Germanenbegriff (vgl. Beck, 2004; Jarnut, 2004) und Varianten des „Nordischen“-Stereotyps (vgl. Meulengracht, 1999; Seidler, 2005) als paradigmatische Probleme an. Die ideengeschichtlich für Europa maßgebliche Türkenfeindlichkeit und ihre Folgen werden jedoch noch nicht

prinzipiell berücksichtigt, obwohl das grundsätzliche Problem belegt ist (vgl. Guthmüller, 2000; Döring, 2013).

Die Folgen der neuzeitlichen Türkenfeindlichkeit sind auch in der Runenforschung zu beobachten. Denn erst durch die Ausgrenzung der Türken aus den alten Sagen stellte sich die Herkunftsfrage. Umso bemerkenswerter ist es, dass die Sagen jetzt wiederentdeckt werden. Dabei gehen die meisten Forscher von einer literarischen Konstruktion gemäß der mittelalterlichen Gelehrtentradition, keiner Realhistorie aus (vgl. Ewig, 1998, Beck, 2005). Doch die Theorie der Gelehrtenkonstruktion ist nicht die einzige mögliche Erklärung für die zentrale Rolle der Türken in den mittelalterlichen Herkunftslegenden. Denn in Island könnte der Name auch von direkten Kontakten mit Turkvölkern herrühren:

Ari's Tyrkjakonungr also had nothing to do with the bookish Frankish Troy stories. This important epithet should rather be treated as an epic reflection of the real past, of the close relations that existed between the Norsemen and the Turkic Khazars from the eighth to the tenth centuries, a time when the true Turkic emperor, the Tyrkjakonungar, still existed (Pritsak, 1981: 242).

Die dänische Archäologin L. Hedeager konstatiert sogar, dass Snorris Einwanderungslegende die historischen Entwicklungen zur Herrschaftszeit von Atilla widerspiegelt (2011: 222). Allerdings werden die Kulturen in Europa und Asien nicht nur über den Türken-Namen verbunden:

Die prähistorische Forschung hat in unserem Jahrhundert die materielle Hinterlassenschaft der in Europa und Asien lebenden Völker von der Steinzeit an gesichtet und gesondert, Völkerverschiebungen, Kulturprovinzen und Kulturzerstörungen festgestellt. Eine Weltgeschichte der Vorzeit zeichnet sich ab aus den Resultaten dieser neuen Wissenschaft, deren Methoden und Ergebnisse niemand mehr beiseiteschieben kann. [...] Die epische Dichtung der Altai-Türken und Mongolen, die man im vorigen Jahrhundert aufzeichnen konnte, spiegelt noch das durch die Überlegenheit der wilden Tiere geprägte Sakraldenken der Steinzeit wider sowie die Ideale der frühen Metallzeit und deren soziale Bindungen, die bei den kriegerischen Hirtenvölkern des Westens durch das Licht der Hochkultur in Vergessenheit geraten sind. [...] Im Mythos und im religiösen Brauchtum der Eurasier ruht viel unschätzbare Informationsmaterial für unser Problem. [...] Obwohl wir direkte Vergleiche mit exotischen Völkern, die mit Indoeuropäern und deren nördlichen Nachbarn nie in Berührung gekommen sind, prinzipiell nicht vornehmen wollen, können wir die Lehren der Ethnosoziologie und der allgemeinen Religionswissenschaft nicht außer Acht lassen (Alföldi, 1974: 12).

So werden auch die türkische und „germanische“ Kultur nicht nur potentiell durch die namentliche Nennung in den Einwanderungssagen oder die bezeichnende Ähnlichkeit ihrer Schriften verbunden:

The path of the shaman's steed winds from the Neolithic petroglyphs of Eastern Central Asia, to the Pazyryk burials of the Altai Mountains, to the firesides of Viking skalds. The shaman's steed represents the merging of symbols as a result both of cultural contact (the Siberian Tree of Life merging with the horse as a means of transportation) and the deformations of time (in Norse religion, the shaman's horse and the Tree of Life are one). This study is an effort to unify long-contested elements of Pazyryk artwork and to correct the error of either assigning all shamanic elements of Norse culture to the Saami or attributing them to Siberia without explanation. Of course, more work remains to be done, particularly to examine archaeological finds for evidence of contact between Scandinavia and the steppes and to explore the expansion of the shaman's steed into South Asia, an area outside the scope of this paper. This study is a start, however, toward revealing the potential of the ancient shaman's steed to explain equine rituals and mythologies across Eurasia. (Pearson, 2017: 17f.).

Am Beispiel vom „wütenden“ Odin wird ein weiterer urgeschichtlicher Zusammenhang erkennbar:

Wie der Häuptling der rasenden Weihekrieger in Wodan sein himmlisches Gegenstück erhielt, so wurden seine schreckenerregenden Gefolgsleute in den Mythenvorstellungen zum „Wütenden Heer“ und den „Wilden Jägern“ verklärt. Entsprechendes kann man im indo-iranischen Kreise wahrnehmen, wo der Typus des ekstatisch-wütenden, wilden Kriegers natürlich ebenfalls da war. Die Gruppen geweihter Krieger wurden bei den Indern mit ihren Anführern in die Mythologie versetzt, wo sie als Indra mit den 2 Maruts erscheinen. Die Vorstellung von Aesma, „die wütende Raserei“, als Gegenspieler von Sraosa, der Disziplin, war ebenfalls ein Abglanz der den Organisationen wilder Elitekrieger zugrundeliegenden Ideale. Doch verdeckt im indo-iranischen Kreis die aus der kulturellen Weiterentwicklung resultierende Sublimierung und Vergeistigung des urtümlichen Weltbildes, das wir hier vor uns haben, die ursprünglichen und einst allen indo-europäischen Völkern gemeinsamen Grundlagen. Diese finden wir aber bei den eurasischen Nomadenvölkern noch in ihrer reinen, theriomorphen Form [...] (Alföldi, 1974: 37).

Es gibt viele weitere faszinierende Gemeinsamkeiten, die eine vergleichende Erforschung erfordern:

Wenn sich schließlich der Gedanke aufdrängen mag, dass eventuelle besondere Identitätsmomente Europas weniger in der Einzigartigkeit dieses Erdteils begründet sein mögen, sondern in seiner langzeitlichen Einbettung in eine mindestens bis in das frühe Altertum zurückreichende eurasiatische Gesamtstruktur, deren Verbindungslinien sich mit der Zeit immer deutlicher heraus zu stellen scheinen, so ist das durchaus meine Absicht. Es waren nicht nur die frühen Indoeuropäer, die von allem Anfang an sowohl eine innerasiatische wie auch eine europäische Komponente aufwiesen. Zu viele

Kulturelemente zwischen Europas atlantischen Zonen und der pazifischen Küste Ostasiens sind raumübergreifend, als dass daraus nicht die Berechtigung abgeleitet werden könnte, neben den Differenzen in dieser kontinentalen Landmasse auch nach den langzeitlich übergreifenden Gemeinsamkeiten und Analogien zu fragen (Fragner, 2008: 67f.)

Fazit

Seit dem Neubeginn der Runenkunde im 16. Jahrhundert in Skandinavien wurde die Runenschrift politisch vereinnahmt und geklittert, zuletzt im Nationalsozialismus rassenideologisch pervertiert. Dabei ging dem neuen Runeninteresse eine fundamentale Umkehr im historischen Denken voraus.

Die nach 1453 in Europa wuchernde Türkenkriegspropaganda verdrängte die früheren Sagen sowie die gängige Vorstellung von der gemeinsamen Abstammung der Türken, Franken, Isländer u. v. m. Stattdessen wurden die Türken zu ewigen Fremden und Feinden der europäischen Völker verklärt.

Zugleich wurden die Idee von Europa als Festung der Christenheit und der Germanenmythos als Kampfbegriffe in die Türkenkriegsdiskussion eingeführt. Danach herrschten anti-türkische, euro-, und germanozentrische Denkmodelle in Europas Wissenschaft, Politik und Gesellschaft vor.

Erst vor diesem Hintergrund begann das neue Runeninteresse in Skandinavien, das ebenfalls von Anfang an darauf besinnt war, ein eigenes Kulturideal zu etablieren gegen die Antike Renaissance. Diese Bewegung wird in der Forschung „Nordische-“ oder „Skandinavische Renaissance“ genannt.

Doch aufgrund der politischen Erfordernisse konnten die Geschichtsquellen nur gegen die Türken interpretiert werden. Obwohl spätestens die Entdeckung von „Runen“ in Sibirien die Wissenswelt mehrheitlich an die alten Einwanderungssagen über die Türken erinnerte, verhallten alle Appelle!

Statt der vergleichenden Erforschung setzte sich in Europa bald die vorurteilshafte Trennung der Schriften durch und ebnete so den Weg für die rassenideologische Pervertierung der Runenschrift. Die NS-Ideologie wurde gewaltsam zurückgeschlagen, doch intellektuell noch nicht ganz aufgeklärt.

Inzwischen werden der Eurozentrismus, der Germanenbegriff sowie vorherrschende Klischees vom „Nordischen“ als paradigmatische Probleme in

der Forschung erkannt. Die ideengeschichtlich für Europa maßgebliche Türkenfeindlichkeit wird jedoch noch nicht als prinzipielles Problem gesehen.

Nichtsdestotrotz entdecken die aktuelle Mittelalter- und Humanismusforschung die folgeschwer verdrängten Legenden von der Verwandtschaft der Völker wieder. Zugleich stellen prähistorische Studien die urgeschichtlichen Zusammenhänge der Indo-Europäer und Altai-Bewohner fest.

Der Vergleich zwischen der türkischen und „germanischen“ Kultur ergibt sich daher grundsätzlich aus vielen verschiedenen Gemeinsamkeiten zwischen den Kulturen in Asien und Europa. Dabei tritt der nordasiatische Raum globalgeschichtlich als wichtigstes Vergleichsgebiet der Europäer hervor.

Folglich ergibt sich der Vergleichsbedarf zwischen „Runen“ in Asien und Europa nicht nur aus den alten Türkensagen und der Ähnlichkeit der Schriften, sondern aus globalgeschichtlichen Parallelen.

Auch wenn die Altai-Türken und ihre Nachbarn nicht die Gründer ihrer mit den Indo-Europäern und „Germanen“ gemeinsamen Traditionen sind, sind sie doch die Hüter gemeinsamer Ursprünge. Deswegen wird nun grundsätzlich auch ein Vergleich mit alttürkischen Überlieferungen notwendig.

Literaturverzeichnis

Adam, J. et al. (2019). *Europa dezentrieren. Globale Verflechtungen neu denken*. Frankfurt am Main & New York: Campus Verlag.

Alföldi, A. (1974). *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.

Aspelin, J. R. (1890). Centralasiatische Inschriften. *Das Ausland*, 63(17), 326-329.

Bayer, T. S. (1729). *Vetus Inscriptio Prussica. Commentarii Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitanae*, 2, 470-481.

Beck, H. (1998). Genealogie: §7. Skandinavien. In Beck, H. et al. (Eds.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Begründet von Johannes Hoops* (pp. 35-56). II. Auflage. Berlin und New York: Walter de Gruyter.

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

Beck, H. et al. (Eds.) (2004). *Zur Geschichte der Gleichung „germanisch-deutsch“: Sprache und Namen, Geschichte und Institutionen*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.

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

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

Conrad, S. & Randeria, Sh. (2002). *Jenseits des Eurozentrismus: Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt am Main & New York: Campus Verlag.

Çayır, Ç. (2022). *Runen in Eurasien: Über die apokalyptische Spirale zum Vergleich der türkischen und „germanischen“ Schrift*. Pulheim: Eigenverlag.

Donecker, S. (2017). *Origines Livonorum: Frühneuzeitliche Hypothesen zur Herkunft der Esten und Letten*. Köln: Böhlau Verlag.

Döring, K. D. (2013). *Türkenkrieg und Medienwandel im 15. Jahrhundert: Mit einem Katalog der europäischen Türkendrucke bis 1500*. Husum: Matthiesen.

Düwel, K. (2008). *Runenkunde (Sammlung Metzler, 72)*. IV. Auflage. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.

Düwel, K. (2010). Altes und Neues zur Entstehung der Runenschrift: Old and new aspects concerning the origin of runic script. *Die Kunde: N. F.*, 61, 229-258.

Ewig, E. (1998). Trojamythos und fränkische Frühgeschichte. In Geuenich, D. (Ed.), *Die Franken und die Alemannen bis zur „Schlacht bei Zülpich“: 496/97 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, 19)* (pp. 1-30). Berlin & New York: Walter de Gruyter.

Fragner, B. G. (2008). Kulturkontakt und Kulturtransfer entlang der Seidenstraße: Ein Langzeitphänomen der eurasischen Geschichte. In Godehard, R. von (Ed.), *Geisteswissenschaften im Profil: Reden zum Dies Academicus* (pp. 67-84). Bamberg: University of Bamberg Press.

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

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

Gründer, M. (2010). Liebe Deine Feinde! Turkophilie im 15. Jahrhundert? In Deecke, K. & Drost, A. (Eds.), *Liebe zum Fremden: Xenophilie aus geistes- und sozialwissenschaftlicher Perspektive* (pp. 67-84). Köln et al.: Böhlau Verlag.

Guthmüller, B. et al. (Eds.) (2000). *Europa und die Türken in der Renaissance*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

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

Hedeager, L. (2011). *Iron Age Myth and Materiality. An Archeology of Scandinavia AD 400-1000*. London & New York: Routledge Taylor & Francis Group.

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

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

Hunger, U. (1984). *Die Runenkunde im Dritten Reich: Ein Beitrag zur Wissenschafts- und Ideologiegeschichte des Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Jarnut, J. (2004). Plädoyer für die Abschaffung eines obsoleten Zentralbegriffes der Frühmittelalterforschung. In Pohl, W. (Ed.), *Die Suche nach den Ursprüngen. Von der Bedeutung des frühen Mittelalters* (pp. 107-113). Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

Jarring, G. (1994). Svensk-turkiska kulturmöten. In Wahlöö, C. (Ed.), *Kulturen 1994. Världskulturen: En årsbok till medlemmarna av Kulturhistoriska föreningen för södra Sverige* (pp. 202-205). Lund: BTJ Tryck AB.

Klingenberg, H. (1993). Odin und die Seinen: Altisländischer Gelehrter Urgeschichte anderer Teil. *Alvissmal: Forschungen zur mittelalterlichen Kultur Skandinaviens*, 2, 31-80.

Köhler, M. A. (1991). *Allianzen und Verträge zwischen fränkischen und islamischen Herrschern im Vorderen Orient: Eine Studie über das zwischenstaatliche Zusammenleben vom 12. bis ins 13. Jahrhundert*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.

Krebs, Ch. B. (2012). *Ein gefährliches Buch: Die »Germania« des Tacitus und die Erfindung der Deutschen*. München: Deutsche Verlags-Anstalt.

Kugler, H. (1995). Das Eigene aus der Fremde: Über Herkunftssagen der Franken, Sachsen und Bayern. In Kugler, H. (Ed.), *Interregionalität der deutschen Literatur im europäischen Mittelalter* (pp. 175-193). Berlin & New York: Walter de Gruyter.

Mallet, P. H. (1763). *Introduction a l'histoire de Dannemarc, ou l'on traite de la religion, des Loix, des Mœurs des Usages des anciens Danois*. II. Auflage. Geneve.

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

Meulengracht Sørensen, P. (1999). Sprachwissenschaft und Nationalismus im Skandinavien des 19. Jahrhunderts. In Fürbeth, F. et al. (Eds.), *Zur Geschichte und Problematik der Nation-philologien in Europa. 150 Jahre Erste Germanistenversammlung in Frankfurt am Main: 1846-1996* (pp. 147-156). Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Pearson, K. (2017). Chasing the Shamasn's Steed. The Horse in Myth from Central Asia to Scandinavia. *Sino-Platonic Papers*, 269. Philadelphia: Department of East Asian Languages and Civilizations University of Pennsylvania.

Pritsak, O. (1981). *The origin of Rus' Nr. 1. Old Scandinavian Sources other than the Sagas*. Cambridge: Harvard University Press.

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

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

Schneidmüller, B. (2011). *Grenzerfahrung und monarchische Ordnung. Europa 1200-1500*. München: C. H. Beck.

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

Seidler, H. (2005). Die biologi(sti)schen Grundlagen des Rassismus. In Reinhard, W. & Justin St. (Eds.), *Grenzen des Menschseins: Probleme einer Definition des Menschlichen* (pp. 705-726). Köln & Weimar: Böhlau Verlag.

Skottki, K. (2015). *Christen, Muslime und der erste Kreuzzug: Die Macht der Beschreibung in der mittelalterlichen und modernen Historiographie*. Münster & New York: Waxmann.

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

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

Thomsen, V. (1896). *Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées*. Helsingfors: Suomalais Ugrilainen Seura.

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

Wilsner, L. (1890). Merkwürdige Inschriften aus Fajum. *Das Ausland. Wochenschrift für Erd- und Völkerkunde*, 63(18), 347-348.

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

Received 23.02.2023	Research Article	JOTS
Accepted 03.03.2023		7/2
Published 05.09.2023		2023: 444-459

Babürnâme'deki Örneklerden Hareketle Türk-Moğol Kültüründe Yadaçılık Geleneği

The Tradition of Yadaçılıq in Turkish-Mongolian Culture Based on the Examples in Bāburnāma

Mehmet GÜLER*

(Ankara/Turkey)

E-mail: mehmetguler01@hotmail.com

The practice of *yadaçılıq* involves manipulating weather elements such as rain, snow, and storms through specific rituals or stones. Throughout history, those who engaged in these practices have been bestowed titles like *yatçı*, *yadaçı*, and *cayçı*, distinguishing them from individuals referred to as *qam* or *shaman*. The tradition of *yadaçılıq* persisted among Turks and other Central Asian communities, spanning from ancient times to more recent centuries. Over this period, numerous sources have offered insights into this subject. One such illuminating source on these rituals and beliefs is the *Bāburnāma*, a memoir and diary-style account authored by Babur Shah, a notable figure from the 16th century. Within this work, Babur Shah documented his experiences, observations, and encounters during his rule. Significantly, the *Bāburnāma* includes explicit references to the terms *yadaçı* and *yadaçılıq*, underscoring the continuity of these beliefs within the societal fabric of the 16th century. The intent of our article is to emphasize the existence of *yadaçis* and the beliefs encompassing *yadaçılıq* across diverse Turkish and Mongolian communities, both in the past and the present, dispelling the notion that this practice is merely a legend.

Key Words: *yatçı*, *yadaçı*, *yadaçılıq*, jade stone, *Bāburnāma*.

* ORCID ID: 0000-0002-9312-6345.

Giriş

Birçok toplumda olduğu gibi Orta Asya Türk toplumlarında da çeşitli inanç ve büyü ritüelleri modern çağ öncesinde karşımıza çıkmaktadır. Bu uygulamalardan biri de *yada* taşı ile yağmur yağdırma faaliyetidir. Her ne kadar bilimin ve aklın dışında kalan bir uygulama gibi görünse de bu gelenek son asırlara kadar devam etmiştir. Çeşitli tarihî kaynaklarda bu işi yapan kişilerden ve yapılan işin gerçekliğinden şüpheye yer bırakmayacak şekilde söz edilmektedir. Söz konusu kaynaklardan biri de Babürnâme'dir. Makalede Babürnâme'de geçen *yadacılık* faaliyetleri üzerinde durulmuş ve buradaki bilgilerden hareketle *yadacılık* faaliyetinin toplumda son derece yaygın ve neticeleri kesin bir uygulama olduğu sonucuna varılmıştır. Buradaki amaç, *yadacılık* uygulamasının sadece efsane, masal veya halk hikâyelerinde yer almayıp son dönemlere kadar varlığını koruduğunu göstermektir. Çalışmada Babürnâme'deki örneklerden hareket edilerek bu işi yapan *yadacılar* ve *yadacılık* uygulamaları hakkında tarihsel ve güncel bilgiler araştırılmış, Türk lehçelerindeki ve Moğolcadaki çeşitli kaynaklara başvurulmuştur.

Babürnâme, XV.-XVI. yüzyıl Asya'sındaki Türk-İslam dünyası hakkında değerli bilgiler veren bir vakayinâmedir. Eserde sadece tarihî olaylar değil, devrin kültürel atmosferi, inançları ve çeşitli ritüelleri de anlatılmıştır. Bu ritüellerden biri olan *yadacılık* işinin o dönem sosyal yaşamı içinde önemli bir yer tuttuğu gerçeği çeşitli ifadelerden anlaşılmaktadır. *Yadacı*, *yadacılık*, *yada* yapmak sözleri eserde şu kısımlarda geçmektedir:

1. “Ali Dost Tagayı (dayı), Sagarıcı tümen beylerinden idi. Benim annemin annesi İsen Devlet Begim'e akraba oluyordu. Kendisine Ömer Şeyh Mirza zamanındakinden daha çok riayet etmişimdir. Elinden iş gelir dediler; fakat bu kadar sene benim yanımda kaldığı halde, dikkate değer hiçbir işi görülmedi (15a) denilse doğrudur. Sultan Ebu Said Mirza'nın (Babür'ün dedesi) hizmetinde bulunduğu zamanlarda *yadacılık* davası güderdi. Kuşçu idi. Ahlak ve tavrı kötü idi. Kıskaç, fitneci, namussuz, münafık, kendini beğenmiş, sert sözlü ve soğuk yüzlü bir adamdı.” (Arat, 1970: 15-a).

Yadacı sözü Babür'ün akrabası ve yöneticilerinden biri olan Ali Dost Tagayı için kullanılmıştır. Zahirüddin Babür tarafından etrafındaki kişiler anlatılırken bazı kişiler için 'fasık, nankör, kuşçu, yaramaz' gibi sıfatlar kullanılmıştır.

Bunların yanında eserde ‘*yadacılık* davası güden’ sözü de geçmektedir. Bu ifade Sünnî İslam anlayışının yayıldığı yerlerde Gök Tanrı inancına ait unsurların yavaş yavaş ötelendiğinin, ortadan kaldırılmaya zorlandığının göstergesi olarak yorumlanabilir. Babür’ün bir dönem aşırı dindar biri olduğu düşünülürse, onun *yadacılığı* neden böyle olumsuz sözlerle andığı ve Ali Dost Tagayı’dan neden hoşlanmadığı anlaşılabilir.

2. “Hoca Kelan’ın büyük ağabeyi olan Haceki Molla-i Sadr, boynuna ok isabet ederek, o vakit Tanrı rahmetine kavuştu. Çok iyi bir yiğit idi. Babam da kendisine riayet edip, mühürdar yapmıştı. İlim ile iştigal ederdi, inşası da güzeldi. Kuşçuluk ve *yadacılıktan* da anlardı.” (Arat, 1970: 40-a).

Hoca Kelan’ın ağabeyi için de aynı nitelendirme yapılmıştır; ancak Babür Şah, saygısından olsa gerek ona karşı hiçbir şekilde olumsuz bir ifade kullanmamış, hatta *yadacılık* işini bir meziyet gibi aktarmıştır. Bu dönemde birçok kişinin *yadacılık* işini öğrenip uygulamaya çalıştığı, bu işin de kuşçuluk, avcılık, münşilik gibi takdir gören bir uğraşı halini aldığı buradaki ifadelerden anlaşılmaktadır.

3. “Özbekler haberi almakla beraber bu düşmanı hiçe sayarak istişarede; ‘Bütün han ve sultanlar Meşhed’de otururuz; kızılbaş ordugâhının civarında bulunarak, düşmanın başkaldırmasına imkân bırakmamak için, birkaç sultanı yirmi bin askerle oraya tayin ederiz. Güneş Akrep burcuna girince, *yadacılara yada* yapmalarını emrederiz ve böylece onu tacizle mağlup ederiz.’ diye karar verirler ve Merv’den kalkıp giderler. Şehzade Merv’den çıkıp Çam ve Hırgird civarında onlara karşı mukabelede bulunur ve Özbekler mağlup olurlar.” (Arat, 1970: 347-b)

Eserdeki üçüncü kullanım Özbeklerin Türkmenlerle yaptığı Merv Savaşı dolayısıyladır. *Yadacı* ve *yada* sözleri burada birlikte geçmektedir. Buradaki ifadeler, Merv’deki savaşı ve bu savaşın sonucunu Babür Şah’a anlatan elçinin aktarımıdır. Elçi, Babür Şah’a düşmanı olan Özbeklerin Safevilerle yaptıkları savaşta *yada* yapmaya niyetlendiklerini belirtmektedir. Burada *yada* taşının savaşın gidişatını değiştirebilecek bir silah olarak kullanıldığının somut bir örneği görülmektedir. Öte yandan *yada* sözcüğü, bu taş için değil; *yada* taşıyla yapılan yağmur yağdırma töreni için kullanılmıştır. Aynı şekilde Özbek

ordusunda da yadacıların bulunması, Özbeklerin bu konuda Kazak, Kırgız ve Moğollarla aynı kültür dairesi içinde yer aldığını göstermektedir.

4. “Ertesi gün, altı küruh yürüyerek, Piyag pergenelerinden Siraveli’ye geldik. Kendim gemi ile geldim. Çın-Timur Sultan ile Tohta-Buğa Sultan, yarı yolda, huzura kabul için beklemişlerdi. Sultanları da gemiye davet ettim. Tohta-Buğa Sultan *yada* yapmış. Şiddetli rüzgâr kopup, yağmur yağmağa başladı. Güzel bir hava oldu.” (Arat, 1970: 363-b).

Son kullanımda Babür, Hindistan’da iken *yada* taşı ile yağmur yağdırılıp fırtına çıkarılması olayını anlatmaktadır. Burada Tohta Buga Sultan’ın *yada* ile yağmur yağdırmasından övgü ile söz edilmektedir. Yine *yada* yapmanın doğal ve sıradan bir iş olduğuna değinilmiş, ortaya çıkan somut sonuca da bizzat şahitlik edilmiştir. Yine bu anekdottan hareketle Babür’ün maiyetinde *yada* işini bilen çok sayıda kişi olduğu görülmekte ve bu uygulamaların Orta Asya’da 16. Yüzyılda ne denli yaygın olduğu anlaşılmaktadır.

Görüldüğü üzere *yada* ve *yadacılık* sözcükleri ile *yada* taşı kullanılarak yağmur yağdırma eylemi anlatılmaktadır. Babür Hatıratı’ndaki XVI. asra ait bu örnekler, Eski Türk mitolojisinde yer alan *yada* taşının doğayı harekete geçirmek için uzun zamandır kullanılageldiğini, bu işin sadece bir efsaneden ibaret olmadığını, beceri gerektiren belli bir meslek dalı halini aldığını göstermektedir. Diğer yandan *Babürnâme*’deki örneklerde *yada* taşı vurgusu yoktur, daha çok büyü ile yağmur yağdırma eylemi ön plana alınmıştır.

Şamanizm ritüellerinden biri olan *yadacılık* geleneği hakkında, tarihin belli dönemlerinde yerli yabancı birçok kişi ve kaynak; duyum ve gözlemine aktarmıştır. Son dönemlerde ise *yadacılık* ve *yada* taşı üzerine birçok Türkolog ve sosyal bilimci incelemelerde bulunmuş, konuyu aydınlatmaya çalışmıştır. Türk ve Moğol kültürüne ait tarihî kaynaklarda veya güncel yayınlarda *yadacılık* uygulamasına dair bilgiler görülmektedir.

Yadacılık, *yada* taşı ile yapılan bir pratiktir. Çeşitli sözlüklerde görülen *yada* taşı ile ilgili tanımlamalar, farklılıklar arz etmektedir. *Yada* taşı ve *yada* taşıyla yapılan bu uygulama, Eski Uygur Türkçesi döneminden beri çeşitli kaynaklarda geçmektedir. Bu ritüeli gerçekleştirenlere *yadacı* yanında *yatçı*, *yatlanguçı* gibi meslekî yakıştırmalar da yapılmıştır. Yapılan bu uygulama için ise *yadacılık* yanında *yatçılık*, *yatlık* tabirleri de kullanılmıştır.

Köktürk devri kayıtlarında geçmese de Uygurlar dönemine ait kaynaklarda yadacılıkla ilgili bilgilere rastlanmaktadır. Eski Uygurcanın kapsamlı bir sözlüğünü hazırlayan Jens Wilkens, *yadçı* sözünü ‘ein religiöser Spezialist, der mittels des Regensteins Regen macht- yağmur taşıyla yağmur yağdıran dinî mütehassıs’ (2021: 851) şeklinde tanımlar. *Alttürkische Grammatik*’te ise *yadçı* ‘zauberer, regenzauberer -büyücü, yağmur büyücüsü’ (Gabain, 1974: 381) ifadesiyle açıklanır. Öte yandan Eski Uygurca devrinde özellikle halk arasında yaygın olan bu uygulamaya Maniheizt ve Budist kültürün temsilcileri tarafından pek hoş gözle bakılmadığı da bilinmektedir.

Karahanlı dönemi eseri olan ve Türk dilinin ilk sözlüğü kabul edilen *Divân u Lüğati’t-Türk*’te *yadacılık* işi için *yat*, *yatla-*, *yatlat-* sözcükleri kullanılmaktadır. Kaşgarlı Mahmut’un bu konudaki tanımlama ve örnekleri aynen şu şekildedir:

Yat: Bir türlü kamlıktır. Belli taşlarla (yada taşı ile) yapılır. Böylelikle yağmur ve kar yağdırılır, rüzgâr estirilir. Bu, Türkler arasında tanınmış bir şeydir. Ben bunu Yağma ülkesinde gözümle gördüm. Orada bir yangın olmuştu, mevsim yaz idi. Bu suretle kar yağdırıldı ve ulu Tanrı’nın izniyle yangın söndürüldü. Yatla-: Yağmur yağdırmak. Yatçı yatladı. Şaman, yada taşıyla efsun yaptı. Yatlat-: Yada taşıyla kâhinlik yaptırmak. Beg yatlattı. Bey, yada taşı okutarak yağmur, rüzgâr, soğuk getirtti. (Ercilasun-Akkoyunlu, 2014: 476; Atalay, 1973: III-3).

Görüldüğü üzere *Divânü Lüğati’t-Türk*’te *yada taşı* değil, *yadacılık* uygulaması üzerinde durulmuştur. Kaşgarlı Mahmut’un, gezdiği Türk boyları içinde bizzat bu olaya şahit olması, bu uygulamanın gerçekliği hususunda kuşkuya yer bırakmamaktadır. Sözlükte yer alan “Bir türlü kamlıktır.” ifadesinden, *yadacılıkla* kamlığın ayrı şeyler olmakla birlikte benzer ritüeller barındırdığı sonucu çıkmaktadır.

Harezmi sahasına ait *Kıyasü’l-Enbiya*’da (88v/13) *yatlığ* sözü bu meslek adı için geçmektedir. *Yatlığ* için ‘kâhinlik, *yada taşı* ile yapılan bir tür kamlık, yağmur büyüsü’ gibi açıklamalar verilmiştir (Aşçı, 2019: 288).

Eski Anadolu Türkçesine ait eserlerin taranmasıyla meydana getirilen *Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü*’nde *yadacılık* değil ama *yada taşı* geçmektedir. Ataî’den alınma bir beyit örneğiyle *yada taşı* için ‘eskiden usulüne göre kullanılınca yağmur yağdırdığına inanılan taş, yağmur taşı’ açıklaması yapılmıştır (VI: 4189). Meslek adlandırması olarak kaynaklarda yer almaması, Anadolu sahasında *yadacılık* işinin geri planda kaldığını göstermektedir. Zira

Anadolu'da *yada* taşı inancı büyük ölçüde İslamî bir çehreye bürünmüştür (Demren, 2006: 86). Yine Oğuz sahasında *yadaçı* yerine matarbaz 'yağmur ile oynayan' sözünün daha yaygın olduğunu belirtmek gerekir (Durmaz, 2008: 249).

Yadacılık işinin asıl yayılma alanı Orta Asya'daki Türk-Moğol kültürüdür. Çağatay sahasına ait eserlerde *yadaçı*; 'büyücü, üfürükçü, cinleri kovan kimse' şeklinde tanımlanmakta, çok sayıda eserde bu meslek mensuplarından söz edilmekte ve bu işi meslek haline getiren çok sayıda kişi bulunduğu anlaşılmaktadır (Erbay, 2008: 832). Bu sahada her ne kadar son yüzyılda büyük ölçüde ortadan kalktığı düşünülse de *yadacılık* mesleği Çağatay sahasının devamı olan Özbek ve Uygur Türkçesinde de halen varlığını koruyan bir meslek adlandırmasıdır (Rahimi, 2016: 1222).

Modern Uygurcada *yadaçı* 'yağmur yağdıran büyücü, yağmur sağlayıcı' (Maimaitiaili, 2019: 220) olarak sözlüklerde yer almaktadır. *Uygur Tilining İzahlik Lugiti*'nde *yadiçi* 'yağmur yağdırabilen büyücü' (Yakup, 1990: 423) şeklinde verilmiştir. Lopnor ağzında *jadichi* 求雨巫师 *qiúyǔ wūshi* 'yağmur büyücüsü' (Fu-Mi, 2000: 618) şeklinde tanımlanmıştır. Yeni Uygurcada ise *yadaçı*, *yatçı* kullanımı henüz ortadan kalkmamıştır (Güler, 2022: 565).

Kırgız kültüründe de hâlen varlığını korumaktadır. Yudahin'in *Kırgız Türkçesi Sözlüğü*'nde *cadaacı* 'yağmur yadıran kişi, cayçı, zaklinatel' şeklinde tanımlanmış ve 'Duba okubay cürböğön, Çöñ sıykırçı cadaacı Akundun kızı beybaktın bul önörün karaçı -Dua okumadan yürümeyen, Büyük, iyi büyücü, Akun'un kızı güzel, Bu hünerine bakın' (Seytek) örneği ile pekiştirilmiştir (Yudahin, 1998: 210-216). *Cayçı* sözü ise 'güya cay taş yardımıyla havayı değiştirebilen yakarışçı' (Yudahin, 1998: 190) diye açıklanmıştır. Kırgızlarda *yada* taşının sırrını bilen adama *cayçı* denmiştir. XIX. yüzyılda yaşamış Köbön adlı bir *caycının* hünerleri günümüze kadar gelmiştir (Kebekova, 2004: 566).

Moğolcada da durum aynıdır: *cadaçı* 'yağmur yağdıran büyücü'; *cada* 'büyü kullanarak yağmur yağdırma işi', *cadala*- 'büyü ile yağmur yağdırmak' (Lessing, 2003: 1578) olarak tanımlanmaktadır. Buryatlar ve diğer Moğollarda şamanlar aynı zamanda yağmur büyüsü de yapmaktadır. Buryat şamanları tapınma törenlerinde atalarının ruhlarıyla bağlantı kurarken yağmur törenlerinde ruhlara müracaat etmemektedir (Gumuliev, 2003: 111).

Türkiye Türkçesinde sadece yazı diline kalan *yadacı* adlandırması, Güncel Türkçe Sözlük'te 'Yada taşıyla yağmur ve kar yağdırdığına, yel estirdiğine inanılan büyücü' sözleriyle tanımlanmıştır. Aynı sözlükte *yada*, Türkçe kökenli bir sözcük olarak gösterilip '1.Büyü, sihir, afsun. 2.Kutsal. 3.Türklerde geçmişte büyü yapımında kullanılan yeşim taşı' diye açıklanır. Anadolu köylerinden yapılan derlemelerle oluşturulan Derleme Sözlüğü'nde, Ferit Develioğlu' nun Osmanlıca Ansiklopedik Sözlüğü'nde *yada*, *yadacı*, *yadacılık* maddelerine yer verilmemiştir. Bu durum Anadolu ağızlarında bu ritüelin zamanla ortadan kalktığına delil olabilir. Öte yandan yağmur yağdırma ritüeli ve çeşitli Şamanist unsurlar Anadolu'da asırlarca varlığını korumuştur. Bunları halk bilimi ile ilgili çeşitli çalışmalarda görebilmekteyiz (Koby, 2014: 133).

Bilim çevrelerinde itibar gören Türkolog ve dil bilimcilere ait çeşitli etimolojik sözlüklerden *yadacı*, *yada* maddesi hakkında elde ettiğimiz bilgiler ise şöyledir:

Marcel Erdal, *Old Turkic Word Formation (OTWF)* adlı kitabının denominal fiiller bölümünde¹ "yat+lan-" fiilini açıklarken bu konuya temas etmektedir. *Yat yatlanguçı* sözüyle *Türkische Turfantext*'de defalarca *yada* taşıyla *yada* uygulamasının yapıldığı belirtilmiştir. *balık yanglıg luu yanglıg... yatlangu sruklar* 'balık ve ejderha biçimli sırıklarla' *yada* uygulamasının yapıldığına değinilmiştir. Ancak *Divan ü Lügati't-Türk*'te geçen "yat+la-" fiili ile aynı fiil olup olmadığına dair kesin bir bilgi bulunmadığı ifade edilmiştir. DLT'de geçen *Yatçı yatladı*. "Kâhin bulutlar ve yağmur için taşlarla kehanet gerçekleştirdi." cümlesi de bu madde içinde aktarılmıştır (1991: 516).

Clauson *An Etymological Dictionary of Prethirteenth-Century Turkish (EDPT)* adlı eserinde bu konu hakkında teferruatlı bilgi vermiştir. *Yatçı* maddesinde 'yağmur yağdıran büyücü', tanımını yapmakta, kaynağı olan *ya:t* (-d) sözcüğü de 'Yağmur büyüsü, yağmur taşı; özel taşlar yardımıyla yağmur ve rüzgar meydana getirme

¹ "yat+lan-: to perform magical ceremonies' occurs several times in the phrase *yat yatlanguçı* in TT X. As explained in the EDPT, this means magician. the additional example *balık yanglıg luu yanglıg... yatlangu sruklar* probably has the same collocation and should have *yat* in the lacuna: poles shaped like fish and like dragons for magical ceremonies'. In the specific context of Ht VII, the poles are not put to this particular use *yat* "rain magic" is attested from the DLT on, but it is not clear whether any such specific magic is denoted by the Uighur verb. The DLT has a happlologie *yat+la-*, unlikely to be the base of *yat+lan-*: *Yatçı yatladı*. The diviner performed a divination with stones for clouds and rain."

törenidir.’ şeklinde ifade etmektedir. Tarihî arka planı son derece karmaşık olan bir sözcüğün Moğollarda *cada* ve Çağatay dönemi Türk dilinde *yada* biçiminde görüldüğünü de belirtmektedir (Clauson, 1972: 886).

Yadacılık faaliyeti hakkında ayrıntılı bilgi veren isimlerden biri de Gerhard Doerfer’dir. Doerfer, *cadamişi + kerden* maddesinde ‘sihirle fırtına ve yağmur getirmek, havayı çağırmak’ tanımını yapmıştır. Doerfer ayrıca *yada* taşının Moğollardaki kullanımlarına tarihsel örnekler vermektedir. Verdiği ilk örnek Cengiz dönemine aittir: “Düşmanları Cengiz ordusunu *yada* büyü ile yok etmek istediler, ancak bunu uygulamak istedikleri zaman büyü onlara karşı döndü.” şeklinde ifade bulan bir rivayeti dile getirmiştir. İkinci örnekte “Ukagatu’nun oğlu, yağmur taşı kullanarak, büyük bir fırtınanın yükselmesine neden oldu ve Çin ordularının adamlarını ve cinlerini tamamen yok etti.” denmektedir. Doerfer, bu taş ve yağmur yağdırma uygulamasına *dzada, dzadu*; Çağatay ve Osmanlıcada *yada*, Pers ve Afganlarda *dzadu* dendiğini; Poppe, Horn, Bartholomeo gibi dilbilimcilerin iddialarının aksine *yada* ile *cadu* sözcükleri arasında bir ilgi bulunmadığını vurgulamaktadır. Paris’te bulunan Soğdça bir metinden aldığı “Biri *yada* büyü yapar, böylece kar ve buz fırtınası ortaya çıkar; biri sihirli şarkıları okur ve suya farklı türde taşlar bırakır, o zaman büyük bir yağmur havası oluşur.” ifadelerine dikkat çekmektedir. Diğer bir rivayeti de Tuluy Han döneminden nakletmektedir: “Tuluy, yağmur büyüünün kaldırılmasını emretti. Bu bir sihir çeşididir. Onları (*yada*) çıkarırsanız, suya koyarsanız ve yıkarsanız, yaz ortasında bile hemen rüzgar, soğuk, kar, yağmur ve buz fırtınası ortaya çıkar.” Doerfer’in Tamim Bin Bahr’dan aktardığı rivayet ise şöyledir: “Türk illerinde yağmur, kar, soğuk getiren bazı taşlar vardır. Bu taşlara sahip olan kişiler hakkındaki rivayetler herkesçe bilinir. Hiçbir Türk bunu inkâr etmez. Ve bu taşlar özellikle Dokuz Oğuz kağanının elindedir, diğer hanların böyle bir gücü yoktur.” Doerfer, daha önce, Çin kaynaklarının bu taşı bildirdiğini, hava sihrinin, taşla yağmur, kar, fırtına çağırmanın başka yerlerde de eski zamanlardan beri kullanılmakta olduğunu, Tang döneminde bu mevzuya ait kaynaklar bulunduğunu ifade etmektedir (1963: 286-289).

Diğer taraftan tarihsel süreçte özellikle Asya, Türk-Moğol kültüründe *yadacılar* ve *yada* taşının kullanımıyla ilgili çok sayıda rivayet söz konusudur: Önceleri Hun ve Göktürk hükümdarlarının kullandığı bu taş, sonradan

şamanlarca kullanılmaya başlanmış; Moğollar ise avlanma ritüellerinde bu işlemi yapmıştır (İnan, 1954: 160). Önemli Çin kaynaklarından Tang Hanedanı Tarihi'nde (唐史 *Tángshǐ*), Hun boylarından birinde yaşayan Ni-shi-bu (Ni-shi-tou?) adlı birinin yağmur yağdırma kabiliyetine sahip olduğu belirtilmiştir (Eberhard, 1942: 89). Bir başka Çin rivayetinde Göktürklerin *Türeyiş Efsanesi*'nde adı *I-chi-ni-shi-tou* olarak geçen kahramanın rüzgâra ve yağmura hükmedebildiği söylenmektedir (Turan, 2004: 142). Yüebanlarla ilgili bir rivayete göre, yağmur ve kar yağdıran Yüe-ban büyücüleri Jujanlarla (Cücenler) yapılan savaş sonrasında kar fırtınaları çıkararak Jujanlar üzerine gönderilmiştir. Yapılan bu büyüden dolayı Jujanlar dondurucu bir soğukla karşı karşıya kalarak geri dönmüşlerdir (İnan, 1954: 160). Firdevsi *Şehname* adlı eserinde Tuluy Han'ın yanında bulunan Bazur adlı birinin efsunla yağmur yağdırdığından bahsetmektedir. *Yada* taşı, Batı Moğolistan'ın bir kabilesi olan Naymanlar tarafından Cengiz Han'a karşı 1202 yılındaki savaş sırasında kullanılmış ancak rüzgârın yön değiştirmesiyle tipi onlara dönmüştür. Tuluy, bu yöntemi Yutşenlere karşı bu sanata vakıf olan Kanglı adlı bir Türk vasıtası ile başarılı bir şekilde kullanmıştır (Roux, 2000: 80). Yine Moğollar tarafından Bataklık Savaşı denilen savaşta (1365) şiddetli bir yağmurla Timur'un yenilmesi için kullanılmıştır (Roux, 2000: 78). Samanoğullarından İsmail b. Ahmet putperest (Şamanist) Türklere karşı düzenlediği seferinde şamanların kendi askeri üzerine gönderdiği yağmur bulutlarını ve çıkacak fırtınayı dua ederek hasımlarının üzerine yollamıştır (Boyle, 1977: 6946). Mis'ar İbni Muhelhel, İrtiş boylarında oturan Kimek (Yemek) adındaki Türk kavminin istediği vakit yağmur yağdırabildiğini söylemektedir (Sümer, 1953: 2534). Sosyolog İbn Haldun, Mukaddime adlı eserinde Türk ülkesinde sihirle yağmur yağdıran kişiler bulunduğunu belirtirken, Ebu'l-Abbas Mervezi, Oğuzlar arasında istedikleri zaman yağmur ve kar yağdıran ve fırtına çıkararak adamlar bulunduğunu işittiğini ifade etmektedir (İnan, 1954: 161). Abbasi Halifesi Me'mun, yağmur taşı hakkında kendisine ulaşan duyular üzerine, teferruatlı araştırmalar yapıp bilgi toplaması için adamlarını görevlendirmiştir (Tanyu, 1968: 48). Arap coğrafyacılardan İbn el-Fakih de *Kitabu'l-Buldan* adlı eserinde Türklerin istedikleri zaman yağmur ve kar yağdırdıkları bir taşın sahibi oldukları söylenmiştir (Şeşen, 2017: 192). Kazvini, kozmografya'ya dair olan eserinde yağmur taşı ile ilgili açıklamasında *yada* taşı ile yağmur yağdırmanın Türkler

arasında son derece yaygın olduğunu söylemektedir (Kazvini, 1283: 93). Celaleddin Harzemşah'ın katipliğini yapan Nesevi'nin bizzat görüp, bildirdiğine göre, Celaleddin Harzemşah *yada* taşına sahiptir bununla yağmur yağdırmaktadır (Asım 1934: 151). Tansukname-i İlhani'de *yadacıların* Türkler ve Uygurlardan olduğu yazılıdır. Altay şamanlarında kamlardan başka *yadaçı* denilen adamlar da vardır. *Yadacı*, *yada* denilen taşı ile kar, yağmur, dolu yağdırır ve fırtına çıkarır. (İnan, 1954: 161). Evliya Çelebi Kafkasya yollarında seyahat ederken bir yerli büyücünün garip efsunlarla bulutları gökte toplayıp sağanak boşandırdığını anlatmıştır (Gazimihal, 1963: 3136). Özbek Abdullah Hanın tarihini yazan Buhara sarayının tarihçisi Hafız Tanış 'Kazak-Kırgız sultanlarından Baba sultanın ordusundaki *yadacının yada* taşıyla yağmur yağdırdığını nefretle zikreder. Osmanlı gezgini Seyfi'nin 1582 yılına ait Orta Asya'yla ilgili çalışmasında: "Kırgızlar ulaşılması zor yerlerde yaşarlar, düşmanların saldırısına uğradıkları zaman *yada* taşının yardımıyla soğuğu ve karı çağırdıkları için düşman yenilmeye mecbur kalır." demektedir (Mukasov, 2004: 323). 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşında Osmanlı ordusunun uğradığı Hotin bozgununun sebebi, Ruslarla işbirliği eden Kalmukların çıkardığı tufandır (Kesbi, 2002: 58a-58b). *Raşit Tarihi*'nde İran şahı olan Hüseyin ile kardeşi Abbas arasında çıkan taht mücadelesinde, Abbas mağlup olarak Osmanlı Devleti'ne iltica eden bu kişinin bulunduğu bölgede yağmurlar yağdırıp fırtınalar estirdiğine dair kayıtlar bulunmaktadır (Raşid, H1282: 38). Grenard'ın *Türkistan ve Tibet* adlı eserine göre, Doğu Türkistan'ın Müslüman halkı arasında sihribazların en mühimi *cadoger*'lerdir. Hasadın bereketli veya bereketsiz olmasını temin edebilen, havanın iyilik ve fenalığı elinde olan kişilerdir (Köprülü, 1925: 3).

Destanlara göre alpler, bu taşın gücü ile havayı istedikleri gibi değiştirebilirler, yağmur, kar, dolu yağdırırlar. İsterlerse bulutları dağıtıp havayı açarlar. *Manas Destanı*'nda adı geçen Alp Almanbet çok çok usta bir *yadacıdır*. (İnan, 1954: 158). Kırgız-Kazaklar'ın *Er Gökçe Destanı*'na göre, Altın Ordu'nun meşhur kahramanı Er Kosay, çölde susuzluktan sıkıntıya düşen ordusunu bu sıkıntıdan kurtarmak için, çay taşını atının ciğerleri altından çekip çıkarmıştır. (İnan, 1954: 164) Yine Kırgız Destanlarından biri olan *Er Eşim Destanı*'nda, Kalmuk'un Kırgızlara saldırısı esnasında *yada* taşı ile yağmur yağdırdığı görülmektedir (Uraz, 1992: 167).

Bektaşi menakıpnamelerinde en çok görülen inanç motiflerinden birisi de, tabiat kuvvetleri üstünde hâkimiyet kurabilmek, onları istenildiği gibi yönlendirmektir. Hacım Sultan ve Otman Baba istedikleri zaman fırtına çıkarıp yıldırımları arzularına göre kullanan, şiddetli yağmurlar yağdıran kişiler olarak da dikkati çekiyor (Ocak, 2015: 142). Kırgızlarda *yada* taşının sırrını bilen adama *cayçı* denilir. Aksakallar hala XIX. yüzyılda yaşamış Köbön adlı *cayçı*'nin hünerini anlatırlar. (Kebekova, 2004: 566)

Bütün bu gerçek ve efsanevi örnekler *yadacılık* mesleğinin özellikle Asya Türk-Moğol coğrafyasında XX. yüzyıla kadar son derece yaygın olduğunun göstergesidir.

Yadacılar, taşra ve kırsalda büyük itibar görürken, şehirlerdeki aydınlar ve yönetim birimlerince pek hoş karşılanmamışlardır. Hatta *yadacılık*, zamanla büyücülük, uğursuzlukla eşdeğer tutulmuştur. *Yadacılığı* meslek edinenler genelde işlerinde muvaffak olmakla birlikte, onların mal ve hayvanlarına zarar, ailelerine de ölüm gelmektedir. Öte yandan *yadacılar* çoğunlukla yoksul bir hayat yaşamışlardır (Turan, 2004: 129).

Yadacıların, toplum tarafından korku ile karışık saygı duygusu uyandıran, şüphe ile bakılan kimseler olduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı zaman zaman şimşekleri üzerine çektikleri görülmektedir. Bunun ilginç bir örneği Harzemşahlar döneminde yaşanmıştır. Harzemşah Sultan Alaeddin Mehmed, Cengiz istilasından önce Çin semtine yaptığı seferde böyle bir durumla karşılaşmış ve kötü havanın gidişatını durdurabilmek için *yadacıları* kara keçeye sararak diri diri toprağa gömdürmüştür (Yaltkaya, 1936: 69).

Diğer taraftan *yadacılığı* kamlık'la karıştırmamak gerekir. *Yadacılığın* kamlıktan ayrı, kendine has bir meslek olduğunu düşünmemizi gerektiren bazı ipuçları vardır. Kaşgarlı Mahmud'un lügatinde ve Babürname'de *yatçı*, *yadacı* tabirleri birer meslek olarak kullanılmaktadır.

Gumilev, *yadacılıkla* şamanizmi karşılaştırmakta ve bu tür inanışların Türkler ve Moğollar arasında VI. ve VII. yüzyıllarda çıkış sebebi ne olursa olsun bunların sempatik büyü hikâyelerinden öteye gitmediğini, çünkü bu olaylarda hiçbir zaman Şamanizmin ayrılmaz unsuru olan yardımcı ruhlara yer

verilmediğini dile getirerek bu iki şeyin farklı inançlar olduğunu vurgulamaktadır. “Gerçek *yadada* ruhlar yardıma çağrılmamaktadır. Dolayısıyla burada Şamanist spritüalizmle genetik alakası olmayan sempatik bir büyüyle karşı karşıyayız.” (2003:, 113)

Yağmur yağdırma âdetinin yalnız Türklere ait olmadığını iddia eden Şerefeddin Yaltkaya, İslamiyet öncesi cahiliyet devri Arapları arasında da istediği zaman istediği yere yağmur yağdırabilen kimseler bulunduğunu, bunlardan birinin de meşhur Arap şairi Mütenebbi olduğunu kaydetmektedir (Yaltkaya, 1936: 67-68).

Yadacılık mesleğine kaynak teşkil eden *yada* taşı, ayrı bir makale konusudur. Geçmişten bugüne *yada* taşıyla ilgili çok sayıda yazı, tez, kitap kaleme alınmıştır. Bu kaynaklardan çıkan ortak sonuç, *yada* taşının özellikle Eski Türk ve Orta Asya Şamanizm geleneğinde yağmur yağdırmak için kullanılan özel bir taş olduğu yönündedir. *Yada* taşının biçimi ve menşei ve bu taşın yağmur yağdırma işinde kullanılış şekli hakkında çok çeşitli rivayetler vardır. Genel görüş, bu işi yalnız Türklerin ve Moğolların bildikleri, yaptıkları yönündedir. Yine *yada* taşı ile değerli taş anlamındaki *kaştaş*’ın; destanlarda geçen Kutluğ Dağ’ın ya da Çinlilerin yeşim taşının (玉石 *yùshí* ‘yeşim taşı’) birbiriyle olan bağlantısı net değildir (Yao, 2009: 1728).

Sonuç

Yadacılık, *yada* taşının büyüülü gücünü kullanarak, yağmur yağdırma, fırtına çıkarma uygulamasıdır. Bu ritüel, Orta Asya Türk kültüründe Gök Tanrı inancı içinde ortaya çıkmış ve zamanla tüm Asya’ya yayılmıştır. *Yadacılar* genellikle devletin üst düzey yetkilileri olup *yada* taşının kendilerine Tanrı tarafından bahşedildiğine inanmaktadır. Öte yandan bu uygulamayı meslek haline getirmiş, spirütüel güçleri olan kişiler de vardır ki bunları kam’lardan ayrı düşünmek gerekir.

Babür Şah’ın kendi hayatını anı tarzında anlattığı Babürname, hem 16. yüzyıl siyasi, sosyal ve kültürel yaşamına ayna tutmakta hem de *yadacılık* geleneğinin somut bir realite olarak var olduğunu bize göstermektedir. Babürname ve diğer kaynaklardan çıkardığımız sonuç, *yada* taşı ve *yadacılık*

geleneğinin Şamanist kütürün canlı olduğu Moğol, Kazak, Kırgız, Özbek muhitlerinde son yüzyıla kadar yaşadığı, Sünnî İslamî anlayışın yerleştiği diğer Türk bölgelerinde ise yavaş yavaş unutulduğu yönündedir. Osmanlı Türk sahasında *yadacılık* geleneğinin zayıf oluşunu ancak bu şekilde açıklayabiliriz.

Kaynakça

- Arat, R. R. (1970). *Baburnâme-Babur'un Hâtıratı*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Asım, N. (1934). *Celalettin Harzemşah*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi.
- Aşçı, M. (2019). *Harezm Türkçesinde Söz Yapımı*. Gazi Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara. (Yayımlanmamış Doktora Tezi)
- Atalay, B. (1973). *Divânü Lügat-it Türk Tercümesi I-IV*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Boyle, J. A. (1977). *Mongol and Kalmuks*. London: Variorum Reprints.
- Clauson, Sir G. (1972). *An Etymological Dictionary of Prethirteenth-Century Turkish*. Oxford: Clarendon Press.
- Demren, Ö. (2006). Yağmur Yağdırma Ritüeli Çerçevesinde Ortaköy Yağmur Duası. *Türkbilig*, 12, 76-92.
- 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.
- Durmaz, C. (2008). *Yûnus Emre Divanı'nda ve Risâletü'n-Nushiyye'de Kelime Grupları ve Söz Varlığı*. Sakarya Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sakarya. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)
- Eberhard, W. (2000). *Çin Simgeleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Ercilasun, A. B. & Akkoyunlu, Z. (2014). *Kâşgarlı Mahmud Dîvânü Lugâtî't-Türk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Erbay, F. (2008). *W. Radloff'un "Opitslovaryatyurkskih nareçiy" Adlı Eseri ve Eserde Geçen Çağatay Türkçesine Ait Kelimelerin İncelenmesi*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya. (Yayımlanmamış Doktora Tezi)
- Erdal, M. (1991). *Old Turkic Word Formation, a Functional Approach to the Lexicon I-II*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.

Fu, Maoji & Mi, Haili (2000). 维吾尔罗布话研究 [Uygur Tilining Lopnor Teleppuzi Üstide Tetqiqat]. Pekin: Merkezi Uluslar Üniversitesi Yayını.

Gabain, A. von (1974). *Altürkische Grammatik*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Gazimihal, M. R. (1963). *Türk Askerî Muzikaları Tarihi*. İstanbul: Maarif Basımevi.

Gökalp, Z. (1918). Eski Türklerde Din. *Yeni Mecmua*, 47, 11-22.

Gömeç, S. (2003). Eski Türk İnancı Üzerine Bir Özet. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 22(33), 79-104.

Gumilev, L. N. (2003). *Eski Türkler*. Çev. Batur, A. İstanbul: Selenge Yayınları.

Güler, M. (2022). *Modern Uygurcadaki Unvan ve Meslek Adlarının Tarihsel Karşılaştırmalı İncelenmesi*. Yıldız Teknik Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul. (Yayımlanmamış Doktora Tezi)

İnan, A. (1952). Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(4), 19 - 30.

İnan, A. (1954). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Kazvini, M. (1283). *'Acâyibü'l-Mahlûkât ve Garâyibü'l-Mevcûdât*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Kebekova, B. K. (2004). Miffter Cana Ulaşmıştar. *Kırgız Adabiyatının Tarihi I*. Bişkek: Şam Basması.

Kesbi, M. (2002). *İbretnüma-yı Devlet (Tahlil ve Tenkitli Metin)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Kobyay, E. Ş. (2014). *Türkiye'de Yağmur Törenleri ve Yağmurla İlgili İnanışlar*. Atatürk Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Erzurum. (Yayımlanmamış Doktora Tezi)

XIII. *Yüzyıldan Beri Türkiye Türçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü* (1995). Ankara: TDK Yayınları.

Köprülü, F. (1925). Eski Türklerde Dinî-Sihri Bir Anane, Yat veya Yağmur Taşı. *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, 4(1), 1-11.

Lessing, F. (2003). *Moğolca Sözlük*. Çev. Karaağaç, G. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Maimaitiaili, N. (2019). *Çağdaş Uygurcanın Ağızları ve Söz Varlığı*. Yıldız Teknik Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul. (Yayımlanmamış Doktora Tezi)

Molnár, A. (1985). Qām, Yātçī and Būgü: Notes on Old Turkic Shamanism. *Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi* (İstanbul, 23-28 Eylül 1985) Tebliğler I (pp. 197-204). İstanbul.

Molnár, Á. (1994). *Weather-Magic in Inner Asia*. Indiana: Bloomington.

Mukasov, M. (2004). *Din İrları. Kırgız Adabiyatının Tarihi I*. Bişkek: Şam Basması.

Ocak, A. Y. (2013). *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ögel, B. (1998). *Türk Mitolojisi I-II*. Ankara: Türk Dik Kurumu Yayınları.

Öğreten, A. (2000). Türk Kültüründe ‘Yada Taşı’ ve XVIII. Yüzyıl Sonu Osmanlı-Rus Savaşlarında Kullanılması. *Bellekten*, 64(241), 863-900.

Örnek, S. V. (1988). *100 Soruda, İlkelerde Din, Büyü, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınları.

Pakalın, M. Z. (1983). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Rahimi, F. (2016). *Fethali Kaçar’ın Çağatay Türkçesi Sözlüğü*. Gazi Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara. (Yayımlanmamış Doktora Tezi)

Raşid, M. (2013). *Tarih-i Raşid IV*. İstanbul: Klasik Yayınları.

Roux, J.-P. (2000). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. Çev. Kazancıgil, A. İstanbul: İşaret Yayınları.

Sümer, F. (1953). Eski Türklerde Yağmur ve Kar Yağdırma Âdeti. *Resimli Tarih Mecmuası*, 4(44), 25-34.

Şahin Doruk, Z. (2008). Lev N ikolayeviç Gumilev’in Geleneksel Türk Dini ile İlgili Görüşleri. *Erdem Dergisi*, 52, 183-230.

Şeşen, R. (2017). İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri. *Pamukkale Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(5), 139-142.

Tanyu, H. (1968). *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*. Ankara: Elips Kitap.

Turan, O. (2004). *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Uraz, M. (1992). *Türk Mitolojisi*. İstanbul: Mitologya Yayınları.

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

Yakup, A. et al. (1990-1998). *Uygur Tilinin İzahlık Lügiti I-VI*. Pekin: Milletler Neşriyatı.



Yalkaya, Ő. (1936). Yat Yahut Yağmur Taşı. *Gündüz Dergisi*, 3, 23-29.

Yao, Xiaoping (2009). 汉英词典 [Çince-İngilizce Sözlük]. Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press.

Yudahin, K. K. (1998). *Kirgizsko-Ruskiyslovar-Kırızça-Oruşa Sözdük*. Moskva: Sovetskaya Ensiklopediya Basması.

Received 08.06.2023	Research Article	JOTS
Accepted 28.06.2023		7/2
Published 05.09.2023		2023: 460-474

Budist Uyghur Metinlerinde Dinî Bir Terim Olarak ünüş = Skr. niḥsaraṇa İfadesi

As a Religious Term in Buddhist Uyghur Texts ünüş = Skr. niḥsaraṇa

Hasan İsi*

Trabzon University (Trabzon/Turkey)

E-mail: hasanisi21@yahoo.com.tr

The article discusses the Old Turkic religious vocabulary and its association with belief systems such as Buddhism, Manichaeism, and Islam. It highlights the role of Uyghurs in embracing Buddhism and creating an extensive body of literature through translation. The Uyghur monks played a crucial role in translating Buddhist concepts into Turkish, carefully selecting terms that corresponded to source languages like Sanskrit, Chinese, and Tibetan. This effort was not limited to Buddhism but also extended to conveying Islamic religious terms using Buddhist terminologies. A central concept in Buddhist teachings is *saṃsāra*, which refers to the cycle of birth, death, and rebirth within the Indian philosophical framework. The article discusses the Sanskrit term *niḥsaraṇa*, which signifies 'escape from *saṃsāra*'. This term carries various meanings in Sanskrit, such as 'departure, death, path, solution, and ultimate happiness.' In the Old Uyghur religious vocabulary, the corresponding term for *niḥsaraṇa* is *ünüş* (yol), which directly translates to 'path' in Old Turkic. This term is distinctively used within the Buddhist context of the Old Turkic religious vocabulary and is found in various combinations within Buddhist Uyghur texts. The article aims to analyze the thematic interpretations of this expression aligned with Buddhist philosophical systems. It seeks to elucidate how the term is used within Buddhist Uyghur texts, shedding light on its significance within the context of those writings.

Key Words: Buddhist terminology, reincarnation, Old Uyghur, ünüş, *saṃsāra*, *niḥsaraṇa*.

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

Çoğu Budist, her Budist pratiğin ve teorik yapının izinin sürülebileceğini veya en azından her bir uygulamanın dört soylunun bir veya daha fazla gerçeğine dayandırılabilceğini kabul eder. ‘Dört Soylu Gerçek’ olarak adlandırılan bu sistem, Budist kurtuluş sisteminin en temel kavramlarından biridir. Bu doktrin, Budizm’in acı çekmenin nedenini ve kurtuluş yolunu açıklayan temel felsefesidir. ‘Dört Soylu Gerçek’, *ıstırabın hakikati*, *ıstırabın kaynağının hakikati*, *ıstırabın sona ermesinin hakikati* ve *ıstırabın sona ermesine giden yolun hakikati* şeklinde dört başlıktan oluşmaktadır. Buddha’nın Vārānasī kentinde Geyikler Parkı’nda (Skr. *ṛṣipātana*) aydınlanmaya ulaştıktan sonra verdiği ilk vaazında ‘Dört Soylu Gerçek’ açıklanmıştır. Bu dört gerçeğe göre, 1. Tüm varoluş acıdır; acıya dayanır. 2. Acıya, bencil arzu neden olur. 3. Bencil arzuların ortadan kaldırılması, ıstırabın sona ermesini sağlar ve kişinin *nirvāṇa*’ya ulaşmasını sağlar ve 4. bu yok oluşun başarılabilceği bir yol vardır o da *Sekiz Dilimli Yol*’dur. Sekiz Dilimli Yol, *doğru görüş*, *doğru düşünme*, *doğru konuşma*, *doğru eylem*, *doğru yaşam tarzı*, *doğru çaba*, *doğru farkındalık* ve *doğru meditasyondan* oluşmaktadır (The Soka Gakkai Dictionary of Buddhism, ‘four noble truths’ maddesi).

Sanskritçe *niḥsaraṇa* ifadesi, Budist düşünce sisteminin hem ‘Dört Yüce Gerçek’ hem de *saṃsāra* kavramı ile ilişkili terimidir. Terim, Sanskritçe sözlüklerde ‘kaçma, ileri gitme, hatalardan kurtulma; dışarı çıkma, son ayrılış, ölüm, yol, çare ve son mutluluk’ gibi anlamlara gelmektedir (Hopkins, Wisdom Library, ‘nihsarana’ maddesi; Sanskrit Dictionary, ‘nihsarana’ maddesi). Batıda yapılan araştırmalarda, Sanskritçe *niḥsaraṇa* ifadesi için ‘renunciation’ terimi kullanılmaktadır. Bu terim, genellikle ‘feragat’ olarak çevrilir. Fakat buradaki ‘feragat’ kavramı, aileden, arkadaşlardan, evimizden, işimizden vazgeçip bir dilenci gibi olma arzusu değildir; daha ziyade, bu ‘vazgeçiş’ dünyevi zevklere olan bağlılığı durdurma işlevi gören ve kirliliği bir yeniden doğuştan uzaklaştıran zihin eğilimidir (Tibetan Buddhist Encyclopedia, ‘renunciation’ maddesi). İfade, zihin düzeyinde ‘kesin ortaya çıkış’, ‘saṃsāra’dan kurtuluş’ anlamına gelir. Terim, kesin ortaya çıkışa yani ‘kurtuluşa ulaşmak için güçlü niyet’ anlamına da gelir. Bu niyette, zihin özgürleşmeyi gözlemler ve ona ulaşmak ister. Öte yandan, ‘vazgeçme’ ile ilgili bir zihin olsa da, bağlı olunan nesnelere gözlemlemekten ve onların peşinden gitmekten uzaklaşılması istenir. ‘Kesin ortaya çıkma’ düşüncesi, bir şeyi başarmaya yönelik olumlu niyeti vurgularken ‘vazgeçme’ ise buna

karşılık gelen bir şeyden vazgeçmeye yönelik olumsuz niyeti vurgular (Chöden Rinpoché, 2020: 45).

Sanskritçe *niḥsaraṇa* ifadesini oluşturan unsurlara bakıldığında, *nih-* ön eki ‘dışarıda; uzakta’ anlamında iken *sarana* sözcüğü ‘hızlı hareket etme’ demektir. Terim, ‘bir şeyden hızlı bir şekilde uzaklaşma’ veya ‘bir şeyden çıkmayı isteme’ anlamına gelmektedir. Hızlı bir şekilde kurtulmak istenilen şey, kontrolsüz bir şekilde tekrarlanan yeniden doğuş döngüsü olan *saṃsāra*’dır. Budistlere göre *saṃsāra*, bir yer değildir. İnsanlar, *saṃsāra*’da doğmadı. Orası, bir durumdur. Bir döngü durumunda ‘daire’ ya da ‘çark’ a benzeyen *saṃsāra*, rahatsız edici duyguların, bunların getirdiği zorlayıcı karmik dürtülerin, bu dürtülerin yönlendirdiği zorlayıcı eylemlerin ve bu eylemlerin oluşturduğu karmik potansiyelin etkisi altında hareket eder. Bu yönüyle, *niḥsaraṇa* anlatılan durumdan mümkün olan en kısa sürede çıkmak istemek anlamına gelir (Study Buddhism by Berzin Archives, ‘Renunciation: An Escape or a Constructive Analysis?’ maddesi).

Çin Budist sisteminde Sanskritçe *niḥsaraṇa* ifadesi, Çince 離 *lí* terimiyle karşılanmaktadır. Çince ibare, Sanskritçede birçok kavram için çeşitli birleşenlerle kullanılmaktadır. (Zeuschner, 1983: 133-134). Tibet’te ise *nge jung* ve *nge* ‘byung karşılıklarıyla da bilinen terim, ‘zihin’ kavramına işaret etmektedir. Tibet’te ‘ortaya çıkışın zihni’ yani ‘*saṃsāra*’nın derinlerinden çıkmak’ anlamına gelen *niḥsaraṇa*, zihnin *saṃsāra*’ya dair zevklere bir saniye bile olsa en ufak bir çekiciliğin olmaması durumu olarak güçlü bir özgürleşme arzusuna sahip olmak demektir (Lama Yeshe Wisdom Archive, ‘renunciation’ maddesi). Lama Tsongkhapa’ya¹ göre *niḥsaraṇa*, *yolun üç temel ilkesi* arasında ‘bodhicitta’ ve ‘boşluk’ kavramlarından önce gelmektedir. Tibet düşünce sisteminde, özellikle

¹ Lama Tsongkhapa (1357-1419) kuzeydoğu Tibet’te Amdo’da doğdu. Tsongkhapa’nın doğumunda meydana gelen mucizevi olaylarla ilgilenen usta Choje Dondrup Rinchen, yedi yaşındayken onun eğitimini üstlendi ve ona birçok öğretti ve Tantrik yetki verdi. Tsongkhapa, çalışmalarını ilerletmek için 16 yaşında Amdo’dan ayrıldı. Hem Sūtra hem de Tantra hakkında geniş bir bilgi edindi, özellikle *Dignaga* ve *Dharmakīrti*’nin akıl yürütme sisteminden etkilendi. Bunu, Mañjuśrī’nin vizyonlarını deneyimlediği yoğun bir çalışma ve meditasyon dönemi izledi. Atiśa’nın mirası olan Kadampa geleneğinin temelleri üzerine inşa edilen Tibet Budizmi’nin Gelugpa geleneğini kurdu. Tsongkhapa’nın öğretilerine dayanan Gelug geleneğinin iki ayırt edici özelliği, Sūtra ve Tantra’nın birleşmesi ve vinaya’ya yapılan vurgudur (Tibetan Buddhist Encyclopedia, ‘Lama Tsongkhapa’ maddesi).

'ölüm' hususunda *niḥsaraṇa* kavramına yönelik düşünceler söz konusudur. Tibetli bilginlere göre, 'ölüm' üzerine sık sık ve derinlemesine düşünmenin meyvesi, kendimizi alışılmış kalıplardan sık sık bir tiksinti duygusuyla 'ortaya çıkarken' bulmamız olacaktır. Kendimiz, gitgide bunlardan vazgeçmeye hazır olarak 'tereyağından kıl çeker gibi' arzularından uzak bulacağız. Ulaşacağımız bu feragat, içinde hem hüznün hem de neşe barındırır. Yaşamda, eski yöntemlerin beyhudeliğini fark ettiğimizde üzüntü ve onları salıverebildiğiniz zaman açılmaya başlayan sevinç nedeniyle, kalıcı bir güven ve kalıcı bir ilhamı doğuran bir mutluluk ortaya çıkacaktır (Rigpa Shedra, 'Renunciation' maddesi).

Sanskritçede 'kaçış' veya 'ortaya çıkma' anlamlarındaki *niḥsaraṇa*, genellikle *yeniden doğuştan kurtuluş* ile eşanlamlıdır. Terim, *saṃsāra* ile ilgili memnuniyetsizlik duygusuna ve ondan kaçma arzusuna dayanmaktadır. *Niḥsaraṇa* kavramının 'Budist kurtuluş' temelinde üç türü söz konusudur. Bu terimlerden *bhavaṇiḥsaraṇa* 'dünyevi varoluş için kaçış'; *jarāṇiḥsaraṇa* 'yaşlılıktan kaçış' ve *kleśāṇiḥsaraṇa* 'ıstıraplardan kaçış' anlamlarına gelmektedir. Bu üç tür, ağırlıklı olarak 'kaçış' metaforuyla kullanılmaktadır. 'Yeniden doğumdan kaçma' arzusu, Dharma'yı uygulama, ölümün belirsizliği, karma ve altı doğal ıstıraplar gibi kavramlardan gelmektedir (Buswell & Lopez, 2014: 585).

'Dört Soylu Gerçek' kavramının on altı yönü vardır. Bu kavramlar, *Mahāvīyūtpatti*² adlı eserde şu şekilde gösterilmiştir (Wayman, 1980: 68; Nietupski, 2012: 232-233):

1. 'Acının Asil Gerçeği': *duḥkham, anityam, śūnyam, anātmakam*.
2. 'Kaynağın Asil Gerçeği': *samudayaḥ, prabhavaḥ, hetuḥ, pratyayaḥ*.
3. 'Bırakmanın Asil Gerçeği': *nirodhaḥ, śāntaḥ, praṇītaḥ, niḥsaraṇaḥ*.
4. 'Yolun Asil Gerçeği': *mārhaḥ, nyāyaḥ, pratipattiḥ, nairyāṇīkaḥ*.

Görüldüğü üzere, Sanskritçe *niḥsaraṇa* terimi, 'Dört Soylu Gerçek' kavramının on altı yönü içerisinde üçüncü alt başlıkta yer almaktadır. Zikredilen bu on altı yönün *niḥsaraṇa* kavramıyla olan içeriğine baktığımızda, yolun yönü (*mārḡa*) durma yönüne (*nirodha*) gider, 'yöntem' sakinlik yönüne (*śānta*) götürür; başarıma yönü (*pratipatti*) mükemmel yöne iletir ve son olarak 'kurtuluş yolu',

² Bu metin, IX. yüzyılın başlarından kalma bir Budist eserdir. Sanskritçe Budist terminolojinin ürünü bu eser, bünyesinde 9.565 sözcük ögesini içermekle birlikte, tematik olarak 277 bölüme ayrılmıştır. Eserin, Tibetçe, Moğolca ve Çince gibi çevirileri de söz konusudur (Keown, 2003: 163).

‘çıkış’ (*niḥsaraṇa*) yönüne götürür. Devamında, üç talimatı ilişkilendirme yolu takip edilir. Bu yol, zihin eğitimi olarak sakinleşmeye götüren yöntemdir, çünkü *samādhi* zihni sakinleştirmenin standart bir yönüdür; ahlak erdeminin mükemmele götüren başarı olduğu, Klasik Budizm’in ahlak üzerindeki büyük vurgusuyla uyumludur. Böyle bir bağıntı, ‘durdurma’ ve ‘yol’ terimlerini, üç talimatla birlikte gelen ilkeler olarak bırakmaktadır. Bu, ‘durmayı’ *nirvāṇa*’ya eşit kabul eden eski gelenekle aynı düzlemedir. Bunun nedeni, ‘Dört Yüce Gerçek’ kavramının acının kesilmesi anlamına gelmesidir (Wayman, 1980: 73-74).

‘Dört Yüce Gerçek’ noktasında ‘Bırakmanın Asil Gerçeği’ne dair görüşlerimizi derinleştirdiğimizde, Budist felsefeye göre gerçek durmalar, asla değişmeyen ve sonsuza dek süren durağan olgulardır. Bu durmalar (*nirodha*, *śānta*, *praṇīta*, *niḥsaraṇa*) birinin zihinsel sürekliliğinde mevcut olduğunda, gerçek acılar ve gerçek kökenler bir daha asla ortaya çıkmaz. Bu dört kavramın içeriğine bakıldığında, *nirodha* bireyin zihinsel sürekliliği üzerindeki gerçek ıstırapların ve gerçek kökenlerin bir kısmının durdurulmasıdır. *Śānta* ‘sakinleşme’ olarak zihinsel süreklilikler gerçek ıstırapların ve gerçek kökenlerin bir kısmından tamamen kurtulduğu için, zihnin ebedi barış hâlinde olmasıdır. *Praṇīta*, gerçek durmalar, rahatsız edici duygu ve tutumların bir kısmından sonsuza dek ayrıldıkları için kusursuz olan üstün durumlardır. Ayrıca, rahatsız edici duygu ve tutumların bu kısmının getirdiği gerçek ıstıraplardan sonsuza dek ayrıldıkları için kişi mutludur. *Niḥsaraṇa* ise, *saṃsāra* ıstıraplarından kesin çıkışlar olarak adlandırılmaktadır (Study Buddhism by Berzin Archives, ‘The Sixteen Aspects of the Four Noble Truths’ maddesi).

Budist düşünce sistemine göre, *niḥsaraṇa* ifadesinin tam olarak uygulanabilmesi için bazı hususların farkında olmak gereklidir (Tibetan Buddhist Encyclopedia, ‘renunciation’ maddesi).

1. Bağlanmamızı ‘vazgeçme’ uygulamasıyla durdurmayı öğrenmeliyiz, yoksa bu durum, saf ruhsal uygulamamızın önünde ciddi bir engel olacaktır. Nasıl ki bir kuşun ayağına taş takılırsa uçamazsa, biz de bağıllık zincirleriyle bağlanırsak ruhsal yolda ilerleyemeyiz.

2. Feragat etmenin zamanı şimdidir, ölümden öncesidir. Aldatıcı olduklarını ve gerçek bir tatmin sağlayamayacaklarını anlayarak dünyevi

zevklere olan bağıllığımızı azaltmalıyız. Bunlar gerçekte, sadece acı çekmemize neden olurlar.

3. Tüm acıları ve sorunlarıyla insan hayatı, hem feragatimizi hem de şefkatimizi geliştirmek için büyük bir fırsattır. Bu değerli fırsatı, boşa harcamamalıyız.

4. Feragat etmenin gerçekleşmesi, nirvāṇa'ya giden manevi yola girdiğimiz kapı vasıtasıyla. Feragat etmeden, nirvāṇa'nın en yüce mutluluğuna giden yoluna girmek imkânsızdır.

Budist bilginlerin değerlendirmelerinden hareketle, yorumumuz birçok yönden zevkten ve bağıllıklardan kurtulma yoluyla 'kurtuluş' kavramına ve de *saṃsāra*'dan kaçışa gitmenin tüm Budistlerce salık verildiğidir.

Canlı varlıkların doğumlarından başlayarak ölümlerine kadar bütün safhalarını geçirmek mecburiyetinde buldukları hayat yolu ve bunu, ölümden sonra yeniden doğmak ve ölmek suretiyle durmadan devam ettiren yaşam çarkı olan *saṃsāra* kavramına dair terimlerinden biri de, *niḥsaraṇa* ifadesidir (ETŞ, 1991: 314-315). Budist Uygur metinlerinde *ünüş* terimi, Sanskritçe *niḥsaraṇa* kavramına karşılık gelmektedir. İfade 'kaçıp kurtulma, çıkış, yükselme, meydana gelme, oluşma, yükseliş; kaçıp kurtulmalı' (Wilkens, 2021: 826) anlamlarına gelmektedir.

Uyg. *ünüş* 'kaçıp kurtulma, çıkış, yükselme, meydana gelme, oluşma, yükseliş' (Wilkens, 2021: 826) = **Skr.** *niḥsaraṇa* ve **saniḥsaraṇa* (Wilkens, 2021: 826; MW, 1899: 544, Hirakawa, 1997: 181, Uzunkaya, 2020: 259; Buswell & Lopez, 2014: 826; Hopkins) = **Pāli.** *nissarana* (Buswell & Lopez, 2014: 826) = **Çin.** 出罪 *chū zuì*, 出離 *chū lí* (Digital Dictionary of Buddhism, 'nihsarana' maddesi; Uzunkaya, 2020: 259), 離 *lí* (Buswell & Lopez, 2014: 826), 無上菩提 *wú shàng pú tí* (Uçar, 2009: 459) = **Tib.** *nges par 'byung ba; nges 'byung* (Hopkins), *nge jung* ve *nges 'byung* (Lama Yeshe Wisdom Archive, 'renunciation' maddesi), *nges (par) 'byung (ba)* (Seyfort Ruegg, 2016: 264) = **Mo.** *tüydker³-ün calgamci⁴-yi tasulhu* 'engeller dizisini yok etme(k),

³ Terim, 'gecikme, güçlük, engel' (Lessing, 2003: 1313) anlamlarına gelmektedir.

⁴ Terim, 'süreç, süreklilik' (Lessing, 2003: 1593) anlamlarına gelmektedir.

sansar'dan kurtulma(k)' (Lessing, 2003: 1746), *tüydker kiged⁵ tasulda⁶huy hamug⁷-a bosugsan⁸ bügüde⁹-eçe¹⁰ hagaçay¹¹-san, *tüydker kiged tasulahuy¹² ba¹³ hamug-aça ködelküy¹⁴ bügüde-eçe aŋgiciragsan¹⁵ 'her yerden yükselen tüm saplantılardan ve kesintilerden arınma' (Sárközi, 1995: 66).

Eski Uygurca ünüş ifadelerinin Sanskritçe, Çince, Tibetçe ve Moğolca gibi dillerdeki karşılıklarına bakıldığında, kaynak dil durumundaki Sanskritçeden diğer dillere kelimenin birebir çeviri ile aktarıldığı görülmektedir. Görüldüğü üzere, terime dair kapsamlı bir terminoloji söz konusudur.

Eski Uygurca ünüş ifadesi üzerine terimsel değerlendirmelere bakıldığında, SH'de terim için 出塵 *chū chén* 'tutkunun ve kuruntunun tozlu dünyasını terk etmek' ve 出離煩惱 *chū lí fán nǎo* 'hayatın tutkularını ve kuruntularını bırakmak' (1937: 166-167) karşılıkları söz konusudur. Bang ve Gabain örüş maddebaşında, ünüş kelimesine de değinir. Bang ve Gabain, terimi önüş olarak okuyup ifade için 'yükselme' anlamını verir (TT V, 1931: 352). Arat, ETŞ'de ünüş kelimesini önüş olarak göstermiştir (ETŞ 11/13, 13/91, 13/152, 16/39, 17/11). Ancak, ETŞ üzerine bir *Dizin* hazırlayan Özçelik ifadeyi ünüş 'çıkış' (Özçelik, 2020: 268) olarak düzeltmiştir. Hazai ve Zieme çalışmalarında *tatıglıg ünüş nom* ifadesini 'sevimli

⁵ İfade, bir son çekim edatıdır (Lessing, 2003: 740).

⁶ Terimle alakalı *tasulda-* eylemi, 'kesilmek, ayrılmak, bitmek, durmak' (Lessing, 2003: 1212) anlamlarına gelmektedir.

⁷ Terim, 'hep, bütün, tüm' anlamlarına gelmekle birlikte, bir de ifadenin *hamug-a* 'hepsine, her şeye, her yere' (Lessing, 2003: 1428) formu da söz konusudur.

⁸ Terimle alakalı *bos-* eylemi, 'yükselmek, kalkmak, kaçmak' (Lessing, 2003: 196) anlamlarına gelmektedir.

⁹ Terim, 'bütün, hep, her şey, herkes, hepsi, tamamı, umumi, genel' (Lessing, 2003: 233) anlamlarına gelmektedir.

¹⁰ İfade, ayrılma eki olarak Türkçe -den/-dan biçimbirimine karşılık gelmektedir (Lessing, 2003: 462).

¹¹ Terimle alakalı *hagaça-* eylemi 'ayırma, bölmek, mahrum olmak, çekinmek, kaçınmak' (Lessing, 2003: 1395) anlamlarına gelmektedir.

¹² Terimle alakalı *tasul-* eylemi 'bölmek, kesmek, ayırma' (Lessing, 2003: 1211) anlamlarına gelmektedir.

¹³ Terim, Moğolcada iki türlü görülmektedir: 1. Soru zamirlerinden sonra kullanılır ve 'hep, hiç, hiçbir, herhangi bir' anlamlarına gelmektedir. 2. 'ile, ve, dahi, da' anlamlarında kullanılmaktadır (Lessing, 2003: 101).

¹⁴ Terimle alakalı *ködel-* eylemi, 'kıvıldamak, sallanmak, çıkmak, başlamak' (Lessing, 2003: 758) anlamlarına gelmektedir.

¹⁵ Terimle alakalı *aŋgicira-* 'ayrılmak, çözülmek, çıkmak' (Lessing, 2003: 72) anlamlarına gelmektedir.

yükselme öğretisi' olarak verip terim için ETŞ ve TT'yi önermektedir (1971: 45). Kara ve Zieme çalışmalarında geçen *yèg üstinki ünüş* ifadesini, TT V'teki açıklamaya gönderir (1977: 94). Zieme (1985: 178) çalışmasında *ünüş yol* ifadesini 'çıkış yolu, ayrılma' anlamında vererek ifadenin Sanskritçe ve Çince karşılıklarına yer verir. Barutcu (1987) çalışmasında *ünüş* ifadesi özelinde *ünüşlög nom* terimine değinir. Barutcu'ya göre, *ünüşlög nom* ifadesi 'terk etme, feragat bilgisi anlamlarına gelmektedir. Tekin'den alıntılanarak ifade için 'dünyayı, hayatın tutku ve aldatmacalarını terk etme, yani hidayete erme' açıklamasını yapar (1987: 232). Karaayak (2021) çalışmasında *ünüşlög* ifadesinin Tuguşeva'da *önüşlög* biçiminde görüldüğünü ifade ederek ilgili çalışmaya atıfta bulunmaktadır (2021: 511). Uzunkaya, çalışmasında kavramın Çince karşılığını verdikten sonra terimin Sanskritçede *nihsaraṇa* şeklinde 'ayrılmak, çıkmak' anlamlarına geldiğini belirtir. Uzunkaya, ayrıca *ünüş* sözcüğünün Bang ve Gabain tarafından *örüş*, Kudara tarafından *ünüş* şeklinde gösterildiğini de belirtir (2020: 175). Yakup (2010: 161) çalışmasında *tatıglıg ünüş nom* ifadesini 'muhteşem ayrılma, kaçıp kurtulma öğretisi' olarak Sanskritçe *supravrajita* terimine götürür. Terim, 'gezici derviş, dilenci, rahip' anlamlarına gelmektedir. Yakup'un değerlendirmelerinde tam bir uyuşma söz konusu değildir. Zikredilen kavramla önerilen ifade arasında bağıntı zayıftır. Çetin'e göre, ifade Budist anlayışta *samsāra*'dan kurtuluşu ifade eden bir yoldur (2020: 240). Terim hakkında Uçar (2009) tarafından kapsamlı bir inceleme yapılmıştır. Uçar'a göre, *ünüşlög yol* ifadesi, Çince metinde 無上菩提 *wú shàng pú tí* terimine denk gelmektedir. Uçar, Nobel tarafından terimin Sanskritçe *bodhi* ifadesine işaret edildiğini söylemekle birlikte, terimle alakalı TT V'te yer alan açıklamalara yer verir. TT V'e göre bu ibare, 'batılıp çıkılan, hareket ettikçe daha da derine batılan çıkılması güç *samsāra*'dan 'yukarı çıkmayı' ifade eder. Ve son olarak Uçar'a göre, *ünüş yol* kavramından kastedilen *tözün yol/köni yol* 'doğru yol' ifadesidir. *Samsāra* batağından ancak *tözün yol* bulunursa, *köni yol* tutulursa çıkılabilir. *Köni yola, ünüş yola* girenler *bodhiye* ulaşabilir (2009: 459).

Eski Uygurca *ünüş* ifadesi üzerine kökenbilimsel değerlendirmelere bakıldığında, Clauson çalışmasında *ünüşlög* maddesi özelinde *ünüş* sözcüğü hakkında değerlendirmeler yapar. İfadenin *örüşlög* şeklinde yanlış okunduğunu belirten Clauson, sözcüğün Budist bir terim olarak kullanıldığından bahseder (EDPT, 1972: 191). Erdal sözcük için hem kökensel hem de dinî bir değerlendirme

yapar. İfade, Erdal'a göre örüş şeklinde yanlış okunup Kudara'nın yayınında ünüş olarak düzeltilmiştir. Terim, 'saṃsāra'dan kaçma, kurtulma' anlamında ünüş yol ifadesi ile de görülmektedir. Terimin ünüş yol dışında, ünüşlög yol/ünüşlük yol şeklinde de tanıklandığı belirten Erdal, sözcük için ün-(ü)ş açılımını vermektedir (OTWF, 1991: 269). Son olarak da Uçar terim için ünüş < ün-üş (2009: 375) morfolojik açılımını vermektedir. Bu yönüyle, kelimeye dair köken görüşümüz şu şekildedir:

→ün- 'yükselmek, belirlemek, görünmek, ortaya çıkmak vs.'¹⁶ -(ü)ş 'kaçıp kurtulma, çıkış, yükselme, meydana gelme, oluşma, yükseliş'¹⁷

Terim, tarihî Türk dillerinde kullanılmayıp Budist terminolojiye ait bir ifadedir. İbare, ödünçleme ilişkilerinden ziyade, birebir Türkçe çeviri olarak Sanskritçe *niḥsaraṇa* ifadesinin Türkçe karşılığıdır.

Eski Uygurca ünüş (=Skr. *niḥsaraṇa*) ifadesinin tanıklandığı metinlere bakıldığında, sözcük sadece Budist Uygur metinlerinde yer almaktadır. Terimin ayrıca {+lXg} ekinden genişletilmiş (ünüşlög) formu da, ünüş sözcüğünde olduğu gibi Sanskritçe *niḥsaraṇa* ifadesine denk gelmektedir.

Tanıklar

(1) *yme ünüşlög yolug tilemedin nizvanilar adkanğular üklmiş asılmış çöpik yavız üdte koluta tugar* 'Çıkış yolu dilemeden, tutkular (ve) duyu objeleri artmış (olur). Pis (ve) kötü zamanda doğarız." (Abitaki 600-603, 2021: 116, 273).

(2) *ékinti ünüşlög yolug tüz bışruntaçı kamagta yég atl(ı)g erdökteg tözüg üçünç etözke isig özke kavınçsız kıltaçı* "İkincisi yüksek yolu düz öğretecek her şeyden üstün adlı öylesine esası, üçüncüsü vücuda ve öze eziyet ettirmeksizin üstün her yer adlı öylesine esası" (AYS IV. Tegzinç 1066-1070, 2018: 395-396; 576)

(3) *yme bo d(a)rni nomug tutdaçı tınl(ı)glar ünüş yolka tegginçe ürüg uzatı kançan(a)giri bodis(a)t(a)vka* "O zaman, bu dhāraṇiye tutacak canlılar çıkış yoluna (Skr. bodhi) ulaşınca, devamlı Bodhisattva Kāñcana-giri'ye" (AYS V. Kitap 0392-0394, 2009: 186, 271).

¹⁶ İfadenin anlamı için Wilkens, 2021: 825'ten yararlanıldı.

¹⁷ İfadenin anlamı için Wilkens, 2021: 826'dan yararlanıldı.

(4) *öni üdrülmüş ünüş yolug bıŝrungalı ögretingeli ertinü ulug ögrünç sevinç köñül öritip t(e)nri t(e)ñrısı burhan y(a)rlıgın töpülerinte tuta tegintiler* “(Canlılar) doğum ölüm tekerleğinde (Skr. *samsāra*) dolaşmayı önlemek için, kurtaracak çıkış yolunu öğrendikleri için çok fazla sevinç ve mutluluk duyup tanrı tanrısı Buddha’nın (Skr. *devātideva*) buyruğunu başlarında tutarak hürmet ettiler.” (AYS V. Kitap 0638-0642, 2009: 206, 277).

(5) *ünüşlüg ulug yolka agtınıp ikileyü yene yanmaksız törölüg bolup t(e)rk üdün burhan kutın bulguluk* “Yüce yola çıkıp yeniden geri dönülmez yasalar bulup tez vakitte Buddha kutsallığını bulmak için” (AYS VI. Kitap 1310-1314, 2012: 164, 179).

(6) *t(e)rk üdün ünüş yolug tapdaçı bodis(a)t(a)v yorıklıg közünür azunta uzun özlüg yaşlıg kutlug ülüglüg kılıu tegingey m(e)n* “Tez zamanda yükselme yolunu bulacak, Bodhisattva yoluna yürüyen, bu dünyada uzun yaşayacak, kutlu ve bahtlı kimseler kılacağım.” (AYS VII. Kitap 370-373, 2020: 166, 220).

(7) *anta yana ... tatıglıg ünüş nom ...* “Sonra tekrardan muhteşem kaçıp kurtulma öğretisini...” (BT 1 D 330-331, 1971: 45; BT 28 C572-573, 2010: 160, 161).

(8) *umug inag alku tüzünü tuymışlarınıñ kizleklilig netegin bultaçı bolsar m(e)n yèg üstünki ünüşüg bulgu üçün berk y(a)rp köñül üze monı yme tuta tegingey m(e)n* “Samyaksambuddhaların gizemli sığınaklarına ulaşır ulaşmaz, en yüksek tırmanışı ve yolu elde etmek için bunu kararlı bir şekilde elimde tutacağım.” (BT 8 Mañjuśrīnāmasamgīti 031-034, 1977: 94).

(9) *bir kşanta alkunı yügerü ukmuş alku köñüllüg kşanlarınıñ yörügün bilteçi erür öñi öñi kölünüteki yañ altağ üze yèrtinçününüñ asıgın bilteçi erür üç kölünülerlig ünüş yolın ünüp bir kölünününüñ tüşinte turmuş erür nizvani uguşlarınıñ arıgı tözlüg erür* “Mañjuśrī, kısacık bir sürede, her şeyi zorlanmadan, açıkça anlamış, duyusal kşana’nın tüm yorumlarını bilmiştir. Farklı farklı araçlar ve ritüeller sayesinde, yeryüzünün faydasını bilendir. Üç vasıtalı kurtuluş yolundan inip tek bir aracın neticesinden ortaya çıktı. O, ihtiras kökenli oluşun saflığıdır.” (BT 8 Mañjuśrīnāmasamgīti 188-194, 1977: 108).

(10) *alku kamağ tınl(i)g oğlanları y(è)me arıg idok ünüş yolça yoriyu adalıg sansartın ożup kutrulup alkunı bilteçi bolzunlar* “Tüm canlı varlıklar, ayrıca bu kutsal ve saf yoldan yürüyüp tehlikeli samsāra’dan kurtulup her şeyi bilecek olsun” (BT 13 50.9, 1985: 178; BT 26 008-011, 2008: 130).

(11) *üd enişinte üzlünçü nomta tugmuş törümüş ünüşin bilmedin üzèkin èderteçi* “Son dharma zamanında düşüş anında doğup yükselen, 'yükselişi' bilmeden 'heceleri' izleyen kişi” (BT 26 001-002, 2008: 64).

(12) *alku ètiglig nomlartın apamuluğ ünüş bolmak üye tanuklaguluk* “Tüm süslü öğretilerden sonsuz çıkma ve yükseliş üzerine tanıklamak için” (BT 37 DKPAM 1312-1313, 2016: 274).

(13) *ünüşü ünmeyük üzék ekşer ögin ök bililgey özin* “Henüz hatıra gelmemiş olan harf ve heceler kendiliğinden derhal belli olur.” (ETŞ 11/13, 1991: 106, 107).

(14) *çandik çalpak evig tètîp ünüşüg tileyü* “Çandik kirli evi yıkıp çıkışı arzularak” (ETŞ 13/91, 1991: 140, 141).

(15) *ünüş yolça bargu evriş üstümüz keztimiz* “Çıkış yolunca tutulan davranışı kopardık, kestik.” (ETŞ 13/152, 1991: 143, 144).

(16) *ünüş yorig edgü adruk içinte turup üküş alku bügülüg küçüg ötgüreyin* “Yükseliş yolunda iyilik ve seçkinlik içinde bulunarak her türlü büyü yolunda büyü gücüne nüfuz edeyim.” (ETŞ 16/39, 1991: 166, 167).

(17) *üç agu üye bulganmış üç uguşlug kılıktın ünüş nomnuğ küçinte üntürgil maytrè* “Saṃsāra’da benim gibi bir cefakârı düşünecek bir kimse bile yok: Buddha olunca, beni de düşün Maitreya” (ETŞ 16/39, 1991: 174, 175).

(18) *tözi tugmaklı öçmekliniğ ünüşin ukırdaçı ol savı telim nomı kèn tetir* “Özü, ortaya çıkma ve sönme döngüsünden çıkmayı öğretir. Sözleri çoktur, doktrinleri engindir.” (HT VII 041-043, 1991:19).

(19) *ünüşlüğ nomug nomlagaçı nomçı bahşılarka* “Terk etme (feragat) bilgisini vaaz edici ustalara” (Sadāprarudita ve Dharmodgata 039, 1987: 78, 155).

(20) *alku edgü nomlar küsüş tözlüg könjülgermekdin tugdaçı bütmeçdin yığıldaçı teginmekdin tartıldaçı dyandın bilge biligtin adrataçı kutrulmakdın b(e)küdeçi ünüş tüplüg erür* “Bütün iyi öğretiler, arzu esaslı, tefekkürden (Skr. cittotpāda) doğacak, temasla (Skr. sparśa) bir araya gelecek, duygudan (Skr. vedanā) çekilecek, meditasyondan (Skr. samādhi) çoğalacak, bilgelikten (Skr. prajña) mükemmel olacak, kurtuluşu sağlamaştıracak (ve) yükselme temellidir.” (Uzunkaya B1 216-219: 2020: 106, 137).

(21) *anta neçe sözlep bar ünüslüg yol tép çın kértü y(é)me ök umaz üntürgeli öñi üdrültürgeli yene bar* “Ortaya çıkan başka bir yol olduğuna dair ne konuşulduysa da orada o bilginin doğruluğu ayırt edilemez” (VS 284-285, 2015: 117, 181).

Eski Uygurca *ünüş* ifadesine dair Budist Uygur metinlerinden yapılan tanıklara bakıldığında, *ünüş* sözcüğü *saṃsāra* kavram alanı içerisinde ‘yaşam ve ölüm çarkından kurtulma’ çabasının ürünü olarak doğrudan *saṃsāra* kavramını değil, Sanskritçe *niḥsaraṇa* teriminin bünyesindeki ‘dışarıya çıkma, çabucak uzaklaşma’ anlamını yansıtmaktadır. Eski Uygurcada *ünüş* ifadesi, taradığımız metinler tanıklığında *tatıgılg ünüş nom*, *ünüş bolmak*, *ünüş nom*, *ünüş tüplüg*, *ünüş yol*, *ünüş yorig*, *ünüşlüg nom*, *ünüşlüg ulug yol*, *ünüşlüg yol* ve *yég üstünki ünüş* terimleriyle görülmektedir. Eski Uygurca *ünüş* sözcüğüyle bir araya gelen ifadeler, *tatıgılg*, *tüplüg*, *nom*, *yol*, *yég üstünki* vs. örneklerdir. Bu örnekler, doğrudan Sanskritçe *niḥsaraṇa* terimini semantik olarak tanımlayan ve ilgili terimin sahip olduğu önemi Budist Dharma seviyesine getirecek nitelermelerdir. Eski Uygurcada *saṃsāra* kavramı için *sansar~s(a)ns(a)r* (Wilkens, 2021: 581), *sansarlıg~sansarl(i)g* (Wilkens, 2021: 581), *s(a)ḥsar* (Wilkens, 2021: 584), *tugar ölüer sansar* (Wilkens, 2021: 752), *tugmak ölmek sansar* (Wilkens, 2021: 753) vs. terimler yer almaktadır. Eski Uygurca *ünüş* ifadesi her ne kadar *saṃsāra* kavramına benzer düzeyde türetime sahip olsa da (Uyg. *ünüş* ve *ünüşlüg*), *saṃsāra* kavramının Türkçe karşılığı değildir. Var olan tanıklardan hareketle, terimin zengin bir kullanım sıklığına sahip olarak birebir çeviri ile Budist Uygurlarca işlendiği görülmektedir. Bu yönüyle, Eski Uygurca *ünüş* ifadesine dair örneklere dikkatlice bakıldığında, Sanskritçe *niḥsaraṇa* teriminin semantik yönünün Budist Uygur dinî terminolojisinde tam olarak işlendiği görülmektedir. Bu başarılı işlenişin altında yatan temel sebep, Budist Uygurların kurmuş oldukları tercüme heyeti içerisinde özellikle çok dilli rahiplerce birçok dinî terimin ‘Türkçe bilinci’ ile işlenmesidir. Budist Uygur rahipleri, bu noktada üstlendikleri rollerle Türk dilinin felsefi yönünü bizlere yazılı metinler yoluyla bir kez daha göstermektedir.

Netice itibariyle Budist Uygur dinî terminolojisinde Sanskritçe *niḥsaraṇa* teriminin birebir Türkçe karşılığının hem tematik hem de dilsel incelemelerle ele alındığı eldeki çalışmada, Eski Uygurca *ünüş* ifadesinin Budist Uygur dinî terminolojisi noktasında Sanskritçe *niḥsaraṇa* kavramını anlatmada kilit rolde olduğu, hem tek başına kullanımı hem de başka terimlerle işlenmesi ile net bir şekilde görülmektedir. Bu sebepten, Eski Türk dinî söz varlığı özellikle Budist

terimleri ‘birebir Türkçe çeviri’ ile yansıtma yönünden Budist Uygurlarca geliştirilen ‘terim türetme’ felsefesine dair zengin örnekleri bünyesinde barındırması bakımından dikkate değerdir.

Kaynakça ve Kısaltmalar

Arat, R. R. (1991). *Eski Türk Şiiri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi (→ ETŞ).

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

AYS = Altun Yaruq Sudur.

Bang, W. & Gabain, A. von. 1931. *Türkische Turfan-Texte V. Aus buddhistischen Schriften*. Berlin. (SPAW. Phil.-hist. Kl. 1931: 14. 323-356.) [Tıpkıbasımı: SEDTF 2, 99-132.] (→ TT V).

Barutcu, F. S. (1987). *Uygurca Sadāprarudita ve Dharmodgata Bodhisattva Hikâyesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi. (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

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

Chöden Rinpoché (2020). *Mastering Meditation: Instructions on Calm Abiding and Mahamudra*. USA: Wisdom Publications.

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

Çetin, E. (2020). *Altun Yaruk VII. Kitap. Berlin İlimler Akademisindeki Metin Parçaları (Karşılaştırmalı metin, Çeviri, Açıklamalar, Dizin)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları (→ AYS VII).

Elmalı, M. (2015). *Eski Uygurca Gramer Terimleri vibakti-samaz*. İstanbul: Kesit Yayınları (→ VS).

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

Hazai, G. & Zieme, P. (1971). *Fragmente der uigurischen Version des “Jin’gangjing mit den Gāthās des Meister Fu. Berliner Turfantexte I*. Berlin: Akademie Verlag (→ BT 1)

Hirakawa, A. (1997). *A Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary*. Tōkyō: Reiyukai.

Kara, G. & Zieme, P. (1977). *Die uigurischen Übersetzung des Guruyogas “Tiefer Weg” von Sasya Paṇḍita und der Mañjuśrīnāmasaṃgīti. Berliner Turfantexte VIII*. Berlin: Akademie Verlag (→ BT 8).

Karaayak, T. (2021). *Eski Uygurca Abitaki Metinlerinin Söz Varlığı: Giriş-Metin-Aktarma- Açıklamalar - Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Kasai, Y. (2008). *Die uigurischen buddhistischen Kolophone. Berliner Turfantexte XXVI*. Belgium (Turnout): Brepols (→ BT 26).

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

Lessing, F. D. (2003). *Moğolca-Türkçe Sözlük 1 A-N. 2 O-C (Z)*. Çev. Karaağaç, G. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Monier-Williams, M. (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press (→ MW).

Nietupski, P. K. (2012). *Atha niryaṇavṛttam: Reflections on the first sūtra and the opening passages of Guṇaprabha's Vinayasūtra and Autocommentary With reference to Indian and Tibetan commentaries. JIABS Journal of the International Association of Buddhist Studies, 35/1-2, 225-258.*

Özçelik, K. (2020). *Eski Türk Şiiri'nin Sözlüğü*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Röhrborn, K. (1991). *Die alttürkische Xuanzang-Biographi VII, nach der Handschrift von Leningrad, Paris und Peking sowie nach dem Transkript von Annemarie von Gabain Hrsg. übersetzt und kommentiert*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag (→HT VII).

Sárközi, A. (1995). *A Buddhist Terminological Dictionary: The Mongolian Mahāvīyutpatti*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Seyfort Rugg, D. (2016). *On Translating Buddhist Texts: A Survey and Some Reflections*. In Dorji, W. (Ed.), *Cross-Cultural Transmission of Buddhist Texts Theories and Practices of Translation* (pp. 193-266). Hamburg: Universität Hamburg.

Soothill, W. E. & Lewis, H. (1937). *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd. (→ SH).

Tokyürek, H. (2018). *Altun Yaruk Sudur IV. Tegzinç (Karşılaştırmalı Metin Yayını)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. (→ AYS IV).

Uçar, E. (2009). *Altun Yaruk Sudur V. Kitap. Berlin Koleksiyonundaki Fragmanların Transliterasyonu ve Transkripsiyonu Açıklamalar ve Dizin*. İzmir: Ege Üniversitesi (Yayımlanmamış Doktora Tezi) (→ AYS V).

Uzunkaya, U. (2020). *Budist Eski Uygur Edebiyatından İki Metin (Metin-Çeviri-Açıklamalar-Dizinler)*. İstanbul: Kesit Yayınları.

Wayman, A. (1980). The Sixteen Aspects of the Four Noble Truths and their Opposites. *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 3/2, 67-76.

Wilkins, J. (2016). *Buddhistische Erzählungen aus dem alten Zentralasien Edition der altuigurischen Daśakarmapathāvadānamālā*. Turnhout (Belgium): Brepols Publishers (→ BT 37).

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

Yakup, A. (2010). *Prajñāpāramitā Literature in Old Uyghur*. *Berliner Turfantexte XXVIII*. Belgium (Turnhout): Brepols Publishers (→ BT 28).

Zeuschner, R. (1983). The Concept of li nien (“being free from thinking”) in the Northern Line of Ch’an Buddhism. In Whalen, Lai & Lewis, R. Lancaster (Eds.), *Early Ch’an in China and Tibet* (pp. 131-148). Berkeley Buddhist Studies Series.

Zieme, P. (1985). *Buddhistische Stabreimdictungen der Uiguren*. *Berliner Turfan Texte XIII*. Berlin: Akademie Verlag (→ BT 13).

Elektronik Kaynaklar

Digital Dictionary of Buddhism (<http://www.buddhism-dict.net/ddb/indexes/term-sa.html>).

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

Lama Yeshe Wisdom Archive (<https://www.lamayeshe.com/>).

Rigpa Shedra (https://www.rigpawiki.org/index.php?title=Main_Page).

Sanskrit Dictionary (<https://www.sanskritdictionary.com/>).

Study Buddhism by Berzin Archives (<https://studybuddhism.com/>).

The Soka Gakkai Dictionary of Buddhism (<https://www.nichirenlibrary.org/en/dic/toc/>).

Tibetan Buddhist Encyclopedia (http://www.tibetanbuddhistencyclopedia.com/en/index.php?title=Tibetan_Buddhist_Encyclopedia).

Received 26.07.2023	Research Article	JOTS
Accepted 18.08.2023		7/2
Published 05.09.2023		2023: 475-505

Dīwānu Lugāti't-Türk'teki Savaş Terimlerine İlişkin Bir Tasnif Denemesi

Classification of War Terms in Dīwān Lughāt al-Turk: an Initial Attempt

Serhat KÜÇÜK*

Sakarya University of Applied Sciences (Sakarya/Turkey)
E-mail: serhatkucuk@subu.edu.tr

Halil İbrahim GEMİCİ*

(İstanbul/Turkey)
E-mail: hibrhimg1996@gmail.com

Dīwān Lughāt al-Turk is one of the most significant and ancient dictionaries in the history of the Turkish language. Composed during the Karakhanid Turkish period, this work has been extensively studied in the field of Turkology, thanks to its extensive vocabulary. In the context of this article, *Dīwān Lughāt al-Turk* was chosen as a primary source of data, and a fresh attempt at classification was undertaken by categorizing the war-related terms within the text under various thematic headings. Within this classification, the war-related terms in *Dīwān Lughāt al-Turk* were scrutinized through seven primary categories. The analysis revealed that the category of 'Tools and Equipment', as well as 'Horses and Gifts', stood out as the most frequently employed topics, constituting 48% of the usage. This was followed by categories such as 'Words Relating to Individuals' and 'Expressions Used in Various War Situations', making up 18% and 15% respectively. This article aims to introduce a novel classification endeavor on this subject, drawing from existing research on war terminology within *Dīwān Lughāt al-Turk*, and aims to serve as a foundational resource for future studies in this area.

Key Words: Dīwān Lughāt al-Turk, war terms, classification.

* ORCID ID: 0000-0003-3290-5827.

* ORCID ID: 0000-0002-5474-4342.

I. Giriş

Sözlükler, bir dilin söz varlığını yansıtan en önemli kaynaklardır. Bir dilin sözlüğü o dilin kelime hazinesiyle ilgili çok önemli ipuçları sunar. Bir dilin sözlüğünden hareketle o dilin tarihi, coğrafyası, ekonomisi, kültürü, hayata bakış açısı vb. pek çok konuda fikir sahibi olunabilmektedir. Bu sebeple sözlükler üzerinde yapılan araştırmalar da yalnızca leksikografi (sözlük bilimi) sahasına katkı sunmakla kalmayıp aynı zamanda yukarıda bahsedilen pek çok disipline dönük önemli veriler sunar. Sözelimi, savaşçılık konusunda öteden beri takdir edilen bir millet olan Türklerin (Cahizi, 1988: 80'den aktaran Yasin, 2022: 761) bu yeteneği kuşkusuz sözlüğüne de yansımıştır. Türk dilinin söz varlığında savaş ve askerlikle ilgili pek çok terime, ifadeye ve kullanıma rastlanabilir.¹ Buradan hareketle Türklerin savaş kültürüne ilişkin önemli verilere ulaşılabilir. Türklerin sahip oldukları bu özellikleriyle ilgili Türk dili tarihinin en önemli sözlüklerinden biri olan *Dīvānu Lugāti't-Türk* de önemli bir kaynak niteliğindedir.

Dīvānu Lugāti't-Türk, Kaşgarlı Mahmud tarafından Araplara Türkçe öğretmek amacıyla ve Arap dil bilgisi kurallarına uygun olarak hazırlanmış Türkçe-Arapça bir sözlüktür (Akar, 2005: 149). Eserin tam adı *Kitābu Dīvānu Lugāti't-Türk*'tür; "Türk lehçelerini toplayan kitap" manasına gelmektedir. Karahanlı devrinin iki büyük eserinden biridir (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: xvii). Kaşgarlı Mahmud bu eseri 1072 yılında yazmaya başlamış ve 1074 yılında tamamlamıştır. Türk dilinin ilk sözlüğü olma niteliğini taşıyan *Dīvānu Lugāti't-Türk*, çeşitli Türk boylarından derlenmiş bir ağızlar sözlüğü mahiyetindedir. Eser bir sözlük olmanın ötesinde Türkçenin XI. asırdaki dil özelliklerini gösteren, fonolojik ve morfolojik yapısına ışık tutan bir dil bilgisi kitabı; kişi, boy ve yer isimleri kaynağı; Türk tarihine, coğrafyasına, mitolojisine, folklor ve halk edebiyatına ilişkin doyurucu bilgiler içeren, aynı zamanda devrinin tıp anlayışı ve tedavi metotları hakkında bilgi naklinde bulunan ansiklopedik bir eser hüviyetindedir (Kaçalın, 1994: 446-447). *Dīvānu Lugāti't-Türk*, her şeyden evvel bir sözlük olsa da içeriğinde taşıdığı pek çok hususiyet dolayısıyla adeta bir "Türkiyat ansiklopedisi" niteliği taşır. *Dīvānu Lugāti't-Türk* sözlük, gramer, diyalektoloji, etnoloji, coğrafya, halk hekimliği vb. pek çok alanda nakletmiş

¹ Bu bağlamda Efe'nin (2022) *Türkçe Sözlüklerde Askerî Terimler* başlıklı bildirisi önemli veriler sunmaktadır.

olduğu bilgilerle çok yönlü bir eserdir (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: xvii-xviii). Besim Atalay bu eseri “bizim gördüğümüz eserler arasında her yönden en önemli, her bakımdan en değerli eser” şeklinde tanıtmaktadır (1985: IX).

Bugüne kadar *Dīvānu Lugāti't-Türk'te* kullanılan terimler üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan bazılarında terimler tarihî-karşılaştırmalı bir incelemeye tâbî tutulurken bazı çalışmalarda ise böyle bir inceleme yapılmamıştır. Sözelimi, Nadir İlhan ve Mustafa Şenel (2008), *Dīvānu Lugat'it Türk'e Göre Av, Avcılık ve Hayvancılıkla İlgili Kelimeler ve Kavram Alanları* başlıklı çalışmalarında *Dīvān'daki av, avcılık ve hayvancılıkla ilgili kavramları ele almışlardır*. Nigar Oturakçı (2012), *Dīvānu Lugāti't-Türk'teki Botanik Terimlerinin Kazak Türkçesinde ve Türkiye Türkçesinde Görünümleri* başlıklı makalesinde *Dīvānu Lugāti't-Türk'te* kullanılan botanik terimlerinin Kazak Türkçesinde ve Türkiye Türkçesindeki durumunu ele almıştır. Çalışmada tarihî-karşılaştırmalı bir yöntem izlenmiştir. Sevda Özen Eratalay (2019), *Dīvān'da terzilik terimleri çerçevesinde kullanılan alet adlarıyla ilgili bir çalışma hazırlamıştır*. Çalışmada *Dīvān'da* bu tema çerçevesinde 23 kelime tarihî-karşılaştırmalı yöntemle incelenmiştir. Şeyma Tokat ve Ayşe Melek Özyetgin (2020), *Divanü Lügati't-Türk'te Geçen 'Dikiş Dikmek' Kavramıyla İlgili Fiil Söz Varlığı ve Kazakçadaki Durumu* başlıklı makalelerinde, *Dīvānu Lugāti't-Türk'te* “dikiş dikmek” kavramıyla ilişkili 8 fiil ve bu fiillerin müştak biçimleri üzerinde tarihî-karşılaştırmalı bir inceleme yapmışlardır. Sümeysa Alan (2020), *Dīvānu Lugāti't-Türk'te Yer Alan Kumaş Terimleri ve Kelime Kökenleri Üzerine Bir Değerlendirme* isimli makalesinde, *Dīvānu Lugāti't-Türk'te* tespit etmiş olduğu 36 kumaş terimini etimolojik yönden incelemiştir. Bunların haricinde yine *Dīvānu Lugāti't-Türk'teki* terimlerle ilgili adlarını burada sayamayacağımız pek çok akademik çalışma mevcuttur.

Alanyazında *Dīvānu Lugāti't-Türk'teki* savaş terimleri üzerine de pek çok çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmalardan bir kısmı doğrudan bu eserdeki savaş terimleri üzerine hazırlanmış, bir kısmı ise eserdeki savaş terimlerine belli bir bölüm ayırmıştır. Sözelimi Ersin Teres (2007) *Karahanlı Türkçesinde Askerlikle İlgili Bazı Terimler Üzerine (II)* başlıklı makalesinde kimi terimler üzerinde mukayeseli bir inceleme yapmıştır. Bu bağlamda askerlikle ilgili “basu, karguy, yasıç, sünü, temürgen, tolum, toy, çıgılvar, kês, yağıcı” sözcükleri üzerinde durmuştur. Sözcüklerin tümü *Dīvānu Lugāti't-Türk'te* geçmektedir. Çalışmada tarihî-karşılaştırmalı bir metot izlenmiştir. Talip

Yıldırım ve Musa Çifci (2012), *Dîvânü Lugâti't-Türk'te Yer Alan Alet- Eşya Adları* başlıklı çalışmalarında *Dîvân'*da yer alan alet-eşya adlarını çeşitli başlıklar altında ele almışlardır. Bu kapsamda tarımla ilgili alet-eşya adları, hayvancılıkla ilgili alet-eşya adları, müzikle ilgili alet adları, inşaatla ilgili alet adları, demircilikle ilgili alet-eşya adları, sağlıkla ilgili alet-eşya adları, evle ilgili alet-eşya adları, savaş ve askerlikle ilgili alet-eşya adları, taşımacılıkla ilgili alet-eşya adları, terzilikle ilgili alet-eşya adları, inançlarla ilgili alet-eşya adları ele alınmıştır. Savaş ve askerlikle ilgili 32 madde başının tespit edildiği çalışmada tarihî-karşılaştırmalı bir inceleme yapılmıştır. Eşref Üzülmöz (2012), *Divanü Lugati't-Türk'de Geçen İdari ve Askeri Kavramlar Üzerine Bir İnceleme* başlıklı tezinde detaylı bir kavram incelemesi yapmaktadır. İki ana bölümden oluşan bu tezde yazar, ilk bölümde *Dîvân'*da geçen idarî kavramlara, ikinci bölümde ise *Dîvân'*da geçen askerî kavramlara yer verir. Çalışmada tarihî-karşılaştırmalı bir metod izlenmiştir. İlhan Uçar'ın (2015) *Dîvānu Lugāti't-Türk'te Yer Alan Okçuluk Terimleri ve 'yük-yüj' Sözcüklerinin Kullanımı Üzerine* başlıklı makalesinde *Dîvân'*daki okçuluk terimleri, bu terimlerin anlamları ve terimlerle ilgili *Dîvân'*dan örnekler verilmiştir. *Yük* ve *yüj* sözcükleri üzerinde detaylı bir incelemenin yapıldığı bu çalışmada bu sözcüklerle ilgili tarihî-karşılaştırmalı bilgi naklinde de bulunulmuştur. Cihan Çakmak (2015), *Dîvānu Lugāti't Türk'te Araç Gereçlere Ait Söz Varlığı* başlıklı makalesinde *Dîvānu Lugāti't-Türk'te* geçen savaş aletlerine de değinmektedir. Toplam 58 savaş aletinin tespit edildiği çalışmada bu aletler Atalay ile Ercilasun ve Akkoyunlu'nun eserlerinden kontrol edilerek anlamlarıyla beraber verilmiştir. Veis Karahan (2016) *Dîvānu Lugāti't-Türk'te Alplik ve Kahramanlıkla İlgili Terimler* başlıklı çalışmasında *Dîvân'*da “kahraman” anlamına gelen kelimeleri *eren*, *alp*, *yigit* ve *alpagut* başlıkları altında vermiş ve bu kelimelerin *Dîvân'*daki kullanımlarını örneklendirmiştir. Daha sonra *Dîvānu Lugāti't-Türk'te* kahramanlıkla ilgili kullanılan isimleri, sıfatları, eylemleri ve atasözlerini vermiş, bunların anlamlarını ve yer yer *Dîvân'*daki kullanılış biçimlerini de göstermiştir. Adem Tutar ve İsmail Erdoğan (2017), *Dîvānu Lugāti't-Türk'te Yer Alan Bazı Askeri Kavramlar* başlıklı çalışmalarında *Dîvānu Lugāti't-Türk'te* yer alan askerliğe ilişkin bazı kavramları tespit etmiş ve anlamlarını vermişlerdir. Bu makalede asker kavramı, unvan/rütbe, karargâh, savaş aletleri, bayrak ve flama, içtima, savaşmak, esaret ve diğer başlıkları altında *Dîvân'*da savaşla ilgili tespit edilen kavramlar incelenmiştir. Saffet Alp Yılmaz (2018), *Eski*

Türk Runik Harfli Metinlerdeki Askerî ve Siyasî Terimler ile Unvan Niteleyicilerin Özbek Türkçesindeki İzleri başlıklı makalesinde askerî terimler, siyasî terimler ve unvan niteleyicilerin eski Türkçe ve Özbek Türkçesindeki görünümelerini vermiştir. Çalışmada yer yer bu terimlerin *Dīvān*'daki karşılıklarına da değinilmiştir. Nalan Şenata (2020) *Dīvānu Lugāti't-Türk'te Tematik Söz Varlığı ve Çok Anlamlılık I-II* adlı tezinde *Dīvānu Lugāti't-Türk*'teki söz varlığını tematik olarak incelemiştir. Bu tezde savaşla ilgili pek çok terime yer verilmiştir. Çalışmada, *Dīvānu Lugāti't-Türk*'te savaşla ilgili terimleri inceleyen çalışmaların küçük bir bibliyografyasına da yer verilmiştir. Tezde “Savaş-Barış, Ordu, Asker” başlığı altında bu bağlamdaki terimler “Savaş-Barış-Mücadele”, “Ordu”, “Asker-Savaşçı”, “Düşman, Esir, Casus”, “Savaş Gereçleri”, “Savaş Taktikleri-Hile” ve “Diğer” alt başlıkları altında verilmiştir. Bu bölümde toplam 92 kelimenin yer aldığı görülür. Yüsüpcan Yasin (2022), *Kâşgarlı Mahmud'a Göre Türklerde Harp* başlıklı çalışmasında *Dīvānu Lugāti't-Türk*'te kullanılan bazı harp terimlerini ve manalarını vermiştir. Yasin bu çalışmasında aynı zamanda Türklerin savaşçı kültürü ve bu kültürün etkileri üzerinde de durmaktadır. Utku Işık'ın (2022) *Karahanlı Türkçesi Metinlerinde Savaş Hamleleriyle İlgili Bazı Metaforik Sözcükler* başlıklı bildirisinde Kutadgu Bilig ekseninde Türklerin savaş taktiklerinden bahsedilmiş, ayrıca savaşa ilişkin bazı kavramların *Dīvān*'daki görünümüne de yer yer değinilmiştir.

Çalışmamızda ortaya koymuş olduğumuz tasnifte *Dīvānu Lugāti't-Türk*'teki savaş terimleri temel olarak yedi başlığa ayrılarak incelenmiştir. Bu başlıklar şu şekildedir: Savaş Psikolojisiyle İlgili Kullanılan Sözcükler; “Savaş” ve “Savaşmak” Anlamına Gelen Sözcükler; Mekân İfadesi Taşıyan Sözcükler; İnsanlar İçin Kullanılan Sözcükler; Alet ve Eşyalar, Atlar ve Armağanlar; Savaş Diplomasisiyle İlgili Kullanılan Sözcükler ve Çeşitli Savaş Durumlarıyla İlgili Kullanılan Sözcükler. Çalışmada yapılan detaylı analizle bu başlıklardan bazıları da kendi içinde alt kırılımlarına ayrılmıştır. Sözelimi Savaş Psikolojisiyle İlgili Kullanılan Sözcükler; Savaştan Etkilenen Halkın Psikolojisiyle İlgili Kullanılanlar ve Savaştan Etkilenen İnsanların Psikolojisiyle İlgili Kullanılanlar olmak üzere iki alt kırılıma ayrılmıştır. İnsanlar İçin Kullanılan Sözcükler; “Kahramanlık” Kavramı Çerçevesinde Kullanılanlar, “Asker-Ordu” Kavramları Çerçevesinde Kullanılanlar ve “Düşman-Esir-Casus” Kavramları Çerçevesinde Kullanılanlar olmak üzere üç alt kırılıma ayrılmıştır. Alet ve Eşyalar, Atlar ve Armağanlar ana başlığı Okçulukla İlgili Kullanılanlar; “Kılıç-Hançer-Bıçak” Kavramları

Çerçevesinde Kullanılanlar; Savunma Amaçlı Savaş Aletleri; “Süngü-Mızrak-Kargı” Kavramları Çerçevesinde Kullanılanlar; “Kamçı” Kavramı Çerçevesinde Kullanılanlar; Savaş Atları; Armağanlar; Savaş Alâmetleri/İşaretleri; Diğer Alet-Eşya İsimleri ve Bunların Kullanımıyla İlgili Sözcükler olmak üzere dokuz alt kırılıma ayrılmıştır. Çalışmadaki yedinci ana başlık olan Çeşitli Savaş Durumlarıyla İlgili Kullanılan Sözcükler de kendi içinde Savaş Sonuçlarıyla İlgili Kullanılanlar, Savaş Taktikleri ve Hileleriyle İlgili Kullanılanlar ve Emir-Komutayla İlgili Kullanılanlar olmak üzere üç alt kırılıma ayrılmıştır.

Kuşkusuz bugüne kadar olduğu gibi bundan sonra da *Dīvān* üzerinde savaş ve askerlik terimleri bağlamında çeşitli çalışmalar yapılmaya devam edecektir. Yapılan bu çalışmalarla eser üzerinde savaş ve askerlik çerçevesindeki kavramlara ilişkin yeni yorumlar ve bakış açıları edinme imkânı doğacaktır. Bilhassa eser içerisindeki bu terimler tarihî gelişimleri de göz önünde tutularak incelendiği takdirde Türkçedeki savaş ve askerlik terimlerine ilişkin daha önemli bilgilere ulaşma fırsatı yakalanacaktır.

2. Yöntem

Çalışmada öncelikle *Dīvānu Lugāti't-Türk*'ün Besim Atalay tarafından hazırlanan neşrinin “Endeks” cildi (1986) taranarak burada savaşla ilgili terimler tespit edilmiştir. Bu terimler Ahmet Bican Ercilasun ve Ziyat Akkoyunlu'nun hazırlamış oldukları neşir (2014) üzerinde de kontrol edilmiştir. Daha sonra *Dīvānu Lugāti't-Türk*'teki savaş terimleri üzerine yoğunlaşan tespit edebildiğimiz diğer çalışmalar incelenmiş ve bu çalışmalardan da fikir alınmıştır. Tespit edilen terimler tasnif edilmiş ve alfabetik sıraya uyularak sıralanmıştır. Tasnifte terimler olabildiğince en uygun başlık altına alınmaya çalışılmıştır. Tarama işlemi bittikten sonra terimlerle ilgili sayısal analiz yapılmış ve elde edilen sonuçlar çalışmanın “Bulgu” bölümünde paylaşılmış, “Sonuç ve Öneri” bölümünde de yorumlanmıştır.

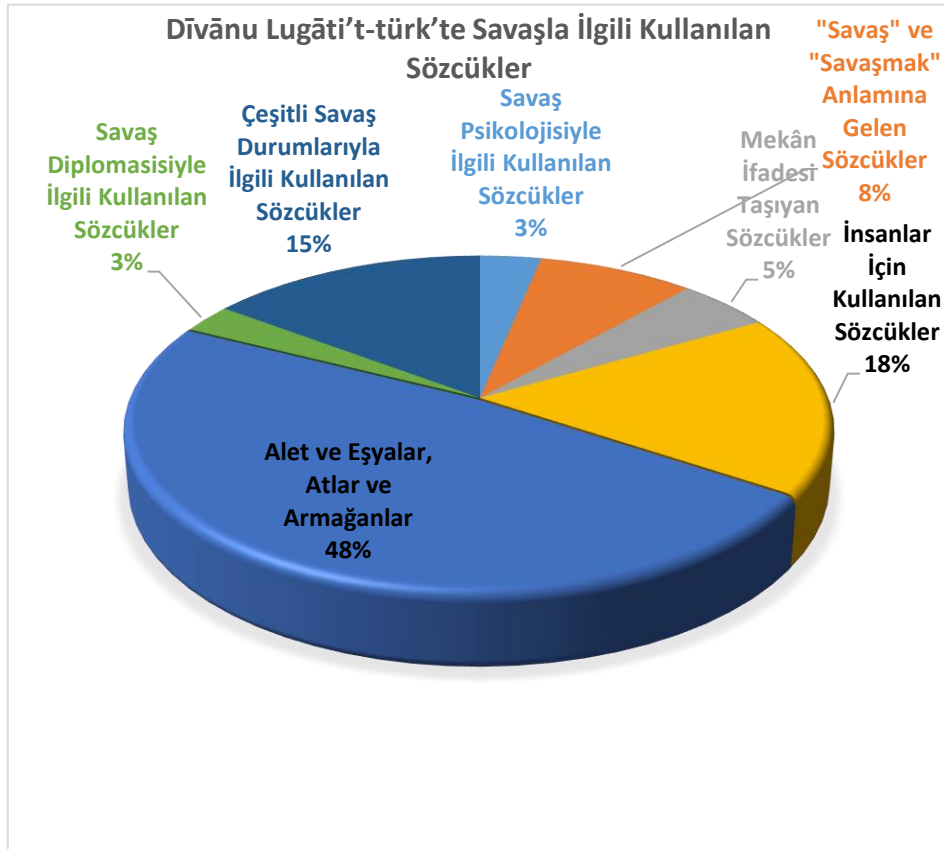
3. Bulgu

Çalışmada *Dīvānu Lugāti't-Türk* taranarak savaş ile ilgili farklı başlıklar altında değerlendirilebilecek terimler tespit edilmiştir. Bu terimler evvela yedi ana başlık halinde ele alınmıştır. Bu başlıklar Savaş Psikolojisiyle İlgili Kullanılan Sözcükler; “Savaş” ve “Savaşmak” Anlamına Gelen Sözcükler; Mekân İfadesi

Taşıyan Sözcükler; İnsanlar İçin Kullanılan Sözcükler; Alet ve Eşyalar, Atlar ve Armağanlar; Savaş Diplomasisiyle İlgili Kullanılan Sözcükler ve Çeşitli Savaş Durumlarıyla İlgili Kullanılan Sözcüklerdir. Bu sözcüklerin eserdeki kullanım sayısı ve oranı sırayla şu şekildedir: 7 (%3), 18 (%8), 11 (%5), 38 (%18), 104 (%48), 6 (%3) ve 32 (%15). Eserde savaşla ilgili toplam 216 terim tespit edilmiştir. Mezkûr terimlerin görsel olarak gösterimi şu şekilde yapılabilir:

Divānu Lugāti't-Türk'te Savaşla İlgili Sözcükler	Sayı (Oran)
Savaş Psikolojisiyle İlgili Kullanılan Sözcükler	7 (%3)
"Savaş" ve "Savaşmak" Anlamına Gelen Sözcükler	18 (%8)
Mekân İfadesi Taşıyan Sözcükler	11 (%5)
İnsanlar İçin Kullanılan Sözcükler	38 (%18)
Alet ve Eşyalar, Atlar ve Armağanlar	104 (%48)
Savaş Diplomasisiyle İlgili Kullanılan Sözcükler	6 (%3)
Çeşitli Savaş Durumlarıyla İlgili Kullanılan Sözcükler	32 (%15)
Toplam	216

Tablo 1. Divānu Lugāti't-Türk'te Savaşla İlgili Kullanılan Sözcüklerin Sayıları ve Oranları



Tablo 2. Divānu Lugāti't-Türk'te Savaşla İlgili Kullanılan Sözcüklerin Oranları

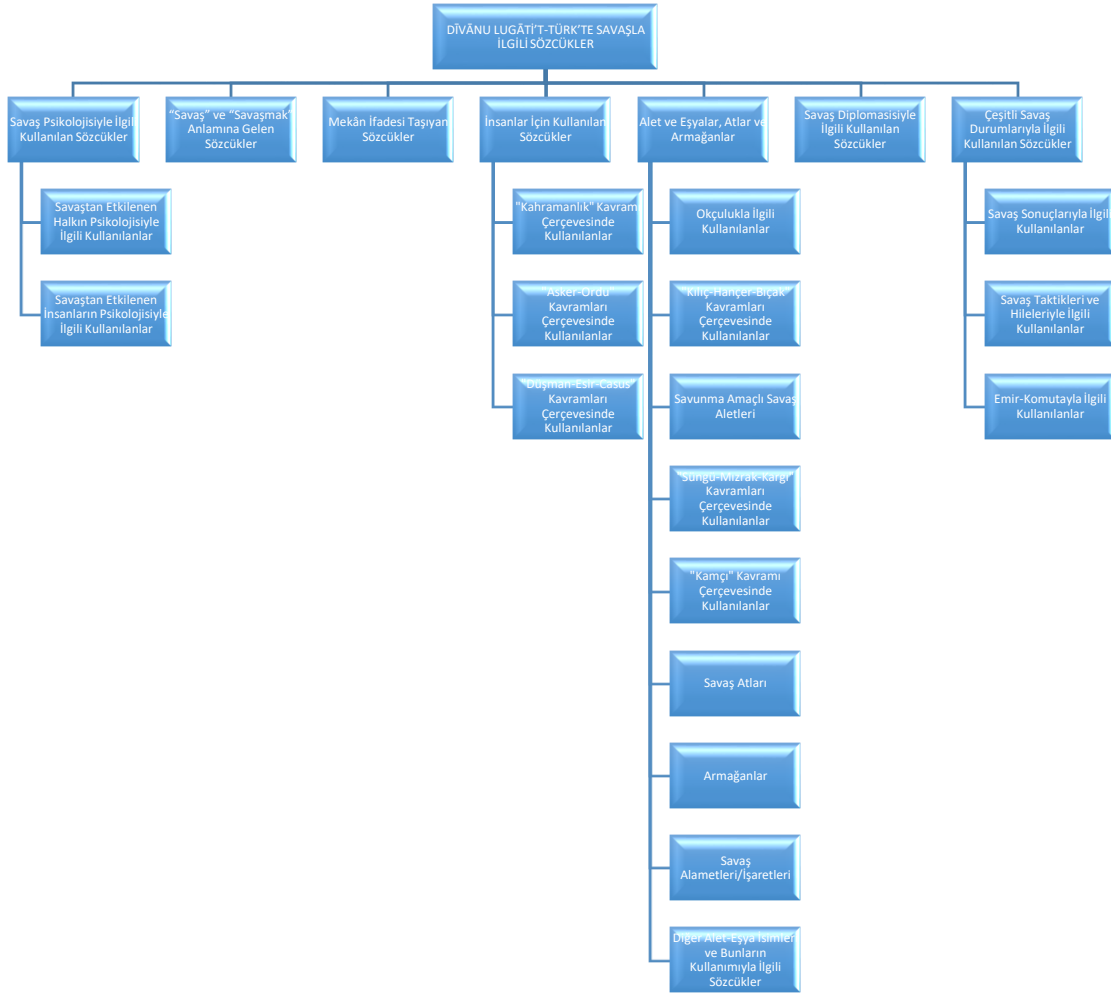
Yukarıdaki tablolardan anlaşıldığı gibi, *Dīvān*'da savaşla ilgili kullanılan terimlerin kahir ekseriyetini Alet ve Eşyalar, Atlar ve Armağanlar oluşturmaktadır. Bu dilim savaşla ilgili terimlerin hemen hemen yarısını kapsamaktadır. Bu başlığı İnsanlar İçin Kullanılan Sözcükler ve Çeşitli Savaş Durumlarıyla İlgili Kullanılan Sözcükler takip etmektedir. Eserde İnsanlar İçin Kullanılan Sözcüklerin oranı %18, Çeşitli Savaş Durumlarıyla İlgili Kullanılan Sözcüklerin oranı ise %15'tir.

Çalışmada bu yedi başlık, daha detaylı bir analize tabi tutulduğunda ise pek çok alt başlıkla karşılaşılmıştır. Sözgelimi ilk ana başlık olan Savaş Psikolojisiyle İlgili Kullanılan Sözcükler kendi içinde Savaştan Etkilenen Halkın Psikolojisiyle İlgili Kullanılanlar ve Savaştan Etkilenen İnsanların Psikolojisiyle İlgili Kullanılanlar olmak üzere iki alt başlığa ayrılmıştır. Dördüncü ana başlık olan İnsanlar İçin Kullanılan Sözcükler; “Kahramanlık” Kavramı Çerçevesinde Kullanılanlar, “Asker-Ordu” Kavramları Çerçevesinde Kullanılanlar ve “Düşman-Esir-Casus” Kavramları Çerçevesinde Kullanılanlar olmak üzere üç alt başlıkta ele alınmıştır. Beşinci ana başlık olan Alet ve Eşyalar, Atlar ve Armağanlar kendi içinde Okçulukla İlgili Kullanılanlar; “Kılıç-Hançer-Bıçak” Kavramları Çerçevesinde Kullanılanlar; Savunma Amaçlı Savaş Aletleri; “Süngü-Mızrak-Kargı” Kavramları Çerçevesinde Kullanılanlar; “Kamçı” Kavramı Çerçevesinde Kullanılanlar; Savaş Atları; Armağanlar; Savaş Alâmetleri/İşaretleri ve Diğer Alet-Eşya İsimleri ve Bunların Kullanımıyla İlgili Sözcükler olmak üzere dokuz alt kırılıma ayrılmıştır. Yedinci ana başlık olan Çeşitli Savaş Durumlarıyla İlgili Kullanılan Sözcükler ise Savaş Sonuçlarıyla İlgili Kullanılanlar, Savaş Taktikleri ve Hileleriyle İlgili Kullanılanlar ve Emir-Komutayla İlgili Kullanılanlar şeklinde üç alt kırılıma ayrılmıştır. Çalışmadaki tüm başlıkları tek bir tablo halinde vermek yararlı olacaktır (Tabloda tasnifin yedi ana başlığı koyu punto ile yazılmıştır):

Divānu Lugāti't-Türk'te Savaşla İlgili Sözcükler	Sayı
1. Savaş Psikolojisiyle İlgili Kullanılan Sözcükler	7 (%3)
1.1. Savaştan Etkilenen Halkın Psikolojisiyle İlgili Kullanılanlar	6
1.2. Savaştan Etkilenen İnsanların Psikolojisiyle İlgili Kullanılanlar	1
2. “Savaş” ve “Savaşmak” Anlamına Gelen Sözcükler	18 (%8)
3. Mekân İfadesi Taşıyan Sözcükler	11 (%5)
4. İnsanlar İçin Kullanılan Sözcükler	38 (%18)
4.1. “Kahramanlık” Kavramı Çerçevesinde Kullanılanlar	6
4.2. “Asker-Ordu” Kavramları Çerçevesinde Kullanılanlar	16
4.3. “Düşman-Esir-Casus” Kavramları Çerçevesinde Kullanılanlar	16
5. Alet ve Eşyalar, Atlar ve Armağanlar	104 (%48)
5.1. Okçulukla İlgili Kullanılanlar	41
5.2. “Kılıç-Hançer-Bıçak” Kavramları Çerçevesinde Kullanılanlar	22
5.3. Savunma Amaçlı Savaş Aletleri	13
5.4. “Süngü-Mızrak-Kargı” Kavramları Çerçevesinde Kullanılanlar	7
5.5. “Kamçı” Kavramı Çerçevesinde Kullanılanlar	6
5.6. Savaş Atları	2
5.7. Armağanlar	1
5.8. Savaş Alâmetleri/İşaretleri	4
5.9. Diğer Alet-Eşya İsimleri ve Bunların Kullanımıyla İlgili Sözcükler	8
6. Savaş Diplomasisiyle İlgili Kullanılan Sözcükler	6 (%3)
7. Çeşitli Savaş Durumlarıyla İlgili Kullanılan Sözcükler	32 (%15)
7.1. Savaş Sonuçlarıyla İlgili Kullanılanlar	12
7.2. Savaş Taktikleri ve Hileleriyle İlgili Kullanılanlar	17
7.3. Emir-Komutayla İlgili Kullanılanlar	3
Toplam	216

Tablo 3. Divānu Lugāti't-Türk'teki Savaş Terimlerinin Toplu Analizi

Bu tablo aşağıdaki şemada olduğu gibi de gösterilebilir:



Şekil 1. Dīvānu Lugātī’t-Türk’teki Savaş Terimleri

Yukarıda istatistikleri verilen terimler şu şekildedir:

3.1. Savaş Psikolojisiyle İlgili Kullanılan Sözcükler

Savaş durumu insanların ve kitlelerin psikolojileri üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Bu etkinin yansımaları Kaşgarlı'nın *Dīvān*'ı bağlamında da görülmektedir. Eserde savaş psikolojisiyle ilintilendirilebilecek toplam yedi sözcüğe rastlanmıştır. Bunlardan altısı savaştan etkilenen halkın psikolojisiyle ilgili, biri savaştan etkilenen insanların psikolojisiyle ilgilidir. *Dīvānu Lugātī't-Türk*'te savaş durumu ortaya çıktığı anda halk arasında ürküntü, korku, dehşet, panik vb. duyguların yayıldığı görülür. Bu sözcükler düşmanın gelmesi yüzünden halkın bu yeni durum karşısında psikolojik anlamda yaşamış olduğu değişimi

yansıtmaktadır. Savaşta etkilenen insanların psikolojisine ilişkin tespit edilen *keriş* sözcüğü savaşta askerlerin dayanıklılığıyla ilişkilidir.

3.1.1. Savaşta Etkilenen Halkın Psikolojisiyle İlgili Kullanılanlar

belinğ: düşman gelmesi yüzünden halka düşen ürküntü ve korku C.3 370-27 (Atalay, 1986: 82); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 582).

bulgak: düşman gelmesi yüzünden halk arasında düşen karışıklık C.1 467-2 (Atalay, 1986: 114); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 601).

bulgaş: düşman gelmesi üzerine halk arasında düşen karışıklık C.1 460-3 (Atalay, 1986: 114); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 601).

kıym: düşman gelmesi yüzünden bir vilayet halkının korku ve dehşete düşmesi C.3 168-26, 168-28 (Atalay, 1986: 325); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 717).

tezgi: düşman gelmesi yüzünden halk arasında olan üzüntü, panik C.1 429-10 (Atalay, 1986: 611); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 874).

ürkün: düşman yüzünden ulus arasında düşen ürküntü, telaşla kulelere ve sığınaklara kaçışma C.1 108-16 (Atalay, 1986: 715); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 934).

3.1.2. Savaşta Etkilenen İnsanların Psikolojisiyle İlgili Kullanılanlar

keriş: savaşta dayanma C.1 370-9 (Atalay, 1986: 303); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 705).

3.2. “Savaş” ve “Savaşmak” Anlamına Gelen Sözcükler

Dīvānu Lugātī't-Türk'te “savaş” ve “savaşmak” manasına gelen pek çok sözcüğün karşımıza çıktığı görülür. Bu sözcükler savaş esnasında yaşanan birtakım çekişmeleri, mücadeleleri yansıtmaktadır. *Dīvān'da* bu çerçevede kullanılan sözcükler şunlardır:

çalpaş:- çarpışmak, mücadele etmek; sertleşmek C.2 207-27 (Atalay, 1986: 134); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 613).

çoğ: savaş C.1 41-11 (Atalay, 1986: 155); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 626).

kaçut: savaş ve kavgada yiğitlerin birbirleriyle çarpışmaları C.1 356-25 (Atalay, 1986: 245).

ölüt: birbirini öldürme, öldürüşme C.1 52-1 (Atalay, 1986: 458); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 787).

ölütle:- çarpışmak, aralarında ölüm olayazmak C.1 299-18 (Atalay, 1986: 458); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 787).

salımlaş:- çarpışmak ve saldırışmak C.2 258-7 (Atalay, 1986: 485); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 801).

sancış:- birbirine hançer, bıçak gibi şeyler saplamak, birbiriyle savaş yapmak C.2 217-13 (Atalay, 1986: 487); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 803).

sandırış: kavga, çekişme C.1 402-20; C.2 214-5; C.3 416-21, 416-23 (Atalay, 1986: 487); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 803).

sandırış:- kavga etmek, saçmalamak C.2 214-1 (Atalay, 1986: 488); saçmalamak (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 803).

sandrış: çekişme C.3 416-21, 416-23 (Atalay, 1986: 488); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 803).

sandruş: çekişme C.3 416-21, 416-23 (Atalay, 1986: 488); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 803).

savaş:- savaşmak, çarpışmak C.2 102-8 (Atalay, 1986: 499); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 810).

süle:- düşmana karşı asker göndermek, savaş yapmak C.3 271-21, 272-2 (Atalay, 1986: 549); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 839).

tokış: savaş, cenk C.1 367-18, 367-22 (Atalay, 1986: 634); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 889).

tokış:- savaşmak, harp etmek C.2 103-20 (Atalay, 1986: 634); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 889).

uruş: urma; savaş; vuruş, vuruşma C.1 61-17, 221-18, 414-13; C.2 83-23 (Atalay, 1986: 699); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 924).

uruş:- vuruşmak C.1 182-21, 20-21, 182-18, 182-24; C.2 89-13 (Atalay, 1986: 699); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 924).

uruş tokuş: uğraşma ve savaşma C.1 12-17 (Atalay, 1986: 699); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 924).

3.3. Mekân İfadesi Taşıyan Sözcükler

Dīvānu Lugāti't-Türk'te karşımıza çıkan bazı sözcükler savaşla ilgili birtakım mekânlara gönderimde bulunmaktadır. Bu tür sözcüklerde genellikle bir hedef yeri, nişangâh, menzil anlamı bulunmaktadır. Yine bu çerçevedeki sözcüklerde savaş durumunu halka haber verme amaçlı bazı yapılara da gönderimde bulunulduğu görülür. *Dīvān*'da bu çerçevede karşımıza çıkan sözcükler şu şekildedir:

amaç: hedef, nişan yeri, annaç, arnaç C.1 52-20 (Atalay, 1986: 23); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 549).

amaçla-: nişanlamak, nişan almak C.1 299-21, 299-19 (Atalay, 1986: 23); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 549).

amaçlık: nişan yeri C.1 150-20 (Atalay, 1986: 23).

basığ: gece baskını yapılacak olan ve ansızın düşmanın yakalanacağı yer C.1 372-4 (Atalay, 1986: 71); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 575).

burunğ: ok atımı yer C.3 370-3 (Atalay, 1986: 118); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 603).

kargu: dağ tepelerinde minare biçiminde yapılan yapı olup düşman geldiği zaman herkesin hazır bulunması için üzerinde ateş yakılır C.1 426-6 (Atalay, 1986: 269); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 686).

karguy: dağ doruklarında düşman ihbar için yapılan kuleler (s.269) C.3 241-19 (Atalay, 1986: 269); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 686).

toy: ordu kurağı C.3 141-20, 141-21 (Atalay, 1986: 642); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 894).

ükek: şehrin etrafında savaş için hazırlanmış burç C.1 71-18 (Atalay, 1986: 711); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 931).

ükekle-: burç yapmak; sandık yapmak C.1 307-7, 307-3, 307-6 (Atalay, 1986: 711); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 931).

ükekliğ tam: burçları bulunan kale C.1 153-10 (Atalay, 1986: 711); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 931).

3.4. İnsanlar İçin Kullanılan Sözcükler

Dīvānu Lugāti't-Türk'te savaş bağlamında insanlara gönderimde bulunan pek çok sözcüğe de rastlanmaktadır. Bu başlık altında “Kahramanlık” Kavramı Çerçevesinde Kullanılanlar, “Asker-Ordu” Kavramları Çerçevesinde Kullanılanlar ve “Düşman-Esir-Casus” Kavramları Çerçevesinde Kullanılanlar yer almaktadır. Bu başlıklardan “Kahramanlık” Kavramı Çerçevesinde Kullanılanlar başlığının oluşturulmasında Karahan'ın (2016), “asker-ordu” ve “düşman-esir-casus” başlıklarının oluşturulmasında ise Şenata'nın (2020) çalışmasından yararlanılmıştır.

3.4.1. “Kahramanlık” Kavramı Çerçevesinde Kullanılanlar

alp: alp, yiğit, kahraman, bahadır C.1 41-10, 123-121, 139-6, 370-21, 388-17, 413-20, 517-16; C.2 349-6; C.3 332-8 (Atalay, 1986: 21); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 549).

alpagut: tek başına düşmana saldıran, hiçbir yandan yakalanmayan yiğit C.1 144-2 (Atalay, 1986: 21); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 549).

kür: yiğit, sarsılmaz, pek yürekli, kabadayı C.1 324-26, 325-3 (Atalay, 1986: 399); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 757).

laçin: şahin, yiğit adam (Atalay, 1986: 404); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 760).

sökmen: yiğitlere verilen ungun C.1 444-12 (Atalay, 1986: 533); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 831).

sökmenlen-: kahramanlaşmak, kendini kahraman saymak C.2 278-22, 278-24 (Atalay, 1986: 533); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 831).

3.4.2. “Asker-Ordu” Kavramları Çerçevesinde Kullanılanlar

akınçı: akıncı, geceleyin düşmanı basan asker C.1 77-24, 134-9, 212-13 (Atalay, 1986: 16); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 546).

alımga: hakanın mektuplarını Türk yazısıyla yazan kimse C.1 143-18 (Atalay, 1986: 19).

atım: atıcı, nişancı C.1 75-4; C.3 379-21 (Atalay, 1986: 49); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 563).

atım er: nişancı, iyi atan adam C.1 75-4 (Atalay, 1986: 49).

atlığ: atlı, süvari C.1 97-29, 166-11; C.2 175-27; C.3 37-17, 64-10, 435-2 (Atalay, 1986: 46); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 564).

başnak er: başında tulgası, eğninde zırhı olmayan kimse C.1 466-20 (Atalay, 1986: 75).

çavuş: çavuş, savaşta safları düzelten ve askeri zulüm etmeye bırakmayan kimse C.1 368-14 (Atalay, 1986: 139); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 617).

çer: savaşta karşılıklı duran saflar C.1 323-3 (Atalay, 1986: 141); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 619).

çeriğ: asker, asker dizisi, ordu C.1 123-21, 128-13, 323-6, 388-15, 442-8, 519-26; C.2 97-15, 103-26, 209-23; C.3 332-8 (Atalay, 1986: 142); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 619).

sü: asker (Atalay, 1986: 547); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 839).

tutgak: geceleyin, düşmanın gözcülerini ve ileri karakollarını yakalamak için çıkarılan atlı bölük C.1 467-17 (Atalay, 1986: 662); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 904).

ulunluğ er: temrensiz, yeleksiz okları bulunan kişi C.1 148-16 (Atalay, 1986: 692); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 921).

yatgak: hakanın ve ülkenin koruyucusu, muhafızı C.3 42-23, 42-24 (Atalay, 1986: 759); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 959).

yezek: asker öncüsü C.3 88-23 (Atalay, 1986: 778).

yizek: askerin önde giden bölüğü, öncül C.3 18-27 (Atalay, 1986: 795); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 979).

yortuğ: savaş gününde veya bir yere giderken hakanın yanında bulunan kimseler C.3 42-6 (Atalay, 1986: 803); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 982).

3.4.3. “Düşman-Esir-Casus” Kavramları Çerçevesinde Kullanılanlar

bogsuk: kölelerin boyunlarına geçirilen lâle C.1 465-25 (Atalay, 1986: 100); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 592).

boxsuk: kölelerin boyunlarına geçirilen lâle C.1 465-23 (Atalay, 1986: 101); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 596).

bulna - : esir etmek, tutsak etmek C.3 301-16 (Atalay, 1986: 115); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 602).

bulnat-: esir ettirmek C.2 350-8 (Atalay, 1986: 115); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 602).

bulun: esir, tutsak C.1 215-10, 307-18, 399-18; C.2 150-29; C.3 85-20 (Atalay, 1986: 115); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 602).

içik-: savaşta kendi dileğiyle teslim olmak C.1 192-20 (Atalay, 1986: 224); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 660).

içkin er: düşmanlardan iken bu yana geçen, kendisine dokunulmayan, baysallık verilen kişi, mülteci C.1 108-21 (Atalay, 1986: 224); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 660).

kır yağı: gizli düşman C.1 324-21 (Atalay, 1986: 321).

tl: durumunu öğrenmek için düşmandan yakalanan tutsak, çasıt, casus C.1 366-16; C.3 134-4, 134-5 (Atalay, 1986: 615); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 877).

tutgun: tutgun, yakalanan, esir, tutsak C.1 194-11, 205-6, 438-7; C.2 219-7 (Atalay, 1986: 662); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 904).

tutuğ: rehin, tutu C.1 373-15; C.3 63-23 (Atalay, 1986: 663); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 905).

yağı: düşman C.1 88-1, 168-7, 234-27, 251-10, 336-24, 397-7, 441-11, 456-4, 496-19, 522-4; C.2 6-3, 10-15, 74-3, 83-22, 204-15, 228-2; C.3 24-15, 237-10, 328-16, 339-18, 385-5 (Atalay, 1986: 726); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 940).

yağık-: düşmanlaşmak C.3 76-20 (Atalay, 1986: 727); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 940).

yağıla-: düşmanlık etmek; düşmanla savaşmak, çarpışmak (Atalay, 1986: 727); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 941).

yağıt-: düşmanlık etmek (Atalay, 1986: 728).

yağıtgan: her zaman düşmanlık eden C.3 53-4 (Atalay, 1986: 728); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 941).

3.5. Alet ve Eşyalar, Atlar ve Armağanlar

Dīvānu Lugāti't-Türk'te savaşla ilgili Alet ve Eşyalar, Atlar ve Armağanlar başlığı altında pek çok alt başlık tespit edilmiştir. Bu başlık altında Okçulukla İlgili Kullanılanlar; “Kılıç-Hançer-Bıçak” Kavramları Çerçevesinde Kullanılanlar; Savunma Amaçlı Savaş Aletleri; “Süngü-Mızrak-Kargı” Kavramları Çerçevesinde Kullanılanlar; “Kamçı” Kavramı Çerçevesinde Kullanılanlar; Savaş Atları; Armağanlar; Savaş Alâmetleri/İşaretleri; Diğer Alet-Eşya İsimleri ve Bunların Kullanımıyla İlgili Sözcükler olmak üzere dokuz alt başlık karşımıza çıkmaktadır. Bu alt başlıkların oluşturulmasında Yıldırım ve Çifci (2012), Uçar (2015), Çakmak (2015), Şenata (2020) ve Efe'nin (2022) bakış açılarından istifade edilmiştir.

3.5.1. Okçulukla İlgili Kullanılanlar

azak: nereden ve kimden geldiği belli olmayan ok C.2 20-5 (Atalay, 1986: 56); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 567).

bağır-la- : bağına vurmak; yayın tutamağını düzeltmek C.3 331-14 (Atalay, 1986: 59); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 569).

başak: okun veya mızrağın ucuna geçirilen demir, temren; ok temreni, ok başağı C.1 378-14 C. 3 220-21 (Atalay, 1986: 73); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 577).

başakla-: başak, demir uç takmak C.3 337-10, 337-7 (Atalay, 1986: 74); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 577).

başaklan-: ok temrenlemek, oka temren takmak C.2 265-3 (Atalay, 1986: 74); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 577).

borı: ok ucuna geçirilen temren oyuğu halkası; hokka ve taş gibi şeylerin yarılmaması için ağızlarına geçirilen halka C.3 220-20, 220-23 (Atalay, 1986: 103); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 602).

çığılwar okı: bir çeşit küçük ok C.1 493-21, 494-3 (Atalay, 1986: 145); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 621).

çırğuy: ok temreninin şişkince olan yeri C.3 241-13 (Atalay, 1986: 150); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 624).

çuram: ötekilerden daha uzağa giden yeğni bir ok atışı C.1 412-30 (Atalay, 1986: 161); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 629).

kalwa: öğrence oku, üzerinde temreni bulunmıyan, yuvarlak bir tahta parçası bulunan ok C.1 426-21, 528-10 (Atalay, 1986: 257); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 680).

kapgak: kapak, sadağın kapağı C.1 471-22 (Atalay, 1986: 263); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 683).

katutluğ ok: temreni ağıya bulaştırılmış ok C.2 284-14 (Atalay, 1986: 282); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 694).

kesme: enli ok temreni C.1 434-2 (Atalay, 1986: 306); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 706).

kiriş: kiriş; yay kirişi; yay C.1 198-10, 370-10; C.2 83-22; C.3 215-16 (Atalay, 1986: 332); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 722).

kiş: sadak C.1 393-8, 494-3; C.2 275-19; C.3 126-18 (Atalay, 1986: 334); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 723).

kiş-kurugluk: sadak, gedeleç C.1 504-2 (Atalay, 1986: 334).

kiş-kurman: ok ve yay konan kap C.1 444-19 (Atalay, 1986: 334).

koguş: okları perdah etmek için koğuş -huş- ağacından yapılan aygıt C.1 369-20 (Atalay, 1986: 339); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 725).

kurman: gedeleç, yaylık, yay kabı C.1 444-18; C.3 16-23 (Atalay, 1986: 382); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 748).

kurugluk: sadak, okluk, gedeleç C.1 504-1 (Atalay, 1986: 384); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 750).

kurugluğ ya: kurulu, kurulmuş yay C.1 496-18, 500-16, 501-4 (Atalay, 1986: 384); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 749).

ok: ok (Atalay, 1986: 429); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 772).

okçı: okçu C.2 199-3 (Atalay, 1986: 429); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 772).

ok kezi: ok gezi C.1 326-28 (Atalay, 1986: 310).

okluk: sadak C.1 100-24 (Atalay, 1986: 429); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 773).

okta-: ok atmak C.1 26-16 (Atalay, 1986: 431); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 773).

oktaş-: ok atışmak, kur'a için ok atışmak C.1 231-23 (Atalay, 1986: 431); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 773).

oktat-: ok attırmak C.1 260-21 (Atalay, 1986: 431); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 773).

oktam: ok atımı, okluk C.1 107-19 (Atalay, 1986: 431); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 773).

sokım: bir ağaç parçasıdır ki çam kozası şeklinde kesilerek içi oyulur, üç tarafından delinerek okun üzerine konur C.1 397-27 (Atalay, 1986: 528); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 827).

temürken: ok temreni C.1 522-24 (Atalay, 1986: 598); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 868).

tili: ok temreni üzerine sarılan sıırım C.3 233-3 (Atalay, 1986: 623); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 881).

toz: yaylara sarılan sıırım C.3 123-7 (Atalay, 1986: 643); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 894).

ulun: temrensiz ok C.1 78-11 (Atalay, 1986: 692); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 921).

ya: ok; yay C.1 280-14, 496-18, 500-16, 501-4; C.2 7-29, 37-18, 50-1, 59-6, 59-7, 61-2, 61-4, 61-5, 65-13, 66-11, 67-6, 68-1, 68-7, 98-7, 114-9, 134-20, 138-22, 190-9, 198-7, 198-11, 205-13; C.3 16-25, 50-6, 73-8, 78-17, 215-15, 239-10, 318-5, 407-17 (Atalay, 1986: 723); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 939).

ya bagrı: yayın orta yeri C.1 360-26 (Atalay, 1986: 723); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 939).

yasıç: yassı ve uzun temren C.3 8-16 (Atalay, 1986: 755); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 956).

yasıqlıç: gedeleçli C.3 50-5 (Atalay, 1986: 755); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 956).

yasık: gedeleç (Türklerce) C.3 16-21 16-25 (Atalay, 1986: 755); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 956).

yeten: ok atılan tahta yay; atımcı yayı, hallaç yayı C.3 21-3, 21-4 (Atalay, 1986: 776).

yüg: ok yeleş (Atalay, 1986: 821); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 991).

3.5.2. “Kılıç-Hançer-Bıçak” Kavramları Çerçevesinde Kullanılanlar

bıçek: bıçak C.1 384-23, 384-24, 473-1; C.2 176-2, 195-29, 231-11, 231-15, 260-1, 262-8, 271-9, 293-17, 310-11, 317-9, 325-14; C.3 18-9, 82-5, 91-9, 126-8, 169-9, 254-19, 270-15, 299-17, 350-6, 442-4, 273-24, 420-20 (Atalay, 1986: 90); (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014: 586).

bıçekle-: bıçaklamak, bıçakla vurmak C.3 340-5, 340-3 (Atalay, 1986: 90); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 586).

bıçeklen-: bıçak sahibi olmak C.2 265-12, 265-10 (Atalay, 1986: 90); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 586).

bügde: hançer C.1 31-24, 418-8 (Atalay, 1986: 122); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 606).

ekdü: kılıç kını ve benzeri şeyleri oymakta kullanılan ucu eğri bıçak C.1 125-1 (Atalay, 1986: 173); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 633).

kezik: küçük kadın bıçağı, kadınlar üst elbiselerine takarlar C.1 478-25 (Atalay, 1986: 311); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 709).

kılıç: kılıç C.1 183-8, 321-6, 339-26, 359-3, 359-4, 359-18, 397-9, 417-23; C.2 116-26, 129-14, 147-15, 197-11, 246-17, 281-11, 308-16, 344-21, 356-18; C.3 135-2, 169-8, 268-15, 277-4, 296-12, 373-1, 437-10 (Atalay, 1986: 314); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 711).

kılıçla-: kılıçlamak, kılıç ile çalmak ve vurmak C.3 331-3, 331-1, 346-22 (Atalay, 1986: 314); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 711).

kılıçlan-: kılıç sahibi olmak C.2 267-15, C.2 267-13 (Atalay, 1986: 314); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 711).

kın: bıçak ve kılıç kını; kılıf C.1 339-25; C.3 140-13 (Atalay, 1986: 316); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 712).

kınla-: kın yapmak C.3 299-19, 299-17 (Atalay, 1986: 316); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 712).

kol: kılıç veya bıçakta bulunan yol biçimi oyma C.3 134-27 135-2 (Atalay, 1986: 340); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 726).

sap: sap; kılıç veya bıçak sapı C.1 384-25; C.3 145-8, 145-11 (Atalay, 1986: 489); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 803).

saplık: saplık; kılıç ve bıçak gibi şeylere sap olmaya yarayan nesne C.1 470-14 (Atalay, 1986: 489); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 804).

tugru: kılıç, bıçak, hançer gibi şeylerin saplarının içlerine geçirilen ince demir C.1 421-1 (Atalay, 1986: 650); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 888).

tut: kılıç ve benzeri şeylerin üzerine çöken pas C.2 281-8 (Atalay, 1986: 661).

yalıñğ: çıplak; kından çıkmış veya kınından çıkarılmış C.3 373-1, 373-3, 373-5 (Atalay, 1986: 735); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 946).

yanu-: bilemek, el üzerinde kılağulamak C.3 91-14, 91-9 (Atalay, 1986: 743); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 948).

yanul-: ele sürülerek bilenmek C.3 82-9, 82-5, 82-8 (Atalay, 1986: 743); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 948).

yanut-: biletmek, bilemeği veya el üzerinde kılağulamağı emretmek (s. 743) C.2 317-13, 317-9 (Atalay, 1986: 743); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 949).

yıtıt-: biletmek C.2 317-13, 317-9 (Atalay, 1986: 788).

yitik: keskin, bilenmiş C.1 384-24; C.3 18-8 (Atalay, 1986: 794); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 978).

3.5.3. Savunma Amaçlı Savaş Aletleri

aşuk: demir başlık, tulga C.1 67-6 (Atalay, 1986: 44); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 561).

kalkan: kalkan (kalkanğ) C.1 414-4, 441-9; C.2 356-19; C.3 82-25, 221-2, 386-6 (Atalay, 1986: 256); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 680).

kalkanğ: kalkan C.3 386-6 (Atalay, 1986: 256); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 680).

kübe yarık: bütün vücuda giyilen zırh C.3 15-14, 217-18 (Atalay, 1986: 392).

say: vücuda giyilen zırh C.3 158-15 (Atalay, 1986: 501).

say yarık: demir göğüslük C.3 15-15, 158-15 (Atalay, 1986: 749).

tura: kalkan, siper; düşmandan gizlenmek için kullanılan şey C.2 356-19 (Atalay, 1986: 655); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 901).

yaragliğ: zırhlı, cebeli C.3 49-27 (Atalay, 1986: 748).

yarık: zırh, zırh ve kalkana verilen genel ad C.3 15-12, 158-15, 217-18 (Atalay, 1986: 749); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 953).

yarıklan-: zırhlanmak C.3 115-4, 114-26 (Atalay, 1986: 749); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 953).

yarıklaş-: zırh öndül koyarak bahse girmek C.2 258-16 (Atalay, 1986: 749).

yaşuk: demir başlık, tulga C.1 67-6 (Atalay, 1986: 758).

yışıklığ: tulgalı, tulga giymiş C.3 50-2 (Atalay, 1986: 788); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 973).

3.5.4. “Süngü-Mızrak-Kargı” Kavramları Çerçevesinde Kullanılanlar

batrak: ucuna bir ipek parçası takılan mızrak C.1 465-15 (Atalay, 1986: 75); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 578).

kaçut: kısa mızrak C.1 12-2 (Atalay, 1986: 245); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 674).

sünğiş: savaşta saldırma ve süngü dürtme C.3 365-1 (Atalay, 1986: 549).

sünğü: süngü, mızrak, kargı C.1 349-3, 497-17; C.2 264-25; C.3 337-7, 368-16 (Atalay, 1986: 549); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 840).

sünğüle-: süngülemek, süngü ile dürtmek C.3 405-4 (Atalay, 1986: 550); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 840).

sünğüş-: savaşta saldırma ve süngü dürtmek C.3 394-18 (Atalay, 1986: 550); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 840).

tanğuk: savaşta mızrakların ve bayrakların uçlarına takılan ipek kumaş (s. 572) C.3 365-12 (Atalay, 1986: 572); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 853).

3.5.5. “Kamçı” Kavramı Çerçevesinde Kullanılanlar

berke: döğmek, sürmek için kullanılan deynek, kamçı C.1 427-20 (Atalay, 1986: 84); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 582).

çagiğ: kamçı, sırim C.2 210-18 (Atalay, 1986: 129).

çawiğ: kamçı, kamçı ucu C.1 374-5; C.2 231-1 (Atalay, 1986: 138); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 617).

kamçı: kamçı C.1 417-23 (Atalay, 1986: 257); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 680).

kamçıla-: kamçılamak, kamçı ile vurmak C.3 352-21 352-18 (Atalay, 1986: 258); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 680).

kılıç kamçı: içinde kılıç olan kamçı C.1 417-23 (Atalay, 1986: 257).

3.5.6. Savaş Atları

tugzağ: dönüşte geri alınmak üzere savaş zamanında askerin binmesi için hakan tarafından verilen at C.1 462-22 (Atalay, 1986: 650).

ulaga: savaş atı C.3 172-12 (Atalay, 1986: 689); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 920).

3.5.7. Armağanlar

tanğuk: hakanlara sefer ve benzeri zamanlarda yemek ve ipek kumaş gibi şeylerden verilen armağan C.3 365-12 (Atalay, 1986: 572); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 853).

3.5.8. Savaş Alâmetleri/İşaretleri

al: hanlara bayrak, devlet adamlarının atlarına eğer örtüsü yapılan turuncu ipek kumaş C.1 81-16 (Atalay, 1986: 17); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 546).

beçkem: alâmet, belge; ipekten veya yaban sığırı kuyruğundan yapılan alâmet olup savaş günlerinde yiğitler takınırlar C.1 483-11 (Atalay, 1986: 77); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 579).

beçkemen- : savaş gününde ve başka günlerde belge takınmak C.1 483-11 (Atalay, 1986: 77); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 579).

tuğ: hakan yanında çalınan kös ve davul, nöbet davulu; *tuğ*; bayrak, sancak C.1 194-19, 195-2; C.3 127-11, 127-12, 127-14 (Atalay, 1986: 649); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 898).

3.5.9. Diğer Alet-Eşya İsimleri ve Bunların Kullanımıyla İlgili Sözcükler

ay bitigi: askerin adıyla azığın yazıldığı defter C.1 40-10 (Atalay, 1986: 96); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 566).

baldu: balta C.1 14-2, 418-9; C.3 421-25 (Atalay, 1986: 191); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 572).

basu: demir tokmak C.3 224-6 (Atalay, 1986: 72); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 576).

çij: demir, çivi, zırh çivileri ucu C.3 123-24, 124-1 (Atalay, 1986: 151); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 625).

kedük: tulganın altına giyilen tüyden yapılmış takke C.1 390-26 (Atalay, 1986: 292); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 700).

kerjü: tüfekte atılan yuvarlak taneler C.3 441-25 (Atalay, 1986: 304); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 705).

tolum: silah C.1 215-9, 397-2; C.2 30-10 (Atalay, 1986: 637); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 899).

ukruk: kement C.1 100-16 100-18; C.3 215-17 (Atalay, 1986: 687); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 919).

3.6. Savaş Diplomasisiyle İlgili Kullanılan Sözcükler

Savaş durumu savaş meydanlarının haricinde diplomatik ortamları da içeren çok yönlü bir olgudur. Tarafların bir araya gelerek mutabakata vardıkları birtakım antlaşmalar, sözleşmeler vb. savaş bağlamında oldukça önemlidir. *Dīvān*'da bu çerçevede şu tarz sözcüklere rastlanmıştır:

baçığ: and, sözleşme C.1 371-15 (Atalay, 1986: 58).

bıçgas: uluslar v.b arasında yapılan and ve bağlantı C.1 459-2, 459-6 (Atalay, 1986: 88); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 584).

boşug: hanın, elçiye dönmesi için izin vermesi; izin C.1 372-9, 372-20 (Atalay, 1986: 104); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 595).

él: iki bey arasındaki barışıklık C.1 49-4, 200-19 (Atalay, 1986: 176); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 664).

él bol-: sulh olmak, barışmak (Atalay, 1986: 176); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 664).

kawşut: iki hanın ülkelerinin baysallığı için buluşarak barışmaları C.1 451-20; C.2 102-29 (Atalay, 1986: 283); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 694).

3.7. Çeşitli Savaş Durumlarıyla İlgili Kullanılan Sözcükler

Dīvānu Lugātī't-Türk'te yukarıda sayılan başlıkların içerisine dâhil edilemeyecek birtakım savaş terimleri de karşımıza çıkmaktadır. Sözelimi Savaş Sonuçlarıyla İlgili Kullanılanlar, Savaş Taktikleri ve Hileleriyle İlgili Kullanılanlar, Emir-Komutayla İlgili Kullanılanlar ve Ünlem İfadesi Taşıyan Sözcükler çalışmanın yedinci başlığı altında ele alınmıştır. Bu alt başlıklardan Savaş Taktikleri ve Hileleriyle İlgili Kullanılanlarda Şenata'nın (2020) çalışmasından istifade edilmiştir.

3.7.1. Savaş Sonuçlarıyla İlgili Kullanılanlar

karma: yağma C.1 410-11; 433-26 (Atalay, 1986: 272); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 688).

küçeş-: yağmada yardım ve yarış etmek C.2 93-9, 93-5 (Atalay, 1986: 393); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 754).

küçet-: yağma ettirmek C.2 300-20, 300-17 (Atalay, 1986: 393); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 754).

sanç-: sançmak, dürtme, sokmak, yenmek C.3 420-25 (Atalay, 1986: 487); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 802).

sançık-: yenilmek, vurulmak, sançılmak C.2 228-5 (Atalay, 1986: 487); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 802).

sançıl-: saplanmak, sancılmak; -asker, ordu- yenilmek C.2 231-17 (Atalay, 1986: 487); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 803).

sı-: kırmak, bozmak, yenmek, galebe etmek C.3 249-5 (Atalay, 1986: 510); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 816).

urul-: vurulmak, döğülme; kurulmak C.1 194-17, 194-15, 194-18, 194-19, 195-2; C.2 138-23 (Atalay, 1986: 698); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 924).

üple-: yağma etmek C.1 284-26 (Atalay, 1986: 713); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 933).

yulu-: birine yardım etmek; birini yağma etmek C.3 91-2, 90-15 (Atalay, 1986: 811).

yuluş-: yağmalaşmak C.3 75-9, 75-6 (Atalay, 1986: 811).

yulut-: yağma ettirmek C.2 316-21 (Atalay, 1986: 811).

3.7.2. Savaş Taktikleri ve Hileleriyle İlgili Kullanılanlar

basık-: düşman tarafından basılmak C.2 116-9 (Atalay, 1986: 71); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 575).

bassık-: basılmak, baskına uğramak C.2 228-10 (Atalay, 1986: 72); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 576).

bögürle-: böğüre vurmak; harp safını karşılaşmadan sağ veya soldan vurup yenmek C.3 332-7, 332-1, 332-3, 345-28 (Atalay, 1986: 107); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 597).

egir-: sevk etmek; döndürmek; eğirmek; çevirmek, bir yeri kuşatmak, sarmak C.1 179-3, 178-26, 178-28, 179-1, 179-4, 179-3, 158-7; C.2 13-11, 137-17 (Atalay, 1986: 171); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 634).

egirse-: eğirmek istemek; çevirmek, bir yeri kuşatmak istemek C.1 302-24, 302-20, 302-22 (Atalay, 1986: 171); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 634).

egriş-: bir yeri sarmakta, kuşatmakta yardım etmek, ip eğirtmekte yardım ve yarış etmek C.1 236-19 (Atalay, 1986: 172); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 635).

im: parola; orduda başbuğün askerler arasına silah veya kuş adlarından birini belge olarak koyduğu kelimeler C.1 38-8 (Atalay, 1986: 231); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 665).

pus-: pusu kurmak, pusuya girmek C.2 10-27 (Atalay, 1986: 475); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 604).

pusuğ: pusu C.1 372-8 (Atalay, 1986: 475); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 604).

pusuğluğ: pusu kuran C.1 496-19 (Atalay, 1986: 475); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 604).

pusuğluğ yagı: pusu kuran düşman C.1 496-19 (Atalay, 1986: 475).

pusuk-: pusuya girmek C.2 116-13 (Atalay, 1986: 475); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 604).

pusuş-: birbirine pusu kurmak C.2 101-8 (Atalay, 1986: 475); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 604).

püsüğ: pusu C.1 385-10 (Atalay, 1986: 476).

tıl tut-: düşman durumunu öğrenmek için bir adam yakalamak (Atalay, 1986: 615).

ülker çeriğ: harp usulünde bir hile tarzı C.1 95-21 (Atalay, 1986: 712); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 932).

yetüt: askere imdat C.2 287-15 (Atalay, 1986: 778); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 968).

3.7.3. Emir-Komutayla İlgili Kullanılanlar

başla-: başlamak, kılavuzluk etmek, komutanlık etmek C.3 292-6, 291-23, 292-2, 292-4 (Atalay, 1986: 74); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 577).

egirt-: eğirtmek, kalenin etrafını kuşatmayı emretmek C.1 179-3 (Atalay, 1986: 171); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 634).

sak sak: nöbetçinin, bekçinin kaleyi ve atı koruyabilmek için uyanık olmasını emreden söz C.1 333-18, 333-20 (Atalay, 1986: 483); (Ercilasun & Akkoyunlu, 2014: 801).

4. Sonuç ve Öneriler

Dīvānu Luğāti't-Türk, Türk sözlükçülük tarihi açısından en mühim eserlerden biridir. Karahanlı Türkçesi devresinin başta gelen kaynaklarından biri addedilen bu eser, yalnızca dil açısından değil aynı zamanda pek çok disiplinle alakalı kapsamlı bilgi sunması yönüyle de değerlidir. Bugüne kadar bu eser üzerine sayısız çalışma hazırlanmıştır. Eser pek çok kavram grubuyla ilgili

çalışma yapmaya uygun, söz varlığı açısından oldukça zengin bir kaynaktır. *Dīvān*'ın savaş terimleriyle ilgili boyutu da hayli dikkat çekicidir. Savaşla ilgili söz varlığı birçok defa çalışılan eserin bu yönünün bütünlüklü bir şekilde ele alınması Türk harp tarihi ve Türk harp kültürü sahasında yapılan çalışmalara bir katkı sunacaktır.

Bu çalışma, *Dīvānu Lugāti't-Türk*'teki savaşla ilgili söz varlığını bütünlüklü bir şekilde vermeyi amaçlamaktadır. Eserde savaşla ilgili 216 terimin tespit edilmiş olması oldukça önemlidir. Bu durum Türklerin savaşla ilgili zengin söz varlığı bağlamında önemli bir göstergedir. Çalışma kapsamında bu 216 terim yedi ana başlığa ayrılmıştır. Bu yedi ana başlık içerisinde bazı başlıklar da kendi içerisinde alt başlıklar halinde verilmiştir. Mezkûr terimler içerisinde Alet ve Eşyalar, Atlar ve Armağanlar başlığı %48'lik oranla başı çekmektedir. Alet ve Eşyalar, Atlar ve Armağanlar başlığı içerisinde de en çok kullanılan terimlerin Okçulukla ilgili Kullanılanlar olduğu göze çarpmaktadır. Bu durum da Türklerin okçuluk kültürü hakkında bilgi verici mahiyettedir. Çalışmada dikkati çeken bir diğer başlık ise İnsanlar İçin Kullanılan Sözcüklerdir. Toplamda 38 sözcük insanlarla ilgili kullanılmıştır. Bu başlık altında “Kahramanlık” Kavramı Çerçevesinde Kullanılanlar, “Asker-Ordu” Kavramları Çerçevesinde Kullanılanlar ve “Düşman-Esir-Casus Kavramları Çerçevesinde Kullanılanlar yer almaktadır. Çalışmada çeşitli savaş durumlarıyla ilgili kullanılan toplam 32 sözcük tespit edilmiştir. Bu başlık savaş terimlerinin %15'ini oluşturmaktadır.

Çalışmanın oluşmasında pek çok araştırmacının bu konuyla ilgili daha önceden ortaya koymuş oldukları tasnifler, yaklaşım tarzları ve görüşleri yol gösterici olmuştur. Çalışma hazırlanırken hem bu araştırmacıların görüşlerinden istifade edilmiş hem de konuya ilişkin yeni ve daha bütünlüklü bir tasnif modeli ortaya koymak amaçlanmıştır. Kuşkusuz *Dīvānu Lugāti't-Türk*'le ilgili çalışmalar bugüne kadar olduğu gibi bundan sonra da devam edecektir. Türk dili için çok büyük bir öneme sahip bu eserde geçen savaş terimleri de elbette işbu çalışmayla birlikte neticelenmeyecektir. Bu hususta araştırmacılar tarafından yeni kuram ve tekniklerin ışığında yeni sınıflandırmalar ve yaklaşım tarzları uygulanmaya devam edecektir. Eserde geçen savaş terimlerinin yeni yaklaşımlarla yeniden sınıflandırılması mümkündür. Ayrıca kapsamı daha geniş tutulacak kimi çalışmalarda, bu eserdeki savaş terimlerinin tarihî-karşılaştırmalı

yöntemle incelenerek bu terimlerin Türkçenin farklı devrelerinde ve farklı eserlerinde nasıl bir gelişim izlediği de ortaya konulabilir.

Çalışmamızı ortaya koymaktaki asıl gayemiz, bu hususta daha önceden hazırlanan çalışmaların birikiminden de istifade ederek *Dīvānu Lugāti't-Türk'te* savaşa ilgili kullanılan terimlerin daha bütüncül ve kapsamlı bir resmini ortaya çıkarmaktır. Eserde savaşa ilgili kullanılan terimler farklı temalar altında ortaya konularak savaş olgusunun farklı yönlerine ulaşılmaya çalışılmıştır. Savaşa ilgili terimlerin neredeyse yarısının Alet ve Eşyalar, Atlar ve Armağanlar başlığı altına girmesi, aslında eserin ağırlıklı olarak savaşa ilgili malzemelere odaklandığını göstermektedir. Bu başlığı İnsanlar İçin Kullanılan Sözcüklerin izlemesi de savaş durumunu doğuran ana faktör olan “insan”ı vurgulaması dolayısıyla önemli ve tabiidir. İnsanlar İçin Kullanılan Sözcükleri Çeşitli Savaş Durumlarıyla İlgili Kullanılan Sözcükler takip etmektedir. Kendi içinde bir akışa ve eylemler silsilesine sahip olan savaş bittabi çeşitli durumlara gebedir. *Dīvān'da* savaşın bu boyutunun ortaya konulmuş olması da önemlidir.

Makalemiz genel olarak *Dīvānu Lugāti't-Türk'te* savaşa ilgili terimlerin bütününi tematik anlamda eksiksiz bir biçimde ele almak, bu terimlere yönelik yeni bir tasnif ortaya koymak, bundan sonra bu konuyla ilgili yapılacak çalışmalara bir kaynak teşkil etmek hedeflerine ulaşmaya çalışmıştır.

Kaynakça

Akar, A. (2005). *Türk Dili Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Alan, S. (2020). *Dīvānu Lugāti't-Türk'te Yer Alan Kumaş Terimleri ve Kelime Kökenleri Üzerine Bir Değerlendirme*. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 20, 23-42.

Atalay, B. (1986). *Divanü Lûgat-it-Türk Dizini “Endeks”*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Çakmak, C. (2015). *Dîvânu Lugâti't Türk'te Araç Gereçlere Ait Söz Varlığı*. *Turkish Studies*, 10(16), 427-460.

Efe, K. (2022). *Türkçe Sözlüklerde Askerî Terimler*. In Bozok, E. et al. (Eds.), *Türk Harp Dili ve Edebiyatı Sempozyumu Bildiri Kitabı (21-22 Haziran 2022)* (pp. 165-204). Ankara: Millî Savunma Üniversitesi Yayınları.

Ercilasun, A. B. & Akkoyunlu, Z. (2014). *Kâşgarlı Mahmud Dîvânü Lugâti't-Türk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Işık, U. (2022). Karahanlı Türkçesi Metinlerinde Savaş Hamleleriyle İlgili Bazı Metaforik Sözcükler. In Bozok, E. et al. (Eds.), *Türk Harp Dili ve Edebiyatı Sempozyumu Bildiri Kitabı (21-22 Haziran 2022)* (pp. 81-90). Ankara: Millî Savunma Üniversitesi Yayınları.

İlhan, N. & Şenel, M. (2008). Dîvânü Lugat'it Türk'e Göre Av, Avcılık ve Hayvancılıkla İlgili Kelimeler ve Kavram Alanları. *Turkish Studies*, 3(1), 259-277.

Kaçalin, M. S. (1994). Dîvânü Lugâti't-Türk. *TDV İslâm Ansiklopedisi* 9 (pp. 446-449). İstanbul: TDV Yayınları.

Karahan, V. (2016). Dîvânü Lugâti't-Türk'te Alplık ve Kahramanlıkla İlgili Terimler. *Studies of The Ottoman Domain*, 6(11), 27-37.

Oturakçı, N. (2012). Divanü Lûgat-i't-Türk'teki Botanik Terimlerinin Kazakça ve Türkçedeki Görünümleri. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 13, 195-212.

Özen Eratalay, S. (2019). Terzilik Terimleri Bağlamında Divan-ü Lûgat-it-Türk'te Alet Adları (Tool Names in Divan-ü Lûgat-it-Türk in the Context of Tailoring). *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 6(3), 1769-1785.

Şenata, N. (2020). *Dîvânü Lugâti't-Türk'te tematik söz varlığı ve çok anlamlılık I-II*. Manisa Celal Bayar Üniversitesi. Manisa. (Yayımlanmamış Doktora Tezi)

Teres, E. (2007). Karahanlı Türkçesinde Askerlikle İlgili Bazı Terimler Üzerine (2). *Turkish Studies*, 2(4), 1185-1192.

Tokat, Ş. & Özyetgin, A. M. (2020). Divanü Lügâti't-Türk'te Geçen 'Dikiş Dikmek' Kavramıyla İlgili Fiil Söz Varlığı ve Kazakçadaki Durumu. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 107, 506-515.

Tutar, A. & Erdoğan, İ. (2017). Divânü Lugâti't-Türk'te Yer Alan Bazı Askeri Kavramlar. *Journal of Islamic Research*, 28(1), 19-26.

Uçar, İ. (2015). Divânü Lügâti't-Türk'te Yer Alan Okçuluk Terimleri ve "yük-yün" Sözcüklerinin Kullanımı Üzerine. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 38, 85-90.

Üzülmez, E. (2012). *Divanü Lugati't-Türk'de Geçen İdari ve Askeri Kavramlar Üzerine Bir İnceleme*. Fırat Üniversitesi. Elazığ. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)

Yasin, Y. (2022). Kaşgarlı Mahmud'a Göre Türklerde Harp. Şavk, Ü. Ç. et al. (Eds.), *2. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Bilgi Şöleni Bildirileri: Kaşgarlı Mahmud ve Dönemi (28-30 Mayıs 2008)* (pp. 761-772). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.



Yıldırım, T. & Çifci, M. (2012). Dîvânü Lugâti't-Türk'te Yer Alan Alet-Eşya Adları. *Turkish Studies*, 7(2), 1229-1249.

Yılmaz, S. A. (2018). Eski Türk Runik Harfli Metinlerdeki Askerî ve Siyasî Terimler ile Unvan Niteleyicilerin Özbek Türkçesindeki İzleri. *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi*, 4(7), 260-296.

Received 19.08.2023	Research Article	JOTS
Accepted 03.09.2023		7/2
Published 05.09.2023		2023: 506-533

L'affaire d'un chargé? Ghuzz <kwǰrkyn> 'deputy (of any ruler or chieftain)' ≠ Qarluq/Uyyur Kül Erkin 'epithet of a supreme ruler'

Güzarın Maslahatı? Ghuzz <kwǰrkyn> 'Herhangi Bir Hükümdarın veya Reisin Vekili' ≠ Qarluq/Uyyur Kül Erkin 'Yüce Bir Hükümdarın Sıfatı'

Alexis MANASTER-RAMER*

(California/USA)

E-mail: manasterramer@gmail.com

The author strongly criticises the medieval explanation of Mahmud Kashgari's interpretation of the Qarluq royal title *kül erkin* as 'intelligence collected like a full pond', calling it utter nonsense. He also argues against the claim that this Qarluq title is the same as the Ghuzz title <kwǰrkyn> recorded by Ibn Faḍlān. The equation of the two titles lacks evidence and reason, since <kwǰrkyn> was not a royal title but a title for a subject. He suggests that the title may have been derived from *küǰār* 'to wait for, to look after, to take care of' (< *küǰ*- 'to wait for, to look after, to take care of') combined with *äg-gin* or *äg-in* meaning 'who has bent, bowed' or 'one who bends', possibly referring to a servant who looked after state affairs or carried the weight of state affairs. They discuss parallels from other cultures, including the Khazars, where titles reflected the holder's role in society. The Khazars appear to have developed a triarchy before the collapse of their empire, with a separate office for the 'king' in Jewish sources, reflecting a deliberate attempt to parallel the history of Israel's judges.

Key Words: Ghuzz, Oyuz, kül erkin, küǰarkin, küǰār-äg(g)in, Khazar, oceanic ruler, yabyu.

* ORCID ID: 0009-0009-4174-1335.

They sentenced me to 20 years of boredom / For trying to change the system from within. (Leonard Cohen)

Ibn Faḍlān, who visited Oghuz territories around 922, met with a person carrying the title **Köl-Erkin* (*Kudharkin*),¹ who was assistant to the *yabgu*. (Binbaş 2005).

We have explained [...] that universal dominion was compared to the Sea/Ocean ([Turk.] *Deniz* ([Mong.] *Taluy*), and lesser dominion to a ‘Lake’, and that for this reason the rulers of some states were also given the titles of *Köl-erkin* ve *Költekin*² (Turan 1969 [2009: 116 n. 61]).

La guerre! C’est une chose trop grave pour la confier à des militaires. (Clemenceau)

The ideology of professionalism that is so appealing to occupational groups and their practitioners includes aspects such as exclusive ownership of an area of expertise and knowledge, and the power to define the nature of problems in that area as well as the control of access to potential solutions. (Evetts 2013)

Introduction

In the decades 1970s through 1990s I sought to do good work, if not better at least different than the work that had come before and/or that I was not so much criticizing as proposing an alternative to. Not for me to either bury Caesar or praise him, just to offer to replace him. All this work was, it seems to me,

¹ Note the asterisk, showing that this reading is *theoretical*. Most other authors do not bother to indicate this key fact, or to mention what the *actually attested form* is *at all*. I will likely not be forgiven (but more likely forgotten) for saying that this is simply not the way scholarship is supposed to be done—but quite often is, and will continue to be no matter what I say, unless and until someone with more power and prestige than me joins me in saying that this has got to stop.

² In the original Turkish: Cihânşümul hâkimiyetin Deniz (taluy)e ve daha küçük hâkimiyetin de “Göl”e . benzetildiğini ve bu sebeple bazı ulusların beglerine “Köl - erkin” ve “Költekin” unvanları verildiğini de [...] izah etmiştik).

ignored. Between roughly 1999 and 2019 I stopped publishing while pondering (among other things) why I had been pretty generally ignored. In the last few years I have tried to explicitly call attention to a basic difference in method, approach, and attitude—of course, with no noticeable effect so far, though any day this may change. Here I would like, not exactly for the first time but perhaps for the first in print, to show that contrary to what we are often told “people are” NOT “stupid, ready to believe anything”, and so on. In short, that the difference between the two methods, approaches, attitudes that I keep harping on (which I sometimes call CONCIlient vs. SUPERSilent, and yes, spelled just like this, and yes, with all the allusions and puns that this implies) is, and has long (perhaps forever) been, perfectly clear to everyone. For example, to two of the giants of the fields of the history of the Turkic (and other nearby) peoples and languages. But, and this is the real point, even their prestige was not enough to stop much less reverse an intellectual juggernaut that just keeps on rolling, showing that (just the way Donald Trump gets booed by his most devoted adherents when he so much as mentions vaccination) in the world of scholarship, too, it is the alleged followers that actually dispose, and not the alleged leaders—who at most propose.

Thus, Barthold was not fooled when he said uncompromisingly: “utterly artificial” (my translation of his *pek sun’ıy* 1927: 81 ~ *äußerst künstlich* 1932-1935: 90).³ Nor was Clauson, even if he began relatively mildly: “unconvincing [...] almost certain ... not” (1972: 225). But this did not take, and after a few hundred pages more he became more characteristically merciless: “obviously preposterous” (p. 715). So, no, these are not my words (nor would I ever publish such and, if I did, who would notice or care?). So, do not take (as if you ever would) my word for it, but rather those of two of the giants of the historiography

³ I am not sure that Barthold’s own approach was necessarily correct either, playing fast and loose with an interchange of **l** and **r** in **kül* supposedly from *kür* ‘stout-hearted, courageous, bold’, an approach revived by Gedikli (2021), who now adds **küd* into the mix. While this is neither cricket nor even comparative linguistics, there could be a “new” root **kü* (or **kū*), but it seems very difficult to believe that three different derived nouns (**kü-r*, **kü-l*, and **kü-d* would all have the SAME meaning). Moreover, while I believe I have myself discovered such a root, I know of none that would have an even remotely appropriate meaning. For *köl/kül irkin*, we still do not even know the vowel of the first element or have any explanation of the second (and like many Turkic titles it may well be foreign), and there is no reason whatever to think that our *küdäräg(g)in*, as I read it, has anything to do with it.

and historical linguistics of the Turkic and other Central and Northeast Asian peoples. And yet what they said—and what should always have been plain to anyone with any kind of scholarly background—has largely been ignored, and what they denounced continues to be slavishly repeated. But, no, not slavishly. For that is the very point, that scholars possessing full freedom to choose between sense and nonsense, and quite able (should they but bother) to refer to Barthold and Clauson, continue to *choose* to repeat (and indeed to doubledown on, to lilygild) guess which?

But what were Barthold and Clauson (and what am I) talking about?

The two giants were, as it happens, pillorying Mahmud Kashgari’s explanation of an early Turkic (notably Karluk) royal epithet or title, *Kül* (or *Köl*)⁴ *İrkin*, as supposedly containing the word *köl* ‘lake, pond’, so that the whole compound term (with *irkin-* ‘gathered together, collected’) would purportedly have meant ‘his intelligence is “gathered together like a full pond”’ [sic!] (Dankoff & Kelly, 1982/I: 137). I should perhaps add here that there is in Turkic (unlike Indo-European) no recognized type of compound that this sequence, if taken to be a compound, could belong to. Now, of course, it is obvious that the “intellect” bit is totally imaginary. But SUPPOSING the word WERE a compound at all, and *supposing* that this compound had ANYTHING to do with lakes and gathering, it would on the face of it have to mean ‘One who is gathered like a lake’ *vel sim*. This seems to make very little sense, and given the foreign origin of many other titles in Turkic, perhaps that is the story of this one too. Kashgari of course flourished a millennium ago, so he deserves a bit of slack. But what about scholars active a millennium later (scholars presumably not unfamiliar with Barthold and Clauson or with the methodologies of historical linguistics, etymology, philology, historiography, and other such good fields of study) who nevertheless repeat, and indeed double and triple down on, the “utterly artificial” and the “obviously preposterous”? I submit that no slack is deserved when this

⁴ This word, found in other names/titles as well, is not attested in any source that would unambiguously identify the vowel—which is important. One must not (though one scholar after another does) just glibly choose one (the one each author happens to like) of the (at least) four imaginable readings (two different vowel qualities and two different vowel lengths) in such a case, but should consider the possibility that precisely one of the OTHER ones is the correct one.

nonsense is (as it is, time and again) repeated uncritically⁵ by one MODERN scholar after another—and worse is tolerated⁶ by those who do not themselves actively endorse it.

And it gets better. Because then comes the doubling and tripling down. By doubling down I mean the rather widely repeated⁷ explanation (it would seem due to Togan [1939: 141; 1972: 103, 136-137], followed by [unless one or both are parallel and independent discoveries] by Pelliot & Hambis [1951: 297] and Banguoğlu [1959: 14]) of the 10th century Ghuzz (Oguz) title <kwḍrkyn>⁸ (recorded by Ibn Faḍlān) as supposedly being the SAME term as that Karluk <kwl 'yrkyn> that Kashgari gave that “utterly artificial” and “obviously

⁵ The mindless repetition of obvious nonsense is a striking feature of modern scholarship (as well as journalism, political and ideological rhetoric, and indeed everyday ‘conversation’).

⁶ Much of modern scholarship (and not only scholarship) in various fields also suffers from this insidious phenomenon of TOLERANCE for unacceptable claims by unacceptable authors.

⁷ To be sure, there are historians who largely or even totally ignore these emendations and fake etymologies (e.g., Canard, Marius 1958: 73 n. 124 [who however feels compelled to add that Ibn al-Athir mentions a Turk “king” Qudar-khân, which cannot possibly have anything to do with the case]; Spinei, 1996: 91; Curta, 2019: 153; Lunde & Stone 2012 [physical p. 196 of the ebook] n. 38). The last specifically say: “There is no agreement about the origin or exact meaning of this word”. But they do not so much as hint at what the alternatives might be, or what the (implied) APPROXIMATE meaning might be. But the APPROXIMATE meaning is not known either. It was in reality no less of a mystery in 2012 than it had been for Togan (1924: 245) or Minorsky (1937: 312) It is rather difficult (at least for me) to locate things in Kovalevskii’s (1939, 1956) translations and commentaries on Ibn-Faḍlān (where repeatedly, instead of just saying what he has to say, he sends the reader on wild goose chases, e.g. from the Russian index to the Arabic one (1939: 190), a footnote that promises that we will learn more below but does not say where (p. 98 n. 190), or (my favorite) being referred (1956: 185 n. 220) to [1956: 188] n. 258—only to be sent back from there to n. 220). Not to mention his obsession with minutiae matched only by the intensity of his disregard for substantive issues. In short, while I do not see that he says anything about the etymology (and literal meaning) of this title, certainly not where a body would expect to find it, it is possible that I have missed something.

⁸ In the literature this is usually given in some arbitrary (and often misleading) form such as “kudarkin”, “küdärkin”, “kudharkin”, “кудеркин” (Togan 1924), “кударкин” (e.g., Kovalevskii 1939) vs. “кюзеркин” (e.g., Kovalevskii 1956), and even “кюзергин” (Kuleshov 2016), not to mention the arrogant lunacy of Angeli’s (2007: 90) claim that “кударкин (кузаркин)” represents a “corruption (искажение)” of a made-up “кёле ьркин”. Many of these forms, by the way, are impossible given that a front vocalism is implied by the two occurrences of the Arabo-Persian letter <k>, which would instead have been <q> if the vowels had been back.

preposterous” account of.⁹ This of course would be quite a trick, but neither these authors nor the many others (in both basic reference/survey works and more specialized publications) who uncritically follow them have ever addressed this. No, not Sümer (1967: 52 n. 2 [as cited by Golden, since I have not seen this publication]; 1972: 53 n. 216 [2nd ed. of the foregoing]; 2007). Not Turan (1969 [2009: 146 n. 146]). Not Agajanov (1969: 141 [in Russian] = 2002: 210 [in Turkish]; 1998: 67). Not Golden (1972 [2003: 74] and 1992: 209)—which is particularly disheartening. Not Binbaş (2005). Not Ocak (2002). Not Angeli (2007, who writes келе ыркин). Not Bosworth (2010: 34, 2011: 16). Not Karatayev (2019). Not anyone.

And how could this trick be pulled? Easy. By telling their ever-obedient colleagues (and, yes, this is exactly what I have wasted, and continue to waste, so much of my life on, on exposing the willing even eager obedience of the most highly educated editors and of the most highly educated readers) to tolerate these authorities’ decision to ignore the difference between the /-**d**-/ (which denotes the voiced interdental fricative and which occurs no less than four times

⁹ As noted (and decried) by Müller (1920: 317ff.) and Clauson (1972: 215, who however misread Müller and accused HIM of this very error), the second part of this name/title is sometimes transcribed as “ärkin” or “erkin” (which may itself stand for “ärkin”), even though the Chinese sources (which, as mentioned by Müller, were first properly read by Hirth 1899: 111f.) identify the first vowel as *i*, which agrees with the Persian/Arabic ones (which had been known much earlier). I have not made a study of the history of this confusion, but confusion (or a set of confusions) is just what it clearly is. Thus, f.ex., Radloff (1891: xxvi, or rather C[arl] Salemann, who is credited by Radloff with this part of the work published under Radloff’s name) gives Rashid ad-Din’s Persian <’yrkin> (left-hand column l. 19) while transliterating it as “ärkin” (right-hand column l. 27), so a contradiction between adjacent columns on the same page! What is even stranger is that Radloff (or Salemann) specifically cites Berezin’s edition of the same text, where the same Persian (Berezin 1858: 126; 1861: 162 l. 3 up) is transcribed CORRECTLY as Куль-Иркинь (1858: 126), as well as Erdmann’s (1841: 66) rendition of the same as “Gul Irgin”. So, I have not been able to figure out where Salemann (and/or Radloff) got either the “ä” of *ärkin* (or indeed the “ö” of *köl*. The latter, as if by magic, matches Kashgari’s (folk-etymological) reading, which however they would have had no way of knowing of. Everyone who has studied the manuscripts (which I have not) seems to agree, without discussion, that the title is everywhere written <KWL ’YRKYN> including Klapproth (1820: Persian p. 37 l. 2 up, transcribed as “Kul-Irkin” p. 41) and Khetagurov & Semenov (1952: 147, transcribed as “Кул-Иркин”). Among other publications one could cite, there is confusion about all THREE vowels in Barthold (1897: 29, esp. n. 1), while Kotwicz (1949: 188f.) knows only the incorrect form with /ā/ (and builds fantastic etymological speculations on that).

in the ms., so it is not a mere scribal error)¹⁰ in Ibn Faḍlān and the *-l-* in Kashgari and likewise between the */-i-/* in the former and the **/-e-/* or */-ä-/* (some authors seem not to distinguish consistently between the last two vowels) in the latter.¹¹

Not only this, but one finds almost no discussion, much less debate, and literally no attempt of ANY kind to JUSTIFY these emendations/misreadings—

¹⁰ This is not JUST a substantive point, though it is that too. Rather, the fourth part of my theory of everything comes into play here, and it is the part that says that usually the myths that we are all force-fed can be easily and quickly exposed—and, moreover, often are by the creators and spreaders of the myths themselves. Thus, in his first work on the subject, Togan himself (1924: 245), using the same methodology I just did, points out that, of the basically two spellings of the title of the Oguz ruler found in Muslim sources, one beginning with <YB> (specifically <YBĠW>, <YBĠẆ>, later also <ġBĠWYH>), the other with <BY> (<BYĠW> or <BYĠẆ>), the Ibn Faḍlān ms. CONSISTENTLY shows <YB>, making it supremely likely that the <BY> ones are simply an error of some later Muslim writers (an error much easier in the Arabo-Persian script, where the sequences <YB> and <BY> are often indistinguishable and anyway involving the very same sort of uncritical copying centuries ago that keeps going on among Modern scholars). And what happened? Numerous philologists and historians have continued to simply ignore this entirely rather obvious conclusion—this is what happened. The point is not that Pritsak (e.g., 1948; 1953: 407) and, at least tentatively, some others (e.g. Agajanov/Agacanov 2002: 208, Angeli 2007: 90f) insist on *baygu* or *paygu* ‘falcon, hawk’ as an etymologically and functionally distinct title (accompanied the usual unsupported speculations about “totemism”)—and this despite this claim (as stated in Agajanov [1969: 139f.] having already been criticized by none less than Golden (1992: 209 n. 115), though in prose several shades less purple than Barthold’s and Clauson’s. Nor yet is it the point that *yabgu* (for which see first of all Hirth [1899: 48-50] has long since been identified as obviously borrowed from Tocharian (as first suggested by Pulleyblank 1966), where it is clearly (and with a clear etymology) the title of a subordinate ruler, one who holds an appanage (just the same as in its oldest Turkic attestations!)—so the perennial search for Altaic (even if not Turkic!) or Iranian etymologies (see Tezcan 2012) is a priori senseless. Nor yet is it the point that the basic principles of methodology have been blatantly flouted here, too, so that as we said, here one and the same title is taken, without any basis, to be two—whereas in the case of the two titles at issue here Togan and others just as glibly did the reverse, taking two entirely different titles of two entirely different (kinds of) positions as one and the same. The point is the underlying arrogance of power/poor scholarship, which requires no data or argument for its assertions to be made and then constantly repeated by succeeding generations, which is the same in both cases. THAT is my whole basic point—of which I’ve been finding (and exposing) examples for a half-century now, to no noticeable effect.

¹¹ It is a well-known curse of Turkic historical linguistics that these two distinct sounds are often confused even now, a century or so since they were discovered to have been distinct. The problem is compounded by the fact that some specialists write (or used to write) */e/* for */ä/* (and */é/* for */e/*). In short, when we run into *erkin* somewhere, it is not always clear which vowel is meant (or even if the author realizes that there are two different vowels involved).

which instead are stated *ex cathedra*, as if they were established, uncontroversial facts. Togan (1939) simply took as “obvious (*offenbar*)” (without any argument) what Pelliot & Hambis (1951) off-handedly stated as “le “küdar^{kin}” d’Ibn Faḍlān [...],¹² certainement à lire *kül-ärkin*”. OK, maybe such a reading could be seen (even if not by me) as just barely possible. But how did it get to be CERTAIN? No less typical is Agajanov’s (1969: 141 in Russian ≈ 2002: 210 in Turkish) assertion, as if it were a simple documented fact, that (in my translation) “The dignity of *kudarkin*, as noted in the historical literature, is a corruption of the title *kol-erkin*” (presumably a typo for *köl-erkin*, so it seems not “certinement à lire *kül-ärkin*” after all), referring to Togan (1939) and Banguoğlu (1959). And on and on.¹³

In the half century that I have engaged with academic scholars in this field and others, I have constantly encountered attacks on outsiders and amateurs who either supposedly or (sometimes) really fail to pay attention to such details. Most hurtful of course have been such attacks on me personally. And here we see, as I have incidentally demonstrated time and again over these years in various publications, that the pot is very often (as usual in human affairs) calling the kettle black. And yes, I AM enjoying being able to state, without the slightest fear of contradiction, that there has been virtually no attempt in this entire juggernaut of error to so much as PRETEND to recognize the need to convince anyone much less to respond to anyone who might have disagreed. Clearly, this

¹² They cite this as “dans Minorsky, *Ḥudūd al-‘Ālam* 312”, which suggests that they did not know the earlier literature on the subject (notably, Togan), but this is not what bothers me. What does is that, as this very fact shows, such arbitrary emendations and etymologies were (and obviously still are today) regarded as so perfectly normal that they could be (and it seems were) freely reinvented, without requiring even the most minimal attempt at justification—no, not even the thinnest skimpiest of fig leaves.

¹³ The relevant literature is vast. There are, however, four particularly amusing works I cannot resist citing. One Kotwicz’s (1949: 187f.) idea that the *kül* part of the titles refers (“it seems [*semble-t-il*]”) to ‘ash’. The second is Kononov’s (1958: 100 n. 140) lengthy, erudite, and hopelessly confused endnote, where he says nothing about the *küd-* part of the Ghuzz title but does opine that the rest of this is “apparently (по-видимому) the same as the *ärkin* of the other title (which he takes to come from *är* ‘man’ + a collective suffix {-kin}). The third is Taşağıl (2015: 28), who writes “*kül erkin*” instead of the professorially emended *köl erkin* for Kashgari’s word (hence presumably distancing himself from the lacustrine etymology)—and yet still repeats the professorially emended form of Ibn Faḍlān’s word (of course with no mention at all that this is an invented form or what the attested form actually is). And then there is Gedikli (2021: 404), with his private idea of historical linguistics in which even without any emendation the two are the same (or related) word(s).

is yet another characteristic of modern scholarship (and other kinds of human discourse and activity too): endless pointless “argumentation” on entirely obvious and/or trivial points but no evidence or argument at all for points that are not at all obvious—or indeed obviously mistaken.

Turan (1941) is the one exception to this that I have located, but his entire response to Barthold is that, supposedly, the mere fact that the megalomaniacal Mongol khans sometimes called themselves “oceanic” proves (but how?) that the much earlier Turkic titles written with <kwl> or even <kwd> must (but why?) be referring to <kwl> **köl** ‘lake’. This it seems to me is not even as compelling an argument as the following would be: that we must “certainement” emend the title of the British heir to the throne, **Prince of Wales**, to **Prince of *Whales**¹⁴ because after all the French crown prince was once called **Dauphin** (literally, ‘Dolphin’). This entire approach to doing what after all purports to be a science of some sort is, to me, absolutely bizarre. And yet it goes on. And on. And on. And I feel rather sure that no matter what I say it will continue.

And what about the **TRIPLING DOWN** that I alluded to? Here I have in mind Turan’s (1969 [2009: 116 n. 61]) additional claim that—since, as just noted, some **MAJOR** rulers in the Eurasian steppe called themselves ‘oceanic’, a **LESSER** ruler would accordingly (by some kind of aquatic quantifier logic I never learned in grad school and still cannot make myself understand) be named after a **SMALLER** body of water, namely, a pond or a lake. So Chinggis would be oceanic, but the Qarluq rulers mentioned by Kashgari would be ‘lacustrine’. And, via a double emendation, so would the Ghuzz officials—who, however, as we will see, were not rulers at all. But one fallacy at a time. First, then, let us be clear that Turan’s argument plainly presupposes the very **OPPOSITE** of Kashgari’s idea. Turan is taking a pond or lake to be distinctively small, whereas Kashgari took it to stand for plenitude—unless I am expected to believe that Qarluq rulers intended to call themselves ‘Ones (whose intellect is inferior), like a (mere) lake (compared to an

¹⁴ The analogy to the Kashgari etymology and all the work building on it is actually quite close here. For, much as we cannot know whether Kashgari’s <kwl> was actually **kül** (and, if so, had nothing to do with lakes at all) or **köl** (in which case it **MIGHT**), there are varieties of English that distinguish /wh/ and /w/ sounds, and others that do not. And so if we did not know better, we could not be sure that **Wales** and **whales** are quite distinct words, much as we cannot be sure whether the <kwl> found in early Turkic titles or names is **kül** or rather the same word as **köl** ‘lake’.

ocean)'.¹⁵ I dwell on all this to show yet again both what is wrong with the way much of current scholarship is done, and (more usefully) that it can be done quite differently—if anyone but wanted to. For there is an alternative. I have for years shown how to build it, I have at times built it myself, but of course I cannot make anyone come.

Getting back to Turan, then, even a joke needs to be *a propos* of something in the real world, yet here we are dealing with a total disconnect between the reality and the so very scholarly theories. Thus, the Ghuzz polity was not one whose sovereign voiced any “oceanic” claims such as those of Chinggis Khan and his successors,¹⁶ so there is no reason why the Ghuzz ruler’s deputy should have a “lacustrine” title—even if this whole theory or any part of it were valid. In short, there is no basis whatever for supposing that the <KWDRKYN> title had a LACUSTRINE etymology playing off of his boss’s supposed claim (if he ever made such a claim, which of course there is no indication of in any known source) to be the OCEANIC ruler. Next, the <KWDRKYN> actually was not a ruler but a subject, and as far greater authorities than me have repeatedly pointed out the steppe people made a very clear distinction between the one and the other—no less than did the Europeans. Much as the sole reason why in 1610 the Muscovites invited the Polish-Lithuanian prince Владислав Жигимонтович | Vladislav Zhigimontovich (as he was known in Russian) to become czar was that they wanted someone of ROYAL blood on their throne, so too among the steppe peoples even a world conqueror like Timur could not do without a puppet khan of Chinggisid blood (which he himself was not) and could dare to claim for himself no status higher than those of ‘great commander’ and ‘son-in-law’ of the puppet (see e.g. Manz 1988). The <KWDRKYN> is thus explicitly described as this kind of

¹⁵ Turan (1969) says that this proposal occurs in his own (1941) article, but what I seem to see there is precisely the opposite, namely, the idea that ‘lake’ and ‘ocean’ are similar concepts, rather than opposites. Be that as it may, it is anyway clearly the case that Turan (1941) did see SOME connection between the (real) oceanic and the (alleged) lacustrine titles—and that really is the issue here.

¹⁶ Instead he called himself merely by the LOWER title of *yabgu*, which (as already discussed) among other steppe peoples denoted a RELATIVE of the supreme ruler, usually ruling over an appanage, so not (in Eurocentric terms) an emperor but rather something more like a prince. It is thus, apart from other considerations, quite unlikely that the Ghuzz *yabgu* would have made the kind of “oceanic” claims that the Chinggis and his descendants did some centuries later (apart from the fact that no such claims, and indeed no military campaigns intended to realize it, are recorded).

“deputy” who (in what was surely yet another Turkic dyarchy)¹⁷ did (much of) the real work of ruling, while the sovereign (here *yabgu*) perhaps just (or mostly) reigned.¹⁸ But he was not himself a ruler of any sort. To suppose that his title

¹⁷ I do not see why the endlessly discussed Tonyukuk is not universally regarded as the same kind of “shogun” in what was obviously dyarchy. But, of course, I do. Surely, it is because in his account the khagan is not a total figurehead (but rather someone, who among other things, could lead troops in war). And the scholarly literature preaches (see esp. Ormos 2017, who cannot understand why the Muslim sources describe the Magyar *kündü*, or however the title is really to be read, at the head of 20,000 warriors) TOTAL political and military INACTIVITY on the part of the “sacral”, “nominal”, “figurehead”, “puppet, etc. But this is NOT a necessary feature of such systems. How is the *kündü* with his troops any different from Napoleon III or Wilhelm I at Sedan, or several of today’s monarchs reviewing THEIR armed forces on various more peaceful occasions? Consider the characteristic fact that quite recently the King of Sweden was deprived of his (purely nominal) role of commander-in-chief (so till then he had that nominal position), while remaining a general and an admiral (which theoretically now makes him subordinate both to the new military supreme commander and the civilian government)! In just this way Timur’s so-called “puppet” khans repeatedly took part in his military campaigns (the first, Suyurghatmish, was only appointed, on the road, during an early campaign). Obviously, this is why such nominal rulers were needed in the first place: for armies to feel comforted, when going out to kill or die, by the presence (and charisma) of Chinggisid blood. All of which was quite clear to the people of that period, as we can see from native narratives recalling those events (e.g., Elias and Ross, 1895: 83). And, which may seem even stranger to us Moderns, such “puppets” did take an active role in battle, too—as underlings to the real commander (here, Timur). Suyurghatmish did, and his son (Sultan Mahmud) even commanded the whole left wing of Timur’s army in various engagements, personally capturing the Ottoman padishah in the battle of Ankara (Bernardini 2013: 173-174). The Timur examples are not isolated. In the same period, Mamai, the effective but not official ruler of (part of) the Golden Horde, dragged his figurehead khan (Muhammad Bülek or Tülek) with him to the ill-fated battle of Kulikovo (Grigor’ev 1983), much as a millennium earlier (394 AD) the figurehead Western Roman emperor, Eugenius, accompanied the army led by his effective master (the Frankish *magister militum* Arbogast) at the equally disastrous battle of the Frigidus (Gibbon 1776 [1907: 60-66], Seeck & Veith 1913). Yet another myth (originating in Japan but widely bought into by Modern historians), it seems to me, is the idea that the pronounced tendency of Japan to revert to a dyarchy (not only with shoguns, but at other times with various kinds of regents, retired emperors, cloistered emperors, and so on, exercising actual rule, while the emperor remained at all times a “sacral” figure) is secondary, reflecting a decline or fall from power of an initially “normal” imperial system. (see e.g., Wakabayashi 1991, who draws a much less radical conclusion but one consistent with this proposal).

It seems to me, on the contrary, not at all unlikely that Japan had, to BEGIN with, in prehistory, a dyarchic system such as we find among the earliest Turks, and that it is the occasional periods of direct imperial rule that were the innovation.

¹⁸ There are also more complex systems, such as the triarchy (1199-1256) and then the tetrarchy or even more (1256-1333) that we know (or should know) about from Japanese history. In 1854/1855, too, the Japanese officials told the US representative that the shogun “does not rule in Japan. The government is conducted by a supreme council, and the chief of the council is the head of the government. He

performs all duties” (e.g. Miller 1942: 659), which implies a triarchy at that time, too (leading to a dispute over who would sign the Japanese instrument of ratification of the 1854 treaty with the US, a disagreement that almost led to an armed clash, avoided when the US representative received and verified that the document had seven signatures and seals (so one more than what he had been offered earlier), which he took (not being able to read Japanese!) to now include the shogun’s. (A curious mystery is that the document purporting to be this, found in the US National Archive, which I have seen [see also the detailed description in Miller 1942: 599 n. 1, 661 n. 2], does not match this. It bears the names of six officials, so without the shogun, no seals and apparently no signatures either, the names of the officials having been written by a scrivener—and to date all my attempts to locate the document described at the time of the final ratification have failed). Elsewhere I hope to demonstrate in detail that the Khazars, always analyzed as a dyarchy, were that originally (as reflected in the Muslim sources) but ended up evolving into a triarchy, too. In the Schechter letter, the Khazar king (Hebrew *melekh* <MLK>) was distinct (so say I, contrary to earlier scholarship) from both the *khagan beh* and the *khagan*. The former is described as <HPQYD RB ḤŠMWNYY>, i.e., ‘the grand commander’ (Hebrew) plus what I read as a Pseudo-Hebraic spelling of **hiš-a ämgä-n* (Lir **amwan*) **aya* ‘(one) who pays respect by suffering pain from smoke/soot’. This would reflect the well-known ritual where precisely this official had to hold a piece of burning firewood in his hands before approaching the “sacred” khagan, the point (as per Modern scholars) being precisely “purification” by fire and smoke. It also agrees with the historical/legendary section of the same letter, where the same official is called ‘great general/prince’ (Hebrew הגדול השר) and in Pseudo-Hebraic Khazar סבריאל <SBRY’L> (which I read as **čavar-yal(V)* ‘causing firewood to blaze/blacken’). There are still more such kennings referring to this same ritual, all hitherto misunderstood, of which I will cite only those of his two “deputies”: the <WŠYGR> <WŠYGR>, which I submit can ONLY be **yigač-yagur* (or *-yakur?*) **one bringing (the) wood close*, who stands behind the <KNDR ḤQ̄N> <**konduz* (or **r*) (cf. Kashgari’s *kondiḡu*) *kak-(g)an* ‘one who strikes the whetstone’, who in turn, stood directly behind the unfortunate shogun who was forced to hold the burning wood in his hand(s) and had still more kennings referring to this which I cannot go through here. Given all this, the odds of me being wrong are homeopathically small (see also Manaster Ramer to appear). And even though the historical/legendary text says that he had been “chosen to reign over them as king” (Hebrew וימליכוהו עליהם למלך), it seems that at the time of the letter he probably was no longer himself the king (I explain this seeming contradiction below). The argument that the “king” was also distinct from the *khagan* is maybe a bit less secure. But the letter does mention another potentate (hitherto analyzed as some kind of minor local, even a city-level, official, which makes no sense because is described as waging war on, and dictating terms to, the Roman emperor). To me it seems that the way he is described fits only the khagan. The text reads <BWLŠCY HW’ PSH HN’QR> (the last word having been obviously misread both by Schechter and Golb, I asked Yoram Meroz to both enhance and read it, and this reading is indisputable, especially so because it at first glance made no sense). However, in a Greek source the khagan is called **ἄβουζηρος γλιαβανος**, which can only mean ‘mindless’ (*ibuzir* <**ög-siz*, where the *-zir* = Chuvash *-sär* = Shaz *-siz*) plus ‘tied so he cannot speak’ (*gliaban* <**külḡü-²yä* ‘for (dative) inability to speak’ (cf. Kashgari’s gloss *al-sakta*, inexactly taken by Clauson as meaning only ‘apoplexy’) + *bān* ‘bound, tied’. This reflects the ritual whereby a newly enthroned khagan was held tightly by the neck, almost strangled and making incoherent noises (which could be “heard” by his entourage as whatever they wanted). Next, <BWLŠCY> can only (despite what we have been taught) be read **bulgašči* **one experiencing confusion, disorder (or the like)*’ (see EDPT 336 for *bulgaš* and especially OTWF 265, for this

would be the same as that of a sovereign ruler, while perhaps not totally impossible, is thus far from obvious. It is rare for a prime minister, chancellor, shogun, or the like to be called by a royal title in the various societies we possess information on.¹⁹ In short, we would need some evidence that this happened among the Ghuzz, but we have none.

as a haplological form with the voice suffix {-l}/{Uš-} invisible—thus explaining the attested meaning better), while the Hebrew <HN'QR> would be a misspelling of the homophonous <HN'KR> 'the disturbed/irritated/distraught one'. This would fit the ritual and the Greek title just discussed. But there is more. The apparent Hebrew <HW' PSH> (hitherto taken to simply give the man's name as Pesah) seems to me to be yet another pseudo-Hebraic spelling of a Turkic word, viz., **opsah* < **ospagī* 'one who wants to swallow' (or perhaps even 'breathe'), which makes the proposed connection with the khaganal ritual all but certain. (This would mean that the {-gl} suffix, discovered by Erdal OTWF 320-323, COULD be used with DERIVED verb stems—pace Erdal, who considered, as is common in Turcology, only Old Shaz data). Finally, the same letter, in its historical/legendary section describing the original, dyarchic system, takes the khagan to have been a “judge” (Hebrew שופט). Now, it seems to me that here the Jewish Khazars are alluding to the Biblical history of Israelites, and so, if the khagan was a “judge”, then their “king” would be someone quite different (and the whole story would thus serve to ideologically justify the rise of such a “king”). Moreover, now we could explain why it is said that originally it was the “great general” who had reigned, because the Israelite kings (Saul and David) did emerge from the ranks of military commanders. If so, then the “king” at the time of the letter (while not unlikely descended from an EARLIER “great general”) would have had a NEW commander-in-chief under him (like David under Saul, Bathsheba's husband and others under David, etc.). And yes, I do insist that, while perhaps all this was NOT obvious before I realized it (and if so, maybe I deserve to stop being ignored at long last), it is all obvious once presented. I know this is not the business model that academia has followed to date (with occasional exceptions), but it is how I work. There is thus nothing whatever to perennially discuss, debate (i.e., to preach about to a chosen choir and quire), much less to viciously attack other scholars over—or better yet to ignore. And, also, yes, Virginia, Khazar was thus a simple Lir Turkic language (as was known in the 1870, and in spite of the more recent efforts of Golden and Erdal to find a problem). For, we see that the Proto-Turkic sound that one cult reconstructs as **z* and the other cult as **r*₂ (**f*) was *r* in Khazar—just as in any Lir language. The synchronic -*z*- that we see in at least two other **Khazar** words, reflects a regular change from **-s-* (and one of a number of Khazar sound changes hitherto missed or rejected, such as the change of **k* > *h* (phonetic [x] or [χ]) before *a*, the lenition of final vowels, etc.) and is in NO WAY Shaz. Also, and if anything, even more obviously, the title <ǰʷšYGR>, even if my explanation were wrong, does not in any way (again in spite of Golden and Erdal) point to a Shaz origin, because Lir languages can (and do) have shibilants from at least two sources besides that cultish **š* = **l*₂ (**l*¹) that gives *š* in Shaz but *l* in Lir.

¹⁹ There is a terribly complex (and only partially understood) history of some Japanese shogunal courts using a variety of titles previously or otherwise used for the imperial court (see esp. Ng 2000, 2019). A small but illustrative part of this involves some Japanese shoguns being at times titled King of Japan (日本國王 *Nihonkokuō*) and a large number of variations such as Lord of Japan (日本國主), Great King of Japan (日本國大王), King of the Great Land of Japan (日本大邦國王), Lord of Great Japan (日大

All this however is still nothing. What really got my goat was the fact that (while *kül ärkin* was the title of a ruler), *küdär(V)kin* was not even the non-royal

本國主), King of the Great Land of Japan (大邦本日國王), and others (the first of which is constantly discussed, while the others are rarely even mentioned, but see e.g. Kitagawa & Okamoto 2015). Perhaps even stranger (and rarely mentioned as far as I can see, briefly by De Palma 1991 and not only in such longer treatments as Ng 2000, 2019) is that in a few places, e.g., the 1854 Convention of Kanagawa with the US (Japan Foreign Office 1874:1, 4 = 1884: 717, 721), the shogun is *SOMETIMES* referred to as 君主 *kunshu* ‘monarch, sovereign’ (a usage also apparently missing from the dictionaries). However, such surprising usages actually only reinforce my point that in a dyarchy the nominally subordinate (even if actually effective) ruler normally does NOT do such things. For, on the one hand, many of these titles were *MOSTLY* used in diplomatic contexts (moreover sometimes only by foreign rulers and ambassadors addressing the shogun, the usage of the title King beginning in fact in 1401 on the part of a Chinese emperor), while the Japanese themselves *OFTEN* avoided such usages. F.ex., in writing to the Cambodian kings (who honored him with all the variations listed above) Tokugawa Ieyasu calls himself merely “Minamoto no Ieyasu of Japan” (日本國源家康). The attempt to establish a royal title *DOMESTICALLY*, advocated by such authors and/or shogunal officials as Arai Hakuseki and Dazai Shundai on the one hand produced controversy and had to be abandoned and on the other also rather proves than disproves my point because these men actually did seek to establish the shogun *AS* the actual monarch of Japan, possessing the Mandate of Heaven and thus not even in theory an agent of the emperor (see esp. Nakai 1998)—who was to be restricted to what we would call a purely “religious” role (though Wakabayashi 1991 usefully corrects the usual understanding of that role). This usage was anyway, even in foreign relations, replaced (starting in 1635/1636 with a brief interruption in 1711; see Kang 1997) by 大君 *taikun*, which had *ALSO* originally been a royal title but seems at the time to have been seen (by e.g. Arai Hakuseki) as *LESS* monarchical (even if Yoshida Shōin and Dazai Shungai thought it was still *ONLY* appropriate for the emperor!). Likewise, when used in foreign relations, all such titles (including *taikun*) again appear to have been intended to make it seem as if the shogun was the final authority and the emperor not involved (as if he did not exist) at all. And, in fact, in Western sources for some centuries the actual Emperor was often viewed as *ALREADY* a purely religious figure, compared sometimes to the Pope, or as a “spiritual Emperor”—or apparently not considered at all, as by the Americans in the 1850’s. Incidentally, this too is not unparalleled. Though the details differ, there was a period of Irish history, certainly 1937-1949 (Coakley 2012) and arguably even longer, 1936-1953, when there was an ambiguity about who the head of state was, since foreign relations were conducted, at least formally, in the name of the King/Queen of Ireland (the British monarch), whose role was moreover *cagily* concealed from the Irish public, whereas for all other purposes Ireland was a republic with its own President—with conflicts arising out of this contradiction that are not entirely unlike those documented through the history of the Japanese shogunate. And yet the Irish President (either then or when the King was finally deprived of even this residual function) never thought to call *HIMSELF* King! The point then is simply this: in various dyarchic polities (which is what most modern countries are!), it is *NOT* usual for the shogun-like official, the “deputy” who holds the real power, to assume a monarchical title—*UNLESS* he is actually attempting to usurp the monarch’s position (which happens if at all only very rarely).

deputy of even a minor ruler. The key difficulty thus is that the title was used for the “deputy” not only of the *yabgu* but also of any other chieftain, apparently no matter how minor, as we are explicitly told:²⁰ “Likewise anyone who substitutes for a[ny] chieftain (ra’īs) among them is called <KWDRKYN>” (Dahhān, 1959: 101).

In short, this word did not refer to a specific high official (like a prime minister or shogun) subordinate just to the sovereign (*yabgu*), as all the discussions to date seem to assume—even if this passage is quoted! It was equally used for the subordinate of any minor cacique. And so this is why, even going in, it never made any sense for Turcologists to try to equate the shogunal <KWDRKYN> with the imperial <KWL’YRKYN>, as Togan and others have done, and certainly not without some detailed justification. For, extraordinary claims may turn out to be true, but they require extraordinary evidence. Yet even the ordinary kind was never offered. The problem moreover is a common one in Turcology. In the case of the Khazars, it is a similar mistake to render the title the *khagan beh* as if he were some kind of *khagan*. Thus, this title cannot possibly, no matter what we are constantly told by the highest (and other) authorities, be a “khagan beg” (which is literal nonsense, as if it meant “emperor commander”). It is evidently to be understood as “khagan’s beg, beg to the khagan”—much as the Royal Air Force is neither the British sovereign nor a competing second monarch taking

²⁰ This is the same issue, and discussed as little (that is to say, apparently not at all), as the constantly repeated claim that the Khazar word supposedly to be read *išad* (one of the many titles of the Khazar shogun, which I read as *uvšad*) must be the same word as the widespread *šad*, which (apart from not explaining the alleged *i-*, even if that were the original reading rather than my *uv-*) does not square all that well with the fact that the **šad** was typically a senior member of the royal family, whereas the Khazar shogun was not a royal at all. Moreover, *uvšad* is transparently yet another kenning referring to this official’s duty to hold the burning wood in his hand, a compound (even if one can argue about the details) related to *uvšak* ‘crushed, broken up, small’ (sometimes applied to bits of wood) (*EDPT* 16) + **had-* ‘(hold in the) hollow, palm of the hand’, which I base on this word together with the Danube Bulgar **τζιγατος** ‘sword bearer’ (Trifonov, 1923: 16, Beševliev, 1980: 350f.), where the meaning of **-at-** now seems obvious even if the etymology of *čig-* is not (perhaps from *ačik* ‘open, bare, uncovered’, referring to the unsheathed weapon), as well as the well-known *adut* ‘handful, palm of the hand’—not to mention (though I did not know this when I posited such a root) Mongolic *adqu* ‘handful; to hold in the hand’. Nor did I know then that the Turkic (with several more derivatives) and Mongolic root had been posited decades before me by Tekin (1990, followed by Erdal, 1991: 459, 552f. and passim), than which what could be more comforting? It is thus only the Lir (Khazar and Danube Bulgar) reflexes that are, perhaps, my small but original addition (the initial **h-* of the root is also not mine, since that goes back, for Mongolic, at least to Ligeti [1986: 119]).

wing but an air force that (nominally) serves the (one and only) king. Compare, too, the **imperial stormtroopers** of *Star Wars* fame, who were not emperor soldiers but emperor's soldiers. I really should not have to be explaining this to Turcologists. It is, thus, evident that the final vowel of the underlying **khagan beg-i* (as required by Turkic syntax) has simply been lost via a sound change quite regular in Khazar. For, while in English etc. we are told to write “beg”, the Khazar title was actually transmitted to us (as I wrote it) with a final /h/ (so, *khagan beh*), which to date has been like the weather (much talked about while nothing is done, and worse, after being discussed, this spelling is ignored and a fictitious spelling with a final /g/ is put in its place) can hardly not reflect another related sound change reflecting just this etymology, so that the final /°h/ is from */°gi/. Nothing to endlessly “discuss” anymore.

In the Ghuzz case, then, we are dealing not with a royal title at all but a word meaning no more than the equivalent of our **deputy** or **secretary**—or Arabic **khalifah**²¹--and if it is to be etymologized, THAT has to be the starting point. Now, I have already said that the existing “etymologies” operate instead just as if someone were to emend **Wales** to **Whales**. But, actually I was being much too generous. What we are dealing with here is the moral equivalent of trying to “explain” the **vice-** of our **vice-president** by first of all rewriting the attested word as f.ex. ^x**mice-president** or ^x**rice-president** and second, making up a story about the president (as opposed to his deputy) being associated with the (bigger) rats as opposed the (smaller) mice or with (protein-richer) wheat as opposed to

²¹ The Gentle Reader may of course be more familiar with the use of this word for a SUCCESSOR (of Muhammad and of his successors, whence our **caliph**), but that is not the only meaning of the word in Arabic. Incidentally, this is as good a place as any for me to express my view that—when Allāh tells the protesting angels in the Qur’ān 2:30 that He is placing “on Earth a *khalifah*” (leading to debates among Muslim scholars ever since and among Western ones at least since 1890, see Al-Qāḍī 1988)—that this refers or at least alludes to the MORTALITY of man (who therefore sooner or later will be succeeded by another), and if so it is an amazing poetic expression of this concept. If so, this is surely a uniquely powerful image of our inevitable destiny, suitably presented as alien to the angels, who only foresee trouble, and explaining why Allāh responds: “I know what ye know not”. Anyway, common translations like ‘viceroy, vicegerent’ or even ‘successive authority’ seem to me to miss the point, whereas the translation ‘generations after generations’ (whose original author I have yet to identify) is much closer—but even so I have yet to see it clearly pointed out that the word was intended (if I am right) to mean something like ‘ONE WHO MUST SOMEDAY HAVE A SUCCESSOR’, i.e., a very striking way of saying immortal. In short, here too, I submit that (at least) most of the endless scholarly discussion of this word has been beside the point, too.

(less nutritious) rice. Or saying that the **Prince of Wales** is really the **Prince of *Gales**, so called because the sovereign (being higher ranking) is the ruler of Hurricanes (or Tsunamis). This entire approach is nothing more than blatant folk etymologizing, practiced not by the ever-abused folk but by often top academics from top universities playing the pot calling the kettle black (just as argued in, e.g., Trifonova & Manaster Ramer 2019 and Manaster Ramer 2021 in regard to what we call PROFESSORIAL ETYMOLOGIES—and, since it is a disease not confined to the field of word origins, more generally OLD PROFESSORS' TALES).

In short, neither the form nor the meaning of the word is properly explained by the lacustrine or any other hypothesis known to us—and the fact that it is presented as fact rather than the wild hypothesis that it is, does not help persuade us, though apparently it has numerous (even if not all) scholars till now. Instead of all this, it occurred to me that, without having to emend the text or give the word a sense it clearly did not have, we should try to think of a grammatically and lexically possible formation that would save the text as it is and make sense of it at the same time.

Although there are even more obvious problems, this would already be enough to get me out of bed and up in arms. So I am here to demonstrate once again that (like various other fields of scholarship), this one at least at times does encourage and reward various scholars for (even while both they and their audiences know full well what is (or can be) true or at least what does (or could) make sense vs. what is not, does not, and cannot; what the methods of their own science, all science, all human reasoning require vs. what they abhor) nevertheless blithely and indeed demonstratively insisting (unless perhaps they run into determined resistance backed up by superior firepower) on inventing, maintaining, defending, and above all uncritically repeating and even lily-gilding the “utterly artificial and the “obviously preposterous” kind of claims.

Not all the time, mind you. The vast majority of statements one reads and hears are true (and trivial). It is a minority, a very small minority, of the things we are bombarded with that constitutes the fake news or (in cases such as ours) the fake olds that, however, are disproportionately influential in distorting our basic view of everything. If the media report that the President of the United States pardoned a Thanksgiving bird, one can be practically certain that this did

happen and exactly as reported, that he was the President, and that they both were turkeys. But when the media keep reporting (as I heard with my own ears repeated yet AGAIN on Dec. 12 2021 in an interview on Bulgarian TV with the former US Director of Central Intelligence, John O. Brennan) that the US under Donald Trump supposedly prejudged the permanent status of Jerusalem (and notably of its Eastern, overwhelmingly Arab, part), precluding future Israeli-Palestinian negotiations on this issue, you can be certain that this remains just as false as it was when first reported over four years ago.²² To be sure not many people died or were injured in protests over an event that never happened then, but some did—and even one is (to my way of thinking) too many.

In medical research (and other serious sciences) it is generally accepted that the MAJORITY of published claims are false. This is in fact so well known that it is often just taken as a given (e.g. Ioannidis 2005). In historical linguistics, historiography, philology, and such, I keep being ignored even though I do not even claim that it is the majority. It may well be a minority, but certainly if so, it is a rather influential minority (Trifonova & Manaster Ramer 2019).

So since this official was a **chargé d'affaires**, why would his title not be somehow derived from *kūd-* (among other things) ‘to wait on, to tend, take care of *sthg/s.o.*’ (Clauson *EDPT* 701)? To me, who of course am a total outsider to this field and have yet to be heard (though my first publication here, joint with none less than Bob Dankoff, appeared back in 1982), this seems evident—and of course puts paid to the idea of emending this to *köl* ‘lake’.

²² “Today’s actions—recognizing Jerusalem as Israel’s capital and announcing the relocation of the US embassy—do not reflect a departure from the strong commitment of the United States to facilitating a lasting peace agreement. The United States continues to take no position on any final status issues. The specific boundaries of Israeli sovereignty in Jerusalem are subject to final status negotiations between the parties. The United States is not taking a position on boundaries or borders” (Proclamation 9683 of December 6, 2017 Recognizing Jerusalem as the Capital of the State of Israel and Relocating the United States Embassy to Israel to Jerusalem, [*United States*] *Federal Register* 82.236: 58331f., Monday, December 11, 2017, Title 3—The President. Presidential Documents). For a time this was applied in practice by denying US citizens born in Jerusalem the right to list Israel as the birthplace in US passports. Later, this policy was changed, which seems to contradict the statement just quoted, which perhaps no one noticed because precisely they had never noticed what the original policy was. Perhaps I need to add the (to me rather obvious) point that a city can be the capital of a country without being completely or indeed even at all contained within its territory. As I have frequently said: Mad King or Mafeking?

For, when developing etymologies, one really is dealing with something very similar to criminal detection or the trial that follows. There is a reason, which most people I know who are not world-class academics in a field like this one instantly understand at least intuitively (and see the relevance of, instead of telling me that they are only interested in linguistics and not in anything else so to please stop bothering them with mathematics or science or medicine or common sense or the law), why a man was hanged after he had collected insurance money for THREE wives in sequence, each of whom died by drowning without there being any evidence of foul play—whereas he would have gotten away with it if it had been one or likely even two. In other words, if the string of letters <KWDRKYN> had many different possible readings given the available lexical and morphological resources of Turkic (the roots, suffixes, endings, and so on that are documented or can reasonably be reconstructed—and the rules for combining these into words or phrases), then that would be much like a murder for which many suspects are equally likely (as in Christie’s **Murder on the Orient Express**) and any conviction would be unjustified.

However, after more than two years of trying every formally possible combination I could think of, I have found only one etymology that is even remotely possible (though it is quite hypothetical, so I do not insist), namely, the (attested) aorist participle *küdär* ‘waiting, waiting on, tending, taking care of’ (see Clauson *EDPT* 701) combined with, and modifying, the unattested but theoretically possible **äg-gin* ‘one who has bent, bowed’ (pp. 99-100) or even simply the quite attested *äg-in* ‘one that bends’, whose “normal meaning [...] is ‘shoulder’, but [...] can originally have denoted anything bent” (Erdal *OTWF* 305; see also, rather similarly, Clauson *EDPT* 109).²³ In short, if the bending was of the head before men of royal blood, he would have been the SERVANT who TOOK CARE OF (THE AFFAIRS OF STATE). But if the bending was to carry a (here, figurative) weight on his (figurative) shoulders (which is what the ‘shoulder’ meaning suggests anyway), then he quite literally was *CHARGÉ*. QED.

I say again that (unlike those who do insist on altering both the forms and the meanings of the attested words and/or on hilarious etymologies—and do not

²³ Call me crazy, but I find it hard not to see a connection (no matter how obscure the morpho(phono)logy may seem at present, when we as yet know so relatively little about Proto-Turkic) with *egät* (and modern Anatolian *ekti/ekdi*) ‘(maid) servant’ (Clauson *EDPT* 102).

even bother to admit that this is what they are doing) I do not insist. I see no way, without more data than we have at our disposal that one could be even close to certain. All I do say is that the exact word that Ibn Faḍlān himself wrote (or dictated) in the meaning he wrote down could be etymologized the way I said—and if the etymology is wrong, still its form and meaning are not to be brutally messed with—not even by such authorities as Togan and Pelliot and their obedient followers. Of course, for the various reasons stated above, the (seemingly) new approach I am proposing to this particular problem is not new as such. It is the way etymology and historical linguistics and linguistics and social sciences and humanities and science and indeed any human activity can be, and has been, done for a very long time—when done well. Moreover, even though I have on my side all this support, I still only propose it here with all due caution, as perhaps no more than a possible starting point for discussion or even just a very useful target for derision from the CURRENTLY coming up generation of those who surely think that it is now they that must be obeyed—and so perhaps they must, but not everywhere. For one thing, not here.

The contrast then between the Augean infrastructure of error that has persisted for a century (and the “methodology” that permitted this) on the one hand and my simple proposed solution (and the methods by which this was arrived at) on the other is a small, very small, example of how I deal with the whole miasma that begins and ends with the adamant refusal (no less typical of top authorities in every field than of their dutiful followers) to forthrightly admit when they simply DO NOT KNOW something and instead erecting and then perpetuating a blatant myth (and with nary a little Danish child to expose them to the ridicule they deserve). And I would beg the Gentle Reader to observe that this is a constant practice in more important fields, too, such as medicine, where we are precisely constantly told that the “exact” cause of this or that illness is unknown—when in reality nothing is known at all—and then some elaborate claims are made for which there is no basis whatever (a favorite being that the cause of a disease admitted to be not understood at all is “multi-factorial”). But if that were all, everyone would see it (even without the help of a Danish tot).

The devious reality is, though (as I said already written in other places) that many (usually trivial) facts are reported with painstaking accuracy and many correct (even if trivial) theories advanced in the very same scholarly literature

that insists on the most hair-raising myths too. For, when things are clear (and do not interfere with anyone's *a priori* agenda), then it does no harm to follow the most demanding of methodologies, and excruciating care then be taken, and especially of the trivia. This, I submit, is what confuses most readers, who are never warned that one and the same work of scholarship will turn on a dime from valid to invalid methodology, from an entirely reasonable etymology to a professorial one, from genuine fact to "obviously preposterous" myth.

It is not (as is sometimes claimed) that various professions (whether politicians, journalists, physicians, lawyers, or scientists) have NO standards. Nor yet that they are either cautious or conservative, in contrast to scholars like me being "daring" or "audacious" (as if that were a BAD thing!). It is rather that, when either nothing (or not enough) is known and/or when someone's ox would be gored, the standards that are observed MUCH of the time suddenly go out the window—precisely just when they are needed the most.

The PARTICULAR problem (or problems if you consider the footnotes) discussed here are of course just that (like Darwin's finches and peacock tails, like the orbit of Mars for Kepler, like that of Mercury for Einstein, like any one etymology or even a thousand in any given language, or any historiographic detail or a million). The GENERAL problem is the way in which science can be (and often is) done but sometimes is not; next, the stubborn refusal to admit that this is so but especially to do anything about it besides shrugging—and above all the stubborn refusal to step aside and permit someone else (e.g., me) to do anything about it. This of course is the very nature of "professionalism" and more so of what its academic variety, PROFESSORIALISM. Having enjoyed a half-century of boredom trying to effect the smallest change, I now propose to enjoy the rest of my days on nothing more nor less than a call to set Turcology free from this cancer. And this only as a first step towards the liberation of all academic (and then after all, of all other, i.e., non-academic) minds from the stranglehold of this juggernaut of error. If I prevail, my (as I whimsically call it) Great Unified Theory of Everything Else will have proven its worth. If not, well, it is still correct—but perhaps it will take longer than one lifetime to be understood much less acted

on. Anyway we begin with Turcology. “First we take Manhattan, then we take Berlin”²⁴ (to end, as I began, with Leonard Cohen).²⁵

References

Agajanov, S. G. (1969). *Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии IX-XIII вв.* Ашгабад: ЫЛЫМ.

Agajanov, S. G. (1998). The states of the Oghuz, the Kimek and the Kipchak. In *History of Civilizations of Central Asia IV/1 (The Age of Achievement: A.D. 750 to the End of the Fifteenth Century, the Historical, Social and Economic Setting)*. (pp. 61-76). Paris: UNESCO.

Al-Qāḍī, Wadād. (1988). The Term “Khalīfa” in Early Exegetical Literature. *Die Welt des Islams, New Series*, 28(1/4), 392-411.

Angeli, F. (2007). *Очерки истории гагаузов потомков огузов (середи́на VIII - начало XXI вв.)*. Кишинев: Tipogr. Centrala.

Banguoğlu, T. (1959). Kâşgari'den Notlar: II – Oğuzlar ve Oğuzeli Üzerine. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 7, 1-26.

Barthold, V. V. (1927). *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*. İstanbul: Evkaf.

Barthold, W. (1897). Die historische Bedeutung der alttürkischen Inschriften. Appendix (paginated separately). In Radloff, W. *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei, Neue Folge*. St. Petersburg: Buchdruckerei der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

Barthold, W. (1935). 12 Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens. *Die Welt des Islams*, 17, 1-247+273-278.

Berezin, Í. N. (1858). *Сборник летописей. История монголов. Сочинение Рашид-Эддина, [1:] Введение: О турецких и монгольских племенах. Перевод с персидского с введением и примечаниями. Труды Восточного отделения русского археологического общества, V*.

²⁴ And to those who still pretend that they still do not see the difference between the two approaches to science and everything else, I give up for I have shown it in well over a hundred publications since the 1970s and here again, for this is my Berlin, exactly like the one John Kennedy meant when he said “There are many people in the world who really don't understand, or say they don't, what is the great issue between the free world and the communist world” and invited them to “come to Berlin”.

²⁵ Many thanks to Grace Fielder and Alexander Zorin for indispensable bibliographic help, and to Jane Fitzgerald (US National Archives) for an exceptional level of help searching for, and where applicable, sending me scans of, 1854/1855 US-Japanese diplomatic documents.

Berezin, İ. N. (1861). *Сборник летописей. История монголов. Сочинение Рашид-Эддина, [2:] Введение: о турецких и монгольских племенах. Персидский текст с предисловием и примечаниями.* Труды Восточного отделения русского археологического общества, VII.

Bernardini, M. (2013). The Mongol puppet lords and the Qarawnas. In Robert Hillenbrand, et al. (Eds.), *Ferdowsi, the Mongols and the History of Iran: Art, Literature and Culture from Early Islam to Qajar Persia / Studies in Honor of Charles Melville* (pp. 169-176). London-New York: Tauris.

Beševliev, V. (1980). *Die protobulgarische Periode der bulgarischen Geschichte.* Amsterdam: Hakkert.

Binbaş, E. (2005). Oghuz (Oğuz, Oğuz). In *Encyclopaedia for the Middle Ages (A Supplement to Lexikon des Mittelalters–Online)*. Turnhout: Brepols.

Bosworth, C. E. (2011). The origins of the Seljuqs. In Christian, L. & Songül, M. (Eds.), *The Seljuqs: Politics, Society and Culture* (pp. 13-21). Edinburgh: Edinburgh University Press.

Bosworth, E. (2010). The steppe peoples in the Islamic world. In *The New Cambridge History of Islam III (The Eastern Islamic World Eleventh to Eighteenth Centuries)* (pp. 21-77). Cambridge: Cambridge University Press.

Canard, M. (1958). La relation du voyage d'Ibn Fadlân chez les Bulgares de la Volga. *Annales de l'Institut d'Études Orientales de la Faculté des Lettres d'Alger*, 16: 41-146.

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

Coakley, J. (2012). An ambiguous office? The position of head of state in the Irish Constitution. *Irish Jurist*, 48, 43-70.

Collcutt, M. (1982). Kings of Japan? The Political Authority of the Ashikaga Shoguns. *Monumenta Nipponica*, 37(4), 523-529.

Cribb, J. (2018). *Kujula Kadphises and his title Kushan Yavuga.* Sino-Platonic Papers 280.

Curta, F. (2019). *Eastern Europe in the Middle Ages (500-1300).* Leiden-Boston: Brill.

Dahhān 1959 = Al-Dahhān, Sāmī (Ed). *Risālat Ibn Faḍlān.* Damascus: al-Jāmi' al-'Ilmī al-'Arabī.

Dankoff, R. & Kelly, J. (1982). *Mahmut el-Kāşzari: Compendium of the Turkic Dialects (Dīvān Luyāt at-Türk) I.* Harvard: Harvard University Press.

Dankoff, R. & Kelly, J. (1984). *Mahmut el-Kāşzarî: Compendium of the Turkic Dialects (Dīvān Luyāt at-Türk) II*. Harvard: Harvard University Press.

Dankoff, R. & Kelly, J. (1985). *Mahmut el-Kāşzarî: Compendium of the Turkic Dialects (Dīvān Luyāt at-Türk) III*. Harvard: Harvard University Press.

Dankoff, R. & Manaster-Ramer, A. (1982). Gerhard Doerfer and Semih Tezcan, Wörterbuch des Chaladsch. *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 74, 270-280. (Review)

De Palma, D. (1991). L'interpretazione della sovranità giapponese da parte delle diplomazie occidentali nel XIX secolo. *Il Giappone*, 31, 159-176.

Elias, N. (1895). *The Tarikh-i-rashidi of Muhammad Haidar Dughlát: A History of the Moghuls of Central Asia*. Tr. Ross, E. D. London: Sampson Low Marston.

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

Erdmann, F. von. (1841). *Vollstaendige Uebersicht der aeltesten tuerkischen, tatarischen und moghulischen Voelkerstaemme nach Raschid-ud-din's Vorgange bearbeitet*. Kazan: Kazan Universitäts-Typographie.

Evetts, J. (2013). Professionalism: Value and ideology. *Current Sociology*, 61(5-6), 778-796.

Gedikli, Y. (2021). Kül (tigin), kür ~ kûr ~ kör ~ kûz ~ küç ve kök ~ *kûk unvan niteleyicileri üzerine. *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 251, 395-410.

Gibbon, E. 1776 [1907]. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire I-V*. New York: De Fau.

Golb, N. & Pritsak, O. (1982). *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*. Ithaca: Cornell University Press.

Golden, P. B. (1972). The migrations of the Oghuz. *Archivum Ottomanicum*, 4, 45-84.

Golden, P. B. (1992). *An Introduction to the History of the Turkic Peoples: Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Grigor'yev, A. P. (1983). Золотоордынские ханы 60—70-х годов XIV в.: хронология правлений. *Историография и источниковедение стран Азии и Африки*, 7, 9-54.

Hirth, F. (1899). Nachworte zur Inschrift des Tonjukuk. An appendix (paginated separately). In W. Radloff. *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei, Zweite Folge: die*

Inschrift des Tonjukuk. St. Petersburg: Buchdruckerei der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

Ioannidis, J. P. A. (2005). Why most published research findings are false. *PLoS Medicine*. 2(8).

Kang, E. Hae-Jin. (1997). *Diplomacy and Ideology in Japanese-Korean Relations: From the Fifteenth to the Eighteenth Century*. Houndmills & London: Macmillan.

Karatayev, O. (2019). The state-political titulatura of nomadic states of the Great Steppe: Historical and comparative analysis (IV-X centuries). *Journal of History*, 3(94), 4-13.

Kitagawa, T. & Makoto, O. (2015). Correspondence between Cambodia and Japan in the seventeenth and eighteenth centuries. *The Memoirs of the Toyo Bunko*, 73, 65-110.

Klaproth, J. (1820). *Abhandlung über die Sprache und Schrift der Uiguren*. Paris: Königliche Druckerey.

Koнонов, А. Н. (1958). *Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази, хана хивинского*. Москва-Ленинград: Изд. АН СССР.

Kotwicz, W. (1949). Contributions à l'histoire de l'Asie centrale. *Rocznik Orientalistyczny*, 15, 159–195.

Kovalevskiy, A. P. (1939). *Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу*. Москва-Ленинград: Изд. АН СССР.

Kovalevskiy, A. P. (1956). *Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921 922 гг.* Харьков: Изд. Уни. им. Горького.

Kuleshov, V. (2016). Книга Ахмада ибн Фадлана. In *Путешествие Ибн Фадлана: Волжский путь от Багдада до Булгара: Каталог выставки* (pp. 15–43). Москва: Марджани.

Ligeti, L. (1986). Les Joutchen “sauvages”. *Altorientalische Forschungen*, 13, 110-122.

Lunde, P. & Stone, C. (2012). *Ibn Fadlān and the Land of Darkness: Arab Travellers in the Far North*. London: Penguin.

Manaster-Ramer, A. (2021). Boris Parashkevov on professorial etymologies, especially those of кѣстен ‘chestnut’ плѣндер ‘bladder (the air-filled inside part of a ball)’. *Bulgarica*, 4, 167-172.

Manaster-Ramer, A. (2023). Mongolic küregen vis-à-vis Turkic küdägü ‘son-in-law, bridegroom’. (Up coming).

Manz, B. F. (1988). Tamerlane and the symbolism of sovereignty. *Iranian Studies*, 21, 105-122.

Miller, H. (1942). *Treaties and Other International Acts of the United States of America*, 6 (Documents 152-172: 1852-1855). Washington DC: U.S. Government Printing Office.

Minorsky, V. V. (1937). *Ḥudūd al-‘Ālam ‘The Regions of the World’ - A Persian Geography 37 A.H. - 982 A.D.* Oxford: University Press for Gibb Memorial Trust.

Müller, F. W. K. (1920). Uigurische glossen. *Ostasiatische Zeitschrift*, 8, 310-324. Berlin: Oesterheld.

Nakai, K. W. (1988). *Shogunal Politics: Arai Hakuseki and the Premises of Tokugawa Rule*. Cambridge MA: Harvard University.

Ng, Wai-Ming (2000). Political terminology in the legitimation of the Tokugawa system: a study of “bakufu” and shōgun. *Journal of Asian History*, 34(2), 135-148.

Ng, Wai-Ming (2019). *Imagining China in Tokugawa Japan: Legends, Classics, and Historical Terms*. Albany NY: SUNY Press.

Ocak, A. Y. (2002). *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040-1092)*. İstanbul: Tarih Ve Tabiat Vakfı.

Ormos, I. (2017). *The Early Magyars in the Jayhānī Tradition: Reflections on István Zimonyi’s Book “Muslim Sources on the Magyars”*. Budapest.

Pelliot, P. & Hambis, L. (1951). *Histoire des campagnes de Gengis Khan: Cheng-wou ts'in-tcheng lou I*. Leiden: Brill.

Perry, M. C. (1856). *Narrative of the Expedition of an American Squadron to the China Seas and Japan: Performed in the Years 1852, 1853, and 1854, Under the Command of Commodore M.C. Perry, United States Navy, by Order of the Government of the United States, II*. Washington: Beverley Tucker.

Pritsak, O. (1948). *Karachanidische Studien 1-4*. Doctoral dissertation. Georg-August-Universität zu Göttingen.

Pritsak, O. (1953). Der Untergang des Reiches des oğuzischen Yabğu. In 60. *Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı* (pp. 397-410). İstanbul: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi.

Pritsak, O. (1981). Die protobulgarische Aufschrift auf einer Bleiplombe aus Warna. In *Scholia. Annemarie von Gabain zum 80. Geburtstag* (pp. 118-122). Wiesbaden: Harrassowitz.

Pulleyblank, E. G. (1966). Chinese and Indo-Europeans. *The Journal of the Royal Asiatic Society*, 1(2), 9-39.

Radloff, W. (1891). *Das Kudatku Bilik des Jusuf Chass-Hadschib aus Bälasagun, 1: Der Text in Transscription*. St. Petersburg: Buchdruckerei der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

Rashid ad-Din (1952). *Сборник летописей, т. I. кн. 1. Перевод с персидского Л.А. Хетагурова. Редакция и примечания А.А.Семенова*. Москва - Ленинград: Изд. Академии наук СССР.

Schechter, S. (1912). An unknown Khazar document. *Jewish Quarterly Review*, 3(2), 181-219.

Seeck, O. & Veith, G. (1913). Die Schlacht am Frigidus. *Klio*, 13, 451-467.

Sims-Williams, N. & Étienne de la Vaissiere. (2007/2020). JABĠUYA, i. Origin and early history. (Encyclopaedia Iranica Online)

Spinei, V. (1996). *Ultimele valuri migratoare de la nordul Mării Negre și al Dunării de Jos*. Iași: Helios.

Sümer, F. (1972). *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilâti-Destanları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Taşagıl, A. (2015). Oğuzların Tarih Sahnesine Çıkışı Hakkında. In Gündüz, T. & Cengiz, M. (Eds.), *Oğuzlar: Dilleri, Tarihleri ve Kültürleri: 5. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri* (pp. 21-30). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Basımevi.

Tekin, T. (1990). On the etymology of Uighur adgan-/adkan-/atkan-. *Central Asiatic Journal*, 34, 300-308.

Tezcan, M. (2012). Yabgu Unvanı ve Kullanımı (Kuşanlardan İlk Müslüman Türk Devletlerine Kadar). *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 48, 305-342.

Togan, A. Z. V. (1939). *Ibn Faḍlāns Reisebericht*. Leipzig: Brockhaus.

Togan, A. Z. V. (1972). *Oğuz Destanı: Reşideddin Oğuznâmesi, Tercüme ve Tahlili*. İstanbul: Enderun.

Trifonov, Yu. (1923). Към въпроса за старобългарското болярство. *Списание на БАН*, 26(14), 1-70.

Trifonova, K. G. & Manaster-Ramer, A. (2019). Four myths for visitors to Bulgaria's Black Sea Coast. In Rafailova, G. & Marinov, S. (Eds.), *Tourism and Intercultural Communication and Innovations* (pp. 198-213). Newcastle: Cambridge Scholars.

Turan, O. (1941). Çingiz Adı Hakkında. *Bellekten*, 5(19), 267-276.

Turan, O. (1969). *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*. İstanbul: Ötüken.

Validov, A. Z. (1924). Мешхедская рукопись Ибну-ль-Факиха. *Известия Российской Академии Наук*, VI, 18.1-11, 237-248.

Wakabayashi, B. T. (1991). In name only: imperial sovereignty in early modern Japan. *The Journal of Japanese Studies*, 17, 25-57.

Received 16.08.2023	Research Article	JOTS
Accepted 02.09.2023		7/2
Published 05.09.2023		2023: 534-552

Müverrih Ebü'l-Ferec'in Yahudi Kökeni ve İbnü'l-İbrî Nisbesi Hakkında

On the Jewish Origin of the Historian Abū al-Faraj and the Relationship with the Title Ibn al-Ibrî

Şükrü ÖZDEMİR*

(İzmir/Turkey)

E-mail: sozdemir7@gmail.com

The renowned thirteenth-century Syriac historian Gregory Abū al-Faraj was an encyclopaedic and prolific author, writing in fields as diverse as theology, history, literature and philosophy. This multifaceted approach makes him a forerunner of the Renaissance concept of “homo universalis”, embodying the quest for “universal knowledge”. Among his notable works, the *Makhtebhanūth zabhne*, written in Syriac by Abū al-Faraj, is a cornerstone of Turkish and Islamic historical studies. The article explores the semantic nuances behind his relativity, *Ibn al-Ibrî*, and summarises the prevailing discussions. It also examines the claims made by European orientalists to Abū al-Faraj’s Jewish ancestry, as well as the counter-arguments put forward by opposing scholars. Most importantly, this article offers fresh and original insights into this complicated subject, thus broadening the discourse surrounding Abū al-Faraj’s background.

Key Words: Abū al-Faraj, the title Ibn al-Ibrî, Hebrew language, Jewish origin.

* ORCID ID: 0000-0001-5175-3086.

Giriş

Süryanî müverrih *Ebü'l-Ferec*'in *İbnü'l-İbrî* nisbesi,¹ hayatı ve eserleri üzerinde çalışan bilim insanları ve araştırmacılar tarafından farklı şekillerde yorumlanmış; bu yorum farklılıkları *Ebü'l-Ferec*'in inanç geçmişi ve etnik mensûbiyeti ile alakalı birtakım tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Nisbesinin anlamından hareketle inanç dünyası ve kimliği hakkında yapılan tartışmaların henüz müellif hayattayken başladığını bir şiiirinden öğreniyoruz. Sözkonusu şiiirde hasımlarının kendisine nisbesinin *olası* anlamı üzerinden yönelttikleri tenkitlere cevap veren müellif, nispet edildiği itikâdî âidiyeti, 'utanç verici bir akide olarak' yorumlar. Bu çalışma *İbnü'l-İbrî* nisbesinin anlamı hakkındaki farklı görüşleri ortaya koymayı, görüş mensuplarının temellendirmelerini açıklamayı, temellendirmelerin zayıf yahut güçlü taraflarına işarette bulunmayı amaçlar. Nihayet makale, konuya yeni ve farklı bir gözle bakmak iddiâsındadır. Meselenin halli için teklif ettiği görüş; *İbnü'l-İbrî* nisbesinin morfolojik ve leksik analizine, buradan elde edilen sonucun toponimik bir tetkikle mukâyesesine dayanıyor. Dönemin sosyo-kültürel yapısından elde edilen birtakım ipuçlarını yardımcı argümanlar olarak kullanıyor. Önceki görüşlerin güçlü taraflarına ve bir yönüyle müellifinin özbenlik tasarımından dizelerine yansıyan ifadelerine dayanmayı da ihmal etmiyor.

Ebü'l-Ferec'in Yetiştği Muhit

XIII. yüzyılın ilk yarısında *Ebü'l-Ferec Barhebraeus*'un doğduğu Malatya şehri² ekseriyetle bu bölgede pek çok piskoposluk arazileri ve manastırları bulunan Yakubîlerden yani Suriye'nin Monofizit³ Hristiyan mezhebi

¹ Nisbe; bir kabile, yer, mezhep veya mesleğe mensubiyeti veya ilişkiyi ifade eden isim demektir. (Avcı, 2007: 142)

² Malatya şehrinin tarihî coğrafyası için bk. (G. Le Strange, 1905: 120 vd.); Malatya'da İslam döneminde ve Moğol istilası hengâmındaki siyasî gelişmeler için bk. (Honningman, 1978: 232 vd.)

³ "Süryânî, Yakubî, Süryânî-i kadîm ve monofizit kavramları genellikle birbirinin yerine kullanılmaktadır. Süryânî kelimesinin ilk defa ne zaman ortaya çıktığı bilinmemektedir. Mor Dionyesius Ya'kûb bin Süleybî, Mor Mihayel Rabo ve anonim Süryânî vekâyinâmesine göre kelime bir kral ismi olan Suros'a dayanmakta, bazı iddialara göre Lübnan'ın Sûr şehrinden veya 'bölgeye hâkim olan Asurlular'ın ülkesi' anlamında Yunanlılar'ın bu coğrafyaya verdikleri Surya adından gelmektedir. Bazı Süryânî kaynakları ise Ârâmîler'den bir kısmının milâdî I. yüzyılda Hristiyanlığı kabul ettiğini, bunların kendilerini pagan ırktaşlarından ayırt etmek için Süryoye lakabını kullandıklarını ve Süryân isminin bundan geldiğini ileri sürmektedir. V. yüzyıldan itibaren Süryânî ismi İsa Mesîh'te tek tabiat bulunduğuna inanan (monofizit) hristiyanları yani bir mezhebi ifade etmek

mensuplarından oluşmaktaydı. Yakubî patriği Malatya'daki *Barsouma Manastırı*'nda ikâmet eder, *Sinod* meclisi toplantıları burada icrâ olunurdu. Selçuklular devrinde şehrin Hristiyan Süryanîler dışındaki nüfusunu Ermeniler ve Müslüman Türkler teşkil etmiştir. Hudut şehri olması dolayısıyla Kilikya Ermeni krallığı ile Irak mahallî hükümetlerinin daimî hücumlarına maruz kalan Malatya, Moğol istilasına kadar belirli bir refah düzeyini korumuş, birçok din adamı ve yazar yetiştiren güçlü bir kültür merkezi olma vasfını yitirmemiştir. (Nöldeke, 1892: 250)

Ebü'l Ferec'in Hayatı ve Eserleri

Şarkın büyük teolog, şâir, filozof ve tarihçisi *Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî* (*Bar Hebraeus*) 1225 yahut 1226 yılında (Selevkoslar takvimine göre 1537'de)⁴ yukarı Fırat yakınlarındaki Malatya şehrinde dünyaya geldi. Tam adı, *Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Bar Gregoryus ibni Tâceddîn Hârûn bin Toma el-Malatî* dir. (Bolis El-Fegâlî, 1988: 13) *Bar Avraya* yahut *Bar Ebroyo* (Ar. *İbnü'l İbrî* / Lat. *Bar Hebraus*) olarak iki farklı şekilde telaffuz edilen nisbesinin anlamına ilişkin farklı görüşler mevcuttur. Vaftiz adı *Yuhanna*'dır, kaynaklarda *Ebü'l-Ferec* künyesini ve *Cemâlüddin* lakabını niçin aldığına dair bilgi bulunmamaktadır. (Özaydın, 2000: 92) Devrinin itibarlı bir hekimi olan babası Harun (Aron) oğlunun tahsil ve terbiyesiyle bizzat ilgilenmişti. *Ebü'l-Ferec* küçük yaşından itibaren ana dili olan mahallî Süryanice dışında edebî Süryanice, İbranice ve Arapça öğrenmeye koyuldu. Felsefe ve ilahiyat eğitiminin yanında babasından ve devrin tabiplerinden tıp ilmini öğrendi.

için kullanılmıştır. Bunlar kendileriyle aynı etnik kökenden gelen, ancak Nestorius'un görüşlerini kabul ederek İsa Mesih'te iki tabiat olduğuna inanan dindaşlarını da Nestûrî diye tanımlamış, Katolikliği benimseyip Roma'ya bağlanan Nestûrîler ise Keldânî olarak adlandırılmıştır. Bu dönemde Süryânî ismi Batı'daki monofizit kelimesinin karşılığında kullanılmıştır. 1782 yılına gelindiğinde bir ihtilâf neticesinde Mihael Carve'nin liderliğindeki grup Roma Katolik kilisesine bağlanınca geleneksel Antakya kilisesine mensup Süryânîler, bu Katolik Süryânîler'den kendilerini ayırmak için Süryânî-i Kadîm ismini kullanmaya başlamışlardır. Bu tabir günümüzde bir mezhebi, yani İsa Mesih'te tek tabiatın varlığına inanan Antakya Süryânî kilisesi mensuplarını ifade etmektedir." (Çelik, 2010: 175)

⁴ Süryânîlerin kullandığı Selevkoslar takvimi (Ere des Séleucides), İskender'in komutanlarından I. Selevkos'un kendi adıyla anılan devletini kurduğu 312 tarihinden başlar. Bu sebeple Selevkoslar takvimine göre bir tarih hesap edilirken miladî senenin üzerine 312 sayısı eklenir. (Danişmend, 1939: 73)

1243 senesinde Hulagu Hân'ın idaresindeki Moğol orduları Önasya'da İran'dan Filistin'e kadar olan toprakları istilâ etmiş, Moğollar'ın tahripkâr hareketlerine dâir şüyû' bulan haberler Malatya'da büyük bir tedirginliğe sebebiyet vermişti. Talihin garip cilvesi birbirini ezeli düşman telakki eden şehrin Müslüman ve Hristiyanlarını müşterek düşman karşısında yekvücut hale getirmiş, halk başgösteren tehlike dolayısıyla tedbirli bir kimse olan Suriye metropolü *Dionysius*'un başkanlığında ortak hareket etmeye karar vermişti. Malatya'yı Moğolların yağma ve tahribinden kurtaran şey rüşvetçi Moğol komutanının zaafı oldu. Komutan hastalandığında tedavisi için Moğollar şehrin önlerinde görünmeden kaçıp Suriye'ye ilticâ etmek isteyen fakat garip bir kaza⁵ neticesi muvaffak olamayıp şehirde kalan hekim Harun görevlendirildi. *Harun*'un, komutanı tedavi ettikten sonra kendisine Harput'a kadar refakat ettiğini, hadiseden sonra ailesini de alıp Frenklerin elinde olan Antakya'ya yerleştiğini görmekteyiz. *Ebü'l-Ferec* piskopos olabilmek için burada ruhbanlığa başlıyor ve bir müddet sonra Trablusşam'a giderek burada bir Nesturî'den ilim öğreniyor. Arapça'yı Süryanice gibi rahat yazmasından hocaları arasında Müslümanların da olduğu tahmin edilmekte; ayrıca Farsça bildiği, Türkçeyi de konuşabildiği zannedilmektedir. Kabiliyet ve gayretiyle kilise erkânının dikkatini çeken, Patrik II. Ignatius tarafından 12 Eylül 1246'da henüz yirmi iki yaşındayken Malatya yakınlarındaki Gubos piskoposluğuna tayin edilip Gregorius ünvanını alan *Ebü'l-Ferec* çok geçmeden Lakabin piskoposluğuna terfi ediyor. (Nöldeke, 1892: 237-239)

Ebü'l Ferec'in Lakabin'deki ikâmeti yedi sene sürmüştü, bu esnada Patrik Ignatius vefat etmiş, yeni patrik seçimi sırasında meydana gelen ihtilafta *Ebü'l Ferec*, Madani oğlu John'a karşı *Dionysius*'u desteklemişti. *Dionysius*'un patrik olması üzerine mükâfat olarak Halep'te Doğu Yakubî Süryanîlerinin mafriyanı⁶ yani metropolidi olarak atandıysa da muhalifleri Halep hâkimi El-Melikü'n-Nâsir'a başvurup yeni görevine engel oldular. Malatya'ya çekilmek zorunda kaldı ve iki sene *Barsuma Manastırı*'nda inzivâ hayatı yaşadı. Bir süre sonra Dımaşk'a

⁵ “*Harun*'un hizmetçileri denklere, hayvanların sırtına yüklüyor ve bir katırın sırtına yerleştirdikleri yükleri iplerle sımsıkı bağlarken, katır huylanarak sıçramış, eşyayı sırtından atmış, katırcıları dağıtmış, yükleri altüst etmiş ve yola çıkmaya imkân vermemişti. Yükler darmadağın bir hale geldiği için şehrin kapısında duran bir sürü işsiz güçsüzler küçük kafilayı soyamak emeliyle koşmuşlardı.” (Budge, 1999: 11)

⁶ “*Yakubîler*, mafriyanı, patrikten sonra en büyük şahsiyet sayarlar. Patrik kendi piskoposları üzerinde tam nüfuz sahibi olduğu gibi mafriyan da kendi idaresi altındaki piskoposlar üzerinde aynı şekilde nüfuz sahibidir.” (Budge, 1999: 11)

giderek *Melikü'n-Nâsır*'la görüşmüş, metropolitlik beratını alıp Halep'teki vazifesinin başına dönmüştür.

Moğol orduları Haleb'i kuşattıklarında Bar Hebraeus, Hulagu Hân'ın huzuruna çıkarak Yakubî Hristiyanları için bağışlanma talebinde bulundu ve isteği kabul edildi.⁷ 1264'te patrik tarafından Tikrit ve doğu mafriyanlığı yani Maveraünnehir ve Irak-ı Acem metropolitliği görevine atandı. Hulagu'dan hem kendisi hem de patrik III. Ignatius için berat almaya muvaffak oldu. (Günaltay, 1991: 196; Özaydın, 2000: 92) Şark mafriyanlığını ifa ederken Hristiyanlığın yayılması ve yeni kiliseler inşası için büyük gayret eden *Bar Hebraeus*; 30 Temmuz 1286'da Azerbaycan'da Meraga'da vefat etti, cenazesi Musul'daki Mar Matthey mezarlığına defnedildi.

Ebü'l-Ferec; ilahiyat, felsefe, dilbilgisi ve şiir konulu birçok eser telif etti.⁸ Sayısı otuzu geçen eserlerinin bir kısmı Arapça, ekserisi Süryanicedir. Aziz Suryal Atiya, ilmin birçok şubesinde eser vermiş olan *Ebü'l-Ferec*'in ansiklopedist yönü üzerinde durarak onu “Rönesans'ın evrensel insan (*homo universal*) idealinin gerçek bir öncüsü” olarak kabul eder, “evrensel bilgi temelinde kendi felsefesini kuran” bir düşünür olarak tanımlar. Ramon Llull ve Roger Bacon ile mukayese etmeyi abartılı bulmakla birlikte onun felsefe kuran düşünür yönünü incelenmeye değer görür. (Atiya, 2005: 231)

Süryanice olarak yazdığı *Makhtebhanûth Zabhne* adlı umumî tarihinin birinci cildinde hilkatten kendi devrine kadar olan olayları anlatan müverrih,

⁷ Hristiyanların Hulagu Hân'dan gördükleri iyi muamele ve onun nezdinde sahip oldukları imtiyazlar, Hulagu'nun Kerait prensesi olan Hristiyan eşi Dokuz Hâtun sayesinde mümkün olmuştur. Dokuz Hâtun'u memnun etmek için Hristiyanları ihsanlara gark eden Hulagu, Hristiyan olmadığı halde Hristiyanlığa karşı büyük bir sempati duyuyordu. Şüphesiz ki bunda annesinin de Nesturî bir Hristiyan olmasının rolü vardır. (Grousset, 2011: 360-361) Léon Cahun, *Ebü'l-Ferec*'in Hulagu hakkındaki sitayişkârâne cümlelerini şöyle nakleder: “Paskalya'nın başlangıcında Hulagu vefat etti diye yazar *Ebü'l Ferec*. Hakîmâne hâli, yüce gönüllülüğü, gerçekleştirdiği büyük işleri benzersizdi onun. Ertesi sene vefâkâr kraliçe Dokuz Hatun vefat etti. Hristiyan dininin bu iki aydınlığı ve koruyucusunun ayrılığı bütün dünyada Hristiyanları büyük teessüre garketti.” (Cahun, 1896: 428) Hristiyanların ve özel olarak Yakubîlerin Moğollar çağındaki bu iyi günleri uzun sürmemiş, 1359'da İlhanlı hükümdarı Gazan'ın İslamiyeti kabulü sonrasında Yakubîler sistematik bir şiddete maruz kalmışlardı, hele Timur devri onlar için büyük bir felaket oldu. Kaçıp dağlara sığınanlar haricinde çoğu kılıçtan geçirildi, manastırları yok edildi, kitapları yakıldı. (Atiya, 2005: 236)

⁸ Eserlerinin tam bir listesi, yapılan neşirleri ve içerik detayları için bk. Budge, 1999: 30 vd.; Wright, 1894: 268 vd.; Barsoum, 2003: 465 vd.; Atiya, 2005: 231 vd.

İslam tarihi için Arap ve Fars kaynaklarından, Moğol devri için Cüveynî'nin eserinden istifade etmiştir. Ölmeden önce Müslümanların ricaları üzerine eserinin *Târihu Muhtasari'd-Düvel* adını taşıyan Arapça bir muhtasarını da yazmıştı. Eserinin Arapçaya tercüme etmediği ikinci ve üçüncü kısımları batıda monofizit patriklerin, doğuda monofizit mafriyanların idaresindeki Hristiyan kilisesinin tarihidir. Telif eserlerinin yanında tercümeleri de bulunan *Ebü'l-Ferec*, İbn-i Sînâ'nın *Kitâbü'l-İşârât ve't-Tenbihât*'ını, Esirüddîn Ebherî'nin *Zübdetü'l-Esrâr*'ını Arapça'dan Süryanî diline tercüme etmiştir. (Brockelmann, 1978: 861-862)

Ebü'l Ferec'in Nisbesi Olan İbnü'l-İbrî Lafzının Anlamı

Gregoryus Ebü'l-Ferec'in nisbesi olan *İbnü'l-İbrî* tamlamasının Süryanice aslı *Bar Avraya* yahut *Bar Ebroyo*'dur. Avrupalılar bu tamlamayı *Bar Hebraeus* şeklinde Latinleştirmişlerdir. Tamlamanın anlamı hususundaki tereddütler *Ebü'l-Ferec*'in kökeni ile ilgili de birçok farklı görüşlerin doğmasına yol açmıştır. Bu görüşler, üç ana başlık altında toplanabilir:

1. *İbnü'l-İbrî* nisbesinin 'İbranî oğlu' anlamına geldiğini söyleyenler birinci görüşü temsîl ederler. Bunlar, *Orientalische Skizzen*'de *Bar Hebraeus* adıyla kıymetli bir etüt neşreden Alman âlimi Theodor Nöldeke, *Syriac Literature* müellifi İngiliz âlimi William Wright ve *Littérature Syriacque* adlı eseri yazan Fransız oryantalist Jean Babsiste Chabot gibi Avrupalı müsteşriklerdir. Bu görüşte olanlar *Ebü'l-Ferec*'in babasının Yahudi kökenli olduğunu, Yahudilikten Hristiyanlığa geçtiğini, *İbrî = İbrânî* lakabının ona bu sebeple verildiğini, lakabının evlatlarına da intikal ettiğini, dolayısıyla *Ebü'l-Ferec*'in babasının lakabını taşıdığını söylerler.

2. İkinci görüşün mensupları *İbrî* kelimesini Arapça karşıya geçmek anlamındaki 'ubûr masdarı ve nehir kıyısı anlamındaki *ibr* kelimesiyle ilişkilendirirler. Dolayısıyla *İbnü'l-İbrî* tamlamasını 'karşıya geçenin oğlu' daha açık bir tabirle 'Fırat nehrinin diğer yakasından gelenin oğlu' anlamında değerlendirir ve *Ebü'l-Ferec*'in nisbesi dolayısıyla Yahudî bir kökene izâfe edilmesinin yanlış olduğunu savunurlar. Bu görüşün en önemli temsilcisi Antakya Süryani Ortodoks Patriği Efram Barsum'dur. Antakya Patriği III. Yakub (Jacoub), Luvis Şeyho El-Yesuî ve Bolis el-Fegâlî bu görüştedirler. Avrupalı bilginlerin bir kısmının da bu görüşe daha yakın durdukları söylenebilir.

3. Üçüncü görüş iki temel görüşün yanında tâli bir görüş olarak kalır. Zira bu görüşte olanlar ikinci görüşü destekleyici bir argüman olarak *İbnü'l-İbrî* adının *Ebü'l-Ferec'e* Malatya yakınlarındaki Ebra ~ Abra karyesinden olduğu için verildiğini iddia ederler. Joseph Tarzi ve Bolis el-Fegalî yazdıkları *Ebü'l-Ferec* biyografilerinde bu üçüncü görüşe de yer vermişlerdir.

Birinci Görüşü Savunanların Söyledikleri ve Temellendirmeleri

Bu görüşü savunanların başında Alman müsteşrik Theodor Nöldeke gelmektedir. Nöldeke, 1892 yılında yazdığı bir makalesinde *Ebü'l-Ferec'in* kökenine ve nisbesi olan *İbnü'l İbrî* tamlamasının anlamına ilişkin şunları söyler:

“(Ebü'l-Ferec'in) babası Aron (Harun) adında saygın bir tabipti. Vaftizlenerek Hristiyanlığa dönmüş bir Yahudi olduğu anlaşılıyor. Bu zatın Yahudiliğine Suriye Hristiyanları arasında oldukça yaygın olan ismi delil gösterilmiş değildir. Zaten bu ad yaygın bir şekilde kullanılmasaydı vaftiz edildiği esnada muhakkak ki değiştirilirdi. Gerçek şu ki Harun'un şöhretli oğlu, Bar Avraya (diğer bir telaffuza göre Bar Evroyo) yani 'İbranî oğlu' adını taşıyordu. Bir şiirinden asla kabul etmediğini anladığımız bu lakap, söylenenleri desteklemektedir. Ebü'l-Ferec'in Yahudi kökeni onun gerek işlerinde gerekse yazdığı şeylerde kendisini gösteren keskin ve ölçülü zekâsından da anlaşılıyor.” (1892: 237)

Yukarıdaki ifadelerinde görüldüğü üzere Nöldeke, *Ebü'l Ferec'in* aslen Yahudi olduğuna *İbnü'l İbrî* unvânını, işleri ve yazılarındaki zekâ alametlerini, ayrıca da bir şiirini delil göstermekteydi. *İbrî* kelimesini niçin 'İbranî' anlamında çevirdiğine dair herhangi şey söylemeyen yazarın *Ebü'l-Ferec'in* keskin zekâlılığından hareketle -sanki bu özellik sadece İbranî ırkına özgüymiş gibi- *a priori* bir hüküm vermekte olduğunu görüyoruz. Nöldeke'nin makalesinden iki yıl sonra neşrettiği *Syriac Literature* adlı eserinde W. Wright, Harun'un Yahudilikten ihtidâ ettiği, oğlunun bu sebeple *İbnü'l-İbrî* lakabını aldığı ve bu lakabın 'İbranî oğlu' anlamına geldiği yönündeki iddiayı tekrarlar.⁹ 1932 yılında *Ebü'l Ferec Tarihi*'ni İngilizceye tercüme eden Budge esere yazdığı mukaddimede¹⁰ ve onun hemen ardından meşhûr müsteşrik J. B. Chabot 1933'te neşredilen

⁹ “Abu'l Faraj Gregory was the child of a phisician at Meliténe (Malatiah) named Aaron, a convert from Judaism or of Jewish descent whence his son got the name of Bar Ebhrāyā or Ibn al-'Ibrī “the son of the Hebrew.” (Wright, 1894: 265-266)

¹⁰ “Babası Harun'un halis Yahudi ve dindarlarından birçokları gibi tabip olduğundan şüphe etmeye yer yoktur.” (Budge, 1999: 11)

eserinde¹¹ aynı görüşü herhangi bir delil göstermeksizin savunmaya devam ederler. Görüşün revaç bulmasına Nöldeke'nin meşhur makalesinin sebep olduğu ve daha sonra *Ebü'l Ferec* biyografisi yazarların bu bilgiyi ondan aktardıkları anlaşılıyor.

İkinci Görüşü Savunanların Söyledikleri ve Temellendirmeleri

Nöldeke'nin makalesini neşrettiği tarihten çok kısa bir süre sonra 1898 yılında Beyrut papazlarından Luvis Şeyho El-Yesûî, *Maşrık Mecmuası*'nda *Gregoryus Ebü'l Ferec El-Ma'rûf bi-İbni'l İbrî* adlı bir makale yayımlar.¹² Luvis Şeyho, bu makalesinde müsteşriklerin bilhassa Wright'ın iddialarına cevap veriyor, bu iddiaların asla vârid olamayacağını şu cümleleriyle ifâde ediyordu:

“Bu hal tercümesinin sahibi olan (Ebü'l-Ferec'in) babasına Ehron (Harun) denirdi. Müellif Rayt'ın (Wright) zannettiği gibi bu isimde onun Yahudi bir aileye mensubiyetini yahut Yahudi iken ihtidâ ettiğini düşündürecek bir şey yoktur. Günümüze kadar Yakubî Hristiyanlardan birçoğu çocuklarına Harun adını vermişlerdir. Oğlunun İbnü'l-İbrî diye isimlendirilmesi Yahudiliğine delil olabilir de dikkatli bir araştırma neticesinde tarihçilerin eserlerinde bunu teyîd etmek şöyle dursun nakzedecek şeyler bulduk. Allâme Renaudot, *Litürkiyyat Mecmuası*'nda¹³ Paris'te İbnü'l-İbrî'nin kendi elinden çıkmış bir elyazma eserde 'Ebü'l-Ferec'in Yakubî müelliflerin meşhurlarından Patrik Büyük Mikail'in kardeşinin oğlu olduğunu gördüm.' diye yazar. Eğer Ebü'l Ferec sonradan Hristiyanlığa geçmiş olsaydı Şark kilisesinin kanunları gereği mezhebinin mensupları patrik seçilmesine rıza göstermezlerdi.” (1898: 291)

Luvis Şeyho'dan sonra Antakya Süryanî Ortodoks patriği Efrem Barsum da *İbnü'l-İbrî* tamlamasını 'İbranî oğlu' diye tercüme edip bunu *Ebü'l-Ferec*'in babasının ihtidâ etmezden evvelki dinine işaret sayan müsteşriklere bir reddiye kaleme alır ve 1927 yılında Beyrut'ta çıkan *Mecelletü'l Külliye el-Amrikiyye* mecmuasında neşreder. Barsum'a göre *Ebü'l-Ferec* soylu bir Hristiyan aileye mensuptu. O yahut dedelerinden biri Fırat nehri geçitlerinden birinde, nehir geçilirken dünyaya geldiğinden kendisine bu isim verilmişti. Zira Süryani dilinde

¹¹ “Il est communément appelé Barhébréus (fils de l'hébreu), surnom qui lui fut donné parce qu'il était fils d'un juif converti, Aaron, établi comme médecin à Méliène.” (J. B. Chabot, 1934: 131)

¹² Bu makale, 1898 tarihli *El-Maşrık mecmuasının* 289-295, 365-370, 413-418, 449-453, 505-510, 555-561, 605-612. sayfalarında yayımlanmıştır.

¹³ Luvis Şeyho El Yesûî'nin *Litürkiyyat Mecmuası* adıyla zikrettiği *Liturgiarum Orientalium Collectio* adlı eserde *Gregoryus Ebü'l-Ferec*'le ilgili şu bilgilere rastlanır: “Gregoryus Arapların Malatya diye adlandırdıkları Melitine'de Selevkoslar takvimine (ya da diğer adıyla İskender takvimine) göre 1537 yılında dünyaya geldi. Bu tarih miladî 1225 senesine karşılık gelir. Hristiyan ruhanîlerinden Antalya Patriği Mikhael'in kardeşinin soyundan geldiği Cod. Colbertino'da kayıtlıdır.” (Renaudot, 1847: 463)

Ebroyo kelimesi ‘sahil’ ya da ‘geçit’ anlamına geliyordu. Bar Ebroyo, ‘sahilin oğlu’ = ‘nehir kıyısında dünyaya gelen’ ya da ‘geçidin oğlu’ = ‘nehir geçidinde dünyaya gelen’ demekti. Barsum, bu iddiasına *Ebü’l-Ferec*’in bir şiirini delil gösteriyor, *Ebü’l-Ferec*’in nisbesinin anlamını bizzat kendisinin bu şiirde açıkladığını söylüyordu: (İbnü’l İbrî, 1983: 71; Bolis Behnâm, 1965; 16; Barsoum, 2003: 463-464).

לְיָמֵינוּ אֵלֵינוּ אֵלֵינוּ אֵלֵינוּ
לְיָמֵינוּ אֵלֵינוּ אֵלֵינוּ אֵלֵינוּ
לְיָמֵינוּ אֵלֵינוּ אֵלֵינוּ אֵלֵינוּ
לְיָמֵינוּ אֵלֵינוּ אֵלֵינוּ אֵלֵינוּ

Şiirin Tercümesi

“Eğer Efendimiz (Hz. İsa) bizzat kendisine Sâmiriyeli demişse,

İnsanlar seni “Bar Ebroyo” adıyla çağırdıklarında utanma,

Bu adlandırmanın kaynağı Fırat Irmağı’dır,

Utanç veren bir akîde yahut İbrânî dili değil!”

Bilindiği üzere Sâmiriye şehri Filistin topraklarının kuzeyinde yer almaktadır ve Tevrat eksenli bir din algısına sahip olan Sâmirîler adlarını bu topraklardan alırlar. *Ebü’l-Ferec* şiirinde “Eğer İsa itikad bakımından kendilerinden farklı olduğu Sâmirîlerin topraklarına nispetle kendisine Sâmiriyeli demişse sen de sana Ebroyo Oğlu denilmesinden utanma. Çünkü adının İbrânî dili ve Yahudi akaidi ile alakası yok. Senin adının kaynağı Fırat nehridir.” demek istiyor.

Efram Barsum’un *Ebü’l Ferec*’in Yahudi asıllı olmadığına delil gösterdiği bu şiirin yanında Antakya patriği Mar Ignatius Yakup ayrı bir delil daha öne sürüyor. Ona göre *Ebü’l-Ferec İbnü’l-İbrî*’nin dedesi Toma (yani Thomas) bir Hristiyan adı taşıyordu ve bu durum *Ebü’l-Ferec*’in eski bir Hristiyan aileden geldiğinin deliliydi. (Jacoub, 1985: 6)

Üçüncü Görüşü Savunanların Söyledikleri ve Temellendirmeleri

İbnü’l-İbrî nisbesinin anlamıyla alakalı üçüncü bir görüş daha vardır ki bu görüşü savunanlar aynı zamanda ikinci görüşü de müdâfaa eden yazarlardır. Konuyla ilgili eserlerinde üçüncü görüşü ikinci bir ihtimal olarak zikretmişlerdir.

Bolis El-Fegâlî, Bolis Behnâm ve Herman G. B. Teule'ye (1997: 13) göre *Ebü'l-Ferec*'in babası aslen Fırat nehri yakınlarındaki *Ebra ~ Abra* adı verilen karyedendi ve oğluna bu sebeple 'Ebralı'nın oğlu' anlamında *İbnü'l İbrî* denmişti. Konuyla ilgili *Bolis El-Fegâlî* şunları söyler:

“İbnü'l İbrî lakabını Eski Bağdat matranı Bolis Behnâm, Cevbas mülhakatından olan ve Abra diye isimlendirilen büyük karye ile ilişkilendiriyor. Malatya, Grigoryus Ebü'l Ferec'in sonradan yerleştiği yerd. Bolis diyor ki: Ebü'l Ferec'in cediti bu karyeden Malatya'ya göç etti. Böylece bu karyenin ismi ahfâdına nisbe olarak kaldı.” (1988: 13)

Tartışmaların Değerlendirilmesi ve Mülahazalar

İbrî kelimesi ve *İbnü'l-İbrî* nisbesinin anlamına ilişkin yukarıda özetlenen görüşler ne dereceye kadar sağlıklı ve ne kadar isabetlidir? Acaba söylenenler indî hükümler ve acele verilmiş kararlar mıdır? Yoksa ayakları yere basan, sağlam ve ispatı mümkün iddialar mıdır? Bunu anlayabilmek için *İbnü'l-İbrî* tamlamasının anlamını tüm söylenenlerden bağımsız olarak doğru bir şekilde tespit etmeye çalışmak gerekmektedir. Bu tespit çabasında doğru olan Arap dilinin temel lügatlerine müracaatla etimolojik ve leksik bir inceleme yapmak, sonra bu incelemeden elde edilen sonucu klasik ve modern tarihî menbâların konuya ilişkin verdiği bilgilerle mukâyese etmek, mukayeseli tetkikin neticesini de tarih metodolojisinin tenkit süzgecinden geçirmektir.

Öncelikle Arapçanın temel gramerlerine müracaatla *İbnü'l-İbrî* tamlamasının analizini yapalım. Bilindiği gibi Arapça'da iki sözcüğün yanyana gelerek bir tamlama oluşturmasına *izâfet* adı verilmekte; bu iki isimden birincisine *muzâf* (tamlanan), ikincisine ise *muzâfu'n-ileyh* (tamlayan) denmektedir. Bu iki kelimedenden herbiri kullanım bakımından isim olduğunda tamlama, *terkîb-i izâfî* (isim tamlaması) diye isimlendirilmektedir. *İbnü'l-İbrî* tamlaması da bir *izâfet terkîbidir*. *Muzâf* (tamlanan), Arapça 'oğul', 'erkek çocuk' anlamındaki *ibn* kelimesidir. *Muzâfu'n ileyh* (tamlayan), Arapça nispet *î*'si almış *ibr* kelimesidir. Nispet *î*'sinin Arapçada birden fazla işlevi olmakla birlikte kelimeye kazandırdığı anlamlardan biri Türkçe {+IX} eki ile aynıdır. *Mısr+î > Mısrî = Mısırlı*”, “*Haleb+î > Halebî = Halepli* örneklerinde olduğu gibi. Aynı isim millet adlarına eklendiğinde ise Türkçe {+çA} ekiyle aynı işlevdedir ve dil adı türetir: *Türk+î > Türkî = Türkçe*, “*Arab+î > Arabî = Arapça* örneklerinde görüldüğü gibi. Ekin kelimeye ait, dair, ilişkili anlamı verdiği de görülür: *ticâret > ticârî = ticâretle ilgili, dünya > dünyevî = dünyayayla ilgili, siyâset > siyâsî = siyâsetle ilgili*. (Şartûnî, 1943: III, 64, 192;

Zihnî Efendi, 2014: 345; Maksutoğlu, 1969: 89-115) Tamlamayı oluşturan unsurları bu şekilde izâh ettikten sonra *ibr* kelimesinin Arap dilinin temel sözlüklerindeki anlamlarına bakalım:

Kâmûs Tercemesi

el-‘ibr: ‘ayn’ın kesri ve fethiyle derenin ve çayın kıyısına itlâk olunur ki öte geçecek yeridir. (Mütercim Âsım, 2013; 2156); **‘ibr:** *Nehr-i Furât’ın cānib-i garbisinden beriyye-i ‘Araba kadar mümtedd olan arza itlâk ederler. Ve bir kabîle adıdır.* (Mütercim Âsım, 2013; 2157)

Vankulu Lügati

el-‘ibriyy ‘ayn’ın kesri ve bā’nın sükûnu ve yā’nın teşdidiyle; **el-‘ibrāniyy** ‘ayn’ın kezâlik kesri ve bā’nın sükûnuyla ve yā’nın nūn’dan sonra teşdidiyle: *Yehūd tā’ifesinin lügatidir.* (Vankulu, 2014: 833)

Mütercim Âsım Efendi’nin yukarıdaki izahâtından *ibr* kelimesinin Arapçada dere kenarı, nehir geçidi şeklinde iki farklı anlama sahip olduğu ayrıca kelimenin *İbrî* şeklinin *ibr* kelimesinin Arapça nispet *î*’si almış hali olduğu, Fırat nehrinin batı yakasındaki topraklar için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda *İbnü’l-İbrî* tamlamasının ‘nehir kıyısında doğanın oğlu’, ‘nehir geçidinde doğanın oğlu’ ya da ‘memleketi Fırat nehrinin batı toprakları olan kimsenin oğlu’ şeklinde birbirine yakın üç farklı anlamda kullanılmış olabileceği tahmin edilebilir. *İbrî* kelimesinin İbrânîce anlamında da kullanıldığını Vankulu Mehmed Efendi’nin sözlüğünden öğrenmekteyiz. Fakat ‘İbranî dilinin oğlu’ şeklindeki bir tamlamanın anlamsız olacağı hesaba katıldığında *İbnü’l-İbrî* nisbesindeki *ibrî*’nin bununla bir alakası olmadığı anlaşılır. *Nöldeke* ve *Wright* gibi bilginler *İbrî* kelimesine İbranicce değil İbrani yanî Yahudi anlamı vermişlerdir ki kelimenin ‘İbrani, Yahudi’ anlamına Arap dilinin temel sözlüklerinde rastlanmıyor. *İbr* kelimesinin kök harfleri olan (ر) (ب) (ع) harflerinin ifade ettiği anlamla ilgili yapılan bir tarama neticesinde sülâsî mücerred kökün ‘geçmek’, ‘sudan geçmek’, ‘nehirin karşı kıyısına geçmek’ anlamlarında kullanıldığı görülebilir:

Kâmûs Tercemesi

‘ubūr Çayın ve derenin beri yakasından öte yakasına geçmek ma’nâsınadır ki ma’nâ-yı mevzû’udur. (Mütercim Âsım, 2013; 2156)

Vankulu Lügati

el-‘abr ‘ayn’ın fethi ve bā’nın sükûnuyla: Geçmek, gerek sudan geçmek gerek gayriden olsun.
(Vankulu, 2014: 833)

Lisânü’l-Arab

Bir kimseye bu ibrdedir demek bu taraftadır demektir. Bir nehrin ya da yolun bir tarafından (ibr) diğer tarafına (ibr) geçtiğinde nehri veya yolu geçti (ubûr etti) denir. (İbnü’Manzûr, 1405/IV: 530)

‘abr ~ ‘ubûr masdarlarının nehrin ve yolun bir tarafından diğer tarafına geçmek anlamına geldiği, *ibr* kelimesinin ise yolun ya da nehrin iki tarafından her biri anlamında olduğu Kamus ve Vankulu Sözlükleri ile *Lisânü’l Arab*’ın yukarıdaki ifâdelerinden anlaşılıyor. *İbr* kelimesinin Süryanice muâdili olan *Ebro* ~ *Avra* ~ *Abra* şekillerinin de aynı anlam ve telaffuz değerlerine sahip bir kökten türediği aşağıdaki kelimeler incelendiğinde görülebilir:

عَبْرُ ‘abrā [c = Arabic ع]: Lat. transitor, transgressor (öteki tarafa geçen, karşıdan karşıya geçen)

عَبْرُ عَبْرًا ‘bār, ‘bārā : Lat. transgressio, praevaricatio (geçmek, geçiş, tecâvüz)

عَبْرُ عَبْرًا مَعْبَرًا ma‘brā, ma‘barthā: Lat. transitus, via angusta, fauces montis (geçit, su geçidi, köprü, dağ geçidi) (Smith, 1927/II: 2788-2789)

İbr kelimesinin sözlüklerde yer alan lügavî anlamlarının yanında coğrafi olarak Fırat’ın batısındaki topraklar için kullanıldığını İslam coğrafyacılarının eserlerinden öğrenmekteyiz. Aslında kelimenin ifade ettiği coğrafi anlam ile lügat anlamı arasında sıkı bir irtibat vardır. Zira kelimenin lügat anlamı ‘nehrin bir tarafı’ olduğu gibi coğrafi olarak işaret ettiği topraklar da Fırat nehrinin bir tarafı yani batı sahilidir. XII. asrın meşhûr İslam coğrafyacısı *Yâkût-i Hamevî*, *Mu‘cemü’l Büldân*’ında Fırat’ın batısındaki toprakların Beriyye-i Arab’a kadar *İbr* diye isimlendirildiğini söylemektedir. (Hamevî, 1866/III: 603) *Mu‘cemü’l Büldân*’ın ifâdesinden anlaşıldığı kadarıyla Fırat’ın batısında bugünkü Malatya, Adıyaman ve Gaziantep illerini de içine alan ve güney istikametinde eski coğrafyacıların Arabia Deserta dedikleri Çöl Arabistanı’nın¹⁴ başladığı sınıra kadar uzayan havalide *İbr* denmektedir. Öyleyse bu havalide yaşayan insanların yaşadıkları yere nispetle *İbrî* diye anılmasından daha tabîî bir durum olamaz. Yine *Yâkût-i*

¹⁴ Batlamiyus (Lat. Ptolemaeus/ Fr. Ptolémée) Arap yarımadasını Arabia Deserta (çöl Arabistanı), Arabia Petra (taşlık Arabistan) ve Arabia Felix (mes’ûd Arabistan) adlarıyla üç kısma ayırmaktadır. *Yâkût-i Hamevî*’nin Beriyye-i Arap dediği çöl Arabistanı’nın kuzey sınırı Bâdiyetü’ş Şâm yani Suriye Çölü ile başlamaktadır. (Şemseddin, 1341: 17, 23)

Hamevî'den öğrendiğimize göre Yahudilerden bu bölgede yaşayan bir gruba da Fırat'ın ötesine henüz geçmedikleri bir zamanda *İbriyyûn* yani *İbrîler* denmiştir. (*Hamevî*, 1866/III: 604) Buradan *İbrî* kelimesinin anlamının İbranî olmadığı ama *İbr* bölgesinde yaşayan herkes gibi burada yaşayan Yahudilerin de yaşadıkları yere nispetle *İbrî* adıyla anıldığı sonucu çıkmaktadır. *Gregoryus Ebü'l-Ferec*, nisbesinin sadece 'Fırat'ın batı yakasında yaşayan kimsenin oğlu' yahud 'Fırat nehri geçidinde doğanın oğlu' anlamında olduğunu yukarıda görüşleri naklederken tercümesini verdiğimiz dörtlüğünde dile getirmekte, Fırat'ın batısında yaşayan Yahudilere verilen *İbrî* adıyla bir ilgisinin olmadığını söylemekteydi. *İbrî*, 'İbr ilinden/ülkesinden olan' yani 'İbrli' demek olduğuna göre bu havalide yaşayan her türlü halka etnik durumu ve inancı ne olursa olsun bu ad verilmiş olabilir. Malatyavî, Sivasî, Konevî gibi nisbeler nasıl bir inanca değil bir coğrafyaya işaret ediyorsa aynı şekilde *İbrî* adı da bir bölgeyi göstermektedir. *Ebü'l-Ferec*'in nisbesi üzerinde görüş bildiren tüm müsteşriklerin ve hatta karşıt görüşlülerin dikkatlerinden kaçmış olan bu husus ilk defa bu makalede tespit olunmuştur.

Konuyla ilgili olarak ikinci bir tespitimiz de Fırat'ın batı sahilindeki havalide verilen *İbr* adının muhtemelen nehrin isminden alıntılanmış olmasıdır. Zira Fırat nehrinin en eski adı Sümer dilinde *Pura Nunu* şeklindedir. Tamlama Alman Asurolog Friedrich Delitzsch tarafından *der grosse strom*, 'büyük nehir' olarak anlamlandırılmıştır. (Delitzsch, 1881: 169; Delitzsch, 1889: 132; Wissowa, 1907: 1195-1196) Sümerliler bu nehri deniz zannettikleri için 'nehir' anlamındaki *pura* kelimesini 'büyük' sıfatıyla birlikte kullanmış ve 'büyük ırmak' tamlamasından denizi kastetmiş olmalıdır. Asurlular *pura* kelimesinin sonuna bir müenneslik eki olan {+t} takısını eklemişler ve nehre *Purat* demişlerdir. (Sayce, 1894: 8) İbrani ve Süryani dillerinde de aynı 'te'nîs alameti' ile *Perath* şekli kullanılmış, Eski Farsça'da 'güzel' anlamındaki 'u' sıfatı ile kelime *U+furat* > *Ufurât* şekline dönüşmüş ve Arapçaya *Furat* olarak intikâl etmiştir. Bu etimolojik analiz bize *Fırat* kelimesinin en eski ve aslî şeklinin *Pura* ve hatta muhtemelen *Bura* olduğunu göstermektedir. Nitekim Alman çivi yazısı bilgini F. Hommel bu Sümerce kelimeyi ünsüzü ile *Bura* şeklinde okumuştur. (1885: 205) Bu da bize nehrin batısında kalan topraklara verilen *İbr* adının kökenini açık bir şekilde göstermektedir.

İbrî kelimesinin ‘İbranice’ anlamını ifade etmesine gelince bu, coğrafî bir adlandırmadır. *Yâkût-i Hamevî*, İbranice’nin doğuşuna ilişkin şöyle bir rivâyet naklede:

“Muhammed İbn-i Cerîr, İbrahîm aleyhisselâmın Nemruttan kaçarak nehri¹⁵ geçtiği sırada İbrânî dili ile konuştuğunu söyledi. Nemrûd kaçan İbrahim’in ardından gönderdiği kişilere ‘Şayet Süryânîce konuşan bir delikanlıya rastlarsanız onu tutup getirin’ demişti. Onlar İbrâhîm peygamberi bulduklarında onu sorguya çektiler. Allâhü teâlâ onun dilini Süryânîceden İbrânîceye çevirdi. Bu hal nehri geçerken olmuştu. Onun için konuştuğu dil İbrânî dili diye isimlendirildi. Nemrûd Bâbil şehrindeydi” (Hamevî, 1866/III: 604)

Yukarıdaki rivayetten *İbrahim* peygamberin şahsında müşahhaslaştırılan hadisenin Semitik kabilelerin Fırat batısına muhâceretlerini sembolize ettiğini, bu kabilelerin diline geldikleri coğrafya ve geçtikleri nehrin adının verildiğini, İbrani ve İbranice isimlendirmelerinin dinî olmadığını, coğrafî olduğunu anlamaktayız. Rudolf Kittel gibi Batılı bilginler de İbrani kelimesini tespit ettiğimiz bu lejanddan bağımsız olarak aynı şekilde izâh etmişlerdir.¹⁶

Kaynaklardan elde ettiğimiz bu bilgiler ışığında Nöldeke’nin *Bar Ebroyo / İbnü’l İbrî* tamlamasına verdiği ‘İbranî oğlu’ anlamının hatalı olduğunu kesin bir şekilde söyleyebiliriz. Çünkü Arapça’da *İbrî*, Süryanice *Abra~Ebro* kelimelerinin ‘İbranî’ anlamında kullanıldığına dair sözlüklerde herhangi bir bilgi yoktur. *İbrî* kelimesi ‘taraf’, ‘yan’, ‘sâhil’, ‘nehir kıyısı’, ‘geçit’ anlamları dışında ‘İbranî dili’ anlamına da gelmekte; fakat kelimenin ırk olarak İbranî, itikad olarak Yahudi anlamı bulunmamaktadır. *Ebü’l-Ferec*’in zekâ derecesi ve fetânetinden onun İbranî ırkına mensup olduğu sonucuna ulaşmak ilim dışı olduğu gibi, babası *Harun*’un doktor olmasından hareketle Yahudiliğini iddia etmek de aynı şekilde temelsizdir.¹⁷ Hiçbir delile istinâd etmeyen, Nöldeke’nin yazdıklarını gerekçesiz

¹⁵ Nehirle kastedilen Fırat nehridir.

¹⁶ “İbranî adı ‘karşı taraftaki halk’ anlamına gelmekte ve şüphesiz bu boyların evvelce sahip olmadıkları bir havalıye göçlerine işaret etmekteydi. Bu isim İbranî boylarının Mezopotamya’dan göçlerinin ve Fırat’ı geçmelerinin bir hatırası sayılıyordu.” (Kittel, 1895: 19-20)

¹⁷ İslamiyet öncesinde bile Mezopotamya’da Süryanîlerin elli kadar okulu olup bu okullarda Süryanice ve Yunanca ders verilirdi. Miladî V. asırda Süryanîler Aristo felsefesi ile meşgul olmaya başlamışlar, VII. asırda Fırat üzerindeki Kınnesrîn Üniversitesi Yunan felsefesini Yunan diliyle öğretmekle şöhret kazanmıştı. *Cündişâpûr Tıp Mektebi*’nin kurulmasından sonra Süryanîler tıp sahasında büyük ilerlemeler kaydettiler. Tabiplerin tedavisinden âciz kaldıkları Abbasî halifesi Mansur’u Süryanî bir tabip olan Corcis Bahtîşu’nun tedavi ettiği bilinmektedir. (Zeydân: 152 vd.) Teorik ve nazarı tıp bilgisi

aynen tekrar eden Wright, Budge ve Chabot'nun söylediklerinin de bu bahiste ilmî kıymeti yoktur. Yahudilikten Hristiyanlığa geçmiş bir kimsenin İbranice konuşması ve çocuklarının da İbraniceyi ana dili olarak bilmeleri gerekirdi. Hâlbuki *Chronicles*'deki İbranice kelimeleri imlâ ve ifâde tarzı ile *Eski Ahit* üzerindeki yorumları Brockelmann'ın iddiası hilafına *Bar Hebraeus Ebü'l-Ferec*'in İbraniceyi çok iyi bilmediğini gösteriyor. Eserlerinde doğrudan bir Yahudilik tesirine de rastlanmıyor. (Janssens, 1930: 39)

Efrem Barsum'un *Ebü'l-Ferec*'in bir şiirini istişhâd ederek nisbesinin anlamını tespit çabası ve Luvis Şeyho'nun temellendirmeleri haklı ve yerinde görülebilir, fakat konuyu vuzûha kavuşturmak bakımından bu araştırmacılar da yetersiz kalmışlardır. Bolis Behnâm ve Bolis El-Fegâli'nin "*Babası Harun Ebra karyesinden olduğu için Ebü'l Ferec'e bu lakap verildi.*" şeklindeki görüşleri de izâha muhtaçtır; bu yazarlar coğrafî eserlere atıf yapılarak *Ebra*'nın neresi olduğunu göstermemişlerdir. Daha farklı bir bilgiye ulaşılmadığı sürece en doğrusu bu isimlendirmenin kaynağının Fırat nehri ve bu nehrin batısında kalan topraklar olduğunu kabul etmektir.

Ebü'l Ferec'in dedesi *Toma* adını İsa'nın on iki havarisinden birinin adından almıştı. Havari *Toma*'ın asıl adı Yahuda olup kendisini Yahuda İskariyot'tan ayırt etmek için ona *Toma* adı verilmişti. (Hastings, 1909: 932) Bu isim Aramî kökenli olup 'ikiz' manasına gelmektedir. (Weekley, 1921: 1498) *Ebü'l-Ferec*'in doğduğu çağda İngiltere'de dahi bu isim vaftiz adı olarak kullanılmıştır. (Lower, 1860: 342)¹⁸ XII. yüzyıl sonunda bir Yahudinin Yeni Ahit'te geçen bir havari ismini (The Gospel by John: 1859: 51) çocuğuna ad olarak vermesi muhtemel görülemez. Dolayısıyla *Ebü'l-Ferec*'in yukarı doğru birkaç batında Hristiyan bir aileden olduğu dedesinin adıyla da sâbit olmakta ve *Harun*'un Yahudilikten ihtidâ etmesi nazariyesi böylece geçerliliğini kaybetmektedir.

Süryanî Hristiyanlar arasında güçlü bir gelenek halinde mevcut olduğundan Janssens'in, *Harun*'un mesleğinden hareketle Yahudiliğine ihtimal vermesi doğru değildir.

¹⁸ 1273 yılındaki nüfus sayımı kayıtlarında bu isme Robert fil. Thome şeklinde tesadüf edilir. (Frowde, 1901: 745)

Sonuç

Bu makalede Süryânî tarihçi *Ebü'l-Ferec*'in büyük münakaşalara sebep olan *İbnü'l-İbrî* nisbesi ve soyu hakkında aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

1. *Ebü'l-Ferec*'in babası Harun o çağdan bugüne kadar Yakubî Hristiyanları arasında çocuklarına vermek âdet olan bir isim taşıyordu ve bu ismin Yahudiliğini düşündürecek bir yönü bulunmamaktadır. Mesleği olan tabiplik Hristiyan Süryaniler arasında yaygın bir meslekti ve mesleğinden hareketle Yahudi olduğunu düşünmek yersizdir.

2. *Ebü'l-Ferec*'in dedesi, İsa peygamberin on iki havarisinden biri olan *Toma*'nın adını taşıyordu ve bu durum *Ebü'l-Ferec*'in birkaç batın ötede hep Hristiyan olan bir ailenin mensubu olduğunu göstermektedir.

3. *Ebü'l-Ferec*'in eserlerinde İbranî dilini imlâ ve ifâdesi bu dili çok iyi bilmediğine tanıklık etmektedir. Baba tarafından Yahudi olsaydı bu dili aile içinde ana dili kuvvetinde bilmesi gerekirdi.

4. *Ebü'l-Ferec*'in eserlerinde Tevrat ananelerinden izler görülmemekte, üzerinde düşünce yapısına istikamet verecek bir Yahudilik tesiri bulunmamaktadır.

5. *İbnü'l-İbrî* nisbesi iddia edildiği gibi 'İbranî oğlu' anlamında değildir. *İbrî* kelimesi Arapça'da İbranîce anlamında kullanılıyorsa da bu dilin konuşurlarına *İbrî* adı verilmesi sonradan geldikleri coğrafya dolayısıyladır.

6. Nisbesindeki *İbrî* kelimesinin İbranî anlamında olmadığını bizzat *Ebü'l-Ferec* bir şiirinde dile getirmektedir. Bu şiire göre *İbrî*, 'Fırat nehri sahilinde doğan' anlamındadır ve atalarından biri Fırat nehrini geçerken doğduğu için kendisine bu isim verilmiştir.

7. Fırat nehrinin en eski adı *Bura*'dır ve Süryânî dilindeki *Perath* adı bunun müenneslik 'th'si eklenmiş şeklinden başka bir şey değildir. Fırat nehrinin batı sahillerindeki havalide bu yüzden *İbr* denmiştir. *Ebü'l-Ferec*, *İbr* bölgesindeki Malatya'da dünyaya geldiği için nisbesinde hem büyük dedesinin doğduğu Fırat nehri sahiline hem de kendi doğduğu *İbr* topraklarına gönderme vardır.

8. Arapça'da *ubûr*, Süryânîcede ise 'bâr masdarları nehrin karşı kıyısına geçmek anlamında olup Arapça *ibrî* ve Süryânîce 'ābrā kelimeleri nehrin karşı kıyısına geçen anlamına gelmektedir. Bu doğrultuda *İbnü'l-İbrî* tamlamasının

anlamını nihâî olarak 'Fırat nehri geçitlerinden birinde doğan kimsenin oğlu' şeklinde tespit etmek en doğrusu olacaktır.

Kaynakça

Atiya, A. S. (2005). *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*. Çev. Hiçyılmaz, N. İstanbul: Doz Yayınları.

Avcı, C. (2010). Nisbe Maddesi. *TDV İslam Ansiklopedisi* 33 (pp. 142-144). İstanbul: TDV İSAM.

Bolis, Behnâm (1965). *İbnü'l İbrî Eş-Şâ'ir*. Kamışlı: Matbaatü's Şebâb.

Bolis, el-Fegâlî (1988). Ebü'l Ferec İbnü'l İbrî Hayâtühü ve Âsârühü. *Dirâsât fi'l Âdâb ve'l Ulûm ve'l İnsâniyye: İbnü'l İbrî fî Mieviyyeti's-Sâbiati li-Vefâtihi*. Beyrut, 15(23), 19-25.

Brockhelmann, C. (1978). İbnü'l İbrî maddesi. *MEB İslam Ansiklopedisi V/II* (pp. 861-862). İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.

Budge, E. A. W. (1999). *Abû'l-Farac Tarihi I-II*. Çev. Doğrul, Ö. R. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Cahun, L. (1896). *Introduction à l'histoire de l'Asie Turcs et Mongols des Origines à 1405*. Paris: Armand Colin.

Chabot, J. B. (1934). *Littérature Syriaque*. Paris: Librairie Bloud & Gay.

Çelik, M. (2010). Süryanîler maddesi. *TDV İslam Ansiklopedisi* 38 (pp. 175-178). İstanbul: TDV İSAM.

Danişmend, İ. H. (1939). Süryânî Mîkâîl Vakâyinamesi. *Türklük Mecmuası*, I, 70-80.

Darkot, B. (1978). Fırat maddesi. *MEB İslam Ansiklopedisi IV* (pp. 622-626). İstanbul: MEB Basımevi.

Delitzch, F. (1881). *Wo Lag das Paradies*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Delitzch, F. (1889). *A New Commentary of Genesis*. Tr. by Taylor S. Newyork: Scribner and Welford.

Frowde, H. (1859). *The Gospel by John*. New York: American Bible Union.

Frowde, H. (1901). *A Dictionary of English and Wellsh Surnames*. London: Charles Wareigh Bardsley.

Grousset, R. (2011). *Stepler İmparatorluğu*. Çev. İnalçık, H. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Günaltay, M. Ş. (1991). *İslam Tarihinin Kaynakları Tarih ve Müverrihler*. İstanbul: Endülüs Yayınları.

Hastings, J. (1909). *Dictionary of the Bible*. New York: Charles Scribner's Sons.

Hommel, F. (1885). *Geschichte Babyloniens und Assyriens*. Berlin: G. Grote'sche Verlagsbuchhandlung.

Honningman, E. (1978). Malatya maddesi. *MEB İslam Ansiklopedisi VII* (pp. 225-239). İstanbul: MEB Basımevi.

Ignatius, Barsoum A. (2003). *The Scattered Pearls a Short History of Syriac Literature and Sciences*. Tr. and Ed. by Moosa, M. New Jersey: Georgias Press.

İbnü'l-İbrî Mâr Grigoryus Yuhannâ (1983). *Divânü'l 'Allâmeti'l-Kebîr ve's-Şâ'iri's-Şehîr El-Feylesufü's-Süryânî Mafriyânü'l Maşrık*. Holland.

İbnü'l-Manzûr (1985). *Lisânü'l'Arab I-IV*. Kum: Neşr-i Edeb-i Havza.

Janssens, H. F. (1930). Bar Hebraeus' Book of the Pupils of the Eye. *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 47(1), 26-49.

Kittel, R. (1895). *A History of the Hebrews*. Tr. by Taylor, J. Edinburg: Williams and Norgate.

Lane, G. (1999). An Acoount of Gregory Bar Hebraeus Abu Al-Faraj and his Relations with the Mongols of Persia. *Journal of Syriac Studies*, 2(2), 209-233.

Le Strange, G. (1905). *The Land of the Eastern Chaliphate*. Cambridge: University Press.

Lower, M. A. (1860). *A Dictionary of The Family Names of the United Kingdom*. London: John Russel Smith.

Maksutoğlu, M. (1969). *Arapça Dilbilgisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Mar Ignatius Jacoub III H. H. (1985). *The Syrian Orthodox Church of Antioch*. Holland.

Mütercim Âsım (2013). *Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l Kâmûsu'l Muhît Tercümesi*. Haz. Koç M. & Tanrıverdi, E. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Nöldeke, T. (1892). *Bar Hebraeus, Orientalische Skizzen*. Berlin: Verlag von Gebrüder Paetel. (→ İng. terc. Black, J. S. (1892) *Sketches from Eastern History*. London and Edinbugh: Adam and Charles Black.)

Özaydın, A. (2000). İbnü'l-İbrî maddesi. *TDV İslam Ansiklopedisi 21* (pp. 92-94). İstanbul: TDV İSAM.

Panicker, J. M. (2002). *The Person of Jesus Christ in the Writings of Juhanon Gregorius Abu'l Faraj Commonly Called Bar Ebraya*. Hamburg: Transaction Publishers.

Renaudot, E. (1847). *Liturgiarum Orientalium Collectio I-II*. Francofurti ad Moenum: Sumptibus Josephi Baer Bibliopolae.

Sayce, A. H. (1894). *Primer of Assyriology*. The Religious Tract Society.

Smith, R. P. (1927). *Thesaurus Syriacus I-II*. Oxonii: e typographeo Clarendoniano.

Şartûnî, R. (1943). *Mebâdi'l 'Arabiyye III*. Beyrut: Matbaatü Kâsûlikiyye.

Şemseddin, M. (h. 1341). *İslâm Târîhi Birinci Kitâb*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası.

Teule, H. G. B. (1997). Ebn Al-'Ebrî maddesi. *Encyclopaedia Iranica VIII* (pp. 13-15).

Vankulu Mehmed (2014). *Vankulu Lügati*. Haz. Koç, M. & Tanrıverdi, E. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Weekly, E. (1921). *Etymological Dictionary of Modern English*. London: J. Murray.

Wright, W. (1894). *A Short History of Syriac Literature*. London: Adam and Charles Black.

Yâkût-i Hamevî (1886). *Jacut's geographisches Wörterbuch aus den Handschriften III*. Hrsg. von Wüstenfeld, F. Leipzig: F. A. Brockhaus.

Yesûî, L. Ş. (1898). *Grigoryus Ebü'l Ferec El-Ma'rûf bi-İbni'l İbrî*. El-Maşrık. Beyrut: Matbaa-i Kâsûlikiyye.

Zeydân, C. (tarihsiz). *Târîhü't-Temeddüni'l İslâmî I-III*. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayât.

Zihnî Efendi (2014). *El-Müntehab ve'l Muktezab*. İstanbul: Marifet Yayınları.

Received 09.08.2023	Research Article	JOTS
Accepted 21.08.2023		7/2
Published 05.09.2023		2023: 553-571

Einige Beobachtungen zur Übersetzungstechnik der altuigurischen Maitrisimit*

Eski Uyğurca Maitrisimit'in Çeviri Tekniği Üzerine Bazı Gözlemler

Jens WILKENS**

Göttingen Academy of Sciences and Humanities (Göttingen/Germany)
E-mail: jens.wilkens@adwgoe.de

Based on the materials scholars have examined so far, it can be stated that the Old Uyghur *Maitrisimit nom bitig* is apparently a rather faithful translation of the Tocharian A *Maitreyasamināṭaka*. However, there are some significant discrepancies between the two versions. Both versions of this highly important text dedicated to the visionary biography of the future Buddha Maitreya provide an ideal starting point for comparative Tocharian-Old Uyghur studies. The two languages involved belong to two different language families and thus have divergent typological properties. Although shorter translations from Middle Iranian languages into Old Uyghur are known, the Old Uyghur *Maitrisimit nom bitig* is without any doubt the most important translation from an Indo-European language into a Turkic one in the period before the turn of the first millennium CE. The article discusses some peculiarities of this Old Uyghur translation.

Key Words: Maitrisimit, Maitreyasamināṭaka, Old Uyghur, Turfan studies, translation technique, Uyghur Buddhism.

* Dieser Aufsatz basiert auf einem Vortrag, der am 4. November 2022 im Rahmen der Veranstaltung *Tükädi / Beendet? Von der Turfanexpedition zur Turfanedition. Abschlussveranstaltung des Akademienvorhabens Turfanforschung (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften)* in Berlin gehalten wurde. Übersetzungen aus dem Altuigurischen sind meine eigenen. Die Systeme der Klammern, die in der Tocharologie und Turkologie jeweils in Gebrauch sind, wurden nicht vereinheitlicht.

** ORCID ID: 0000-0002-5110-0533.

Einleitung

Die altuigurische *Maitrisimit* (auch: *Maitrisimit nom bitig*) ist unsere wichtigste Quelle, um die Übersetzungstechnik aus dem Tocharischen zu studieren. Auch ist die *Maitrisimit* zweifellos die bedeutendste Übersetzung aus einer indoeuropäischen Sprache in eine türkische vor der Wende des ersten Jahrtausend n. Chr.¹ Zwar ist das auf Tocharisch A abgefasste Original, das *Maitreyasamitināṭaka* (im Folgenden: *MSN*), fast ausschließlich in Form von Fragmenten erhalten, aber ein Textvergleich ist vielfach dennoch möglich.² Dies haben bereits F. W. K. Müller und E. Sieg im Jahr 1916 eindrucksvoll gezeigt.³ Selbst kleine Fragmente können interessantes Material beisteuern.⁴ Vorangehende Studien haben beispielsweise gezeigt, dass die buddhistische Terminologie von tocharischer Vorlage und altuigurischer Übersetzung bisweilen abweicht (Pinault, 2003: 76-77).⁵ Auch sind vergleichende Glossare Altuigurisch-Tocharisch A und umgekehrt ein wichtiger Schritt zum Verständnis der Arbeitsweise der Übersetzer, und dies gilt nicht nur für die Terminologie (Peyrot & Semet, 2016: 372-376).⁶ Eine ins Detail gehende Untersuchung wird erst dann möglich sein, wenn beide Fassungen in zuverlässigen Textausgaben vorliegen, was in naher Zukunft wohl kaum der Fall sein wird. Im Folgenden sollen einige Beobachtungen vorgestellt werden, die

¹ Nur die Erzählungssammlung *Daśakarmaphāvadānamālā* ist in Umfang und literarischer Bedeutung vergleichbar. Hier sind allerdings die erhaltenen Fragmente auf Tocharisch A und B weniger zahlreich und auch schlechter erhalten als im Falle des *Maitreyasamitināṭaka*.

² Zu einer vorläufigen Konkordanz der Parallelen der tocharischen und altuigurischen Versionen vgl. Pinault, 1999: 193-205. Trotz neuer Identifikationen bietet diese kommentierte Gegenüberstellung weiterhin einen hervorragenden Ausgangspunkt für vergleichende Studien.

³ Vgl. auch Wilkens 2008.

⁴ Ein Beispiel ist das kleine tocharische Fragment THT 1331a aus dem 25. Kapitel. In Zeile a 6 ist der Ausdruck *[šwā]lāṣi tkam* „Land aus Fleisch“ belegt (vgl. auch Carling-Pinault, 2023: 484a), was mit *āt yumgak* „Fleischklumpen“ übersetzt wird (MaitrH XXV, Folio 10 r. 23 = Geng et al., 1998: 55). Auch hat der tocharische Text in THT 1331a b 3 *śo[lym](e)yis ma[l](aṅṅ oki)* „like the heads (lit. nostrils) of a needle“ (Carling & Pinault, 2023: 476b) die Ergänzung des altuigurischen Textes (MaitrH XXV, Folio 10 v. 4-5 = Geng et al., 1998: 55) zu *[ignä örtükin]čä* „wie ein Nadelöhr“ erlaubt (Itkin et al., 2017: 75).

⁵ Die buddhistische Terminologie war also bereits vor der intensiven Beschäftigung der Uiguren mit dem *MSN* in bestimmten Bereichen mehr oder weniger festgelegt. Eine vollständige Fixierung der Begriffswelt gab es allerdings zu keiner Periode.

⁶ Vgl. auch die Gegenüberstellung der zehn *karmapathas* in beiden Sprachen in Pinault, 1999: 229.

sich aus einer vergleichenden Lektüre der veröffentlichten Materialien ergeben haben. Keinesfalls können alle Aspekte eines umfassenden Textvergleichs behandelt werden.

1. Metaphern und Vergleiche

An den Anfang sei die Behandlung von Metaphern und Vergleichen gestellt, da sich aus den hieraus gewonnenen Beobachtungen Hinweise auf die Arbeitsweise des Übersetzers oder der Übersetzer ergeben. Metaphern sind bekanntlich ein häufig verwendetes Stilmittel der gehobenen Literatur des Altuigurischen (Kaygusuz, 2021). Wie schon mehrfach gezeigt, beruht das syntaktische Muster, wie Metaphern im Altuigurischen in der Regel gebildet werden (Röhrborn, 1980), auf einem tocharischen Vorbild (Kuritsyna 2018; Pinault, 2003: 47-53; Zimmer, 1982/83). Das typische sprachliche Ausdrucksmittel *Terminus proprius* plus Suffix +lXg gefolgt vom Tropus (Röhrborn, 1980: 1) kommt auch noch in späten Werken des uigurischen Buddhismus regelmäßig zur Anwendung. Vergleicht man *MSN* und *Maitrisimit*, so fällt auf, dass die altuigurische Übersetzung der tocharischen Vorlage zum Teil sehr genau folgt.⁷ Das syntaktische Verhältnis zwischen den Gliedern der Metaphern kann exakt nachgebildet werden. In beiden Versionen werden z.B. Protagonisten durch den Gebrauch von Metaphern charakterisiert und angeredet, wobei beide Textfassungen einen übereinstimmenden Wortlaut haben können.

(1) *kāswoneṣi parām ñkāt* „O glorious god of virtue“ (YQ 1.13 a 3 = Ji et al., 1998: 96-97) // So ist auch die Übersetzung *ädgüliüg kut t(ä)ṅrisi* (ZusTreff 1710-1711 = Geng & Klimkeit, 1988: 134) zu verstehen.

Der Brahmane Bādhari wird im zweiten Kapitel folgendermaßen angesprochen:

(2) *knānmuneṣi śol eṣant* „giver of the life of knowledge“ (YQ 1.8 a 2 = Ji et al., 1998: 82-83) // Auch die altuigurische Entsprechung *bilgä biliglig öz berdäči* (ZusTreff 1570 = Geng & Klimkeit, 1988: 124) ist „o Geber des Lebens der Weisheit“ zu übersetzen.

⁷ Die sich entsprechenden Suffixe sind in Fettdruck wiedergegeben.

Die Charakterisierung Maitreyas in Form einer Metapher ist ebenfalls in beiden Versionen genau entsprechend:

(3) *metrakṣi bram ñkät* „Metrak, as the God Brahmā“ (YQ 1.12 a 2 = Ji et al., 1998: 114-115) // Die Übersetzung lautet ganz gleich: *m<a>itreḷag äzrua t(ä)ḡri* „Maitreya-Brahmā-Gott“ (ZusTreff 1980-1981 = Geng & Klimkeit, 1988: 152). Hier weicht nur die Art ob, wie die Herausgeber des tocharischen Originals die Metapher wiedergeben.

Ganz ähnlich ist das folgende Beispiel:

(4) *metrakṣim paräm-ñkät* „Maitreya god of glory“ (A274 b 6) (Peyrot & Semet 2016: 367, 369) // *maitreḷg kut t(ä)ḡrisi* „Maitreya-Glücksgott“ (Peyrot & Semet 2016: 361, ZZ. 097-098).⁸

Es existieren aber auch Fälle, bei denen im Tocharischen eine auf die oben beschriebene typische Weise gebildete Metapher vorliegt, diese aber in der Übersetzung ohne Suffix angebunden wird, auch wenn die Übersetzung ins Englische bzw. Deutsche gleich ist.

(5) *wsālṣi ñemi* „jewel of a garment“ (YQ 1.24 a 6 = Ji et al., 1998: 164-165) // *ton ärdini* „Gewand-Juwel“ (ZusTreff 2486 = Geng & Klimkeit, 1988: 188). Auf diese Abweichung wurde schon von G.-J. Pinault hingewiesen (2003: 52).

(6) *kanakṣi ñemi* „jewel of a cotton cloth“ (YQ 1.25 a 1 = Ji et al., 1998: 168-169) // *böz ärdinisi* „Baumwollstoff-Juwel“ (ZusTreff 2527-2528 = Geng & Klimkeit, 1988: 192). Bei diesem Beispiel liegt in der Übersetzung eine Nominalverbindung mit Possessivsuffix vor, welches in Beispiel (5) fehlt.

Es gibt aber auch durchaus gravierendere Abweichungen im Gebrauch der Metaphern. So kann es auch vorkommen, dass zwar im Tocharischen eine Metapher vorliegt, aber nicht im Altuigurischen:

(7) *kanakṣi ñemi* „jewel of a cotton cloth“ (YQ 1.25 b 1) (Ji et al., 1998: 168-169) // *böz* „Baumwollstoff“ (ZusTreff 2551 = Geng & Klimkeit, 1988: 192).

⁸ Im Kommentar (S. 365) vertreten die Verfasser die Auffassung, dass trotz der genauen tocharischen Entsprechung *maitrilg* („provided with *maitri* (benevolence)“) zu lesen sei. Für die im Tocharischen ähnliche Konstruktion *brahmavatiṣim śriññäktes kätṣam* (A299 b 2) „in the womb of the Śrīdeva of a Brahmāvati“ (Peyrot & Semet, 2016: 366-367) fehlt eine altuigurische Entsprechung bisher.

Auf einen umgekehrten Fall aus dem 20. Kapitel hat Anna Kuritsyna in einem Aufsatz hingewiesen. Hier hat das Tocharische drei gleichgeordnete Instrumentale:

(8) *kaṣtyo śurāmyo po(ryo) ///* „(tormented) by hunger, sorrow and fire“,⁹ während die Übersetzung die typische Metaphernkonstruktion aufweist: *ačmak [suvsā]mak busuṣ kadgulug otin* „(suffering) from fire of hunger, thirst, sorrow and distress“.¹⁰

Einen starken interpretativen Eingriff des Übersetzers stellt folgendes Beispiel dar, bei dem *Terminus proprius* und Tropus im Tocharischen und Altuigurischen vertauscht sind. Syntaktisch handelt es sich beim tocharischen Ausdruck im Grunde genommen gar nicht um eine Metapher. Außerdem wurde ein gänzlich neuer Tropus im Altuigurischen eingeführt (*käyiklär* „Wildtiere, Hirsche“). Auch das Vergleichswort (*arслан* „Löwe“) ist ein Zusatz, der das Bild noch stärker akzentuiert. Zudem hat das Verb *korkit-* („erschrecken“) im Altuigurischen eine leicht abweichende Nuance als das tocharische *wik-* als Transitivum („cause to disappear, drive out, drive away“). (Carling & Pinault, 2023: 442b).

(9) *enkäl kleś wikäṣṣ oki* „[and] he will drive away as it were **the impurity of passion**“ (YQ 1.24 b 2) (Ji et al., 1998: 164-165) // *nizvanilag käyiklärig korkitdači arslan osuglug* „wie ein **Löwe**, der **die Wildtiere der Kleśas** erschreckt“ (ZusTreff 2499-2500 = Geng & Klimkeit, 1988: 190).

Ein Fall kann benannt werden, bei dem sich der Übersetzer offenbar unsicher war, wie tocharisch *oki* („wie, gleich“) wiederzugeben sei. Vielleicht war das Manuskript, das ihm zur Verfügung stand auch nicht ganz deutlich, so dass er *oko* („Frucht“) als alternative Lesung in Erwägung gezogen haben könnte und diese Deutung in die Übersetzung einfügte. Zu beachten ist, dass tocharisch *oki* zwei Entsprechungen hat: erstens *yöläši* und zweitens *täg*.

(10) *cokis slamm oki aṣuk pärkraṃ prāru* „his fingers slender and elongated like a flame of a lamp“ (YQ 1.8 b 5 = Ji et al., 1998: 82-83) // *yula yalınıña yöläši*

⁹ Die Stelle ist tatsächlich etwas schlechter erhalten. Die Edition hat *[ka]ṣtyo [śurā]m[yo po] - ///* (THT 1308.a b 2 = Itkin & Kuritsyna, 2017: 68).

¹⁰ Kuritsyna 2018: 274. Vgl. Geng et al., 1998: 26 (Kapitel 20, Folio 14 v. 10-11).

yemiš tāg tūp tüz uzun ärñäkläri „seine Finger sind ganz eben und lang **wie** die Flamme einer Lampe (oder) **wie Obst**“ (ZusTreff 1611-1613).

2. Abweichungen bei den 32 Lakṣaṇas

Die minutiösen Aufzählungen der 32 Lakṣaṇas im 2. und 26. Kapitel zählen einerseits zu den scheinbar scholastisch geprägten Passagen, sind aber möglicherweise auch ein Anhaltspunkt zur genauen Visualisierung dieser Merkmale in der Meditation. Ein Textvergleich hat einige bemerkenswerte Abweichungen bei Vorlage und Übersetzung zutage gefördert, von denen einige schwer zu erklären sind.¹¹ Gleich das erste Beispiel kann dieses Problem verdeutlichen.

(11) *(a)ṣuk kukām* „his heels slender“ (YQ 1.8 b 6 = Ji et al., 1998: 84-85) // *oysuz kötkisiz tüz süñöki ärür* „sein Knochen ist ohne Eindellung und ohne Erhebung, (ganz) eben“ (ZusTreff 1613-1614 = Geng & Klimkeit, 1988: 128).

Tocharisch *aṣuk* ist als Fremdwort im Altuigurischen als *äžük* vorhanden. Es handelt sich um ein hapax legomenon (Wilkins, 2008: 425; Röhrborn, 2017: 359). Die Semantik ist nicht nur für moderne Bearbeiter schwierig, sondern war vielleicht schon für die damaligen Übersetzer nicht ganz eindeutig. Im Gegensatz zur Edition des *MSN* wird tocharisch *aṣuk* jetzt mit „wide, broad (of body parts)“ angesetzt (Carling & Pinault, 2023: 19a).

Vorerst gibt es keine Erklärung für die Diskrepanz zwischen „Ferse“ im Tocharischen und „Knochen“ im Altuigurischen. Allerdings wird „heels“ für Tocharisch B *kuke* von Adams mit einem Fragezeichen versehen. (Adams, 2013: 191) In der alttürkisch-khotansakischen Wortliste ist das Wort für Ferse *ägöčäk* (Nugteren, 2022), welches aber im Altuigurischen nicht belegt ist. Eine genaue Entsprechung der Substantive wie in Beispiel (11) zeigt Beispiel (12). Auch hier gewinnt man den Eindruck, als hätte sich der Übersetzer um eine Wiedergabe von *aṣuk* gedrückt und stattdessen zwei Äquivalente (*sukančig körklä*) für *krāñś* (zu *kāsu*) gegeben:

¹¹ Es können hier nicht alle Abweichungen vorgestellt werden. Für die Liste der 32 Merkmale im 26. Kapitel wurden die beiden Versionen von Pinault (1999: 208-221) verglichen.

(12) *aşuk krāñśā kukām* „his heels (are) slender and beautiful“ (YQ 1.12 b 3)¹² // *sukančig körklä süñöki* „lieblich und schön (ist) sein Knochen“ (ZusTreff 2020 = Geng & Klimkeit, 1988: 156).

Bei beiden Beispielen könnte man das Altuigurische auch mit einem Plural übersetzen.

Die Liste der Lakṣaṇas zeigt noch andere merkwürdige Abweichungen. Das folgende Beispiel ist besonders frappierend:

(13) z.B. *(ājā)nai onkālyme oki elā kälko gośagat* „his pudendum under cover like that of the *ājāneya* elephant“ (YQ 1.8 b 7 = Ji et al., 1998: 84-85) // *ačanay atlag arkun kāvālñiñ tæg yaşru batutlug uvut yini ärür* „sein Schamglied ist verborgen² wie das des *ājāneya* genannten edlen Pferdes²“ (ZusTreff 1620-1622 = Geng & Klimkeit, 1988: 128).

arkun kāvāl wird gemeinhin als Wortpaar zur Bezeichnung eines Rennpferdes oder eines Pferdes von edler Rasse betrachtet. Es bleibt unklar, warum *onkalām* „Elefant“ auf diese Weise übersetzt wurde. Man könnte vermuten, dass das Verständnis blockiert war, da die Uiguren *ājāneya* nur als Begriff für Pferde kannten. Allerdings spricht ein Argument gegen diese Interpretation. In der Liste der 32 Lakṣaṇas im 26. Kapitel wird *(gośagat şo)tre škānt lakşam 10* „la marque *kośagata* ... Dixième marque“ (A291 b 5-6 = Pinault, 1999: 210 [mit altuigurischer Parallele]) mit *onunč yañalar bāgi at bāginiñ osuglug kizläglic batutlug uvut yinin körür* „zehntens: er sieht sein Schamglied, das verborgen² ist wie (das) des Fürsten der Elefanten oder des Fürsten der Pferde“ (MaitrH XXVI B r. 9-12 = Geng et al., 1998: 61) übersetzt. Dieses Lakṣaṇa scheint also symbolisch sowohl mit dem eines edlen Elefantenbullen als auch mit dem eines edlen Hengstes bei den Uiguren bekannt gewesen zu sein. Eine Passage aus dem 大智度論 *Da zhidu lun*, die ebenfalls in der Nennung des Lakṣaṇa Nr. 10 beide Tiere als *ājāneya* bezeichnet, wurde von G.-J. Pinault (1999: 210) in seiner Diskussion des Merkmals *kośagatavastiguhya* zitiert.

(14) Ein interessanter Verzicht auf einen exakten Terminus begegnet uns in der Liste der Lakṣaṇas im 26. Kapitel. Das tocharische MSN hat als 14. Merkmal:

¹² Ji et al., 1998: 114-115. Trotz der Bedeutungsangabe für *aşuk* „wide, broad (of body parts)“ wird auch in Carling & Pinault, 2023: 137a so übersetzt.

yok yāmu jambunāt wäss oki āštār lukšanu wsā-yok ya(ts)/// „ayant produit une couleur, il est pur, brillant et ayant une peau de couleur d’or comme l’or **Jāmbūnada**“ (A291 b 8).¹³ Die Übersetzung lautet: *tört y(e)g(i)rminč altun öñlüg arag süzök kirtışın körür* „vierzehntens: er sieht seine Haut, die von goldener Farbe und rein² ist“ (MaitrH XXVI Folio B r. 23-25 = Geng et al., 1998: 61). Der über das Tocharische entlehnte Begriff *čambunāt* ist in der altuigurischen Literatur gut belegt.¹⁴ Interessanterweise gibt es aber bislang keine Belege aus Texten, die aus dem Tocharischen übersetzt wurden. Auch hier fehlt er in der Übersetzung.

(15) In der Liste der 32 *Lakṣaṇas* im 26. Kapitel wird als Merkmal Nr. 25 auf die Kiefer des Buddha Maitreya Bezug genommen: *kesār śiśkiss oki wārtsañ prākraṃ akritraṃ śanweṃ wiki pāñpint la(kṣaṃ 25) ///* „des mâchoires larges, fermes et pleines comme celles d’un lion **Kesarin**. Vingt-cinquième marque“ (A292 a 6)¹⁵ // *beš otuzunč arslanlarnıñ tąg keñ alkıg tıp tągirmi kasagların körür* „fünfundzwanzigstens: er sieht seine breiten² und ganz runden Kiefer wie die der Löwen“ (MaitrH XXVI Folio B v. 16-18). G.-J. Pinault hat bereits auf die Entsprechung tocharisch A *wārts* : altuigurisch *keñ alkıg* hingewiesen. (Pinault, 1999: 215) Für *akritār* „rund, voll“ (Carling & Pinault, 2023: 4a) gibt es das Äquivalent *tıp tągirmi*, während *prākār* „fest“ nicht übersetzt wurde. Es fällt auch auf, dass nicht die häufige Junktur *kesar*¹⁶ *arslan(lar)* gewählt wurde, obwohl dies die Vorlage exzellent wiedergegeben hätte. Auch erscheint der Löwe im Tocharischen im Singular, im Altuigurischen im Plural.

3. Leicht abweichende Übersetzungen

Auch wenn durchaus genau entsprechende Äquivalente zur Verfügung gestanden hätten, so wählte der Übersetzer bei einigen Passagen eine leicht andere Nuance:

(16) *śāk we pi puklā talke śaśśām bādhari* „For twelve years Bādhari has performed **the sacrifice**“ (YQ 1.15 b 7 = Ji et al., 1998: 52-53) // *badari baraman iki y(e)g(i)rmi yıl ägsüksüz buši berdi* „der Brahmane Bādhari hat zwölf Jahre freigebig

¹³ Pinault, 1999: 212 (mit altuigurischer Parallele; nach einer Übersetzung von Couvreur).

¹⁴ Wilkens, 2023: 135-136 (mit Schreibvarianten).

¹⁵ Pinault, 1999: 215 (mit altuigurischer Parallele).

¹⁶ Die Variante *kesari* ist in der *Maitrisimit* nicht belegt.

Almosen gegeben“ (ZusTreff 1240-1241 = Geng & Klimkeit, 1988: 100). Es ist zu vermuten, dass *buši* („Almosen“) nur eine Interpretation von *talke* („Opfer“) ist. Eine zweite Abweichung betrifft die Phraseologie in der Wahl des Verbs. *śaśśām* ist das Präteritum 3. Sg. vom Kausativ *štām(ā)*- „stellen“ zu *käly-*, während in der altuigurischen Übersetzung die Standardphrase *buši berdi* „er gab Almosen“ gewählt wurde. Zur Verdeutlichung wurden die Zusätze *baraman* „Brahmane“ und *ägsüksüz* „freigebig“ hinzugefügt.

(17) [*purṇa*]bhadre *ñkät* „the god Pūrṇabhadra“ (YQ 1.3 a 1 = Ji et al., 1998: 56-57) // *purṇab(a)ḍre ur(u)ḡu* „der General Pūrṇabhadra“ (ZusTreff 1252 = Geng & Klimkeit, 1988: 100).

Warum für tocharisch *ñkät* nicht die übliche Entsprechung *t(ä)ḡri* gewählt wurde, bleibt unklar. Möglich ist, dass das Wissen des Übersetzers um die spezifische Funktion Pūrṇabhadras als Göttergeneral im Pantheon ausschlaggebend war. Ein ähnlicher Fall ist das folgende Beispiel. Da Virūpākṣa zu den vier Lokapālas bzw. Mahārājas gezählt wird, hat der Übersetzer „König“ zu „Mahārāja“ spezifiziert:

(18) *virupākṣes lānt waturā* „on the order of King Virūpākṣa“ (YQ 1.6 a 3 = Ji et al., 1998: 106-107) // *virupākṣe maharačniḡ y(a)rlḡiḡa* „auf Befehl des Mahārāja Virūpākṣa“ (ZusTreff 1846).

Der Übersetzer ins Altuigurische folgte nicht immer sklavisch seiner Vorlage, sondern setzte auch Termini ein, die auf sein gründliches Wissen über den Buddhismus hindeuten.

(19) Das tocharische Fragment A274 a 5 hat *brahmāyu purohit* „Brahmāyu the purohita“ (Peyrot & Semet, 2016: 367-368), während die Übersetzung dies mit *br(a)hmayu bram(a)n* „der Brahmane Brahmāyu“ (Sängim-Version, Kapitel 11, Blatt 3 r. 4-5)¹⁷ überträgt. Einige Zeilen weiter unten entspricht tocharisch *brahmāyu purohit* (A274 b 4 = Peyrot & Semet, 2016: 367) genau *brahmayu p(u)rohit* im Altuigurischen (Sängim-Version, Kapitel 11, Folio 3 v. 21 = Peyrot & Semet, 2016: 361).

¹⁷ Peyrot & Semet, 2016: 360, 363. Desgleichen wahrscheinlich auch in A274 b 3 (Peyrot & Semet, 2016: 367) und die altuigurische Übersetzung in der Sängim-Version, Kapitel 11, Blatt 3 v. 16 (Peyrot & Semet, 2016: 361).

Durch einen vergleichenden Zusatz im Altuigurischen wird die Beschreibung der tönenden Stimme verstärkt:

(20) *klanom̄tsām wakyō* „with a resounding voice“ (YQ 1.11 a 6 = Ji et al., 1998: 120-121) // uig. *yaŋalarnıŋ t̄äg yaŋkulug ünin* “mit der hallenden Stimme **wie der der Elefanten**“ (ZusTreff 2065–2066).

Ein Zusatz im Altuigurischen unterstreicht die körperlichen Auswirkungen der Trauer:

(21) *ākṛā aśnāṣ* „from those with tears in the eyes“ (YQ 1.13 a 6 = Ji et al., 1998: 96-97) // *agaz yarlıg köz yaşlıg* „**mit Speichel (im) Mund** und mit Tränen (in) den Augen“ (ZusTreff 1719-1720).

Es gibt allerdings nicht nur Zusätze, sondern auch kleinere Auslassungen in der altuigurischen Fassung. So wird der in der tocharischen Vorlage genannte Name des Königs, *Ikṣvāku*, in der altuigurischen Übersetzung nicht genannt:

(22) *cakkravartṣi ikṣvākuy sarkāṣ* „from the lineage of the Cakravartin king **Ikṣvāku**“ (YQ 1.3 b 5 = Ji et al., 1998: 56-57) // *č(a)kr(a)v(a)rt elig hanlarnıŋ k̄azigintā tizigintā* „in der Reihe² der Cakravartin-Könige²⁴“ (ZusTreff 1293-1294 = Maitr 13 v. 15-16).¹⁸

Anstelle der Adjektivbildung im Tocharischen ist im Altuigurischen eine unstaffigierte Nominalverbindung gewählt worden. Auch gibt das Wortpaar *k̄azig tizig* „Reihe²⁴“ ein einzelnes tocharisches Substantiv, *sark*, wieder.

Eine vermutlich recht stark interpretierende Übersetzung ist die folgende:

(23) *kleśāṣim āwaranyo kli(soñcäs) ///* „(among the beings lying) under the burden of Kleśas“ (YQ 1.3 b 2-3)¹⁹ // *nizvanilag agar uvin udımıš tnl(i)glar ara* „unter den Menschen, die im (wörtl. durch den) schweren **Schlaf** der Kleśas schlummern“ (Maitr 13 v. 2-4 = Tekin, 1980: 51).

¹⁸ Geng & Klimkeit, 1988: 102; Tekin, 1980: 52. Für einen umgekehrten Fall, nämlich dass der Name des Buddha Maitreya nur in der altuigurischen Übersetzung genannt wird vgl. A 292 b 3 (Pinault, 1999: 221) und MaitrH XXVI C r. 14 (Geng et al., 1998: 63).

¹⁹ Ji et al., 1998: 56-57. *kleśāṣim āwaranyo* jetzt in Carling & Pinault, 2023: 52a mit „by the obstruction of the kleśas“ übersetzt.

Äquivalent für *āwaranyo* (Instrumental von *āwaraṃ**²⁰) ist wahrscheinlich *agar* „schwer“. Leider ist der tocharische Text nicht vollständig, aber wahrscheinlich ist *uvīn* „durch den Schlaf“²¹ eine Zutat des Übersetzers.

Eine interessante interpretierende Übersetzung finden wir im folgenden Beispiel:

(24) *tanne wkänyo kalīyūk praṣṭaṃ märtā[ra](ṃ śolaṃ)* „in such a **Kaliyuga** era, in a short lifetime“ (Text kombiniert aus den Parallelen Tocharische Sprachreste A Nr. 214 a 6 = Sieg-Siegling 1921: 103 und YQ 1.2 b 2 = Ji et al., 1998: 68-69) // *bo muntag beš čöpik bulganyuk eritmiš kışga öztä yašta* „in einer derartig kurzen Lebenszeit², die **getrübt ist [durch] die fünf Trübungen und verabscheut wird**“ (ZusTreff 1461-1462 = Maitr 9 v. 7-8 = Geng & Klimkeit, 1988: 116; Tekin, 1980: 46).

Man könnte zunächst denken, dass der Sanskrit-Begriff *Kaliyuga* expliziert wird, allerdings setzt der Bezug auf die fünf Trübungen auch ein genaues Wissen um buddhistische Dogmatik voraus. Im Altuigurischen gibt es bislang keinen Beleg für ein Fremdelement Sanskrit *kaliyuga*.

Auch wenn es sich lediglich um ein sehr kleines Fragment aus dem Höllenskapitel 20 handelt, so zeigt THT 1308.a doch, dass bei der Übersetzung zwar der ursprüngliche Sinn einer Passage gewahrt wurde, diese aber trotzdem in leicht abweichender Formulierung erscheint. Die in der Hölle wiedergeborenen religiösen Spezialisten, die außerhalb der buddhistischen Tradition stehen, berichten über zahlreiche Leiden, die sie erdulden müssen und fügen hinzu:

(25) *[mā] lyalypāntu arantr=ām* „our karmas don’t end“ (THT 1308.a a 2 = Itkin-Kuritsyna 2017: 68) // *ötägimiz ymä tolmaž* „und unsere Schuld erfüllt sich nicht (sc. wird nicht abgetragen)“ (MaitrH XX, Folio 14 r. 17-18 = Itkin & Kuritsyna, 2017: 68).

Auch wenn das Stilmittel der *figura etymologica* in der altuigurischen Literatur durchaus beliebt ist, kommt sie nicht zwangsläufig zur Anwendung,

²⁰ Carling & Pinault, 2023: 52a („obstruction“).

²¹ Die Analyse Possessiv plus Akkusativ ist auch nicht auszuschließen.

wenn die Vorlage eine solche Konstruktion aufweist. Auf einen Fall der Lakṣaṇa-Liste im 26. Kapitel hat bereits G.-J. Pinault aufmerksam gemacht:

(26) *waśirṣiṃ prākronēyo prākri* (A291 a 2-3) „(le corps) ... solide de la solidité du diamant“²² // *vižirda kataḡ sūñōki* „seine Knochen sind härter als Diamant“ (MaitrH XXVI, Folio A r. 17 = Geng et al., 1998: 59).

Die Übersetzung führt einen Komparativ ein und schreibt die Festigkeit speziell den Knochen zu.²³

Auf die Frage des Buddha an Maitreya, welche Gestalt letzterer zum Nutzen der Wesen anzunehmen gedenke, antwortet Maitreya im 2. Kapitel:

(27) *ṣāmnuneṣi weṣ āṣānik* „Die Gestalt des Mönchtums, o Ehrwürdiger“ (YQ 1.31 a 6)²⁴ // *[toyin] dentar körkin māñ[izin] tāginäyin t(ä)ḡrim* „ich will die Mönchs²-Gestalt erlangen, mein Gott“ (MaitrH II, Folio 2 r. 8-9 = Geng et al., 2004: 357).

Die altuigurische Übersetzung ergänzt das durch eine Ellipse entfallene Verb und gibt die Adjektivableitung *ṣāmnuneṣi* vom Abstraktum durch zwei Substantive wieder.

Auf eine Diskrepanz zwischen den beiden Versionen hat bereits K. T. Schmidt hingewiesen:²⁵

(28) *tsälpiñč^ä ṅukk oki ṅare lwākāṣ pretāsāṣ* „may they be liberated like me from the hell, from the animals, from the ghosts“ (YQ 1.25 a 7 = Ji et al., 1998: 168-169) // *üč tamulug oprıların ozmakları bolzun* „mögen sie von den drei Höllengruben befreit werden“ (ZusTreff 2543 = Geng & Klimkeit, 1988: 192).

Anstelle der exakten Aufzählung der drei schlechten Existenzformen erscheint eine Metapher *üč tamulug oprıların* („von den drei Höllengruben“). Auch ist tocharisch *ṅukk oki* „wie ich“ ohne Äquivalent.

²² Pinault, 1999: 207 (mit altuigurischer Parallele).

²³ Auch in der beschädigten nachfolgenden Phrase wird eine tocharische figura etymologica nicht ins Altuigurische übernommen. Vgl. Pinault, 1999: 207 (unten). Möglicherweise wurde eine figura etymologica dann vermieden, wenn ein entsprechendes, klar erkennbares Abstraktum im Altuigurischen nicht einfach zu bilden war.

²⁴ Jetzt zitiert nach Geng et al., 2004: 363, 365.

²⁵ Hinweis K. T. Schmidt in Geng & Klimkeit, 1988: 193, Anm. 26.

4. Nur eine altuigurische Version entspricht der tocharischen Vorlage

Die Abschriften aus Sängim, Murtuk und Hami unterscheiden sich meist nur in einigen Details. Es gibt aber einen interessanten Fall, bei dem nur eine altuigurische Version bzw. ein Manuskript eine Metapher aufweist, die sich auch in der tocharischen Vorlage findet:

(29) *cami nu lānt mahāmāya lātsuneṣim (ñemi)* „For this king, Mahāmāya, (the jewel) of **queenship**“ (YQ 1.3 b 6-7 = Ji et al., 1998: 56-57) // *ol [elig bāg]niñ mahamaya atlag hatunlug [ärđinisi]* „das **Königinnen**-Juwel jenes Königs² namens Mahāmāya“ (ZusTreff 1298-1300 = Geng & Klimkeit, 1988: 102).

Das Manuskript aus Sängim hingegen weist keine Metapher auf: *ol elig bāgñiñ mahamay atl(i)g eši* „die Gattin jenes Königs² namens Mahāmāya“ (Maitr 13 v. 21-22 = Tekin, 1980: 52). Zwar gibt die durch das Hami-Manuskript repräsentierte altuigurische Übersetzung die der Adjektivableitung zugrunde liegende Abstraktbildung *lātsune* („Königinnenschaft“) nicht ganz exakt mit *hatun* („Königin“) wieder, aber diese Vorgehensweise konnten wir schon an Beispiel (27) beobachten.

5. Gender-Neutralisierung

Es können Beispiele benannt werden, bei denen das Tocharische eine Juxtaposition zweier Substantive aufweist, von denen das eine maskuline und das andere eine feminine Form darstellt. In der altuigurischen Übersetzung wird diese Genusdifferenzierung – vielleicht aus Gründen der Sprachökonomie – aufgehoben. Für Beispiel (30) hätte man z. B. durchaus auch die Übersetzung *t(ä)ñri(lär) t(ä)ñri hatunları* wählen können.

(30) *ñāktañ ñä(kteññāñ)* „the gods and goddesses“ (YQ 1.13. b 5-6 = Ji et al., 1998: 96-97) // *kut wahšiklar* „die Schutzgötter²“ (ZusTreff 1749 = Geng & Klimkeit, 1988: 138).

(31) *śiški ypeṣumntsāmñä* „lions and tigresses“ (YQ 1.5 a 6 = Ji et al., 1998: 102-103) // *arşlanlar barslar* „Löwen und Tiger“ (ZusTreff 1784 = Geng & Klimkeit, 1988: 140).

6. Andere Reihenfolge in Vorlage und Übersetzung

Die Reihenfolge komplementärer Begriffe ist zuweilen in Vorlage und Übersetzung vertauscht:

(32) *ykoṃ oṣeñi* „bei Tag und bei Nacht“ (YQ 1.4 a 2 = Ji et al., 1998: 74-75) // *tünlä küntüz* „bei Nacht und bei Tag“ (ZusTreff 1494 = Geng & Klimkeit, 1988: 118).

Allerdings ist anzumerken, dass in den altuigurischen Texten in fast allen Fällen die Reihenfolge so lautet. Als Ausnahme kann der Beleg *küntüz tünlä* im *Avataṃsakasūtra* in 80 Bänden angeführt werden. (Yakup, 2021: 60 [Zeile A0283])

Ganz ähnlich verhält es sich bei der Phrase:

(33) *pācar mācarṣiṃ kāpñune* „the love for father and mother“ (YQ 1.42 b 5 = Ji et al., 1998: 78-79) // *ög kaṇ üzäki amranmak* „die Liebe zu Mutter und Vater“ (ZusTreff 1547-1548 = Geng & Klimkeit, 1988: 122).

Die altuigurische Übersetzung nennt also auch hier die beiden komplementären Begriffe in umgekehrter Reihenfolge. Für den Übersetzer kam die Nachbildung der Konstruktion in einer Adjektivableitung (*-ṣiṃ*; im Obliquus Singular) mit dem Suffix *+lXg* anscheinend nicht infrage. Stattdessen hat er die deutlichere Lösung mit einer Postposition gewählt. Eine Diskussion der zwei Körper des Buddha im 26. Kapitel hat im Tocharischen auch die auf den einen Körper bezogene Adjektivbildung *pācar-mācarṣi* „provenant de père et mère“ (Pinault, 1999: 207 [mit altuigurischer Parallele]), die im Altuigurischen nicht nachgeahmt wird. Zudem wird das Bezugswort „Körper“ in der Übersetzung explizit wiederholt: *ögdin kaṇtın b(ä)lgürmiš ätöz* „der von Mutter und Vater in Erscheinung getretene Körper“.²⁶ Eine ähnliche Vertauschung der Reihenfolge ist in tocharisch *pācri mācri* „to father and mother“ (YQ 1.6 a 6 = Ji et al., 1998: 106-107) und altuigurisch *ögüg kaṇıg* (ZusTreff 1859 = Geng & Klimkeit, 1988: 144) zu finden. Allerdings ist auch hier zu bemerken, dass in altuigurischen Texten *kaṇ* eigentlich immer auf *ög* folgt.

Die Abfolge der Glieder ist im tocharischen Original und altuigurischer Übersetzung auch bei folgendem Beispiel vertauscht:

²⁶ MaitrH XXVI, Folio A r. 11-12 (Geng et al., 1998: 59).

(34) *wlyepaṃ āleṃ śalaṃ peṃ* „soft (are) **his palms and the underside of his feet**“ (YQ 1.12 b 3 = Ji et al., 1998: 114-115) // *bantadu kápáz tág yup yumšak uli ayası* „seine **Fußsohlen und Handflächen** (sind) ganz weich wie Baumwolle²“ (ZusTreff 2019 = Geng & Klimkeit, 1988: 156).

Der Übersetzer hat *bantadu kápáz tág* „wie Baumwolle²“ zur Verdeutlichung hinzugefügt.

7. Abweichende Zahl der Äquivalente in Vorlage und Übersetzung

Auffällig ist, dass die Zahl der Äquivalente in Original und Übersetzung oft abweicht. Nicht selten haben wir ein Verb im Tocharischen und zwei im Altigurischen:

(35) *wkāṃ wākñā pyāpyāsyo tkaṃ ytāštrā* „[God Viśvakarman] **beautifies** the ground with all kinds of flowers“ (YQ 1.6 a 4 = Ji et al., 1998: 106-107) // *tüü törlüg hwa čäčäkin yerig yolug etär yaratur ärdi* „er **pfl egte** Boden und Weg mit mannigfachen Blumen² **zu schmücken**“ (ZusTreff 1850-1851 = Geng & Klimkeit, 1988: 144).

Eine weitere paarige Übersetzung ist *yer yol* („Boden und Weg“) für *tkaṃ* („Boden“).

(36) *tsārwant pāñ cmolu* „the five incarnations **rejoiced**“ (YQ 1.33 b 7 = Ji et al., 1998: 134-135) // *beš yol ičintäki tınlag[la]r alku ögirdilär sävintilär* „die Lebewesen, die sich in den fünf Existenzen befanden, alle **freuten sich**“ (ZusTreff Ergänzungsblatt 16 b 21-22 = Geng & Klimkeit, 1988: 286).

Besonders beliebt ist die Ersetzung eines Substantivs in der Vorlage durch zwei in der Übersetzung:

(37) *[m](ā)[ga]t ypeyis wampe pāšānak šul* „the Mount Pāšānaka, the **jewel** of the land of Magadha“ (YQ 1.7 a 4 = Ji et al., 1998: 110-111) // *aṅ mag(a)t elniṅ kōrki kīvānči bolmiš pašanak tag* „der Berg Pāšānaka, der **die Zierde und der Stolz** des Reichs Aṅga-Magadha ist“ (ZusTreff 1922-1924 = Geng & Klimkeit, 1988: 148).

(38) *dakṣiṃ* (< Sanskrit *dakṣiṇā*) „Geschenk, Opferlohn“ (A274 b 5 = Peyrot & Semet, 2016: 367) wird mit dem Wortpaar *ögdir ančo* (Sängim-Version, Kapitel 11, Folio 3 v. 28 = Peyrot & Semet, 2016: 361) übertragen.

Dieselbe Vorgehensweise finden wir auch bei Adverbien:

(39) *ṣakkatsek śkaṃ tāpār klyom metrak ptāñkāt kā(ṣṣinac waštāṣ lāñcāṣ)* „Und jetzt **sicherlich** (wird) der edle Maitreya, (um) den Buddha-Gott, den Meister [zu treffen], das Haus verlassen!“ (YQ 1.31 b 3-4)²⁷ // *amtı takı adansıg<s>ız sezıksız tözün maitre ävig barkıg kodup toyın bolgay* „und jetzt wird der edle Maitreya **unabänderlich und zweifellos** Haus und Hof verlassen und Mönch werden“ (MaitrH II, Folio 15 v. 3-5 = Geng et al., 2004: 358).

Es fehlt im Altuigurischen im Übrigen auch eine Wiedergabe für *ptāñkāt kāṣṣinac* „den Buddha-Gott, den Meister“.

Manchmal steht sogar ein Substantiv im Tocharischen gleich drei im Altuigurischen gegenüber:

(40) *kāsu* „Verdienst“ (YQ 1.43 b 4 = Ji et al., 1998: 138-139) // *ädgü kılınč buyan bögtäg* „Verdienst“³ (ZusTreff 2183-2184 = Geng & Klimkeit, 1988: 166).

Gelegentlich übersetzen sogar vier Äquivalente einen Begriff:

(41) *wašt* „Haus“ (YQ 1.44 b 2 = Ji et al., 1998: 156-157) // *äv bark ordo karši* „Haus, Anwesen und Palast“² (ZusTreff 2370 = Geng & Klimkeit, 1988: 182 [als Akkusative belegt]).

Auch in der Zahl der Attribute gibt es immer wieder Abweichungen. In den folgenden zwei Beispielen geben vier Attribute im Altuigurischen zwei im Tocharischen wieder:

(42) *wärts knumts kántu* „**wide and supple** (is) his tongue“ (YQ 1.12 a 8 = Ji et al., 1998: 114-115) // *yuka yılınčga keñ yadvı tili* „**dünn, weich, breit und flach** (ist) seine Zunge“ (ZusTreff 2005 = Geng & Klimkeit, 1988: 154).

(43) *sne wärce āneñci lkātār* /// „(toute chose qu'on peut voir) est vue **sans manque** [et] **exactement**“ (A291 a 4)²⁸ // *ol ätöztä alku* /// *körgülük äd tavarlar ägsüksüz k(ä)rgäksiz bākiz b(ä)lgülüg közünürlär* „alle Dinge², die auf jenem Körper /// zu sehen sind, erscheinen **vollständig**² und **deutlich**²“ (MaitrH XXVI, Folio A r. 20-22 = Geng et al., 1998: 59).

²⁷ Jetzt zitiert nach Geng et al., 2004: 363, 365.

²⁸ Pinault, 1999: 208 (mit altuigurischer Parallele). Hier sind auch schon die Äquivalente besprochen.

8. Schlussbetrachtung

Wie man sehen kann, war es nicht die Absicht des Übersetzers bzw. der Übersetzer, eine möglichst exakte Wiedergabe des Ausgangstextes anzustreben. Stattdessen wurden Abweichungen anscheinend bewusst in Kauf genommen. Nur selten dienten diese dazu, das Verständnis zu erleichtern. Es scheint so zu sein, dass eine literarische Sprache mit bestimmten ästhetischen Vorlieben (Worthäufungen u. ä.) sich damals gerade bei den Uiguren herauszubilden begann. Diese Stilelemente wurden dann gehäuft eingesetzt, um den ästhetischen Reiz des Textes zu erhöhen. Die Bildung neuer Metaphern (8) scheint als Bereicherung der Übersetzung und nicht als Verfälschung des Ausgangstextes betrachtet worden zu sein.

Abkürzungen

Maitr	Tafelnummer der Sängim-Version der Maitrisimit (Tekin, 1980)
MaitrH	Hami-Version der Maitrisimit
r.	recto
v.	verso
YQ	Yanqi-Manuskript des Maitreyasamitināṭaka in Tocharisch A (Ji et al., 1998)
ZusTreff	vgl. die Edition Geng & Klimkeit, 1988 (die Zitation erfolgt nach der Zeilenzählung dieser Ausgabe)

Literaturverzeichnis

Adams, D. Q. (2013). *A Dictionary of Tocharian B. Revised and Greatly Enlarged. I-II*. Amsterdam-New York: Rodopi.

Carling, G. & Pinault, G.-J. (2023). *Dictionary and Thesaurus of Tocharian A*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Geng, Shimin, et al. (1988). *Das Zusammentreffen mit Maitreya. Die ersten fünf Kapitel der Hami-Version der Maitrisimit. I-II*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Geng, Shimin, et al. (1998). *Eine buddhistische Apokalypse. Die Höllkapitel (20-25) und die Schlußkapitel (26-27) der Hami-Handschrift der alttürkischen Maitrisimit*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Geng, Shimin, et al. (2004). Neue Ergebnisse der Maitrisimit-Forschung (I). *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 154(2), 347-369.

Itkin, I. B. & Kuritsyna, A. V. (2017). Chapter XX of the “Maitreyasamiti-Nāṭaka” and its Hellish Sufferings: the Fragment THT 1308.a. *Tocharian and Indo-European Studies*, 18, 63-69.

Itkin, I. B. et al. (2017). Tocharian A Text THT 1331 and the “Höllenskapitel” of the “Maitrisimit nom bitig”: Some More Remarks. *Tocharian and Indo-European Studies*, 18, 71-81.

Ji, Xianlin, et al. (1998). *Fragments of the Tocharian A Maitreyasamiti-Nāṭaka; Transliterated, Translated and Annotated*. Berlin-New York: Mouton de Gruyter.

Kaygusuz, A. (2021). *Buddhistische Bildersprache in alttürkischen Texten. Eine literaturwissenschaftliche und philologische Analyse*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Kuritsyna, A. (2018). Suspended Affixation with Tocharian Adjectival Suffix A -ṣi / B -ṣṣe and its Possible Parallel in Old Uighur. *Journal of Language Relationship*, 16(4), 265-276.

Müller, F. W. K. & Sieg, E. (1916). Maitrisimit und ‚Tocharisch‘. *Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: 395-417.

Nugteren, H. (2022). On the Heels of ägöçäk <ehau’:cakä> in the Old Turkic-Khotanese Glossary. *International Journal of Old Uyghur Studies*, 4(1), 21-37.

Peyrot, M. & Semet, A. (2016). A Comparative Study of the Beginning of the 11th Act of the Tocharian A Maitreyasamitināṭaka and the Old Uyghur Maitrisimit. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 69(4), 355-378.

Pinault, G.-J. (1999). Restitution du Maitreyasamiti-Nāṭaka en tokharien A: Bilan provisoire et recherches complémentaires sur l’acte XXVI. *Tocharian and Indo-European Studies*, 8, 189-240.

Pinault, G.-J. (2003). Contacts linguistiques en Asie Centrale à la lumière des textes tokhariens. In Bretfeld, S. & Wilkens, J. (Eds.), *Indien und Zentralasien. Sprach- und Kulturkontakt. Vorträge des Göttinger Symposions vom 7. bis 10. Mai 2001* (pp. 45-83). Wiesbaden: Harrassowitz.

Röhrborn, K. (1980) (’1982). Syntax der alttürkischen Metapher. *Materialia Turcica*, 6, 1-11.

Röhrborn, K. (2017). *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien – Neubearbeitung – II. Nomina – Pronomina – Partikeln. Band 2: aš – äžük*. Stuttgart: Franz Steiner.

Sieg, E. & Siegling, W. (1921). *Tocharische Sprachreste. I. Band: Die Texte. A. Transcription*. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co.

Tekin, Ş. (1980). *Maitrisimit nom bitig. Die uigurische Übersetzung eines Werkes der buddhistischen Vaibhāṣika-Schule. I-II*. Berlin: Akademie Verlag.

Wilkens, J. (2008). Maitrisimit und Maitreyasamitināṭaka. In Zieme, P. (Ed.), *Aspects of Research into Central Asian Buddhism* (pp. 407-433). Turnhout: Brepols.

Wilkens, J. (2023). *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien. III. Fremdelemente. Band 2: bodivan – čigžin*. Stuttgart: Franz Steiner.

Yakup, A. (2021). *Buddhāvataṃsaka Literature in Old Uyghur*. Turnhout: Brepols.

Zimmer, S. (1982/83). Die Funktion der tocharischen *ši/ṣṣe*-Adjektive. *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung*, 96, 277–289.

Received 10.07.2023	Review	JOTS
Accepted 09.08.2023		7/2
Published 05.09.2023		2023: 572-577

**Uzuntaş, H. Eski Uygur Türkçesinde Yer ~ Yir Belgeleri.
Çanakkale: Paradigma Akademi, 2023, ss. 408. ISBN: 978-
625-8240-02-3.**

Selma ÖZEN ALLI*

Zonguldak Bülent Ecevit University (Zonguldak/Turkey)

E-mail: selma.oalli@beun.edu.tr

Trakya Üniversitesinde öğretim üyesi olarak görev yapan Hülya Uzuntaş'ın kaleminden çıkan *Eski Uygur Türkçesinde Yer-Yir Belgeleri* adlı eser 2022 yılında yayımlanmıştır. *Yer-yir* kelimesi Eski Uygur Türkçesinde 'arazi' karşılığında kullanılmıştır. Ancak bu kelime, kullanıldığı yere göre Eski Uygur belgelerinde *boş yir -boş yer, angiz yir -angiz yer, atız yir -atız yer, borluk yir- borluk yer, kumluk yir -kumluk yer, say yir-say yer, ögen yir-ögen yer, ögüz yir- ögüz yer* gibi türlü isimler beraber de geçmektedir. Bu yerler kullanılma amacına göre satın alınan, satılan, kiralanan, ipotek edilen veya rehine verilen, istifadeye verilen veya tutulan yerlerdir. Uzuntaş, bu yazının konusu olan *yer-yir* belgelerini ele aldığı eserinde Eski Uygur Türkçesi ile yazılmış elli beş adet arazi/toprak belgesini incelemiştir. Koço, Biş Balık, Turfan, Dakianus-shahri gibi yerleşim bölgelerinden elde edilen yazılı malzemeler arasında bulunarak ilim âlemine kazandırılan bu belgelerin bulunuşları ile ilgili burada kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

Doğu Türkistan'da ilk kez XIX. yüzyılın sonlarında, eski dillere ait eserlerin ortaya çıkmasından sonra Almanlar XX. yüzyıl başlarında İç Asya'ya doğru yolculuklara başlamışlardır. 1902 Aralık ayı ile 1903 Nisan ayı arasında Prof. A. Grünwedel liderliğinde ilk seferlerini düzenlemişler, güzergâhları Yining, Urumçi, Turfan Bölgesi (Karahoca, Bezeklik, Sengim, Toyuk), Kuzey İpek

* ORCID ID: 0000-0001-7587-160X.

Yolu (Toksun, Karaşahr, Kuça, Kumtura'nın yakınındaki harabeler, Kızıl, Aksu, Tumşuk, Maralbaş, Kaşgar) bölgeleri olmuştur. Almanlar bu ilk geziden kırk altı sandıkla dönmüşlerdir. Grünwedel, Çinli idarecilerden alınan izinle ve yerel Uygur yöneticilerin desteğiyle yapılan ilk keşif seferinin çalışma notlarını ve sonuçlarını 1905'te yayınlanan *Bericht über archäologische Arbeiten in Idikutschari und Umgebung im Winter 1902-1903* isimli eseri ile sunmuştur (Taş, 2015: 16). Bunun ardından Kasım 1904-Aralık 1905 arasında Albert von Le Coq başkanlığında Urumçi, Turfan bölgesi (Karahöçö ve çevresi, Yar-hoto, Hami, Turfan), Kuzey İpek Yolu, Kaşgar rotasında ikinci bir sefer düzenlemiştir. Kasım 1905'te Kaşgar'a ulaşan sefer grubu, Aralık 1905'te üçüncü keşif seferi ile birleşmiş ve bu noktadan itibaren üçüncü keşif seferi başlamıştır. Almanlar üçüncü keşif seferini Aralık 1905-Nisan 1907 arasında Albert von Le Coq, H. Pohrt ve Theodor Bartus'un katılımıyla Prof. A. Grünwedel liderliğinde yapmıştır. Bu yolculukta sefer güzergâhı, Kaşgar, Tumşuk, Kızıl, Kuça, Kumtura, Korla, Turfan bölgesi, Urumçi, Hami, Toyuk, Şorçuk, Turfan ve Urumçi'den geri dönüş şeklinde olmuştur ve yüz on sekiz sandık buluntu elde edilmiştir. İkinci ve üçüncü keşif seferlerinin sonuçları olarak, Grünwedel *Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan* (1912) adlı raporu, Le Coq ise ünlü kitabı *Auf Hellas Spuren in Ostturkistan* (1926) yayınlamıştır. Dördüncü keşif seferi ise Haziran 1913 – Şubat 1914 arasında Albert von Le Coq liderliğinde yapılmıştır. Bu yolculuğun rotası da Kaşgar, Koça, Kızıl, Kiriş, Simsim, Kumtura, Tumşuk, şeklinde olmuştur ve her biri yaklaşık 75-80 kilo olan yüz elli altı sandık buluntu elde edilmiştir. Le Coq bu seferin sonuçlarını, 1928'de *Von Land und Leuten in Ostturkistan* adlı raporuyla yayınlamıştır (Taş, 2015: 16).

Almanların, düzenledikleri bu dört sefer ile elde ettikleri otuz binden fazla belge daha sonra *Berlin Bilimler Akademisi*'nde toplanmıştır. Yazımızın konusu olan Eski Uygur Türkçesi ile yazılmış *yer-yir* belgeleri de bu belgeler arasındadır. Bu belgelerden bir kısmı farklı zamanlarda yabancı ve yerli Türkologlar tarafından yayımlanmıştır. Uzuntaş'ın, eserinde incelediği elli beş adet arazi/toprak belgesinden kırk tanesi daha önce başka çalışmalarda ele alınmış belgelerdir, on beşi üzerinde ise şimdiye dek yapılmış bir bilimsel yayın yoktur. Bu on beş belgenin ilk yayımı bu eserle birlikte yapılmıştır.

Eserin *Ön söz* kısmında Eski Uygur belgeleri üzerine hazırlanmış iki hacimli çalışma olan Radloff'un çeşitli konulardaki 128 Uygur belgesini ihtiva eden

Uigurische Sprachdenkmäler (= USp) adlı eserinden ve Yamada'nın *Sammlung uigurischer Kontrakte* (= SUK) isimli üç ciltlik eserinden kısaca bahsedildikten sonra giriş ile ana bölümlerin içeriğine değinilerek izlenen yöntem açıklanmıştır. Ardından eserde kullanılan işaretler ve kısaltmalara yer verildikten sonra harflerin transliterasyonu ve transkripsiyonu bir tablo halinde gösterilmiştir.

Giriş bölümünde (s. 1-15) öncelikle, XIII.-XIV. yüzyıllara ait Turfan Uygurlarından kalan ve toprak hukukunun günümüze ulaşan ilk belge örnekleri olan bu yer ~ yir (arazi/toprak) belgelerinin, kişiler veya kişi ve toplum arasındaki toprak işletim/kullanım sistemini (mülkiyet, kiracılık, ortakçılık, tasarruf, rehin/ipotek, alım-satım, miras vb.) gibi nedenlerle düzenlenen belgeler olduğu belirtildikten sonra bu belgelerin tarımsal işletmeler yönünden cebri icranın sınırlandırılması, tarım toprakları üzerindeki kiracılık ve ortakçılık ilişkilerinin düzenlenmesi, toprak sahiplerinin toprağı kullanma ve tasarruf serbestisine toprağın zarara uğramaması için bazı sınırlamaların getirilmesi, tarım işletmelerinin aşırı borç altına girmesi ve kötüleşmesinin önlenmesi, tarım toprakları üzerindeki rehin hakkının sınırlandırılması, tarım işletmelerinin satışlarının kontrol edilmesi, tarım işletmelerine kredi yardımı yapılması ve tarımsal işletmelerin miras yoluyla parçalanmasının engellenmesi gibi konular içerdiğinden bahsedilmiştir. Yazar burada, Arat ve Yamada'nın Eski Uygur hukuk belgelerinin tanzim tasniflerine yer vermiş ve her iki âlimin tasnifleri arasındaki benzerlik ve farklılıkların açıkça görülmesi amacıyla eserde incelenen bir belgeden hareketle örneklendirme de yapmıştır. Yazar, her iki âlimin tasnifini de örneğine uyguladıktan sonra Yamada'nın tasnifinin Arat'ın tasnifine göre biraz daha tafsilatlı olduğunu da belirtmiştir. Son olarak, eserin konusu olan elli beş belgenin ilk ilmî neşirlerinin künyeleri ve Uzuntaş tarafından ilk kez neşredilen belgelere de burada yer verilmiştir. Yazar tarafından ilk kez neşredilen 7, 19, 20, 25, 26, 29, 34, 35, 46, 47, 48, 49, 51, 54 ve 55. belgelerdir. Bu belgeler transkripsiyonlu metin, tıpkıbasım, Türkiye Türkçesine çeviri, açıklama notları ve gramatikal dizin-sözlük şeklinde ele alınarak çalışılmıştır. Daha önce üzerinde farklı ilmî çalışmalar yapılan belgeler ise yazar tarafından yeniden işlenerek değerlendirilmiştir.

Giriş ve *Ek* bölümü hariç dört ana bölümden oluşan eserde, birinci bölümde *Transkripsiyonlu Metin*, ikinci bölümde *Türkiye Türkçesine Çeviri*, üçüncü

bölümde *Açıklamalar*, dördüncü bölümde ise *Gramatikal Dizin-Sözlük* yer almaktadır. Uzuntaş, eserdeki belgelerin bütün olarak değerlendirilebilmesini sağlamak için, *Transkripsiyonlu Metin* başlıklı birinci bölüme, *Türkiye Türkçesine Çeviri* başlıklı ikinci bölüme, *Açıklamalar* başlıklı üçüncü bölüme ve *Ek* başlığı altındaki belgelerin tıpkıbasımlarının verildiği bölüme birlikte yer vermiştir (s. 17-319). Birinci bölümde belgelerin transkripsiyonlu metinlerinin hemen ardından mukayese kolaylığı sağlamak için ilgili belgelerin altında tıpkıbasımları da verilmiştir. İkinci bölümde, Transkripsiyon metinlerine sadık kalınarak metinlerin Türkiye Türkçesine çevirileri yapılmıştır. *Açıklamalar* başlıklı üçüncü bölümde ise belgelerdeki kişiler ve belgelerin konuları hakkında bilgi verilmiş ve belgelerin anlaşılmasını kolaylaştırmak için izaha muhtaç görülen ibareler belgelerdeki satır numaraları da verilerek açıklanmıştır. Burada ilk kez Uzuntaş tarafından incelenen belgelerden biri olan 20. belgeyi (s. 148-151) şöyle bir tablo ile örneklendirebiliriz:

T III M 186 (69) [Katalog 69, s. 108] = *U. 9327		
Transkripsiyonlu Metin	Türkiye Türkçesine Çeviri	Açıklamalar
1. [...]	1. (...)	Kişiler
2. [...] negü me birgü [...] sipirke ay(i)tıp [...]	2. (...) herhangi bir şey de verecek (...) Sipir'e sorup (...)	
3. [...] üç sı[...] PW[...]	3. (...)üç sı(...)	
4. [...] QWDW[...] sevinç kay-a m[...]n buyan-a 'W[...]ü]skinte	4. (...) QWDW(...) Sevinç Kaya, m(...)n Buyana 'W(...) huzurunda	
5. [...] TYP[...]W-ka tapşurup birtim bu kün[tin s]o+ m(e)n	5. (...) TYP(...)W'ya teslim edip verdim. Bugünden sonra ben	
6. {[m(e)]n} ilabu-nu+ [ağa]m inim toğmıšım kadašım on-luğum yüzlüküm	6. İlabu'nun ağabeyim, küçük erkek kardeşim, akrabam, onluğum, yüzlüğüm	
7. kim kim-im yme çoço turmuş yol-ınta çam çarım kılmazun-lar	7. hiç kimsem de Koço Turmuş hakkında itiraz etmesinler.	1. İlabu Taahhüt eden. 2. Sipir (?) 3. TYP[...]W Alacaklı. 4. Sevinç Kay-a Şahit. 5. Buyan-a Şahit. 6. 'W[...] Şahit
	8. Eğer şayet güçlü bey-hanım, yabancı elçi gücünü kullanıp itiraz etmeyi	Konu

<p>8. apam birök erklig beg işi yataş yalavaç küçin tuţup çamlağalı 9. saķınsar-lar . 10. [...]l[...]D[...]</p>	<p>9. düşünseler 10. (...)</p>	<p>Belgenin, taahhüt eden ve alacaklı(lar)ın isimleri, sözleşme konusu ve sözleşme şartlarının zikredildiği kısımları tahrip olduğundan bu hususlar hakkında bilgi elde etmek güçtür. Fakat 6. satırdaki 6{[m(e)]n} ilabunung [aķa]m inim toğmışım kadaşım onluķum yüzlüküm şeklinde devam eden cümleden, taahhüt eden kişinin İlabu olduğu anlaşılmaktadır. Taahhüt edenler: İlabu. Alacaklılar: TYP[...]W. Şahitler: Sevinç Kaya, Buyan-a, 'W[...]. Kâtip: --</p>
--	------------------------------------	---

Gramatikal Dizin-Sözlük başlıklı dördüncü bölümde (s. 321-381), elli beş belgede geçen tam, eksik veya fazla imlâlı her kelime ve ek elle fişlendikten sonra, madde başları tespit edilerek alfabetik sırayla listelenmiş, ardından gramatikal dizin oluşturulmuş ve dizindeki kelimeler ile ekler eserdeki belge numarası/satır numarası şeklinde gösterilmiştir. Yazar aynı zamanda özel isimler hariç madde başlarının alıntılıandıkları dilleri de belirtmiş ve madde başlarında belgelerin Türkiye Türkçesine çevirilerindeki anlamlarını da vermiştir. Burada ayrıca, belgelerdeki tam, eksik, fazla veya okunuşu açık olmayan ekler ve kelimeleri beş ayrı başlık altında ele almış, *Tam İmlâ İçin Gramatikal Dizin-Sözlük* (s. 323-375), *Eksik İmlâ İçin Gramatikal Dizin-Sözlük* (s. 376-379), *Karışık Eksik İmlâ İçin Gramatikal Dizin-Sözlük* (s. 380), *Fazla İmlâ İçin Gramatikal Dizin-Sözlük* (s. 380), *Okunuşu Açık Olmayan İmlâ İçin Gramatikal Dizin-Sözlük* (s. 381) şeklinde alfabetik olarak listelemiştir.

Uzuntaş, hem daha önce incelemesi yapılmayan on beş belgeyi ilk kez ele alıp incelediği için hem de daha önce üzerinde çalışma yapılmış metinleri yeniden işlediği için bu eseri ile Eski Uygur Türkçesi alanı çalışmalarına önemli bir katkı sağlamıştır. Eski Uygurca sahasında ülkemizde bu tür çalışmaların

artması sevindiricidir. Yazarı çalışmasından ötürü tebrik eder, çalışmalarının devamını dileriz.

Kaynakça

Ligeti, L. (1970). *Bilinmeyen İç Asya I-II*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Taş, D. (2015). *Orta Asya'da Düzenlenen Keşif Seferleri Sir Marc Aurel Stein'in Hayatı ve Eserleri*. On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Samsun. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)

Received 01.08.2023	Review	JOTS
Accepted 11.08.2023		7/2
Published 05.09.2023		2023: 578-582

Munkh-Erdene, L. The Nomadic Leviathan (A Critique of the Sinocentric Paradigm). Leiden-Boston: Brill, 2023, pp. xvi+524. ISBN: 978-90-04-54651-6.

Deniz DEMİRYAKAN*

(Düzce/Turkey)

E-mail: demiryakan@hotmail.com

Lhamsuren Munkh-Erdene tarafından akademik dünyaya kazandırılan *The Nomadic Leviathan A Critique of the Sinocentric Paradigm* adlı kitap Brill yayınevi tarafından yayımlandı. Yayınevinin *Inner Asia Book Series* başlığı altında yayımladığı bu kitabın editörleri ise David Sneath, Caroline Humphrey Uradyn E. Bulag oldu. Kitap giriş bölümüne ek dokuz bölüm başlığı daha içermekte ve kitabın en sonunda referans ve indeks bölümleri yer almaktadır. Aşağıdaki paragrafta kitabın tüm bölümleri kısaca anlatılmış ve devamında ise değerlendirilmesine geçilmiştir.

Giriş bölümü (s. 1-30); kitabın amacı, kapsamı ve yöntemi hakkında geniş bilgiler verirken Sinosentrik (Sinocentric) paradigmanın kavramsal olarak açıklanmasına ve evrim teorisiyle birlikte incelenmesine ayrılmıştır. *The Habit of Thought* adlı ilk bölüm (s. 30-77); Leviathan kavramının betimlenmesine, bu betimlemenin akabinde kavramın tarihsel gelişiminin mihenk taşlarına, Pan-Avrasya şemasının ortaya çıkışına ve akademik dünyadaki karşılığına, yazının ilerleyen bölümlerinde de ayrıntılandıracağım Çin İmparatorluğu merkezli düşüncelere ve bu düşüncenin anomalisine yer vermektedir. İkinci bölüm olan *The State before the Sinocentric Paradigm* adlı bölümde (s. 77-128) ise idealizm ve materyalizm anlayışları ışığında devlet kavramı ele alınmaktadır. Ayrıca Fetih teorisi, göçebeliğin bilinmeyen gücü, devlet ve siyaset kavramlarının Weberci

* ORCID ID: 0000-0002-3565-3314.

bakış açısıyla irdelenmesi gibi durumlar da bu bölümde konu edilmiştir. *Inner Asia before the Sinocentric Paradigm* adlı üçüncü bölümde (s. 128-164); göçebelik meselesi feodalizm felsefesi ışığında detaylandırılmaktadır. Göçerler ve onların zamanla kurdukları siyasî düzen hem kendi bağlamında hem de Çin merkezli bakış açısıyla incelenmektedir. Dördüncü bölüm *The Sinocentric Scheme: Aim, Origins and Theory* (s. 164-233) ise Sinosentrik şemaya amaçları, kökenleri ve teorisi bağlamında detaylıca yaklaşmaktadır. Çin'in kendi tarihini gerçeklikten kopuk bir biçimde kurgulaması -yeniden yazması da denilebilir- ve yine Çin'in çıkarlarıyla uyuşacak biçimde İç Asya'nın nüfus artışının nasıl olduğu ve bu nüfusun 'kimler' olduğu ve hem Çin'in hem de Çin kontrolündeki diğerlerinin siyasi örgütlenmeleri bu bölümün önemli içerikleridir. Dördüncü bölüm, Çin'in yok edici ve uzlaşmasız imparatorluk anlayışına da sert eleştirilerin getirildiği alt başlıklar içermektedir. *Kinship Turnand Evolutionary Schemes* (s. 233-289) başlıklı beşinci bölümde ise evrimsel değişim bağlamında kişiler arası ilişkilerin toplumsal dönüşümü ile Sinosentrik paradigmanın istenmeyen (kitaba göre) zaferi incelenmektedir. Ayrıca bu bölümde Asya'nın dışından da bazı örnekler verilerek aşiret, akrabalık gibi yapılar somutlaştırılmaya ve karşılaştırılmaya çalışılmaktadır. Evrimsel materyalizmin etkisinin yitimine, yeni bir güç paylaşımının önlenemez zorunluluğuna ve kabilelerin bir araya gelerek imparatorluklara dönüşmesine eğilen *Exhausting Evolutionary Materialism: Economic and Warfare Pathways* altıncı bölümden (s. 289-323) sonra *The Sinocentric Paradigm in (Frontier) History* adlı yedinci bölümde (s. 323-376); bir önceki bölümde değinilen imparatorluk sürecinin ve bu sürecin doğal sonucu olan hanedanlığın reddedilişi, bireyselliğe dönüş ve otokratik anlayışın dönüştülme zorunluluğu incelenmektedir. *The Nomadic Leviathan: Extrahuman Transportation and the Military Constitution* adlı sekizinci bölümde (s. 376-445); insan dışı taşımacılığın keşfedilmesi ve geliştirilmesi, uzun yıllar kabul gören Çemberleme (Circumscription) teorisinin çürütülmesi ve göçebelik yaşayışının etkisi altında askeri anayasanın oluşumuna mercek tutulmaktadır. Kitabın dokuz numaralı *The Tribal Inner Asia: Biblical Ethnology* adlı son bölümünde (s. 445-493); İç Asya'nın etnolojik özellikleri önce kutsal kitaplar ışığında sonra da Mozaik etnolojisi ve Leibnizci bakış açısıyla incelenerek siyasi yapı ile etnolojik yapının çatışmasına yer verilmiştir.

Kitap üç konu etrafında yapılandırılmış görünmektedir. Bunların ilki Sinosenrtik paradigmadır. Sinosentrik paradigma anlayışının kabile örgütlenmesinden imparatorluk örgütlenmesine kadar birçok yapıya etki eden durumların kökenine ve bu durumların yapısal açıdan doğasına yönelik eleştiri ve saptamalar içermektedir. Sinosentrik paradigma, kitapta dile getirildiği üzere günümüzde de konuyla ilgili akademik çalışmaların birçoğunun yaklaşımını yansıtmaktadır. Bu paradigmanın işlevselliği, bazı çevrelerce her geçen gün daha fazla sorgulansa da söz konusu paradigma ilgili akademik çalışmalarda baskın bir anlayış olmaya devam ettiği için eleştirilmektedir. Kitap, Sinosentrik paradigmayı çürütmeyi hedefleyerek bu paradigmaya karşı yeni bir seçenek sunulabileceğini savunmaktadır.

Yukarıda dile getirildiği gibi kitap, Sinosentrik paradigmaya çeşitli açılardan eleştirilerde bulunmaktadır. Bu eleştirilerin odak noktası, Sinosentrik paradigmanın mevcut düzeni doğal ve kaçınılmaz olarak rasyonalize eden bir mit olarak ortaya koymasıdır. Ayrıca evrimsel düşünmenin temel öğelerinden biri olan bitimsiz ve sürekli değişim-gelişim ilkesini Sinosentrik paradigmanın göz ardı etmesi de önemli eleştiri konusudur. Bir diğer öne çıkan eleştiri ise, bu paradigmanın devlet veya benzer yapıların varoluşunu mümkün kılan ve insanlık birikiminin arkasında olan şeyin tarımın icadı, zenginliğin ve nüfusun artması ya da mülkiyet ve sınıf farklılaşması gibi durumlara dayandırmasıdır.

Kitap, devlet kavramının ardındaki göçebeliğin etkisini somutlaştırarak alanyazında hâkim olan düşüncenin aksine bunu sorgulamak istemektedir. Bunu yaparken de ilginç bir noktadan yaklaşarak “Devlet(ler)i ortaya çıkaran şey nedir?” sorusuna “ulaşım” (insan dışı canlılar yoluyla) temelinde bir yanıt vermektedir: Devlet kavramının ortaya çıkmasında ve hatta kişiler-kurumlar arasındaki eşitsizliğin oluşmasında etken olan durumun insanların at vb. canlıları evcilleştirerek ulaşım faaliyetlerini en hızlı ve kolay hale getirmesi olduğu savunulmaktadır. Çünkü bir yerden bir yere ulaşmanın daha hızlı ve işlevsel yapılması doğal olarak devleti yaratan siyasî güç ve otoritenin arketipi olan gizil barbarlığın yükselişi ve bu barbarlığın kendisi dışında kalanları boyun eğmeye zorlayarak tek güç haline dönüşmesine neden olacaktır. Kitaba göre devlet, bir şiddet sarmalının doğal ve onulmaz sonucudur. Tabii, şiddet sadece fiziki açıdan değerlendirilmemelidir. Siyaset başta olmak üzere her şey kitapta da belirtildiği üzere bundan payına düşeni alacak ve şiddeti bir enstrüman olarak

kullanan devlet erkinin koyduğu kurallar ekonomiden kültüre kadar her şeye etki edecektir. Tam bu noktada kitabın birkaç yerinde de dile getirilen şu tespit önemlidir: Söz konusu düzen ne doğal ne de kaçınılmazdır; yine de insanlar bunun doğal, normal ya da kaçınılmaz olduğuna inandıkları sürece bu düzende var olmaya mahkûmdur. Peki Sinosentrik paradigmanın bunda payı nedir?

Devletin göçebe köklerine yeniden dönmek gerekirse bu kitap, literatür açısından bunu ilk kez konu edinen bir çalışma olmadığı gibi Sinosentrik paradigmanın karşısına yeni bir şeyle çıkma gereksiniminin ‘zorunlu bir akademik arayışı’ da değildir. Kitabı önemli kılan şey, devlet ve onu oluşturan kavramlar bütünü hakkında mevcut yaklaşımdan çok farklı olarak alışlagelmişin dışında bir insanlık tarihi anlatımı yapmaya çalışmasıdır. Bu yeni anlatımdaki insan, çıktığı yolculuğun edilgeni değil etkenidir.

Kitaptaki başka bir önemli konu ise devletin ve kabileciliğin kökeni ve doğasına ilişkin iki karşıt düşünme biçimini dikkatle analiz etmesidir. Bunlar Fetih teorisi ve Sinosentrik paradigmadır. Sinosentrik paradigma, arkeolojik çalışmalar sonrası elde edilen bilgilere ek alandaki son gelişmeler dikkate alınarak Fetih teorisi ışığında incelenmektedir. Kitap bu iki teori bağlamında devleti, imparatorluğu ve kabile örgütlenmesini önce tanımlayıp bu örgütlerin kavramsallaşma serüvenlerine odaklanarak her birinin varoluş köklerini betimlemeye çalışmaktadır. Devamında bu teorik yapıların ve şemaların doğuşu ve gelişimi özetlenmekte ve bu iki anlayışın İç Asya ve Çin ile ilgili tarihsel araştırmaları nasıl etkilediği ve şekillendirdiği başarılı bir biçimde analiz edilmektedir.

Fetih teorisi ve Sinosentrik paradigmanın birlikte analizinin sonucu ise şöyle görünmektedir: Fetih teorisini yerinden eden ve modern öncesi siyasi dünya için bir vizyon olarak kendini kabul ettiren Sinosentrik paradigma, günümüz itibariyle daha fazla savunucusu olan bir paradigmadır. Tam da bu noktada, kitaba göre söz konusu paradigmanın sacayakları yapısal olarak en başından beri yanlış, kusurlu ve çelişkilidir. Bu büyük çelişkileri açığa çıkarmak ve paradigmanın savunulamazlığını göstermek hedefi kitabı önemli kılan noktalardan bir diğeridir. Çalışma aynı zamanda Sinosentrik paradigmanın filizlenmeye başladığı zamanların ardında yatan durumları da araştırmakta, geçmişi belli bir bakış açısıyla süzgeçten geçirerek yorumlamayı amaçlayan bir

eylemi ortaya koymaktadır. Fetih teorisinin başlıca temsilcilerinin temel fikirlerine ve tarihsel materyalizm eleştirilerine de geniş yer ayıran bu kitap, Fetih teorisini ve bu teoriyle idealist tarih anlayışını yeniden diriltmeyi hedeflemektedir.

Sonuç olarak *The Nomadic Leviathan* adlı kitabın Sinosentrik paradigmanın başlangıçtaki felsefesini ve temel çelişkilerini sert eleştirilerle açığa vurması, önemli saptamalarla -kitaptaki tabirle- bir efsanenin sonunu getirmesi, diğer taraftan Fetih teorisini bu paradigmanın karşısına koyarak akademik dünyanın dikkatine sunması, devletin ve medeniyetin kökenine hayvancılığı, insanlık tarihinin merkezine ise Avrasya bozkırlarını yerleştirmesi oldukça önemlidir. Konuya ilgi duyanların gereksinimini rahatlıkla karşılayacaktır.

Received 30.08.2023	Review	JOTS
Accepted 02.09.2023		7/2
Published 05.09.2023		2023: 583-588

Mándoky Kongur, I. Newcomers from the East: Hungarians and Kipchak-Turks in Europe. Ed. by Molnár, Á. Second, enlarged, improved edition. Uppsala and Budapest: Uppsala University and Molnar & Kelemen Oriental Publishers, 2021, pp. xxiv+352. ISBN: 978-963-88238-8-5.

Aslıhan HAZNEDAROĞLU*

Düzce University (Düzce/Turkey)

E-mail: aslihankaragoz@duzce.edu.tr

Kuman dili, tarihi ve kültürü alanında öne çıkan önemli bir araştırmacı István Mándoky Kongur'dur. Kendisi gibi Kıpçak asıllı bir Türkolog olan Németh'in öğrencisi olan Kongur, çalışmalarını Doğu Avrupa Türk halkları ile Macarlar arasındaki ilişkilere, dilsel bağlantılara, Kuman dilinin Macaristan'daki izlerine odaklanmış, Türk halklarının yaşadığı bölgeleri ziyaret ederek saha çalışmalarıyla halk bilimine katkıda bulunmuştur. XVII. yüzyıl sonlarında Macarlar arasında eriyen ve dillerini kaybeden Kumanların dil yadigârlarını toplamak, Kongur'un kısa hayatını kuşatan tutkusudur. Çok üretken bir dönemde, 22 Ağustos 1992'de ani bir şekilde hayata veda eden Kongur'un birçok derlemesi, araştırması yarım kalmıştır. Kongur'un ardından onun hatırası üzerine yazılar yazılmış, eksik bıraktığı bazı notlar tamamlanmış, bazı kitapları ölümünden sonra yayımlanabilmiştir. İşte burada tanıtacağımız *Newcomers from the East: Hungarians and Kipchak-Turks in Europe* kitabı, yazarın Kuman varlığına

* ORCID ID: 0000-0002-0778-6101.

dair bir kısmı hiç yayımlanmamış olan çalışmalarını bir araya getirerek araştırmacının sesini okuyucuya ulaştırıyor.

Kitabın başında editörün sunuşu olarak Adam Molnár'ın yazısı yer alır. Molnár, eserin hazırlanış sürecini özetler ve katkı sağlayan kurum ve kişileri anar (s. v-vii). Editör, Kongur'un farklı dillerde yazılmış yazılarını bir araya getirirken okuyucunun işini kolaylaştıran bir sayfa düzeni takip etmiş ve açıklayıcı dipnotlara yer vermiştir. Transkripsiyona sadık kalmakla birlikte kısaltmalarda tek tip bir tipografik tercih etmek de yine editörün katkısıdır. Eserde yer alan makaleler, fotoğraflar ve diğer görsel malzemeler ile renklendirilmiştir.

Uzun bir kısaltmalar dizinini (s. xi- xiv) takip eden Önsöz ise Henryk Jankowski'ye aittir. Bu yazıda Kongur'un bilim hayatı hakkında ayrıntılı bilgi verilir. Yazarın 1992'de *Emel* dergisinde yayımlanan kısa özgeçmiş de bu bölüme alınmıştır. Burada Kongur çalışma sahasını şu şekilde tanımlar:

Öğrenci iken Dobruca (Romanya ve Bulgaristan), Moğolistan ve eski SSCB'nin Kırgız, Kazak, Karakalpak, Özbek ve Türkmenistan cumhuriyetlerine gidip ilmi araştırmalar yaptım. Üniversiteyi bitirdikten sonra bu bölgelere, Kafkasya'nın Nogay, Karaçay, Malkar ve Kumukların oturduğu muhtar cumhuriyetler ile İdil boyundaki Başkurt ve Tatar'ı koşup araştırma ve seyahatlerime bugüne kadar devam etmekteyim. Bu sırada Türkiye dışındaki Türklüğün tarih, dil, etnografya ve folkloru hakkında birçok malzeme topladım. (s. xvii)

Kongur'un başta Macarca olmak üzere çeşitli dillerde yazısı bulunmaktadır. Bu kitapta toplanan bu yazılardan on beşi İngilizce, beşi Fransızca, ikisi Almanca yazılmıştır.

Kitaptaki birinci yazı, Peter B. Golden'in, Kumanların tarihi hakkında bir özetleme sunan *Cumans, Quns and Qıpcaqs: a Brief Sketch* başlıklı yazısıdır (s. 1-24). Kumanların tarih içindeki değişen coğrafyasında Moğolların, Osmanlı'nın ve Rusya'nın da yerini de ortaya koyan bu yazı, Kongur'un çalışma sahasını tanımak için de bir ön bilgi sunuyor. Kongur'un kitapta yer alan yazılarını derlemeler, etimolojik yazılar ve Kuman dili ve tarihi ile ilgili yazılar olarak üç başlıkta inceleyebiliriz:

a. Derlemeler

Kitapta Kongur'un Macaristan'daki Kuman kalıntlarına dair yaptığı derlemeler, dört yazının konusudur. Kongur, derlenen malzemenin, bilmece, masal, mani ve tekerlemelerin çevirisine de yer vermektedir.

Devinettes Tatares de Bulgarie (s. 25- 34) adlı çalışma, Kongur'un 1966'de Tatar dilini incelemek için gittiği Dobruca bölgesinde bulunduğu dönemde derlediği Tatar bilmecelerini (tapmasalar) içerir. Yazar bu sırada 22 yaşındadır ve bu derleme onun ilk çalışması olacaktır. Vetovo adlı köyde kapalı bir etnik grup olarak yaşayan ve Dobruca Tatar lehçesiyle konuşan 120 hanelik Tatar topluluğundan derlenen bu bilmeceler, 1968'de yayımlanmıştır.

Chants Şiş des Tatares de la Dobroudja Recueillis en Bulgarie (s. 35- 60) başlıklı yazıda Dobruca Tatarları arasında yaygın olan ve şiiş adı verilen 117 maniye (deyiş, atma türkü) yer verilmektedir. 1969 kışında derlenen bu manilerin bir kısmı yaşlılardan bir kısmı şenliklerde gençler arasında düzenlenen yarışmalardan derlenmiştir. Ancak şiiş'lar bağlamına, söyleniş sırasına, kızlar tarafından mı yoksa erkekler tarafından mı söylendiğine bakılmaksızın alfabetik olarak verilmiştir. Bu tercihte parçalar arasındaki bağlantıların unutulması etkili olmuştur.

Trois Contes Populaires Tatares du Dobroudja (s. 123- 133) başlığında Kongur 1971'de bir Tatar köyünde kaydettiği üç masalı (masal, qalq masah) aktarır. Masallar mizahî bir yön de içerir: "Yaşlılık etkenge qarşı jamanlıq etkenniñ kelejegi bunday!" Aktarılan son masal bir ezber yeteneği gerektirmektedir.

Büyük ve Küçük Kumanistan'daki eski halk kültürünün önemli bir parçası olan sayı tekerlemelerine dair örnekler ise *A Counting Rhyme from Lesser and Greater Cumania* (s. 219-238) adlı yazıda konu edilmiştir. Bu tekerlemeler Anadolu'daki birdirbir oyununun tekerlemelerini hatırlatacaktır: Birim bir/ Ekim eki/ ...

b. Etimolojik Yazılar

Kongur'un Macaristan'daki Kuman dil ve kültürünü tanımlayan sözcüklerle ilgili yazıları, kitabın büyük bölümünü oluşturmaktadır.

Selected Cuman-derived Hungarian Dialectal Words in Greater Cumania (s. 61-94) adlı yazıda Kuman dilinden Macarcaya geçen ve bölgede ortak kullanımda olan

bazı kelimeler detaylı şekilde ele alınır. Seçilen başlıca kelimeler şunlardır: *árkány* ‘kement’, *boza* ‘boza’, *baráq* ‘uzun karışık saçlı; uzun tüylü köpek’, *kajtár* ‘dönen’, *kamcsi/kamsi* ‘kamçı’, *kangyík* ‘eğer kayışı’, *kapkány* ‘tuzak, kapan’, *karambel* ‘karanfil familyasından pembe yapraklı bir çiçek’. Bu yazıda ele alınan ‘tuzak’ anlamlı kelime, daha sonra *Kaptány* ‘trap, snare’ (s. 172-176) başlıklı yazıda farklı ayrıntılarla tekrar incelenmiştir.

Der Wandel zweier Konsonanten in der ungarländischen Komanischen Sprache (s. 134-139) yazısı, Kuman dilindeki /p/-/f/ değişimini konu alır.

L’étymologie de bütü «bout, extrémité, pointe, coin de quelque chose», un mot Hongrois Provenant de l’ancien Turc (s. 95-102) başlıklı yazıda *bütü* ‘bir şeyin son ucu, bitim yeri’ kelimesi tartışılır ve kelimenin Çuvaşçadan *bütü* - *bütü* - *bütö* - *bütü* - *büt* - *böt* şeklinde bir değişim ile oluştuğu tahmin edilir. Yine *L’étymologie de kozma* «roussi», un mot Hongrois Provenant de l’ancien Turc (s. 103-108) başlıklı yazıda *kozma* ‘kabın dibindeki yanık tabaka’ sözcüğü geniş olarak tartışılır ve sözcüğün Türk kökenli olup Çuvaşçadan geldiği savunulur.

Cötkény ‘Wolfsmilch’: Die Etymologie eines ungarischen Pflanzennamens Kumanischen Ursprungs (s. 151-158), bir çeşit sütlü ot adının kökeni hakkındadır.

Two Hungarian Verbs of Old Turkic Origin: bír and tilt (s. 177-186) başlıklı yazı, yazarın daha sonra genişletmeyi düşündüğü fakat fırsat bulamadığı bir makalesidir ve Macarcadaki *bír* ve *tilt* eylemlerinin Türkçe kökenli olduğunu açıklar.

Cuman Loanword in Hungarian (s. 239-249) başlıklı yazıda *arkány* ‘kement’, *boza*, *daku* ‘kısa kürk manto’, *kentreg* ‘kolan, at için göğüs kayışı’ ve *ontog* ‘ekmek parçası, kırıntı’ sözcükleri ele alınır.

Cuman-Derived Words in the Hungarian Dialects of Lesser and Greater Cumania (s. 250-256) yazısında sırasıyla *ákos* ‘dere yatağı’, *bajka* ‘resmi izin belgesi’, *daksi* ‘çok iyi/değersiz’ sözcükleri ele alınır.

Hungarian Proper Nouns of Cuman Origin (s. 257-274) yazısı, daha önce Melich, Gombocz, Nemeth ve Rásony gibi araştırmacıların çalışma yaptığı Kuman kökenli Macar özel adları konusuna 24 özel adın çözümlemesini sunarak katkı sağlar.

The Etymology of the Hungarian Verb gyón 'to confess' of Old Turkic Origin (s. 275-280) yazısı, daha önce Nemeth'in ele aldığı, dinî bir terim olan *gyón*'un Türkçe *yuwun ~ juwun-* kelimesinden geldiğini etimolojik arka planıyla ortaya koyar.

Kitapta yer alan son üç yazı da yine etimoloji yazısıdır: *Börtü: A Hungarian Word of Old Turkic Origin Belonging to the Vocabulary of the Goldsmiths' art* (s. 281-294), *A Hungarian Dialectal Word of Cuman Origin: mánárköd 'dry fog'* (s. 295-300) ve *The Question of Identifying the Hungarian Tribal Name Jenó with the Bashkir Ethnonym Yänäy* (s. 301-306).

c. Kuman Tarihi ve Kültürü ile İlgili Yazılar

Macaristan'daki Kuman dili ve kültürü, Kongur'un doktora tezinin de konusu olarak daima üzerinde çalıştığı bir alandır. Geniş bir tarihî arka plan içeren *The Cuman Language in Hungary* (s. 140- 150) yazısı da Kongur'un konudaki çalışmalarının kısa bir özeti olarak kabul edilebilir.

The Cumans of Hantos-szék (s. 109-122) adlı yazı, Hantos-szék bölgesindeki Kuman varlığının tarihini ele alır. Yazıda Kuman ırkının tanınışı, adlandırılması üzerinde durulmuş, Kun, Kıpçak ve Sarı Uygur halklarının çeşitli göçler sonucu bir bölgede buluşması, onları Kuman olarak tanımlanması sürecini doğuran etmen olarak sunulmuştur. 1055'te Rusların güney sınırına ulaşan Kumanlar önemli bir siyasî güç haline gelmiş, coğrafyada etkin rol oynamıştır. Çalışmada ayrıca Hantos-szék bölgesindeki 15 yerin XIII-XVI. yüzyıllardaki adları ile modern zamandaki okunuşları ve adlarını içeren bir listeye yer verilmiştir. Kuman dilinin önemli kanıtları olarak *Alagaz*, *Chabak* gibi çeşitli özel adlar da burada tartışılmıştır.

Kongur sıklıkla Macaristan'daki Kuman diline ve kültürüne ait kalıntıların vakit geçmeden toplanmasının önemini vurgulamıştır. *Cuman Linguistic Remnants in Hungary* (s. 159-171) yazısı da Macaristan'daki Kuman kalıntıları hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Kuman dilinin önemli bir yadigârı, İncil'den bir bölümün, *Lord's Prayer*'in (Rabbin Duası) Kuman dilindeki çevirisi olan ve *Kuman Babamız* olarak tanınan metindir. En eski nüshalarının XVII. yüzyılın sonları ile XVIII. yüzyıl başlarına giden bu metne Kongur birçok yazısında göndermede bulunur. *The Cuman Our Father* başlıklı yazıda (s. 187-217) yazar bu metni ayrıntılı olarak ele alır. Yazılı hâli çok gerilere götürmeyen bu

kutsal metnin sözlü gelenekte çok eski ve yaygın olduğu düşünülmektedir. Kuman dilinin arkaik örneklerini içeren bu metin, Kumanların dilinin eskiden beri Macarca olduğu şeklindeki iddiayı sarsmış, bu yüzden Kumanlar arasında bir kimlik duygusu oluşmasını da sağlamıştır. Metnin çeşitli versiyonlarını karşılaştıran ve kelimelerini titizlikle inceleyen yazarın *Kuman Babamız*'ı 'orijinal Kuman fonetiğine göre' yeniden kurması da alandaki önemli katkısıdır.

Makalelerin ardından geniş bir kaynakçaya yer verilmiştir. Kitapta ayrıca Kongur'un yazılarından oluşan bir bibliyografya seçkisi de yer alır (s. 336-344). Bu liste 1968'ler ile başlar ve 2012 ile nihayetlenir. Burada listelenen 115 yayının 11'inin yazarın ölümünden sonra yayımlandığı dikkati çekmektedir.

Kitabın sonunda bir dizin; Kuman yerleşim yerlerini, Dobruca bölgesini, Büyük ve Küçük Kumanistan'ı gösteren Béla Nagy çizimi yedi adet harita; ardından da *karambel* olarak adlandırılan çiçekle ilgili fotoğraflar yer almaktadır. Kitap, *Kuman Babamız* olarak bilinen dua metninin araştırılmasında önemli isimlerden olan Yakın Doğu dilleri uzmanı Adam Franz Kollar ve Captain Mihaly Herpay'ın portreleri ile tamamlanmıştır.

Uluslararası Türk Akademisi (UTA), Beşeri Bilimler Araştırma Merkezi (Research Centre for the Humanities), Macaristan Doğu ve Orta Avrupa Araştırma ve Eğitim Vakfı, Macaristan Ulusal Kültür Kurumu (NKA), Macar Jász Topluluğu (JÁSZOK) gibi önemli kuruluşların desteği ile neşredilen *Newcomers from the East: Hungarians and Kipchak-Turks in Europe*, Avrupa'daki Türk dilinin ve kültürünün izlerini tanımak için önemli bir kaynaktır. Bir araya getirilen bu yazılar, birçok çalışması yarım kalan bir bilim insanının gayret ve özverisini de gözler önüne sermektedir.

Received 28.05.2023	Review	JOTS
Accepted 20.06.2023		7/2
Published 05.09.2023		2023: 589-595

**Röhrborn, K. Der Buddhismus im Alttürkischen:
Ausgewählte Schriften von Klaus Röhrborn. Hrs. von
Şilfeler, G. & Özertural, Z. Wiesbaden: Harrassowitz
Verlag, 2023, pp. xvi+380. ISBN: 978-3-447-11983-2.**

Hasan İSİ*

Trabzon University (Trabzon/Turkey)
E-mail: hasanisi21@yahoo.com.tr

Klaus Röhrborn, 1938 yılında Almanya’da doğdu. Felsefe, İslamî ilimler ve Türkoloji alanlarında öğrenimler gören Röhrborn, Annemarie von Gabain’den ders almasıyla bir dönüm noktası yaşamıştır. Arapça, Farsça ve Türkçe gibi dilleri öğrenmesiyle birlikte, kısa bir süre Türkiye’de bulunan Röhrborn, tarihçiliği yanında Türkiye Türkçesinin sorunları, dil devrimi gibi alanlarda eserler ortaya koymasına rağmen, en çok da Uyguristik alanındaki eserleriyle bilinmektedir. Uyguristik alanında metin neşri ve metin neşrindeki sorunlarla ilgilenmekle birlikte, en önemli çalışmalarından birinin *Uigurisches Wörterbuch* projesi olduğu söylenebilir. Çok yönlü bir Uygurist olan Röhrborn, metin neşri ve sorunları gibi konular yanında, Buddha dini hakkında da incelemelerde bulunarak Budist Uygur dinî terminolojisi hakkında çeşitli makaleler yazmıştır (Uçar, 2017: 249-250, 252).

Röhrborn üzerine doğrudan onu ve yayınlarını ele alan dört çalışma söz konusudur.

1. Jens Peter Laut & Mehmet Ölmez. 1998. Bahşı Ögdisi: Festschrift für Klaus Röhrborn anlässlich seines 60. Geburtstags / 60. Doğum Yılı Dolayısıyla Klaus Röhrborn Armağanı, Freiburg/İstanbul.

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

2. Jens Peter Laut & Mehmet Ölmez. 2013. Doğumunun 75. Yılında Klaus Röhrborn. Türk Dili (733), 67-76.
3. Erdem Uçar. 2017. Klaus Röhrborn (1938-). Ed. Ahmet Buran. Türk Diline Gönül Verenler -Yabancı Türkologlar- içinde (ss. 249-255). Ankara: Akçağ Yayınları.
4. Zekine Özertural & Gökhan Şilfeler. 2019. Unter dem Bodhibaum. Festschrift für Klaus Röhrborn anlässlich des 80. Geburtstags überreicht von Kollegen, Freunden und Schülern. (Göttingen). V&R unipress.

Eldeki çalışma, Gökhan Şilfeler ve Zekine Özertural'ın 10 Ocak 2023 tarihinde 85 yaşına giren hocaları Klaus Röhrborn'un Eski Uygurca sahasında ortaya koyduğu seçme makalelerine ait kitabın tanıtımı üzerinedir. Tanıtımı yapılacak kitapta yer alan yazılar, hem Uygur Budizmi'nin sorunlu yanlarını çözüme kavuşturan hem de yeni kavram ve fikirlere dayanan niteliktedir.

Çalışma, şu bölümlerden oluşmaktadır:

Önsöz (s. ix-xii); Klaus Röhrborn'un 2019-2022 Tarihlerini Kapsayan Yayınları (s. xiii-xiv); 1. Bölüm: Uygur Budizmi'nin Temelleri (s. 1-139); 2. Bölüm: Eski Türkçe Metinlerde Uygur Budizmi (s. 141-326); 3. Bölüm: Uygur Budizmi'nin Özel Problemleri (s. 327-352); 4. Bölüm: Dizinler (s. 353-379).

Çalışmanın Önsöz bölümünde (s. ix-xii) ilgili çalışmanın K. Röhrborn'un 80. yaşında iken düşünüldüğü, 5 yıllık bir süre için (85. yaşında iken) 'armağan' hazırlamanın alışlagelmediği söylenerek farklı bir şey ortaya koymanın arzu edildiği Gökhan Şilfeler ve Zekine Özertural tarafından belirtilmiştir (s. ix). Çalışmanın hazırlayıcıları, Röhrborn'un son yıllarda Eski Uygur Budizmi'ne odaklandığını, Uygur Budizmi'nin dinî-tarihî yönünün araştırmacılarla çalışılmadığı, bu sebepten Röhrborn'un alandaki boşluğu doldurma adına, 'derinlemesine analiz' ile bu konuları çalıştığını ifade eder (s. ix). Özellikle Röhrborn'un Uygur Budizmi'ndeki 'karma' teorisi ile fikirlerinin dikkat çekici olduğunu belirten hazırlayıcılar, Röhrborn'un ortaya koyduğu çalışmalarla Uygur Budizmi'ni geleceğe taşıdığını belirtmektedir (s. ix). Röhrborn'un Uygur Budizmi'nin teorik yönleri üzerine ortaya koyduğu makalelerin kitaba dönüştürülme arzusunu bilen öğrencileri, hocalarını kırmayarak 85. yaş gününe yönelik bu çalışmayı hazırlayarak bu arzuyu somutlaştırmışlardır. Zikrettiğimiz bu açıklama, kitabın ortaya konuş hikâyesini de yansıtmaktadır.

Çalışmanın Önsöz bölümünde (s. ix-xii) çalışmayı hazırlayanlar, kitabın içeriği hakkında bilgiler vermiştir. Röhrborn'un 85. yaş gününe adanacak bu

eser, üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın ilk bölümü, en önemli bölümdür. Burada, Röhrborn'un *nirvāna*, *vijñāna* ve *Dört Yüce Gerçek* gibi kavramlardan hareketle, çeşitli Budist okullardaki fikirleri Uygur Budizmi'nde aradığı ifade edilmektedir. (s. x). İlgili eserin ikinci bölümünde, çeşitli Uygur harfli Budist eserlere dair fragmanların işleniş söz konusu iken, son bölümde ise çeviri Uygur edebiyatı hakkında bilgiler söz konusudur (s. x).

Çalışmanın *Klaus Röhrborn'un 2019-2022 Tarihlerini Kapsayan Yayınları* (s. xiii-xiv) bölümünde, Röhrborn'un 80. Yaş günü için hazırlanan 2019 tarihli çalışmada yer almayan ve sonraki yıllarda ortaya koyduğu çalışmalardan bahsedilmektedir. 2019-2022 yıllarını kapsayan bu yayınlar, Eski Uygurcanın çeşitli problemleri üzerine incelemelerden oluşmaktadır (s. xiii-xiv).

Çalışmanın *I. Bölüm*'ü (s. 1-139), 8 makaleden oluşmaktadır.

1. *Uygur Budizmi'nin Nirvana Öğretisi* başlığını taşıyan bu yazı (s. 1-39) çeşitli başlıklardan oluşmaktadır. Giriş ve Sonuç bölümü ile birlikte, toplam 6 başlıktan oluşan bu bölümde her başlık *nirvāna* kavramı temelinde işlendikten sonra, metafor olarak *nirvāna* öğretisine hizmet eden *arıg*, *artokrak*, *çnkèrtü çınlayu*, *odgurak*, *sukançig* kelimeleri incelenerek yazı sonuca bağlanmıştır (s. 30-37).

2. *Uygur Budizmi'nde Bilinç Öğretisi* başlığını taşıyan bu yazı (s. 40-59) çeşitli başlıklardan oluşmaktadır. *Giriş* ve *Sonuç* bölümü ile birlikte, toplam 5 başlıktan oluşan bu bölümde, her başlık Uyg. *bilig* kavramı temelinde 'bilinç' düzeyinde işlenmiş, metinde *adır-* ve *adra* sözcükleri arasındaki semantik bağlantı ile Uygurlardaki 'bilinç' anlayışı ortaya konmuştur.

3. *Uygur Budizmi'nde Karma Öğretisi* başlığını taşıyan bu yazı (s. 61-72), Özet ve Kaynakça bölümü ile birlikte 6 bölümden oluşmaktadır. Çalışmada, *nidāna*, *samsāra*, varlık formları (Skr. *gati*), önceki yaşamlar, günahları yok etme eylemleri gibi kavramlar üzerinden 'karma' öğretisinin Budist Uygurlardaki durumu ortaya konmak istenmiştir.

4. *Uygur Budizmi'nde Buddha ve Bodhisattvaların Soteryolojik (Kurtuluş Bilimi) Eylemleri* (s. 73-86) başlıklı yazı *Giriş*, *Sonuç* ve *Kaynakça* bölümleri ile birlikte, toplam 7 başlıktan oluşur. Çalışmada Eski Uygurca metinler tanıklığında, çeşitli

Budist öğreti kitaplarındaki Buddha ve Bodhisattvaların ‘kurtuluş bilimi’ açısından insanlara ve topluma yönelik faaliyetleri anlatılmaktadır.

5. *Çin-Budist Terminolojisinin Eski Türkçeye Alınışı Üzerine* (s. 87-96) başlıklı yazı 6 bölümden oluşmaktadır. Çalışmada AYS (Altun Yaruk Sudur) ve HT (Xuanzang Biyografisi) tanıklığında çeşitli Budist terimlerin Eski Uygurcadaki görünümünü ortaya konmuştur.

6. *Buddha'nın Ölümünden Sonra Budizm: Uygur Budizmi'nde Maitreya* (s. 97-114) başlıklı yazıda Hināyāna, Mahāyana ve Maitreya Budizmi hakkında genel bilgiler verilip Maitreya'nın Budist Uygurlardaki görünümünü çeşitli metinler tanıklığında ortaya konmuştur. İngilizce yazılan bu çalışmada, *avadāna* terimi temelinde Maitreya ele alınmıştır.

7. *Uygur Budizmi'nde Maitreya ve Amitābha* (s. 115-124) adlı yazıda Pekin'deki fragmandan hareketle, öncelikle Maitreya'dan bahsedilir. Devamında Klasik Uygur Budizmi'ndeki Maitreya ve Amitābha'ya dayalı değerlendirmeler yapılmaktadır.

8. *Uygur Sözlüğü'ne Göre Uygur Budizmi'nde Dört Yüce Gerçek* (s. 125-139) başlıklı yazıda, Dört Yüce Gerçek (Uyg. *tört kèrtü nom*) temelinde çeşitli Uygurca metinler aracılığıyla terimler ortaya konmuştur. Çalışmada, *Dört Yüce Gerçek* doğrultusunda *emgek kèrtü*, *emgek tergini*, *emgek öçmeki*, *sekiz tözün yol* vs. terimlerden hareketle, acıya dair tanımlamalar yapılmıştır.

Çalışmanın II. Bölüm'ü (s. 141-326), toplam 7 makaleden oluşmaktadır. Çalışmanın bu bölümünde, Altun Yaruk Sudur'dan bir parça (*Caityastotra*), Āgama edebiyatından, Amitābha'ya dair neşredilen fragmanlar yer almaktadır.

1. *Eski Türkçe Altun Yaruk Sūtra'dan Caityastotra Metni* adlı yazı (s. 141-189) 7 başlıktan oluşmaktadır. Çalışmada öncelikle *caitya* kavramına dayalı saygıya, ilgili kavrama dair Budist literatüre, kavramın Eski Uygurcadaki yerine, Uygurca eserin yazarına, transkripsiyonuna ve Tibetçedeki muadiline yer verilmiştir. Her biri birbirinden kıymetli bu başlıklarda eserin terminoloji yönünden değerini artıran nokta, çalışmada yer alan ‘Notlar’ bölümünde çeşitli Uygurca teknik terimlerin işlenmesidir.

2. *Uygur Sözlüğü'ne Göre Uygur Budizmi'nde İki Bilgelik ve Üç Doğa* (s. 191-198) başlıklı yazı, Eski Uygurca Altun Yaruk Sudur'un 6. Bölümünde yer alan söz

varlığına dayalı metinde öneme sahip *iki törlüg yæg bilge biligler* ve *üç törlüg tözler* kavramlarına dayalı değerlendirmelerden oluşmaktadır. Çalışmada ilgili terimler hakkında bilgi verilmekle birlikte, Eski Uygurca metnin transkripsiyonu ve Almanca tercümesi yapılmıştır.

3. *Ankara Etnografya Müzesi'ndeki Eski Uygurca Abitaki Fragmanları* (s. 199-222) başlıklı yazı Ankara Etnografya Müzesi'nde 13137 numarayla kayıtlı Amitābha Buddha'ya dayalı Eski Uygurca fragmanın neşrini içermektedir. Toplam 105 satırdan oluşan Abitaki metnin transkripsiyonu ve Almanca tercümesi yapılmakla birlikte, çalışmada ilgili fragmana dair sorunlar ve dinî terimler ele alınmıştır.

4. *İstanbul'daki Eski Türkçe Amitābha Edebiyatından Parçalar* (s. 223-252) başlıklı yazı, 9 bölümden oluşmaktadır. Çalışmada öncelikle Amitābha kültürünün Eski Türkçe metinlerdeki görünümüne, Eski Uygurca Abitaki metinlerine ve de İstanbul'daki Abitaki fragmanlarının tanıtımı yapıldıktan sonra, 105 satırdan oluşan ilgili fragmanın transkripsiyonu, Almancaya tercümesi ve 'Notlar' bölümüne yer verilmiştir.

5. *Stockholm Etnografya Müzesi'ndeki Eski Uygurca Altun Yaruk Sudur'un İki Kayıp Yaprağı* (s. 253-268) başlıklı yazıda ilgili fragmanların tanıtımı, yapılan çalışmalar, içerik hakkında bilgiler verildikten sonra, 93 satırlık metnin transkripsiyonu ve Almanca çevirisi yapılmıştır. Çalışmada yer alan 'Notlar' bölümünde eserdeki sorunlu kısımlarla birlikte, dinî terminoloji hakkında da yorumlar yapılmıştır.

6. *Chü-yung-kuan'ın Stūpa Kapısı Üzerine Yazılmış Eski Türkçe Metni* (s. 269-313) başlıklı yazı, eldeki cildin kapsamlı eserlerinden biridir. Çalışmada Chü-yung-kuan'ın eserinin literatürdeki yeri, Eski Uygurcadaki görünümü, metnin içeriği hususlarında açıklamalar yapılmış, devamında ilgili metnin transkripsiyonu ve Almanca tercümesi yapıldıktan sonra, metne dair 'Notlar' bölümüne yer verilerek fragmanla alakalı sorunlu ibareler ve terimler işlenmiştir.

7. *Eski Türkçe 'Söylem Sūtrası' ve 'Nivāpa Sūtra'* (s. 317-326) başlıklı yazı, *II. Bölüm*'ün son yazısıdır. İlgili bölüm, ikiye ayrılmaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde, 'Söylem Sūtrası' hakkında değerlendirmeler yapılarak devamında ilgili metnin transkripsiyonu, Almanca tercümesi ve notlar bölümüne yer verilmiştir (s. 317-323). Çalışmanın ikinci bölümü, *Nivāpa Sūtra* üzerinedir. İlgili

bölümde, metin hakkında bilgiler, fragmanın özellikleri, metnin transkripsiyonu, Almanca tercümesi ve 'Notlar' bölümü yer almaktadır (s. 324-327).

Çalışmanın III. Bölüm'ü, *Uygur Budizmi'nin Özel Problemleri* (s. 327-352) başlığıyla 4 yazıdan oluşmaktadır.

1. *Orta Asya (Budist) Geleneğinde Buddha Śākyamuni'nin Doğum ve Ölüm Yılı* (s. 327-330) başlıklı yazı, Reşîdüddin'in *Câmi'ü't-tevârîh* adlı eserinden hareketle, Buddha'ya dair kayıtlardan bahsetmektedir.

2. *Şiņko Šāli ve Uygurlarda Tercüme Faaliyetleri* (s. 331-337) başlıklı yazıda HT (Hsüan-tsang Seyahatnamesi) temelinde Şiņko Šāli ve Uygurlarda tercüme faaliyetleri anlatılmakla birlikte, bu tercüme üzerine görüşte bulunan Zieme vs. gibi isimlere değinilmiştir.

3. *Eski Türkçe Maitrisimit Tiyatro İçin Bir Ders Kitabı Mıdır?* (s. 339-344) başlıklı yazıda, *körünç* ifadesi özelinde Maitrisimit adlı eserde 'tiyatro' türüne dair bilgiler ele alınmaktadır.

4. *Nāgārjuna'nın Mahāprāñidhāna Adlı Eserinin Eski Türkçe Versiyonu* (s. 345-352) başlıklı yazıda, Guru Nāgārjuna'nın ilgili eserinin Eski Uygurca metinlerdeki yeri ortaya konmuştur. Bir metin neşrinden ziyade, ilgili eseri çeşitli pasajlarla tanıtmayı hedefleyen çalışma, metnin genel durumuna yönelik bilgiler vermesi bakımından değerlidir.

Çalışmanın *Dizinler* bölümü (s. 353-379), üç başlıktan oluşmaktadır ve her bir indeks eserde yer alan makalelerdeki terimlere aittir. Çalışmanın ilk dizininde (s. 353-360), hem Sanskritçe hem de Almanca terimler yer almaktadır. Dizin, genel itibariyle Budist terimlerin Almanca karşılıkları şeklindedir. Çalışmanın ikinci dizininde (s. 361-369), Sanskritçe terimler yer almaktadır. Bu terimler, aynı şekilde seçme makalelerde yer alan ifadelerdir. Çalışmanın üçüncü dizininde (s. 371-379), hem birebir Türkçe çevirinin ürünü hem de ödüncleme ilişkilerinin ürünü Eski Uygurca terimler yer almaktadır. Bu yönüyle, ilgili eserin *Dizinler* bölümü, zengin bir söz varlığını içermektedir. Ele alınan dinî terimler noktasında Uygurca dinî terimler daha baskındır, diyebiliriz.



Netice itibariyle ortaya koyduğu çeşitli yazılar ile Eski Uygurca alanına yeni bir soluk getiren kıymetli Hocamız Klaus Röhrborn'a sağlık ve esenlik dolu bir ömür diler, eldeki cildi titizlikle bir araya getiren talebelerine teşekkürü borç biliriz.

Oom suvasdi sidam ad maŋgal bolzun

“Om svasti siddham! Kut ve şans getirsin!”

Kaynakça

Laut, J. P. & Ölmez, M. (1998). *Bahşı Ögdisi: Festschrift für Klaus Röhrborn anlässlich seines 60. Geburtstags*. Freiburg/İstanbul.

Laut, J. P. & Ölmez, M. (2013). Doğumunun 75. Yılında Klaus Röhrborn. *Türk Dili*, 733, 67-76.

Özertural, Z. & Şilfeler, G. (2019). *Unter dem Bodhibaum. Festschrift für Klaus Röhrborn anlässlich des 80. Geburtstags überreicht von Kollegen, Freunden und Schülern*. (Göttingen). V&R Unipress.

Uçar, E. (2017). Klaus Röhrborn (1938-). In Buran, A. (Ed.), *Türk Diline Gönül Verenler -Yabancı Türkologlar* (s. 249-255). Ankara: Akçağ Yayınları.

Received 23.08.2023	Review	JOTS
Accepted 28.08.2023		7/2
Published 05.09.2023		2023: 596-597

**Kaya, C. (Ed.). Uygurca Altun Yaruk Belgeler. Ankara:
Türk Dil Kurumu Yayınları, 2023, ss. 842. ISBN: 978-975-
17-5510-0.**

Sümbül BEGÜM KÖRTELLİ*

İstanbul Beykent University (İstanbul/Turkey)

E-mail: begumyildiz@beykent.edu.tr

Budizm'in Mahāyāna ekolüne ait *Altun Yaruk Sudur*, Yijing tarafından Sanskritçeden Çinceye; daha sonra X. yüzyılda *Şinko Şeli Tutung* tarafından Çincesinden Uygurcaya çevrilen bir *sūtra* kitabıdır. Kitap, Budizm'in çeşitli konuları üzerine Buddha'nın konuşmalarını muhteva etmektedir. Bu *sūtra* kitabı üzerinde bugüne kadar pek çok çalışma yapılmış, bu çalışmaların çoğunluğu metin neşirlerinden oluşmaktadır. *Altun Yaruk Sudur*'a yönelik ilk bütüncül neşir çalışması, Ceval Kaya tarafından hazırlanan ilk baskısının 1994 yılında, ikinci baskısının 2021 yılında yapıldığı *Uygurca Altun Yaruk: Giriş Metin ve Dizin* adlı eserdir. Bir diğer bütüncül çalışma ise yine Kaya'nın editör, belge okuyucusu ve tez danışmanı olarak yer aldığı ve tanıtımı yapılacak olan *Uygurca Altun Yaruk Belgeler* adlı çalışmadır.

842 sayfadan oluşan ilgili eser, *Önsöz, Transkripsiyon Cetveli, İşaretler, Kısaltmalar, Kaynaklar, Kurgu, Belgeler, Metin ve Dizin* bölümlerinden oluşmaktadır. Önsöz (s. 7) bölümünde eser hakkında bilgi verilmiş, eserin en hacimli nüshasının St. Petersburg'daki Turfan koleksiyonu olduğu ve Berlin'deki Turfan koleksiyonunda da 900'e yakın parça bulunduğu ifade edilmiştir. Ayrıca, başka ülkelerin Turfan koleksiyonlarında da *Altun Yaruk*'a ait yeni parçalar tespit edildiği belirtilmiştir. Kaya, bu parçaların Petersburg nüshasındaki eksik veya problemli kısımları gidermekte yardımcı olduğunu söylemiş ve ilgili belgelerin *Altun Yaruk Sudur*'un 2021 yayınındaki yerlerine göre sıralandığı bilgisini aktarmıştır.

* ORCID ID: 0000-0002-4220-0209.

Önsöz bölümünü *Transkripsiyon Cetveli* (s. 9), *İşaretler* (s. 10), *Kısaltmalar* (s. 10) ve *Kaynaklar* (s. 11-16) bölümleri takip eder. Çalışmanın amacının, kapsamının ve yönteminin ayrıntılı olarak işlendiği *Kurgu* (s. 17-18) bölümünde Kaya, belgelerin yayınındaki asıl amacın belgelerdeki yıpranmamış kısımların günümüze ulaşan dilsel malzemeyi ortaya koymak olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra çalışmanın metin kısmındaki belgelerin şablonu açıklanmıştır. Belgelerin numarası, katalog numarası, belgenin Kaya 2021'deki karşılık geldiği satırlar, belgenin tıpkıbasım bilgisi, belgenin – yayımlandı ise- transkripsiyon olarak yayımlanmış yayın yeri, belgeleri okuyan kişilerin soyadı (Ümit Özgür Demirci, Murat Elmalı, Ayşegül Gözel, Ceval Kaya, Tülin Ayşe Koç, Şenol Korkmaz, Yahya Küçük, Gökhan Kütükçü, Gürşat Polat, Alpay Sarıyıldız, Yusuf Savaşçı, Abdurrahman Seymen, Yıldız Soydan, Emel Topçu, Mithat Usta ve Muammer Yücal) ve çalışmasındaki belge numarası verilmiştir. Böylelikle eser, daha sonraki tenkitli ve karşılaştırmalı *Altun Yaruk Sudur* çalışmaları için Uyguristlere kaynak olmuştur.

Belgeler (s. 19-50) bölümünde, çalışmada kullanılan 899 belgenin metindeki yerlerine dair bir liste sunulmuştur. Belgelerin parça niteliği ve sayısı hakkında bilgi verilerek Alman Turfan koleksiyonundan ulaşılabilecek bağlantı linki verilmiş; diğer belgelerin bulunduğu konumlar belirtilmiştir.

Metin (s. 51-681) bölümünde 899 parçanın/belgenin önce şablon bilgileri gösterilmiş; ardından transkripsiyonu yapılmıştır. Transkripsiyon sisteminde (Kaya 2021) neşrinden istifade edilmiştir. Kaya, transkripsiyon sistemi için ilgili neşirde gözden kaçan bazı transkripsiyonların bu çalışmada düzeltildiği de ayrıca belirtmiştir (s. 17). Belgelerde okunmayan/onarılamayan kısımların ise transliterasyonu yapılmıştır.

Çalışmanın son bölümü olan *Dizin* (s. 685-842) bölümünde metinde geçen kelimeler ve bu kelimelerin geçtiği satırlar gösterilmiş; belgelerin ortak bir dizini hazırlanmıştır.

Uyguristlerin istifadesine sunulan *Uygurca Altun Yaruk Belgeler* adlı çalışmanın yeni belgeler ışığında *Altun Yaruk Sudur* çalışmalarına katkı sağlayacağı muhakkaktır. Bu titiz çalışmasından ötürü, başta Prof. Dr. Ceval Kaya'yı ve çalışmaya katkı sağlayan değerli araştırmacıları tebrik eder, çalışmalarının devamını dileriz.