



**Journal
of
Old Turkic Studies**

Vol. 9/1 (Winter)
2025

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. Nicholas SIMS-WILLIAMS (University of London/United Kingdom), Prof. Dr. Peter B. GOLDEN (New Jersey/USA), Prof. Dr. Georges-Jean PINAULT (École Pratique des Hautes Études/France), Prof. Dr. Osman Fikri SERTKAYA (İstanbul/Türkiye), Prof. Dr. Uli SCHAMİLOGLU (Nazarbayev University/Kazakhstan), Prof. Dr. Marek STACHOWSKI (Jagiellonian University/Poland), Prof. Dr. Stefan GEORG (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn/Germany), Prof. Dr. Ceval KAYA (Ardahan University/Türkiye), Prof. Dr. Erhan AYDIN (Dokuz Eylül University/Türkiye), Prof. Dr. Ertan BESLİ (Sinop University/Türkiye), Mehmet Oğuz DERİN (Seoul/South Korea), Dr. Béla KEMPF (University of Szeged/Hungary), Doç. Dr. Hasan İsi (Trabzon University/Türkiye), Dr. Tibor PORCIÓ (University of Szeged/Hungary), Dr. Şükrü ÖZDEMİR (İzmir/Türkiye).

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, E. et al. (Eds.), *Botanica und Zoologica in der türkischen Welt Festschrift für Ingeborg Hauenschild* (pp. 147-179). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

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

C O N T E N T S

FRONT MATTER (1-6)

ARTICLES (7-182)

Ken CHEN (7-30)

The Identity of Silzibul, the Early Monarch of Western Turks

Batı Türklerinin Erken Dönem Hükümdarı Silzibul'un Kimliği

Aslıhan HAZNEDAROĞLU (31-67)

Nuh ve İbrahim Peygambere Dayanan Şecereleer: Oğuzname Geleneği Hakkında Kısa
Bir Giriş

Genealogies reaching back to Noah and Abraham: A brief introduction to the Oghuzname tradition

Hasan İsi (68-87)

Tibet Etkili Budist Uygur Metinlerinde Bir 'Kadın' Temennisi: Erkek Formunda Yeni-
den Doğum

A 'woman' prayer in Tibetan influenced Buddhist Uyghur texts: rebirth in male form

Nalan KUTSAL (88-121)

Kâğıdın Şiiri, Şiirin Kâğıdı: Kâğıdın Klasik Türk Şiirindeki Bazı Yansımaları

Poetry of paper, paper of poetry: some reflections of raper in classical Turkish poetry

Emin OBA & Saurykov Yerbolat BAIYUZAKOVICH (122-145)

Kazakçada Moğolca Akrabalık Adları Üzerine Bir İnceleme

A study on Mongolian kinship names in Kazakh

Marek STACHOWSKI & Erdem UÇAR (146-163)

Eski Türkçede qud- ve qud- Fiilleri: Fonetik ve Etimolojik Bir Değerlendirme

The verbs qud- and qud- in Old Turkic: A phonetic and etymological analysis

Aymira TAŞBAŞ (164-182)

Diplomatic Marriages Between the Tang and Uyghur Dynasties

Tang ve Uygur Hanedanları Arasındaki Diplomatik Evlilikler

REVIEWS (183-206)

Muhammet ÇELİK (183-189)

Aydın, E. Kök Tegin Türklerin Yenilmez Savaşçısı. İstanbul: Kronik Kitap, 2024, ss. 336.

ISBN: 978-625-6228-12-2.

İlayda EGEMEN (190-193)

Baranoğlu, Ş. Kutadgu Bilig'de Söz Dizimi. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2024, ss.

181. ISBN: 978-625-6074-48-4.

Hasan İSİ (194-202)

Nugteren, H. Uigurisches Wörterbuch, Sprachmaterial der vorislamischen türkischen

Texte aus Zentralasien. II. Nomina – Pronomina – Partikeln, Band 3: eçi – idi. Stutt-

gart: Franz Steiner Verlag, 2024, pp. XXII+150, ISBN: 978-3-515-13797-3.

Er dem UÇAR (203-206)

Wilkins, J. Uigurisches Wörterbuch, Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien. III. Fremdelemente, Band 3: čihui – gwiši. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2025, pp. XXVI+181, ISBN: 978-3-515-13888-8.

Received 21.02.2024	Research Article	JOTS
Accepted 07.03.2024		9/1
Published 26.02.2025		2025: 7-30

The Identity of Silzibul, the Early Monarch of Western Turks

Batı Türklerinin Erken Dönem Hükümdarı Silzibul'un Kimliği

Ken CHEN*

(Beijing/China)

E-mail: cinason@gmail.com

Silzibul, the early monarch of the Western Turks, can be identified as neither the İstemi Qaghan, nor the Western Junior Qaghan of the Eastern Turks, Buli Qaghan. The name Silzibul cannot be decomposed into Silzi+bul, but should be decomposed into Sil+zibul. Its exact etymology comes from the Persian *srčypwk, which means "Lord Yabghu". It is a Hephthalite style name given by the Persian monarch to the early Turkic monarch. A lot of evidence shows that Silzibul's true identity should be the son of İstemi and the brother of Tardu. Silzibul and Mughan Qaghan are not uncle and nephew but cousins. In the early days of the establishment of the Turkic state, the most powerful and critical founders were not the first-generation brothers Bumın and İstemi, but the second-generation cousins Mughan and Silzibul. The two conquered and pacified the Mongolian Plateau and Central Asia respectively and reigned for almost the same period, when the Eastern and Western Turkic countries were in a state of relatively independence and non-interference most of the time but supporting each other occasionally.

Key Words: Silzibul, İstemi, Tardu, Western Turkic, Yabghu, title, genealogy.

* ORCID ID: 0009-0005-0381-6042.

1. Introduction: Silzibul is not Ištēmi Qaghan

Mainly based on Chavannes' research, the theory that the early Western Turkic monarch Silzibul was identified as Ištēmi Qaghan has been the academic mainstream for a long time (Chavannes 1903: 226-228; Marquart 1901: 216-217; Markwart 1938: 147; Cen 1958a: 946; Cen 1958b: 110-119; Matsuda 1970: 248-259; Uchida 1975: 411, 432-434; Naito 1988: 385, 398-399; Wu 1988: 116; Wu 1998: 15; Golden 1992: 127; Yu 2012a: 130-131; Ren 2013: 73; Zhu 2015a: 50-51; Meng & Yu 2022: 166). However, opinions against this theory have always existed, which cannot be ignored in any case. Naito Midori had noticed in her research on historical materials related to the East Roman-Turkish negotiations that it was strange that Chavannes interpreted the Greek word *omaimon* 'relative' describing the relationship between Tardu and Turxanth as 'half-brother', because Greek often uses the word *'adelphos* to explicitly indicate the kinship of siblings. Another suspicious point is that the Silzibul's funeral was conducted by Turxanth rather than Tardu. If Tardu was indeed the son of Silzibul, as the new monarch who inherited the power and status of the Great Qaghan, it is difficult to understand that Tardu did not preside over the funeral of his father Silzibul. However, with the help of her explanation of ancient Scythian burial customs and her trust in the reliability of Chinese historical records guaranteed by the close relationship between the Tang Dynasty and Western Turks, Naito finally recognized Chavannes' theory (Naito 1988: 394-395, 404).

In contrast, the objections from Denis Sinor were firmer and more stable. He realized early on that the correct interpretation of the Greek word *omaimon* was crucial. Because if it is interpreted as "brother", then based on the two premises that Turxanth was the son of Silzibul and Tardu was the son of Ištēmi, it is inevitable to identify Silzibul and Ištēmi as the same person. However, in addition to doubting whether *omaimon* can be interpreted as "brother", there is also other evidence against this interpretation. Firstly, the pronunciation difference between *Silzibul* and *Ištēmi* is too large. It is basically impossible for them to be different transliterations of the same name, especially when the name *Stembis* has been found in Byzantine Greek documents. Secondly, it seems unreasonable that Tardu did not attend Silzibul's funeral. Since Chinese historical materials did not record that Ištēmi had other sons besides Tardu, then if Silzibul is really Ištēmi, one of the two founding fathers of the Turkic Khanate,

and his name was still revered two hundred years later, then his son Tardu should officiate at his funeral. Therefore, it is wise not to identify Silzibul with Ištēmi as the same person (Sinor 1990: 304-305). In the relevant part of *History of Central Asian Civilizations*, Sinor once again emphasized this opinion and clearly pointed out that it was wrong to identify the Turkic monarch Silzibul as Ištēmi (*Stembis* in Greek historical materials) (Sinor & Klyashtorny 1996: 333).

Newer objections come from Meng Kaizhuo and Yu Zixuan, who proposed after detailed argumentation: “Judging from three perspectives: the character relationships recorded in Greek text, the name of *Shidianmi* 室點密 recorded in Chinese text, and the phonetic identification, Silzibul and Ištēmi cannot be identified as the same person at all” (Meng & Yu 2022: 168); based on the internal political structure of the early Turkic Khanate’s east-west integration, Silzibul was not a Western Turkic monarch independent of the Great Qaghan, but should probably be identified as the Western Qaghan Buli 步離 in the Mughan Qaghan era; as for Ištēmi, if he really existed, he may have only participated in the early Turkic conquest of Rouran and had nothing to do with the Turkic later foreign wars. Moreover, he should have died at the time of the conquest of Rouran or shortly after, so other contemporary historical materials rarely mentioned him (Meng & Yu 2022: 184-185).

The reason why the above objections cannot be ignored is that Chavannes’ identification was in fact relatively fragile, and its argument could hardly withstand scrutiny. It is indeed difficult to establish that Silzibul and Ištēmi are the same person. On the other hand, in the absence of strong evidence, it is not appropriate for us to rashly deny relevant records in Chinese historical materials about the ancestry and genealogy of Western Turkic Qaghans. The evidence for Ištēmi’s existence should be relatively solid, and Tardu must be Ištēmi’s son. So, if Silzibul in western historical materials was not Ištēmi, what was his relationship with Ištēmi and Tardu? This paper will first review the theory that Silzibul was Buli Qaghan, and then analyze the etymology of the name Silzibul, combined with the latest research results on Western Turkic genealogy, propose a new hypothesis of Silzibul’s true identity, hoping to be helpful to the advancement of research on Silzibul’s identification.

2. Silzibul is not Buli Qaghan

Meng Kaizhuo and Yu Zixuan proposed that the Western Qaghan Silzibul and the Buli Qaghan in the Mughan era were probably the same person. One of the bases for this view is that the last syllable *bul* in *Silzibul* can correspond to *Buli* (*bɔ^h-liə/li), and as for the etymology of the prefix *Silzi* / *Siza*, it is considered untestable for the time being, “because we do not understand the etymology of most of the names of the First Turkic Khanate” (Meng & Yu 2022: 184). However, no matter from which perspective, this speculation is difficult to establish. In Chinese historical materials, the identity of Buli Qaghan during the Mughan¹ Qaghan era is unknown, and there is no direct record of his residence. The conclusion that he ruled the West actually came from the “reconstruction of later historians.” Although Buli in the Mughan era appeared in several historical materials, they were only related to the same event, that is, the allied forces of Turkic and Northern Zhou Dynasty attacked Northern Qi Dynasty in 563-564, when Mughan led Ditou and Buli, a total of three Qaghans and 100,000 cavalries, and joined forces with the Northern Zhou Dynasty army to attack the northwest border of Northern Qi Dynasty (*Zhoushu* 19.318; *Beishi* 11.398; *Cefuyuangui* 447.5043; *Zizhitongjian* 169.5237). However, none of the relevant historical materials recorded which areas were ruled by Buli Qaghan under Mughan. It was only Hu Sanxing of the Yuan Dynasty mentioned that “Buli Qaghan ruled the west” in his annotations for *Zizhitongjian* (169.5237). Hu was more than 700 years away from the early Turkic era in the 6th century, so on what basis did he conclude that Buli Qaghan of the Mughan era ruled the west? We believe that Hu was unlikely to have encountered other materials on this issue that had been later lost. His relevant annotation was probably derived from a combined analogical reasoning based on the information provided by these two records: Buli Qaghan in Tabo era lived in the west (*Suishu* 84.1865; *Beishi* 99.3290; *Tongdian* 197.5404; *Zizhitongjian* 171.5314), and Ditou Qaghan in Mughan era lived in the east (*Zhoushu* 33.571). Therefore, the view that Buli Qaghan lived in the west during the Mughan era is not supported by direct historical evidence. It is more

¹ The correct Chinese translation of the Turkic Qaghan’s name “*Mugan* 木杆” should be restored to “*Muhan* 木汗/木扞”, and the turkic form should be “*Mughan*”, see Chen 2022: 43-49. This paper is generally written as “*Mughan*” unless it quotes the original text of historical materials and related discussions.

based on the “reconstruction of later historians”, and its credibility is questionable; to say the least, even if it is a relatively reasonable inference that Buli Qaghan lived in the west during the Mughan era, it is still difficult to connect him with Silzibul, the Western Turkic ruler of the same period.

On this issue, Lin Chaomin’s research is of great reference value. He clearly pointed out that in 563, the Turks had set up separate Qaghans to rule the east and west, but only within the scope of the East Turkic Khanate. Ditou and Buli were both Junior Qaghans who were subordinate to the Great Qaghan Mughan, and later Shetu and Noudan were also subordinate to the great Qaghan Tabo. Among them, the western Qaghan had no connection with the Qaghans of the Ištemi lineage of the Western Turks; moreover, words such as “xifang 西方” and “ximian 西面” were not special nouns with specific meanings, but general locative words. They can refer to either the Western Turkic Khanate or the western region under the control of the “Western Qaghan” in the Eastern Turkic Khanate. Such phenomenon of “same name but different reality” should attract our special attention (Lin 1982: 213-214). In addition, Ren Baolei’s views are also worthy of attention. When discussing the Turkic situation during the Mughan Qaghan period, he pointed out that before the Turkic Civil War, the Ištemi lineage rarely participated in the affairs of the Bumīn lineage from which the Great Qaghans came, while the two Great Qaghans, Mughan and Tabo, both had relatively close control over Buli Qaghan. From these two points, Buli Qaghan should not be of the Ištemi lineage, but he may indeed be located in the “west” of the East Turkic Khanate. The land belonged to him may be located in Altai Mountains area between the Great Qaghan’s court in Khangai Mountains and the royal court of the Ištemi lineage in the west, and he was responsible for controlling the Qigu and Tiele tribes. In this way, during the Mughan period, the Turkic Khanate had four major Qaghans who ruled four regions, which coincides with the situation recorded in *The History of Menander the Guardsman* in which Maniakh, the Turkic envoy to Eastern Rome in 568, said that the Turkic country was divided into four parts (Ren 2013: 74-76; Naito 1988: 386; Wang 1982: 22).

In fact, the more important reason why Silzibul and Buli Qaghan cannot be identified as the same person is that they appeared in different spaces far apart in the same time frame, and each shouldered very different important missions and responsibilities. This makes attempts to identify the two as the same person

will encounter great difficulties. For Silzibul, his reign of about twenty years basically coincided with that of Mughan Qaghan, both from the 550s to the 570s. The main achievements of Mughan Qaghan, according to the records of *Zhou Shu*, were “defeated Yanda to the west, drove away Qitan to the east, conquered Qigu to the north, and subdued all the countries outside the Great Wall” (*Zhoushu* 50.909). Most scholars believe that the actual executor of “defeating Yanda to the west” should be Silzibul, and only because he was nominally subordinate to the Great Qaghan, the matter was attributed to Mughan (Chavannes 1903: 227; Ma 1957: 18; Uchida 1975: 411-412; Wu 1988: 117; Yu 2012a: 128-132). From this, a rough distinction can be made. Silzibul’s main achievement is to pacify the Hephthalite, a powerful country in the Western Region and Central Asia, while Mughan’s main achievement is to suppress the remaining Rouran forces on the Mongolian Plateau and to overwhelm Qitan, Qigu and other surrounding powers. Based on the recent academic research on “Letter from a Turkic Qaghan to Emperor Maurice” (de la Vaissière 2010: 219-224; de la Vaissière 2015: 91-102; Meng & Yu 2022: 177-181; Chen 2023: 41-50), the achievements of Mughan and Silzibul can also be supplemented and detailed. Because Niri was the grandson of Mughan, the narrative of Letter regarded the Mughan lineage as the orthodox of the Turkic Great Qaghan, while the Ixiji lineage represented by Dulan (Turum) was regarded as a usurper, but sufficient respect was shown for Ištemi Qaghan (Stembis Chagan) (Chen 2023: 41-44). Observing from the standpoint and perspective of the Mughan lineage as the orthodox, Ištemi Qaghan seemed to be another relatively independent Qaghan. He joined forces with the Great Qaghan (i.e. Bumīn, the father of Mughan) to conquer Rouran (Avar), followed by the Turkic Khanate’s conquest of Yeda (Abdeli/Hephthalite) and Ogur (Meng & Yu 2022: 178-179). In fact, as far as the latter two opponents were concerned, it was basically impossible for the Turkic monarchs who conquered them to be Bumīn and Ištemi, but should mainly be attributed to Mughan and Silzibul. On the one hand, the conquest and pacification of the Hephthalites lasted from the mid-550s to the late 560s.² Most of the major military operations were initiated and

² Scholars have slightly different opinions on the specific time when the Turks defeated the Hephthalite. The representative views are listed below: Chavannes believed that the demise of Hephthalite should be between 563 and 567 (Chavannes 1903: 226); Yu believed that the Western Turks destroyed Hephthalite before 558, and from 562 to 567, they swept away the remnants of Hephthalite in the north of the Amu Darya River (Yu 2012a: 127-128); Sinor believed that the

implemented by the Silzibul side. The Mughan side only joined forces with Northern Zhou Dynasty to attack Tuyuhun in the early 556 year, which may be regarded as cooperation and support for Silzibul's conquest of the Hephthalites in the Western Regions (Xu 2004: 26; Liu 2013: 28; Wang 2015: 15-16). On the other hand, the conquest of Ogur can be seen as an extension of the pursuit of the remnants of Rouran and its defeated subordinates. In the east, one of the remaining Rouran tribes fled to Mucri (= Goguryeo, see Feng 2016: 98-101), which may have triggered Mughan's attack on Qitan, and the later annexation of Qigu may also include the pacification of most of the Tiele tribes on the Mongolian plateau. These Tiele tribes were the eastern branch of the Ogur alliance; as for the western branch of the Ogur alliance, it was mixed with the Avar remnants of Rouran who moved westward, and Silzibul was mainly responsible for pursuing and suppressing them. *The History of Menander the Guardsman* recorded that in 563, when Askel, the leader of the Western Turks, sent an envoy to Byzantium, quoting the declaration of Qaghan Silzibul, he predicted that an operation to hunt down the remnants of Avar would be launched immediately after the destruction of Hephthalite. In 568 the Western Turkic Qaghan Silzibul officially sent an envoy to Byzantium, there were still 20,000 Avar defectors who had not surrendered to the Turks (Blockley 1985: 45-47, 115-117; Harmatta 1962: 131-150; Uchida 1975: 411-412; Yu 2012a: 126; Yu 2012b: 319-321). This material showed that from 563 to 568, Silzibul had been busy conquering and pursuing the southern Hephthalite countries and the remnants of Rouran's westward movement. The areas where his army operated were mainly distributed in the Amu Darya River Valley in Central Asia, the Kazakh Steppe, the Volga River Valley and even Ukraine plain. During almost the same period from 563 to 568, Mughan had been busy cooperating with the Northern Zhou Dynasty to attack

Hephthalite was destroyed between 557 and 561 (Sinor 1990: 301); Litvinsky believed that the Central Asian kingdom of Hephthalite ended between 560 and 563 (Litvinsky 1996: 143); Felfoldi believed that the Persians launched an attack on Hephthalite in 557-558, the Turks joined the campaign before 561 (or 558), the Persian attack was completed in 561, and the Turkic attack ended before 568-569 (Felfoldi 2002: 63-87); Xu Xia believed that the demise of the Hephthalite was between 556 and 567, and the large-scale Turkic wars against the Hephthalite were mainly concentrated between 565 and 567 (Xu 2004: 26-27); Mishin believed that the decisive war that led to the collapse of the Hephthalite state occurred between 558 and 561 (Mishin 2014: 587); Wang estimated the demise of the Hephthalite Kingdom in August-September 556 (Wang 2015: 18-19); Meng and Yu believed that the Turks conquered Hephthalite in 559-560 (Meng & Yu 2022: 182).

the Northern Qi Dynasty, interspersed with which was the marriage between the Northern Zhou Dynasty and the Turks. In the end, Mughan's daughter married the Emperor Wu and became the Empress of Northern Zhou Dynasty (Zhu 2015b: 309-312; Zhao 2022: 157-162). During this period, the only time Buli Qaghan appeared in historical records was among the 100,000 Turkic cavalries commanded by Mughan in 563-564, in the northern part of the Shanxi Plateau. Then, considering the huge distance in geographical space, it is extremely unreasonable to regard Buli Qaghan, who focused on the eastern conquest of Northern Qi Dynasty, and Silzibul, who focused on the western conquest of Hephthalite and the remnants of Rouran, as the same person (Xu 2004: 26; Liu 2013: 28). As can be seen from the above, it is almost impossible to identify Silzibul as the Buli Qaghan who ruled the west under Mughan Qaghan.

Based on the above inference, we can re-examine the incident in the fourth year of Tianbao (564) in Northern Zhou Dynasty when the monk Daopan went west to seek Dharma and was blocked by the Turkic Qaghan in the west. As mentioned above, from 563 to 565, the Turkic Mughan was in a period of extremely close relations with Northern Zhou Dynasty. His two Junior Qaghans, Ditou and Buli, were under his command and directly participated in the attack on the Northern Qi Dynasty. Buli had a relatively close subordinate relationship with Mughan, and his residence should not be too far from Northern Qi Dynasty. Therefore, it is unlikely that the Western Qaghan west of Gaochang who prevented Daopan from continuing westward in 564 was the Buli Qaghan under Mughan. The reason is that Daopan held the passport credentials of both Northern Zhou Dynasty and Gaochang (Daoxuan 2014: 407). At that time, Northern Zhou Dynasty had close relations with the Turks, and the two parties were negotiating a marriage. Mughan's daughter was about to marry Emperor Wu of Zhou. And Gaochang was also a vassal state of the Turks, and the king of Gaochang had already been Mughan's son-in-law (Wang 2000: 435-441; Xue 2007: 123-124). If the Western Qaghan west of Gaochang directly obeyed Mughan, then he would have no reason to refuse Daopan's westward journey. On the other hand, the court of the Western Turkic Qaghan Silzibul was most likely located in the Ili Valley west of Gaochang (Ren 2013: 74-76, 85-99), and the year 564 was a critical period when Silzibul swept away the remaining Hephthalite principalities in the north and south of the Hindu Kush Mountains (Wang 2015:

19). Although the main body of the Hephthalite country had just been destroyed and divided by the Western Turks and Sassanid Persians, the territory formerly belonging to the Hephthalites in the northern part of the upper reaches of the Amu Darya River allocated to the Western Turks was still unstable (Uchida 1975: 447-448; Ghafurov 2020: 224, 226). Daopan's destination for seeking Dharma on his westward journey was in places such as Gandhara in northwest India, so his route will inevitably pass through the upper reaches of the Amu Darya River and the remaining Hephthalite principalities in the north and south of the Hindu Kush Mountains. Therefore, the destination and planned route of Daopan and his party will definitely arouse the suspicion of the Western Turks. In connection with the Hephthalite envoys going to pay tribute to the Northern Zhou Dynasty in 558 (*Zhoushu* 4.55), it would be rather difficult for Daopan to rule out the suspicion of being a spy or a potential spy. Even if he denied, it was hard to exclude that he would objectively play a role in communicating and transmitting intelligence between China and Central Asia. Therefore, the Western Turks did not allow Daopan to travel to the west through its territory, which was equivalent to a kind of wartime "traffic control", that is, the act of blocking traffic in local areas during the war. For Silzibul, his affiliation with Mughan was far less close (only nominal obedience), and at that time, he was focusing on the relatively independent important military operation of conquering the remnants of the Central Asian Hephthalites and the Avar and Ogur tribes who fled west, so, out of national security considerations, it is understandable that he refused to allow Daopan to pass. This also proved once again that the Western Qaghan who appeared west of Gaochang in 564 is unlikely to be the Buli Qaghan under the command of the Turkic Great Qaghan Mughan, who was not directly related to the Hephthalites in Central Asia, but is more likely to be the Western Turkic Qaghan Silzibul who established his court in the Ili Valley between 550s and 576 in Western historical materials.

3. The etymology of the name *Silzibul*

When analyzing the etymology of the names related to Silzibul, Meng Kaizhuo and Yu Zixuan pointed out that the Arabic transliteration *Sinjibū* experienced a longer chain of translation and transmission, and was less reliable than the Greek transliteration (Meng & Yu 2022: 184). To examine the reliability

of the Greek transliteration *Silzibul* / *Sizabul*, we need to further analyze the more precise etymology of the related names.

Harmatta discussed in detail the languages used in envoy negotiations between Turks and Byzantines. According to his research, when the two countries first came into contact in 563, given the difficulty of finding diplomatic translators who were proficient in both Turkic and Greek, they must have had to rely on an intermediate translator, but the intermediary language of this translator was not Sogdian but Persian. The main basis for this inference was that the name *Kirmixyōn* for the Turkic people recorded by Byzantium at that time actually came from Persian (Harmatta 1962: 146-150). Accordingly, the Persian form of the name *Silzibul* was clearly superior to the Greek form in retaining its originality. Harmatta pointed out that there were two main forms of the name of the Western Turkic monarch *Silzibul* recorded by Byzantium, which came from two envoys five years apart. The first was that in 563, the leader of the Western Turkic tribe *Askel* sent an envoy to Byzantium and mentioned that his Qaghan was named *Silziboulos* / *Σιλζιβουλος*. The second was that in 568, *Silzibul* sent the Sogdian leader *Maniakh* as an envoy to Byzantium and mentioned that his Qaghan was named *Sizaboulos* / *Σιζάβουλος* (Harmatta 1962: 135, 146-150). As for the other form of *Dizaboulos* besides the above two, it had been basically recognized as a corruption of *Sizaboulos*, so it will not be discussed (Markwart 1938: 147; Golden 1980: 188; Moravcsik 1983: 276; Blockley 1985: 262; Dobrovits 2008: 70). Harmatta also found that for the two different forms *Silziboulos* / *Σιλζιβουλος* and *Sizaboulos* / *Σιζάβουλος*, the slight difference between them cannot be explained as a spelling error, since both forms occurred multiple times each and were not confused with each other in the text, so they must have different sources (Harmatta 1962: 135). After careful analysis, Harmatta deduced that *Silziboulos* / *Σιλζιβουλος* came from Persian, and the original form is **Siljiβu* or **Siljiβuy*. Considering the /r~/l/ sound change that was quite common in Middle Persian, it can be further restored to **Sirjiβuy*, and because the /r/ before /ž/, /š/, /ts/, /s/, /n/ in Sogdian will fall off, it became **Sijaβu* or **Sižaβu* after entering Sogdian, and then entered Greek and was recorded as *Sizaboulos* / *Σιζάβουλος*. Such conclusion was also consistent with the fact that *Maniakh*, the Turkic envoy to Byzantium in 568, was a Sogdian leader (Harmatta 1962: 148-150).

Both *Silziboulos* / Σιλζιβουλος from Persian and *Sizaboulos* / Σιζάβουλος from Sogdian had the Greek suffix {-ος} added after entering Byzantine documents, still without a generally accepted and reasonable explanation for the {-λ} at the end of the word after removing {-ος} (Golden 1980: 189). Nevertheless, this issue can be left to professional linguists for further research and does not affect the purpose of this article. It should be noted that this {-λ} was only found in the Byzantine Greek form. However, as mentioned above, for the study of the etymology of Silzibul's name, the more valuable reference was actually the Persian form - both the Greek form and the later Arabic form *Sinjibū* were derived from the Persian form. Based on Harmatta's research, *Silzibul* came from Middle Persian *sr/nčypw/yk* < **srčypwk* (**Sirjīβuy*) (Harmatta 1962: 148). Newer research shows that this word can be split into two parts: *sr* (*sir/sri*) and *čypwk* (*jīβuy*). The first part was the common title prefix of the Hephthalite leader, which meant 'Your Highness, Your Majesty'. The second part was the senior official title *Yavuka* commonly seen in Kushan, Hephthalite and other Central Asian ancient tribes, which became *Yabghu* in the Turkic era (Dobrovits 2004: 111-114; Dobrovits 2008: 73-78). Therefore, the Persian name **srčypwk* can be interpreted as "Lord Yabghu", which may come from the Persians' honorific name for Silzibul. The first Persian monarch to encounter Silzibul was Khusrau I Anushirvan, who came to the throne in 531. His father Kavad had a strong Hephthalite background. He ascended the throne with the help of the Hephthalite army, also served as a hostage in Hephthalite for a long time and married a Hephthalite princess (Yu 2012a: 224; Litvinsky 1996: 140; Ghafurov 2020: 218-219; Ma 2008: 509; Mishin 2014: 306, 311-316; Long 2021: 192-193, 203). He was deeply influenced by Hephthalite culture, so Anushirvan should be no stranger to Hephthalite. Then, in the eyes of the Persian monarch at that time, the Turks, who had become rapidly powerful recently, were another barbarian tribe that emerged behind the Hephthalites. They belonged to the same category as the Hephthalites, and their titles and names were often close to those of the Hephthalites. Therefore, Anushirvan's name for the Turkic monarch may be due to a Hephthalite imitation, **srčypwk* 'Lord Yabghu' may have originally been a relatively common Hephthalite title. The Persian monarch in the 550s probably could not have anticipated that the Turks would later develop into an extremely powerful empire. This Persian name first appeared in the Sasanian Persian court

and was later introduced to the Byzantine court by Persian and Sogdian translators thus became *Silziboulos* / Σιλζιβουλος and *Sizaboulos* / Σιζάβουλος. Various other linguistic forms, including Arabic *Sinjibū*, can also be traced back to this word.

We can also provide circumstantial evidence that the Western Turkic monarch Silzibul was indeed called *Yabghu*. In the narrative of Narshakhi's *History of Bukhara* in which the Sogdians requested Turkic aid to overthrow the tyranny of Abruī whose prototype was generally considered to be the last Hephthalite monarch Wrz, who was killed by the Turkic Qaghan Sinjibū (i.e. Silzibul) in the decisive battle of Bukhara. Therefore, the prototype of the Turkic leader Qara Čorin recorded in the *History of Bukhara* was likely to be Silzibul. Narshakhi recorded that the person who directly executed Abruī was Šeri Kišwar, son of Qara Čorin. The latter's rule lasted for twenty years, but he was merely the ruler of Bukhara. His father Qara Čorin was the supreme monarch of Western Turks at that time, so it is more reasonable to identify Qara Čorin's prototype with Silzibul, and in the records of *History of Bukhara*, Qara Čorin happened to be called *Yabghu* (Marquart 1901: 308-309; Markwart 1938: 145-147). The prototype of Šeri Kišwar may be a son sent by Silzibul to the Sogdian region with Bukhara as its capital after the Turks defeated the Hephthalites. The first part of his name, *Šeri*, may have the same origin as *sir/šyr/sri*, which may also provide evidence for comparing the prototype of Qara Čorin to Silzibul; at the same time, if {-in} was regarded as a certain suffix and the etymology of *Qara Čorin* may be restored to *Qara Čor*, then in addition to *Yabghu* "Yehu", Silzibul may have another high-ranking Turkic official title *Qara Čor* "Keluo Chuo 珂羅啜" (Han 1982: 309; Naito 1988: 139-140).

The prefix honorific title *sr* (*sir/sri*) was popular in Hephthalite and Persia and other places. It mainly inherited an Indo-Iranian tradition.³ When the Turks defeated the Hephthalites and ruled the Sogdian region in the north, the status

³ Famous Hephthalite leaders such as Kxingila and Toramana all had the prefix honorific title *śri*. The leaders of the Turkic Shahi dynasty also commonly used titles such as *śri shaho* (His Majesty the King) and *śri tagino shaho* (His Highness the Prince). This title appeared in large numbers in the titles of the rulers of various successive dynasties of Hephthalite in Tochara and Gandhara. The texts used include Brahmi, Bactrian and Medieval Persian, see Litvinsky 1996: 147, 167, 170, 171, 174, 175, 176, 370, 376, 377, 380, 390.

of the Sogdians in the Turkic court began to rise, and *sr* (*sir/sri*) gradually gave way to the parallel Sogdian title $\beta\gamma$ (Dobrovits 2008: 77). In the Sogdian part of the Bugut Stele written in the 580s, two famous early Turkic Qaghans, Mughan (*mwy'n*) and Tatpar (*t'tp'r*, = Tabo), both had the prefix honorific title $\beta\gamma$ (Yoshida 2019: 104-105). The famous Qaghan Ton Yabghu (= Tong Yehu) in the late Western Turkic period also had the prefix honorific title $\beta\gamma$ in some of the Sogdian inscriptions on the coins he issued (Babayarov 2007). Here, the title $\beta\gamma$ *cpyw* of Ton Yabghu Qaghan can be seen as a parallel translation of the title **sir čypwk* of the famous early Qaghan Silzibul. The literal meaning of both was “Lord Yabghu”. The honorific titles of the two famous Qaghans in the early and late Western Turkic periods were related to the honorific title of *Yabghu*, the senior official title of the Western Turks. This can also explain why historical materials sometimes used *Yabghu* or *Yabghu Turk* to refer to the Western Turks, and the Western Turkic Qaghan was often directly called *Yabghu* (Chavannes 1903: 95-96; Duan 1988: 66; Lu et al. 1996: 60-61).

Based on the hypothesis that Chavannes identified Silzibul as Ištemi, Cen Zhongmian proposed that Ištemi's honorific title was “Si Yehu”, and the key point was that “Si” was regarded as the Chinese transliteration of *sil/sir* (Cen 1958b: 116-119). However, the Middle Chinese **si* in “Si” did not have the final stop consonant -t, so its correspondence with *sil/sir* was not strict (Pulleyblank 1991: 292; Guo 2010: 96). More solid evidence came from numismatic materials. The coins of Si Yehu, the son of Tong Yehu, had been basically confirmed. The Sogdian inscription on them had been read as *'yrpy 'šβ'r' sy cpyw x'γ'n*, which corresponded to the complete name recorded in Chinese historical materials *Yipi Shaboluo Si Yehu Kehan* (Babayar 2017: 105-115, No. 3-4), among which the word before *cpyw* “Yehu” should definitely be read as *sy*, and there was no letter *r* in it. See Figure 1 for the line drawing of the coin containing the inscription *sy cpyw* (Babayar 2017: 115, Fig. III-4, 12); see Figure 2 for a clearer photo of it (Babayar 2017: 115, Fig. II-18)⁴. Therefore, Chinese “Si” (Middle Chinese **si*) was the exact Chinese transliteration of Sogdian *sy*, so the correspondence between it and *sil/sir* was difficult to establish. On the other hand, as mentioned before, another Greek form *sizabulos* in Byzantine documents came from the Sogdian

⁴ <https://www.zeno.ru/showfull.php?photo=105742>.

intermediary. The /l/ in *sil* was dropped because it came before /z/. This was due to the pronunciation rules of Sogdian. Then it was also conceivable that the Hephthalite title **srčypwk*, which originated from Persian, may evolve into a form such as **sycpyw* after entering the Sogdian language, and the Chinese transliteration *Si Yehu* may come from this. However, although the above-mentioned origin relationship may exist between the two, it is not accurate to say that the Chinese transliteration of the name *Silzibul* is *Si Yehu*.

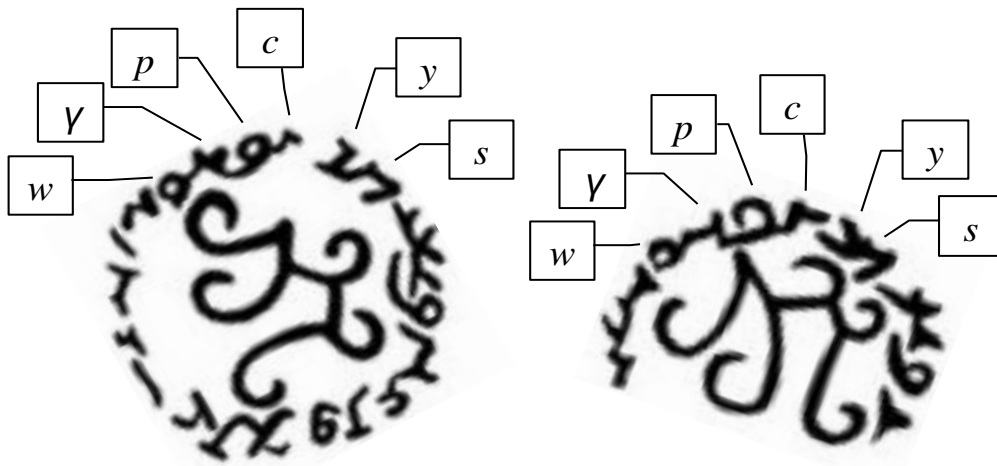


Fig. 1

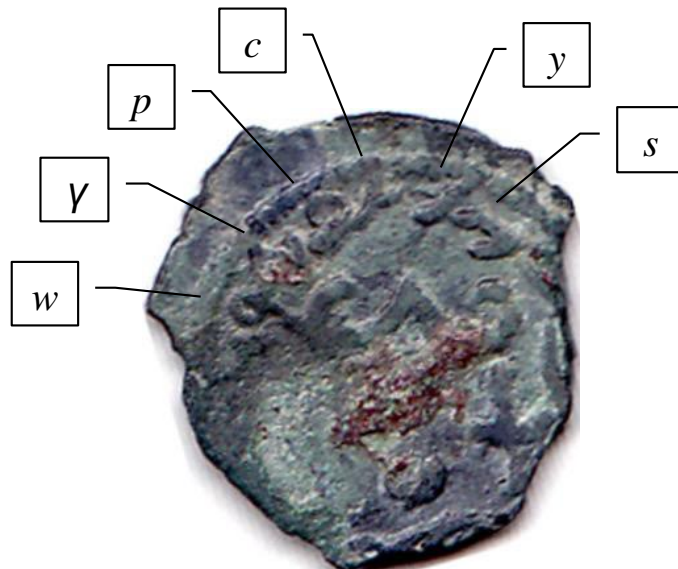


Fig. 2

4. The identity of Silzibul

As mentioned before, when stating the reasons for refusing to identify Silzibul with Ištemi, Sinor pointed out that Chinese historical materials did not record that Ištemi had other sons besides Tardu (Sinor 1990: 305). The purpose of raising this point was to use the method of proof by contradiction, that is, if it was believed that Ištemi was Silzibul, and Chinese historical materials did not record that Ištemi had any other sons besides Tardu, then it conflicted with the record that Silzibul had another son Turxanth besides Tardu. Therefore, Ištemi cannot be identified with Silzibul. However, the absence of records does not mean that it does not exist. Sinor's above argument was relatively weak and had limited persuasiveness. Regarding the assertion that Ištemi had other sons besides Tardu, although there were no direct records in Chinese historical materials, there were some indirect clues and some evidence from other sources that can be used for reference. Hence, we can find that the proof by contradiction used by Sinor did not hold.

Suishu and *Beishi* mentioned that Tardu sent “dizi Qilifa” when attacking Qimin (*Suishu* 84.1873; *Beishi* 99.3309). The same event was also found in Volume 179 of *Zizhitongjian*. The “dizi” in it should be understood as “son of younger brother”, so it can be seen that Tardu had another brother. On the other hand, there was evidence that Ashina Mishe, who was recorded as the fifth-generation grandson of Ištemi Qaghan in *Tangshu* and *Tongdian*, came from a non-Tardu lineage. When Mishe was mentioned for the first time in the *Yupi Lidai Tongjian Jilan*, it was noted that Mishe was “the fifth generation of clan grandson of Tardu Qaghan” (*Sikuquanshu* Edition 52.4; Ma 2002: 5248). According to this calculation, Mishe should be the sixth-generation grandson of Ištemi Qaghan. The inconsistency can be explained using two different generation calculation algorithms, “including himself” and “excluding himself” (Cen 1958b: 121-123). However, being called a “clan grandson” naturally refers to non-direct descendants, which showed that Mishe's direct ancestor was not Tardu, but Tardu's brother. In addition, there was also evidence that Ashina Helu, who was recorded as another fifth-generation grandson of Ištemi Qaghan in *Xin Tang Shu*, came from a non-Tardu lineage. When Helu was mentioned for the first time in the *Yupi Lidai Tongjian Jilan*, it was noted that Helu was “the great-great-nephew of Tardu Qaghan” (*Sikuquanshu* Edition 51.54; Ma 2002: 5224). According to its

calculation, Helu was the great-great-grandson of Ištemi Qaghan, which was equivalent to understanding the fifth-generation grandson as the great-great-grandson. This was because it used the generation calculation method that included himself; however, since he was called “great-great-nephew”, it obviously also referred to non-direct descendants, which also showed that Helu’s direct ancestor was not Tardu, but Tardu’s brother. In addition, according to newer research on coin legend interpretation and tamga analysis, Moheduo Hou Quli Qipi Qaghan (莫賀咄侯屈利俟毗可汗), Chach King Tegin line, and a certain Ferghana Qaghan line may all come from the non-Tardu line of the Ištemi lineage of Western Turks, and their ancestors were all Tardu’s brother (Chen 2025). Many of the above clues indicated that Ištemi, the founder of the Western Turks, did have other sons besides Tardu, and furthermore, the non-Tardu line was powerful enough to compete with the Tardu line.

In the process of Chavannes’s identification and argumentation, the most critical link was to interpret the Greek word *omaimon* as “half-brother”. In other words, the record that Tardu was Turxanth’s *omaimon* was understood by Chavannes to mean that Tardu is Turxanth’s half-brother. However, Meng Kaizhuo and Yu Zixuan have pointed out that Chavannes’ explanation was not valid. “*Omaimon* was most likely the Byzantine mission’s translation of the Turkic word *äči* ‘elder brother, paternal cousin or paternal uncle’” (Meng & Yu 2022: 185). Then, what kind of kinship relationship should be understood by the Turkic word *äči* here becomes the key to determine the true identity of Silzibul and his son Turxanth. According to the argument earlier in this article, Silzibul was neither Ištemi nor Buli Qaghan, and his reign was between Ištemi and Tardu. The above evidence indicates that, Ištemi also had other sons besides Tardu, and the non-Tardu forces were still quite powerful. Then, just think of *omaimon* as the calque of the Turkic *äči*, and restore it to ‘patrilineal uncle’ i.e. ‘father’s brother’, and you can understand that Tardu was the paternal uncle of Silzibul’s son Turxanth. Therefore, Silzibul was actually Tardu’s elder brother.⁵ In other words, Silzibul’s true identity was not Ištemi, but the eldest son of Ištemi. At the same time, he

⁵ According to Mas’udi, when the Turkic king Khakan (namely Silzibul) formed an alliance with the Persian monarch to conquer Hephthalite, he married his daughter and his brother’s daughter to the Persian monarch Khusrau I Anushirvan. This record proved that Silzibul had a brother, and this brother may be Tardu; See Mas’udi 1863: 200.

was also the ancestor of the non-Tardu line. Correspondingly, Tong Yehu's uncle Moheduo (莫賀咄) was also from a non-Tardu line (Chen 2025), and his genealogy can be revised to Turxanth's brother, another son of Silzibul. The genealogy of Silzibul is shown in Figure 3.

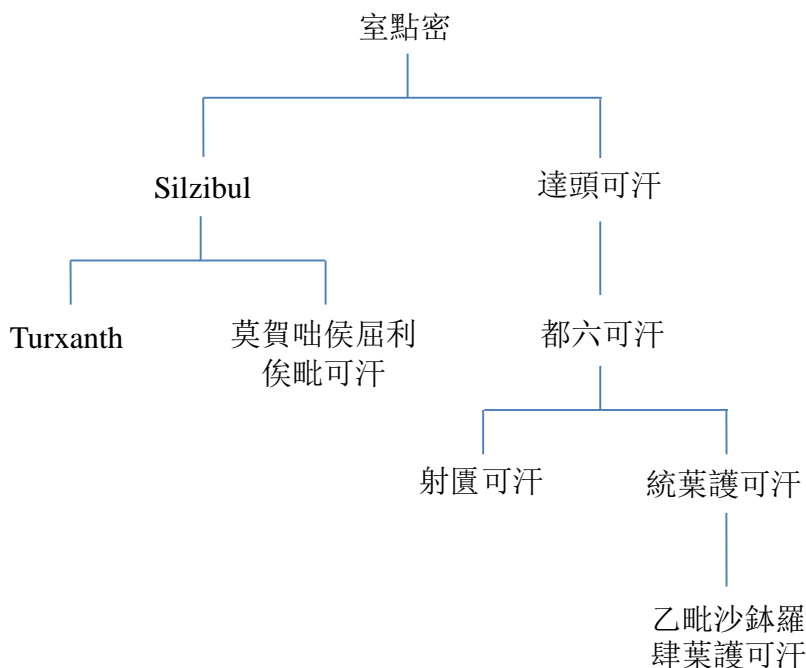


Fig. 3

5. Epilogue: Early East-West Turkic relations and Western Turkic internal divisions

After determining the identity and genealogy of Silzibul, we can provide a new understanding of the East-West relationship in the early history of the Turks and the emergence of internal divisions in the Western Turks. In the early days of the establishment of the Turkic state, the most powerful and critical founders were not actually the first-generation brothers Bumïn and Ištemi, but the second-generation brothers Mughan and Silzibul. The two were cousins, each conquered and pacified the Mongolian Plateau and the Central Asia, and were almost in the same era: they both ascended the throne in the 550s until their death in the 570s, and their reigns lasted about twenty years, and the throne was not passed on to their sons but to their younger brothers - Mughan passed to Tabo, and Silzibul passed to Tardu. After Tabo's death, the Turks fell into a civil war that lasted for twenty years. After that, the Eastern and Western Turks were

officially separated, and the thrones of both sides were transferred to other lineages: the Qaghan position of the Eastern Turks fell into the Yixiji lineage (Qimin), and the Qaghan position of the Western Turks returned to the Tardu lineage (Shegui).

From 530s, when the Turks first emerged (Uchida 1975: 431; Meng & Yu 2022: 166), to 580s, when the Turks split and civil war broke out, the total period of about fifty years can be divided into two stages. The first stage was from 530s to 550s, when the first-generation Turkic leaders Bumīn and Ištemi brothers founded the country. At that time, Rouran and Gaoche were fighting each other, and both sides suffered losses. The new Turks took the opportunity to subdue the remaining troops of Gaoche, overthrew Rouran and replaced them, becoming the overlord of the Mongolian plateau. The second stage was from 550s to 570s. As Bumīn and Ištemi died one after another, the second-generation cousins Mughan and Silzibul came to the throne. They began to be independent and did not interfere with each other, but occasionally supported each other. Mughan in the east pacified the rest of Rouran and surrounding strong tribes such as Tuyuhun, Qitan, Qigu, etc. Silzibul in the west conquered Hephthalite, competed with Persia, and became the overlord of Central Asia. After 581, marked by the death of Tabo, the east entered the third generation, while the west was still ruled by the second-generation Tardu. The succession struggle in the east caused divisions, and Mughan's son Apa turned to Tardu for help. The west gradually intervened in the internal affairs of the east, ushering in the era of Turkic civil war. In the second stage, the Eastern and Western Turks occasionally supported and cooperated in larger external conquests, but they basically did not interfere in each other's internal affairs, that is, they generally did not intervene (at least on the surface) in each other's internal succession affairs.

For example, when Silzibul was conquering the Hephthalites in the west, Mughan borrowed the road to join forces with the Western Wei to attack Tuyuhun in the south in 556. This move can be regarded as an eastern support for Silzibul's westward expedition to the Hephthalites. For another example, when the Northern Qi Dynasty fell, Tardu's attack on Jiuquan may have been a response to Tabo's request to provide support from the west, in an attempt to help the restoration of Northern Qi Dynasty (Uchida 1975: 447-448); and Tardu

and Tabo were also cousins of the same generation. However, the death of Tabo in 581 was a key turning point, because the succeeding Qaghan already belonged to the third generation of the next generation. After that, the East Turks gradually divided themselves, and the Tardu of the West Turks upgraded to the elder generation, and he gradually started to establish a pattern of interfering in the internal affairs of the east, and finally developed the ambition to become the highest Qaghan in the entire Turkic Khanate. After the collapse of his rule on the Mongolian Plateau in 603, Tardu fled to Tuyuhun and ended up unknown. His grandson Shegui was temporarily attached to the command of Mughan's great-grandson Chuluo. Finally, in 610, with the help of the Sui Dynasty's canonization, Shegui defeated Chuluo and expelled him eastward, and the rule of the Ištemi lineage over the Western Turks was restored. From then on, the Eastern and Western Turks were officially separated.

For the Eastern Turks, the succession of the Khanate from the second to the third generation once caused violent divisions and turmoil, so much so that the civil war spread throughout the entire Khanate and lasted for about twenty years. Similarly, for the Western Turks, Tardu's death also marked the end of rule of the second generation. However, since he had fled the Mongolian Plateau at that time, the remaining remnants were involved in the struggle with the Mughan lineage and the Yixiji lineage for the highest Qaghan in the entire Turkic Khanate. Therefore, Dulu, the son of Tardu, the third generation of the Ištemi lineage, also had to temporarily accept the leadership of Niri, the grandson of Mughan. This relationship of high and low status continued to the next generation of both parties – Dulu's son Shegui was also attached to Niri's son Chuluo for a time (Chen 2023: 27-31, 50-51). As the fourth-generation ruler of Western Turks, Shegui's subsequent eastward defeat of Chuluo is generally available in historical data. However, within the Ištemi lineage before that, as the second-generation meritorious Qaghan and Tardu's eldest brother, Silzibil had huge influence and political legacy, and the power group formed around his descendants should not be underestimated. When they finally accepted and surrendered to Shegui's leadership, they would inevitably have to go through an arduous struggle and game - the result gradually developed into the separation of the left and right wings of the Western Turks in the future (Chen 2025), and then integrated into the confrontation between the northern and southern courts within the Western

Turkic Khanate. The detailed restoration of this process and subsequent evolution still requires further in-depth research in the future.

References

- Babayar, G. (2017). Batı Köktürk Kağanlığı'nın "Elbi İşbara Sır Cabgu-Kağan" Ünvanlı Sikkeleri. *GLOBAL-Turk 2017*, 3-4, 105-115.
- Babayarov, G. (2007). On the orthography of the title 'djabghu' in the coins with Sogdian letters relation to the Chach epoch of the Western Turkic Qaghanate. (<https://groups.yahoo.com/group/Sogdian-L/>).
- Blockley, R. C. (1985). *The History of Menander the Guardsman*. Liverpool: Francis Cairns.
- Cen, Z. (1958a). 突厥集史 [A Compilation of Chinese Sources on the Early Turks]. Beijing: Zhonghua Book Company.
- Cen, Z. (1958b). 西突厥史料補闕及考證 [Supplement and Textual Research on Western Turkic Historical Materials]. Beijing: Zhonghua Book Company.
- Chavannes, É. (1903). *Documents sur les Tou-Kiue (Turcs) Occidentaux*. St. Pétersbourg: Commissionnaires de l'Académie des Sciences.
- Chen, K. (2022). 關於突厥木杆可汗的名號 [On the Epithets of Türk Mu-gan Qaghan]. 西域歷史語言研究集刊 [Historical and Philological Studies of China's Western Regions]. 17, 43-55.
- Chen, K. (2023). 《慧思陶勒盖碑》时代的突厥形势 [The Situation in Turkic World on the Era of Khüis Tolgoi Inscription]. 中国与域外 [Sino-foreign Relations History], 5, 21-59.
- Chen, K. (2025). 西突厥 Omega 形徽記的主人與早期都陸部落 [The Owner of the Western Turkic Omega-shaped Tamga and the Early Dulu Tribe]. 歐亞學刊 [International Journal of Eurasian Studies]. Beijing: The Commercial Press.
- Daoxuan (2014). 續高僧傳 [Continued Biography of Eminent Monks]. Beijing: Zhonghua Book Company.
- Dobrovits, M. (2004). A nyugati türkök első uralkodójáról. *Antik Tanulmányok*, 48(1-2), 111-114.
- Dobrovits, M. (2008). Silziboulos. *Archivum Ottomanicum*, 25, 67-78.
- Duan, L. (1988). 隋唐时期的薛延陀 [Xueyantuo during the Sui and Tang Dynasties]. Xi'an: Sanqin Publishing House.

Felföldi, S. (2002). A Heftalita Birodalom bukásának kronológiája. *Acta Historica (Szeged)*, 112, 63-87.

Feng, L. (2016). 高句丽与柔然的交通与联系—以大统十二年阳原王遣使之记载为中心 [The Communication and Connection between Goguryeo and Rouran - Focusing on the Records of the Envoys Sent by King Yangyuan in the Twelfth Year of Datong]. *社会科学战线 [Social Science Front]*, 8, 92-104.

Ghafurov, B. G. (2020). *Tajiks I-II*. Translated by Jamshedov, P. Dushanbe: Irfon.

Golden, P. B. (1980). *Khazar Studies: An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars*. Budapest: Akademiai Kiado.

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 Verlag.

Guo, X. (2010). 汉字古音手册 [A Handbook of Ancient Pronunciation of Chinese Characters]. Beijing: The Commercial Press.

Han, R. (1982). 穹庐集—元史及西北民族史研究 [Qionglu Collection - Research on the History of the Yuan Dynasty and the History of Northwest Ethnic Groups]. Shanghai: Shanghai People's Publishing House.

Harmatta, J. (1962). Byzantinoturcica. *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae*. 10(1-3), 131-150.

La Vaissière, É. de (2010). Maurice et le Qaghan: à propos de la digression de Théophylacte Simocatta sur les Turcs. *Revue des Études Byzantines*, 68, 219-224.

La Vaissière, É. de (2015). Theophylact's Turkish Exkurs revisited. In Schiltz, V. (Ed.), *De Samarcande à Istanbul: étapes orientales, Hommages à Pierre Chuvin—II* (91-102). Paris: CNRS Éditions.

Lin, C. (1982). 关于突厥与隋朝关系的几个问题 [Several Issues about the Relationship between the Turks and the Sui Dynasty]. In History Department of Yunnan University (Ed.), *史学论丛 [Historical Discourses]*, 1, 209-230.

Litvinsky, B. A. (1996). The Hephthalite Empire. In Litvinsky, B. A. (Ed.), *History of Civilizations of Central Asia, Volume III: The crossroads of civilizations: A.D. 250 to 750* (pp. 135-160). UNESCO Publishing.

Liu, B. (2013). 突厥汗国室点密政权的西征 [The Western Expedition of the Turkic Khanate Ištāmi's Regime]. *史志学刊 [Historical Journal]*, 6, 26-29.

- Long, P. (2021). 罗马波斯战争研究（66BC-628AD） [Study of the Roman-Persian War (66BC–628AD)]. Xi'an: Northwest University. (Unpublished Doctoral thesis)
- Lu, X. et al. (1996). 隋唐民族史 [National History of Sui and Tang Dynasties]. Chengdu: Sichuan Ethnic Publishing House.
- Ma, C. (1957). 突厥人和突厥汗国 [The Turks and the Turkic Khanates]. Shanghai: Shanghai People's Publishing House.
- Ma, S. (2002). 文白对照御批历代通鉴辑览 [Wenbai Comparison of Imperial Reviews and Comprehensive Reviews of All Dynasties]. Vol. 15. Beijing: International Culture Publishing Company.
- Ma, X. (2008). 摩尼教与古代西域史研究 [Research on Manichaeism and the History of Ancient Western Regions]. Beijing: Renmin University of China Press.
- Markwart, J. (1938). *Wehrot und Arang: Untersuchungen zur mythischen und geschichtlichen Landeskunde von Ostiran*. Leiden.
- Marquart, J. (1901). *Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i: Mit historisch-kritischem Kommentar und historischen und topographischen Exkursen*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Mas'udi (1863). *Les Prairies d'Or*. Arabic edition and French translation of Muruj al-dhahab by Barbier de Meynard and Pavet de Courteille. Paris: Imprimerie impériale.
- Matsuda, H. (1970). 古代天山の歴史地理學的研究 [Geo-Historical Studies on the Ancient Tianshan Region]. Tokyo: Waseda Daigaku Shuppanbu.
- Meng, K. & Yu, Z. (2022). 以室点密为中心再探突厥早期史 [Revisiting the Early History of the First Türk Khaganate with a Focus on Ištāmi]. 历史研究 [Historical Research], 4, 165–187.
- Mishin, D. E. (2014). Khosrov I Anushirvan (531-579), yego epokha i yego zhizneopisaniye i poucheniye v istorii Miskaveykha [Khosrow I Anushirvan (531-579), His Era and His Biography and Teachings in the History of Miskaveih]. Moscow: IV RAS.
- Moravcsik, G. (1983). *Byzantinoturcica II. Sprachreste der Türkvölker in den byzantinischen Quellen*. 3. unv. Aufl. XXV. Leiden.
- Naito, Midori (1988). 西突厥史の研究 [History of the Western Turks]. Tokyo: Waseda Daigaku Shuppanbu.
- Pulleyblank, E. G. (1991). *A Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese and Early Mandarin*. Vancouver: UBC Press.

Ren, Baolei (2013). 新疆地区的突厥遗存与突厥史地研究 [Turkic Relics and Turkic History and Geography Research in Xinjiang]. Xi'an: Northwest University. (Unpublished Doctoral thesis)

Sinor, D. & Klyashtorny, S. G. (1996). The Türk Empire. In Litvinsky, B. A. (Ed.), *History of Civilizations of Central Asia III: The crossroads of civilizations: A.D. 250 to 750 (327-349)*. Multiple History Series, UNESCO Publishing.

Sinor, D. (1990). The Establishment and Dissolution of the Türk Empire. In Sinor, D. (Ed.), *The Cambridge History of Early Inner Asia (285-316)*. Cambridge: Cambridge University Press.

Uchida, Ginpū (1975). 北アジア史研究：鮮卑柔然突厥篇 [North Asian History Studies II]. Kyoto: Dōhōsha Publishing Department.

Wang, Su (2000). 高昌史稿 交通篇 [Gaochang History Manuscript: Transportation]. Beijing: Cultural Relics Publishing House.

Wang, X. (1982). 阿波可汗是西突厥汗国的创始者—兼论突厥汗国的分裂与西突厥汗国的形成 [Apa Qaghan is the Founder of the Western Turkic Khanate - also on the Split of the Turkic Khanate and the Formation of the Western Turkic Khanate]. *历史研究 [Historical Research]*, 2, 17-36.

Wang, Z. (2015). 西突厥与萨珊波斯合击嚧哒始末 [The Beginning and End of the Joint Attack between Western Turks and Sasanian Persia]. *昌吉学院学报 [Journal of Changji College]*, 3, 14-22.

Wu, Y. (1988). 西突厥新考—兼论《隋书》与《通典》两《唐书》之“西突厥” [New Study on the Western Turks - Also on the “Western Turks” in Suishu and Tongdian, and two Tangshu]. *西北民族研究 [Northwestern Journal of Ethnology]*, 1, 111-130.

Xu, X. (2004). 突厥在北周灭北齐中的作用 [The Role of the Turks in the Northern Zhou Dynasty's Destruction of the Northern Qi Dynasty]. *历史教学 [History Teaching]*, 11, 23-28.

Xue, Z. (2007). 麴伯雅生平析疑—麴氏高昌与突厥木杆、室点密两大汗系及隋朝的关系 [An Analysis of Doubts about the Life of Qu Boya - the Relationship between Qu's Gaochang and the Two Major Qaghan Lineages of Turkic Mugan and Shidianmi and the Sui Dynasty]. *敦煌学辑刊 [Dunhuang Academic Journal]*, 2, 121-142.

Yoshida, Y. (2019). Sogdian version of the Bugut inscription revisited. *Journal Asiatique*, 307(1), 97-108.

Yu, T. (2012a). 嚧哒史研究 [A Study of the Hephthalite History]. Beijing: The Commercial Press.

Yu, T. (2012b). 古代地中海和中國關係史研究 [A Study of the Relations between China and the Mediterranean World in Ancient Times]. Beijing: The Commercial Press.

Zhao, S. (2022). 《北周迎后》及北周政权对甘州的经略—以碑刻史料为中心 [“The Northern Zhou Dynasty Welcomes the Empress” and the Northern Zhou Dynasty’s Management Strategy of Ganzhou - Focusing on the Historical Materials of the Inscriptions]. 敦煌学辑刊 [Dunhuang Academic Journal], 2022(2), 157-168.

Zhu, Z. (2015a). 西突厥與隋朝關係史研究（581~617） [Research on the History of the Relationship between Western Turks and Sui Dynasty (581-617)]. New Taipei: Daoxiang Publishing House.

Zhu, Z. (2015b). 北周武德皇后墓志考释研究 [A Textual Research on the Epitaph of Empress Wude of the Northern Zhou Dynasty]. Ed. Du Wenyu. 唐史论丛 [Tang History Series], 20, 296-328.

Received 30.12.2024	Research Article	JOTS
Accepted 31.12.2024		9/1
Published 26.02.2025		2025: 31-67

Nuh ve İbrahim Peygambere Dayanan Şecereler: Oğuzname Geleneği Hakkında Kısa Bir Giriş*

Genealogies reaching back to Noah and Abraham: A brief introduction to the Oghuzname tradition

Aslıhan HAZNEDAROĞLU**

İstanbul Kültür University (İstanbul/Türkiye)

E-mail::aslihankaragoz@duzce.edu.tr

It is difficult to evaluate the Oghuzname tradition outside of the Islamic understanding of history, in which the ancestor's lineage is based on the prophet. The Islamic understanding of history, on the other hand, presents an idea of a world formed on the basis of the the Torah. "Secere" texts, which have an important place in the self-perception of nations, are historical documents of the quest of Islamic societies to join the common human story by uniting a common ancestor with the lineage of the prophet. In our study, first of all, the historical background of genealogies is introduced, and the influence of Shuubiyya and Persian tradition on genealogical narratives is being evaluated. The study also presents a table for the comparison of the sources containing the family tree of Oghuz Khan. The genealogical webs that connect the Turks to the lineage of Jaffes, the son of Noah, and then Esau, the son of Isaac, and associate them with kingship should not be considered independent of the political conditions of the period. More than twenty Oghuzname texts that we have today present a design of political identity according to the period. The Book of Dede Qorqut, which proceeds with reference to the "compose Oğuzname" of the blessed person named Dede Qorqut, is a reflection of the Oghuz identity as a part of the oghuzname world.

Key Words: genealogy, Oghuzname, Shuubiyya, Gog Magog, Dede Qorqut.

* Bu makale, İstanbul Kültür Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora Programında, Prof. Dr. Mehmet AÇA danışmanlığında hazırlanan *Dede Korkut Anlatıları Üzerine Çatışma Odaklı Bir İnceleme* adlı doktora tezinden üretilmiştir

* ORCID ID: 0000-0002-0778-6101.

Giriş

Kalarda koparda, yigit, yêrûn ne yêrdür (D. 117b/6-8)

Soy bağı, insanlığın en eski zamanlarından beri takibini yapmaya çalıştığı, önemseydiği en önemli bağıdır. İnsan toplulukları, çok eski çağlardan beri kalıcı bir kimlik bilgisi olarak soy etrafında kümelenmiştir. Hanlık da kölelik de temel meşruiyetini soy bağı üzerinden bulur. Mesleklerin de soy üzerinden yürüdüğü, belli bir aileye bağlı olmakla ilgili olduğu düşünülürse geçmiş toplumların hukukta soya verdikleri anlam daha iyi anlaşılabilir. İbn Haldun'un "asabiye" olarak andığı, bir topluluğun aralarında yardımlaşma ve dayanışmayı tesis etmesini sağlayan bağ, öncelikle soyla ilişkilidir. Soya dayanarak bir topluluğun üyeleri, topluluk hakkında gayrete gelir, kendisinin iyiliğini soy olarak bağlı bulunduğu topluluğun iyiliğinde görür. Burada İbn Haldun'un soy düşüncesinin manevi bir boyutta olduğunu belirtmesi ayrıca önemlidir: Nesep vehmî, (manevî, itibarî ve hayâlî) bir şeydir (2020: 335). Büyük ölçekli bir toplulukta aynı soydan geldiği düşüncesi sanal bir bağ oluşturur. Anderson'ın ulus için yaptığı "hayal edilmiş bir siyasi topluluk" (2010: 20) tanımlaması da toplumu bir arada tutan bağların sanallığına yeniden dikkat çeker.

Soy atası ciddi bir şecere takibinin sonucu veya bir keşif gibi sunulsa da birçok durumda arzu edilmiş, seçilmiş veya atanmış bir atadır. Bir örgütlenmeyi veya bir grubun liderliğini meşrulaştıracak temel referans olarak bulunur, takdir edilir ve kullanılır. Kurucunun siyasal yükselişi ve onun tahkim ettiği siyasal birlik, ataların ve taraftarların paylaşılmasıyla mümkündür (Balandier 2010: 218). Bu şekilde kabileler arasındaki bağlar da tespit edilir ve sıradüzeninin bir parçası hâline gelir. Soy atası ve dip atalar, iktidarın yasal imtiyazına hizmet eder. Devletin bir hanedan adıyla bitişik olarak adlandırıldığı patrimonyal devlet düzeninde kurucu hükümdar "baba" figürüne karşılık gelir. Hükümdar ulu ata anlatısı, halkta büyük bir bütünün parçası olduğu düşüncesini diri tutar. Dünyanın farklı kültürlerinde ilk ata olarak efsaneleştirilen özel bir kahraman etrafında gelişen anlatılar vardır. İran edebiyat geleneğinde birçok özel hükümdarlar içinde Nuşirevan öne çıkar. İran ve Türk edebi geleneğinde İskender adı, hanlar için bir karşılaştırma ve övgü unsuru olarak kullanılmıştır. Bu ilk ata övgüsü bir din birliği yani ümmet için de bir baş kişi konumundadır. Bu yüzden İslam öncesi çağlarda yaşamış olduğu bilinen veya İslam halklarıyla savaşmış bir "ulu han" da İslamî bir önder kimliği kazanabilir.

Bugün bir sözlü tarih olarak araştırma nesnesi edindiğimiz şecere ve tevarih metinleri, geçmişin temel bir bilgi sahası olarak kabul ettiği, titizlikle kaydını tuttuğu, ezberi yapılan ve muhafaza edilen kutsal anlatılardır. Böyle bir tarih anlatısı bize tarihte gerçekten olmuş olanla birlikte olduğuna inanılan ve olması desteklenen bilgiler de sunar. Şahnameler, Oğuznameler, kısas-ı enbiyalar ve diğer şecere türü eserlerde olduğu gibi bu tarihe ilk insan ve büyük peygamberlerle birlikte bütün bir insanlık tarihi dâhil edilir. İktidar “soy” söyleminin konusu ve öznesi olarak ihtiyaç duyduğu tarih tasarımını bu metinlerde inşa eder. Ulusun bir siyasi topluluk olarak tasarlanması, tarihi bir inanç unsuru haline getirerek bu tarihe konu olan halkı bir paydaşlık ve aidiyet duygusuyla birleştirir. Bu anlatılarda halk, onu diğer halklardan ayıran ve üstün kılan vasıflarının açıklamasını bulur. İnanç ve tarihin iç içeliği, soy anlatılarının yaratılış öyküleriyle, ilk insan motifiyle ve kısas-ı enbiya anlatılarıyla bütünleşmesinin de zeminini oluşturur. Türk İslam tarihinde ortaya konulmuş en temel tarih kitaplarında inancın bu ulus tasarımı ne şekilde kuşattığı ve iktidarı kutsal alana taşıdığı görülür. İslam öncesine uzanan bir geçmişe sahip olduğunu düşündüğümüz Oğuznameler de İslam’ın tarih anlatısıyla uyumlulaşarak yeniden biçimlenmiştir. Oğuznamelerin günümüze ulaşan en eski örneklerinde bu düzenlemenin izlerini takip etmek mümkündür. Ercilasun’un ifadesiyle Akkoyunluların da Saltukluların da Mengüçeklilerin de soyunu Oğuz Han’a çıkararak (2020: 8) nesep-nameler, İslam’ın tarih anlatısıyla bütünleşen bir nesep zinciri sunar.

Bu çalışmada Oğuznamelerin dayandığı tarihi, siyasi ve sosyal zemini tanımlama açısından şecere geleneğinin temel odak noktaları ve referansları üzerinde durulacak; Arap, İran ve Moğol geleneklerinin Oğuznameler üzerindeki etkisine kısaca temas edilecektir.

Şecereler ve Kutsallık İlişkisi

Şecere veya şecerename, bir kimsenin veya ailenin, genellikle bir hanedanın en dip atasından başlayarak soy basamaklarını ihtiva eden metinlerin genel adıdır. Soy ağacı, nesepname, silsilenâme gibi adlar da bu anlamda kullanılır. Şecereler sadece bir çizim şeklinde sunulabildiği gibi ataların övgüsünü ihtiva eden metinler olarak da karşımıza çıkabilir. Soy övgüsü, seçkin toplantılarının ve şölenlerin önemli bir odağıdır. Goldziher, Arapların hac

ziyareti sırasında cedlerinin “mefahir”lerini anma geleneğinden bahsederken Romalıların da ziyafetlerinde cedlerini anan şarkılar söylemesi geleneği olduğunu hatırlatır (2019: 315). Dünyanın çeşitli yerlerinde halkın bir araya geldiği büyük törenler ve bayram günleri ataları anmak ve geçmişle bağ kurmak için bir araç olarak kullanılmıştır. Ulu kahramanların övücü askerin milleti için savaşma motivasyonunu canlandırır. İlhanlıların sarayında, Moğol soyunu ilk defa peygamber tarihiyle birleştiren tarih kitabının başyazarı Reşideddin Fazlullah, eserini yazmak için istifadesine sunulan bir kaynak olarak Moğol hazinesinde saklı tutulan ve hanın emirleri tarafından korumaya alınan Altın Defter (Altın Defter) adlı bir kitaptan söz eder. Benzer şekilde Ebubekir bin Abdullah Aybek ed-Devâdârî de Dürerü’t-Ticân’da Türklerin kutsal saydığı iki eseri anar. Bunlardan biri Kıpçak ve Moğollarca kutsal kabul edilen Ulu Han Ata Bitigi¹, diğeri de “muahhar” Türklerin kutsal bilip saydıkları Oğuzname adlı kitaptır. Millet bilincinin baş eseri olan Oğuzname metinlerine özel bir ihtimam gösterilmiştir.

Şecere metinlerinin ne kadar özel kabul edildiğini Ebulgazi Bahadır Han’ın Şecere-i Terâkime girişindeki açıklamalarında da görmek mümkündür. Birçok Türkmen öldürdüğünü ve ölen bu yirmi bin Türkmen içinde günahsızların da bulunduğunu söyleyen hükümdar yazar, Türkmen ulularının kendisinden eksiksiz ve sağlam bir Oğuzname yazması için ricacı olduklarını anlatır. Ebulgazi Bahadır Han, bu eserin katliamda eğer günahı varsa günahına galip geleceğini ve insanların bu kitapla bilmediklerini öğrenerek kendisine Fatıha okuyacağını (Ölmez 2020: 104) ummaktadır. Saraylarda, hükümdar ve devlet büyükleri huzurunda Oğuzname okuyan kişiler bulunduğuna dair kayıtlar vardır.²

¹ İlk neşirlerde *bilgeci* diye yazılan bu sözcük Ercilasun tarafından *biligi* olarak düzeltilmiştir. Ercilasun aynı şekilde Togan’ın da 1926’daki makalesinde bu düzeltmeyi yaptığını bildirir (2019: 5).

² Bu kayıtlardan biri Şükrüllah tarihinde, Mirza Cihanşah dolayısıyla geçer. Buna göre II. Murad’la akrabalığının sorulması üzerine Karakoyunlu Mirza Şah “tarih okuyucu” kişiyi çağırılmış ve ona Oğuz’un soyuna dair “Moğol yazısı” ile yazılmış kitabı okutmuştur: “Bir gün şagavul geldi: “Mirza sizinle yalnız konuşacağımdan tek olarak gitmelisiniz” dedi. “İşittik ve baş eğdik” diyip gittik. Konuşma sırasında buyurdu ki: “Sultan Murad benim ahret kardeşimdir. Bu kardeşlikten başka da akrabamdır.” Akrabalığın sebebi soruldu. Buyurdu ki: “Tarih okuyucu Mevlânâ İsmail’i çağırırlar ve Oğuz tarihini getirsinler”. Mevlânâ İsmail geldi ve Moğol yazısı ile yazılmış bir kitap getirdi. O kitaptan anlaşıldı ki Oğuz’un altı oğlu olmuştur...” (Atsız 2022: 203-204). Bahsedilen kitabın Reşideddin Fazlullah’ın tevarihî içindeki “*Târîh-i Oğuzân ü Türkân*” kısmı olması olasıdır (Özdemir 2023: 147-148).

Behçetü't-Tevarih içindeki kayıttan yola çıkarak Ercilasun Karakoyunlu Oğuznamesi diye bir Oğuznamenin mevcut olduğunu söyler (2019: 63). Elimize ulaşan yirminin üzerindeki Oğuzname metni, bu metinlerin iktidar sahiplerince ihtimamla korunan, elde bulundurulmuş özel metinler olduğuna tanıklık eder. Ulu atanın kutlu soy basamaklarını açıklayan bu eserler, diğer taraftan ataların temel kahramanlık öykülerini de ihtiva eder. Kanuni dönemi gazavat yazarı Celâlzâde, düşmanla karşılaşılacak günün önceki gecesinde yapılan türlü meclislerden söz ederken Oğuz gazalarının hikâyelerini çalıp okuyan ozanlardan söz eder (Demirtaş 2009: 195-196). Kopuz eşliğinde destan okuyan ozan olgusu Oğuznameciliğin canlı bir gelenek olarak yaşatıldığını gösterir. Dede Korkut adlı ulu kişinin “Oğuzname dizme” sine atıf ile ilerleyen Dede Korkut Kitabı da Oğuzname dünyasının bir cüzüdür. Dresden, Vatikan, Bursa ve Kümmet yazmalarında Oğuz şeceresine doğrudan bir bağlantı kurulmaz. Topkapı Sarayı Oğuznamesi ve Ankara yazması ise bu iki anlatı dizisi (Oğuz Han şeceresi ve Dede Korkut anlatıları) arasındaki ilişkiyi açık eden metinlerdir. İslam öncesine dayandığı düşünülen bu metinlerin yazıdaki ilk izlerinin 14. yüzyılda ortaya çıkması, İslami daire içinde kazandıkları anlamı dikkate almamızı gerekli kılar.

İslam Kültüründe Soy Anlatıları

Dini davetin asabiyyeye dayanmadan gerçekleşemeyeceğini söyleyen İbn Haldun, bu hususta “Allah, istinat edeceği bir kavmi bulunmayan hiçbir kimseyi peygamber olarak göndermemiştir” hadisini dayanak tutar (2020: 379). Peygamberin kavmiyetini önemli kılan bu kabuller dünyasında soyla ilgili anlatıların devletin iktidar alanını tesis eden değerlerden dışlanamayacağı açıktır.

İslam tarihinde soy atasını dinin peygamberi ile birleştirme, ilk İslam devletini kuruluşuyla yaşittir. İslam devletini egemenliğinde bulduran hanedanın peygamber soyuyla birleşme isteği sadece dinî bir adanma anlamı taşımaz, iktidar için meşruiyetin temel bir rüknünü oluşturur. Peygamber soyuna bağlanan tarih yazımları bu yüzden siyasi bir hamledir. Şecerelelerin bir şekilde Nuh veya İbrahim Peygamber’e çıkarılması iktidarın meşruiyeti sorununa getirilmiş bir cevaptır.

İslam öncesi Arap geleneğinde de soy anlatıları geniş yer tutmaktaydı. Sosyal düzenin önemli bir yapı taşı olan soy ortaklığı, kabilelerin toplum içindeki

yerini ve saygınlığını belirleyen temel etkidir. Ataların (“nesep”) şanlı öykülerinin sayılmasıyla oluşan “hasep” anlatıları, Arap şiir geleneğinde önemli bir konudur. Soyadını teşkil eden adlar aynı zamanda ulu atanın adıdır. Destani anlatılar, İslam öncesi birçok unsur gibi sonrasında İslami bir kimlik kazanmıştır. Arapların en önemli destanlarından olan Siretü’l-Antere buna iyi bir örnektir. Miladi üçüncü yüzyıla ilişkilendirilen Anter’in destani hayatı Hz. İbrahim ve Hz. Ali övücüyle birleşerek Peygamber hadisleriyle övülmüştür.³ Soy anlatıları hızla İslami söylemin bir parçası hâline gelirken Güneyli-Kuzeyli Arap hizipleşmesi de şekil değiştirmiş, idari sebeplerle şecereye verilen önem, soy anlatılarını gündemde tutmuştur. İktidarın meşruiyetini nesepte araması, İslam dininin insanlığı Âdem Peygamber’in evladı olma ortak paydasında eşitlemesine rağmen devam etmiştir.

Goldziher, eski tarihle ve nesep ilmiyle olan “nazari” meşguliyetin başlangıcını Emevîlerin ilk zamanları olarak işaretler. Takip eden çağda “ilm-nesep” filolojik bilimlerin bir cüzü haline gelmiştir (2019: 264). İslami fetihlerle birlikte Arap dışı unsurların küçümsenmesi ve Arap ırkının yüceltilmesi edebiyatta bir gelenek hâlini alır. Araplar İrani halklara “kaba, köylü” gibi anlamlara gelen Acem adını vermekteydi. Bu ad, Eski Greklerin yabancılar için kullandıkları “barbar” kelimesinin muadilidir. Müslümanlığı kabul etmiş ve artık ilimde sanatta etkin oldukları gibi siyasi kadrolarda da yer etmiş gayr-ı Arap unsurlar karşısında Müslüman Arapların statülerini koruma ihtiyacı, üretilen metinlere yansır. Arap fetihlerinin gerilemesi ise farklı halkların Araplar karşısında pozisyonlarını tekrar değerlendirmesine zemin oluşturmuştur.⁴ Özellikle Emevîler döneminde Arap olmayan Müslümanlara ve Mevalilere yönelik olumsuz tutum, İslam dininin daha ikinci yüzyılında bir karşı tepkiye yol

³ “İşittiğim bedevîler içerisinde yalnızca Antere’yi görmek isterdim” (Ertaş 2021: 40’tan Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî 1994: 108).

⁴ Sahihliği konusunda kuşku bulunan (çünkü sadece Rusça çevirisi üzerinden ulaşabildiğimiz) *Şan Kızı Destanı*’nda Arap fetihlerine olan hayretin izini görmek dikkat çekicidir. Miladi 882’de Mikail Baştu tarafından yazıldığı düşünülen bu destanın bir pasajında Alamir, Farsları yenen Arap komutanı Bulan hakkında bir dervişle konuşur. Derviş Arapların ancak din sebebiyle üstün geldiğini söyler: *O zaman Alamir / Bir dervişe sormuş / Söyle hâkim / Nerededir Bulan’ın kuvveti / Zira onlar / dünyanın en güçlü erlerinden / kurdun yavruları / Turanlılardan güçlü değillerdir / Sefil cevap vermiş: / İnancı için çalışan / hakikî dinin erlerinden / daha güçlüsü yoktur. / Araplar güçsüzdüler / “Allah’tan başka tanrı yoktur” / deyinceye ve Yüce Tanrı’nın / desteğini bulana kadar.* (Mikail Baştu 1990: 212). *Şan Kızı Destanı*’nın tarihselliği aydınlatılırsa bu metin de soy anlatılarının sosyopsikolojik zemini hakkında önemli bir örnek olur.

açar. Bu tepkinin adı Şuubiye'dir. Emevî saltanatının bitip Abbasilerin iktidara gelmesinde de etkin rol oynayan bu hareket, "tafdilü'l-Arap" (Arap üstünlüğü) ilkesine karşı Arap olmayanların Arap olanlarla eşitliğini savunuyordu. Arap milletine karşı üstünlük yarışında öne çıkanlar Farslardı ve Şuubiye de büyük ölçüde Fars taraftarlığı olarak ortaya çıkmıştır. İslam coğrafyasının hâkim unsuru hâline gelen ve hilafet makamının Bağdat'a taşınmasıyla yönetimde en önemli söz sahiplerini oluşturan İranî unsurlar, Araplara karşı soy ve kültür olarak üstünlük iddiasına girer. Farsların kadim tarihindeki tanrısal kahramanları İslamî bir çehreye bürünür, ilk insan ve ulu ata ile ilgili idealler İslam dünyasının Tevrat'a bağlı olarak şekillenmiş olan insanlık tarihi örgüsüne eklenir. Farsların Araplara üstünlüğü birçok cephede savunulmuştur. Said İbn-i Humeyd'in Farsların Araplara Efdaliyeti, Araplardan Farsların Hakkının Alınması gibi kitapları Şuubiye tartışmalarının genel ruhunu yansıtan temel eserler olarak anılır (Goldziher 2023: 239). Daha sonra Abbasi hilafetinin koruyucu unsurunu oluşturacak olan Türkler hakkında da benzer eserler kaleme alınmıştır. Bu sırada Acemler gibi Türkler hakkında da ötekileştirici sözler ve Hz. Peygamber'e isnat edilen hadisler dolaşımdadır. Yine İsrailî bir tarih anlatısıyla Ye'cüc Me'cüc kavmiyle ilişkilendirilen Türkler, dini anlatı içinde görece daha olumlu olan yerlerini, İslam dünyasında siyasi gücünü tesis edince kazanabilmiştir. İbn-i Câhiz'in Fezâilü'l-Etrak adlı eseri ve bu eserdeki Türklerin üstünlükleri bahsinin benzerini veren İbn-i Hassûl'un *Kitâbü Tafzîli'l-Etrâk* risalesi bir karşı tepkiyi dillendiren eserler olarak anılabilir. İslam dünyasına dâhil olan ve İslami kültürle bütünleşen farklı milletlerin yazı üreten bilginleri, geleneğin meşru dairesi içinde soylarını tanımlamaya, kendilerine büyük tarih anlatısı içinde yer edinmeye çalışmışlardır.

Şuubi Hareket ve Şecere Metinlerine Etkisi

Şuubiye kelimesi "topluluk, cemaat, halk ve millet" anlamına gelen *şa'b*'ın çoğulu *şuûb*'dan türemiş bir kelimedir. Bu sözcüğün bir düşünce ve sanat hareketinin adı olarak kullanılmasının, Kur'an'da insanlar arasında üstünlüğün takvada olduğunu bildiren ayetle ilişkili olduğu (Apak 2010) düşünülmür:

Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli ve en üstünüzdür O'ndan en çok korkmanızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdar olandır. (49/13)

Araplarla Arap olmayanlar arasında eşitliği (“müsavat”) savunduklarından dolayı Şuubiler *Ehl-i Tesviye* olarak da anılmıştır. Bu kelime “düzleyiciler” yani farklı seviyeleri denkleştirenler, dolayısıyla eşitlik severler anlamındadır. Emevîlerin kavmiyetçi devletinden milletler arası bir “ümme” devletine geçiş, Abbasîler dönemiyle ve Arap olmayanların haklarının savunusuyla başlamıştır (Ziya Gökalp 1975: 113).⁵ Geniş emperyalist idealleri olmayan Emevîler, Arap milletine fetihlerde rehberlik ederek Araplar arasındaki kudretlerini korumak, mahkûm milletlerden vergi ve tabi hükümdarlardan haraç toplamaktan ibaret bir siyaset gütmekteydi (Barthold 1990: 203). Emevîlerden sonra gelen Abbasi hilafetinin vezir kadrosunda Araplar neredeyse hiç bulunmayacaktır.

Şuubilik şecere savaşları olarak tanımlayabileceğimiz bir durumdan beslenmiş ve otorite araçlarını bünyesine almakta gecikmemiştir. Soy atalarının peygamber oğlu olarak nitelendirilmesi, iki farklı anlatı dünyasının birleştirilmesi konusunda tekrar eden bir motiftir. Mesudî Murûcü’z-Zeheb’te farklı halkların soy atası olarak Nuh ve İbrahim Peygamberlerle nasıl irtibatlandırıldığına dair onlarca örnek verir. “Tevrat ehlinin bu konulardaki hikâyeleri uzundur” diyen yazarın sadece Fars soyu için saydığı şecerelerden birkaçını şu şekilde sıralayabiliriz: İbrahim > İshak > Yakub > Yusuf; Nuh > Sam > Ervahşad > Hidram; Nuh > Sam > Yasur > İran > Bevvan; İbrahim > İshak (Virek) > Menuş > Menişhorener > Menüşih.⁶

İbrahim oğlu İshak Peygamber soyundan gelişle ilgili anlatılar, Şuubî hareketin önemli bir odağıdır. İshak-İsmail kardeşlerden gelen ayırım, daha sonra Hz. Ali ve Kerbela olayı üzerinden gerçekleşen ikiliklerle birlikte Farsların kimlik geliştirme hikâyesinin önemli bir parçasıdır.

Mesudî’nin Farsların İshak üzerinden övünmeleri hakkındaki aktarımları, İran kültüründe bu soy övücünün tarihine dair önemli kayıtlardandır. İshak Peygamber, oğlu İsrail’le İsrailoğullarının da atasıdır. Farsların İbrahim oğlu İshak’ın soyundan geldiğine dair bazı rivayetlerde İshak soyu, efsanevi İran

⁵ Şuubiler hakkında *Müslüman kavimlerin müsavatını iddia eden bir ümme demokrasisi idi* yorumunu yapan Ziya Gökalp, bu müsavatın “İslam ümmeti”ni doğurduğunu söyler (1975: 156). Ziya Gökalp’ın Mevali ile ilgili ahkâmı kaldıran Abbasi hilafeti ile ehl-i zimmet kavramını kaldıran Sultan Abdülmecid’i eşitliğin iki büyük tezahürü olarak anması çarpıcıdır.

⁶ Mesudî ayrıca Perslerin Lut Peygamber’in Rebessa ve Zagirsa adındaki iki kızından türediklerini iddia edenlerin de mevcut olduğunu söyler (Mesudî 2011: 208).

hükümdarı Keyümers, Efridun ve Nişabur gibi isimlerle de birleştirilmiştir. Mesudî bu konuda dönemin keskin dilli şairi Beşşar'dan da bir şiir nakleder:

Bazı Persler, iki yüz yetmişten sonra⁷ İsmailoğullarına karşı dedeleri İshak b. İbrahim el-Halil'le övünmüşlerdir. Çünkü onlara göre kurban edilmek istenen İsmail değil, İshak'tı. Hatta Beşşâr Burd bir şiirinde:

Hacer oğulları! Biliyorsunuz gerçeği
Öyleyse bu gurur ve kibir de neyin nesi
Sizin ananız değil miydi fi tarihinde
Bizim güzel annemiz Sare'nin cariyesi
Hükümdarlık da bizimdir peygamberler de
İnkâr ederseniz bunu ödersiniz bedelini!..

diye başlayan uzun bir kaside yazmış, üç yüz yıldan sonra Abdullah ibn el-Muğtaz ona cevaben başka bir uzun kaside kaleme almış ve her bir beytine bir beyitle karşılık vererek "... bir köpeğin havlamasını duyuyorum... hâşâ, İshak sizin babanız olamaz.." gibisinden sözler sarfetmiştir (2011: 211).

Beşşar'ın şiirinde Haceroğullarına diğer bir deyişle Arap ırkına yapılan aşağılama, dip ata olarak aynı şecerede buluşma kabulünü engellemiyordu. Peygamber soyu ile birleşme, İbrahimî dünyanın sınırları içinde tarihsel bir geçmiş olarak tanınmanın ve var olmanın koşuludur. Genel tarih geleneği, bilinen dünyayı inanç eksenli bir yorumla bazı temel soy çizgileri ve birkaç bin (genellikle altı bin) yıllık bir zaman akışı ile kuşatmış olarak yorumlar. Milletlerin (ve hanedanların) kendilerine has soy geçmişi, peygamberin soyu üzerinden dünyanın genel tarihine dâhil edilmiştir. Arap olmayan milletleri birleştiren İshak Peygamber'den gelen şecere kurgusu, Osmanlı Devleti'nin tarih görüşünde de bir gelenek hâlini alacaktır.

Emevî nesepçiliğinin doğurduğu nesep ilminde en önemli referans Eski Ahit olarak da bilinen Tevrat'tır. Tevrat'ta özellikle Nuh Peygamber sonrası soyların gelişmesine dair teferruatlı bilgiler yer almaktadır. Şecere metinlerinde genel eğilim soy hakkındaki anlatıyı Tevrat'taki şecere ile birleştirme yönündedir. Bu soy akışları kısas-ı enbiyalarda "İsrailiyat"la uyumlu şekilde tekrar edilebilir. Kısas-ı enbiya metinleri, peygamber soyunun akışını gösteren ana kaynaklardandır. Ancak Fars tarihi İslami geleneğe eklemlenirken genel

⁷ Miladi 833-834.

tarih görüşünün temel alacağı bazı bağlantıları da şerece paradigmasına eklemiştir.

Arap orduları tarafından ele geçirilmeden önce Zerdüştlüğü devlet dini olarak benimsemiş olan Sasani Devleti, güçlü bir milli bir kimliğe ve destan geleneğine sahipti. İran padişahlarının ve efsanevi kahramanlarının öyküleri eski zamanlardan beri İran edebiyatının temel malzemesidir. Bu malzeme İslam kültürüyle etkileşime girdiği süreçte yeni dinin tarih anlatısına eklenerek İslami bir görünüm kazanmış, tarih övücü şehname türündeki eserlerle devam etmiştir. Sasaniler döneminin en önemli kaynaklarından olan ve zamanımıza ulaşmayan Hüdayname, Avesta ve sözlü olarak aktarılan rivayetlerden oluşan iç içe geçmiş bir milli destan olarak şahnamelerin temel kaynağını oluşturan eserdir (Fırdevsî 2016: 23-24). Keyümers'ten Yezdicerd'e kadar birçok İran destanının ve tevarihin Hüdayname'nin metninden veya çevirisinden yararlanarak yazıldığı tahmin edilmektedir. Pendname, ayinname, hüdayname gibi ahlak ve nasihat kitapları, İslam siyaset kültürünün oluşmasında da başat bir role sahiptir. İncalcık; pendname, kabusname türü eserleri, Arap geleneklerine karşı kadim İran geleneğini savunan Şuubiyye hareketine atıf ile değerlendirir (2021: 3).

Edebiyatta olduğu gibi nesep ilminde de etkili olan İran efsaneleri, İslamileşmek bir yana İslami tarih anlatısını yeniden şekillendirmiştir. İslam öncesi İran kültüründe bir ilk insan ve ilk hükümdar olarak anlatılara konu olan Keyümers, İslami gelenekte ilk insan Adem Peygamber'in kendisine hükümdarlık verilen oğlu olarak kutlu şecereye en başından dahil olur ve adil hükümdarlığın baş örneği olmayı sürdürür.⁸ *El-kâmil fi't-târîh* yazarı İbnü'l-Esir, bazı Fars anlatılarını hurâfatü'l-Fars olarak aktarmakla birlikte Keyümers ve diğer Fars atalarıyla ilgili görüşlere bir bilgi sahası olarak eserinde geniş yer verir ve Fars tarihini, insanlığın dünya üzerindeki tarihini tespit etmek için temel bir ölçüt

⁸ Bu konuda Gazali'ye de atıf yapılır. Gazali'nin *Nasihatu'l-Mülük*'unun Osmanlı sahasında yapılmış bir tercümesinde İran hükümdarı Keyümers'in seçilmişliği *Zıkr-i Ensâb-ı Mülük* başlığı altında şu şekilde anlatılır: “*Mervîdür ki çün evlâd-ı Âdem ‘aleyhi’s-selâm rûy-ı zeminde keşir ve bunlaruñ zindegâneleri emr-i ‘asir oldı Hâzret-i Âdem ‘aleyhi’s-selâm evlâdından Şit ‘aleyhi’s-selâmla Keyümers’i ihtiyâr eyledi ve bunlara düstürü’l-‘amel olmağıçün kırk şahife-i münzele virüp Hâzret-i Şit’i meşâlih-i dîn ve umûr-ı âhirete vâli ve Keyümers’i umûr-ı dünyâ ve ahvâl-i re‘âyâya serdâr eyledi. Mülük-i arzuñ evveli Keyümers’dür (...)*”. Gazali'nin *Nasihatu'l-Mülük*'unun tercümeleri için bk. Yılmaz 2020.

olarak alır.⁹ Farsların Araplardan daha eskiye gittiğine yapılan vurgu Zemzem Kuyusu üzerindeki anlatılara da sirayet eder.¹⁰ Artık İran tarihi de şecere metinleri için önemli bir referans hâline gelmiştir.

Kureyşîlik ve İslami Liderlik

Müslüman devlet anlayışında İslam Peygamberi'nden sonraki devlet başkanlığı kurumu hilafet olarak adlandırılır. Hilafetü Resullulah, emirü'l-mü'minîn ve imam ünvanlarıyla da anılan halife, Peygamber'in halefidir. Hilafeti Yeniden Düşünmek eserinde Hüseyin Yılmaz “tarihsel hilafet”i tasavvufi hilafetten ayrı ve Abbasi halifelerinin meşruiyet ihtiyaçlarına hitaben geliştirdikleri bir teori olarak ele alır: Fıkhın meşrulaştırdığı şekliyle tarihsel hilafet, tasdik edilmiş Kureyş soyuna mensup birinin, Muhammed'in siyasi otoritesini tevarüs ederek onun yerine geçmesidir (2023: 32). İktidar mücadeleleriyle ilgili bir içeriğe sahip olan Kureyşîlik meselesi, tarihin bir döneminde ve tek kaynağa dayanarak ortaya çıkan neseple ilgili hadislerle muhalefeti susturucu kesin bir meşruiyet için kullanılmıştır. İmamet konusunda ileriye sürülen “Hükümdarlar Kureyşdendir.” hadisi, hilafetin dolayısıyla Müslümanlar üzerindeki egemenliğin Arap soyuna tahsis edilmesini bir kural haline getiriyordu.¹¹ Siyaseten güçsüz kalsa da Abbasiler Müslümanlara karşı

⁹ “Kâinatın ömrünü ve geçmişteki tarihi hadiseleri Fars hükümdarlarının isimlerine (ömürlerine) göre hesap etmek, diğer milletlerin hükümdarlarının ömürlerine göre hesap etmekten hem daha kolay ve hem de gerçeğe daha yakındır; çünkü Fars devletleri dışında, Âdemoğullarından gelen milletler tarafından kurulan hiçbir devletin bir hükümdardan diğer bir hükümdara ardı arkası kesilmeden muntazaman kesiksiz bir şekilde devredildiği bilinmemektedir” (İbnü'l-Esir 1987: 4).

¹⁰ Mesudî'nin Zemzem hakkındaki anlatımında Arap kültürünü horlamanın bir başka tezahürü görülür: Perslerin selefleri Beytü'l-Haram'a gider orada dedeleri İbrahim'i tâzim etmek, onun hidayetine tutunmak ve soylarını muhafaza etmek için tavaf ederlerdi (...) Sâsân Beytü'l-Harâm'ı ziyaret ettiğinde onu tavaf eder ve İsmail'in kuyusunda tepinirdi. Onun ve diğer Farsların tepinmesi sebebiyle bu kuyuya Zemzem Kuyusu adı verilmiştir (2011: 211). Farsların İslamdan önce Kâbe'yi hac için ziyaret ettiğine ve Zemzem'e kurban olarak hediye sunduğuna dair kayıtlara İbn Haldun da yer vermiştir. *Mukaddime*'deki kayda göre Abdülmuttalip'in Zemzem kuyusunda kazı yaparken bulduğu altından yapılmış iki ceylan heykelin de İranlıların Kâbe'ye sunduğu kurbanlardan olduğu nakledilmiştir (İbn Haldun 2020: 640).

¹¹ Kureyşîlik paylaşılabilen bir değer olarak bazı Arap kabilelerinin de arasını açmış bir konudur. Goldziher bu hususta Benu Same'nin (Same oğulları) dip ata olarak Kureyş'e isnat etmesi konusunda Kureyşîlerden gelen muhalefeti ele alır (2023: 266-269). Buna göre uzun süre Kureyşî konumunu savunmaya çalışan Benu Same'yi Kureyşîlik iddiasında çaresiz bırakan durum, “Benim amcam Same çocuksuzdur.” mealinde bir hadisin ileri sürülmesi olmuştur.

hilafet ve saltanat hakkının tartışmasız sahibiydi. İslam dünyasında siyaset literatürünün önemli bir konusu olmayı sürdüren Kureyşîlik, Abbasi sonrası düşünürlerin İslam devletinin başı hakkında yeni çözümler aramasını getirmiştir. Yüzlerce yıl süren Kureyşîlik tartışmalarına İbn Haldun asabiyet odaklı bir bakış sunarak Kureyşîlikten maksadın Peygamber kabilesinden olmak demek olmayacağını, hâkimiyet ve iktidarın kastedildiğini söyler: “Bu takdirde Müslümanları idare etme işini üzerine alan zatın, kuvvetli ve onunla birlikte çağında bulunanlara galip gelecek bir asabiyete sahip olan kavimden olmasını şart koşarız” (İbn Haldun 2020: 431).

İbn Hassûl'a Selçuklu veziri tarafından yazdırılan *Tafdil el-Etrâk alâ sari el-Ecnâd ve Menâkıbe'l-Hazret'l-Aliyyete'l-Sultâniye* (Türklerin diğer askerlere üstünlüğü ve Sultan Tuğrul Bey'in menakıbı) adlı eser, şecere üzerinde dönen tartışmaları ve iktidarın tarih tasarlayıcı rolünü gözler önüne seren metinlerdendir. Abbasi halifesinin koruyuculuğunu üstlenmede İran kökenli Büveyhîlere karşı Oğuz kökenli Selçukluları savunan ve saltanata Selçukluların daha layık olduğunu ifade eden bu risale, es-Sabi'nin Büveyhîleri öven ve yine siyasi bir teklif (ve belki tehdit)¹² üzerine yazılan risalesine bir karşılıktır. Eski İran hükümdarlarının şehinşah ünvanını ilk kez kullanan ve kadim İran geleneklerini canlandırma bilinciyle hareket eden Büveyhîler Selçukluların rakibiydi. İbn-i Hassûl, Büveyhî soyunu Behram Gur'a ve Benû Dabbe'ye bağlayan Sâbî'yi şu şekilde eleştirir:

Onlar arasında İslamiyeti yayan Sünnî ve Şiî âlimlerin, onlara Araplar arasında Peygamberin nesebinden ve asaletinden hangi dereceye sahip olduklarını öğretmeleri, onların da savaşlarda, şiirlerinde, sözlerinde hasımlarına karşı bu neseple övünmeleri gerekirdi. Hâlbuki onlardan böyle bir şey asla duyulmadı. Böyle bir şey akıllarından geçmedi. Böyle bir övünmeyi işlerinde, oyunlarında, şiirlerinde, hutbelerinde, şarkılarında dile getirmediler. (...). Es-Sâbî'nin Deylemîlerin nesebini Benu Dabbe'ye bağlamasının

¹² El-Sâbî'nin, Büveyhîleri öven eserini, kendisini hapse attıran Büveyhî vezirinin emriyle ve baskı altında yazdığı anlatılır: Azudüddeve, el-Sâbî hapiste olduğu sırada Büveyhîler ve Deylemîlerle ilgili bir kitap yazmakla görevlendirdi. (...) Yazdığı kısımları Azudüddeve'ye gönderiyor, Azudüddeve okuyup gerekli düzeltmeleri, ilaveleri, çıkartmaları yapıyordu. El-Sâbî eserini hapisten çıktıktan sonra tamamladı. Adını Azudüddeve'nin Tacülmille lakabına nisbetle Kitâbe'l-tâcî fî ahbar el-Devlet el-Deylemiyye koydu. Kaynakların nakline göre, el-Sâbî eserini yazarken yanına giren bir arkadaşının ne yaptığını sorması üzerine “yalan yanlış şeyler karalıyorum.” demiş, bunu duyan Azudüddeve onu fillerin ayakları altında ezmek istemiş, Ebu'l-Kasım Abdüllaziz b. Yusuf ile Nasr b. Harun'un şefaatleri üzerine öldürmekten vazgeçip hapse attırmıştır (Şeşen 2003: 123). Eseri elimize ulaşmayan El-Sâbî hakkındaki bu rivayetler, iktidarın tarihi ne şartlarda kurguladığına örnek oluşturur.

sebeplerinden biri, onların nesebinin Araplar arasında en zayıf nesepe olması ve sayılarının fazla olmasıdır. Onlar Kureyş, Temim, Tayy, Kays, Hındif, Akil kabileleri gibi Araplarından bağırdan, en şerefli kollarından değildir. Eğer el-Sâbî Deylemîlerin Kureyş'e çıkmasına yol bulsaydı bunu da iddia ederdi. O zaman Azudüddeve'nin halife olması gerçekleşirdi. Azudüddeve hak etmediği bu şerefle zırhlanı, onunla böbürlenirdi (Şeşen 2003: 131-132).

Ebu Hassûl'un yukarıdaki şecere tartışmasında soy üstünlüğünün temel ilkeleri olarak şu sözleri de buluruz: Bir nesebin şerefi, Peygamber'in nesebindeki yerine göre ölçülecektir. Peygamber'e en yakın olanın şerefi daha köklü, nesebi daha asil, iftiharî daha açık, hasebi daha üstündür (Şeşen 2003: 132). Geniş şecere literatürü, İslami hanlıklarda ortaya konan nesepe-namelerde bu temel ilkenin gözetildiğini önümüze serer. Kureyşî soyuna bağlanamayan Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey, *yemînü emîri'l-mü'minîn, melîkü'l-İslâm ve'l-müslimîn* gibi ünvanlarla Abbasi halifesinin siyasi otoritesini üzerine almıştır.

Memluk sahası yazarlarından Necmeddin et-Tarsûsî, Türkler için neden en iyi mezhebin Hanefilik olduğu konusunu tartıştığı Tuhfetü't-Türk eserinde Şafîî âlimlerin kitaplarındaki halifenin Kureyşî olmasına dair delilleri sunduktan sonra şöyle der:

Hepsi de sultanın müçtehit ve Kureyşî olmasını şart koşmuşlardır. Fakat bu ne Türklerde ne Acemlerde mevcuttur. Şu hâlde Şafîîlere göre Türklerin hükümdarlığı sahih olmadığı gibi Türklerden kazâ görevi kabul etmek de sahih değildir. Çünkü sultan olamayan kişiden nasıl görev kabul edilebilir? Bu görüşte apaçık mefsedetler bulunduğu gibi raiyyenin sultandan uzak durması, ordunun ona biat etmesini engellemesi gibi birçok zarar vardır. Bu sebeple mezhebimizin Türkler için İmam Şafîî'nin mezhebinden daha uygun ve daha yararlı olduğunu söyledik. (Tarsûsî 2018: 38).

Tarsûsî'nin bu bahsin başına aldığı hadis de eşitlik vurgusu olan bir hadistir: *Size Allah'tan sakınmanızı, Habeşî bir köle size idareci olsa bile onun sözünden çıkmamanızı ve itaat etmenizi tavsiye ediyorum* (Tarsûsî 2018: 36). İki yüzyıl sonra Osmanlı sahasında kimliği bilinmeyen bir müellif tarafından Nasihatü'l-Mülük başlığıyla Türkçeye çevrilen bu eserdeki ifadeler, iktidarın temeli olarak ortaya sürülen ilkeye karşılık Türk devletlerinde kaleme alınan onlarca fıkıh kitabının konularından olmuştur.

Nuh ve İshak Peygambere Dayanma ve Türklerin Genel Tarih Anlatısında Yer Bulması

İslam devletinin hükümdarı olmak, peygamber soylu bir şecerenin sağlayacağı meşruiyeti gerekli kılıyordu. İslam Peygamberi'nin soyuna erişmek

için en temel nokta, İbrahim Peygamber'in nesebidir. İbrahim Peygamber'in iki oğlu, Arapların ve Arap olmayanların atası olmuştur. Türklerin İslami tarihlerdeki ilk izleri Nuh oğlu Yafes üzerinden üretilen şecerelede görülür. Daha sonra Fars geleneğinin de etkisiyle şecere örgüleri Türkleri İbrahim Peygamberle ilişkilendirir.

Fazlullah Reşideddin'in İlhanlı soyunu peygamberle birleştiren tarih yazımından sorumlu olduğu yıllar, Moğolların henüz ilk Müslüman hükümdarlarını gördüğü ve mezhep seçiminde kararsızlıkların yaşandığı yıllardır. İslami çerçeveye oturtulmuş bu tarih yazımı, hanedanın ikinci Müslüman hükümdarı olan genç yaştaki Gazan döneminde başlayıp Olcaytu döneminde tamamlanmıştır. Yaşlı vezire büyük bir serveti mükâfat olarak veren genç hükümdar Olcaytu'nun bazı inanç krizleri yaşadığına dair çeşitli aktarımlar mevcuttur.¹³ Bu da aslında soy anlatısının öncelikle bir söylem olarak üretildiğini açık eder.

Gazan Han'dan yüz yıl sonra Moğol mirasını temsil eden "Küregen" Emir Timur da kendi şeceresini, biraz daha farklı bir bağla yine peygamber soyuna bağlayacaktır. Emir Timur'un mezar taşındaki kitabede, değişen siyasi şartlara göre revize edilmiş bir şecere örgüsü karşımıza çıkar. İslam peygamberinin amcasının oğlu "Allah'ın arslanı" Hz. Ali bin Ebi Talib, Alankova efsanesiyle bütünleşmiş bir şekilde Emir Timur'un dip atası olur. Abdulkadir İnan'ın Semenov'dan yaptığı tercümeyle göre bu soy ağacı bilgisini içeren Arapça kitabe şu şekildedir:

Bu, büyük sultan ve asil hakan emniyet ve amanı (etrafa) yayan Emir Timur Küregen'in mezarıdır. (Timur) bin Turagay bin Bargul bin Emir Aylangir bin Emîr İcil bin Emîr Karaçar Noyan bin Emîr Sugucicin bin Emir İrdamcı "Barlas" bin Kaçulay (Han?) bin Emîr Tumanay. Bundan sonra Cengiz Han bin Yasukey Bahadır bin Emîr Bartan bin Emîr Baysunkur bin Emîr Kaydu bin Emîr Tumnay (galiba bu ad Tutumtin olsa gerektir) bin Emîr Buga bin Emîr Budancir. Bu asılzadenin babası malûm değildir, anası ise Alankuva'dır. Hikâye ederler ki

¹³ Rivayete göre Gülistan köşkünde işretle meşgul olduğu bir gecede yakınındaki birkaç kişi yıldırım isabetiyle ölünce Olcaytu'nun içine korku düşer. Bazı emirler Moğol âdetleri ve Cengiz Han yasasına göre sultanın ateşten geçirilmesi gerektiğini söylerler. Olcaytu için getirilen bahşılar, bu durumun Müslümanlığın uğursuzluğundan kaynaklandığını, sultan eğer İslam dinini terk ederse ateşten atlamasının bu uğursuzluğu gidereceğini söylerler. Bezginlik ve kararsızlık içinde üç ay geçiren sultan nedimlerine şöyle der: *Ben İslam dini yolunda, ibadet ve taati uğrunda hayli sıkıntı çektim. İslamı bütünüyle nasıl terk edebilirim?* (Özdemir 2023: 72'den; Murtazavî 1385: 223) Olcaytu, amcası Ahmet Teküdar ve kardeşi Gazan Mahmud ile birlikte İlhanlıların Müslümanlığı seçen ilk hanlarından.

bu (oğul) onun tarafından zina ile (peyda) edilmiş değil, fakat Tanrı'nın arslanı Galib Ali bin Ebi Talib'in -Allah ona kerem eyleye- soyundan birinin temiz ışığı dokunmasıyla peyda olmuştu (Semenov 1960: 143-144).

Bu soy ağacına göre Emir Timur ile Cengiz Han'ın ortak ataları Emir Tumanay'dır. Emir Tumanay'ın iki oğlundan Kaçulay Timur'un, ikinci oğlu Kaydu Cengiz Han'ın atasıdır. Timur'un Ali neslinden geldiği Uluğ Bey tarafından konulan yeşim taşından kitabede ve Timur'un büyük oğlu Miranşah'ın kitabesinde de tekrar edilmiştir. Bu kayıtlardan yola çıkarak Semenov, bu seçerenin Emir Timur'un seyyidliğini teyit ettiğini, onun Şî değilse bile Şîlere sempatisi olduğunu gösterdiğini söyler. Nitekim Timur'un halefleri 1480 yılında Belh civarında Ali'nin mezarını keşfederek bir "ravza" da yaptırmıştır (Semenov 1960: 152). Şî-Sünnî bölünmesinin soy ağacı kurgusunun şekillenmesinde önemli bir rol oynadığı burada da görülmektedir.¹⁴

Arap dışındaki soylar için İshak Peygamber temel ayırım noktasıdır. İbrahimî soy açısından bir eşitleme olarak görülecek bu menşe, cariyeye ve hür kadından doğmuş olma ayrımıyla, Beşşar'ın da şiirinde görüldüğü üzere, Farslarda üstünlük söylemini beslemiştir. Arapların soy atası İsmail bir cariyeye olan Hacer'in oğluyken Farsların soy atası olarak ileri sürülen İshak, İbrahim Peygamber'in hür eşi Sare'nin oğluydu. "Kurban edilen evlat" miti ise bir *ana ilki*¹⁵ olmanın yanında babanın ilk evladı olma yönünden de temel bir meşruiyeti gündeme getirir. İlk evlat, babanın mirasında en ziyade hak sahibidir. İbrahim Peygamber'in Allah yolunda kurban ettiği oğulun İshak mı İsmail mi olduğu üzerinde ihtilaf vardır. İncil'e göre kurban edilecek evlat İshak idi. Anadolu İslam kültüründe kurban olarak anılan evlat genellikle¹⁶ İsmail'dir. Kurban edilecek evlat konusundaki bu ihtilaf kutlu soy anlatılarına eklenerek tarih tasarımının başlıca şekillendiricilerinden olur. Anneden doğan ilk çocuk olma, "İshak ve İsmail" gibi İshak Peygamber'den doğan iki oğul olan "Yakup ve Ays" üzerinden de ayrıca bir ayırışma daha getirecektir.

¹⁴ Seyahatlerini 1626'da kaleme alan Francisco Pelsaert; Pers, Özbek ve Tatarların *Muhammet'ten ziyade Ali'nin tarafını*; Türk, Arap ve Hindustanîlerin *Muhammet'in tarafını tuttuğunu* söyler (2022: 102).

¹⁵ Bir annenin ilk doğurduğu çocuk olma anlamındaki *ana ilki*, halk biliminin önemli bir kavramıdır. Ana ilkinin kutsallığı hakkında halk kültüründeki şifa uygulamaları ışık tutucudur (Haznedaroğlu 2021). Peygamberlik anlatılarında ana ilki olma hususu öne çıkarılır.

¹⁶ Söz gelimi XIV. yüzyılda Türkçeye çevrilen Sa'lebî'nin kısas-ı enbiyasında kurban edilmek üzere götürülen evlat, Sare'nin oğlu İshak'tır (Yılmaz et al. 2017).

İshak Peygamber sadece Farsların değil giderek bütün Arap dışı unsurların atası olmuştur. Mesudî İsrailoğulları gibi Yunanlıların da bu ataya dayandırıldığını beyan eder (2011: 209). Nitekim 9. yüzyılın önemli filozofu Kindî eski Yunanlılara (yani İyonyalılara) adını veren Yunan ile Arapların atası Kahtan'ın kardeş olduğunu gösteren bir soy ağacı tablosu ileri sürmüştür (Aça 2021: 9'dan; (Gutas 2003: 90-91).¹⁷ Türklerle "Rumlu"lar hem Yafes hem İshak Peygamber oğlundan getirilen şecerede akraba olurlar.¹⁸ Nuh oğlu Yafes'e de İshak'ın diğer oğluna da nübüvvet verilmemiştir. Peygamberlik yerine hükümdarlık duası alan oğulun soyundan gelmiş olmak, dünyadaki hükümdarlığın anlamlı bir açıklaması olarak anlaşılabilir. Bu açıklama manevi otoritenin Kureyşîlik üzerinden yürümesi ilkesiyle de barışıktır. İshak ve İsmail Peygamber arasındaki ilk evlat ayrışması, İshak oğlu Yakup ile Ays arasında da teferruatlı bir öykü olarak mevcuttur. Kısas-ı enbiyalarda işlenen bu ayrışma öyküsü, Türklerin kavmî olarak diğer İshak oğullarından ayrılışını da temsil eder. Bu öykü aynı zamanda bir mağduriyet öyküsüdür. Yakup Peygamber tarafından hileyle alt edilen ve nübüvvet hakkı gasbedilen Ays (Esav, İs), II. Bayezid dönemi ve sonrası tarih yazımında Türklerin atası Kayı olarak karşımıza çıkar.

Fırdevsî'nin yazılışı farklı nüshalarda 994, 1009 gibi farklı tarihlerde gösterilen büyük eseri *Şehnâme*, İslam öncesi kültürün kadim hatıralarını toplayıp yeniden canlandıran bir eser olarak yüzyıllara damgasını vurmuştur. İran'ın İslam öncesi mitolojik geçmişini İslam'a bağlayan *Şehname*, kamusal alanda kültür havuzu işlevi gören bir başyapıttır. İbnü'l-Esir *Şehname* hakkında *Farsların Kur'an'ı* ifadesini kullanır. Ona göre Farsça Arapçaya göre denizde bir damladır ama Farslar edebiyatta Arapları mağlup etmiştir (Goldziher 2023: 249). İlhanlı sultanı Gazan da (Özdemir 2023: 122) Selçuklu sultanı Alaaddin Keykubat ve Karamanoğlu Sultan Alaaddin (Tosun 2021: 63) de *Şehname* gibi bir eserin kendi iktidarlarının şöhreti için yazılmasını arzu etmiş, bu yolda şairlere ve tarih bilen âlimlere teşvikte bulunmuştur. Oğuznamelerin meçhul yazarı ve onları derlemekle görevlendirilen yazar da iktidarın onurlandırmasına hizmet ederken aynı zamanda bir özbiçimlendirme örneği sunar. Sonraki yüzyıllarda şairler

¹⁷ Gutas, Kindî'nin Yunan mirasını Fars'a mal etmek amacıyla bu şecereyi kurguladığını söyler (Gutas 2003: 90-91)

¹⁸ Rumlular bazen Sam oğulları üzerinden Arap ve Farslarla da birleştirilir. İbnü'l-Esîr Vehb bin Nasır'ın bu konudaki rivayetini zikreder (İbnü'l-Esîr 1987: 150-152).

edebi dilde Arapçanın değil Farsçanın tahakkümü altındadırlar. Artık Arapçaya rağmen değil Farsçaya rağmen Türkçe yazmak, Türk dilini savunmak gerekecektir.

Kâşgarlı Mahmud'un Araplara Türkçeyi öğretmek üzere 1074 yılında tamamladığı *Dîvânu Lugati't-Türk*, yazıldığı dönem itibariyle bu yüzden ayrıca dikkate değerdir. Türkçenin değerli bir dil olduğunu ifade eden sözlükçü, geleneğe uyararak bu iddiasını bir hadisle destekler (Ercilasun & Akkoyunlu 2026: 115):

Bu satırlar, bu dönemde Türklerin üstünlüğü konusunun İbn-i Hassûl'un eserinde vurgulandığı gibi sadece askeri sahada değil kültürel sahada da canlı bir tartışma konusu olduğunu gösterir. Yazar eserdeki haritada merkeze Mekke yerine Balasagun'u yerleştirmekle kitabın ana söylemiyle uyumlu bir yenilik yapmıştır. Eser Bağdat'taki halifeye bu şekilde bir girişle takdim edilmiştir. Bağdat'taki Arap halifelere karşın İslam kültürünü şekillendirenler Orta Asya'dan gelen İranî ve Türkî halklardır. *Kayıp Aydınlanma* eserinde bu sözlükçü yazara bir bölüm ayıran Starr, eserin Balasagun merkezli bu dünya haritasını "hem intikam hem de siyaseleşmiş bir kültürel revizyonizm" olarak yorumlar (2013: 399).

Dil ve edebiyat konusunda günümüze ulaşabilmiş az sayıdaki kaynak, Orta Asya'daki Türk kökenli aydınlar arasında Türkçe savunusunun belli başlı bazı izlerini yansıtır. Anadolu'da teşekkül eden Türk edebiyatında da Fars edebiyatının bastırıcı etkisi uzun süre devam etmiştir. Bürokrasi, bilim ve edebiyat sahasında itibar görmeyen Türkçe, sözlü kültürden yazılı kültüre öncelikle destan, menakıb gibi türlerde ve halktan revaç gören eserlerle iz düşürebilmiştir. Türkçenin devlet ve kültür dili olması Moğol Anadolu'sunda ve Anadolu beylikleri döneminde gerçekleşecektir. Özellikle Germiyanlı Beyliği'nin musahip şairleri, Türkçe klasik edebiyatının oluşmasında önemli pay sahibidir. Bezm gelenekleriyle beraber bu edebi yükseliş, Osmanlı Beyliği tarafından bir örnek kabul edilmiş, Germiyanlı Beyliği'nin damadı Yıldırım Bayezid üzerinden Osmanlı sarayına da taşınmıştır. Yıldırım Bayezid dönemi, şairleri himaye etme ve sarayda bir edebiyat çevresi oluşturma yolunda bilinçli çabaların olduğu bir dönemdir. Devlet Ankara Savaşı'yla dağıldığında bile şehzadelerin etrafında oluşmuş zengin bir edebi çevre söz konusudur. Osmanlı kimliğinin tarihe

düşülmüş ilk izleri olan *İskendername* ve *Halîlname* Fetret Devri ve sonrasında kaleme alınmıştır. Devletin bir imparatorluk olma yolundaki ilerleyişinin bir parçası olarak edebi sahadaki hareketlenme, özellikle II. Murat'ın nitelikli yönlendirmeleri ve aydınları teşvikiyle başlamıştır. Hemen her alanda görülen güçlü çeviri faaliyetleri klasik İslam-İran fikir hayatına katılma çabasını yansıtır (İnalcık 2021: 106). İshak Peygamber kökenine bağlanma, İran kültürünün Oğuznameler üzerindeki göz ardı edilemeyecek etkilerinden biri olmuştur. Bugün elimize birkaç nüsha hâlinde ulaşan DDK metninin mukaddimesindeki “Osman Bey ve nesli” vurgusu, devletin Oğuznameleri iktidar söylemine dâhil ettiğini gösterir.

Efsanevi Türk hükümdarı Oğuz, Türk soyunun menşeinin dini anlatıdaki peygamber nesline dolayısıyla tanınan kabul edilen insanlık hikâyesine bağlayan millî atadır. Oğuz Han'dan bahseden metinler, Oğuznameler ve Oğuz tarihleri Oğuz'u Yafes'in soyu içinde anar, böylece Türk soyunun menşei, temel inanç ekseninde bir yere oturmuş olur. Nuh Peygamber'den Âdem Peygamber'e kadar gelen nesil basamakları rivayetlere ve kaynaklara dayalı olarak sayılabildiği için aslında Nuh Peygamber'den gelen soyu bilmek, insanlığın başlangıcına kadar giden soy zincirini bilmek anlamına gelecektir.

İnanca göre büyük tufandan sonra insanlığın soyu Nuh Peygamber'in oğulları vasıtasıyla yeniden yeşermiştir. Milletlerin farklı soylara ayrılmasının Nuh Peygamber'in oğulları üzerinden yorumlanması öncelikle Biz Nuh'un zürriyetini kalıcı kıldık (37/77) ayetiyle ve Tevrat'ta geçen soy tasnifleriyle (*Tekvîn* 7/1-3) ilgilidir. İbn Abbas'ın söz konusu ayeti değerlendirirken “Sadece Nuh'un soyu kaldı.” dediği nakledilmiştir (Kutluay 2015: 23). Kutluay'ın bu konuyu ele alan makalesinde insan soyunun Nuh Peygamberin üç oğlundan yürümesi konusunda Taberî (ö.310/922), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Ebû Hâyyân el-Endelûsî (ö. 745/1344), Kurtûbî (ö. 671/1273), İbn Cüzey (ö. 741/1340), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209), Hâzin (ö. 725/1341) ve Âlûsî (ö.1270/1854) gibi kaynaklar sayılmaktadır (Kutluay 2015). Nuh'un oğulları rivayeti, Ebu Hureyre'ye dayandırılan bir hadisle desteklenerek “Sâm'ın soyundan gelen Arap, Fars ve Rumularda hayrın bulunduğu, Yâfes'in soyundan gelen Ye'cûc Me'cûc, Türk ve Sakâlibe'de hayrın bulunmadığı belirtilmiş; Kıbtî(lerin), Berberî(ler)in ve Sûdan(lılar)ın ise Hâm'ın neslinden geldikleri ifade edilmekle yetinilmiştir” (2015:32). İsnaden ve metin olarak zayıf bulunan bu hadis, Arap, Fars ve

Rumluları üç makbul millet olarak birleştirmekle Şuubi hareket doğrultusunda kullanışlı bir tablo çizer.

Türklerin ve Moğolların hor görülüşü benzer şekilde Hıristiyan anlatılarda da Gog Magog anlatılarıyla tekrar etmektedir. Papanın emriyle kutsal topraklara seyahat eden Ricoldus de Monte Crucis, tarihlerde ve kutsal metinlerde adı geçmeyen Tatarların İsrailoğullarının onuncu kayıp kabilesi olabileceği kanaatini aktarırken bu halkın dünyanın sonunda İskender'in çektiği seddi aşarak dünyayı yok edecekleri inancına da değinir. Ona göre kendilerinin Gog Magog'dan türediğini söyleyen Tatarlar bu yüzden kendilerine Mogoli demiştir (2022: 52-53). Türk ve Moğol soyunu birleştiren tarih metinlerinde Ye'cüc Me'cüc bağlantısı da tekrar edilmiştir. Ancak Ye'cüc Me'cüc'ü Yafes'in nesli dışında ele alan rivayetler de vardır¹⁹ ve bu rivayetler Türkleri bu lanetli kavimden uzak kılar.

Yafes neslinin hor görülüşüne karşılık Türk şecere geleneği Yafes'in soyunu avcı ve hükümdar olarak kodlamıştır. Türk ve Oğuz soyunun Nuh Peygamber'le bağlantısı Yafes'tir. Anlatıya göre Nuh oğlu Yâfes'in oğullarından birinin adı Türk'tür ve Türkler onun soyundan gelir. Diğer kardeşler de Türk soyuna yakın olan diğer ırkların menşei kabul edilmiştir. Türklerin Yafes soyuna bağlanması hakkında elimizdeki en eski belgelerden biri Kaşgârlı Mahmud'un ifadeleridir:

Türkler aslında yirmi boydur (qabi:le). Bunların hepsi Nuh Peygamber'in (Allah'ın duası üzerine olsun) oğlu Yafes oğlu Türk'e dayanır. Bunlar, İbrahim (Allah'ın duası üzerine olsun) oğlu İshak oğlu İysu oğlu Rum oğulları gibidirler. Bu boyların her birinden ayrılmış dallar vardır ki onların sayısını Allah'tan başka kimse bilmez. Ben ana kabileleri saydım; tali olanları bıraktım. Ancak Oğuz Türkmenlerinin oymaklarını (butu:n) ve hayvanlarının damgalarını, insanların bilmesi gerektiği için, zikrettim. (Ercilasun- Akkoyunlu 2016: 10)

Kaşgârlı Mahmud'un Türk soyunu Nuh Peygamber'e bağlarken İbrahim Peygamber'i de anması, Mesûdî'nin tarihinde görülen çift çıkışlı şecere örgüleriyle uyumludur. Sözlükçü, yine Yafes'in soyu içinde gösterilen Ye'cüc ve Me'cüc'lerin diyarına da haritasında yer vermiştir.

¹⁹ Rabgûzî, Ye'cüc Me'cüc'ün Yafes bin Nuh uruğuna bağlandığı rivayetini aktardıktan sonra bu soyun Adem-i Safî'nin uyurken yere damlayan nutfesinden geldiğini ifade eden İmam Ka'b rivayetini de aktarır: "(...) Olar Adem oğlanları da tansukrakı turur. Âdem-i Şâfi uyurda tüş gördi nuţfesi yerge tamdı. Mevli ta'âlâ ol nuţfe suwdın Ye'cüc ve Me'cücni yarattı. Bizge atamız tarafından katılurlar, anamız Havvadın katılmaslar." (2019: 339-340). Bu rivayet Ye'cüc ve Me'cüc'ü bütün insanlığa eşit derecede bir akraba kılar.

Türkçede yazılmış kısas-ı enbiya kitapları, Nuh oğlu Yâfes'i Türklerin atası olarak anmayı ihmal etmez. Bugün bilinen, Türkçe yazılmış en eski kısas-ı enbiya metinlerinde bu ayrıntı atlanmamıştır (bk. Cemiloğlu 2000: 141) “Ribat Oğuzlu” Rabguzî 1310 yılında tamamladığı kısas-ı enbiyasında bu konuyu şu şekilde verir:

Nuhning üç oğlu kaldı. Nuh aleyhisselâm ölerinde oğlanlarınnga vaşiyet kıldı. Cihāning ortasın Sāmgā bērdi. Hām'nı mağribga iddi. Yâfes'ni maşrikgā iddi. Aymışlar: Türkler Yâfes uruğındın tururlar, adınlar Sām uruğındın tururlar (2019: 82).

Kısâs-ı Rabgûzî ile aynı tarihlerde yazılan *Câmiü't-Tevârih*'te ise Nuh Peygamber'e bağlanan şecere Moğollarla Türkleri birleştirir:

Üçüncü kısmı Yâfes'e verdi; o da Türklerin atasıydı. Yâfes'i pederi Nûh, doğu tarafına gönderdi. Moğollar ve Türkler de böyle anlatırlar. Fakat Türkler Yâfes'e Ebülce (ilce) Hân demektedir. Türkler Ebülce'nin Nuh'un oğlu mu yoksa torunu mu olduğunu bilmezler; bununla birlikte Nûh'un soyundan olduğunda ve zaman bakımından ona yakın olduğunda hemfikirdirler. Moğolların, Türk boylarının ve göçebe kavimlerin hepsi onun neslindedir (Özdemir 2023: 284).

Nuh Peygamber'e dayanan şecere örgüsü bu temel eserlerle tarih anlatılarını şekillendirir. Orta Asya sahası şecerelerinden Aksikentî'nin *Mecmu'u't-Tevârih*'inde ²⁰ veya Osmanlı sahası tarihlerinden olan Ramazanzâde'nin *Târih-i Nişancı Paşa*'sında yine Nuh Peygamber'e uzanan soy ağacı kurgusu tekrar edilegelir. Âdem Peygamber'den İslam Peygamberi'nin doğumuna kadar geçen süreyi altı bin yıl civarında aktaran tarih yazımında Yâfes sonrası soy zincirinde bazı farklılıklar görülse de anlatının ana hatları fazla değişmemiştir.

Soyların ayrışmasında ikinci kutup isim İbrahim Peygamber (Halil İbrahim)'dir. Mesudî Farsların hem Nuh üzerinden hem İbrahim üzerinden gelen soy ağacı rivayetlerine yer verir. Buna göre Sâmanîler Lut Peygamber'in iki kızına veya Nuh Peygamber'in oğlu Sam'ın Yâsûr adlı oğluna dayandırılan soy ağacı (Mesûdi 2011: 208-211) ile birlikte, İbrahim oğlu İshak Peygamber'e bağlanan soy ağacına da itibar etmektedir. İbrahim'in oğulları İshak ile İsmail, Araplar ile Arap olmayanların atası kabul edilir. İsmail annesi Hacer'le Mekke'ye yerleşmiş, orada iki kez evlenmiştir. İshak ise iki oğlundan Yakup'a nübüvvet

²⁰ Şu farkla ki Aksikentî devam eden insanlık soyunu Nuh Peygamber'in oğullarına değil kızına bağlar. Peygamberin öz kızının neslinden Harezmliler gelmiştir (Çeribaş 2018). Nuh Peygamber'in tek kızıyla ilgili anlatı bazı temel eserlerde geçen ve Anadolu'da rivayetleri olan bir anlatıdır.

vermiş, diğer oğlunu Rum'a göndermiştir. Yakup Peygamber'in öyküsü *Ahsenü'l-kasas* olarak anılan *Yusuf u Züleyha* öyküsüyle devam eder. İshak Peygamber'in Yakup'la birlikte fakat ondan önce doğan oğlunun ise Rum oğullarının atası olduğu dışında fazla bilgi verilmez.

'İs, 'İys, 'Ays, *Iysu*, *İvaz*, *Esav*, *Ayaz* gibi farklı şekillerde yazılan ve okunan, İshak Peygamber'in peygamber olmayan oğlu (Esau), *Yafes*'le birçok noktada kesişir. Avcı olmak, sert ve güçlü olmak, her iki Türk atasının ortak özelliğidir. Her iki ata da babasından peygamberlik duasını kaçırmış; meliklikle, halkları yönetmekle ilgili dua almıştır. *Maveraünnehir*, *Semerkant*, *Buhara* gibi önemli kentleri elinde tutan, birçok bölgenin hâkimi olan Türklerin avcı bir atayla özdeşleştirilmeleri, İbrahimî milletlerin Türk algısını olduğu kadar Türklerin kendileri hakkındaki değerlendirmesini de yansıtır. Ancak bu anlatıların dünya hanlığını Türklerle özdeşleştirirken manevi otoriteyi (imamlık makamını) Türklerden ayırması da başka bir konudur.

Kaşğârlı Mahmud, Abbasi halifesine takdim ettiği eserinin önsözünde İslam'ın egemenlik güneşinin Türk burçlarında doğduğunu söyleyerek Türklerin üstünlüğüne dikkat çeker. Abbasi hilafeti ile Türkler arasındaki ilişki, Türklerin halifenin askerî gücünü oluşturması, halifenin Türklerin meşruiyet kaynağı olması şeklinde işler. Bu siyasi manzarayı bazı ayrıntılarını hariçte tutarak Türk gaza edebiyatının temel manzaralarından biri olarak değerlendirebiliriz.

Kıyas-ı enbiyalarda genel olarak Türklerin İshak Peygamber'e dayanmasına dair açık bir anma bulunmaz ancak kardeşi Ya'kûb tarafından peygamberlik hakkı gasbedilen kardeşin Rum'a gönderildiği ve Rum halkının da onun soyundan geldiğine dair satırları farklı kaynaklarda bulabiliriz. Rabgûzî'nin aşağıdaki satırları yazması ile ilerde Rum ülkesinin sahibi olarak anılacak olan Osmanoğullarının Rumluların atası olarak mağdur edilmiş 'Ayaz'ı benimsemesi arasında büyük bir tarih farkı yoktur. Eserini "begimiz, tacü'l-umera, muhibbu'l-ulema, yiğitler arığı, ulu adlı, kutlu zatlı Müslüman dinli, ademiler inancı, mü'minlerin güvenci, akli deniz" gibi vasıflarla andığı Moğol asıllı Nasiruddin Tok Bugra Beg'e sunan Rabgûzî, konuyu şu şekilde işler:

İshâk ulğardı erse İlyâs oğlu Batûlnın Ğ Rukî'a atlıg kızını koldı. Bu Rukî'adın eki oğul boldu êkiz, uluğı [‘Aya]z kiçigi Ya'kûb atlıg. Ayaznıng adakı ökçesin tuta toğdı anıng için Ya'kûb atadılar.

İshāk yalavaçnıng közleri körmes érdi. ‘Ayaž ulgardı érse awçılık kıılır érdi. Atası ‘Ayažnı artuğ sewer érdi. Künlerde bir kün İshāk ‘Ayažğa aydı: *Kediķnıng söklünçin könglüm tiler, anı keltürseng yemişde kedin sanğa yalawaçlık du‘ası kıılayın, tedi.* ‘Ayaž awğa bardı.

Aymışlar: Cümleñing du‘ası müstecāb érdi, ol du‘anı hāş oğlanlar haqqında kıılır érdi.

Ya‘kübni anası artuğraq sewer érdi, ol sözni işitdi bir koy boğuzladı, terisin Ya‘kübğa keddürdi. Anıng için kim ‘Ayaž yawlağ tüglüg érdi. Seni atanğ anğlamasun, bargıl söklünçü iletgil, yesün, taķı aygıl, ol du‘anı kııla keldim, tēgil.

Ya‘küb koy terisin örtünüp kirdi, aydı: *Ata, kediķ eti uş keltürdüm,* tedi. İshāk ol etni yedi. Ya‘küb aydı: *Ol du‘anı kııla keldim,* tedi. İshāk Ya‘kübñing elgin tutdı terige tēgdi érse aydı: *El cildü cild Ayaž ve assawt sawt Ya‘küb.* Et ‘Ayažnıng turur, amma ün Ya‘küb’ning.

Du‘asın kııldı: *Uruğunğ yalawaçlar bolsunlar, edgü şālih kıopsunlar.*

Mevli ta‘ala İshāk du‘asın Ya‘küb haqqında icābet kııldı. Anda kedin ‘Ayaž ewdin keldi, et keltürdi, ol du‘anı kııldı. İshāk aydı: *Sen keldiñ sanğa du‘a kııldım.* ‘Ayaž aydı: *Men kelmedim.* İshāk aydı: *Ey ‘Ayaž sanğa bu meķrni Ya‘küb kııldı, anası birle.*

Anda kedin ‘Ayažğa edgü du‘a kııldı, yalawaçlık du‘asın kıılmadı. Bu yoldın ‘Ayažlı Ya‘kübli ara ‘adāvet boldı. İshāk olarnıng ‘adāvetindin kıorqup ‘Ayažnı Rüm vilāyetinğe iddi. Rüm halkı kamuğ ‘Ayažnıng uruğundın tururlar. Ya‘küb yalawaç uruğı İshāk yalawaç du‘ası berekātında kamuğ yalawaç kıopdılar. (2019: 117).²¹

Bursa’da bulunan ve ilk kısas-ı enbiyalarımızdan olan eserde (Cemiloğlu 2000: 163) Yakub’un, topuğuna tutunduğu kendisinden önce doğan kardeşi bir cümlede geçilir ve bu kardeşin akıbetine değinilmeden Yakub kıssası devam eder.

²¹ Metnin dil içi çevirisi: İshak büyüyünce İlyas oğlu Batul’un Rukia adlı kızını aldı. Bu Rukiya’dan iki oğlu ikiz olarak doğdu. Büyüğü Ayaz, küçüğü Yakup adında(dır). Ayaz’ın ayağını topuğundan tutarak doğduğu için (küçüğünün) adını Yakup koydular. İshak Yalavaç’ın gözleri görmüyordu. Ayaz büyüdü, avcılık yapar oldu. Babası Ayaz’ı daha çok seviyordu. Günlerden bir gün İshak Ayaz’a şöyle dedi: “Gönlüm geyik kebabı (veya av etinden kebab) diler. Onu getir, yedikten sonra sana yalavaçlık duası yapayım.” Ayaz ava gitti. Demişler ki cümle (peygamberlerin) bir duası mutlaka kabul olur idi, onlar da bu duayı en has oğullarına yaparlardı. Annesi Yakub’u daha çok seviyordu. Bu sözleri duyup bir koyun boğazladı. Koyunun derisini Yakub’a giydirdi. Çünkü Ayaz çok kıllı biriydi. “Baban sen olduğunu anlamasın, git kebabı ona götür, yesin. Sonra da (yalavaçlık) duanı almaya geldim de.” Yakup koyun derisini örtünüp babasının yanına gitti. “İşte geyik eti getirdim.” dedi. İshak o eti yedi. Yakup da “(Yalavaçlık) duanı almaya geldim.” dedi. İshak Yakub’un elini tuttu, elinin derisine değdiği anda *El cildü cild Ayaž ve assawt sawt Ya‘küb* yani “Deri Ayaz’ın derisi ama ses Yakub’un sesi.” dedi. Duasını (şöyle) kııldı: “Senin uruğun (zürriyetin) yalavaç olsun, iyi salih olsunlar.” Yüce Mevla İshak duasını Yakup hakkında kabul etti. Daha sonra Ayaz geldi et getirdi. Babasından o duayı istedi. İshak “Sen geldin, sana dua ettim.” dedi. Ayaz “Ben gelmedim” deyince İshak: “Ey Ayaz, sana bu hileyi anası ile Yakup düzenledi.” dedi. Ondan sonra Ayaz’a iyi dua etti, yalavaçlık duası etmedi. Bu yüzden Ayaz ailesiyle Yakup ailesi arasında düşmanlık oldu. İshak onların düşmanlığından kıorqup Ayaz’ı Rum vilāyetine gönderdi. Rum halkının tamamı Ayaz’ın uruğundandır. İshak Yalavaç duasının bereketiyle Yakup Yalavaç’ın soyundan hep yalavaç çıktı.

Kıyas-ı enbiya eserlerinin Yakup ve kardeşi arasındaki rekabeti işlerken kullandığı ayrıntılar dönemin tarih bilincine göre bir hamle olarak yorumlanabilir. TDK Kütüphanesi'nde bulunan ve XIV. yüzyıla tarihlenen bir diğer kıyas-ı enbiyada (Sa'lebîden çevrilmiş olarak) "Ol ikinin bir acep kıssaları var." diyerek işlenen İys ile Yakup rekabetinde büyük kardeş İys mağdur değildir, kardeşine asi olmuştur. Yakup ana rahmine daha önce düşmüştür. İki kardeş anne karnında savaşıyor, İys kardeşinden öne çıkamazsa annesini "depeleyeceğini" söylediği için Yakup ikinci olarak doğmayı seçmiştir. Buradaki yoruma göre bu hırslı kardeşin adı "âsi" anlamına gelir. Öykünün devamı benzer şekilde ilerler: İys, peygamberlik duasını kendinden önce alan Yakup'u öldürmek ister. Babası onun için dua eder, zürriyetinin toprak gibi çok olmasını ve başkalarının onlara melik olmamasını diler. Yıllar sonra İys kardeşini affeder. Ona Şam'ı bağışlar ve kendisi Rum'a göçerek orasını yurt edinir. Oğluna Rum adını koyar. "Cümle aklar ve sarılar" İys oğlu Rum'un çocuklarıdır (Yılmaz et. al. 2013: 153-155). Bu kitapta Yafes, Moğol ile Ye'cüc Me'cüc atası; Sam ise Arap, Fars ve Rum'un atasıdır (Yılmaz et. al 2013: 122).

Yazılı kültürde peygamber çocuğu kardeşlerin rekabeti tevarih ve peygamber kıssaları kitaplarından başka mesnevilerde de anılır. Bir örnek olarak Fatih dönemi şairlerinden Akşemseddinzâde Hamdullah Hamdî, *Yusuflu Züleyha* mesnevisinde Yakup'un kardeşiyle olan kavgasını, "Avrat âl etti enbiyaya dahi" diyerek benzer akışta işlemiş, sonunda barışan bu kardeşleri "et ve tırnak" olarak nitelmiştir (1991: 52-60).

Kıyas-ı enbiyaların dönem siyasetinden etkilendiğinin bir örneği olarak Kanuni dönemi şairi Hindî'yi de anabiliriz. Hindî'nin Yafes soyu üzerine verdiği bilgiler İbnü'l-Esir'in verdiği bilgilerle örtüşür. Türk neslini Yâfes'in oğullarından Nîreş'den getiren şairin Acem'e karşı Türk'ü savunması dikkat edilesi bir ayrıntıdır.²² Ye'cüc zürriyetini başka oğul Yesaf'a bağlayan şair

²² Burada oldı râvî Ka'bü'l-Ahbâr / Ki Yâfes n'eyledi meşriğda âsâr

Beş oğlı irişür ol Yâfes'ün bil / Biri Cevher biri Nîreş di gil

Biri Yesâf biri Sefvîl Menâşih / Buların yâdına dil ola râsih

O Cevher neslini Rûm yazmış inan / Ve Nîreş'den gelür Türk didi ihvân

Yesâf dan geldi Ye'cüc deyu meşîr / Menâşih'den 'Acem hâkimi mağhûr

Olar Hâk'dan dilerem yok olalar / 'Acem mülkini 'Osmânlu alalar

Du'âmı müstecâb eyle ilâhâ / Murâd viricisin sen pâdişâha (s. 286)

böylece Türk ile Ye'cüc Me'cüc arasına mesafe koyar. Bu ayrıntı şecereler üzerindeki mücadelenin dinî referanslar paralelinde sürdürülmesine güzel bir örnektir.

Osmanlı soyunun Nuh oğlu Yafes'e dayandırılması geleneği içinde Nuh Peygamber'den itibaren gelen kuşak sayısı çok farklı şekillerde verilmektedir. Örnek olarak Karamanlı Nişancı Mehmet Paşa'ya göre Osmanlı hanedan soyu yirmi birinci göbekten; Âşıkpaşazâde'ye ve Oruç Bey'e göre otuz sekizinci göbekten Yafes'e çıkmaktadır. Hadîdî ise Osmanlı'yı kırk beşinci göbekten Nuh Peygamber'e ulaştırır (Öztürk 1991: 15).

Oğuznameler her şeyden önce hanedan soyunu Oğuz Han'a çıkararak ve bu soyu peygamber nesli ile bağlayan metinlerdir. Soyun nihayetinde bağlandığı peygamber uzun bir süre sadece Nuh Peygamber olarak gösterilse de İshak Peygamber de bu metinlerde önemli bir gelenek olarak yer etmiştir. Soy anlatısının bu şekilde biri kavmiyeti diğeri İslam dinini kuşatacak şekilde iki yüce ismi baş edinmesi İslam medeniyeti içindeki varlık iddiasının bir tezahürüdür. Bu güçlü iktidar söylemi başta Memlûklüler, İlhanlılar, Timurlular, Selçuklular, Osmanlılar olmak üzere hemen bütün İslami hanlıklar tarafından tarih yazımında tatbik edilegelmiştir. Oğuz Han'ın efsanevi kişiliğini ve soy ağacını anlatan eserlere *Oğuzname* denildiği gibi *Oğuz tarihi* de denilmektedir. Bu açıdan soy anlatısı üzerine temellenen eserleri aynı zamanda bir *tevarih* olarak değerlendirmek de mümkün görünür.

Oğuz Han'a dair elimizdeki, tamamı İslami dönemden kalma metinlerde Oğuz Han bir "ilk" ve "özel"i temsil eder. Paralel metinler olan *Salar Baba Oğuznamesi*, *Şecere-i Terakime* ve *Kazan Oğuznamesi*'nde Oğuz, Moğollar arasındaki ilk Müslümandır, birçok açıdan peygamberlik mucizelerine benzeyen olağanüstülükler gösterir. Bebekken dile gelme, annesini rüyada tevhit inancına davet etme, ad töreninde kendine ad verme, Moğolca konuşulan yurttan "Allah Allah" diyerek Arapça bir zikirle Tanrı'yı anma, bu olağanüstülüklerden birkaçıdır:

Oğuznu Hüdây teâlâ mader-zad veli yaratıb irdi. Anıng könglige ve tiline özining atını sala turur irdi (73/6-7; Demir-Aydoğdu: 2015: 122)

Oğuzname adının anıldığı en eski metin olarak bilinen Ebubekir Abdullah'ın *Dürerüt-Tican*'da Oğuznameden bahseddiği, *Oğuznamenin* İslam öncesi döneme ait

bir kavram olduğunu düşündürmüştü. Gerçekten yazarın aktardığı anlatıda İslam dinine dair herhangi bir vurgu yoktur. Dahası yazar İslam'a aykırı gördüğü için açıkça sözü uzatmak istememiştir. Ancak Ebubekir Abdullah da eserini 1310'da yazmıştır. “Ulu Han Ata Bitigi'nin varlığından da sadece tarihçi Aybek ed- Devâdârî söz ettiği için Mehmet Aça bu eserin varlığına şüpheli yaklaşılması gerektiğini savunur. Zira Memluk sahasının Arap övünmeciliğine karşı verdiği milliyetçi tepkinin de bu bahsedişte rolü bulunabilir (Aça 2021: 10).²³

Aynı yıllarda Reşideddin Fazlullah ve heyetinin hazırladığı *Câmiüt-Tevârih*'in ikinci cildinde Türklerin ve Oğuzların tarihinden bahseden bir bölüm bulunur. Dede Korkut adının anıldığı en eski metin olarak bilinen bu metin de 1305-1312 yıllarında kaleme alınmıştır. İlk defa Togan tarafından (Togan 1982) Türkçeye aktarılan bu kısımdan edebiyat tarihimizde Oğuz Han Destanı diye bahsedilir. Bu destanın önemli varyantlarından birkaçı olarak Uygur Harfli Oğuz Kağan Destanı, ŞT, SBO, KO, Yazıcızâde Âli'nin *Tevârih-i Âl-i Selçuk*'undaki rivayet, *Târih-i Cihângûşâ* sayılabilir. Ayrıca Korkut Ata adlı ulu ozanın Oğuzname dizmesi şeklinde ilerleyen bir metin olan *Dede Korkut Kitabı* (DKK) da Oğuznameler dünyasının önemli bir parçası kabul edilir.

Dede Korkut metninde Korkut Ata “Resul zamanına yakın” yaşamış bir tamam bilici olarak takdim edilir. Korkut Ata'nın Peygamber zamanına yakın yaşadığı *Tevârih-i Âl-i Selçuk*'ta da benzer cümlelerle anılır (Bakır 2008: 24) Kaçalın tarafından 2017'de yayımlanan *Ankara* yazmasında Dede Korkut'un “Resul zamanına yakın” değil, Resul zamanında yaşadığı şeklinde bir giriş yapılmıştır. Gerek Yazıcıoğlu'nun eserinde gerekse *Dresden*, *Vatikan*, *Ankara* ve *Bursa* yazmalarında “ahir zamanda hanlığın girü Kayı'ya degeceği” kaydı yer alır.

²³ Aça, Memluk yaratılış mitini ele aldığı makalesinde şöyle der: “(...) “Türk ırkına mensup ilk kişinin, Türklerin ilk babasının, ilk atasının, ilk Türk'ün yaratılışı destanı” olarak nitelendirilen “Ulu Han Ata Bitigi”nin köklerini 580 ya da Orhun Yazıtlarının yazıldığı dönemin öncesinde aramak için acele etmemek, Memlukların, köleleri oldukları Arapların kendilerine karşı sergiledikleri aşağılayıcı tavra karşı verdikleri “milliyetçilik” odaklı tepkilerini de dikkate almak gerekmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Aybek ed-Devâdârî'nin aktardığı kitapta yer alan yaratılış miti, klasik Âdem ile Havva mitinin Abbasi döneminden itibaren Yunan ve İran tasarımlarıyla yeniden güncellenmiş bir halidir. “Ulu Han Ata Bitigi'nin varlığından da sadece tarihçi Aybek ed- Devâdârî söz etmektedir. Bu durum, Ögel'in de dediği gibi, böyle bir kitabın varlığı konusunda şüpheli davranmayı gerektirmektedir. Bu nedenle bu anlatıyı Türklerin en eski yaratılış anlatısı olarak değerlendirmekte acele etmemek, hiç değilse söz konusu kitaptan söz eden başka yazılı kaynakların da ortaya çıkmasını beklemek gerekir (2021: 10).

Eserin kimliği hakkında olduğu kadar bir tanımlama biçimi olarak da önemli olan bu kayıt ile Dede Korkut Kayı geleneğine mal edilmiştir. *Şecere-i Terâkime*'de metninde ise Salur Kazan'ı Peygamber zamanına bağlayan ve Mekke'ye gidip hacı olduğunu belirten bir kayıt bulunmaktadır. Böylece köken arayışı “imanın başladığı” noktaya döner. DKK metnindeki Peygamber'e atıfla ilerleyen ve Kayı ile ilgili kehaneti bildiren bölümün Osmanlı Devleti'nin kuruluşuyla ve iktidarın soy meşruiyetiyle olan ilişkisi başka bir konudur. Mukaddimede geçen *âl-i Osman* vurgusu, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve yükselişiyle ilgili idealleri yansıtması açısından oldukça önemlidir.

Soy anlatısının bir devletin meşruiyetini sağlama yolunda ne denli önemli olduğunu ilişkin bir metin olarak ŞT'de Ebulgazi'nin Selçuklu üzerinden yaptığı aşağıdaki değerlendirme önemlidir. Buna göre Selçuklular da başlangıçta Türkmenliği, Kınık boyundan gelişlerini öne çıkarmış, ancak daha sonra daha uluslararası diyebileceğimiz bir efsane lider olarak soylarını Efrasiyab'a bağlamıştır:

Selçukiler Türkmen bolup karıntaş-miz tēp elge ve halkğa fāydası tegmedi. Pādişāh bolğunça Türkmenniñ Kınık uruğındın-miz tēdiler taķı pādişāh bolğandın soñ Efrāsiyābnıñ bir oğlı Keyhüsrevdin kaçıp Türkmenniñ Kınık uruğının içine barıp anda ösüp qalıp turur. Biz anıñ oğlanları ve Efrāsiyābnıñ neslindin bolur miz tēp atalarını sanap ottuz beş arqada Efrāsiyābğa yetkürdiler (Ölmez 2020: 193).²⁴

Efrasiyab bağlantısı şecereler üzerindeki Fars etkisinin en eski tezahürlerindedir. Osmanlı tarihçileri Osman Bey'i Anadolu'daki Selçuklu varlığının meşru mirasçısı olarak işlerken Selçukluların soyunun Efrasiyab'a bağlandığı bilgisini tekrar ederler.²⁵

Tarih, Şecere ve Oğuzname Örneğinde Oğuz Nesli

Günümüze ulaşan onlarca şecere metni, temel Oğuzname örüntüsünün bir anda ortaya çıkmadığı hakkında yeterli ipucu verir. Oğuznameler Oğuz Han'ın

²⁴ Dil içi çevirisi: Selçuklular Türkmendi. “Akrabayız” deseler de halka, insanlara faydası dokunmadı. Padişah oluncaya dek “Türkmen'in Kınık boyundanız.” dediler. Padişah olduktan sonra Efrasiyab'ın bir oğlu Keyhüsrev'den kaçarak Türkmen'in Kınık boyunun içine gidip orada büyüüp orada kalmış; biz onun oğulları ve Efrasiyab'ın neslinden oluyoruz diyerek atalarını sayıp otuz beşinci göbek öte Efrasiyab'a götürdüler. (Ölmez 2020: 245).

²⁵ Sözelimi Tarih-i Nişancı Paşa'da şu ifade geçer: Vefat-ı Sultan 'Alâaddîn bin Keykubâd Âl-i Selçuk evlâdındandır. Otuz üçüncü atada Efrâsiyâb cediti olur (Ramazan-zâde 2022: 119).

babasıyla olan macerasını, han oluşunu, mücadelelerini, oğullarını ve devletini oğulları arasında taksim edişini benzer ayrıntılarla tekrar eder. Oğuznameler içinde Salar Baba Oğuznamesi, Şecere-i Terakime ve Kazan Oğuznamesi birbirine paralel metinler olarak ayırt edilebilir. Diğer Oğuznameler bu ölçüde paralel cümleler içermese de birbiriyle örtüşen bilgiler verirler. Ancak soy akışı bir veya daha fazla basamakta ayrı düşebilir.

Tarih boyunca yazılagelmiş soy ağacı metinlerinden tek ve mükemmel bir örüntü çıkarmak zordur. Sadece Oğuzname metinlerinde ortaya konulan soy halkaları bile bir diğeriyle eşleşmez. Basamak eşleşmesi olmadığı gibi tarihsel zaman uyumu da sağlanamaz.

Oğuznameler gibi tarih, kısas-ı enbiya, siyasetname türünde eserler de Oğuz soyunun akışını bilgisine yer verir. Oğuzname üzerine birçok tanım yapılmıştır.²⁶ Temelde bu kavram Oğuzların efsanevi tarih anlatıları ile hikmetli sözleri, deyişleri kapsayan eserlerin bütününe ad olmuştur. Keşfedilişinden bugüne Dede Korkut Kitabı, Oğuznamelerin bir halkası olarak kabul edilegelmiştir. *Dresden, Vatikan Bursa ve Kümnet* yazmalarında Oğuz'a bir "ata" adı olarak rastlamasak da *Ankara yazması*, Oğuz Han'ın öyküsüne ve oğullarının sünüğ, tamga bilgilerine yer vermekle her iki metin arasındaki ilgiyi açık eder. Ercilasun, Oğuzname'nin üç unsurunu şu şekilde sıralar: 1. Türklerin ve Oğuzların sözlü / efsanevi tarihi; 2. Dede Korkut'un ve ondan sonra gelen bazı ozanların anlatıp söyledikleri boylar ve soylamalar; 3. Dede Korkut'a atfedilen atasözleri ve çeşitli hikmetli sözler (Ercilasun 2019: 7).

Dede Korkut metinlerinde anlatılan destansı öykülerin "Oğuzname" olarak sunulması, bu kavramı öncelikle bir destan metni dizme olarak almamızı gerektirir. Dede Korkut'un "boy boylaması", aynı zamanda Oğuzname dizmesidir: Dede Korkut gelüben şadılık çaldı, bu Oğuznameyi düzdü koşdı (Dresden 78b/12). Nitekim 1916'da Türkiye'deki ilk yayını gerçekleştiren *Dede Korkut Kitabı*, daha o zamanlardan itibaren Oğuzname olarak nitelendirilmiştir.

Oğuz soyunun akışı hakkında öne çıkan şecereleri incelediğimizde, Nuh Peygamber'den veya İbrahim Peygamber'den Oğuz Han'a doğru olarak şu tablolar ortaya çıkar:

²⁶ Daha geniş bilgi için bk. Bayat 2016: 19,

Yukarıdaki soy ağaçlarında Oğuz Han'ın babası Kara Han'dan önceki basamaklarda değişiklikler bulunur. İshak Peygamber'e dayanan şecereleer Nuh

Reşideddin Oğuznamesi	Nuh Peygamber > Yâfes (Olçay Han) > Dîb Yavku > Kara Han > Oğuz Han
Salar Baba Oğuznamesi	Nuh Peygamber > Yâfes > Ulçay Han > Dib Yavku > Kara Han > Oğuz Han
Düstûrnâme-i Enverî (Enverî)	Sahabeden İbn Osman ('Ayâz) + Tümen Han kızı Turunc > Mir Süleymân (Oğuz) (Halife Ömer zamanında)
Tevârih-i 'Âl-i Selçuk (Yazıcızâde Ali)	Nuh Peygamber > Yâfes (Abulca Han) > Dib Yavku > Kara Han > Oğuz Han
Tevârih-i Güzîde Nusret-nâme	Nûh Peygamber > Abulca Han > Kara Han > Oğuz Han
Âşıkpaşa-zâde Tarihi	Nûh Peygamber > Yâfes > Mâçin > Çin > Durmuş > Yan Temür > Karlığa ... (15 ata daha sayılır) > Tuzak > Ay Kutluk > Kara Han > Oğuz Han
Câm-ı Cem-âyîn (Bayatlı Hasan)	Nuh Peygamber > Yâfes > Bolcas > Dünya koy (?) > Kıyalı Han > Kara Han > Oğuz Han (İbrahim Halil zamanında)
Şecere-i Terakime (Ebulgazi Bahadır Han)	Nuh Peygamber > Yâfes > Türk > Tütek > Amulca Han > Dib Bakuy Han > Kök Han > Alınca Han > Moğol Han > Alınca Han > Kara Han > Oğuz Han
Kazan Oğuznamesi	Nuh Peygamber > Yâfes > Türk > Alınca Han > Dib Bakuy > Keyik Han > Alınca Han > Moğol Han > Kara Han > Oğuz Han
Behçetü't-Tevarih (Şükrullah)	Nuh Peygamber > Yâfes > Kayı Han > Kara Han > Oğuz Han
Heşt Behişt (İdris-i Bidlîsî)	İshak Peygamber > Kayı Han (Esav, Ays) > Kara Han > Oğuz Han
Târih-i Nişancı Paşa (Ramazân-zâde)	Nuh Peygamber > Yâfes > Bolçay > Kayı Han > Kara Han > Oğuz Han
Târih-i Behiştî (Behiştî Ahmed Çelebi)	İshak Peygamber > Ays > Kavî Han > Kara Han > Oğuz Han
Solak-zâde Tarihi	Nuh Peygamber > Yâfes > Kayı Han > Kara Han > Oğuz Han ²⁷
Andalib Oğuznamesi	Nuh Peygamber > Yâfes > Türk > ...Gara Han > Oğuz Han
Târih-i Âl-i Osman (Matrakçı Nasuh)	Nuh Peygamber > Yâfes > Bulcas > Dibbakuy > Kara Han > Oğuz Han ²⁸

Tablo 1: Farklı şecereleerde Oğuz Han'ın ataları

²⁷ *Solak-zâde Tarihi*'nde Nuh Peygamber'den gelen şecere Osman Gazi'ye kadar götürüldükten sonra Rib oğlu Bakuy da anılır: Yine tarihçilerin rivayetlerine göre Yâfes'ten önce olan han, Rib oğlu Bakuy'dur. Bu da üç göbekte Yâfes'e bağlanır (2016: 41).

²⁸ Matrakçı Nasuh hem Bolcas'ın hem de Dibbakuy'un Oğuz adlı oğlu olduğunu yazar. Soy atası Oğuz Han üçüncü Oğuz'dur (2019: 71).

Peygamber'e dayanan şecereye nispetle daha sınırlı ve açık bir belirlenim sunar. Nuh Peygamber'i başlangıç alan şecerelerde Kayı adı genellikle Oğuz Han'ın bir torunu olarak işaretlenirken İshak Peygamber'li şecerelerde İshak'ın hakkı yenen oğlunun diğer adıdır. İdeolojik anlamda bir değişikliğe gidildiğini gösteren ikinci tipteki şecerelerin Fars etkisine Fars şecere geleneği içinden bir cevap ürettiği söylenebilir. Sözelimi Abûl-Ferec'in aktardığı şecerede İranlılar, Hintliler, Asurlular, Sam'ın şeceresine bağlanırken Yafet'in ülkesi Medya'dan Gadhiron'a kadar sayılır (Gregory Abûl-Ferec 1945: 73). Nuh Peygamber'den gelen şecerede Fars soyu ile bir bağlantı yoktur. İbrahimî soy örgüsüye Türklerle Farsları birleştirir. Daha önemlisi İbrahimî soy örgüsü, kıyamette ortaya çıkacağına inanılan lanetli Ye'cüc ve Me'cüc kavmi ile de araya mesafe koymaktadır.

Şecerelerde *Alınca*, *Abulca*, *Abulça*, *Olca* gibi şekillerde tekrar eden isim, eski Türklerin atasının Yâfes'e bağlanmasında önemli bir basamaktır. Ercilasun bu adın Köktürk anıtlarında "atalarım" anlamındaki *eçü(m) apa(m)* ikilemesindeki kelimelerin yer değiştirmiş biçimi olduğunu ileri sürer (2019: 91).

İbrahimî soy ağacı kurgusunun en eski örneklerinden biri olan *Saltuknâme*'de Dede Korkut adıyla birlikte Osman Bey soyu anılmış, Osman soyu İshak Peygamber'e götürülmüştür (Akalin 1988: 238, 239). Özellikle tarih yazıcılığının kurumsal bir hâle geldiği II. Beyazıt dönemi tarihçileri de Osmanlı soyunun en başında Nuh Peygamber'i değil İshak Peygamber'i anmaya başlarlar. Neşrî, Oruç Bey, İdris-i Bitlisî, Rûhî dönemin öne çıkan tarihçileridir ve bu soy bilgisini tekrar ederler (Yılmaz 2020). Osmanlı tarih yazıcılığının geleneği olarak bu şecereler yine yer yer farklılık gösteren kırk civarı basamakla Osman Gazi'ye kadar götürülür. Osmanlı Devleti'nin ilk tarihçilerinden Âşıkpaşa-zâde'nin tarihinde Osman Bey'den Nuh Peygamber'e kırk basamakla geçilmiştir. Nuh Peygamber'den Oğuz Han'a kadar yirmi beş basamak, Osman Bey'den Oğuz Han'a ise on beş basamak sayılır (Atsız 2023: 21). Oğuz Han'a ve de Nuh Peygamber dolayısıyla ilk insan Âdem Peygamber'e uzanan bu Osmanoğulları şeceresi, dönemin tarihsel zaman algısında büyük bir değişim yaşanmadığını da düşündürür. Yazıcızâde'nin Oğuznamesi'nde, Kayı'nın babası Oğuz Han, hükümdarlığı yalnızca oğlu Kayı'nın soyundan gelenlere miras bıraktığını vasiyet eder (Bakır 2008: 23). Dolayısıyla Kayı soyu dışından gelen hükümdarlar Oğuz soylu olsa da gaspçidir. Bu ekleme Kayı'nın doğrudan Hz. Peygamber'e

bağlandığı bir zeminde daha güçlü bir meşruiyet arayışına hizmet eder. Kayı'nın diğer Oğuz boyları arasındaki üstünlüğü ve hükmetme hakkının tek sahibi olması, büyük imparatorluk bilincinin II. Beyazıt sonrası tarih yazımına önemli bir ilavesidir.

Resmî tarih yazıcılığının önemli ismi İdris-i Bitlisî otuz ay içerisinde tamamladığı *Heşt Behişt* adlı Farsça eserinde Osman Gazi'den II. Bayezid'in son yıllarına kadar bir tarihi ele alır. Devletin tarih tasavvurunda Yazıcıoğlu kadar öne çıkan eser, daha sonraki tarihçilerin tekrar ettiği gibi Oğuz soyunu İshak Peygamber'in soyu ile birleştirir. Bitlisî'ye göre Turan hakanlarının babası olan Oğuz Han, aynı zamanda sair Arap, Acem ve Rum diyarının bütün meliklerinin de atasıdır. İshak Peygamber'in oğlu Ays'ın diğer adı Kayı'dır. İdrîs-i Bitlisî'nin konuyla ilgili yaklaşımı Vural Genç'in çevirisiyle şu şekildedir²⁹:

Hemen aynı soy ağacı İdrisî ile aynı dönemde eserini yazan Behiştî Ahmet Çelebi tarafından da tekrar edilmiştir.³⁰ Ortaya konan bu yeni tabloda Osmanlı hükümdarları, İskender ve Cengiz gibi büyük, efsaneleşmiş hükümdarlardır. Hüseyin Yılmaz bunu şu şekilde yorumlar:

Yazıcıoğlu'ndan Aşıkpaşazade'ye uzanan hanedan tarihçileri, üslup, dil ve verdikleri mesaj bakımından yalnızca Anadolu'nun batısına ve Balkanlar'daki daha geniş yerel halka hitap eder; Osmanlı tarihçilerini büyülemekte olan Fars tarihçiliğinin, Akkoyunlu ve Timurlular ustaca tasvir eden edebi şaheserlerine nispet yapmak gibi bir amacı yoktur. Ancak Bitlisi, -kendi ifadesiyle- "Cengizî" tarihçilerinin kullandığı edebi dil ve araçları

²⁹ Lâkin peygamberlik mânâsı ve hatemiyet kaynağı, Hz. İsmail (a.s) şikkında sadece Seyyid-i Enbiya ve Hatem-i Asfiyâ Muhammed Mustafa'da (s.a.v) seçkinlik buldu. Din ve peygamberlik serverliği ile dünyevî hükümet ve saltanat, hakikât kavmi İsrail *اسحق و راء من و باسحق* Benî *تبشرناه* gereğince vaât bu üslûplu olan Yakub Nebinin şikkına mensup ve mahsus kılındı. Enbiyanın ve yeryüzündeki *جعل و جعلكم انبيا فيكم* ve hak bu hepsi meliklerin yakînî müjdesiyle bütün ufuklarda Hz İshak'ın zürriyetinden ortaya çıkmışlardır. Turan ülkesinin hakanları ve meliklerinin birçoğunun özellikle de Türk, Diyar-ı Maşrık, sair Arap, Acem ve Rum'un bütün hanlarının hepsinin Oğuzhan'ın soyundan olduğu tarih âlimleri nezdinde bilinmektedir. Oğuz Türkistan meliklerinin babası ve Türk hanlarının da mesnedidir. Oğuz'un soyu tarihçilerin sözleri ve fikirlerine göre iki merteye itibarıyla Ays bin İshak'a varmaktadır. Ve onun adı Türkçede "Kayı Han" dır. Tarihlerde, bazı güvenilir tarihçilerin sözlerinde ve de bütün araştırmacıların haber kitaplarında bu sülalenin soyu ve menşei bu doğru olan rivâyet şeklindedir (2007: 80).

³⁰ Boş olan ilk sayfasında *Tarih-i Âl-i Osman li-Behişt* notu bulunan eserin kapağına yanlış olarak "No 19 *Heşt Behişt Müellidi İdrîs-i Bitlisî* ifadesi kaydedilmiştir (Kaytaç&Çakır 2020: 3). Bu kayıt iki eser arasındaki paralellikler açısından dikkat çekicidir. Behiştî naşirleri, İdris-i Bitlisî'de olup Behiştî'nin eserinde olmayan üç hikâye tespit etmiştir. Bu da eserin dağınık halde olup sonra bir araya getirildiği şüphesini verir.

mükemmelen kullanarak kaleme aldığı eseri Heşt Bihişt'te, Osmanlı efsanesini evrenselleştirerek tarihi hafızaya işler. Bitlisi, menakıbnâme ve uç destanlarında yaratılan imgeleri yeniden çizerek Osmanlı hükümdarlarını, nasların ışığında, İskender ve Cengiz görüntüsünde resmetmiştir. 15. yüzyıl Osmanlı tarihçiliği Osman'ı, dindarlığı ve kanun yapıcılığı bir yana, onun gazi liderliğini yücelterek efsaneleştirmiştir (Yılmaz 2023: 301).

1482'de yazıldığını bildiğimiz muhtasar Oğuzname *Câm-ı Cem-âyîn*'de (Ayan 2021) Oğuz'un soyundan Kara Han, Korkut Ata'yı Medine'ye Hz. Muhammed'e elçi göndermiş, Korkut Ata Medine'den Selmân-ı Fârisî ile dönüp Oğuz kavmine İslam şeriatını öğretmeye yönelmiştir. Selman-ı Fârisî adı da Oğuznameler üzerindeki Fars etkisine bir başka kaynak olarak anılabilir. Ortaya konan şecereelerde Oğuz Han'ın iktidarını devrettiği oğlu olarak da muhtelif isimler geçer. Oğuz'un büyük oğlu Gün Han birçok anlatmada tahtın meşru ve gerçek varisidir. Şecereelerde Osmanlıların Gökhan veya Gök Alp soyundan gelmesi önemli bir sorundur.³¹ *Kitab-ı Diyarbekriyye*'de Ebu Bekr-i Tihrani Uzun Hasan'ın soyunu Bayındır Han üzerinden Oğuz Han'a ulaştırır. Âdem Peygamber'den Hasan Pâdişah'ın dedesi Ali bin Osman'a kadar yetmiş nesil geçmiştir. (2014: 18). *Bayındır* damgasını kullanan Akkoyunluların büyük hanı Hasan Padişah, Oğuz Han'ın soyundan gelmekle övünen ve kendisini Anadolu Türklerinin başı olarak gören bir önderdir (Sümer 2016: 167). Kutlu soyu referans alan bu şecere anlatılarında İslami, Farsî olduğu kadar Oğuz Han dolayısıyla Moğol etkisi de göz önünde bulundurulmalıdır.

Sonuç

Türkler gerek Nuh Peygamber gerekse İbrahim Peygamber'den getirilen soy ağacı kurgularında nübüvvet hakkını kaybeden fakat meliklik, firavunluk duası alan oğulun soyundan getirilmiştir. İbrahimî soy örgüsü Fars geleneği içinde üretilmiş bir cevap olarak Türkleri Ye'cüc ve Me'cüc kavimleriyle ilişkilendiren eski anlatıya mesafe koyar. Bu çalışmada Oğuznamelerin zeminini daha iyi tanımak amacıyla İslami tarih anlatısıyla bütünleşmenin önemini birkaç detay ile göstermeye ve Oğuznamelerin ortaya çıkışına dair bir giriş yapmaya çalışılmıştır. Osmanlı başta olmak üzere Türk devletlerinin oluşturdukları Oğuz Han'a dayanan şecere anlatılarının, ortaya konuldukları dönemlerin şartlarından, zihniyet yapılarından bağımsız okunmaması gerektiği, bu çalışmamızın merkez düşüncelerinden biridir. Soy anlatılarının genel mahiyeti,

³¹ Bu hususu Hakan Yılmaz *Gök* ile *Gün* adlarının yazımının benzerliğine bağlar (2020: 27).

kıymeti ve peygamber soyuna bağlanmanın iktidarın meşruluğu için duyulan bir ihtiyaç olduğuna dair örnekler sunulurken sözlü olarak adlandırılan metinlerde bile iktidarın sözün asıl biçimlendiricisi olduğu da yansıtılmak istenmiştir.

Şecerelelerin genel çerçevesinden gelmek istediğimiz konu Oğuznamelerin bir soy zincirinin destekleyicisi olarak taşıdığı anlamdır. Oğuzname, kahraman ataların yâdı üzerine oluşturulmuş; okunduğunda dinleyeninin kendisini daha Oğuz, daha cilasun ve bahadır hissedeceği; atalarıyla bağ kuracağı bir metindir. Bu metne konu olan anlatılar, milletin bir bütünün parçası olduğu duygusunu tazelediği, düşman karşısında gayrete gelmesini sağlayan anlatılardır. DKK metni içinde yelteme çalan ozanı dinleyen bir kahramanın gerdek çadırını çözüp ata yurduna hareket etmesiyle ilgili bir sahne vardır (Dresden 96a-97b). Kahramanlar bir yelteme veya kopuz sesiyle kendine dönebilir. Oğuznameler bu şekilde Oğuz'un ideal bir tanımlamasını sunar. Basat ve Segrek özneleri üzerine bir Oğuz'a kendini tanıtmaları için şu sorular sorulmuştur:

Ƙalarda Ƙoparda, yigit, yerünj ne yerdür?

Ƙarangu dün içinde yol azsañ umuñ nedür?

Ƙaba ‘alem götüren ħānuñuz kim?

Ƙırış günü öñdin [depen alpuñuz kim]? (D.117b/6-8)³²

Burada ilk sorulan, kişinin ana menşei, nereden koştuguudur. Kısas-1 enbiyalarda bu bilgiyi dünyanın taksim edilmişinde buluruz. İkinci soru manevi bir birliğin üyesi olmak hakkındadır. Oğuz böylece Allah'a inanan olarak tarif edilir. Oğuz'un dışındaki dünyanın kâfir diye işaretlenmesi bu sebeptendir. Daha sonra “kaba âlem” taşıyan, “Tanrının gölgesi” olan hanın kim olduğu sorulur. Cevapta Bayındır Han'a bağlılık ifade edilir. Dördüncü olarak mülkün askeri lideri, savaşı, otoritenin pratikteki yüzü sorulur ki bunda da cevap Salur Kazan olur. Kahraman ancak bu temelleri oturtuktan sonra dar anlamıyla kendi kimliğini ortaya koyabilir. Bu tanımlama şecere metinlerinin özündeki ana fikri vermektedir. Şecereleler milletin tanımı yapan, bu tanımı inanç dünyasıyla bütünleştiren metinlerdir. Sözü üretenler böylece milletin her ferdini kuşatan kimlik tanımını da ortaya koymuş olurlar. DKK metni içinde gördüğümüz bu

³² Bu çalışmada Dede Korkut metni için Tezcan-Boeschoten (2018) yayını esas alınmıştır.

tanımlama bu sebeple soy ağacından bahseden bir metnin temel kodlarına sahiptir:

alarda koparda y rum Gün Orta

arau d n içre yol azsam umum All h.

aba  alem götüren h numuz Bayındır H n.

ırı güni  rdin depen alpumuz Salur oğlu azan. (D.119b/ 11-118a/1)

Kaynakça

Aa, M. (2021). Yunan Doğa Tasarımı ve Memluk Yaratılış Miti. In Aa, M. & Yolcu, M.A. (Ed.), *Sosyal Bilimler Işığında Doğa, İnsan, Toplum ve Kültür* (36-46). İstanbul: Paradigma Akademi.

Akalın, . H. (1988). *Ebu'l- Hayr-ı R m  Saltuk-name III*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Anderson, B. (2010). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. İstanbul: Metis Yayınları.

Atsız, H. N. (2020). *Tev r h-i Ced d-i Mir' t-ı Cih n*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Atsız, H. N. (2022). *  Osmanlı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Atsız, H. N. (2023). * ıkpaaoğlu Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Ayan, Y. S. (2021). *C m-ı Cem- y n Hasan bin Mahmud el Bay t  (Dil İncelemesi-Transkripsiyonlu Metin-Dizin Sözlük-Tıpkıbasım)*. Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kocaeli. (Yayımlanmamış Yükseklisans Tezi).

Bakır, A. (2008). *Yazıcızade'nin Selçuk-Name İsimli Eserinin Edisyon Kritisđi*. Marmara Üniversitesi. İstanbul. (Yayımlanmış Doktora Tezi).

Barthold, V. V. (1990). *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. ev. Yıldız, H. D. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Behit  Ahmed Çelebi (2020). *Tarih-i Behiti*. Haz. Kaytaz, F. & akır, M. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Boratav, P. N. (2010). Dede Korkut Hik yelerindeki Tarihi Olaylar ve Kitabın Telif Tarihi. *Türkiyat Mecmuası*, 13, 31-62.

Cemiloğlu, İ. (2000). *14. Yüzyıla Ait Bir Kısas-ı Enbiy  Nüshası  zerinde Sentaks İncelemesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

eriba, Mehmet (2019). *Mecm ' t-Tev r h*. İstanbul: Kesit Yayınları.

Demir, N. & Aydoğdu, Ö. (2015). *Oğuzname [Kazan Oğuznamesi] (İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*. İstanbul: Kesit Yayınları.

Demirtaş, F. (2009). *Celâl-Zâde Mustafa Çelebi, Tabakâtü'l-Memâlik ve Derecâtü'l Mesâlik*. Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kayseri. (Yayımlanmamış Yüksek lisans Tezi).

Ebu Bekr-i Tihrani (2014). *Kitab-ı Diyarbekriyye*. Çev. Öztürk, M. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Ercilasun, A. B. & Akkoyunlu, Z. (2016). *Kâşgarlı Mahmud Dîvânü Lugâti'tTürk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ercilasun, A. B. (2019). *Nehir Destan Oğuzname (Oğuz Bitig)*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Ertaş, M. (2021). Câhiliye Dönemi Şairlerinden Antere B. Şeddâd'ın Hayatı ve Edebi Kişiliği. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(1), 37-64.

Firdevsî (2014). *Şehnâme*. Çev. Necati Lugal. İstanbul: Kabcacı.

Genç, V. (2007). *İdris-i Bitlisî Heşt Bihişt Osman Gazi Dönemi (Tahlil ve Tercüme)*. Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, İstanbul. (Yüksek lisans Tezi).

Gregory Abo'l Farac (Bar Hebraeus) (1975). *Abu'l Farac Tarihi I*. Süryancadan İngilizceye Çev. Budge, E. A. W. Türkçeye Çev. Doğrul, Ö. R. Ankara: Tarih Kurumu Yayınları.

Gutas, D. (2003). *Yunanca Düşünce Arapça Kültür Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumunu*. Çev. Şimşek, L. İstanbul: Kitap Yayınevi.

Hamdî (1991). *Yusuflu Züleyha*. Haz. Onur, N. Ankara: Akçağ Yayınları.

Hamdullah Müstevfî-i Kazvinî (2015). *Târih-i Güzîde (Zikr-i Pâdişâhân-ı Selçukiyân)*. Haz. Göksu, E. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Haznedaroğlu, A. (2021). Ana Siftesi ile Ana Küçüğü: Rize'de Halk Hekimliği Uygulamalarının İki Kutsal Öznesi. In Ceylan, Ö. (Ed.), *Halk Kültüründe Sağlık* (153-176). İstanbul: Motif Vakfı Yayınları.

İbni Haldun (2020). *Mukaddime*. Haz. Uludağ, S. İstanbul: Dergâh Yayınları.

İbnü'l-Esîr (1987). *El-Kâmil fi't-Tarih*. Çev. Ağrakça, A. et al. İstanbul: Bahar Yayınları.

İnalcık, Halil (2021). *Has-bağçede 'Aysu Tarab*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Kaçalin, M. (2017). *Oğuzların Diliyle Dedem Korkudun Kitabı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Karataş, A. (2013). *Hindî Mahmûd Kısas-ı Enbiyâ Peygamber Kıssaları: İnceleme ve Tenkitli Metin*. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Kaya, H. (2022). *Tevârih-i Güzîde - Nusret-nâme*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Kutluay, İ. (2015). Tûfandan Sonra İnsan Neslinin Hz. Nûh'un Üç Oğlu Vasıtasıyla Devam Ettiğine Dair Rivayetlerin Tahlili. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 15(1), 15-41.

Mesudî (2011). *Murûc Ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*. Çev. Batur, A. İstanbul: Selenge Yayınları.

Mikail Baştı İbn Şams Tebir (1991). *Şan Kızı Destanı*. Çev. Aydın, A. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Murtazavî Menuçehr (1385) *Mesâil-i Asr-ı İlhânân*. Tahrân. Bünyâd-ı Mevkûfât.

Necmeddin et-Tarsûsî (2018). *Tuhfetü't-Türk: Tarsûsî'nin Siyâsetnâmesi*. Haz. Muhammed Usame Onuş, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Ölmez, Z. (2020). *Ebulgazi Bahadır Han Şecere-i Terâkime*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Önder, S. Y. (2019). *Yazıcızade Ali'nin Oğuznamesi. Metin-Tercüme-Sözlük-Tıpkıbasım*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Özdemir, Ş. (2023). *Câmiü't-Tevârîh'te Türklerin Kökenine Dâir Verilen Bilgilerin İncelenmesi*. Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Öztürk, N. (2001). *XV. Yüzyıl Tarihçilerinden Kemal: Selâtîn-nâme (1299-1490)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Pelsaert, Francisco (2022). *Francisco Pelsaert'e Göre Cihangir'in Hindistanı*. Çev. Ömür, E. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Rabgûzî (2019). *Kısasü'ül-Enbiya (Peygamber Kıssaları) Giriş-Metin-Dizin*. Haz. Ata, A. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ramazanzâde (2022). *Tarih-i Nişancı Paşa (Tenkitli Metin-Tahlil)*. Haz. Özdemir, R. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Semenov, A. A. (1960). Gur-i Emir Türbesinde Timur'un ve Ahfadının Mezar Kitabeleri. Çev. İnan, A. *Belleten*, 24(93), 139-170.

Starr, S. F. (2019). *Kayıp Aydınlanma - Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı*. Çev. İnanç, Y. S. İstanbul: Kronik Kitap.

Sümer, F. (2016). *Oğuzlar. Türkmenler: Tarihleri, Boy Teşkilatı, Destanları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yayınları.

Şeşen, R. (2011). İbn Hassûl ve "Tafdîl el-Etrak ala sair el-Ecnad" Adlı Risalesinin Tercümesi. *Tarih Dergisi*, 38, 119-142.

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

Togan, Z. V. (1982). *Oğuz Destanı. Reşideddin Oğuznâmesi Tercime ve Tahlili*. İstanbul: Enderun Yayınları.

Yılmaz, E. et al. (2013). *Kıyas-ı Enbiyâ*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Yılmaz, H. (2020). Osmanlı 'Kayı' Menşeinin Yeni Tarihî ve Nümizmatik Kanıtları. *Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi*, 402, 26-33.

Yılmaz, H. (2023). *Hilafeti Yeniden Düşünmek Osmanlı Siyaset Düşüncesinde Tasavvufî Dönüşüm*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Yılmaz, M. Ş. (2020). Gazzâlî ve Osmanlı Siyaseti: Nasîhatü'l-Mülûk'ün Kanûnî Devrinde Gerçekleşen Tercümeleri. In Çalır, M. F. et al. (Eds.), *Kanûnî Sultan Süleyman ve Dönemi: Yeni Kaynaklar, Yeni Yaklaşımlar* (125-142). İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları.

Ziya Gökalp (1975). *Türk Ahlâkı*. İstanbul: Türk Kültür Yayınları.

Elektronik Kaynaklar

Apak, Adem (2010). Şuûbiyye, TDV İslâm Ansiklopedisi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/suubiyye> (son erişim: 20.02.2025).

e-İSLAM-1: İslam Ansiklopedisi "Acem" maddesi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/acem> (son erişim: 30 Aralık 2024)

e-İSLAM-2: İslam Ansiklopedisi "Beşşar bin Bürd" maddesi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bessar-b-burd> (son erişim: 30 Aralık 2024)

e-İSLAM-3: İslam Ansiklopedisi "Ya'kûb" maddesi. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yakub> (son erişim: 30 Aralık 2024)



e-KURAN “Hucurat” suresi 13. ayet. <https://www.kuranvemeali.com/hucurat-suresi/13-ayeti-meali> (son erişim: 30 Aralık 2024)

Karaismailoğlu, Adnan (1988) “Acem”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/acem> (son erişim: 28.01.2025)

Received 08.12.2024	Research Article	JOTS
Accepted 17.12.2024		9/1
Published 26.02.2025		2025: 68-87

Tibet Etkili Budist Uygur Metinlerinde Bir ‘Kadın’ Temennisi: Erkek Formunda Yeniden Doğum

A ‘woman’ prayer in Tibetan influenced Buddhist Uyghur texts: rebirth in male form

Hasan İsi*

Trabzon University (Trabzon/Turkey)

E-mail: hasanisi21@yahoo.com.tr

In Tibetan Buddhism, ‘woman’ is depicted, Dharma is at the center of what is said and religious symbols are positive towards ‘woman’. Images of enlightened female Buddhas frequently appear in the visual arts of Tibetan Buddhism. Spiritual enlightenment in religious teaching, practiced predominantly on the basis of liberated female symbolism, is applicable to both men and women. But considering the history of Buddhism, it can be seen that in Theravāda and Mahāyāna Buddhism, ‘woman’ is in the background and is especially excluded from the teachings and community. ‘Woman’, who does not have a high status in the relevant teachings, is generally an evil, deceptive, lustful and seductive figure. Although there are symbols and narratives in Tibetan Buddhism that show ‘woman’ as a liberating source of spiritual power, the situation is different in some examples witnessed especially in Tibetan-influenced Buddhist Uyghur texts. One of these examples is related to the subject of ‘reincarnation’. In the phase known as Tantric Buddhism, although ‘female’ deities are at the forefront, there is a wish for ‘rebirth of female’ individuals in male form in the relevant texts. This wish is contrary to the principle of equal gender, which is influenced by Tibetan Buddhism. In this respect, the present study consists of evaluations on the examples of *kız etözinte tuğma-*, *tişi ažuñunta tuğma-* ‘not to be born in the form of a woman or a female being; being born in male form’ and *tişi etözün teğşür-* ‘to want to change into a female form; being born in male form’, which are witnessed in Tibetan-influenced Buddhist Uyghur texts. The study will first present the view of the concept of ‘woman’ in Buddhism and then examine the justification(s) for ‘not being born in the female form’ on the basis of relevant examples.

Key Words: Buddhism, Tibetan Buddhism, ‘woman’, Uyghur Buddhism with Tibetan influence.

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

Giriş

Tantrik Budizm, temeli Tibet coğrafyasında atılan ancak zamanla Çin ve Hindistan gibi ülkelere ulaşan Budizm'in Vajrāyana mezhebine dayanan bir öğretileridir. Klasik Budizm'e tepki olarak Bön dini ile Şamanist unsurların sentezlenmesi sonucu ortaya çıkan Tantrik Budizm, kökeni Buddha'ya mal edilen konuşmalardan oluşan *Tantra*'lara önem vermektedir. Literatürde *Ezoterik Budizm* ya da *Gizli Budizm* olarak da bilinen Tibet Budizmi, törenlere, sembollere ve dualara önem veren bir anlayışa sahiptir.

Klasik Budizm'in belirlediği uzun soluklu aydınlanma yollarını çeşitli öğreti teknikleriyle kısaltmayı hedefleyen Tibet Budizmi, 'büyü' ve 'meditasyon' temelli aydınlanmaya hizmet eden ritüelleri bünyesinde barındırmakla birlikte, Budizm'e dışı ilahlar, tanrıçalar, Buddha ve Bodhisattvalardan oluşan panteon da kazandırmıştır. Mitolojik düzeyde Tantrik Budizm ile ilk kez kadının ürkütücü olarak görülen ve kadınlara karşı ayrımcılık için kullanılan yönleri olumlu manaya çekilmiş; kadınlar, aydınlanmaya ulaşmak için üstesinden gelmesi gereken ölüm ve ıstırapın sembolleri olarak dinî yolda yardımcıları ve rehberleri olarak kabul edilmeye başlanmıştır (İsi 2012b: 512, 513).

Tibet Budizmi'ne kadar sıklıkla 'olumsuz' düzeyde arzu ve şehvetin sembolü olarak görülen 'kadın', Tibet Budizmi'nde kapsamlı bir dışı panteonla 'olumlu' manada görülmesine rağmen, başta 'kadın' olmak üzere Klasik Buddha öğretisinden miras aldığı fikirleri de sürdürmüştür. Bu fikirlerden biri de, kadınların reenkarnasyon noktasında kendi bedenlerinde değil de, erkek formunda doğma arzusu içerisinde olmasıdır. Zikredilen temenni sadece Tibet Budizmi'nin sürdürüldüğü Çin, Japonya ve Hindistan gibi ülkelerde değil, Orta Asya Budizmi'nin önemli temsilcilerinden Budist Uygurlarda da karşılıklara sahip olmuştur. Bu yönüyle, eldeki çalışma Tibet etkili Budist Uygur metinleri tanıklığında bir kadın temennisi olarak belgelenen 'erkek formunda doğum' kavramına dayalı değerlendirmelerden oluşmaktadır. Çalışma, bu doğrultuda iki ana bölüme ayrılmıştır. Çalışmanın ilk bölümü, *Budizm'de 'Kadın'a Bakış* başlığını taşımaktadır. İlgili kısımda, Hint mitolojisinden başlayarak hem Buddha dönemi hem de Buddha sonrası Theravāda ve Mahāyāna ekollerince 'kadın' kavramına olan tutuma yer verilmiş, devamında Tibet Budizmi dönemi ile kısmen de olsa 'olumlu' düzeye geçiş yapan 'kadın' kavramına yönelik

düşüncelere yer verilmiştir. Çalışmanın ikinci başlığı, *Tantrik Etkili Budist Uygur Metinlerinde Bir 'Kadın' Temennisi* adlı bölümden oluşmaktadır. İlgili bölümde Tantrik Uygur metinlerinde kadınların yeniden doğum noktasında arzu ettiği temenninin Eski Uygurca karşılıklarına, tanıklandığı metinlere ve kullanıldığı bağlama yer verilerek Budist kadın inanırlardaki 'erkek formunda doğum' kavramının dayandığı geleneğe değinilmiştir.

1. Budizm'de Kadına Bakış

Nari Shakti Vandan Adhiniyam adıyla 2023 yılında Hindistan Cumhurbaşkanlığı tarafından onaylanan yasa, kadınlar liderliğindeki kalkınmayı ön plana alarak kadınların politikada ve kamusal yaşamda karar alma süreçlerinin her düzeyinde tam ve etkili katılımını ve liderlik için eşit fırsatlara sahip olmalarını hedeflemektedir. İlgili yasaya rağmen günümüzde Hindistan ağırlıklı olarak 'kadın' denilince *çocuk yaşta evlilikler, cinayetler, kadın ticareti, aile içi şiddet ve istismar* konularıyla gündeme gelmektedir. Hint toplum yapısını oluşturan 'kast' sistemi doğrultusunda 'olumsuz' düzeyde görülen 'kadın', geçmişten günümüze toplumsal düzeyde 'tabakanın en alt sınıfı, düşük doğumlu, değersiz ve faydasız' görüşleriyle temsil edilmektedir. Sadece toplumsal yaşam bünyesindeki aile kurumunda değil, Hint kökenli birçok dinî grupta da olumsuz değere sahip 'kadın' kavramı, Erken Budizm'de, Hint toplumunun ataerkil yapısından ötürü, Buddha tarafından öğretilde yer verilmeyen, baştan çıkarıcı, arzu ve şehvetin baş sebebi olarak tanımlanmıştır. Tibet Budizmi'ne kadar *Theravāda* ve *Mahāyāna* gibi Budist ekollar tarafından Dharma ve Saṃgha'ya (dinî topluluğa) kolayca dâhil edilmeyip elden geldiğince ilgili kurumların dışında tutulması hedeflenen 'kadın', Tantrik Budizm ile alakalı ritüel ve uygulamaların baş karakteri olmuştur. Bu yönüyle, çalışmanın ilgili bölümü 'kadın' kavramının Budist düşünce sistemindeki yerini ortaya koyma amacından ileri gelmektedir. Çalışmada öncelikle Tibet Budizmi öncesi Budist düşünce sistemlerinde 'kadın'a olan bakışa yer verilip devamında Tantrik Budizm'deki 'kadın' imajına yönelik bilgilere başvurulmuştur.

1.1. Tibet Budizmi Öncesi Kadına Bakış

Budist düşünce sisteminin icra edildiği Orta Asya'da genel olarak manevi gelişim yolunda önemli boyutlara ulaşmış *Niguma, Mandarova, Yeshe Tsogyal*,

Machig Labdron gibi Hintli kadın şahsiyetler söz konusuydu. Bunlardan *Yeshe Tsogyal*, Tibet Budizmi'nde 'Muzaffer Buddhaların Annesi' olarak tanınmaktaydı (Mutallimova 2020: 12). Kendisi 'kadın' olarak tam anlamıyla aydınlanmaya ulaşan ilk Tibetliydi. Tahminen VIII. yüzyılda Buddha öğretisini Tibet'e tanıtan Padmasambhava'nın (Guru Rinpoche) öğrencisi olan Yeshe Tsogyal, Dzogchen 'Büyük Mükemmellik' (Skr. *mahāsāndhi* ya da *atiyoga*; Tib. *rdzogs pa chen po*) öğretileri de dâhil olmak üzere Buddha yolunun tamamını takip ederek Guru olur (Shambhala, 'Yeshe Tsogyal' maddesi). Ancak, Tibet Budizmi özelinde zikredilen şahsiyetlerle 'dişillik; kadınlık' kavramları değersene de, ilgili inanç sistemi öncesinde bu kavramlar olumsuz bakış açısıyla görölmektedir.

'Kadın' kavramının Buddha öncesi görünümüne bakıldığında, toplumun ve dinî kültürün 'kadın'a atfettiğı değer, Hint mitolojisinde net bir şekilde görölmektedir. Hint mitolojisinde 'kadın'; *kötünün temsili* şeklinde İslam dinindeki Havva mitiyle karşılanmaktadır. Hindu tanrıçası Kālī özelinde, 'kadın'lar korkunç ve iğrenç formda, açgözlülükle kurbanlarının kanını içen *yaşlı bir cadı* olarak tasvir edilmiştir. İnsan ırkının Havva benzeri bir annesi olarak görölen Kālī, aynı zamanda olumlu manada 'anne' gücüne de sahiptir. Evrenin gücü olarak hayat verebilen aynı zamanda hayatı yok da edebilen formda olan (Paul 1985: 4, 5) Kālī kişiliğı özelinde 'kadın' varlığına yönelik bazı ifadeler şunlardır:

Çocukluğunda bir kadının babasına; gençliğinde kocasına; kocasının ölümünden sonra oğullarına itaat etmesi gerekmektedir.

Kadınların tek başına herhangi bir fedakârlık yapmasına, dinî törenleri veya ritüelleri yerine getirmesine gerek yoktur! Yalnızca kocaya itaat, kadını yüceltir.

Hindistan Yasasından ve Budist bir metinden alıntılanan bu pasajlar, Hindistan'da 'kadın'ın tamamen erkeğe ait bir 'aksesuar' olduğunu göstermekle birlikte, Budizm'in ortaya çıktığı ilk dönemleri kapsayan Buddha çağında 'kadın' kutsal metinleri okuma, *nirvāṇaya* ulaşma gibi haklardan mahrum kalmakta; *kurtuluş* sadece gönülden teslimiyet ve eşlere hizmet etmekle mümkün olmaktadır (Barua 2011: 75; Mutallimova 2020: 69, 70). Bu durum, göröldüğü üzere Budist kanonik metinlere de yansımıştır. Özellikle de Geç Dönem Vedik ve Brahman metinlerinden etkilenen kanonik Budist metinlerde 'kadın', 'baştan çıkarıcı veya kötünün reenkarnasyonu' şeklindeydi (Mutallimova 2020: 96; Paul 1985: 3).

Bilindiği üzere, Tibet öncesi Budist düşünce sistemi, Theravāda ve Mahāyāna Budizmi ekolleriyle temsil edilmekteydi. Tibet Budizmi'ne kadar zikredilen ekoller tarafından asırlarca sürdürülen Budist düşünce sistemi, Hindistan'daki toplumsal sınıfa yönelik ciddi bir başkaldırı niteliği taşımaktaydı. Buddha, kast sistemini eleştirmekle kalmamış, Eski Hindistan toplumunda hâkim olan 'kadın' hakkındaki fikirleri değiştirerek Dharma'yı eşitlikçi düzlemde ortaya koyup geliştirmiştir. Ancak, Buddha kadınlara erkeklerle birlikte öğretilere katılma izni verse de, Hint geleneklerine sadık kalmış; insanların *erkek* ve *kadın* şeklinde ikiye ayrılmasına önem vererek kadınları *eşler* ve *kadınlar* diye ikiye bölmüştür. Bu durum, şüphesiz Buddha tarafından ortaya konan 'eşitlikçi öğreti' ile çelişmektedir (Mutallimova 2020: 74).

1.1.1. Theravāda Budizmi

Sri Lanka (Seylan), Myanmar (Burma), Tayland, Kamboçya ve Laos'ta yaygın durumda olan Theravāda Budizmi, Budizm'in en eski okuludur. Mahāyāna Budistleri tarafından 'küçümseyici bir bakış açısı' ile *Hīnayāna* 'Küçük Araç' adı verilen bu ekol, diğer tüm Budist ekoller gibi, Buddha tarafından öğretilen orijinal doktrinlere ve uygulamalara yakından bağlı olduğunu iddia etmektedir. Bu grup, eski Hint Budizmi'nin Pāli kanonunu otorite olarak kabul edip mezhepsel soylarını ilk Budist kademli keşişlerin geleneğini takip eden Yaşlılar'a (Skr. *sthāvira*) dayandırır. Theravāda Budizmi'nin temel amacı, *kişinin kendi çabaları sonucunda aydınlanmaya erişen arhat veya mükemmelleşmiş aziz olması* hedefidir. Bu ekolde, manastırdan olmayan kişiler ile keşişlerin rolleri net bir şekilde birbirinden ayrılmış; manastırdan olmayan bireylerin aydınlanmaya erişmesi mümkün görülmemiştir. Theravāda inanırları, tarihî Buddha'ya derin bir saygı duysa da Mahāyāna Budistlerince tapınılan Buddha ve Bodhisattvalara saygı gösterilmemiştir (Encyclopedia Britannica, 'Theravada' maddesi).

Görüldüğü üzere, Budist *Dharma* 'öğreti' ve *nirvāṇa* 'kurtuluş' hususunda katı bir tutuma sahip Theravāda Budizmi, 'kadın' kavramına olan bakış noktasında da keskin çizgilere sahiptir. Bu ekole göre, ilgili mezhepte bulunan bir Budist için yaşamın amacı, bir sonraki hayatta bir *erkek olarak doğmak* ve daha sonra da Buddha gibi aydınlanmaktır. Bunu başarmak için doğru işler ortaya koyup bir sonraki yaşamda erkek olarak doğulmalıdır. Çünkü *kadın olarak doğmak*, kötü karmanın ürünüdür. Tanrıların, erkeklerin, hayvanların ve hatta

sürüngenlerin bile Bodhisattva olduğu bu gelenekte, ‘kadın’ kötüdür (Mutallimova 2020: 87, 88).

Zikredilen bakış açısını yansıtan Theravāda metinlerinden *Aṅuttara Nikāya*’da dört kadın türü söz konusudur:

1. Öfkeli, kaprisli, açgözlü, başkalarının mutluluğunu kıskanan ve sadaka vermeyen kadınlar.
2. Kızgın, kaprisli ve açgözlü olup başkalarının mutluluğunu kıskanmayan kadınlar.
3. Cömert ve kızgın olmayan kadınlar.
4. Cömert olup asla kızgın olmayan kadınlar.

Aṅuttara Nikāya’da belirlenen dört ‘kadın’ türü, iyi ve kötü temelinde gruplara ayrılmıştır (Mutallimova 2020: 74, 75). İlk iki grup ‘kötü kadın’ imajını diğer iki grup ise ‘iyi kadın’ formunu yansıtmaktadır.

Kadınların bekârlığa karşı oluşturduğu tehdit, erkek yazarlı Budist metinlerde genellikle kadınların, cinsellik ve şehvetle ilişkilendirilen ahlaksız ve baştan çıkarıcılar olarak görülmesini sağlamıştır. Kadınlar, tamamen *Māra*’nın tuzakları olarak görülüp kontrol edilemeyen şehvetleri tarafından yönlendirilen, doyuma asla ulaşmayan varlıklar olarak anlatılmıştır. Kadın vücudunun saf olmadığı ve âdet görme gibi biyolojik süreçleri, pis ve kirletici olarak yansıtılmıştır (Buswell 2004: 303). Görüldüğü üzere, Tibet Budizmi öncesi ‘kadın’, ağırlıklı olarak *Māra* sembolizmi ile yansıtılmaktadır. Kadına olan bakış, Buddha’nın aydınlanmaya çalışırken onu tehdit etmeye çalışan, bunu başaramayınca Buddha’ya kızlarını yollayan *Māra*’yı hatırlatmaktadır. Bu sembol temelinde, kadınlar *Māra* olarak görülmüş, özlerinde var olan şehveti yönetemeyip birçok erkeği şehvetle yoldan çıkarmasıyla bilinmiştir. Budist düşüncede kadına dayalı bu sembolizm, sadece haz duygusu ile sınırlı kalmamış, kadınların âdet görmeleri, kadın saflığını ortadan bir durum olarak görülmüştür. Bu da özü *kadın*, sonu *cinsel birleşme* olan seks kavramının Budistlerce hoş görülmediğini, bir tabu olarak manastır üyelerine yasaklanmasını sağlamıştır (İsi 2022: 58).

Aslında Erken Budizm’in ‘kadın’ varlığına karşı güçlü bir ataerkil ve düşmanca tavır takınışı Buddha’nın teyzesi/üvey annesi *Mahāpajāpatī Gotamī* ve etrafındaki kadınların üç kez keşiş olma talebiyle Buddha’ya gelip Buddha tarafından reddedilmelerine dayanmaktadır. Pāli kanonunda ‘kadın’lar

hususunda Buddha'yı Ānanda'nın ikna ettiği, Buddha'nın bu doğrultuda 'kadın rahipler'e yönelik *sekiz özel kural* (Skr. *aṭṭhagarudhammā*¹; Çin. 比丘尼八敬戒 *bī qiū ní bā jìng jiè*²) da dâhil olmak üzere, 85 prensip belirlediği söylenmektedir (Sirimanne 2016: 277; Heirman 2011: 606, 607).

1. Saygı ve hürmet hususunda bir keşişin her zaman bir rahibeden önceliği vardır.
2. Bir rahibe, yağmur mevsimini keşişlerden ayrı bir yerde geçirmek durumundadır.
3. Rahibeler, keşişlerden yardım istemelidir.
4. Bir rahibe, yanlış bir iş yaptığında bunu hem rahibeler hem de rahipler topluluğu önünde itiraf etmelidir.
5. Yasaklı bir kuralı çiğneyen rahibe cezalandırılmalıdır.
6. Bir rahibe hem rahibeler hem de keşişlerden oluşan bir meclis tarafından atanmalıdır.
7. Rahibeler, bir keşişi taciz etmemeli veya aşağılamamalıdır.
8. Bir rahibe, bir keşişe ders vermemelidir.

Budizm'in 'kadın' ve 'erkek' cinsiyetlerine yönelik eşitliğe dayalı ideali göz önüne alındığında, 'kadın' rahipler için zikredilen sekiz prensibin erkek rahiplere göre ağır olduğu, daha çok caydırıcı nitelik taşıdığı anlaşılmaktadır.

Ānanda: “Efendim, Kadınlar konusunda nasıl davranmalıyız?”

Buddha: “Onları görmemek gibi, Ānanda.”

Ānanda: “Ama eğer onları görürsek ne yapacağız?”

Buddha: “Konuşmuyoruz, Ānanda.”

Ānanda: “Ama eğer bizimle konuşurlarsa, ne yapacağız?”

Buddha “Uyanık kal, Ānanda!”

Buddha ve çok sevdiği müridi Ānanda arasında geçen bu sohbete bakıldığında (Paul 1985: 7), 'kadın' varlığına karşı Buddha'nın sert ve keskin tavır takındığı görülmektedir. Bu durum, özelde şüphesiz *Buddha'nın manastıra kadınların alınmasıyla bekâr yaşamın sürdürülmesinin zorluğunu düşünmesinden* temelde ise *Budist cemaatin iç mekanizmalarını ve prensiplerini koruma güdüsünden* kaynaklanmaktadır. Manastır sisteminin pragmatik amacı *topluluğu sürdürmek*; dinî yönü ise *bireyde manevi gelişimi sağlamaktır*. Bu doğrultuda, Budistlere göre kadın, dünyevi âlemi, yani *samsāra'yı* (yeniden doğum döngüsü) temsil etmekle

¹ ilgili terim, <https://www.wisdomlib.org/> adlı bağlantı adresinden alınmıştır.

² ilgili terim, <http://www.buddhism-dict.net/ddb/> adlı bağlantı adresinden alınmıştır.

birlikte, erkek müridin ruhsal gelişimi açısından potansiyel engel durumundadır. Budist topluluk için evini ve eşini terk eden mürit, zaman zaman ailesinin yanına dönme arzusuyla hareket edeceğinden ‘eş olarak kadın’ erkek keşiş için bir tehdit, güçlü bir rakip niteliğini taşımaktadır (Paul 1985: 6). Bu doğrultuda Erken Dönem Budizmi’nde kadınlar, yaratıcı tanrı *Brahmā*, koruyucu tanrı *Indra* ve *Cāturmahārāja* gücüne sahip olmadığından Buddha da olamamaktadır (Arslan 2014: 148; Appleton 2011: 33).

Verilen görüşler temelinde, Theravāda Budistleri, ‘kadın’ figürünün Bodhisattvalıktan Buddhaliğe ulaşacak sürecinde *erkek formda doğum* ve *sekiz koşula uyma* gibi kuralları zorunlu kılarak ‘kadın’ varlığını Buddha’nın erken dönemlerdeki görüşlerinden ötürü göz ardı etmeyi tercih etmiştir (Derris 2008: 41).

1.1.2. Mahāyāna Budizmi

Theravāda Budizmi’nde özellikle manastır hayatının sürdürülebilirliği açısından ‘kadın’ın arka planda kalması, kısmen de olsa Mahāyāna mezhebi ile değişiklik göstermiştir. Budizm’in halk arasına inmesi, herkesin ve tüm varlıkların Buddha potansiyelinde olması, ‘kadın’a olan bakışı da kısmen değiştirmiştir (Paul 1981: 63). Bu hamleler ile Mahāyāna düşüncesinde ‘kadın’ cinsiyetinin bir dereceye kadar değer kazandığı söylenebilir.

Mahāyāna Budizmi’nde *eril* ve *dışıl* düalizmi temelinde ‘kadın’, *ruh* ve *madde* gibi ayrı kategorilerde olsa da, şefkat ve bilgeliği yansıtan birleşik bir ruhun tamamlayıcısı olarak görülmektedir. Bu doğrultuda, Mahāyāna Budistleri ‘kadın’ kavramına duyarsız kalmayıp sosyal düzenin ve manastır topluluğunun korunması, kadının hem toplumdaki hem de Budizm’deki konumunun düzeltilmesine yönelik ‘meditatif’ sistemler ortaya koysa da, ‘kadın’ imajı din ve ahlakın antitezi olarak gelişim göstermiştir (Paul 1985: xxv-xxvi, 8). Bu doğrultuda Buswell’e göre, özellikle Budist manastırdan olmayan kadınlar, bazen Budizm’i besleyen eşler ve anneler olarak idealize edilir ya da güzellikleri ve doğurganlıkları nedeniyle övülmektedir. Ancak kadınlar ister *güzellik* olarak ister bir *fahişe* olarak şeytanlaştırılsın, bunlar Dharma’nın kadına dair görüşünü tam olarak olumlu bir seviyeye çekmemiştir (2004: 303).

Mahāyāna Budizmi'nde kısmen olumlu düzeyde değişen 'kadın' figürü, Çin'de erkek formdan kadın forma ulaşan Bodhisattva Avalokiteśvara özelinde net bir şekilde görülmektedir. Budizm'de bilindiği üzere, kadınların Buddha panteonuna girişi söz konusu değildi. Ancak Avalokiteśvara, *Guanyin* (Çin. 觀音 *guān yīn*) adı altında Çin'e ve Japonya'ya girmiştir. Erken Budizm'de erkek formunda olan bu ilah, 'bebekleri koruma' özelliğinden ötürü kadın olarak görülmüş, bebeklerin ve annelerin hamisi olarak uzun saçlı ve kucağında bir bebekle tasvir edilmiştir (Mutallimova 2020: 82, 84). Ancak, Budist toplum *yeniden doğum* noktasında 'erkek formunda olma'nın faydalı olacağı görüşünü değiştirmemiştir.

1.2. Tibet Budizmi'nde Kadına Bakış

Tantrik Budizm, dinî bir kültürden izole olarak gelişmemiştir. Dinî geleneklere, Śīva, Vişnu ve Devi gibi Tanrılar üzerine odaklanmıştır. Tantrik Budizm, Vajrayāna okuluna dayanmaktadır. Vajrayāna, Kuzey Hindistan'a ve Tantrik Budizm'e ait bir okuldur. Temelde, VII. yüzyılda yazılmış Tantra metinlerine dayanan *Vajrayāna*, kökende Mahāyāna yolunu izlese de birçok yeni teknik tanıtır. Ritüeller, ellerle yapılan simgesel hareketler (*mudrālar*), *maṅḍala* ve *mantralar*, *Vajrayāna*'nın öğretti tekniklerini oluşturmaktadır (İsi 2020a: 502).

Tantrik Budizm, Budizm'in büyü yönünü kapsamlı bir şekilde zenginleştirmiştir. Tantrik uygulamalar, ritüel çağrıştırmaya odaklanmaktadır. Özellikle mantraların, görsellerin ve Tanrılarının kullanımı yoluyla, bazı uyanmalar gerçekleşmektedir. Böylesi metotlar, aslında tam olarak Mahāyāna'nın mutlu olma amacını taşımaktadır. Bunlar, derin dinî tecrübe ile Buddhalığa uzun Bodhisattva yolundan daha kısa ve hızlı şekilde ulaşma amacından ileri gelmektedir (İsi 2020b: 112).

Orta Asya Budizmi'nde XI. yüzyıldan itibaren etkisi yoğun bir şekilde hissedilen Tantrik hareket, Theravāda ve Mahāyāna Budizmi'nden gelen Budist panteonu korumakla birlikte, Tantrik uygulamalara eşlik edecek çok sayıda şahsiyet ortaya koymuştur. *Maṅḍala* uygulaması etrafında tanrılar geliştiren *Tantrik Budizm*, Mahāyāna Budizmi'nin boşluk (Skr. *śūnyatā*) ilkesinden hareketle, *maṅḍala*daki tanrıyla özdeşleşme fikrine dayanan *deva-yoga* ritüeline odaklanmıştır. Bu görüş, aynı zamanda tanrılarının insanlardan esasen 'ayrı' somut

varlıklar olduğu yönündeki her türlü görüşü de ortadan kaldırmıştır (Shaw 2015: 10).

Theravāda ve Mahāyāna Budizmi'nin aksine, Vajrayāna birçok aydınlanmış kadını, koruyucu tanrıları ve Bodhisattvaları benimseyip onları ritüel ve uygulamaların ayrılmaz parçası ilan etmiştir. Tibet Budizmi'ndeki dinî imgeler, kadınlara yönelik eşitlikçi bir bakış sunmaktadır. Aydınlanmış kadın Buddhaların görüntüleri ve pozitif kadın ikonografisi, Tibet sanat ve meditasyon pratiğinde önemli bir unsur olarak yer almaktadır. Özgürleşmiş kadın sembolleri, Tibet Budizmi'nin ayrılmaz parçasıdır ve Budist doktrin her iki cinsiyet için de manevi aydınlanma olasılığını desteklemektedir (Mutallimova 2020: 103, 108).

Vajrayāna Budizmi'ni diğer Budist geleneklerden ayıran en önemli fark, belki de Buddhalık (Skr. *buddhatva*) olarak bilinen *nihai ruhsal mükemmellik kavramı* ile *dişillik* arasındaki ilişkiye vurgu yapmasıdır. Tantrik Budizm'de *androjenlik* söz konusudur. Terim, her iki cinsiyetin bir mükemmellik durumu olarak algılanan en iyi niteliklerinin birliği demektir. Bu doğrultuda Tibet Budizmi, evrensel kurtuluşun aracı olan *Tathāgatagarbha*'ya yani Buddha doğasına olan tam bağlılığını vurgular. Budistler genellikle 'Buddha tabiatı' anlamı *tathāgatagarbha* sözcüğünü dişil bağlamda kullanmaktadır. Temelde, bütün canlı varlıkların Buddha olabileceği anlamına gelen *tathāgatagarbha*'daki *garbha* sözcüğü 'Budda'nın embriyosunu/ceninini barındıran rahim' veya 'rahmi barındıran Buddha'nın embriyosu/cenini' anlamına gelir (Arslan 2014: 164). Yani, her bireyin cinsiyeti ne olursa olsun zihninde bu potansiyel Buddha fikri vardır ve Buddha Doğasını gerçekleştirebilmesi için bu potansiyelin farkındalığını beslemesi ve geliştirmesi gerekmektedir (Coakley 2012: 7).

Tibet etkili Budist panteonda, Klasik Budizm'in aksine dişil ilah ve varlıklar çeşitlilik sergilemektedir. Kadın tanrılar, doğa ruhlarından kozmik figürlere kadar ilahi hiyerarşinin her kademesinde yer alıp mutlu, öfkeli, şefkatli, korkutucu, sakin ve kendinden geçmiş, insan hayatını çevreleyen formlardadır. İnsan ruhunun iç derinliklerini yansıtan dişil sınıf, daha çok manevi uygulamalarla somutlaştırılmaktadır. Tibet Budizmi'nde özellikle tanrıçalar, doğuma, tarıma, refaha, uzun ömürlülüğe, sanata, müziğe, öğrenmeye ve okült uygulamalara eşlik etmektedir. Bu varlıkların salgın hastalıklardan, yılan ısırıklarından, şeytanlardan, zamansız ölümden ve her türlü ölümcül tehlikeden

koruma sağlayan yönleri vardır (Shaw 2015: 1). Bu kadın ilahlar, genellikle erkek partneriyle bir arada durarak bilgelik (Skr. *prajña*) ve yöntem (Skr. *upāya*) kavramlarını temsil etmektedir. Bu yönüyle, kadınlar günlük Budist uygulamalarda görölmekle birlikte kişisel tanrılar, çeşitli koruyucular ve yerel tanrılar formlarında da tanıklanmaktadır. *Iṣṭadevatā* ya da *yi dam* adıyla ilgili ilahlar, uygulayıcıyı kendilerinin sembolize ettiği aynı durumuna taşımakla görevlidir (Heroldová 2015: 62).

Vajrayāna Budizmi'nde Budist dişı ilahlar genellikle iki kategoriye ayrılmaktadır. İlki, en yüksek hakikat ve kurtuluşun kazanımlarına ulaştıran dişil formdaki Buddhaldır. Bu grup, *Prajñāpāramitā* gibi Mahāyāna tanrıçalarıyla birlikte, *Vajrayoginī* ve *Nairātmyā* gibi Tantrik varlıkları bünyesine almaktadır. Diğer grup ise hastalıklardan ve düşmanlardan koruma, bilgi arayışı, zihinsel arınma ve uyanışa doğru ilerlemeyi teşvik etme amaçlar için çağrılan tanrıçalardan oluşur. Bunlar, *Sitātapatrā*, *Tāra* ve *Uṣṇīṣavijayā* gibi ilahlardır (Samdarshi 2014: 94).

Tantrik Budizm'in kaynak metinlerinde 'kadın'lar genellikle yüksek manevi yeteneklerinden dolayı övölür. Tantrik kùltte 'kadın' unsurunun vazgeçilmezliği, hatta önceliği vurgulanır. Kadınların Tantrik uygulamada erkeklerden daha yetenekli olduğunu düşünen Lamalar vardır. Aslında, Hint Tantraları kadınlara karşı en ufak bir ayrımcılığı bile kesinlikle yasaklar. Tam tersine, erkek bireyler kadınlara saygı göstermekle yükümlüdür. Tüm kadınlar *ḍākinī*'dir ve onlara aydınlanmaya yol açan bilgeliğin vücut bulmuş hâli olarak saygı duymak gerekmektedir (Herrmann-Pfandt 1997: 16). Tantrik Budizm'de 'kadın' bedeni, sınırsız alanın enerjik niteliklerini ve o alanı bilen bilgeliği yansıtır. Erkeklerin bedenleri, uzayın bilgeliğiyle hareket eden becerikli eylemi yansıtır. Bir uygulayıcı fiziksel bedenleri doğrudan ve karmaşık olmayan bir şekilde görmeyi öğrendiğinde, zihnin kutsal dinamiklerinin gerçek dünyada somutlaştığını görür. Bu bakış açısı, her kadının *ḍākinī* olduğunu ifade etmektedir. Kadınlar, Vajrayāna'da *bilgelik* (Skr. *prajña*) ilkesinin yayılımları olarak 'kadın' bedeninde göröldüğünden güce sahiptir. Bu nedenle, Tantrik uygulayıcının tüm 'kadın'ları *ḍākinī* olarak görmesi kaçınılmazdır (Coakley 2012: 13, 14).

Klasik Budizm, manastırda takip edilen ve uygulayıcıların aydınlanmayı kazanmasında aklın rolünü vurgulayan düşünceleri ön plana alarak yaşamın

diğer yönlerini değersizleştirme eğiliminde olmuştur. Tantra yani Tantrik Budizm ise bu dengesizliği dengeye sokacak teknikler kullanarak zihnin tek başına bilgiye erişimi sağlamadığını ortaya koyarak tutku ve zevki aynı zamanda bilgi ve gücün temel kaynağı olarak gösterip kadınlarla erkekler arasındaki manevi arkadaşlık kavramına dayalı aydınlanmaya vurgu yapmıştır. Bu yönüyle, Tantrik Budizm’de aydınlanmanın ana sembolü, Buddha çiftinin yani erkek ve dişi Buddha’nın birlikteliğidir. Bu birleşme, Sanskritçede *maithuna* terimine denk gelmektedir. *Maithuna*, cinsiyetler arasındaki birliğin ve mutlu uyumun, denge ve karşılıklı bağımlılığın bir görüntüsüdür. Bu sembol, varlığın ilkel bütünlüğünü ve tamliğini güçlü bir şekilde yansıtmakla birlikte, kadın ve erkeklerin hassas bir şekilde dengelenmiş, neşeli bir uyum durumu yoluyla bütünlüğe kavuşturulduğu özgün bir insanlık vizyonu sunmaktadır (Shaw 1995: 200, 205). Netice itibariyle, Tibet’te erkek uygulayıcılara, kadın partnerlerini tanrıça olarak görmeleri, onlara hizmet etmeleri ve tapınmaları talimatı verilir. Kadınlar, kendiliğinden aydınlanmış bilgeliğin kaynağı olarak bilinmektedir. Yüksek Tantrik uygulamaların temel ilkelerinden biri, toplumsal tabuları kasıtlı olarak ihlal edip (cinsel ilişki, et yeme ve alkol içme) sosyal sözleşmeleri yıkararak tüm dualist düşüncelerin üstesinden gelmektir. Bu perspektifle, kadınların saf ve bir tanrıça gibi değerlendirilmesi, kadınların aşağı ve saf olmadığı şeklindeki geleneksel fikri yıkmasını sağladığı için çok etkilidir (Buswell 2004: 305, 306).

2. Tantrik Etkili Budist Uygur Metinlerinde Bir ‘Kadın’ Temennisi

Türk toplumunun temel taşlarından aile kurumunda daha çok ‘annelik’ rolünden ötürü ‘koruyuculuk, şefkatlilik’ işlevleriyle yüksek değere sahip ‘kadın’ kavramı, Buddhacı gelenek doğrultusunda Eski Türk kültüründe ‘olumsuz’ içeriğe de ulaşmıştır. Zikredilen bu olumsuz işlev, Buddha dinini asırlarca takip etmiş Budist Uygurlarda görülmektedir.

Tanıklar

(1) *ol kunçuy ölgeysüde tişi etözin kodup erkek erkligig bulup tapıp* “O hanım, öleceği vakit kadın bedenini terk edip erkek gücünü bularak” (AYS 3018-3019: 182).

(2) *ölgeysüde y(è)me yügerü bolup olar tişi etöznüj üzlünçüsi erür tèt bilmiş k(e)rgek* “Öleceği vakit yukarı yükselir ve bunlar kadının bedeninin sona erişidir, diye bilmek gerek.” (AYS 3036, 2021: 183).

(3) *azu y(è)me tişi tınl(i)gka bodulmak yapşınmak uğurınta* “Ayrıca da kadın varlığına bağlanmak sebebiyle” (AYS 3405-3407: 195).

(4) *takı y(è)me uzun tonluğ tınl(i)glar tişi etözin erip erkek etözin bulayın tęp küseserler* “Ayrıca da uzun elbiseli varlıklar (kadınlar), kadın bedeninde olup erkek bedenini bulayım diye, arzu içerisinde olsalar” (AYS 4688-4691: 236).

(5) *ötrü olar ikileyü takı tişi azunınta kedilmeğeyler* “Bundan dolayı onlar, kadın formunda olmayacaklar” (AYS 5478-5480: 260).

(6) *bar antag tınl(i)glar erkek etözin tapladaçı* “Bundan ötürü, erkek bedenini arzu edenler de var.” (AYS 7136-7138: 312).

(7) *ol alokaşıntamani atl(i)g t(e)ęri kızınığ tişi etözi teğşilip azrua t(e)ęri etözlüğ boltı* “Ālokacintāmani adlı tanrı kızının kadın bedeni dönüşüp Brahmā bedenli oldu.” (AYS 10160-10162: 409).

Bilindiği üzere, Eski Türk toplumunda kadının konumu diğer toplumlara nazaran oldukça farklı olup kadının yeri genel itibari ile ‘olumlu’ durumdadır. Türk toplumunda kadın, sosyal ve siyasi hayatın içerisinde tam olarak yer almakta ve çeşitli yetkilere sahip bulunmaktadır³. Türklerin kadına bakış açısı, pek çok topluma nazaran olumlu bir yöndeyken Budizm ve Manihaizm gibi öğretilerin etkisiyle değişmeye başlamıştır. Tokyürek tarafından zikredilen bu durum, Tibet Budizmi öncesi Uygurca metinlerden *Altun Yaruk Sudur*’da net bir şekilde görülmektedir. AYS’de tanıklanan örneklere bakıldığında, özellikle reenkarnasyon yani ‘yeniden doğuş’ noktasında kadın varlıkların tercihinin ‘erkek formunda’ olduğudur. Klasik Budizm’de kadının bir hastalık, güzelliğiyle bir hırsız, cinsel gücüyle de zincir olduğü metaforları (Tokyürek 2016: 302, 308) düşünöldüğünde, AYS özelinde Eski Uygurcada kadın formunda doğumun istenmediği, kadın bedeninden çabucak kurtulmak için duaların edildiği; kadın formunda doğmuş bireylerin Buddha dini doğrultusunda ‘erkek formu’nu en büyük başarı olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Çünkü Budist dünyada neredeyse her okulda, bir kadının ataerkil koşullarda doğmasının pek de ideal bir

³ Köktürkçe ve Eski Uygurca yazıtlar tanıklığında ‘kadın’ kavramının Eski Türklerde sahip olduğü görünüm, Tokyürek (2023) tarafından işlenmiştir. Tokyürek çalışmasında *katun, kunçuy, kişi, yutuz, evçi, koduz, tul ve kara tul* kelimeleri üzerinde durmuştur. bk. Tokyürek 2013 ve kavramın Budizm’de sahip olduğü dinî değer için bk. Tokyürek 2019: 378-380. Zikredilen çalışma dışında Köktürk harfli yazıtlar temelinde ‘kadın’ kavramına yönelik bütüncül bir inceleme Nurdin Useev (2012) tarafından yapılmıştır. Useev, *ebçi, kişi, katın, kelin* ve öğ sözcüklerini inceleyerek ilgili kelimelerin etimolojisi ve anlamlarını belirlemeye çalışmış, ayrıca *kunçuy, yotuz, kız, eçe* kelimelerine değinip *ebçi, yotuz, kız, kelin* sözcüklerini kadın-erkek ilişkisi yönünden öğ, eçe kelimelerini ise akrabalık ilişkileri yönünden sınıflandırmıştır. (2012: 57-66).

durum olmadığı malumdur. Erkek egemen toplumlarda kadınlara yönelik olumsuz tutumlar, kadın biyolojisinin üremeye fırsat sağlamasını düşünen ataerkil sosyal sistemler tarafından sürdürülmektedir. Entelektüel ve ruhsal olarak erkeklerden aşağı görülen kadınlar için kültürel ve manevi ilerleme olanakları engellenmektedir. Bu talihsiz konum, kadınların yeniden doğuşunun olumsuz karmalarının bir sonucu olduğu fikrine dönüşmüştür (Coakley 2012: 6). Kişinin geçmişteki eylemleri onun gelecekteki doğumlarındaki zenginlik, güç, yetenek ve hatta cinsiyet konumunu belirlediğinden ‘kadın’ olarak yeniden doğmak Budistlerce bir kusur olarak görülmüş, bu doğrultuda Budist kadınlar *yeniden doğuş* için ‘kadın’ bedenini değil, erkek bedenini tercih etmiştir (Sirimanne 2016: 279).

Orta Asya’nın birçok bölgesinde Tibet Budizmi ile Budist öğretisi ‘kadın’ kavramı temelinde değişmiş, ‘kadın’ varlığına dayalı öğretinin yansımaları hem görsel sanatta yazılı metinlerde görülmüştür. Ancak, Tibet Budizmi’ni benimsemiş birçok halk Dharma’yı ‘kadın’ figürü temelli yoga, meditasyon ve büyü ritüelleriyle icra etse de, ‘yeniden doğum döngüsü’ doğrultusunda Tibet Budizmi, Theravāda ve Mahāyāna Budizmi’ni yansıtan görüşleri tercih etmiştir. Budist kadınlar, ‘kadın’ olarak değil, “erkek olarak yeniden doğma” temennisi taşımıştır. Zikredilen bu durum, Orta Asya Budizmi’nin önemli temsilcilerinden Uygurlarda da görülmüştür. Tibet etkili Budist Uygur metinlerinde kadınların ‘kadın’ formunda değil de, ‘erkek’ formunda yeniden doğuşa dönen temennisi yazılı metinler yoluyla *kız etözinte tugma*- ‘kız bedeninde doğmamak’, *tişi aẓunınta tugma*- ‘dişi formunda doğmamak’ ve *tişi etözin tegşür*- ‘kadın formunu değiştirmek → erkek bedenine dönüşmek’ örneklerinde görülmektedir.

Tanıklar

(1) *bo erintilig yavız tişi etözümün tegşürser men* “Bu zavallı ve tiksindirici kötü dişi bedenimi dönüştürmek istesem” (BT 23 H 116-119: 168, 169).

(2) *... ig agrıg üze bastıkmak tıtagınta bo yètiken sudurnun yègin adrokin eşıdip igtin agrıgtın ozayın aẓunlar sayu kız etözinte tugmanın tèt* “... hastalığa yakalanma sebebinden bu Yètiken adlı eserin hoş ve farklı yanlarını duyup hastalık ağrısından kurtulayım ve dişi formunda yeniden doğmayayım diye” (BT 13: 161; BT 23 G 350-354: 148, 149; BT 26 50.14: 133; ETŞ 26/22: 238, 239).

(3) *bo amita ayuse sudurug bitiserler bititserler ol tınl(ı)glar ... kaçan erser neẓ erser tişi aẓunınta tugmagaylar* “(Şayet herhangi bir canlı), bu Amitaayuse-Sūtra’yı yazsa ve yazdırsa, bu

canlılar, ... hiçbir şekilde dişi formunda yeniden doğum yaşamayacaklardır.” (BT 36 A 226-228: 70, 71).

(4) *ötrü ol tişi etözün teğşürüp erkek etöz bulmasar meniñ kolmış kutum bütmezün* “Bundan dolayı kadın bedenini değiştirip erkek bedeni bulamasam, bu arzu ettiğim talebim yerini bulmasın.” (BT 50 135-136: 64, 65).

Tibet etkili Budist Uygur metinlerinden tanıklanan örnekler göz önüne alındığında, Budist kaynaklarda aydınlanmayı arzu eden kadınların yeniden doğumla kendi bedenlerine değil de erkek olarak bedenlenmek isteği, Theravāda Budizmi’nden beri bilinen bir durumdur. Paul’e göre, yeniden doğum aracılığıyla mutsuz ve huzursuz kadınlar, saf, arınmış, huzurlu ve mükemmel erkeğe dönüşmektedir (1981: 64, 65).

Verilen açıklama ve tanıklar temelinde, (1) numaralı örneğe bakıldığında, ‘kadın’ formundaki bireyin kendi bedenini zavallı ve tiksindirici olarak gördüğü; *metamorfoz* arzusuyla kadın bedeninden erkek bedenine dönüşme arzusu taşıdığı anlaşılmaktadır. Bu durum, şüphesiz Klasik Budizm’deki ‘kadın’ kavramına olan bakıştan ileri gelmektedir. Hinayāna Budizmi’nde kadınların Buddha olamayacağı düşünülse de Buddhalık normal uygulayıcıların hedefi olmadığı için bunun bir önemi yoktu. Hem erkekler hem de kadınlar *arhatlık* biçiminde, yani bir Buddha’nın müridi olarak aydınlanmayı elde edebilmekteydi. Ancak, Buddhalık Mahāyāna’da herkesin hedefi hâline geldiğinde, bir kadının Buddha olamayacağını belirten Buddha sözü, kadınları en yüksek dinî hedeften yani gerçek aydınlanmadan dışlanmasına neden olmuştur. Bu durum, birçok mitte erkek formda yeniden doğuşun işlenmesini sağlamıştır. Cinsiyet dönüşümüne sebep olan bakış açısıyla kadınlar dinî hedeflerine ulaşmak için ‘erkek’ formda doğmayı ilke edindi (Herrmann-Pfandt 1997: 15, 16).

(2) numaralı metinde, *Yètiken Sudur* metninin yazımı ve dağıtılması ile geniş kitlelere ulaştırılması amacı doğrultusunda elde edilecek ‘sevap’ ile bireylerin hastalığa yakalanmama arzusunu hedeflediği görülse de, özellikle ‘kadın’ bireylerin yeniden doğum noktasında ‘erkek formunda yeniden doğuşu’ arzuladıkları görülmektedir. Bu durum, şüphesiz yukarıda zikredilen örnek ve tanıkla paralellik sergilemektedir. Erken Budist sūtralarda çoğunlukla *açgözlü, şehvetli, kötü, aldatıcı, kararsız* ve aynı zamanda özellikle *münzevi ve bekâr keşişler için tehlike* olarak tanımlanan kadınlar, Tibet edebiyatında *skye dman* yani ‘düşük, düşük doğum’ olarak adlandırılmaktadır. İlgili bakış açısından hareket

edildiğinde, Budist kurtuluş sadece bir erkek vücudunda gerçekleşecektir (Mutallimova 2020: 87, 109).

(3) numaralı örneğe bakıldığında, (2) numaralı tanıkta olduğu gibi ilgili Budist metnin geniş kitlelere ulaştırılması ile elde edilecek sevap doğrultusunda istenen arzu 'kadın' birey için 'dişi formunda yeniden doğmama'dır.

Tanımlanan ilk üç örnekle benzer bir anlatım (4) numaralı metinde de görülmektedir. İlgili metinde tahminen kadın bir bireyin yeniden doğumda 'erkek formu'nu bulma arzusu yansıtılmakla birlikte, 'erkek formu'nun bulunmaması durumunda hiçbir temenninin kabul edilmemesi söylenmektedir.

Tibet etkili Budist Uygur metinlerinden tanımlanan örnekler bakıldığında, tespit edilen örneklerin Klasik Uygur Budizmi'nin temel metinlerinden AYS ile tanıkların ve örnekler bünyesinde yer alan içeriğin net bir şekilde örtüştüğü görülmektedir. Klasik Budizm açısından 'kadın'ın aydınlanma hususunda arka planda bırakılışı ve kötü karmanın ürünü doğum ile cezalandırılmalarının Tibet etkili Budist Uygur metinlerine yansıdığı görülmektedir. Temelde *Tibet Budizmi* özelde ise *Uygur Budizmi* her ne kadar 'kadın'a dayalı öğretiyi tercih etse de, ilgili Budist gelenekler 'yeniden doğum' terimi kapsamında Eski Hindistan'a dayanan klasik görüşten kopamayarak 'kadın' kavramına yönelik *sunî bir eşitlik anlayışını* yansıtmıştır.

Sonuç

XIII.-XIV. yüzyılları kapsayan Tibet etkili Uygur Budizmi metinleri tanıklığında kadın bireylerin 'erkek formunda doğma' temennisini ele alan çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Budizm'in klasik Hint sınıf sistemine karşı çıkararak her türlü kast kategorisini reddetmesi ve devamında *herkes için aydınlanma* idealini ortaya koyması, kast sisteminden ötürü toplumsal sınıfın en alt tabakasında itilen 'kadın' için bir umut olsa da, kadın ve erkek eşitliği yaşanmamış; Gautama Buddha'nın Hint toplum yapısının 'erkek egemen toplum' görüşüne direnemeyerek Dharma ve Saṃgha'ya kadınları sokmadığı görülmektedir. Buddha'nın ortaya koyduğu eşitlikçi ve özgürleştirici aydınlanma fikriyle çelişen bu durum, Buddha'nın gözde öğrencilerinden Ānanda'nın çabalarıyla bir nebze yumuşatılsa da, kadınların dinî topluluğa girişi ve manastır düzeni hususunda ağır kurallara tabi

oldukları görülmektedir. Buddha'nın ölümünden sonra ortaya çıkan Theravāda ve Mahāyāna ekollerinde 'şehvet sahibi, aydınlanmayı engelleyici figür, baştan çıkarıcı Māra' şeklinde görülen 'kadın', sıklıkla kötü karmanın kaynağı olarak gösterilmektedir. Bu fikir temelinde gelişen *Buddha* öğretilerine göre, 'kadın' tam aydınlanmaya ancak 'erkek formunda' doğarak ulaşabilmekte; 'kadın olarak doğmak' ise *saṃsāra*'daki olası varoluş aralığını oluşturan altı seviye içerisindeki kötü yollarla ilişkilendirilmektedir.

2. Ağırlıklı olarak Nepal, Hindistan, Çin, Rusya ve Orta Asya'daki halklarca benimsenen Tibet Budizmi, *Buddhalık* makamına hızlıca erişmeyi sağlayacak ritüel, inceleme ve sembollere odaklanarak tam aydınlanmayı hedeflemektedir. Bu hedef doğrultusunda özellikle *devayoga* adı verilen meditasyon uygulamasını başarıya ulaştıracak *mantra*, *mudrā*, *maṇḍala* ve *dhāraṇī* adlı öğretici teknikleriyle ritüeller icra edilmiştir. Tibet Budizmi ile günlük hayatın yaşamıyla tanışan Budizm'de 'kadın' figürü *dişi ilahlar*, *tanrıçalar* ve *kadın Buddha* ve *Bodhisattvalardan* oluşan bir panteonunu ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Temelde 'anne' figüründeki Tantrik dişilerle görülen 'kadın' figürü, *yerel koruyucu tanrılar* olarak da işleve sahiptir. Orta Asya'nın çeşitli bölgelerinde etkisi hissedilen Tantrik etki, Budizm'in Mahāyāna akımını benimsemiş Uygurlarda da karşılıklara sahip olmuştur. Tantrik etkide Tibetçe ve Sanskritçeden çevrilen dinî eserlerle tanışan Uygur Budizmi, Buddha öğretisinin 'kadın'a olan fikirlerinden de etkilenmiştir. Tantrik etkiden önceki Budist Uygur dinî geleneğinde 'baştan çıkarıcılık; aydınlanmayı engelleyicilik' ile bilinen 'kadın, Tibet etkili Budist Uygur metinlerinde hem 'anne' ve 'koruyucu ruh' hem de geleneksel Budizm'den miras kalan 'olumsuz' düşünceleri bünyesinde barındırmaktadır. Zikredilen olumsuz tavır, Tibet Budizmi'nin kadına dayalı öğretici anlayışına rağmen, *reenkarnasyon* hususunda görülmektedir. Geleneksel Budizm'de kötü karmanın aslî sebebi olarak görülen 'kadın', yeniden doğum noktasında Klasik Budist akımı sürdürmektedir. Tibet etkili Budist Uygur metinlerine bakıldığında, özellikle *sevap tevcihi* noktasında kadın Budistlerin yeniden doğuş noktasında 'kadın formu' yerine 'erkek formu'nu tercih ettikleri görülmektedir. Bu durum, hiç şüphesiz Klasik Budizm ile ilişkili olsa da ilgili sorunun kaynağı Hint toplumundaki ataerkil yapıdır. Kadınların eşlerine ve oğullarına hizmet etmekle yükümlü olduğu Budizm öncesi ve Budist toplumda kadın için en iyi ibadet, evine ve eşine kendini adamaktır. Bu yönüyle, Tibet Budizmi'nin bünyesindeki

yeniliklere rağmen ‘kadın’ reenkarnasyonu hususunda önceki Budist ekollerle ortaklıklar taşıdığı anlaşılmaktadır.

3. Tibet etkili Budist Uygur metinleri tanıklığında kadın bireylerin yeniden doğum noktasında ‘erkek forma dönüşme’ temennisi dinî terminolojisi noktasında Budist Uygurlarda birebir Türkçe çeviriyle tanıklanmaktadır. İlgili metinlerde kadın bireyin erkek formda doğmak isteyişi kız *etözinte tugma-*, *tişi ažunınta tugma-* ve *tişi etözın teğşür-* örnekleriyle görülmektedir. İbareler, Çince ya da Tibetçe etkinin ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kısaltmalar

- AYS Kaya 2021.
BT 13 Zieme 1985.
BT 23 Zieme 2005.
BT 26 Kasai 2008.
BT 36 Yakup 2016.
BT 50 Zieme, et al. 2022.
ETŞ Arat 2007.

Kaynakça

- Appleton, N. (2011). In the Footsteps of the Buddha? Women and the Bodhisatta Path in Theravāda Buddhism. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 27(1), 33-51.
- Arat, R.R. (2007). *Eski Türk Şiiri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Arslan, H. (2014). Budizm’de Kadının Konumu. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39: 147-179.
- Barua, B. R. (2011). Position of Women in Buddhism: Spiritual and Cultural Activities. *Arts Faculty Journal*, 4, 75-84.
- Buswell, R. E. (2004). *Encyclopedia of Buddhism I-II*. Detroit: Thomson Gale.
- Coakley, E. R. (2012). *Women In Vajrayāna Buddhism—The Embodiment of Wisdom and Enlightenment in Traditionally Male-Oriented Buddhism*. Washington: Georgetown University. (Yayımlanmamış Master Tezi).
- Derris, K. (2008). When the Buddha Was a Woman: Reimagining Tradition in the Theravāda. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 24(2), 29-44.

Heirman, A. (2011). Buddhist Nuns: Between Past and Present. *Numen*, 58(5-6), 603-631.

Heroldová, H. (2015). Female Deities In Mongolian Buddhist Votive Paintings. *Annals of The Náprstek Museum*, 36(1), 61-74.

Herrmann-Pfandt, A. (1997). Yab Yum Iconography and the Role of Women in Tibetan Tantric Buddhism. *The Tibet Journal*, 22(1), 12-34.

İsi, H. (2020a). Tantrik Türk Budizmi'nde Mantra ve Dhāraṇī Kavramları Üzerine. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 9(2), 500-514.

İsi, H. (2020b). Tantrik Türk Budizmi Üzerine Araştırmalar. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 13(72), 111-124.

İsi, H. (2022). Tantrik Türk Budizmi'nde Cinsel Kucaklaşma Sembolü Yab Yum Üzerine. *Journal of Old Turkic Studies*, 6(1), 54-84.

Kasai, Y. (2008). *Die uigurischen buddhistischen Kolophone*. Berliner Turfantexte 26. Belgium (Turnout): Brepols.

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

Mutallimova, A. (2020). *Budizm'de ve Tibet Budizmi'nde Kadın*. Ankara: Otto İlahiyat Yayınları.

Paul, D. Y. (1981). Buddhist Attitudes Toward Women's Bodies. *Buddhist-Christian Studies*, 1981(1), 63-71.

Paul, D. Y. (1985). *Women in Buddhism: Images of Feminine in the Mahayana Tradition*. California: University of California Press.

Samdarshi, P. (2014). The Concept of Goddesses in Buddhist Tantra Traditions. *The Delhi University Journal of The Humanities & The Social Sciences*, 2014(1), 87-99.

Shaw, M. (1995). *Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.

Shaw, M. (2015). *Buddhist Goddesses of India*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.

Sirimanne, C. R. (2016). Buddhism and Women–The Dhamma Has No Gender. *Journal of International Women's Studies*, 18(1), 273-292.

Tokyürek, H. (2013). Runik Türk Yazıtlarında ve Eski Uygur Metinlerinde Kadın Hiyerarşisi. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 61(1), 119-130.

Tokyürek, H. (2016). Eski Uygur Budist Metinlerinde Şeytan, Yılan, Kadın İlişkisi. *Journal of Turkology*, 26(1), 301-310.

Tokyürek, H. (2019). *Eski Uygur Türkçesinde Budizm ve Manihaizm Terimleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Useev, N. (2012). Köktürk Harfli Yenisey Yazıtlarındaki Kadını Bildiren Kelimelerin Anlamına Göre Eski Türklerde Kadın İmajı. *Dil Araştırmaları*, 11, 57-66.

Yakup, A. (2016). *Altuigurische Aparimitāyus-Literatur und kleinere tantrische Texte*. Berliner Turfantexte 36. Belgium (Turnout): Brepols.

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

Zieme, P. (2005). *Magische Texte des uigurischen Buddhismus*. Berliner Turfantexte 23. Belgium (Turnout): Brepols.

Zieme, P. et al. (2022). *Avalokiteśvara-Sūtras, Edition altuigurischer Übersetzungen nach Fragmenten aus Turfan und Dunhuang*. Berliner Turfantexte 50. Turnhout (Belgium): Brepols.

Elektronik Kaynaklar

Digital Dictionary of Buddhism (<http://www.buddhism-dict.net/ddb/>)

Encyclopædia Britannica (<https://www.britannica.com/>)

Independent

Türkçe

(<https://www.indyturk.com/node/673721/t%C3%BCrki%C3%87yeden-sesler/hindistanda-kad%C4%B1nlar%C4%B1n-politikaya-ve-kamusal-ya%C5%9Fama-kat%C4%B1l%C4%B1m%C4%B1n%C4%B1>)

Shambhala Publications (<https://www.shambhala.com/>)

Wisdom Library (<https://www.wisdomlib.org/>)

Received 13.11.2024	Research Article	JOTS
Accepted 17.12.2024		9/1
Published 26.02.2025		2025: 88-121

Kâğının Şiiri, Şiirin Kâğıdı: Kâğının Klasik Türk Şiirindeki Bazı Yansımaları

Poetry of paper, paper of poetry: some reflections of paper in classical Turkish poetry

Nalan KUTSAL*

(istanbul/Turkey)

E-mail: nalankutsal@gmail.com

The invention of paper is an important stage in the journey of knowledge. Paper, which has an important place in cultural life, has also been reflected in classical Turkish poetry in various aspects. Poets gave great importance to paper, which made their poems eternal, and they mentioned this important material in their poems in various ways. Poets have given great importance to paper which ensures the immortality of their poems and have mentioned this important material in their poems in various ways. In this study, after explaining the history of paper, its reflections in classical poetry are explained with some striking examples. In classical poetry, which traditionally developed along the in love-beloved line, paper is seen to come to the forefront as a necessary material for poetry. In the couplets mentioning paper, sometimes the paper-text relationship is emphasized, as seen in the example of al kâğıt. Sometimes, as seen in the examples of varaku't-tayr, Semerkandî and şekerrenk, the type of paper, the place where it was produced and its color are indicated. It is also seen that in the poem, communication with paper and the permanentization of science and poetry with paper are mentioned. The reflection of paper into poetry through different scenes from life also shows the inseparable bond of poetry with life. Poets gave great importance to paper, which is of vital importance for poetry, and showed this value in their poems. Thus, various details about the social life of the period are reflected in the world of poetry.

Key Words: Classical Turkish poetry, paper, folio, al-kâğıt, varaku't-tayr, Semerkandî.

* ORCID ID: 0000-0003-2608-3492.

1. Giriş

İnsanlar, yazının keşfedilmesinden sonra kâğıdın icat edilmesine kadar geçen süreçte çeşitli malzemeler kullanarak yazı yazmayı denemişler ve üzerinde yazılar bulunan ilginç malzemeler günümüze miras kalmıştır. Yazı vasıtasıyla duygularını, kültürlerinin ve yaşamlarının izlerini gelecek kuşaklara aktaran insanlar, yazı yazmak için genellikle sağlam malzemeleri tercih etmişlerdir. Arkeolojik çalışmalar, insanların kâğıdın icadından önce sağlam duvarları, madenî levhaları, kil tabletleri, bitki veya ağaç yapraklarını, balmumundan tabletleri ve kâğıda yakın dönemde papirüs ve parşömeni kullandıklarını göstermektedir.

Yüzyıllar boyunca Doğu dünyasında palmye ağacı yaprakları, Roma'da ıhlamur ağacı kabuklarından yapılan rulolar üzerlerine yazı yazmak için kullanılmıştır. Babil ve Asur'da en çok kullanılan yazı malzemesi kil tabletlerdir. Grekler ve Romalılar tarafından kullanılan bal mumu tabletler (tabulae ceratae) ise yazıda kolaylık sağlayan bir buluş olarak ortaya çıkmıştır. Bu tabletler, üzerindeki yazılar silinebildiği için tekrar tekrar kullanılmaktaydı (Demiriş, 2002: 3-8).

Birbirinden oldukça farklı bu malzemelerden sonra Mısır'da yazı yazmak için papirüs keşfedilmiş ve asırlar boyunca temel yazı aracı olmuştur. Papirüs, kâğıdın keşfedilmesine ve kitap formunun ortaya çıkmasına uzanan süreçte önemli bir kilometre taşıdır. Günümüzde İngiltere'de paper, Fransızca ve Almancada papier, İspanyolcada papel şeklinde kâğıt için kullanılan kelimelerin kökeni, kâğıdın icadından önce kullanılan papirüse dayanmaktadır.

Doğu dünyasının gizemli yazılarından olan Mısır hiyeroglifleri, bunlarda Mısırlı rahiplere mahsus bir bilgelik görüldüğü için hiyeroglifler (kutsal işaretler) adıyla anılmıştır. Mısırlılar, yazı malzemesi olarak da papirüs kamışından üretilen ve adı bazı Avrupa dillerine hâlâ korunan bir tür kâğıt kullanmışlardır (Friedrich 2000: 14-19).

Nil Vadisi'nin gizemli havasını aksettiren papirüs ruloları, yazının tarihçesini aydınlatan önemli bir kaynaktır. Papirüsler konusunda yapılan araştırmalar, papirüs rulolarının geçmişi olduğunu göstermektedir.

Bilinen en eski papirüs rulosu, MÖ 2400 civarına tarihlenmekle birlikte bir hiyeroglifte papirüs rulosunun canlandırılması, papirüslerin hiyeroglif döneminden itibaren kullanıldığına işaret etmektedir (Dahl 1999: 4).

Papirüsün, zamanla yazı malzemesi olarak etkisini kaybederek yerini parşömen ve kâğıda bıraktığı, böylece yazıdaki papirüs hâkimiyetinin sona erdiği görülmektedir. Kâğıttan önce hayvan derisi de yazı için kullanılan önemli bir malzeme olmuştur.

İnsanlar yazı yazmak için tirşe yahut koyun derisi, fildişi veya keten bezleri gibi değişik malzemeler de kullanmışlardır. Müsvedde yazmak için de üzeri mumla kaplanmış levhalardan faydalandığı ve bunların üzerine demir kalemle yazı yazıldığı bilinmektedir (Necib Âsım 1311: 11).

Kâğıdın keşfine uzanan süreçte papirüsten sonraki ikinci önemli yazı malzemesi parşömendir. Parşömen de papirüs gibi doğal bir malzemedir, ancak hayvansal niteliklidir. Hayvan derisinden elde edilen parşömen, yapımı oldukça zahmetli olduğundan pahalı bir yazı aracıdır. Maliyeti yüksek olduğu için elde edilmesi zor olan bu malzeme, kâğıt yaygınlaşana kadar değerli bir yazı malzemesi olarak uzun süre kullanılmıştır.

Tabaklanmamış ancak kireçlenmiş koyun veya keçi gibi hayvanların derilerinin gerilerek kurutulması ve kazındıktan sonra üzerine yazı yazılabilir hâle getirilmesi işlemleriyle hazırlanan, yüzeyi pürüzsüz parşömen, üretimi pahalı bir malzemedir (Anadol 2011: 353).

Parşömen üretimi oldukça pahalı olmasına rağmen bu malzemenin yazı aracı olarak uzun süre etkisini sürdürdüğü bilinmektedir. Hayvan derisinden üretilen parşömenin yapım süreci oldukça zahmetlidir. Bu da parşömenin oldukça pahalı bir malzeme olmasına yol açmıştır, ancak parşömen, özel dokusu sebebiyle bir çekiciliğe sahiptir ve yazı malzemesi olarak epey zaman etkili olmuştur.

Antik Çağ'da papirüsten sonra en fazla kullanılan yazı malzemesi, koyun, keçi gibi hayvanların derilerinden yapılan parşömendir. Bergama (Pergamon) kralı II. Eumenes (MÖ 197-159) döneminde İskenderiye'de kral Ptolemaios V Epiphanes'in (MÖ 205- 182) papirüse ambargo koymasından sonra derinin Bergama'da yazı malzemesi olarak icat edildiğine dair bir rivayet bulunmaktadır.

Ancak Herodot, derinin çok daha önce Küçük Asya'da bir yazı malzemesi olarak kullanıldığını ifade etmektedir. Bu bilgilerden anlaşıldığına göre Bergama'da yazı malzemesi olarak üretilen deri, adını bu kentten almıştır. Papirüsten daha dayanıklı olduğu için avantaj kazanan parşömenin gitgide yaygınlaştığı bilinmektedir. Roma'da da kullanılmaya başlayan parşömenin Cicero zamanında çok yaygınlaştığı, imparator Diocletianus zamanında da papirüsün yerine geçtiği nakledilmektedir. MS III. ve IV. yüzyılda parşömen, artık etkili bir yazı malzemesi hâline gelmiştir (Yıldız 2003: 24).

Parşömen, bir zamanlar canlı olan hayvanların derilerinden elde edildiği için gizemli bir yazı malzemesidir ve canlı yaşamının bir parçası olan hayvan derilerinin kullanıldığı kitaplar, okuyucuya ilginç bir deneyim sunmaktadır.

Çok eski tarihlerden beri çeşitli ülkelerde yazı yazmak üzere deri kullanıldığı bilinmektedir. Museviler, Asurlular ve Persler, yazı için hayvan derisini kullanmışlardır. Yunanlılarda da deri kullanılmış ve deriye diphtheria (defter) demişlerdir. Daha sonraları, üzerine yazı yazmada kullanılan başka nesnelere de defter olarak adlandırılmıştır. Deri, MÖ III. yüzyıldan itibaren yazı yazmaya elverişli bir hâle gelmiş, bu tekniği bulma onuru da yazı malzemesi olarak işlenen deri orada çok fazla üretildiği için Bergama'ya verilmiştir (Dahl 1999: 16).

Kaynaklar, yazı için farklı hayvan derilerinin kullanıldığını da bildirmektedir. Koyun, keçi, buzağı derileri parşömen yapımında en çok kullanılan malzemelerdir. Nadir bulunan ceylan derisinden yapılan parşömenler ise daha çekici ve değerlidir.

Bergamalıların ürettikleri pergamenum (parşömen), önceleri koyun ya da keçi derisinden yapılmış, parşömenin değeri daha fazla artınca ise buzağı derisinden (tirşeden) de imal edilmeye başlanmıştır. İlk olarak MS I. yüzyılın sonunda kullanılan parşömen, zamanla yaygınlaşmıştır. Ancak ne kadar yaygınlaşsa da yine de oldukça pahalı bir malzemedir. Bazı parşömenlerin tekrar kullanılmaları gerektiğinde eski metnin silindiği ve derinin el değmemiş hâle getirilerek üzerine yeni bir metin yazıldığı bilinmektedir (Barthes 2007: 77-78).

Parşömen, kutsal kitapların yazımında da ön plana çıkan bir yazı malzemesidir. Kütüphanelerde muhafaza edilen, günümüze miras kalmış pek çok İncil ve Kur'an-ı Kerim'in parşömene yazıldığına dair bilgiler mevcuttur.

Parşömenin yazı malzemesi olarak papirüsü geride bırakıp öne geçmesinde Hristiyan kilisesinin etkisi büyük olmuştur. Doğu Roma imparatoru I. Konstantinus, devlet dini olarak Hristiyanlığı kabul ettiği zaman Konstantinopolis kiliseleri için 50 kopya İncil siparişi vermiş ve bu kitapların parşömen üzerine yazılmasını şart koşmuştur (Demiriş 2002: 16).

Erken dönem Kur'an-ı Kerim örneklerinde de parşömen çok karşılaşılan bir malzemedir. Kûfî hattıyla yazılmış ilk dönem mushaflarında parşömen kullanılmıştır. Bu mushafların bir kısmı günümüze de miras kalmıştır ve eserlerin yazıldığı dönemi tespit etmek bakımından da değerli bir malzemedir.

Bitkisel kaynaklı olan papirüs ve hayvansal kökenli olan parşömen, yazı aracı olarak yüzyıllarca kullanıldıktan sonra yazı sahasına tek başına hâkim olacak yazı gereci kâğıt icat edilmiştir. Zamanla papirüs ve parşömene oranla daha ucuz ve bol bulunan bir malzeme hâline gelen kâğıt, medeniyet yolunda önemli bir kilometre taşı olmuştur. Kâğıdın yaygınlaşması, kültürel alışverişi, kitapların ve bilginin yaygınlaşmasını hızlandırmış, Batı'da Aydınlanma Çağı'na giden sürecin önünü açmıştır. Kâğıt, Doğu'da icat edilmiş, ardından kâğıt üretimi geniş bir alana yayılmış, böylece bilgi ve kitaplar hızla diğer coğrafyalara da aktarılmaya başlanmıştır. Kâğıt, bütün dünyadaki medeni gelişmenin önünü açan en önemli yazı gereci olmuş ve bilgi yolundaki ilerlemeyi hızlandırmıştır.

Batı'da ve Doğu'da seçkin eserlerin yazımında parşömenden yararlanmaya devam edildiği sıralarda Çin'de etkisi asırlar ötesine uzanacak olan kâğıt kullanılmaya başlamıştır. Bu keşfin önce Doğu dünyasında önemli kültürel gelişmelere yol açtığı, daha sonra hızla yaygınlaştığı bilinmektedir.

Kaynaklara göre kâğıdı Çin'de hükümdarın saray muhafız alayı görevlilerinden olan Ts'ai Louen adında bir kişi icat etmiştir. MS 105 yılı bu icadın tarihi olarak verilmekte ve Ts'ai Louen'un bitki kabuklarını, böğürtlen liflerini, eski pamuklu elbiseleri ve hurda balıkçı ağlarını kâğıt hamuru olarak kullandığı bildirilmektedir (Tekin 1993: 25).

Çin'de edebiyata değer verilmesi, kâğıdın keşfine uzanan süreçte etkili olmuştur. Özellikle tarih yazımına önem veren Çinliler, farklı yazı malzemelerinin ardından yazı yazmak için daha elverişli olan kâğıdı keşfetmişlerdir.

Çin'de MÖ 3000 yıllarından başlayarak edebiyatın etkili olduğu bilinmektedir. MÖ 2000 yılları civarında Çin sarayında imparatorluk tarihçilerinin bulunduğu, MÖ 500 civarında da meşhur filozof Lao-Tseu'nun sarayda arşiv muhafızı olarak çalıştığına dair bazı bilgiler mevcuttur. Çinliler, önceleri yazı yazmak için ağaç plakalar kullanmışlar, ancak imparator Ts'in Schihuannti'nin verdiği buyrukle MÖ 213'te uygulanan büyük ateşte yakma cezası (autodafé) ile bunların hepsi yakılınca kitap yazımında ipek kullanmaya başlamışlardır. Ancak ipek çok pahalı bir malzeme olduğu için ipek paçavralarının bölünmesiyle yeni bir malzeme elde edilmiş ve ince bir kâğıt hamuruna dönüşen bu madde kurutularak bir tür ince kâğıt oluşturulmuştur. Ancak bu da masraflı olduğu için Ts'ai Louen, ham madde olarak ipek yerine bitki kabukları, pamuk artıkları, eski balık ağları gibi ucuz şeyler kullanarak kâğıdı bulmuş ve buluşu kısa sürede başarılı olup yaygınlaşmıştır. İsveçli kâşif Sven Hedin, Orta Asya'da Lob-Nor Gölü yakınındaki bir vahada MS II-III. yıllara ait bazı kâğıt parçaları bulmuştur. Bunlar, günümüze ulaşan en eski kâğıt parçaları olarak bilinmektedir. Kâğıt imal etme yöntemlerini yaklaşık 700 yıl boyunca diğer milletlerden gizleyen Çinlilerin bu sırrı, 751 senesinde Müslümanlarla Çinliler arasında gerçekleşen Talas Savaşı'nda Çinli kâğıt ustaları Müslümanlara esir düşünce ortaya çıkmış, bundan sonra kâğıdın İslam medeniyetindeki görkemli serüveni başlamıştır (Dahl 1999: 7-26).

Kâğıt kelimesinin kökenine dair farklı görüşler bulunmaktadır. Bunlardan birinde kâğıt kelimesinin kökeninin Soğdca olduğu ileri sürülürken başka bir görüşte ise bu kelimenin menşeyinin Çince olduğu belirtilmektedir.

Kâğıt, bozkırdan şehre inen Türkler için önemli bir yazı malzemesi olmuştur. Uygurca metinlerde keğde diye yazılan kâğıdın Soğdca kâğda veya kâğdiyâkh kelimesinden Uygur diline geçtiği düşünülmektedir. Kâğız şekliyle de Farsçaya geçen bu kelime, oradan bütün İslam dünyasına yayılmıştır. Kâğıt kelimesi böyle bir kökene dayanmaktadır. Bazı görüşlerde ise kâğıdın menşeyinin Çince olduğu ileri sürülmüştür. Kâğıt üretiminde kullanılan bir tür böğürtlenin Çince eski telaffuzu kuk veya k'ak şeklindedir. Soğdlar ve İranlıların, kâğıt üretimine başlayınca bunun adını k'ak şeklinde Çince almış olabilecekleri düşünülmektedir (Tekin 1993: 32).

Kâğıt kelimesinin kökenine dair bu görüşler, Türklerin Çinlilerle olan yakın ilişkileri dolayısıyla kâğıtla çok erken tanıştıklarını göstermektedir. Kâğıdın Türklerin hayatında bu kadar erken yer edinmesi, yazı ve kitap sanatlarındaki gelişimin önünü açmıştır. Kâğıtla diğer milletlerden önce tanışan Türklerin İslam yazı sanatı ve kitap süslemelerinde başarılı olmalarının da tesadüf eseri olmadığı böylece anlaşılmaktadır. Kitap sanatlarının kaynağı Orta Asya'daki ilk yurtları olan Türkler, kâğıdın bol üretilmesiyle sanat tecrübelerini kitaplara aktarmışlardır. İslam dairesine girdikten sonra geçmiş kültürlerinin sanat deneyimlerini İslam medeniyetiyle harmanlayan Türklerin yazı ve kitap sanatlarında estetiğin zirvesine ulaştıkları görülmektedir. Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde şaheser örnekleri görülen kitap sanatlarının arka planında Orta Asya bölgesine dayanan bu derin tecrübeleri vardır.

Kaynaklarda Semerkant'ın kâğıt imalatı yapılan ilk merkez olduğu bildirilmektedir. İpek kozasından kâğıt yapan ilk imalathane, Semerkantlı müverrih Ali b. Mehmed'in naklettiğine göre miladi 652 senesinde Semerkant'ta kurulmuştur (Binark 1975: 3).

Semerkant'ı daha sonra Doğu dünyasındaki başka şehirler takip etmiştir. Orta Çağ'da önemli bir ilim merkezi olan Bağdat, Şam ve Kahire, kâğıdın yaygınlaşmasını sağlayan diğer önemli şehirler olarak ön plana çıkmaktadır.

Semerkant'tan sonra 793 yılında Bağdat'ta, 900 yıllarında Şam ve Kahire'de kâğıthaneler kurulmuştur. Araştırmalara göre İslam dünyasındaki en eski kâğıt, MS 879 tarihlidir ve üzerinde *1001 Gece*'den bir iki satırlık Arapça bir metin yer almaktadır. Bundan sonra da MS Eylül-Ekim 1080 tarihinde Uygur harfleriyle ve Karahanlı Türkçesiyle yazılmış bir alım satım senedi gelmektedir. Bu senet *...yıl dört yüz yitmiş üçte sıçkan yılı Rebiyulahır ayınta bu hat kılıldı. (... yıl 473'te sıçan yılı Rebiyühahir ayında bu senet tanzim edildi.)* yazılmış bir belgedir (Tekin 1993: 28).

Kâğıdın yaygınlaşma sürecinde Orta Doğu'da kâğıt üretiminin hızla arttığı ve kâğıt imalathanelerinin Dicle Nehri kenarında sıralandığı bilinmektedir. Daha sonra papirüsün yaygın biçimde kullanıldığı Mısır da kâğıda teslim olmuştur. Kâğıdın yayılması Mağrib, Tunus, Kayrevan şehirleriyle devam etmiştir. XII. yüzyılın başında Fas'ta dört yüzden fazla kâğıt değirmeninin bulunduğu nakledilmektedir. Daha sonra kâğıt Avrupa'ya ulaşmış ve Sicilya, Avrupa'da kültürel alışverişin merkezi hâline gelmiştir. Kâğıt, Sicilya bölgesindeki Palermo

üzerinden de bütün İtalya'ya yayılmıştır. Bu sırada İspanya'da boş durmamış ve burada yaşayan Yahudi zanaatkârlar, Semerkant'taki Çinlilerin rolünü üstlenerek kâğıt imal edip satmışlardır. Endülüs, aydın ve hoşgörülü Emevî hanedanının hâkim olduğu yıllarda entelektüel hayatın canlı ve önemli bir merkezi olmuştur. Ancak Muvahhidler geldiğinde Kurtuba'dan sürülen Yahudiler, bundan sonra kâğıt yapımına dair becerilerini kuzeye taşımışlardır (Orsenna 2013: 41-42).

Doğu'da keşfedilen kâğıt, İslam medeniyetinde hızlı bir gelişmenin önünü açmıştır. Kâğıdın Batı'ya ulaşması epey uzun sürmüştü, bu dönemde İslam dünyasında kitap faaliyetleri hız kazanmış, Bağdat başta olmak üzere İslam beldeleri kütüphanelerle dolmuş ve bilimsel araştırmaların odağı olmuştur. Kâğıdın bulunuşu ve yaygınlaşmasının İslam medeniyetinde bilimin yükselen değeri olmasında rolü büyüktür. İslamiyet'in ilim öğrenmeyi teşvik etmesi, Emevî ve Abbâsî halifelerinin yayın faaliyetlerini ve ilim adamlarını desteklemesi sürecinde kâğıdın kolay elde edilmesi ilmî gelişmeyi olumlu yönde etkilemiştir. Ancak İslam dünyasındaki bu gelişme zamanla gerilemeye başlamış ve kâğıdın daha geç ulaştığı Avrupa, geniş çaplı bilimsel araştırmaların merkezi olmuştur. Önce kâğıt imalatını öğrenen, daha sonra matbaayla kitap üretimini hızlandıran Batı'da büyük bir gelişimin önü açılmış, Rönesans, Reform hareketleri ve Aydınlanma Çağı'na uzanan süreç başlamıştır.

Kâğıt, Müslümanlar için ilim ve irfanın ayrıcalıklı bir iletişim aracı olmuştur. Kâğıdın ilahi kelamı yansıtmak gibi yüce bir işlevi de vardır. Kâğıdın ihtişamı da bundan kaynaklanmaktadır. Efsanevi bir rivayet mi yoksa gerçek mi bilinmemekle birlikte Kurtuba'daki bir konakta yüz yetmiş kadının gece gündüz Kur'an-ı Kerim yazdıkları söylenmektedir. Kâğıdın Avrupa'ya geç ulaşmasında ise Araplardan geldiği için dine aykırı görülmesi ve Kur'an'a mesken olan bir malzemenin, İncil için kullanılmayacağına dair bazı inanışların da etkili olduğu söylenmektedir. Mesela İmparator Frederic, 1221 yılındaki emriyle dine aykırı kabul edilen bu malzemenin idari işlerde kullanılmasını yasaklamış, ancak kâğıt üretiminin yayılmasını engelleyememiş, başta Venedik ve Cenova limanları olmak üzere ticaret yollarıyla Avrupa'ya ulaşan ve İtalya'da üretilmeye başlanan kâğıt hızla yayılmıştır. Kâğıt yapımını esir Arap korsanlardan öğrenen İtalya'nın Fabriano şehrinde kâğıt üretiminde taklitlerden korunmak için de çözüm üretilmiş, bakır bir telden şekiller yapıp bakır eleğe tutturularak kâğıt hamuru

bu süzgece yerleştirilmiştir. Bu işlemden sonra kâğıtta oluşan iz, ışığa tutulunca görülebilmektedir. Filigran bu şekilde doğmuş, böylece her kâğıt üreticisinin kendine bir çeşit markası ortaya çıkmıştır (Orsenna 2013: 42-43, 45-47).

Filigran, kâğıda dair oldukça önemli bir konudur. Kâğıt, Doğu'da icat edilmiş olmasına rağmen Doğu kâğıtlarının üretim yerini tespit etmek çok zordur. Çünkü kâğıtların üzerinde nerede üretildiğine dair bir ipucu bulunmamaktadır. Kâğıt, Batı'ya Doğu'dan çok daha geç ulaşmasına rağmen Batı dünyası ürettiği kâğıda damga vurmuş, böylece kâğıdın kendine aidiyetini göstermiş, kendi kâğıt markalarını ortaya koymuştur.

Tespit edilen en eski damga, 1282 tarihlidir. Damgalarda motif olarak daha çok çiçekler, balık, kuş gibi bazı hayvanlar kullanılmıştır. Hollanda'da kullanılan arı kovana, İngiltere'deki soytarı başlığı, ilginç filigranlara örnektir. Filigranlarda en çok kâğıtçılar loncasının amblemi olan öküz başına rastlanmaktadır. Filigran, Avrupa'dan sonra kâğıdın ana yurdu olan Doğu'ya da geçmiştir (Dahl 1999: 68).

İslamiyet'in başlangıcında Kur'an-ı Kerim'in çoğaltılmasında ve bilimsel faaliyetlerin yaygınlaşmasında önemli bir yeri olan kâğıt, zamanla farklı işler için de kullanılmıştır. Bazı toplumsal faaliyetlerde de kâğıdın ilginç yönleriyle karşımıza çıktığı görülmektedir.

İslam dünyasında Kur'an-ı Kerim ve kitap yazmak için kullanılan kaliteli kâğıtların zaman zaman farklı faaliyetler için de kullanıldığı görülmektedir. Kâğıdın, Osmanlı sarayının düzenlediği gösterişli şenliklerde, kutlamalarda da önemli bir rol üstlendiği nakledilmektedir. Şehzadelerin sünnet düğünlerinde veya padişah kızlarının düğün törenleri için yapılan şenliklerdeki geçit törenlerinde uçurtmalar, kâğıttan giysiler, maskeler ve kâğıttan kalelerin önemli bir yeri olduğu bilinmektedir (Çağman 2014: 33).

2. Klasik Şiirde Kâğıdın Akisleri

Osmanlı döneminde sadece kitap üretiminde kullanılmayıp hayatın içinde farklı şekillerde yer edinmiş olan kâğıt, şiirin dünyasında da farklı yansımalarıyla yer edinmiştir. Şiirde şekerrenk ve Semerkandî kâğıt gibi çeşitli kâğıt türlerinden, al kâğıt, ak kâğıt, sarı kâğıt gibi kâğıt renklerinden bahseden beyitler yanında kâğıt uçurma ve kâğıtla fanus uçurmaktan söz eden beyitler de bulunmaktadır. Bazı beyitlerde yasemin, gül, nergis, zambak gibi çiçeklerin yapraklarıyla kâğıt

arasında ilişki kurulmuş, felek tabakaları kâğıt olarak tasavvur edilmiştir. “Suyu bardakta gemiyi kâğıtta” tabiri de şiir dilinde karşımıza çıkan ilginç bir ifadedir.

Klasik şiirde bazı beyitlerde de aşğın yufka yüreğiyle veya güzelin yanağıyla kâğıt arasında bağ kurulduğu görülmektedir. Şiirde bazen de kâğıt kişileştirerek kâğıdın başına toprak saçmasından, ikiyüzlü olup sırrı açığa çıkarmasından, baş üzerinde yeri olmasından bahsedilmektedir. Al damgalı kâğıt, kâğıd-ı zer, perr-i semenderden kâğıt, misal kâğıdı, eman kâğıdı, alçak kâğıt da şiir dilinde karşımıza çıkan ilginç ifadelerdir. Klasik şiirde kâğıda yazmak yanında kâğıt saçmak, behište girmeye elinde kâğıt olmak, kâğıt ile dil kılıcını imtihan etmek, kâğıt içinde pilav pişirmek gibi tabirler de kullanılmıştır. Bazen de kâğıt ilim ilişkisine, kâğıt elde etmenin zorluğuna dikkat çeken beyitlerle karşılaşmaktadır. Şiirde kâğıdın nemlenince bozulmasından, küçükten büyüğe kâğıt gönderilmesinden, şekerlerin kâğıda sarılmasından, kâğıdın yanıp tutuşmasından, sıtmaya kâğıt yazmaktan, Kâbe’ye kâğıt asmaktan da söz edilerek kâğıdın hayatın içindeki farklı yönlerine dikkat çekildiği görülmektedir.

Klasik şiirde bazı beyitlerde de kâğıttan varak kelimesini kullanarak söz edilmiştir. Bununla bağlantılı olarak şiirde ebrî varak, varaku’t-tayr, zer varak, al varak, rengîn varak, beyaz varak, yeşil varak, gümüş varak, varak-gerdân, evraki yele vermek, varak varak gibi çeşitli tabirler karşımıza çıkmaktadır. Bazı beyitlerde ise *evrâk-ı gül*, *evrâk-ı lâle*, *evrâk-ı zanbak*, *varak-ı sünbül*, *varak-ı yâsemen*, *benefşe varakları* ve *nîrencât evraki* kullanımlarıyla çiçek yapraklarıyla bağlantılı olarak yazı unsurlarından bahsedilmiştir.

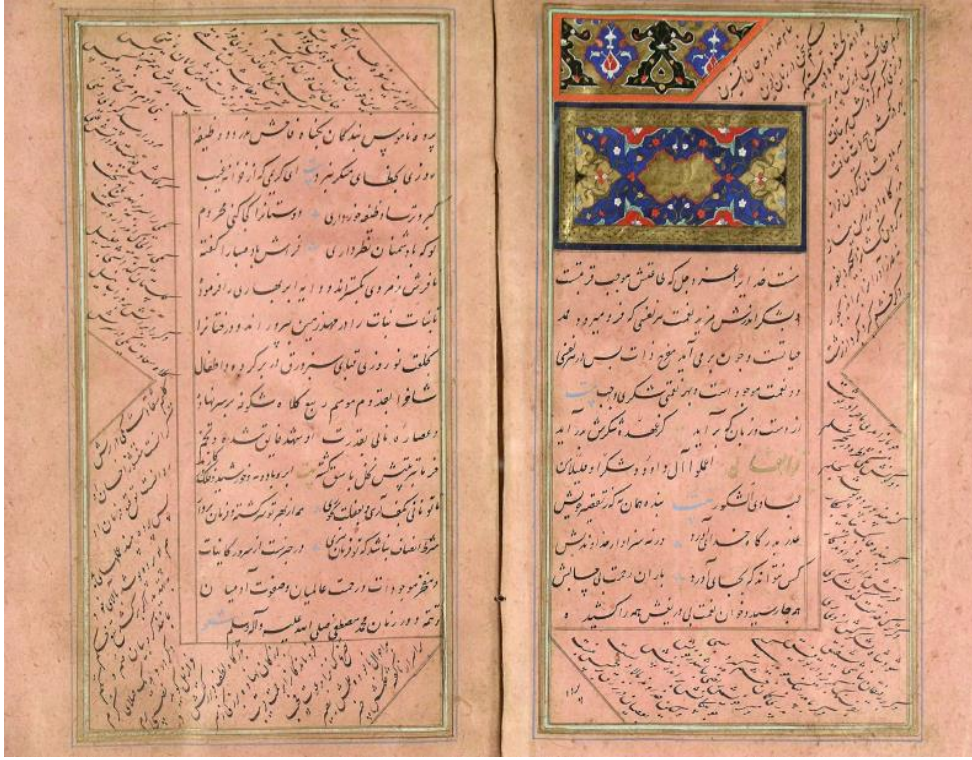
Şiirde kâğıdın çeşitli türleri ve renkleriyle geniş ölçüde yer bulması, şair için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Şairler, şiirlerini ölümsüzleştiren kâğıda hayatlarındaki vazgeçilmez rolü, eserlerin kimliğine uygun renkleri veya cinsleri üzerinden çeşitli şekillerde yer vermişlerdir. Kâğıdın klasik şiirdeki çeşitli yansımaları arasında en dikkat çekici olanlar, al kâğıt, ak kâğıt, varaku’t-tayr, ebrî varak, kâğıt uçurma, kâğıttan fanus uçurma ve suyu bardakta gemiyi kâğıtta tabirleri vasıtasıyla kâğıdın sosyal yaşamdaki etkilerine ve hayatın içindeki etkin rolüne dikkat çeken beyitlerdir. Şairlerin kâğıttan söz eden bu ifadeler yoluyla dönemin hayatından farklı sahneleri şiirlerine aksettirdikleri görülmektedir.

2.1. Al Kâğıt veya Al Varak Tabiri

Klasik şiirde çeşitli beyitlerde farklı kâğıt renklerinden bahsedilmektedir. Kâğıtların değişik renkte ve güzel kokulu bitkilerle boyanması sonucu ortaya çıkan bu kâğıtlardan en dikkat çekici olanı al kâğıttır. Kâğıtları boyamak için özellikle çay, karanfil, kına, safran, gül suyu, ayva çekirdeği, soğan, nar, ceviz kabukları, gelincik ve hatmi çiçeği kullanılmıştır. Bu bitkisel malzemeler kâğıtları al, pembe, şekerrenk, kahverengi gibi renklere boyamaktadır. Özellikle gül suyu, gelincik ve ayva çekirdeği kâğıtlarda hoş pembe, kırmızı tonları ortaya çıkarmaktadır.

Diğer renkteki kâğıtlara nazaran şiirde daha çok örneği bulunan al kâğıt tabirinin yazma eser kültürü açısından da önemli bir arka planı vardır. El yazması eserlerin bir kısmında özellikle al renkli kâğıtların kullanıldığı görülmektedir. Bu al kâğıtlar konuyla da bağlantılı olup önemli bir anlam taşımaktadır. El yazması eserlere bakıldığında Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi konusunu işleyen *Maktel-i Hüseyin* adlı eserlerde ve *Gülistân* kitabında böyle kâğıt kullanıldığı göze çarpmaktadır. Hz. Hüseyin'in şehadetinden söz eden eserlerde kırmızı renk, kanın simgesi olarak kullanılmıştır.¹ Sa'dî-i Şîrâzî'nin meşhur eseri *Gülistân* da adının taşıdığı gül bahçesi anlamına uygun biçimde al renkli kâğıtlara yazılmıştır. Böylece okuyucu eserin adıyla uyumlu bir formatta adeta gül bahçesine davet edilmekte, eserin adı görsel etkisiyle güçlendirilmektedir. Bu şekilde gül bahçesi adı verilmiş olan *Gülistân* kitabının yapraklarını çeviren bir okuyucu, adeta gül bahçelerinde gezinmiş olmaktadır. Bu eserlerde gül rengini çağrıştıracak biçimde al renkli kâğıt kullanılması, kitabın yapraklarının eserin adına uyumlu hâle getirilerek konunun pekiştirilmesini ifade etmesi bakımından ilginçtir.

¹ *Maktel-i Hüseyin* adlı bazı eserlerde *al kâğıt* kullanıldığını değerli hocam, Prof. Dr. Günay Kut"tan öğrendim.



Sa'dî-i Şîrâzî'nin *Gülistân* adlı eserinin al kâğıda yazılmış bir nüshası.
TYEK, Süleymaniye YEK, Fatih, 4036, 1b-2a.

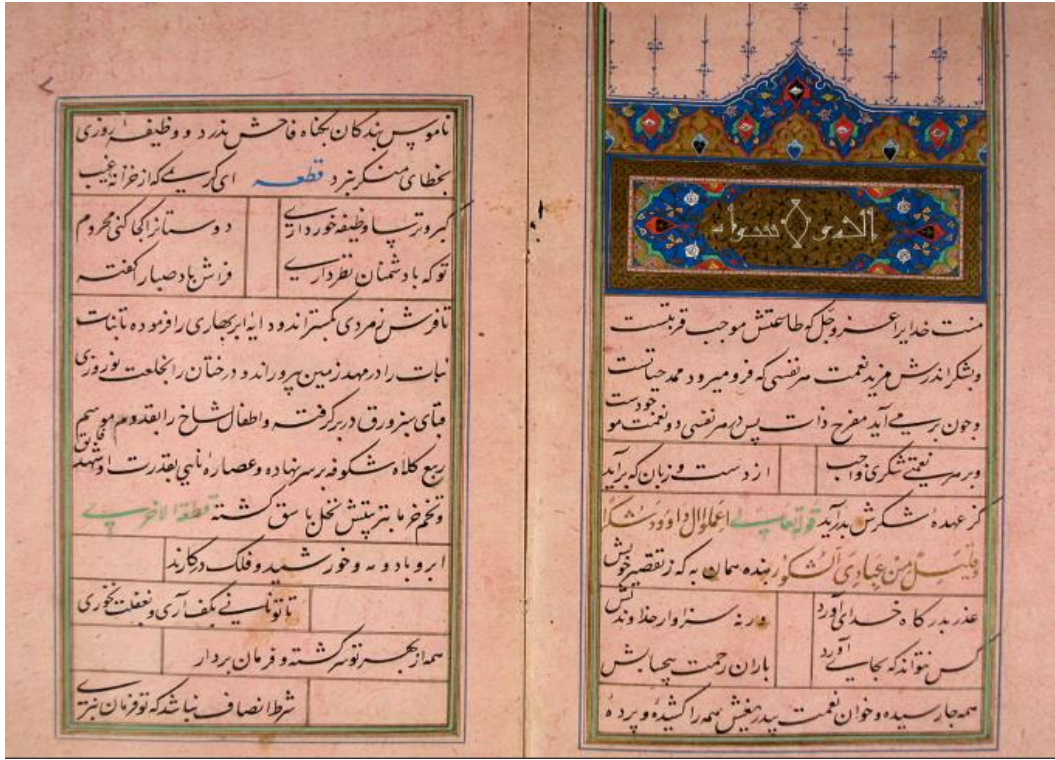
Klasik şiirdeki beyit örneklerinden al kâğıdın şiir yazmak için de tercih edilen makbul bir kâğıt cinsi olduğu anlaşılmaktadır. Çeşitli beyitlerde al kâğıda yazılan şiirler veya mektuplardan söz edilmiştir. Mesela Necâtî Bey'in bir beytinde şiirlerinin al kâğıda yazılmasından bahsettiği görülmektedir.

Éy Necâtî al kâğıd üzre yazar hūblar

Her kaçan şi'r okusam ol hadd-i gül-gün üstine (Necâtî Bey: *Dîvân*: G. 548/5)

[= Ey Necâtî! O gül renkli yanak üzerine ne zaman şiir okusam güzeller al kâğıt üzerine yazarlar.]

Beyitte sevgilinin gül renkli yanağı konusunda bir şiir okuduğunda güzellerin bunu al kâğıt üzerine yazdığını söyleyen Necâtî Bey, kırmızı yanaklarla gül ve al kâğıt ilişkisi kurmuştur. Şiirlerin güzeller tarafından al kâğıda yazılması, o dönemde al kâğıdın ne kadar muteber bir kâğıt cinsi olduğunu, ayrıca rengi güzellerin yanağına benzediği için özellikle tercih edildiğini ifade etmektedir.



Sa'dî-i Şîrâzî'nin *Gülistân* adlı eserinin al kâğıda yazılmış bir başka nüshası.

TYEK, Süleymaniye YEK, Fatih, 4037, 1b-2a.

Hayâlî Bey ise al kâğıtla haber uçurmaktan, güle haber göndermekten bahseden bir beyit kaleme alarak al kâğıdın sosyal hayatın içindeki bir başka rolüne dikkat çekmektedir.

Lâle evrâkın çemenler yeşe vârdı şanmañuz

Al kâğıdla güle tâze haber uçurdılar (Hayâlî Bey: *Dîvân*: G. 8/2, s. 126)

[= Çimenler, lale yapraklarını yeşe savurdu sanmayın. Güle, al kâğıtla taze haber uçurdular.]

Bu beyitte rüzgârın esmesiyle kopup savrulan lale yapraklarını güle yeni bir haber göndermek için yazı yazılan al kâğıtlara benzeten Hayâlî Bey, laleler ve güllerden oluşan bir bahçe manzarası canlandırmıştır. Kırmızı rengin ağırlıkta olduğu bir bahçe tablosu çizen şair, laleyi kırmızı rengi dolayısıyla al kâğıt olarak hayal etmiş, lalenin ortasındaki siyah kısımla da yazı ilişkisi kurmuştur. Buna göre rüzgârın esmesiyle kopup savrulan lale yaprakları, içinde güle yazılmış haberler bulunan al kâğıtlardır.

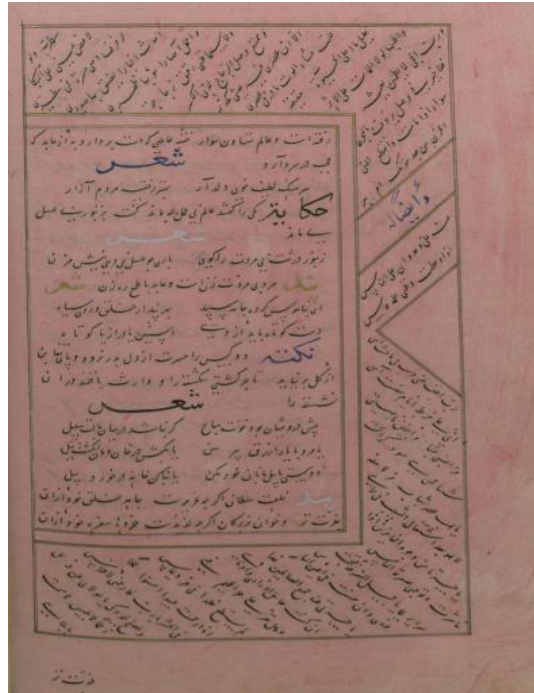
Edirneli Nazmî'nin al kâğıda yazılmış *Gülistân* beytinden bahseden beyti ise al kâğıt-*Gülistân* eseri ilişkisini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir.

Kâğıd-ı âl üzere yazılmış *Gülistân* beytidür

Ḥadd-i renginüñdeki şol ḥaṭṭ-ı müşkinüñ senüñ (Edirneli Nazmî: *Dîvân II*: G. 3673/2)

[= Senin son derece renkli yanağındaki o miskten hattın, al kâğıt üzerine yazılmış *Gülistân* beytidir.]

Edirneli Nazmî, güzelin ziyade kırmızı renkli yanağını al kâğıda benzettiği bu beyitte yanağındaki tüyleri de al kâğıt üzerine yazılmış bir *Gülistân* beyti olarak düşünmüştür. Beyitte klasik şiirde güzelin yanağının güle veya gül bahçesine benzetilmesine gönderme yapan şair, gül bahçesine benzeyen bu yanağı aynı zamanda Sa'dî-yi Şîrâzî'nin meşhur eseri *Gülistân*'la özdeşleştirmektedir. Güzelin yanağındaki tüyleri de siyah renginden dolayı al kâğıda yazılmış bir *Gülistân* beyti olarak düşünen şair, beytinde al kâğıda yazılmış bir *Gülistân* kitabı hayali canlandırmıştır. Sevgilinin güzelliğini tarif ederken Osmanlı kültüründe edebiyat eğitiminin önemli bir parçası olan *Gülistân* kitabına yer veren şairin, aynı zamanda bu eserin al kâğıda yazılmış nüshalarına değinerek döneminin kitap kültüründen önemli bir ayrıntıya yer verdiği görülmektedir.



Al kağıt üzerine beyitleri siyah mürekkeple yazılmış *Gülistân* nüshası.

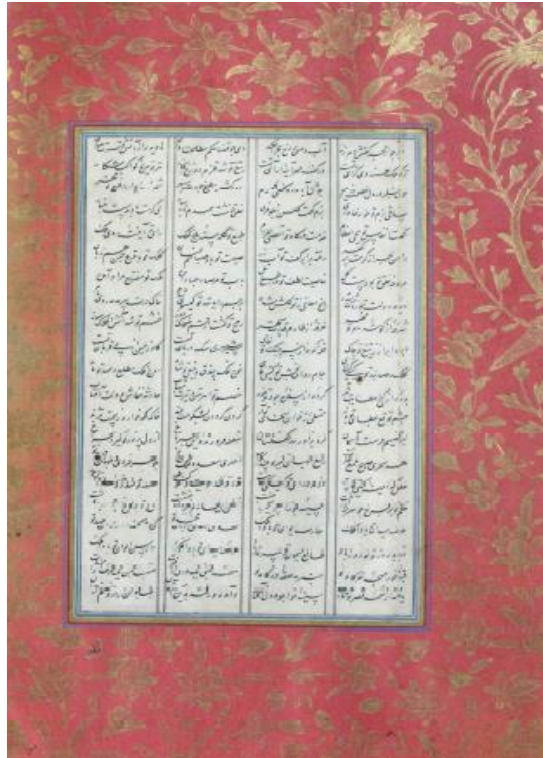
TYEK, Süleymaniye YEK, Ayasofya, 3840-013, 125b vr.

Berg-i gül al varak serv elif nergis nün

Kâtib-i ḳudreti gör kim neler eyler izhâr (Şem'î: *Dîvân*: K. 7/7)

[= Gül yaprağı al varak, servi elif, nergis nun (harfi). Kudret kâtibi neler aşikâr eder gör.]

Şem'î, kırmızı renkli gül yaprağını al renkli bir yaprak, düzgün servi ağacını elif harfi, nergis çiçeğini de nun (ن) harfiyle özdeşleştirerek bunların kudret kâtibinin aşikâr ettiği güzellikler olduğunu söyler. Servi ağacının benzetildiği elif (ل) ile nergis çiçeğinin benzetildiği nun (ن) harfleri birlikte güzellik, alım, cazibe anlamına gelen ân (ان) kelimesini oluşturmaktadır, yani bir güzellik ortaya çıkmaktadır. Klasik şiirde güzelin boyunun serviye ve elif (ل) harfine, gözünün nergis çiçeğine benzetilmesi dolayısıyla beyitteki bu ifade, servi boylu, nergis gözlü bir güzeli de akla getirmektedir.



Altınla süslenmiş al yaprak örneği bir sayfa.

Hâcû-yı Kirmânî, *Ravzatü'l-Envâr*, TYEK, Nuruosmaniye YEK, 3773, vr. 3b.

2.2. Al Damgalı Kâğıt

Nâmesin Emrî bu al çamğalı kâğıd êtdügi

Nâzükâne merhabâya el sunar cānā saña (Emrî: *Dîvân*: Kîta, 14/2)

[= Ey sevgili! Emrî'nin bu mektubunu al damgalı kâğıt yapması, sana nazikâne bir merhaba sunmaya cüret etmesindedir.]

El sunmak, el uzatmak, cüret etmek anlamlarına gelmektedir (*Tarama Sözlüğü*/III: 1445-1447). Sevgilisine nazikçe bir merhaba demeye cüret ederek

mektubunu al damgalı ettiğini söyleyen Emrî, Türk tarihinde köklü bir geçmişini bulunan al damgadan şiirinde bahsederek güzel bir beyit kaleme almıştır.

Eski Türklerde *tamga*, *tamka*, *damga* şekillerinde yazılan damga, şahıs imzası ve mührü olmanın yanında günümüzde damga pulu isminde kullanıldığı şekilde “vergi” manasına da gelmektedir. Kâşgarlı Mahmud, Reşîdüddin ve Yazıcıoğlu Ali gibi yazarlar yirmi dört Oğuz boyundan söz ederken boyların damgalarından da bahsetmektedirler. Damga, Türk hanedanlarında bir aile alametidir. Akkoyunluların sikkelerinde Bayındır, Salgurluların sikkelerinde Salur, Osmanlıların bazı sikkelerinde de Kayı damgası vardır. Akkoyunlular, Karakoyunlular ve Anadolu Beyliklerinin fermanlarında da tuğra yerine damga kullanmıştır. Osmanlılarda yerini tuğraya bırakan damganın altın damga, gök damga, al damga, kara damga gibi farklı türleri bulunmaktadır. Bunlardan mavi renkli gök damga, büyük kağan tarafından İlhanlı damgalarının geçerliliğini doğrulamak için basılmış, XV-XVI. yüzyıllarda Kırım yarlıklarının başında bulunan altın damga, genellikle mali yarlıklara vurulmuştur. Resmî yazı ve hükümlere basılan kırmızı mürekkepli mührü ise al damga denmektedir. Altın Orda Hanlığı’nda bazen yarlıklar için de al damga adı kullanılmıştır. Argun Han ve Olcaytu’nun Fransa kralına gönderdikleri mektupların al damgayla mühürlendiği bilinmektedir. Dört köşeli bir şekilden oluşan al damga, yarlığın alt tarafına basılmaktadır (Halaçoğlu 1993: 454-455).

İbn Battuta da al damgaya dair bilgi veren müellifler arasındadır.

İbn Battûta’da adı geçen bazı Türkçe tabirlerin, Uygurcadan Moğolcaya geçerek kullanıldığı bilinmektedir. İran’da bazen sadece *al* şeklinde kullanılan kırmızı mühür, yani *al tamga* da bu kelimelerden biridir (Barthold 2004: 176).

Kökünü Türk tarihinde eski devirlere uzanan al damgaya yer veren Emrî’nin, tarihten bir geleneği asırlar ötesinin şiirine taşıyarak nitelikli bir beyit ortaya koyduğu görülmektedir.

2.3. Ak Kâğıt

Nergisler eşrefiyi şarup ağ kâğada

Kıldı nişâr-ı ‘ırs-i cevân-baht-i kâm-kâr² (Necâtî Bey: *Dîvân*: K. 6/21)

² Necâtî Bey *Dîvân*’ının Ali Nihat Tarlan neşrinde bu beyitteki *ırs* kelimesi, *urs* şeklinde yazılmıştır. *Urs*, ‘düğün yemeği’ demektir. Kelimenin bu anlamına göre beyitte ‘devletli, ikbal sahibi düğün yemeği’

[= Nergisler eşrefiyi ak kâğıda sararak devlet sahibi, talihli karı kocanın üstüne saçtılar.]

Necâtî Bey, bu beytinde nergisleri beyaz kâğıda eşrefî altını sararak yeni evlenen karı kocanın üzerine saçan bir kimseye benzeterek kişileştirmektedir. Irs, karı kocadan her biri anlamındadır (Hüseyin Remzi 1305: 829). Beytinde yeni evlenen gelin ve damadın üzerine saçı saçmak geleneğine yer veren şair, nergis çiçeğini taç yaprakları beyaz, ortası sarı renkli olduğu için ortasına altın konmuş beyaz kâğıtlarla özdeşleştirmiştir.



Beyaz kâğıda sarılmış eşrefî altınına benzetilen ortası sarı nergis çiçeği.³

Beyitte bahsi geçen eşrefî, önce Mısır'da Memlûkler tarafından basılıp sonra diğer İslam devletlerinde de kullanılan bir altın sikkenin adıdır. Eşrefînin adını, Melikü'l-Eşref Barsbay (1422-1438) tarafından bastırıldığı ya da *el-eşref* ünvanını taşıyan sultanların bastırıldığı bir sikke olduğu için aldığına dair rivayetler bulunmaktadır. Floransa filorisi ile Venedik dukasının yerini tutan, eşrefî adını taşıyan ilk altın para, 810'da (1407-1408) basılmıştır. Mısır'la ilişkisi olan İslam ülkelerine de yayılan eşrefînin Suriye, Irak bölgeleriyle Doğu Anadolu'da bulunan devletler tarafından da kullanıldığı bilinmektedir (DİA, (XI) 1995: 477).

Bu beytinde yazıyla bağlantılı olmasa da beyaz kâğıttan söz eden Necâtî Bey, aynı zamanda Türk tarihinde önemli bir yeri olan bir sikke çeşidine de yer

manası oluşacaktır. Talihli, devlet sahibi olanın, yeni evli çiftler olması manaca daha uygun görünmektedir.

³ <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Narcissi.jpg#/media/File:Narcissi.jpg>. (Erişim Tarihi: 19.11.2023)

vererek ilginç bir tarihî ayrıntıya da temas etmiş, hayatın küçük detaylarının şiire yansımalarının bir örneğini vermiştir.

2.4. Semerkandî Kâğıt-Şekerrenk Kâğıt

Semerkandî ve şekerrenk sıfatları kâğıdın üretim yerine ve rengine vurgu yapan iki önemli kelimedir. Klasik Türk şiirinin önemli şairlerinden Zâtî, bir beytinde hem şeker-renk hem de Semerkandî olmasından bahsetmektedir.

Lebi vaşında bir şirin ü ter rengin gâzel dërseñ

Gerekdür kâğıdı Zâtî şeker-reng ü Semerkandî (Zâtî: *Dîvân III*: G. 1773/5)⁴

[= Zâtî! Onun dudağını niteleyen tatlı, yeni ve ziyade renkli bir gazel söylersen kâğıdını şekerrenkli ve Semerkandî olması gerekir.]

Zâtî, bu beytinde güzelin dudağını nitelendirmek için tatlı ve son derece renkli, yeni bir gazel söylerse bunun kâğıdının konuya uygun biçimde şekerrenk ve Semerkandî kâğıttan olması gerektiğini ifade etmektedir. Beyitte şirin bir gazel söylemekten bahseden şair, bu kelimeyi şeker kelimesiyle uyumlu biçimde kullanmıştır. Güzelin dudağını tarif eden gazel dudağı gibi tatlı, bu gazelin yazılacağı kâğıt da şekerrenk olmalıdır. Beyitte şirin ve şeker kelimelerini kullanarak tatlı bir dudak çağrışımı yapan şair, aynı zamanda Doğu'da üretilen kâğıtlar arasında önemli yeri olan Semerkandî kâğıtlardan da söz ederek seçkin bir beyit ortaya koymuştur.

Menâkıb-ı Hünerverân'da kâğıt türlerine ve kalitesine dair bilgiler veren Gelibolulu Âlî, kâğıt cinsinden haşebî ve Dimeşkî'ye itibar edilmeyip⁵ Semerkandî'den aşağısına tenezzül edilmemesini öğütlemektedir. Âlî'ye göre kâğıt türlerinin en alçağı Dimeşkî'dir. Sonra Devletâbâdî gelmektedir. Üçüncü sırada Hatâyî, dördüncü Âdilşâhî vardır. Bu listeye göre harîrî Semerkandî ve sultânî Semerkandî beşinci ve altıncı sırada gelmektedir. Sıralamaya göre

⁴ Zâtî: *Dîvân II*: G. 742/3. beyitte de sevgilinin dudağını tarif etmek için yazdığı şiirde kullanacağı kâğıdın şekerrenkli olmasından söz etmektedir.

⁵ Gelibolulu Âlî, kâğıtları tarif ettiği bu sıralamada Dimeşk, yani Şam kâğıtlarına itibar edilmemesi gerektiğini tavsiye ederek bunların kâğıt türlerinin en alçapı olduğunu söylemektedir. Âlî'nin beğenmediği bu kâğıtlar, Batı pazarlarında *Charta Damascena* diye şöhret kazanmıştır. Bu durum o dönemde Şam'dan Avrupa'ya gönderilen kâğıtların belki daha iyi kalitede hazırlanmasıyla ilgili olabileceği gibi IX-X. yüzyıllarda Avrupa'da yeterince kâğıt bulunmadığından Şam işi kâğıtların revaçta olmasıyla da açıklanabilir. Türklerde ise Semerkandî kâğıtlar veya diğer Doğu kâğıtları kaliteli malzemelerden üretildikleri için daha çok rağbet görmüştür. (Ersoy 1963: 16)

yedinci Hindî, sekizinci Nizâmşâhî, dokuzuncu Kâsım Begî, onuncu harîrî Hindî'dir. On birinci sırada yer alan, işlenmesi Tebrizlilere mahsus, şekerrenkli olan gûnî veya levnî Tebrîzî'dir. On ikinci sırada bulunan muhayyer de şekerrenklidir. Âlî, *Menâkıb-ı Hünerverân*'da kâğıtların üretim yerleri ve kalitesine dair bilgi verdiği bir manzumede de “Pes Semerkandî bâşed mergüb” diyerek Semerkandî kâğıdın rağbet gösterilen, makbul bir kâğıt türü olduğunu vurgulamaktadır (Mustafa Âlî 1926: 11).

Semerkandî, kâğıdın üretim yerine vurgu yapan; şekerrenk ise rengine dikkat çeken bir nitelendirme.

Semerkandî, Semerkant'ta üretilen esmer renkli ve sağlam bir kâğıt cinsidir. Tebrizlilerin kenevirden ürettikleri kâğıt ise doğal olarak şekerrenktir. Şekerrenk, açık sarı krem arasında bir renk olup ham şekerin rengidir (Acar 1999: 36, 98).

Zâtî'nin bu beytinde Semerkandî ve şekerrenk kâğıttan söz etmesi, eski kitap kültüründe kıymetli olan bu kâğıt türlerinin kalitesine vâkıf, kâğıttan iyi anlayan bir şair olduğunu göstermektedir. Semerkant, kâğıdın Çin'de icat edilmesinden sonra İslam dünyasında ilk üretim merkezinin kurulduğu şehirdir. Bu yüzden de kâğıdın tarihî serüveninde ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Şekerrenk de önemli bir kâğıt cinsine işaret etmektedir. Kâğıtların cinsine ve tarihçesine vâkıf bir şair olan Zâtî'nin şair için önemli bir araç olan kâğıda kaliteli örnekleri üzerinden şiirinde yer vermesi, şairlerin yaşamında kâğıdın değerine dikkat çeken ilginç bir örnektir. Şair, şiiri ebedileştiren kâğıdın şair için önemine güzelin dudağıyla şekerrenk arasında bağ kurduğu bu beytinde Semerkant kâğıtlarına da yer veren bir ifadeyle vurgu yapmaktadır. Buna göre sevgilinin dudağını tarif eden nitelikli bir şiirin kâğıdı da buna uygun şekilde değerli Semerkand kâğıdı ve şeker renginde olmalıdır.

2.5. Varaku't-Tayr

Yufka yüregüm vaşfımı nâzük gazel étdüm

Ola yaraşur kâğadı nâzük varaku't-tayr (Zâtî: *Dîvân I*: G. 320/3)

[= Yufka yüregimin vasfını nazik bir gazel ettim. Kâğıdı ince varaku't-tayr (kuş kâğıdı) olsa yaraşır.]

Zâtî, yufka yüregini anlatmak için nazik bir gazel kaleme aldığını ve bunun kâğıdının varaku't-tayr, yani kuş kâğıdı olmasının uygun olacağını söyler. Yufka, Eski Türkçe yuvğa-yuğa kelimesinden gelmektedir ve Batı Türkçesinde yufka hâline dönüşmüştür. Yufka kelimesi, ince, dayanıksız anlamına gelmektedir. Yufka yürekli ise çok hassas, aşırı merhametli olup başkasının acısına dayanamayan, çabuk etkilenen kimseler için kullanılan bir deyimdir. (Ayverdi 2006/III: 3442) Bu beytinde yufka, nazik kelimeleriyle hislerini ifade eden şair, ince bir kâğıt cinsi olan “varaku't-tayr”dan bahsetmek suretiyle incelik duygusunu pekiştirmektedir.⁶ Zâtî, ince hislerini anlatmak için kaleme aldığı bu beytinde kâğıdın tarihi serüveninde önemli bir yeri olan varaku't-tayr adlı çok ince kâğıt cinsini de söz konusu etmektedir.

Tarihî bilgilere göre, XII. yüzyılda Suriye'nin belli başlı sanayilerden biri, kâğıt imalatıdır. Burada farklı ebat ve ağırlıklarda kâğıtlar üretilmiştir. Kalkaşandî, bunların en nazik olanının, sadece üç parmak genişliğinde (yaklaşık 6-7 cm) ve 9 cm kadar bir uzunluğu olan, ince, hafif varaku't-tayr (kuş kâğıdı) olduğunu bildirmektedir. Kaynaklarda bildirildiğine göre Nureddin Zengî, Haçlı Seferleri zamanında haberleşme amacıyla posta güvercinlerini kullanmıştır. Bu uygulamanın XIII-XIV. yüzyıllarda Memlûkler döneminde de sürdüğü ve Suriye'de güvercin istasyonları kurulduğu bilinmektedir. Bu haberleşmelerde kullanılan “varaku't-tayr” adlı çok hafif kâğıt, kuşun uçuşuna engel olmaması için sert tüylerinden birine takılmakta, kuş bir istasyona varınca kâğıt çıkarılarak başka bir kuşun kanadına bağlanmakta ve sonraki istasyona gönderilmekteydi. Son güvercin, Kahire Kalesi içindeki sultanın sarayına ulaştığında da bir görevli bu güvercini ulak (haberci) servisinin başına götürüp bu işle görevlendirilmiş bir kimse mesajı okumaktaydı. Sultan'ın bağlı eyaletlerden bu şekilde günlük raporlar aldığı bilinmektedir (Bloom 2003: 90-91).

Şiirlerinde Semerkandî ve şekerrenk kâğıtlara yer veren Zâtî'nin bu beytinde de çok özel bir kâğıt cinsi olan varaku't-tayr, yani kuş kâğıdına yer vermesi, bu konuda epey malumat sahibi olduğunu göstermektedir. Kâğıt konusunda bilgi birikimi olan şair, bunu beyitlerine de aksettirmiş ve orijinal ifadeler ortaya çıkmıştır.

⁶ Âhî: *Dîvân*: G. 58/1. beyitte de “kâğıdın bağrının yufka olmasından” söz edilmektedir. Hamdullah Hamdî: *Dîvân*: G. 63/2. beyitte de “gönlün rikkatle kâğıt oluşundan” bahsedilmiştir.

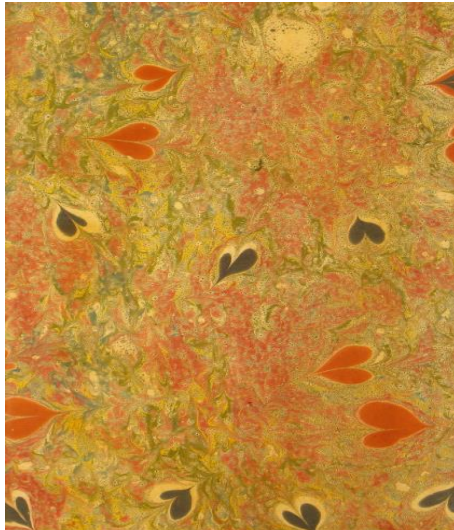
2.6. Ebrî Varak

Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*'de *ebru* kelimesini şöyle açıklamıştır:

Aslı Farsça ebrî, bulut renginde [daha doğrusu Çağatayca ebre=roba yüzü, kürk kabı], hâre gibi dalgalı veya damarlı kumaş, kâğıt vesâire (Şemseddin Sami, 1317: 65). Buna göre ebrî varak, ebrulu kâğıt, yaprak demektir.

Oldukça eski bir tarihten itibaren özellikle de XV. yüzyılda Asya'nın çeşitli yerlerinde renkli kâğıtlar kullanıldığı bilinmektedir. İran'da Timurlular zamanında ve XV. yüzyılın sonlarından itibaren halkârî kâğıtlar kullanıldığına dair bilgiler bulunmaktadır. Kaynaklar, ebrulu kâğıdın önce 1540 civarında İran'da ve Hindistan'ın Dekkan bölgesinde, ardından da Osmanlı Devleti'nde kullanıldığını nakletmektedir (Richard 2011: 110).

Başlangıcından XVI. yüzyılın sonuna kadar olan dönemden kırk beş şairin divanlarından şiir örnekleri incelendiğinde sadece Gelibolulu Âlî'nin iki beytinde ebrî varaktan söz ettiği görülmektedir. Bu durum, tarihî bilgilere göre bu kâğıtların XV. yüzyıldan itibaren İran'da kullanılmaya başlaması, Osmanlı ülkesine ancak XVI. asırda ulaşmasıyla ilgilidir. Ayrıca Âlî, kitap sanatlarıyla çok yönlü olarak ilgilenen, kitap sanatkârlarına dair *Menâkıb-ı Hünerverân* adlı sanat tarihi eserini kaleme alan çok yönlü bir şairdir. Bu yüzden bu kitap sanatları birikimini büyük ölçüde şiirlerine de aksettirmiş, ebrulu kâğıtları da şiirinde söz konusu etmiştir.



Ebrulu kâğıt örneği.

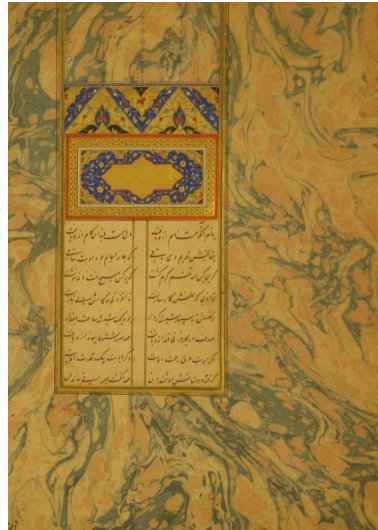
TYEK, Nuruosmaniye YEK, 3894 (*Rubâiyyât*)

Mâh-ı Zî'l-ħicce ki zer ħâme ile oldu bedid

Ƙıldı ebrî varağın çarğ-ı berînüñ tesvîd (Gelibolulu Âlî: *Dîvân I*: K. 48/1)

[= Zilhicce ayı, altın kalemle aşikâr oldu. Yüce göğün ebrulu yaprağını karaladı.]

Gelibolulu Âlî, kameri aylardan Zilhicce'nin başlangıcının altın kalemle aşikâr olduğunu ve yüce göğün ebrulu yaprağının karalandığını söyler. Kameri ayların başlangıcı, gökte hilalin görünmesiyle anlaşılmaktadır. Hac farizasının yerine getirildiği Zilhicce ayı da gökte hilalin belirmesiyle belirgin olmuş, ebrulu bir kâğda benzeyen gökyüzü gece vaktinin ermesiyle karalanmıştır. Gökyüzü, akşamları güneşin battığı saatlerde gökyüzünde oluşan kızılık ve farklı renk tonlarının belirmesiyle ebrulu bir kâğda benzemektedir. Gece olduğunda ise hilalin altın kalemi belirmekte ve bu ebrulu yaprak karalanarak simsiyah olmaktadır. Göğün ebrî varağından bahsedilmesi, ayrıca ebrî kelimesinin buluta ait, bulutumsu anlamlarına gelmesinden dolayıdır. Farsça ebr kelimesi bulut demektir. Âlî, göğün ebrî varağından söz etmek suretiyle bulutlu gökyüzüne ve farklı renklerin karıştığı akşam kızılığına gönderme yapmakta, ayrıca ebru sanatındaki renkli yaprakları söz konusu etmektedir. Ebrî kelimesini bulut ve ebru anlamlarının ikisini de hatırlatacak şekilde kullanan şair, ebrulu yapraklar boyaların karıştırıldığı sudan geçirilerek elde edildiği için gökyüzü rengi ve su ilişkisini de hatıra getirmektedir. Kitap sanatları konusunda derin bir tecrübesi bulunan Âlî, bu deneyimini diğer şairlerde rastlamadığımız şekilde ebru sanatı üzerinden de şiire aksettirmiş ve orijinal bir beyit ortaya koymuştur.



Zemini ebrulu yapraktan oluşan bir kitap sayfası.

Nev'îzâde Atâ'î, *Himmetnâme*, TYEK, Nuruosmaniye YEK, 4372.

2.7. Kâğıt Uçurma-Kâğıttan Fanus Uçurma

Mektup veya kâğıt uçurmak, süratle yollamak anlamındadır. Eskiden uzak bir yere kısa bir sürede mektup ulaştırma işi tatar ve ulaklar tarafından yapılmış. Tatar ve ulaklar bir menzilden diğerine at çatlatırcasına erişirler, burada hazır olan diğer hayvana atlayarak veya oradaki görevli tatara teslim ederek mektupların en kısa zamanda yerlerine ulaşmasını sağladıkları (Onay, 1993: 297).

Hayâlî Bey, bir beytinde gül-bülbül ilişkisi çerçevesinde bir hayalle kâğıt uçurmak tabirine şöyle yer vermiştir:

Sensüz açılmazuz déyü peyk-i şabâ ile

Güller çemende bülbüle kâğıd uçurdular (Hayâlî Bey: *Dîvân*: G. 15/2, s. 129.)

[= Güller, çimenlikte “Sensiz açılmaz.” diye saba rüzgârı habercisiyle bülbüle kâğıt uçurdular.]

Hayâlî Bey, bu beytinde güllerin saba rüzgârıyla “Sen gelmeden açılmaz.” diyerek bülbüle haber uçurmasından bahseder. Güllerin bülbüllerin ötüşüyle açılması düşüncesinden hareketle böyle bir hayal oluşturan şair, sabah esen tatlı rüzgârı süratle mektup götüren bir haberci, gül yapraklarını da haber ulaştıran kâğıtlar şeklinde düşünmüştür. Şair, hızlı esen rüzgârı da haber ulaştırmak için süratle koşan peyk adı verilen habercilere benzeterek beyitte bir gül bahçesi manzarası eşliğinde sosyal hayattan bir sahneyi canlandırmıştır. Sabah rüzgârın esmesiyle birlikte gül yapraklarının havaya savrulması gibi bir tabiat hadisesini, güllerin bülbül gelmeden açmayacaklarını bildirmek üzere ona haber yollamaları şeklinde yorumlayan şairin beyitte güzel bir ifade oluşturduğu görülmektedir.

Alalı âhımı benim o melek

Kâğıd uçurmasına döndü felek (Hayâlî Bey: *Dîvân*: G. 21/1, s. 247.)

[= O melek benim ahımı alalı beri gökyüzü kâğıt uçurmasına döndü.]

Hayâlî Bey’in bu beyitte bahsettiği kâğıt uçurma, haber yollanan kâğıtlar değil çocukların oynadığı kâğıt uçurtmalara işaret etmektedir. Şair, o melek gibi olan sevgili ahını aldığından beri gökyüzünün kâğıt uçurtmasına döndüğünü söyler. Hayâlî Bey, gökyüzünün dönüşü gibi doğal bir hadiseyi, meleğe benzettiği sevgilisinin ahını almasına bağlamaktadır. Şair, meleklerin göklerde olmasından hareketle beytinde melek kelimesine felek kelimesiyle uyumlu biçimde yer

vermiştir. Beyitte gökyüzünü kâğıttan uçurtmalarla özdeşleştiren ve melek-felek uyumuyla güzel bir ifade meydana getiren şair, aynı zamanda mazlumun ahının göklere çıkacağına da gönderme yapmaktadır.

Ezelde āh-ı dil kâğıdla bir fānūs uçurmuşdur

Degüldür çarḥ-ı ser-gerdān u hāyleyle meh-i tābān (Emrî: *Dîvân*: G. 389/3)

[= (Görünen) Başı dönen gökyüzü ve halesi olan parlak ay değildir. Ezel vaktinde gönlün ahı kâğıtla bir fanus uçurmuştur.]

Emrî, baktığımızda görünenin sürekli dönen gökyüzü ve etrafında ay ağılı bulunan parlak ay olmadığını, bunun daha ezelde gönlün ahının uçurduğu kâğıttan bir fanus olduğunu söyler. Şairin bu beyitte yer verdiği kâğıttan fanus uçurma geleneğinin çok köklü bir geçmişi vardır ve kâğıdın icat edildiği Çin'e uzanmaktadır. Beyitte eski tarihlere uzanan, eğlence amacıyla içine fener konarak kâğıt uçurma geleneğinden bahseden Emrî'nin orijinal ve ilginç bir konuya temas ettiği görülmektedir.

Ürettikleri kâğıdın resim dışında da kullanılabilceğini keşfeden Çinliler, bunu adak törenlerinde, çeşitli eşyalarında, giysilerinde, şapkalarında ve Çin'de icat edildiğini düşündükleri uçurtmalarında da kullanmışlardır. MÖ 196 yılında General Han Şin'in, kuşatma altında bulunan bir saraydan şaşırtma saldırısı yapmak istediğinde sarayın surları altından kazılması gereken tünelin uzunluğunu hesaplamak için kâğıttan bir uçurtma uçurduğu rivayet edilmektedir. Ancak bu hikâyenin çok erken bir tarihte gerçekleşmiş olması, bunun sadece bir temenni olduğunu akla getirmektedir. Kâğıt uçurtmalardan VII. yüzyılın başlarından itibaren askerî haberleşmeler ve hava tahminleri için yararlanıldığına dair verilen bilgiler ise kesindir. Ayrıca kâğıttan uçurtmaları soylular da içine bir fener koyarak eğlence için kullanmaya başlamışlardır (Bloom, çev. Kılıç, 2003: 61).

2.8. Suyu Bardakta Gemiyi Kâğıtta

Suyı bardakta gemiyi kâğıtta sözü, XVI. asır şairlerinden Yetîmî'nin bir kıtasında geçmektedir. Yetîmî, Nigârî, Âgehî ve Kâtibî mahlaslı Seydi Ali Reis, XVI. asrın gemici diliyle yazan şairleridir (Tietze 2010: 501-522). Yetîmî, o devirde deniz yolculuklarının ne kadar zahmetli olduğunu dile getirmek için *ez-Şikâyet-i Deryâ* başlıklı bir kıta kaleme almıştır.

Sicill-i Osmânî'de Yetîmî Ali Çelebi'nin, Seydi Ali Reis'le Hint seferine çıktığı ve bunu anlatan manzum bir eser yazdığı belirtilmiş ve bu kıta eserinden örnek olarak verilmiştir (Mehmed Süreyyâ 1315/IV: 631).

Yetîmî'nin bu şiiri, Kâtibî mahlaslı meşhur Türk denizcisi Seydi Ali Reis'in *Mir'âtü'l-Memâlik* adlı eserinde de yer almaktadır. Seydi Ali Reis, Hint Okyanusu'nda meydana gelen olayları anlatırken şairin bu kıtasına da yer vermiştir (1313: 28).

Şuyı bardakda démişler gemiyi kâğıdda
Bizden evvel bu cihân seyrin éden ehl-i vuķûf
'Âlem-i berri koyup bahr hevâsında yelen
Bû 'Alî ise anuñ 'aqlına idrâkine yuf⁷

“Bizden önce bu cihanı gezen bilir kişiler, suyu bardakta gemiyi kâğıtta demişler. Karalar âlemini bırakıp denizde yel gibi koşan İbn Sînâ olsa da (onun) aklına idrakine yazıklar olsun.” diyerek deniz yolculuklarından duyduğu pişmanlığı etkileyici bir ifadeyle dile getirmiştir.

Gelibolulu Âlî'nin bir beytinde bu tabire yer vererek ilginç bir ifade oluşturduğu görülmektedir.

Şuyı bardakda déyenler gemiyi kâğıdda
Kûze-i çeşm ile dil levhîn éderler ta'ÿîn (Gelibolulu Âlî: *Dîvân III*: Kıta, 182/3)
[= Suyu bardakta gemiyi kâğıtta diyenler göz testisi ile gönül levhasını tayin ederler.]

Bu beytinde deniz yolculuklarının tehlikesine işaret ederek “Suyun bardakta geminin kâğıtta sakin durduğunu veya seyredilebileceğini söyleyenlerin, göz testisi ve gönül levhasını tayin ettiklerini belirten Gelibolulu Âlî, ilginç bir ifade ortaya koymuştur. Denizler, içinde yüzüldüğü veya gemi yolculuğu yapıldığında tehlikeli olabilmektedir. Çünkü denizde suyun coşması ihtimali vardır. Suyun tehlikeli olmadığı yer ancak bardaktır. Geminin de sakin durabildiği tek yer, kâğıdın üzeridir. Bu yüzden de cihana önceden gelmiş bilge kimseler “Suyu bardakta gemiyi kâğıtta” sözünü söylemişlerdir. Su bardakta, gemi kâğıtta sakin durmaktadır veya tecrübe etmek yerine ancak bunlarda seyredilebilir. Âşğın gözyaşları da öyle çoktur ki adeta bir deniz gibidir. Şair, buna işaretle “Bu gözyaşlarından sakınmak için göz suyu tutan bir testi, gönül de

⁷ Yetîmî, *Dîvân*, Süleymaniye YEK, Hacı Mahmud Efendi (Yahya Efendi Dergâhı), nr. 3298, vr. 111^b.

üzerine resim çizilebilecek bir levha olmaya tayin edilmiştir.” demek istiyor. Böyle olduğu takdirde gözyaşları denizinin tehlikeli yolculuğundan korunmak mümkün olacaktır.

Suyu bardakta gemiyi kâğıtta sözüyle Bâkî'nin bir beyti ve Mostarlı Hasan Ziyâî'nin buna yazdığı muhammeste de biraz farklı bir söyleyişle karşılaşılmaktadır. Bâkî'nin beyti şöyledir:

Şarabı zevrak ile içmenüñ zamānı degül

Efendi keştîyi kâğıdda şuyı bardakda (Bâkî: Dîvân: G. 444/3)

Bâkî, beytinde “Suyu bardakta gemiyi kâğıtta” tabirine Türkçe gemi kelimesi yerine Farsça *keştî* kelimesini kullanarak “Keştîyi kâğıtta suyu bardakta” şeklinde yer vermiştir.

Hasan Ziyâî'nin şiirinde ise Türkçe bardak kelimesinin değil Arapça zevrak kelimesinin kullanıldığı görülmektedir.

Çü muhtesib mey içürmez bize zebānî degül

Nihānî içelüm anı hele ʿıyānî degül

Dil uzradur bize şüfî velî zebānî degül

Şarabı zevrak ile içmenüñ zamānı degül

Efendi keştîyi kâğıdda şuyı zevrakda

(Mostarlı Hasan Ziyâî: Dîvân: 3/3, Muhammes-i Gazel-i Bâkî Efendi)

[= Bize zebani değil şehremini şarap içirmez. Hele onu gizlice içelim, açıkça değil. Ancak sofu bize dil uzatır, zebani değil. Şarabı şişeyle içmenin vakti değil. Efendi! Gemiye kâğıtta suyu şişede (derler).]

Mostarlı Hasan Ziyâî'nin bu beyitte zevrak kelimesini kullanmasının sebebi, şaraptan bahsetmesiyle alakalıdır. Arapça, kayık anlamına gelen zevrak kelimesi aynı zamanda “Mekke-i Mükerrerede zezem doldurmak için kullanılan, topraktan imal edilmiş bir çeşit ibrik, kap” (Mehmed Salâhî 1313: 478) anlamındadır. İçine her türlü sıvı konulabilen keştî ve zevrak özellikle kadeh manasında kullanılmıştır (Onay 1993: 250). Şair, bu anlamlardan hareketle şiirinde şarabı zevrakla, yani büyük kadehle içmenin zamanı olmadığını belirterek içki içmenin tehlikeleri konusunda uyarıda bulunmaktadır. Şehremini sürekli şarap içenleri denetlediği için şarabı gizlice içmek gerektiğini belirten şair, açığa çıkmamak için büyük şişeyle de içmemek gerektiğini söylemektedir.

Geminin kâğıtta, suyun bardakta sakin durması gibi şarap da ancak şişede tehlikesiz olacak, içildiğinde şişedeki gibi durmayacaktır.

2.9. Çiçek Yapraklarıyla Kâğıt İlişkisi

Klasik şiirde zaman zaman özellikle gül, nergis, yasemin gibi çiçeklerin yapraklarının kâğıtla özdeşleştirildiği ve ilginç beyitler ortaya çıktığı görülmektedir.

Necâtî Bey, genel olarak çiçek yapraklarından bahsettiği bir beytinde çiçeklerin şiirini yazmak için ellerinde kat kat kâğıtlar tuttuğunu söyleyerek şairliğiyle övünmektedir.

Vaşf-ı ruhuñla yazmağa şi'riñ Necâti'nün

Kâğıd tutarlar elde çiçekler tabak tabak (Necâtî Bey: *Dîvân*: G. 281/7)

[=Necâtî'nin senin yanağını tarif eden şiirini yazmak için çiçekler, elde kat kat kâğıt tutarlar.]

Necâtî Bey, bu beytinde bütün çiçeklerin sevgilinin yanağını tarif eden şiirini yazmak için ellerinde kat kat kâğıtlar tuttuğunu söyleyerek çiçekleri kişileştirirken, şair için kâğıdın önemine de vurgu yapmaktadır. Tabak kelimesi, ince kat, bir tabak kâğıt ise tabaka (Şemseddin Sami 1317: 876) anlamındadır. Bu kelimeyle kâğıt tabakalarına veya ince yapraklı kâğıtlara işaret eden şair, bazı çiçeklerin açılmış hâliyle tabak gibi durmasını da ima etmektedir. Beytinde şiirin kalıcılığını sağlamak bakımından kâğıdın önemine dikkat çeken Necâtî Bey, aynı zamanda da güzelin yanağını nitelendiren şiirlerinin değerine vurgu yapmaktadır. Necâtî Bey, bu beyitte şiirinin değerini ve bir şair için kâğıdın gerekliliğini çiçekler üzerinden bir tarifle hoş bir biçimde dile getirmiştir.

Bâğa nîrencât evrâkıñı asdı her çiçek

Anuñ için halk-ı 'âlem geldi başdı bir birin (Necâtî Bey: *Dîvân*: K. 20/10)

[= Bahçeye her çiçek tılsım yapraklarını astı. Âlem halkı onun için geldi, birbirini çiğnedi.]

Necâtî Bey, bahçedeki çiçekler tılsım yaprakları astığı için bütün halkın bunları elde etmek uğruna birbirini çiğnemesinden bahsettiği bu beyitte halk arasında tılsım yazılı kâğıtlara ne kadar rağbet edildiğini vurgulamaktadır. Farsça nîreng kelimesinden Arapçaya geçen nîrenc (çoğulu nîrencât) tılsım, tılsımla alakalı işler anlamına gelmektedir (Şemseddin Sami 1317: 1478). Aynı zamanda bahçedeki çiçeklerin bir tılsım yaprağı gibi büyüleyici güzellikte

olduklarını ima eden şair, insanların hem güzel çiçeklere olan sevgisine hem de tılsımlı kâğıtların revaçta olmasına dikkat çekmektedir.

Reh-zen-i bād-ı şabādan saña kâğıd şunmağa

Şāh-ı güller nāme-i ser-beste bağlar goncadan (Tâcîzâde Cafer Çelebi: *Dîvân*: K. 11/32)

[= Yol kesen saba rüzgârından sana kâğıt sunmak için gül dalları, goncadan örtülü bir mektup bağlar.]

Hükümdar II. Bayezid için yazdığı kasidesinin bu beytinde gül dallarının yol kesen saba rüzgârını şikâyet etmek amacıyla goncadan sarılarak bağlanmış bir mektup hazırladıklarını söyleyen Tâcîzâde Cafer Çelebi, gül yapraklarıyla kâğıt ilişkisi kurmuştur. Şair, beyitte açılmamış sarılı goncayı da rulo şeklinde sarılarak bağlanmış bir mektupla özdeşleştirmektedir. Estiğinde bahçedeki çiçekleri savuran saba rüzgârını yol kesen bir hayduda benzeterek kişileştiren şair, beyitte devrin yaşamından önemli bir sahneyi canlandırmıştır. Cafer Çelebi'nin bu hayalinde zarif gül dalı, haksızlığa uğrayan bir kimseyi, eserek bahçedeki gülleri savuran saba rüzgârı ise yol kesen bir eşkiyayı temsil etmektedir. Saba rüzgârının yol kesmesinden şikâyetçi olan gül dalı, bu durumu goncadan bir mektup hazırlayarak hükümdara bildirmek istemiştir. Bu ifadesiyle hükümdarın ne kadar adaletli olduğuna gönderme yapan şair, onun devrinde güllerin bile saba rüzgârından şikâyetlerini dile getirdiklerini bildirmektedir. O dönemde derdi olan kimselerin bir kâğıda yazarak hükümdara dertlerini sunmaları geleneğinden hareketle böyle bir hayal oluşturan şair, beytinde güzel bir gül bahçesi tablosu eşliğinde sosyal yaşamın bir parçasına yer vermektedir.

Aldı geldi milket-i bâğa tarāvet kâğıdın

Mülk-i kudretten bir aq ğarrā kebüter yāsemîn (Zâtî: *Dîvân* III: G. 1185/6)

[= Yasemin, kudret mülkünden (gelen) beyaz, parlak bir güvercindir. Taze kâğıdını aldı, bahçe ülkesine geldi.]

Zâtî, beyaz yasemin yapraklarıyla kâğıt ilişkisi kurduğu bu beytinde yasemin çiçeğini aynı zamanda Allah'ın kudreti mülkünden haber getiren beyaz bir güvercine benzetmektedir. Beyaz bir güvercine benzettiği yaseminin taze kâğıdını alarak bahçeye gelmesiyle çiçeğin yeni açılmış olmasına işaret eden şair, aynı zamanda eskiden güvercinlerin postacı olarak kullanılmasına da dikkat çekmektedir.

Lugat-i Târîhiyye ve Coğrâfiyye'de güvercinlerin posta işlerinde kullanılmalarına dair geniş bilgi bulunmaktadır. Burada anlatıldığına göre güvercinle haberleşme usulü oldukça eskidir ve güvercinlerin postacılıkta istihdamı iki bin seneden beri bilinmektedir. Bu yöntemde yazı yazılmış son derece ince bir kâğıt kuşun ayağına bağlanarak kuş evvelce alıştırdığı yere gönderilmektedir. Roma generallerinden Maryus (Marius), MÖ 40 senesinde Mutina adlı yerde mahsur kaldığında güvercin vasıtasıyla dostlarına haber göndermiştir. Orta Çağ'da Haçlıların, H. 570/M. 1174'de Mısır meliklerinden Nureddin Mahmud'un, H. 622/M. 1225'te Abbâsî halifelerinden Ahmed'in posta için güvercin kullandıkları bilinmektedir. Mısır'da eğitilen bir güvercinin bin Macar altını civarında bir fiyata satıldığı ve Mısır ülkesinde postane tarzında güvercin kuleleri bulunduğu da bilgiler arasındadır. Avrupa'nın bazı yerlerinde de haberleşme için yakın zamana kadar güvercinler kullanılmış, ancak telgrafla vapur gibi araçlar ortaya çıktıktan sonra bu usul terk edilmiştir (Yağlıkçızâde Ahmed Rifat, 6 (1299): 106-107).

Zâtî, beyitteki kudret mülkünden gelen beyaz güvercin ifadesiyle ilahi âlemden dünyaya haber getiren bir melek hayali de canlandırmaktadır. Beyitte yasemin çiçeğini kâğıda benzeten şair, bir yandan da onun beyaz zarif yapraklarıyla güvercinin yumuşak, beyaz tüyleri arasında ilişki kurmuştur.

2.10. İlim-Kâğıt ilişkisi

Şafha-i cân üzre yazdum 'ışkuñı

Küllü şey'in leyse fi'l-ķirtâsı zâ' (Cem Sultan: Dîvân: G. 158/3)

[= Senin aşkını can sayfası üzerine yazdım. Kâğıda aktarılmayan her şey zayi olur.]

Cem Sultan, canını bir sayfaya benzettiği bu beyitte sevgilinin aşkını can sayfasına yazdığını söyler ve bunu kâğıda aktarılmayan her şeyin zayi olacağını bildiği için yaptığını belirtir. Beytinde kâğıdın bilgiyi muhafaza etmedeki rolüne dikkat çeken şair, güzel bir ifade oluşturmuştur. Klasik şiirin geleneksel yapısı içinde güzele olan aşkıdan bahseden bir beyitte sözde kalıp kâğıda aktarılmayan şeylerin unutulmaya mahkûm olacağını dile getiren şairin önemli bir hususa dikkat çektiği görülmektedir.

Helâkî'de de karşımıza çıkan benzer bir ifade şöyledir:

Hakk olunmaz levh-i dilden h att-ı d st

K ll  'ilmin leyse fi'l-kirt si z ' (Hel k : D v n: G. 77/2)

[= Sevgilinin hattı gönül levhasından kazanmaz. K ğıda geçirilmeyen her ilim z yi' olur.]

Beyitte g nl  bir yazı levhasına benzeten ve sevgilinin hattının buradan kazanmadığını, yani hayalinden hiç gitmediğini söyleyen Hel k , Cem Sultan'ın beytindeki Arapça deyi i *külli şey*'in (her şey) yerine *külli ilmin* (her ilim) ifadesini kullanarak özellikle ilim-k ğıt ilişkisini vurgulamıştır.⁸

Sonuc

Bu çalışmada kitapların yaygınlaşmasında önemli bir rol oynayan ve medeniyet yolunda önemli bir basamak oluşturan k ğıdın, klasik Türk  iirindeki bazı yansımalarına dikkat çekilmiştir. Klasik Türk  iirinin Anadolu'da başlangıcından 16. asrın sonuna kadar olan dönemdeki çeşitli şairlerden kırk be  divan incelendiğinde k ğıt konusunda çok sayıda beyit kaleme alındığı g r lm  tir.⁹ Bu beyitlerin hepsi bir makale içinde de erlendirilemeyecek kadar çok sayıdadır. Bu araştırmada k ğıdın şiirdeki akislerinden sadece k c k bir kısmına çarpıcı bazı örnekler vasıtasıyla yer verilmiştir.

K ğıdın klasik şiire nasıl aksettiğine, şair için önemine yo unla an bu araştırma,  ir k ğıt ilişkisi çerçevesinde ilginç sonuçlar içermektedir. Buna göre şairlerin  iirleri için hayati öneme sahip olan k ğıdın renkleri, türleri,  ir için gerekliliğini çeşitli örnekler üzerinden vurguladıkları görülmektedir. Al k ğıt tabirinde g r ld ği üzere k ğıdın renkiyle metnin anlamı arasında ilişki

⁸ Kadı Burh neddin de diğer insanlar ilmi k ğıt ve mürekkep vasıtasıyla  ğrense de kendisinin güzelin misk renkli ve kokulu tüylerinden okuduğunu söyleyerek kendisi için a k ilminden başka bir şeyin değerli olmadığını dile getirdiği bir beyitte k ğıt ilim ilişkisine değinmektedir:

M  k h attından o ıruz 'ilmi

 zgeler k ğıd u mid d o ıya (Kadı Burh neddin: D v n: G. 918/4)

[= İlmi, misk hattından okuruz. Başkaları k ğıt ve mürekkep okusunlar.]

⁹ Bu konuyu araştırmak için incelenen divanlar Şunlardır: **XIV. yüzyıl:** Kadı Burh neddin. **XV-XVI. yüzyıl:** Hoca Deh n , Ahmed , Őeyh , Ahmed-i D i, İvaz Pa a oğlu At y , Cem li, Ahmed Pa a, Avn , S f , Hamdullah Hamd , Nec t  Bey, Adl , Cem Sultan, T c zade Cafer Çelebi, Har m ,  h , Vaf , Mes h , Mihr  Hatun, Amr , Rev n , Prizrenli Şem' , Hayret , Fig n , Üsküplü İ hak Çelebi, Us l , Z t , Fuz l , Hay l , Hecr , Edirneli Nazm , Seh b , Muhibb , Emr , Hel k , Yahy  Bey, Mostarlı Ziy i, Vus l , Ahd , Nev' , B k , Gelibolulu Mustafa  li, Mur d , Bağdatlı R h .

kurulması da bu konuda karşımıza çıkan önemli bir bilgidir. Ayrıca bazı şairlerin kâğıtların bölgelerine veya türlerine dair verdikleri bilgiler de geniş bir çeşitliliğe sahip olan kâğıtların şiirde farklı yönleriyle yer edindiğini göstermektedir. Şairler, kâğıda yer verdikleri beyitlerinde bu konu çerçevesinde yaşamın ilginç ayrıntılarına da yer vermişlerdir. Kâğıt metin bağlantısı, kâğıdın haberleşmede kullanılması, kâğıttan fanus uçurma, ilim-kâğıt ilişkisi, hayatın ilginç ayrıntılarının kâğıt aracılığıyla şiire yansımalarına dair örneklerden bazılarıdır.

Kâğıdın klasik şiire çok sayıda örnekle ve farklı özellikleriyle yansımaları ve bu beyitlerde yaşamın bazı detaylarına yer verilmesi, şiir hayat bağının ne derece güçlü olduğunu göstermektedir. Şairler, şiirlerini ebedileştiren malzeme olan kâğıda büyük önem atfederek ondan sık sık bahsetmişler ve kâğıt çerçevesinde hayatlarından sahneleri şiire aktarmışlardır. Şiirde kâğıdın farklı yönlerine metinle, ilimle ilişkisine, farklı türlerine dair yapılan vurgular, şairlerin önem verdikleri unsurların şiirlerine ilginç biçimde aksettiklerinin ve şiirin hayatı çeşitli yönleriyle yansıttığının bir göstergesidir. Geleneksel yapısı itibarıyla aşk sevgili konularına yoğunlaşan klasik şiirin, sevgiliyi tarif eden benzetmeler üzerinden bir yandan da hayatın gerçeklerini aksettirdiği kâğıt konusunda seçilmiş bu beyit örneklerinden de açıkça anlaşılmaktadır. Şiirlerinde sevgiliye olan hislerini farklı unsurlar vasıtasıyla ifade eden şairler, aynı zamanda yaşamın realitesini de eserlerine aktarmakta ve dönemin hayatına dair ipuçları sunmaktadırlar.¹⁰

Kaynakça

Acar, Ş. (1999). *Türk Hat Sanatı (Araç, Gereç ve Formlar)~Turkish Calligraphy (Materials, Tools and Forms)*. İstanbul: Antik A. Ş. Kültür Yayınları.

Anadol, Ç. (2011). *Ağa Han Müzesi Hazinesi~Kitap Sanatı ve Hat*. İstanbul: Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi.

Ayverdi, İ. (2006). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı İktisadî İşletmesi.

Bâkî (1994). *Bâkî Dîvânı*. Haz. Küçük, S. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

¹⁰ Bu makalenin kaynağı, yazarın *Başlangıcından 16. Yüzyılın Sonuna Kadar Klasik Türk Şiirinde Yazı ve Kitap Sanatları Estetiği*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı, İstanbul, 2024 adlı doktora tezidir.

Barthes, R. (2007). *Yazı Üzerine Çeşitlemeler-Metnin Hazzı*. Çev. Demirkol, Ş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Barthold, V. V. (2004). *Orta Asya Türk Tarihi Dersleri*. Çev. Dağ, H. Ankara: Çağlar Yayınları.

Binark, İ. (1975). *Eski Kitapçılık Sanatlarımız*. Ankara: Kazan Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği Yayınları.

Bloom, J. M. (2003). *Kâğıda İşlenen Uygarlık*. Çev. Kılıç, Z. İstanbul: Kitap Yayınevi.

Cem Sultan. (1989). *Cem Sultan'ın Türkçe Divan'ı*. Haz. Ersoylu, İ. H. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Çağman, F. (2014). *Kat'ı Osmanlı Dünyasında Kâğıt Oyma Sanatı ve Sanatçıları*. İstanbul: Aygaz A.Ş.

Dahl, S. (1999). *Antikçağdan Günümüze Her Yönüyle Kitabın Tarihi (Bogens Historie=History of the Book)*. Çev. Dündar, M. Ankara: Milli Kütüphane Başkanlığı.

Demiriş, B. (2002). *Eskiçağ'da Yazı Araç ve Gereçleri*. İstanbul: Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü Yayınları.

Edirneli Nazmî. (2017). *Edirneli Nazmî Dîvânı*. Haz. Averbek, G. D. Amerika Birleşik Devletleri: CreateSpace Publishing Platform.

Emrî. (2018). *Dîvân*. Haz. Saraç, M.A.Y. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Ersoy, O. (1963). *XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Türkiye'de Kâğıt*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.

Friedrich, J. (2000). *Kayıp Yazılar ve Diller*. Çev. Tekoğlu, R. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Gelibolulu Mustafa Âlî (2006). *Divan (Textual Analysis and Critical Edition)*. I. Haz. Aksoyak, İ. H. Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü.

Halaçoğlu, Y. (1993). *Damga*. TDV İslâm Ansiklopedisi VIII (454-455). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Hasan Ziyâî. (2002). *Hasan Ziyâî Hayatı-Eserleri-Sanatı ve Divanı (İnceleme-Metin)*. Haz. Gürgendereli, M. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Hayâlî Bey. (1945). *Hayâlî Bey Dîvânı*. Haz. Tarlan, A. N. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Helâkî. (1982). *Dîvan (Tenkidli Basım)*. Haz. Çavuşoğlu, M. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

- Hüseyin Remzi. (1305). *Lugat-i Remzi*. İstanbul: Hüseyin Remzi Matbaası.
- Kadı Burhaneddin. (1980). *Kadı Burhaneddin Dîvânı*. Haz. Ergin, M. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Mehmed Salâhî. (1313). *Kâmûs-ı Osmânî*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası.
- Mehmed Süreyyâ. (1315). *Sicill-i Osmanî yâhûd Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye*. 4 cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Mustafa Âlî. (1926). *Menâkıb-ı Hünerverân*. İstanbul: Türk Tarih Encümeni Külliyyatı, Matbaa-i Âmire.
- Necatî Beg. (1997). *Necatî Beg Divanı*. Haz. Tarlan. A. N. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Necib Âsım. (1311). *Kitâb*. Kostantiniyye: Matbaa-i Safâ ve Enver.
- Onay, A. T. (1993). *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*. Haz. Kurnaz, C. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Orsenna, E. (2013). *Kâğıt Yolunda Küreselleşme Üstüne Küçük El Kitabı*. Çev. Terzi, A. İstanbul: Metis Yayınları.
- Revânî. (2017). *Revânî Dîvânı*. Haz. Avşar, Z. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Richard, F. (2011). Kitabhane: Kitabın ve Kültürün Hizmetinde Bir Kurum. In Anadol, Ç. (Ed.), *Ağa Han Müzesi Hazineleleri-Kitap Sanatı ve Hat* (104-112). İstanbul: Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi.
- Seydi Ali Reis. (1313). *Mir'âtü'l-Memâlik*. Neş. Ahmed Cevdet. Dersâdet: İkdâm Matbaası.
- Şem'î. (2014). *Şem'î Dîvânı Prizrenli Şem'î*. Haz. Karavelioğlu, M. A. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Şemseddin Sami. (1317). *Kâmûs-ı Türkî*. Dersâdet: İkdâm Matbaası.
- Tâcîzâde Cafer Çelebi. (1983). *The Life and Works of Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi, with a Critical Edition of His Dîvân*. Haz. Erünsal, İ. E. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Tekin, Ş. (1993). *Eski Türklerde Yazı, Kâğıt, Kitap ve Kâğıt Damgaları*. İstanbul: Eren Yayıncılık.

Tietze, A. (2010). XVI. Asır Türk Şiirinde Gemici Dili: Nigârî, Kâtibî, Yetim. 60. *Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı* (501-522). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

XIII. *Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü I-VIII* (1996). 2. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Yağlıkzâde Rifat Ahmed. (1299). *Lügat-i Târihiyye ve Coğrâfiyye*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası.

Yetîmî. (949). *Dîvân*. Süleymaniye YEK, Hacı Mahmud Efendi (Yahya Efendi Dergâhı), nr. 3298.

Yıldız, N. (2003). *Kalıntılar ve Edebî Kaynaklar Işığında Antikçağ Kütüphaneleri*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Zâtî. (1968). *Zatî Divanı (Edisyon Kritik ve Transkripsiyon) Gazeller Kısmı: I*. Haz. Tarlan, A. N. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Zâtî. (1970). *Zatî Divanı (Edisyon Kritik ve Transkripsiyon) Gazeller Kısmı: II*. Haz. Tarlan, A. N. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Zâtî. (1987). *Zatî Divanı (Edisyon Kritik ve Transkripsiyon) Gazeller Kısmı: III*. Haz. Çavuşoğlu, M. & Tanyeri, M. A. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Received 28.10.2024	Research Article	JOTS
Accepted 14.11.2024		9/1
Published 26.02.2025		2025: 122-145

Kazakçada Moğolca Akrabalık Adları Üzerine Bir İnceleme

A study on Mongolian kinship names in Kazakh

Emin OBA*

International Taraz Innovative Institute/Kazakhstan
E-mail: eminoba@hotmail.com

Saurykov Yerbolat BAIYUZAKOVICH**

International Taraz Innovative Institute/Kazakhstan
E-mail: e_saurykov@mail.ru

One of the words that constitute the basic vocabulary of a language is kinship names. These words are among the words that are exchanged between languages with the interaction between cultures. In this study, kinship names borrowed from Mongolian in the vocabulary of Kazakh will be examined. While examining these words, the forms and meanings of the words in Middle Mongolian, Literary Mongolian and Modern Mongolian will be given. In addition, the forms and uses of the word in historical Turkic dialects and modern Turkic dialects will be given. In addition, the origin explanations related to the word will be included.

Key Words: Kazakh, Mongolian, kinship names, vocabulary.

* ORCID ID: 0000-0002-5299-8023.

** ORCID ID: 0000-0002-5763-0703

Giriş

Akrabalık adları, bir dilin sözvarlığı içerisindeki aslî unsurların başında gelmektedir. Aksan, bir dilin aslî unsurlarını açıklarken, akrabalık adlarını da bu temel sözcükler içerisine dâhil etmektedir. Aksan’a göre “insanın organları başta olmak üzere onun en temel gereksinimlerini karşılayan yemek, içmek, uyumak, gelmek, gitmek, vermek, almak gibi kavramlar, ona en yakın ilişkileri gösteren akrabalık adları, sayılar, insanın maddi-manevi kültürüne giren çeşitli kavramlar dilin aslî unsurları arasına girmektedir” (Aksan 2004: 26).

Kuzey-Batı (Kıpçak) grubu, çağdaş lehçeleri arasında yer alan Kazakça, sözvarlığı açısından oldukça zengin bir lehçedir. Sözcüklerini genellikle Türkçe kökenli sözcükler oluşturmakla birlikte başka dillerden sözcükler de Kazakçanın sözvarlığında yer almaktadır. Bu alıntı sözcükler arasında dikkat çeken sözlerin başında Moğolca kökenli sözcükler gelmektedir. Moğolca alıntı sözcükler, Kazakçanın sözvarlığında azımsanmayacak sayıda. Bu sözcükler genellikle Kazakçaya Türk dilinin tarihî lehçeleri aracılığıyla aktarılmıştır. Ancak bazı sözcükler ise tarihî lehçelerde görülmez, yalnızca çağdaş Türk lehçelerinde (*böle*, *ajın* gibi) görülmektedir. Poppe, bu durumu Kazakça için şöyle açıklamıştır. O, Kazak cüzleri arasında Moğol isimli cüzlerin (Nayman, Kereyit, Calayır gibi) varlığına değinmiştir. Bu isimlerin cüzler arasında var olma sebebini de Kazaklarla Moğollar arasındaki yakın ilişkiden kaynaklandığını söylemiştir (Poppe 1991: 152).

Kazakçada Moğolca Kökenli Akrabalık Adları

Bu çalışmada, Kazakçanın sözvarlığında görülen Moğolca kökenli akrabalık adları incelenecektir. Bunlar; *abağa*, *abısın*, *ajın*, *ağa*, *anda*, *böle*, *gürgen*, *kenje*, *kökeltaş/kökiltaş*, *köbegen*, *kıda*, *kıma*, *nağaşı*, *nöker/nöger*, *öbegen*, *ören* gibi. Bu alıntı sözcükler incelenirken sözcüğün Orta Moğolca, Edebî Moğolca ve Çağdaş Moğolcadaki kullanımları verilmiştir. Ayrıca sözcüğün Türk dilinin tarihî ve çağdaş lehçelerindeki kullanımları hakkında da bilgi verilmiştir. Sözcükle ilgili köken açıklamalarına da yer verilmiştir.

abağa “amca; büyük ağabey” (Smagulov 2013: 12) ← Mog. *abağa* “amca, babanın erkek kardeşi” (Sanjeyev 2015: 32).

Sözcük, Orta Moğolcada: MGT’de *abağa* “oheim, jüngerer Bruder des Vaters // amca, babanın küçük erkek kardeşi” (Haenisch 1939: 1), ME’de *abağa* “дядя по отцу // amca” (Poppe 1938: 402), *abuğa* “uncle, father’s younger brother // amca, babanın küçük kardeşi” (Kara 1990: 281). Edebî Moğolcada: *abağa* “paternal uncle // amca” (Lessing 1960: 2; Lessing 2003: 4). Çağdaş Moğolcada: Kalmuk *awyr* “des vaters bruder (älter oder jünger); onkel // babanın erkek kardeşi (büyük veya küçük); amca” (Ramstedt 1935: 19), Buryat *abga* “брат отца, родной дядя // babanın erkek kardeşi, amca” (Çeremisov 1951: 25), Oyrat *abağay* “старший брат жены // karısının ağabeyi” (Baskakov-Toşçakova 1947: 11) şeklindedir.

Sözcük, Tarihî Türk lehçelerinde; Eski Uygurcada *apaga* “babanın erkek kardeşi, amca” (Wilkens 2021: 55), *abaka* “amca; *abakam ödemiş tümän bağı* ‘amcam Tümen Beyi Ödemiş’” (Röhrborn 1977: 35), Kıpçakça eserlerden CC’de *abaga* “amca” (Argunşah-Güner 2015: 413), Çağatayca sözlüklerden DTO, LÇT’de *abağa* “amca” (Pavet de Courteille 1870: 1; Şeyh Suleymân Efendi 1298: 2) şeklindedir. Çağdaş Türk lehçelerinde; Özbekçe *avağa* “büyük torun, büyük kardeş” (Borovkov 1959: 20), Altayca *aba* “amca; büyük babanın ağabeyi; baba”, *abaay*, *abağay* “karısının erkek kardeşi”, *abaka* “büyük baba” (Naskali 1999: 19), Hakasça *aba* “amca, baba” (Baskakov 1953: 13), Yakutça *abağa* “amca (babanın ağabeyi)” (Li 1999: 124) şeklindedir. *Opıt Slovaryä Tyurskskih Nareçiy*’de *aba*, *abağa*, *abağay* “babanın erkek kardeşi, amca” (Radloff I 1893: 620; 622). *Sravnitel’ny Slovar’ Turetsko-Tatarski’ Nareçiy*’de *abağa* “amca (babanın erkek kardeşi)” (Budagov 1869/I: 2). Ayrıca, Derleme Sözlüğü’nde *abaka* “amca” (DS I: 6) şeklinde görülür.

Sözcükle ilgili genel görüş, Moğolcadan alıntılanmış olmasıdır. Bugünkü çağdaş Türk lehçelerinin bazılarında görülmekle birlikte Altayca farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır: *abaay* (< *abağa*), *abağay*, *abaka* gibi. Radloff sözcüğün *aba* (baba) + *ağa* (ağabey) sözcüklerinin birleşiminden oluştuğunu belirtmekle birlikte sözcüğün daha çok Sibiryâ grubu dillerinde görüldüğünden bahsetmektedir (Radloff 1893/I: 622). Kincses-Nagy ise sözcüğün Türkçe kaynaklarda geçen *abā/apā* “ata; baba; amca” (Clauson 1972: 5) sözcüğüyle ilişkilendirmektedir (Kincses-Nagy, 2018: 35). Sözcük, Moğolcadan Mançu ve Evenki dillerine de alıntılanmıştır: Mançu *abka*, Evenki *awaga*, *awagay* (Doerfer, 1985: 89). Ayrıca bkz. (TMEN I: 107; ESTY I: 64; Röhrborn 1977: 35; Li 1999: 124-125; Özönder 1996: 51).

abısın “kardeşlerin eşlerinden her birinin ötekine göre adı, elti, yenge; *ağayın tatur bolsa at köp, abısın tatur bolsa as köp* ‘akraba iyi geçinirse at çok, elti iyi geçinirse aş çok’” (Koç 2003: 23; Iskakov I 2011: 44; Oraltay 1984: 2) ← Mog. *abısın* “erkek kardeşlerin eşleri, gelinler; elti” (Sanjeyev, 2015: 33).

Sözcük, Edebî Moğolca: *abısın* “the wife of an elder brother in relation to the wife of a younger brother // ağabeyin karısının küçük kardeşinin karısı ile olan akrabalık durumu, eltilik” (Lessing 1960: 4; Lessing, 2003: 7), *abısın, abısın* “bru belle-fille, femme du fils // gelin, oğlunun karısı, yenge” (Kowalewski 1844: 43). Çağdaş Moğolcada: Halha *awısan* “elti (küçük erkek kardeşin karısına karşı ağabeyin karısı)” (Li 1999: 303), Kalmuk *awsın, äwsın* “schwägerin, die frau des bruders des mannes // elti, kocanın erkek kardeşinin karısı” (Ramstedt 1935: 20), Buryat *abıhan* “невестка (жена одного брата в отношении жены другого брата) // gelin (büyük erkek kardeşin karısının, küçük erkek kardeşin karısına göre akrabalık durumu)” (Çeremisov 1951: 27), Ordos *awısın* “les femmes d’un mème mari l’une par rapport a l’autre // aynı kocanın eşlerinin birbirleriyle olan akrabalık durumu” (Mostaert 1968: 37) şeklindedir.

Sözcük Çağatayca sözlüklerden *Fethali Kaçar’ın Sözlüğü*’nde *abusın* “kız kardeş, bacı” (Rahimi, 2016: 218) şeklindedir. Çağdaş Türk lehçelerinde; Kırgızca *abısın* “gelin, elti (öteki kardeşin veya akrabanın karısına nispeten beriki kardeşin karısı)” (Yudahin, 1998: 2), Karakalpakça *abısın* “gelin (büyük erkek kardeşin karısının, küçük erkek kardeşin karısına göre akrabalık durumu)” (Baskakov, 1958: 16), Nogayca *abısın* “gelin, elti” (Baskakov, 1963: 20), Başkurtça *aphın* “yenge, ağabeyin ya da küçük kardeşin eşi” (Özşahin, 2017: 34), Hakasça *abızın* “gelin, elti” (Baskakov, 1953: 14), Kumukça *apsın* “gelin (büyük erkek kardeşin karısının, küçük erkek kardeşin karısına göre akrabalık durumu)” (Bammatov, 1969: 44) olarak görülür. *Opıt Slovarya Tyurskskih Nareçiy*’de *abısın, abızın* “kocanın erkek kardeşinin karısı, elti” (Radloff I, 1893: 629-630) şeklinde görülür.

Sözcükle ilgili genel görüş, Moğolcadan alıntılanmış bir sözcük olmasıdır. Sözcük, tarihî Türk lehçelerden Çağatayca bazı eserlerde ve bugünkü çağdaş Türk lehçelerinin birçoğunda görülmektedir. Sözcük, Moğolca *abi-* (< **ab-*) “almak, sahip olmak” fiiline +*sUn* ekinin eklenmesiyle oluşmuştur (Kincses-Nagy 2018: 38; VEWT: 2; Sanjeyev 2015: 33).

ajın “*abısın-ajın* = kardeş, akraba kimselerin yakınları, eşleri; eltiler” (Koç 2003: 23; Iskakov 2011/I: 44), *abısın-acın* “kardeş, akraba kimselerin hanımları” (Oraltay 1984: 2). Sözcük, Kazakçada genellikle *abısın* sözcüyle birlikte ikileme şeklinde kullanılmaktadır ← Mog. *acin* “küçük erkek kardeşin karısının ağabeyinin karısıyla olan akrabalık ilişkisi, elti” (Sanjeyev 2015: 42).

Sözcük, Edebî Moğolcada: *acin* “the wife of a younger brother in relation to the wife of an elder brother // küçük kardeşin karısının büyük kardeşin karısına göre durumu, elti” (Lessing, 1960: 62; Lessing, 2003: 99). Çağdaş Moğolcada: Halha *ajın* “жена младшего брата по отношению к жене старшего брата // küçük erkek kardeşin karısı ile ağabeyinin karısı, elti” (Sanjeyev, 2015: 42), Ordos *awısın-ajın* “les femmes d’un mème mari l’une par rapport a l’autre // aynı kocanın eşlerinin birbirleriyle olan akrabalık durumu” (Mostaert, 1968: 37) şeklindedir.

Sözcük, Moğolcadan alıntılanmış bir sözcüktür ve bugünkü çağdaş lehçelerin bazılarında görülür. Ancak sözcük, çağdaş lehçelerde *abısın* sözcüğüyle birlikte ikileme şeklinde kullanılmaktadır: Kırgızca *abısın-acın* “akrabaların eşlerinin birbirine karşı durumu, elti” (Yudahin 1998: 2), Karakalpakça *abısın-ajın* “akrabaların eşleri, eltiler” (Baskakov 1958: 19). Ayrıca bkz. (Li 1999: 303).

ağa “akrabalardan yaşça büyük olanı; yaşça büyük erkek; yol gösterici, danışman”, **ağay** “yaşça büyük erkeklere ve hocalara saygı bildiren hitap şekli; ağa kelimesinin kibarca söylenmesi” (Koç, 2003: 24; Smagulov, 2013: 13). Ayrıca Kazakçada görülen **ağa** “akrabalardan yaşı büyük olan; baba” (Smagulov, 2013: 18; 39) sözcüğü de, Moğolca **ağa** sözcüğünün Kazakçadaki diğer şekillerindedir ← Mog. **ağa**, **ağa** “ağabey, büyük erkek kardeş; kıdemli, rütbece üstün olan”, **ağay** “yaşı büyüklere saygı ifade eden hitap şekli” (Sanjeyev, 2015: 37; 51-52).

Sözcük, Orta Moğolcada: MGT’de **ağa** “älterer bruder; älterer, vorgesetzger // ağabey; daha yaşlı, üstün” (Haenisch, 1939: 3), ME’de **ağa** “*hürgenü ağa* / Çağ. *elnij ağası* = старейшина народа // yaşça büyük olan kimse, ileri gelen” (Poppe, 1938: 185), **ağa** “elder brother // ağabey” (Kara, 1990: 282). Edebî Moğolcada: **ağa** “older brother; senior, elder, older (also used as respectful term of address to a person of about the same age) // ağa, ağabey; bey, ağa, daha yaşlı (yaşça büyüklere saygı için kullanılan hitap şekli)” (Lessing, 1960: 59; Lessing, 2003: 95).

Çağdaş Moğolcada: Kalmuk *ax* “der ältere bruder, onkel; älter, besser, vornehmer, mächtiger // ağabey, amca; daha yaşlı, daha iyi, daha seçkin, daha güçlü” (Ramstedt, 1935: 3), Buryat *axa* “старший брат // ağabey” (Çeremisov, 1951: 71), Dagur *akaa, ahe* “older borther // ağabey” (Martin, 1961: 112), Ordos *axa* “frère plus âgé // ağabey” (Mostaert, 1968: 8) şeklindedir.

Sözcük, Tarihî Türk lehçelerinde; Eski Uygurcada *aka, aqa* “büyük erkek kardeş, ağabey” (Röhbörn, 1977: 78; Wilkens, 2021: 23; Caferoğlu, 1968: 6; 9), Harezmi dönemi eserlerinde *ağa, aқа* “ağabey; yaşça büyük erkek kardeş” (Ünlü, 2012: 28), Kıpçakça eserlerden CC’de *ağa* “ağabey, büyük erkek kardeş” (Grønbech, 1942: 28; Toparlı, 2007: 3), Çağatayca eserlerden ŞT ve DTO’de *ağa, aқа* “büyük erkek kardeş, ağabey” (Ölmez, 1996: 318; Pavet de Courteille, 1870: 24; 27), Tarama Sözlüğü’nde *ağa* “büyük erkek kardeş” (TS I, 24) şeklindedir. Çağdaş Türk lehçelerinde; Kırgızca *ağa* “büyük erkek kardeş” (Yudahin, 1998: 9), Karakalpakça *ağa* “ağabey” (Baskakov, 1958: 18), Nogayca *ağa* “ağabey” (Baskakov, 1963: 25), Başkurtça *ağa* “ağabey; mevki sahibi kişi” (Özşahin, 2017: 18), Tatarca *ağa* “ağabey; yaşça büyük kişi, yetişkin kişi” (Öner, 2009: 21), Altayca *aқа* “büyük erkek kardeş; dedenin kardeşi; yaşlılara hitap edilirken kullanılan ve saygı ifade eden kelime” (Naskali, 1999: 22), Özbekçe *aқа* “ağabey” (Borovkov, 1959: 29) olarak görülür. *Opit Slovarya Tyurskskih Nareçiy*’de *ağa* “ağabey, büyük erkek kardeş” (Radloff I, 1893: 143). *Sravnitel’nyy Slovar’ Turetsko-Tatarski’ Nareçiy*’de *ağa* “ağabey” (Budagov I, 1869: 60). Ayrıca sözcük, Derleme Sözlüğü’nde de *ağa, aқа* “ağabey, büyük erkek kardeş” (DS I, 74) şeklindedir.

Sözcükle ilgili genel görüş, Moğolca alıntılanmış bir sözcük olmasıdır. Orta Türkçeden itibaren kullanılmaya başlanmış ve bugünkü çağdaş lehçelerin birçoğunda görülmektedir. Sözcük, Eski Türkçede görülen *éçi* “büyük erkek kardeş; amca” sözcüğünün yerini almıştır. Tuna, sözcüğün Eski Uygurcada görülme sebebini, devir değil yazı dilinden kaynaklandığı belirtmiştir. Ayrıca Mançu diline de alıntılanmıştır; *agün* (Tuna, 1976: 282). Ayrıca bkz. (Kincses-Nagy, 2018: 40; VEWT: 13; ESTY I, 1974: 70; TMEN I, 133; Li, 1999: 148; Schönig, 2000: 244).

anda “dost, arkadaş; kan kardeş; kan bağı kurma, akrabalık, dünürlük” (Iskakov I, 2011: 503; Smagulov, 2013: 28) ← Mog. *anda* (< PT **andă*, bkz. ET *and/ant*

“yemin, ant” (Clauson, 1972: 176a)) “birbirine ant verme, kan kardeş olma; arkadaş, dost” (Sanjeyev, 2015: 49; Kincses-Nagy, 2018: 47).

Sözcük, Orta Moğolcada: MGT’de *anda* “schwurfreundschaft, freund // yeminli arkadaş; dost, arkadaş” (Haenisch, 1939: 7), ME’de *anda* “друг // arkadaş, dost” (Poppe, 1939: 102). Edebî Moğolcada: *anda* “sworn brother, friend // yeminli arkadaş, dost” (Lessing, 1960: 42; Lessing, 2003: 68). Çağdaş Moğolcada: Kalmuk *andⁿ*, *andⁿ* “freund // arkadaş, dost” (Ramstedt, 1935: 10), Buryat *anda* “побратим, названный брат; близкий друг // yeminli kardeş, kan kardeş; yakın arkadaş” (Çeremisov, 1951: 56), Ordos *anda* “frere (soeur) par serment // erkek kardeşlerin (kız kardeşlerin) yemin etmeleri, dostluk, arkadaşlık” (Mostaert, 1968: 23) şeklindedir.

Sözcük, Tarihî Türk lehçelerinde; Çağatayca sözlüklerden DTO ve LÇT’de *anda* “bir kabilenin başka bir kableden kız alması, ittifak kurması, akrabalık” (Pavet de Courteille, 1870: 37; Şeyh Suleymân Efendi, 1298: 22; Ünlü, 2013: 43) şeklindedir. Çağdaş Türk lehçelerinde; Derleme Sözlüğü’nde *anda* “kardeş” şeklide kullanılır (DS I, 255).

Sözcük, *anda* şekliyle Moğolcadan alıntılanmıştır. Ancak Doerfer ve Räsänen göre sözcük, Türkçe kökenli *and/ant* sözcüğünden Moğolcaya alıntılanmıştır. Daha sonrasında Çağatayca sözlüklere *anda* şeklinde tekrardan Moğolcadan geri ödünçlenmiştir (TMEN I, 149-152; II, 128; VEWT: 20). Ayrıca sözcük, Moğolcadan Mançu ve Evenki dillerine de alıntılanmıştır: *anda* “arkadaş, dost, yoldaş” (Sanjeyev, 2015: 49). Ayrıca bkz. (Kincses-Nagy, 2018: 47; ESTY I, 1974: 151; Ramstedt, 1935: 10).

böle “iki kız kardeşin oğlu veya kızı, teyze çocukları” (Koç, 2003: 94; Smagulov, 2013: 61; Iskakov III, 2011: 543) ← Mog. *böle* (*büle, büli, bülü*) “kız kardeşlerin çocukları, teyze çocukları”, *bölençer* “kuzenlerin çocukları” (Sanjeyev, 2015: 105; 123).

Sözcük, Edebî Moğolcada: *böle, bülü* “cousins (of children of two sisters only) // kuzenler, teyze çocukları (sadece iki kız kardeşin çocukları)” (Lessing, 1960: 147; Lessing, 2003: 237). Çağdaş Moğolcada: Kalmuk *böl^ö* “vetter, söhne zweier schwestern // kuzen, teyze çocukları, iki kız kardeşin çocukları”, *bölñts^r* “enkel zweier schwestern // kız kardeşlerin torunları” (Ramstedt, 1935: 15-16), Buryat *bülä* “двоюродный брат, двоюродная сестра (по матери) // teyze çocukları,

kuzen (anne tarafından)” (Çeremisov, 1951: 135), Mongur *bülä* “дитя, ребёнок // çocuk, evlat”, Dagur *bülä* “дети сестёр // kız kardeşlerin çocukları, kuzen” (Sanjeyev, 2015: 105) şeklindedir.

Sözcük, Çağdaş Türk lehçelerinde; Kırgızca *bölö* “iki kız kardeşin çocukları; (ana tarafından) kardeş çocukları” (Yudahin, 1998: 138), Karakalpakça *böle* “teyze çocukları, kuzen” (Baskakov, 1958: 116), Nogayca *böle* “teyze çocukları, kuzen”, *böleşer* “kuzenlerin çocukları” (Baskakov, 1963: 86), Başkurtça *büle* “teyze çocuğu; yeğen çocuğu” (Özşahin, 2017: 115), Altayca *bölö* “kız kardeşlerin çocukları, kardeş çocukları” (Naskali, 1999: 44), Özbekçe *bölä* “teyze çocukları, kız kardeşlerin çocukları” (Borovkov, 1959: 95). *Opit Slovarya Tyurskskih Nareçiy*’de *pölä, pölö* “kız kardeşlerin çocukları, kuzen” (Radloff IV, 1911: 1303). Ayrıca sözcük, Derleme Sözlüğü’nde de *böle, bola, bulla, bülem* “teyze çocuğu; amca çocuğu; yeğen; teyze, hala”, *bele* “iki kardeş çocukları, kuzen; teyze, hala” (DS II, 608; 767) şeklindedir.

Sözcükle ilgili genel görüş, Moğolcadan alınmış bir sözcüktür. Sözcük Türkçenin tarihî lehçelerinde görülmemekle birlikte bugünkü çağdaş lehçelerin birçoğunda görülmektedir. Moğolcada ise, daha çağdaş Moğol diyalektlerinde kullanılmaktadır. Moğolcadan Evenki diline de alıntılanmıştır: *bülä* “aile” (ESTY I, 1974: 217-218). Ayrıca bkz. (Li, 1999: 182-183; VEWT: 84).

gürgen “damat, güvey” (Smagulov, 2013: 68), *körgän* “angesehene verwandte // akraba, saygın akrabalar” (Radloff II, 1262) ← Mog. **küregen* “birinin kızının veya kız kardeşinin kocası, damat” (Kincses-Nagy, 2018: 138), *kürgen* (< *küri-gen*) “damat” (Sanjeyev, 2016: 150).

Sözcük, Orta Moğolcada: MGT’de *güregan, gürege(n)* “schwiegerson, eidam // damat, nişanlı, sözlü” (Haenisch, 1939: 52), ME’de *küreken* “зять // damat” (Poppe, 1938: 229), *küregen* “schwiegerson // damat” (Poppe, 1927: 67), *kürgen* “son-in-law // damat” (Kara, 1990: 307). Edebî Moğolcada: *kürgen* “husband of one’s daughter or sister; son-in-law; bridegroom // birinin kızının veya kız kardeşinin kocası; damat”, *kür, küri* “brother-in-law (wife’s younger brother) // kayınbirader (karısının küçük kardeşi)” (Lessing, 1960: 503; 505). Çağdaş Moğolcada: Kalmuk *kür* “schwager, mann der schwester // kayınbirader, kız kardeşinin kocası”, *kürğn* “schwiegerson; schwager // damat; kayınbirader” (Ramstedt, 1935: 246; 247), Buryat *xürge(n)* “зять // damat”, *xür* “xür düü =

младший брат жены // karısının küçük erkek kardeşi” (Çeremisov, 1951: 613; 615), Dagur *xurgun* “муж дочери, зять // kızının kocası, damat” (Tsibenov, 2014: 194), Ordos *k’urgen* “mari de la fille, gendre // kızının kocası, damadı” (Mostaert, 1968: 439) şeklindedir.

Sözcük, Tarihî Türk lehçelerinde; Çağatayca Sözlüklerden AL’de *göregan* “Timur han neslinden bir kimesne Cengiz han neslinden ola ve iki padişah kızını almış ola ve dahi bir han kızından ve han oğlundan hâsıl olmuş şehzadeye derler; damat” (Atalay, 1970: 355), DTO’de *göregan* “Timur han neslinden birinin Cengiz han neslinden biriyle evlenmesi” (Pavet de Courteille, 1870: 466). Tarama Sözlüğü’nde *göreğen* “güveyi” (TS III, 1774). Çağdaş Türk lehçelerinde; Türkmence *köreken*, *körek* “güvey”, Azerice *küreken* “güvey, damat” (Li, 1999: 312). *Opit Slovarya Tyurskskih Nareçiy*’de *göregen*, *görgen* “Cengiz han neslinden bir prensesle evlendiğinde Timurlu prense verilen damat unvanı, güvey” (Radloff II, 1899: 1592; 1598). *Sravnitel’nyy Slovar’ Turetsko-Tatarski’ Nareçiy*’de *görgen* “Cengiz han neslinden bir prensesle evlendiğinde Timurlu prense verilen damat unvanı, güvey” (Budagov II, 1871: 149). Ayrıca, Derleme Sözlüğü’nde *göreken*, *göreğān* “damat” (DS VI: 2158) şeklindedir.

Sözcükle ilgili olarak Clauson, Eski Türkçe *küdegü* “damat, güvey” ile Moğolca *gürege(n)* (< **küzegü*) arasında bir ilişki kurmuştur. Moğolcadaki şeklin çok erken bir dönemde *küdegü* şeklinin kopyası olarak düşünmüştür (Clauson, 1972: 703). Doerfer, Clauson’un görüşüne karşı çıkmıştır. Sözcüğün Moğolca kökenli olduğunu belirtmekle birlikte Türkçe ve Moğolca sözcüklerin benzerliğinin şans eseri bir benzerlik olduğunu düşünür. Ona göre, -d- > -z- > -r- Türkçede geç bir kaymadır, Türkçede erken kopyalarda görülmez. En eski Moğolca şeklin *küregen* değil de **küreken* olması gerektiğini belirtir (TMEN IV, 396; Kincses-Nagy, 2018: 138-139). Schönig ise, Batı (Oğuz) grubu Türk dillerinde görülen *göreken*, *göreğan* şeklinin Çağatayca bir kopya olarak düşünmektedir (Schönig, 2000: 129). Sözcük, Moğolcadan Evenki diline de alıntılanmıştır: *kurākān* (Sanjeyev, 2016: 150). Ayrıca bkz. (VEWT: 292; 310; Eren, 1999: 275; Tuna, 1976: 299; Doerfer, 1985: 127; Li, 1999: 312).

kenje “en küçük (çocuk); en son doğan çocuk; geç doğan (hayvan)” (Koç, 2003: 229; Smagulov, 2013: 117) ← Mog. *kenje* ← PT **kānjV* “sonbaharda doğmuş

(genç hayvan); yaşlı ebeveynlerden doğmuş (çocuk)” (Sanjeyev, 2016: 118; Kincses-Nagy, 2018: 131).

Sözcük, Edebî Moğolcada: *kenze* “late-grown crop, child born to old parents; weak child // geç yetişen ürün, yaşlı ebeveynlerden doğan çocuk; zayıf çocuk” (Lessing, 1960: 454; Lessing, 2003: 724). Çağdaş Moğolcada: Kalmuk *kenza* “spätgeboren; vom vieh: im herbst geboren (und darum klein und schwach); von menschen: von alten und schwachen eltern geboren, klein von wuchs // geç doğmuş; sığırlardan sonbaharda doğmuş (küçük ve zayıf olanı); insanlardan yaşlı ve zayıf ebeveynlerden doğmuş olan, küçük boylu, zayıf” (Ramstedt, 1935: 226), Buryat *xenze* “родившийся осенью, поздний (о молодняке скота) // sonbaharda doğmuş, geç (genç hayvanlar hakkında)” (Çeremisov, 1951: 628) şeklindedir.

Sözcük, Tarihî Türk lehçelerinde; Çağatayca sözlüklerden DTO ve LÇT’de *kence* “genel olarak çocuklar için kullanılır” (Pavet de Courteille, 1870: 460; Şeyh Suleymân Efendi, 1298: 225). Çağdaş Türk lehçelerinde; Kırgızca *kence* “en küçük çocuk, son evlat” (Yudahin, 1998: 437), Karakalpakça *kenje* “sonuncu; en küçük oğul” (Baskakov, 1958: 313), Nogayca *kenje* “genç, yeni doğmuş; genç adam” (Baskakov, 1963: 160), Başkurtça *kinye* “ailenin en sonuncu bireyi olan, en küçük; sonuncu, nihai” (Özşahin, 2017: 287), Özbekçe *kenja* “sonuncu; *kenja kiz* = en küçük kız” (Borovkov, 1959: 209). *Opıt Slovarya Tyurskskih Nareçiy*’de *kence*, *kenje* “en küçük kız; en küçük çocuk” (Radloff II, 1899: 1082-1083). Sözcük, Derleme Sözlüğü’nde *kence* “ailenin en küçük çocuğu” (DS VIII, 2741) şeklindedir.

Sözcükle ilgili olarak, Kincses-Nagy göre, *kence/kenje* şekli Moğolcadan geri ödünçlenmiştir. Moğolca iki heceli *kenje* şekli, Proto-Türkçe **känjV* şeklini yansıtmaktadır. Eski Türkçede sözcüğün sonundaki ünlü kaybolmuş ve *kenç* “genç (insan veya hayvan)” (Clauson, 1972: 727) şekline bürünmüştür. Ayrıca bu iki şekilde çağdaş Türk lehçelerinde yaşadığını da eklemektedir (Kincses-Nagy, 2018: 132). Sevortyan ise, sözcüğün Moğolca alıntı olarak belirtir ve Türkçedeki genç sözcüğünün daha çok ‘insan’ için kullanıldığını, Moğolcadaki *kenje* sözcüğünün ise ‘genç hayvan’ anlamında kullanıldığını belirtir (ESTY III, 1980: 21). Wilkens ise, Türkçede görülen *kenç* ve Moğolcada görülen *kenje* sözcüğünün kökeninin Soğutça *knc ~ qnc (~knc’k)* “jung, klein // genç, küçük” sözcüğünden geldiğini belirtir (Wilkens, 2021: 355). Bununla birlikte sözcük, Moğolcadan

Mançu diline de alıntılanmıştır: *kenje* “хилый, крохотный, малорослый // zayıf, küçük, küçük boylu” (Sanjeyev, 2016: 118). Ayrıca bkz. (Eren, 1999: 152-153; VEWT: 252; TMEN I, 488; Clauson, 1972: 727; Şçerbak, 2019: 39).

kökeltaş, kökiltaş (< Mog. *kökel, kökül* + Tü. *-taş*) “akraba olmasalar da han seçilene kadar, genç şehzadenin ağabeyi olarak kabul görülen kişi; dost, arkadaş; danışman, yardımcı” (Iskakov V, 1980: 132; Iskakov VIII, 2011: 235; 250). Bu sözcüğe ilişkin Kazakçada Moğolcadan alınan *köki* “deriden yapılan içine su vb. içecekler konulan kap, matara” (Smagulov, 2013: 122) sözcüğü de görülür ← Mog. **kökēl, *kökül* < *kökügül, kökegül* “emzirme” < *kökö-GUl* (Kincses-Nagy, 2018: 132); *kökü-* “emmek”, *kökün* “göğüs” (Sanjeyev, 2016: 138).

Sözcük, Orta Moğolcada: ME’de *köke(n)* “мужской сосок // erkek göğüs ucu”, *köken* “Çağ. *emçek* = женская грудь // kadın göğüsü” (Poppe, 1938: 163; 220), *kökö* “seins // göğüs” (Kara, 1990: 305). Edebî Moğolcada: *köke(n), kökü(n)* “female breast // kadın göğüsü”, *kökü-* “to suck the breast // emmek”, *kökügül* “suckling // emzirme” (Lessing, 1960: 483; Lessing, 2003: 767). Çağdaş Moğolcada: Kalmuk *kökñ* “zitzen, brütse // göğüs” (Ramstedt, 1935: 237), Buryat *xüxe(n)* “грудь // göğüs” (Çeremisov, 1951: 620) şeklindedir.

Sözcük, Tarihî Türk lehçelerinden Kıpçakça TA’de *kökürdeş* “süt kardeşi” (Toparlı, 2000: 122; Toparlı, 2007: 157), Çağatayca DTO ve LÇT *kökültaş* “süt kardeş” (Pavet de Courteille, 1870: 473; Şeyh Suleymân Efendi, 1298: 260), ML’de *kökeltaş* “süt kardeş” (Özönder, 1996: 56) şeklindedir.

Kökeltaş / kökültaş sözcüğü, Moğolca *kökül / kökel* “göğüs” sözcüğüne Türkçe *-daş* ekinin eklenmesiyle oluşmuştur. Sözcük, Moğol döneminden sonra Orta Türkçe metinlerde görülmeye başlanmıştır. Türkçedeki *emigdeş* (< *émig+dēs*, Dankoff-Kelly, 1982: 309) “süt kardeş” sözcüğünün yerini almıştır. Sözcük, bugünkü çağdaş lehçelerden Kazakçada görülür ancak Kazakçada tarihî lehçelerdeki anlamının dışında başak bir anlamda (danışman, yardımcı) karşımıza çıkmaktadır. Yine Kazakçada Moğolca *kökü-* ‘emzirmek’ sözcüğünden türemiş olabileceği üzerinde durulan bir sözcük daha vardır: *kökirek* (< **kökir-ek*) “göğüs, sine; göğüs kemiği” (Ayrıntılı bilgi için bkz. ESTY V, 1997: 136-137). Kincses-Nagy, Moğolcada *kökül* (< *kökü-*, *köke-* “emzirmek”) sözcüğünün Türkçedeki *köküz* ‘göğüs’ sözcüğüne karşılık geldiğini belirtmekte ve bu sözcükler arasındaki bağlantı üzerinde durmaktadır. Ayrıca, Kıpçakçada görülen

kökürdeş sözcüğünde de yazım hatası olduğunu belirtmektedir (Kincses-Nagy, 2018: 133). Sözcük, Mançu ve Tunguz dillerinde de görülür: Mançu *xuxun* “zitze // göğüs”, Tunguzca *ukun* “milch // süt” (VEWT: 288; Doerfer, 1985: 142). Ayrıca bkz. (EDAL, 222; ESTY III, 1980: 54-55; TMEN I, 481; Özönder, 1996: 56).

köbegen “küçük çocuk, evlat; erken doğmuş kuzu, oğlak” (Smagulov, 2013: 121; Iskakov VIII, 2011: 156), *köben* “küçük çocuk; erken doğmuş kuzu” (Aytbayulı, 2007: 354; Smagulov, 2013: 121) ← Mog. *köbegün* “evlat, çocuk”, *keü* “küçük çocuk, oğul” (Sanjeyev, 2016: 133; 121).

Sözcük, Orta Moğolcada: MGT’de *köü(n)* “sohn // oğul” (Haenisch, 1939: 105), ME’de *kün* “грудной ребенок // bebek, çocuk” (Poppe, 1938: 441), *keü* “son // oğul, evlat” (Kara, 1990: 304). Edebî Moğolcada: *kübegün*, *keü*, *küü* “son, boy // oğul, evlat” (Lessing, 1960: 494; Lessing, 2003: 783). Çağdaş Moğolcada: Kalmuk *köwün* “sohn, knabe // oğul, evlat” (Ramstedt, 1935: 242), Buryat *xübüü(n)* “сын; мальчик; детёныш // oğul; erkek evlat; genç” (Çeremisov, 1951: 600), Halha *xöwüün*, *xöwgüün* “мальчик, сын // evlat, oğul, çocuk” (Sanjeyev, 2016: 133) şeklindedir.

Sözcük, Tarihî Türk lehçelerinde; Çağatayca sözlüklerden DTO ve LÇT’de *kübün* “evlat, çocuk” (Pavet de Courteille, 1870: 462; Şeyh Suleymân Efendi, 1298: 256). Çağdaş Türk lehçelerinde; Kırgızca *kümön* “cenin; üç ay kümön boyunda = karnında üç aylık cenin vardır, üç aylık gebedir” (Yudahin, 1998: 537), Tatarca *kömän* “anne karnındaki çocuk” (TTAS III, 426), Nogayca *kümenli* “hamile kadın, gebe” (Baskakov, 1963: 193). *Opıt Slovarya Tyurskskih Nareçiy*’de *kümöndü* “hamile, gebe” (Radloff II, 1899: 1525). *Sravnitel’nyy Slovar’ Turetsko-Tatarski’ Nareçiy*’de *kümündi* “hamile kadın” (Budagov II, 1871: 2164).

Sözcükle ilgili genel görüş, Moğolcadan alıntılanmış olmasıdır. Tarihî lehçelerden Çağataycada ve bugünkü çağdaş lehçelerin bazılarında görülmektedir. Sözcük, Moğolca ve Çağataycada ‘çocuk, oğul, evlat’ anlamlarında görülürken çağdaş lehçelerde daha çok ‘hamile kadın, gebe’ anlamlarında görülür. Sanjeyev’de *köbegün* (< *köbe-gün) sözcüğünün *keü* (< *kew) sözcüyle, *keü* sözcüğünün de Türkçe *gebe* sözcüğüyle uzak bir bağlantısının olabileceği üzerinde durmaktadır (Sanjeyev, 2016: 121; Kincses-Nagy, 2018: 137).

küda “dünür, gelin ve damadın babaları”, *küdalık* “dünürlük”, *küdaşa* “baldız, görümce” (Koç, 2003: 329; Oraltay, 1984: 177; Smagulov, 2013: 153), *küdaçiy* “gelin

ve damadın annelerine verilen ad, kadın dünür” (Koç, 2003: 329) ← Mog. *ğuda* “dünür, gelin ve damadın babaları”, *ğudağuy* (< *ğuda-ğuy*) “gelin ve damadın annelerine verilen ad” (Sanjeyev, 2018: 64).

Sözcük, Orta Moğolcada: MGT’de *ğuda* “verschwägert, schwager // evlilik yoluyla akraba olma, dünür olma, kayınbirader” (Haenisch, 1939: 70). Edebî Moğolcada: *xuda*, *xuduğuy* “the heads of two families related through marriage of their children; father of the one’s son-in-law or daughter-in-law // çocuklarının evliliği yoluyla akraba olan iki ailenin reisi, dünür; gelin ve damadın babası” (Lessing, 1960: 979; Lessing, 2003: 1511). Çağdaş Moğolcada: Kalmuk *xud^a* “schwägerschaft, verwandtschaft; leute, deren kinder unter sich verheiratet sind // akrabalık, dünürlük; çocukları birbiriyle evli olan kişiler arasındaki akrabalık” (Ramstedt, 1935: 194), Buryat *xuda* “сват, кум // dünür, akraba” *xudağı* “сватья // dünür (gelin ve damadın anneleri arasındaki ilişki)” (Çeremisov, 1951: 590), Dagur *xuad* “сват, кум // dünür, akraba” *xuadaaliy* “dünür (gelin ve damadın ananeleri arasındaki ilişki)” (Tsibenov, 2014: 189), Ordos *xuda* “les chefs de deux familles alliees par le mariage de leurs enfantes // çocukların evliliği yoluyla iki alile arasında oluşan akrabalık ilişkisi, dünürlük”, *xudağuy* “dünürlük” (Mostaert, 1968: 362), Halha *xud* “сват, кум // görücü; dünür, akraba” *xudağuy* “сватья // dünür (gelin ve damadın anneleri arasındaki ilişki)” (Sanjeyev, 2018: 64) şeklindedir.

Sözcük, Tarihî Türk lehçelerinde; Harezmi Türkçesi eserlerinde *ğuda* “hısım, akraba”, *ğudalık* “dünür akrabalığı” (Ünlü, 2012: 351), Çağatayca sözlüklerden DTO ve LÇT’de *ğuda* “aileler arası kız alıp verme, evlilik ittifakı, akrabalık, dünürlük; bacanak” (Pavet de Courteille, 1870: 424; Şeyh Suleymân Efendi, 1298: 232; Ünlü, 2013: 664) şeklindedir. Çağdaş Türk lehçelerinde; Kırgızca *ğuda* “dünür”, *ğudağıy* “gelin ve damadın anneleri ve onların yaşlı kadın akrabaları” (Yudahin, 1998: 515), Karakalpakça *ğuda* “dünür” (Baskakov, 1958: 406), Nogayca *ğuda* “dünür, gelin ve damadın babaları” (Baskakov, 1963: 185), Altayca *ğuda* “dünür”, *ğudağay* “büyük erkek kardeşin karısının kız kardeşi; dünürler” (Naskali, 1999: 124), Tatarca *ğoda* “dünür”, *ğodağıy* “evlenen tarafların anne ve ondan büyük kadınlara karşı hitap ettiği söz, dünür” (Öner, 2009: 171), Başkurtça *ğoza* “dünür”, *ğozağıy* “evlenen çiftlerin anneleri, kız kardeşleri” (Özşahin, 2017: 378), Tuvaca *ğuda* “düğün; kız isteme; görücü”, *ğudağay* “görücü” (Ölmez, 2007: 209), Türkmençe *ğuda* “dünür” (Tekin, 1995: 305). *Opit Slovarya Tyurskskih Nareçiy*’de

ğuda “gözücü, dünür”, *ğudağı*, *ğudaçı* “dünür (kadın)” (Radloff II, 1899: 998; 1001). *Sravnitel’nyy Slovar’ Turetsko-Tatarski’ Nareçiy’* de *ğuda* “gözücü, dünür” (Budagov II, 1871: 40). Ayrıca, Derleme Sözlüğü’nde *koda* “kadının kocasının akrabası”, *ğuda* “kız görmeye giden, gözücü; birbirinden kız alıp veren aileler, dünür” (DS VIII: 2896; 2990) şeklinde görülür.

Sözcük, Moğolcadan alıntılanmış olmakla birlikte Tarihî lehçelerden Harezmi ve Çağatay dönemi eserlerinde görülmektedir. Bugünkü çağdaş lehçelerin birçoğunda görülür. Sözcük çağdaş lehçelerde, Türkçe kökenli ekler eklenerek türemiş şekilleri ortaya çıkmıştır (*ğudala-*, *ğudalık*, *ğudalaş-* gibi) (Kincses-Nagy, 2018: 183-184). Ayrıca bugünkü çağdaş lehçelerin bazılarında *ğuda* “dünür” sözcüğüyle birlikte *ğudağı* (< Moğ. *ğuda-ğuy*) “damadın veya gelinin annelerinin birbirine karşı hitap şekli, kadın dünür” sözcüğü de alıntılanmıştır. Bu alıntı sözcükler bugünkü çağdaş lehçelerde yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Sözcük, Moğolcadan Mançu diline de alıntılanmıştır: *xuda* “взаимная мена, меновой торг // karşılıklı alıp verme, takas” (Sanjeyev, 2018: 64; Doerfer, 1985: 81). Ayrıca bkz. (VEWT: 296; TMEN I, 423; ESTY VI, 2000: 102; EDAL: 732; Schönig, 2000: 157; Li, 1999: 69).

ğuma “kuma, ortak; resmi nikâhsız alınan ikinci eş” (Koç, 2003: 333; Smagulov, 2013: 155; Iskakov X, 2011: 324) ← Moğ. *ğuma* “kuma, cariye” (Şçerbak, 2019: 137; VEWT: 299).

Sözcük, Orta Moğolcada: ME’de *ğuma* “*ğuma abuba* / Çağ. *ğuma aldı* = взял наложницу // bir cariye aldı” (Poppe, 1938: 309), Poppe *ğuma* “konkubine // cariye” (Poppe, 1927: 64) şeklindedir.

Sözcük, Tarihî Türk lehçelerinde; Harezmi Türkçesi eserlerinde *ğoma*, *ğuma* “kuma, cariye; *ğuma al-* = ikinci kez evlenmek, cariye almak”, *ğumalan-* “cariye almak, ikinci kez evlenmek” (Ünlü, 2012: 353), Kıpçakça eserlerden DM ve İM’de *ğuma* “kuma, evli kadının üzerine gelen kadın; *ğuma tut-* = ikinci kez evlenmek, cariye almak” (Toparlı, 2003: 96; Toparlı, 1992: 559), TZ’de *ğoma* “kuma, ortak” (Atalay, 1945: 204), Çağatayca sözlüklerden DTO’de *ğuma/ğuma* “kuma, cariye” (Pavet de Courteille, 1870: 386). Tarama Sözlüğü’nde *ğuma* “bir erkeğin nikâhlısı bulunan kadınlardan her birinin ötekine göre adı, ortak, nöker” (TS IV, 2730). Çağdaş Türk lehçelerinde; Türkçe, Gagavuzca *ğuma* “evli olan kadınların birbirine göre adı, ortak”, Başkurtça *ğoma* “köle kız” (Li, 1999: 250). *Opıt Slovarya*

Tyurskskih Nareçiy’de *ķuma* “kuma” (Radloff II, 1899: 1044). *Sravnitel’nyy Slovar’ Turetsko-Tatarski’ Nareçiy’de ķuma* “kuma” (Budagov II, 1871: 64). Ayrıca, Derleme Sözlüğü’nde *koma* “bir erkekle evli olan iki kadın, kuma” (DS VIII: 2913) şeklinde görülür.

Sözcükle ilgili genel görüş, Moğolcadan alıntılanmış bir sözcük olmasıdır (VEWT: 299). Sözcük, Türkçenin tarihî lehçelerinden Harezm, Kıpçak, Çağatay, Eski Anadolu Türkçesi gibi dönemlerde ve bugünkü çağdaş lehçelerin bazılarında görülür. Sözcük, Orta Moğolca eserlerin bazılarında görülmüştür. Edebî Moğolca ve Çağdaş Moğolca eserlerde tespit edilememiştir. Doerfer, sözcüğün Moğolcadan Türk dillerine geçtiğini belirtmekle birlikte Rusçada da *ķuma* “anne” şeklinde görüldüğünden bahsetmektedir (TMEN I, 287; Vasmer II, 414). Eren ise, Eski Türkçe metinlerinde görülmediğini, bugünkü çağdaş lehçelerin bazılarında görüldüğünden bahsetmekle beraber sözcüğün kökeninin Moğolcada görülen *ķuma* şekliyle ilişkilendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Eski Türkçede *ķuma* sözcüğüne karşın *küni* sözcüğünün kullanıldığını da belirtmiştir (Eren, 1999: 265-266; Clauson, 1972: 727). Ayrıca bkz (ESTY VI, 2000: 134-135; Li, 1999: 250).

öbegen “hami, koruyucu, kollayıcı (kişi); görevli, vazifeli” (Smagulov, 2013: 196) ← Mog. *ebügen* “yaşlı adam; koca” (Sanjeyev, 2015: 206).

Sözcük, Orta Moğolcada: MGT’de *ebugan, ebuge(n)* “alter mann, alter // yaşlı adam” (Haenisch, 1939: 40), ME’de *öbügen* “(Çağ. *abişka*) старик // yaşlı adam” (Poppe, 1938: 272). Edebî Moğolcada: *ebügen, öbügen* “old man; old (men) // yaşlı adam; yaşlı (erkek)” (Lessing, 1960: 290; Lessing, 2003: 461). Çağdaş Moğolcada: Kalmuk *öwgn* “greis, der alte mann // yaşlı adam, yaşlı kişi” (Ramstedt, 1935: 302), Buryat *übgén* “старик, старец // yaşlı adam, yaşlı kişi” (Çeremisov, 1951: 494), Halha *öwğön* “старик // yaşlı adam” (Sanjeyev, 2015: 206), Ordos *öwögö* “père du père // babasının babası, büyükbaba”, *öwögön* “vieillard, homme d’un certain age // yaşlı adam, yaşı ilerlemiş kişi” (Mostaert, 1968: 543) şeklindedir.

Sözcük, Tarihî Türk lehçelerinde; Kıpçakça eserlerden CC’de *öbüge* “dede, büyükbaba” (Grønbech, 1942: 181; Toparlı, 2007: 209), Çağatayca sözlüklerden DTO’de *ebügen, öbüge* “büyükbaba, dede” (Pavet de Courteille, 1870: 2; 40), LÇT’de *ebügen* “ced, büyükbaba, dede” (Şeyh Suleymān Efendi, 1298: 3). Çağdaş Türk lehçelerinde; Altayca *öböğön, öböön* “yaşlı adam; yaşlı”, *öbökö* “ata; aile; aile, tür” (Naskali, 1999: 142), Hakasça *öbeke* “aile; ata” (Baskakov, 1953: 133). *Opit Slovarya*

Tyurskskih Nareçiy'de *ebügen, öböğön* “büyükbaba, dede” (Radloff I, 1893: 933; 1312) şeklindedir.

Sözcükle ilgili genel görüş, Moğolcandan alıntılanmış bir sözcük olmasıdır ve tarihî Türk dillerinde ilk kez CC'de tanıklanmıştır. Bugünkü çağdaş lehçelerinden daha çok Sibiry'a grubu Türk dillerinde görülmektedir. Sözcük, Moğolca **ebü* “ata, ced” sözcüğüne +GAN ekinin eklenmesiyle oluşmuştur (Kincses-Nagy, 2018: 102-103). Sözcük Mançu diline de alıntılanmıştır: *efu* “ablasının kocası, enişte” (Sanjeyev, 2015: 206). Ayrıca bkz. (TMEN I, 109; VEWT: 34; ESTY I, 1974: 494).

nağaşı “anne tarafından yakın akrabalar; dayı” (Smagulov, 2013: 185; Коç, 2003: 395; Oraltay, 1984: 205), *nağaşı ağa* “annenin erkek kardeşlerine (dayı) ve onun yeğenlerine söylenen akrabalık adı”, *nağaşı äje*, *nağaşı şeşe* “anneanne”, *nağaşı qarındaş* “annenin kendisinden küçük kız kardeşlerine söylenen akrabalık adı” (Iskakov XI, 2011: 449) ← Mog. *nağaçu* “anne tarafından akrabalar, dayı” (Sanjeyev, 2016: 183).

Sözcük, Orta Moğolcada: MGT'de *nağacu* “oheim mütterlicherseits // annenin erkek kardeşi, dayı” (Haenisch, 1939: 112), *nağaçu* “uncle: mother's brother // dayı: annenin erkek kardeşi” (Kara, 1990: 311), ME'de *nağaçu* “дядя по матери // dayı” (Poppe, 1938: 405). Edebî Moğolcada: *nağacu* “maternal uncle; relatives on mother's side // dayı; anne tarafından akrabalar” (Lessing, 1960: 556). Çağdaş Moğolcada: Kalmuk *nağ^atsa*, *nağts^a* “verwandter mütterlicherseits // anne tarafından akrabalar” (Ramstedt, 1935: 270), Buryat *nağashay* “брат матери, дядя (по матери) // annenin erkek kardeşi, dayı” (Çeremisov, 1951: 333), Oyrat *nahtsa*, *nahatsa* “дядя (по материнской линии) // dayı (anne tarafı)” (Todayeva, 2001: 242), Ordos *nağa'ts'a*, *nağa'ts'i* “parent du côté maternel // anne tarafı akrabaları” (Mostaert, 1968: 480), Dagurca *nauci*, *naucoo* “younger brother or sister of the mother: uncle, aunt // annenin küçük erkek kardeşi veya kız kardeşi: dayı, teyze” (Martin, 1961: 195) şeklinde görülmektedir.

Sözcük, Tarihî Türk lehçelerinde; Çağatayca DTO ve LÇT'de *nağaçu* “dayı, anne tarafı” (Pavet de Courteille, 1870: 508; Şeyh Suleymân Efendi, 1298: 282). Çağdaş Türk lehçelerinde; Nogayca *nağaş* “dayı, anne tarafından akrabalar” (Baskakov, 1963: 232), Karakalpakça *nağaşı* “anne tarafından akrabalar, dayı” (Baskakov, 1958: 473), Başkurtça *nağası* “annesinin yurduna gidip orada büyüyen

çocuk” (Özşahin, 2017: 435). *Opit Slovarya Tyurskskih Nareçiy*’de *nağaçı, nağaşı* “dayı, anne tarafından akrabalar” (Radloff III, 1905: 640) şeklindedir.

Sözcükle ilgili genel görüş, Moğolcadan alıntılanmış bir sözcük olmasıdır. Çağatayca bazı sözlüklerde görülmekle birlikte çağdaş lehçelerden genellikle Kıpçak grubu lehçeleri arasında görülür. Sözcük Moğolcada *nağa* “annenin babası” + *-çu* ekinin birleşiminden oluşmuştur (Sanjeyev, 2016: 183). Eski Türkçede *nağaçu* sözcüğüne karşılık *tağay* “dayı” sözcüğü kullanılmaktadır. Ayrıca sözcük Kazakçada, Türkçe kökenli akrabalık adlarıyla kullanılarak yeni şekiller oluşturmuştur: *nağaşı ata, nağaşı şeşe, nağaşı ini, nağaşı karındas* gibi (Iskakov XI, 2011: 449). Sözcük, Mançu diline de alıntılanmıştır: *nağçu* (Doerfer, 1985: 103). Ayrıca bkz. (Kincses-Nagy, 2018: 183; TMEN I, 516-517; VEWT: 348; Csáki, 2006: 156; Şçerbak, 2019: 43).

nöker, nöger “eş, dost, arkadaş, yoldaş; hizmetçi; yaver” (Smagulov, 2013: 191; Oraltay, 1984: 207; Koç, 2003: 407; Iskakov XI, 2011: 572) ← Mog. *nökür* “yoldaş, arkadaş, koca, eş” (Sanjeyev, 2016: 206), *nöker* (< *nöke-, *nökü- < *nökö-r) (Kincses-Nagy, 2018: 151).

Sözcük, Orta Moğolcada: MGT’de *nökör* “gefährte, freund, kamerad // dost, arkadaş, yoldaş” (Haenisch, 1939: 119), ME’de *nöker* “друг // arkadaş” (Poppe, 1931: 261), *nüger* “companion // arkadaş, yoldaş” (Kara, 1990: 314). Edebî Moğolcada: *nökür* “friend, comrade, companion; husband // arkadaş, dost, yoldaş; koca” (Lessing, 1960: 593), *nökür* “compagnon, camarade, compagnon de voyage // yoldaş, arkadaş, yol arkadaşı” (Kowalewski II, 1846: 702). Çağdaş Moğolcada: Kalmuk *nökr* “kamerad // arkadaş, dost” (Ramstedt, 1935: 279), Buryat *nüxer* “товарищ, друг; муж, супруг // yoldaş, arkadaş; коча, eş” (Çeremisov, 1951: 351), Dagur *nugur* “супруг (муж), супруга (жена); друг, приятель // eş (karı-koca); arkadaş, dost” (Tsibenov, 2014: 126), Oyrat *nöker, nödür* “друг, приятель // arkadaş, dost” (Todayeva, 2001: 252) şeklinde görülmektedir.

Sözcük, Tarihi Türk lehçelerinde; Eski Uygurcada *nökör* “tarafdar, yandaş” (Wilkens, 2021: 500), *nökär, nödür* “mensubiyet, mensup olma, maiyet” (Caferoğlu, 1961: 138), Harezmi Türkçesi eserlerinde *nöker* “arkadaş; emir subayı, yardımcı” (Ünlü, 2012: 436), Kıpçakça eserlerden DM ve TZ’de *nöger* “yoldaş, arkadaş; kardeş” (Toparlı, 2003: 100; Atalay, 1945: 220; Toparlı, 2007: 202), Çağatayca sözlüklerden DTO’de *nöker* “yoldaş, arkadaş” (Pavet de Courteille, 1870: 510). Tarama

Sözlüğü'nde *nöker* “maiyet memuru, hizmetçi; kuma” (TS IV, 2900). Çağdaş Türk lehçelerinde; Kırgızca *nökör* “uşak; iç oğlan” (Yudahin, 1998: 585), Karakalpakça *nöker* “arkadaş, yoldaş; yardımcı; muhafız, asker” (Baskakov, 1958: 484), Başkurtça *nöger* “asker, koruma, muhafız; sağdıç” (Özşahin, 2017: 444), Tatarca *nägär, nögär* “hanların hizmetini gören yardımcı, muhafız” (TTAS IV, 364), Türkmençe *nöker* “nöker, muhafız; erkân” (Tekin, 1995: 480), Özbekçe *navkar* (< Far. *navkar*, Kanar s. 189) “uşak” (Borovkov, 1959: 278). *Opıt Slovarya Tyurskskih Nareçiy*'de *nöker* “yoldaş, arkadaş, dost; asker, muhafız; yardımcı, uşak” (Radloff III, 1905: 695). *Sravnitel'nyy Slovar' Turetsko-Tatarski' Nareçiy*'de *nöker* “uşak, muhafız” (Budagov II, 1871: 296). Ayrıca, Derleme Sözlüğü'nde *nöger* “erkek arkadaş”, *nögerlik etmek* “arkadaşlık, dostluk etmek”, *nöker* “bir erkekle evli iki kadın, ortak” (DS IX, 3255) şeklinde görülür. Sözcük, Farsçada *navkar* “hizmetçi, uşak” (Kanar, 2016: 189) ve Rusçada *núker* “muhafız, koruma, uşak” (Vasmer III, 89) şeklindedir.

Sözcükle ilgili genel görüş, Moğolcadan alıntılanmış bir sözcük olmasıdır. Türkçenin tarihî lehçelerinde ve bugünkü çağdaş lehçelerinde görülmektedir. Sözcük, *nökü-* (~ **nöke-*) “saklamak, muhafaza etmek; yönelmek” fiiline -r ekinin eklenmesiyle oluşmuştur. Hatta Moğolcada *nöküçe-* (< *nökü-çe-*) “biriyle arkadaşlık kurmak, arkadaş olmak” sözcüğü de görülür (Sanjeyev, 2016: 206; TMEN I, 521). Kincses-Nagy, sözcüğün başlangıçta ‘Moğol komutanlarının yaveri, yoldaşı’ anlamında kullanıldığını daha sonrasında hem Moğolcada hem de Türkçede semantik açıdan değişikliğe uğrayarak ‘uşak, hizmetçi’ anlamına dönüştüğünden bahsetmektedir (Kincses-Nagy, 2018: 152). Ayrıca bkz. (Eren, 1999: 301; Tuna, 1972: 235; VEWT: 354-355; Csáki, 2006: 160-162; Schönig, 2000: 141-142; Róna-Tas, 1982: 107).

ören “genç, yetişkin; sülale, kuşak”, *üren* “nesil, kuşak; hısım, akraba” (Koç, 2003: 431; Smagulov, 2013: 259; Iskakov XI, 2011: 193; Oraltay, 1984: 219) ← Mog. **ürün* (< *hürön*) (Kincses-Nagy, 2018: 227), *üre* “çocuk, nesil” (Sanjeyev, 2018: 213).

Sözcük, Orta Moğolcada: *hüre* “nesil, kuşak” (Poppe, 1957: 124). Edebî Moğolcada: *üre* “offspring, posterity, descendants // evlat, soy, nesil, soy-sop” (Lessing, 1960: 1011; Lessing, 2003: 1561). Çağdaş Moğolcada: Kalmuk *ürñ* “leibesfrucht, kind // nesil, çocuk” (Ramstedt, 1935: 459), Buryat *ürä* “ребенок, дитя, младенец // çocuk, bebek” (Çeremisov, 1951: 518) şeklinde görülmektedir.

Sözcük, Tarihî Türk lehçelerinde; Çağatayca sözlüklerden DTO ve LÇT'de *ürünli* (< Moğ. *ürün* + Tü. *-li*) “torun, nesil” (Pavet de Courteille, 1870: 60; Şeyh Suleymân Efendi, 1298: 32). Çağdaş Türk lehçelerinde; Kırgızca *ürön* “tohum, hububat; tohumluk” (Yudahin, 1998: 797), Altayca *üren* “tohum; çocuk; nesil” (Naskali, 1999: 198), Tuvaca *üre* “tohum, tahıl; ürün, meyve; meni” (Ölmez, 2007: 289). *Opit Slovarya Tyurskskih Nareçiy*'de *üren* “tohum, meyve; nesil” (Radloff I, 1893: 1827).

Sözcük, Moğolcadan alıntılanmıştır. Tarihî lehçelerden Çağatayca bazı sözlüklerde görülmektedir. Çağdaş lehçelerde ise, Sibiryaya ve Kıpçak grubu çağdaş lehçelerinde görülmektedir. Orta Moğolcada söz başında h- sesi edebî ve çağdaş Moğolcada zamanla ortadan kaybolmuştur (Kincses-Nagy, 2018: 228). Sözcük, Mançu diline de alıntılanmıştır: *fursun* “tohum, bitki filizleri” (Sanjeyev, 2018: 213; Doerfer, 1985: 137). Ayrıca bkz. (VEWT: 522; Clauson, 1972: 233).

Sonuç

Kazakçada, Moğolcadan alınan akrabalık adlarını incelediğimiz bu çalışmada görüldüğü üzere, yukarıdaki sözcüklerin tamamı bugün Kazakçanın sözcük varlığında görülmektedir. Ancak bazı sözcükler gündelik hayatta sık kullanılan sözcükler (*ağa, böle, kuda, nağaşı* gibi) arasında yer almakla birlikte bazı sözcükler ise sözlüklerde ve ağızlarda (*abağa, anda, nöker, ören* gibi) yaşamaktadır. Sözcüklerin geneli Kazakçaya tarihî lehçeler aracılığıyla aktarılmıştır: Mog. *ağa* > Harezmi, Kıpçak, Çağatayca *ağa* > Kzk. *ağa*; Mog. *anda* > Çağatayca *anda* > Kzk. *anda* gibi. Ancak bazı sözcükler ise tarihî lehçelerde görülmemekte, sadece Kazakçada ve diğer çağdaş lehçelerde görülür: Mog. *böle* > Kzk. *böle*; Mog. *acin* > Kzk. *ajin* gibi. Yine Moğolcadan alınan bazı sözcükler de, geri ödünçlemedir: PT **känjV* > Mog. *kence/kenje* > Kzk. *kenje* gibi.

Kısaltmalar

AL = Atalay 1970.

CC = Grønbech 1942.

DM = Toparlı 2003.

DS = Derleme Sözlüğü 2009.

ESTY = Sevortyan 1974-2003.

İM = Toparlı 1992.

MGT = Haenisch 1939.

ML = Özönder 1996.

TA = Toparlı 2000.

TS = Tarama Sözlüğü 1995-1996.

TTAS = Ganiev 2017-2018.

TZ = Atalay1945.

VEWT = Räsänen 1969.

Kaynakça

Aksan, D. (2004). *Türkçenin Sözcük Varlığı*. Ankara: Engin Yayınları.

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

Atalay, B. (1945). *Ettuhfet-üz-Zekiyye Fil-Lugat'it-Türkiyye*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Atalay, B. (1970). *Abuşka Lûgati veya Çağatay Sözlüğü*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.

Aytbayulı, Ö. (2007). *Diyalektolojikalık Sözdik*. Almatı: Arıs Baspası.

Bammatov, Z. Z. (1969). *Kumıksko-Russkiy Slovar'*. Moskva: Sovetskaya Entsiklopediyası.

Baskakov, N. & Toşçakova, T. (1947). *Oyrotsko-Russkiy Slovar'*. Moskva: Ogiz.

Baskakov, N. (1953). *Hakassko-Russkiy Slovar'*. Moskva: Ministerstvo Kultury SSSR Glavizdata.

Baskakov, N. (1958). *Karakalpakşa-Ruşşa Sözlük*. Moskva: Şet Til Xäm Milliy Sözlükler Memleket Baspası.

Baskakov, N. (1963). *Nogaysko-Russkiy Slovar'*. Moskva: Gazodarstvennoye Izdatel'stvo Inostarniks i Natsional'niye Slovari.

Borovkov, A. K. (1959). *Uzbeksko-Russkiy Slovar'*. Moskva: Xoriji va Milliy Lugatlar Davlat Naşriyeti.

Budagov, L. (1869-1871). *Sravnitel'nyy Slovar' Turetsko-Tatarski' Nareçiy I-II*. Sanktpeterburg: Tipografiya İmstratorokoy Akademiya Nauk.

Caferoğlu, A. (1968). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.

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

Csáki, E. (2006). *Middle Mongolian Loan words in Volga Kipchak Languages*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Çeremisov, K. M. (1951). *Buryatsko-Russkiy Slovar'*. Moskva: Gosudarstvennoye Izdatel'stvo Inostarnik i Natsional'nyye Slovari.

Dankoff, R. & Kelly, J. (1982-1985). *Maḥmūd al-Kāšyarī, Compendium of the Turkic Dialects (Dīwān Lugāt at-Turk) I-III*. Cambridge: Harvard University Press.

Doerfer, G. (1963-1975). *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen I-IV*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Doerfer, G. (1985). *Mongolo-Tungusica*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

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

Ganiev, F. D. (2017-2018). *Tatar Téliénéj Añlatmalı Süzlégé III-IV*. Kazan: Tähsi.

Grønbech, K. (1942). *Komanisches Wörterbuch, türkischer Wortindex zu Codex Cumanicus*. Kopenhagen: Einar Munksgaard.

Haenisch, E. (1939). *Wörterbuch zu Mongḡol un Nuica Tobca'an (Yüanch'ao psi-hi) geheime Geshichte der Mogolen*. Leipzig: Otto Harrassowitz.

Iskakov, A. (2011). *Kazak Edebi Tiliniñ Sözdigi I-XV*. Almatı: Tiltanım.

Kanar, M. (2016). *Büyük Türkçe-Farsça Sözlük*. Tehran: Şirin.

Kara, G. (1990). Zhiyuan Yiyu. Index alphabétique des mots Mongols. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 44(3), 279-344.

Kincses-Nagy, É. (2018). *Mongolic Copies in Chaghatay*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Koç, K. et al. (2003). *Kazak Türkçesi Türkiye Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınevi.

Kowalewski, J. E. (1844-1849). *Dictionnaire Mongol-Russe-Français*. Kasan: Imprimerie de L'université.

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

Lessing, Ferdinand D. (2003). *Moğolca-Türkçe Sözlük I-II*, Çev. Karaağaç, G. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Li, Yong-Söng. (1999). *Türk Dillerinde Akrabalık Adları*. İstanbul: Simurg Yayınları.

Martin, S. E. (1961). *Dagur Mongolian (Grammar, Texts and Lection)*. Bloomington: Indiana University Publications.

Mostaert, A. (1968). *Dictionnaire Ordos*. New York-London: Johnson Reprint Corporation.

Naskali, E. G. & Duranlı, D. (1999). *Altayca-Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Oba, E. (2020). *Kazakçanın Tarihî Türk Lehçelerine Göre Söz Varlığı*. IQ Kültür-Sanat Yayınları.

Oraltay H. et al. (1984). *Kazak Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Yayını.

Ölmez, M. (2007). *Tuwinischer Wortschatz -mit alttürkischen und mongolischen Parallelen -Tuvacanın Sözüvalığı -Eski Türkçe Moğolca Denklikleriyle-*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

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

Öner, M. (2009). *Kazan-Tatar Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Özönder, F. S. B. (1996). 'Alî Şîr Nevâyî Muḥākemetü'l-luğateyn İki Dilin Muhakemesi'. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Özşahin, M. (2017). *Başkurt Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Pavet de Corturteille, M. (1870). *Dictionnaire Turk-Oriental*. Paris: Imprimé Par Ordre de L'empereur a L'imprimerie Impériale.

Poppe, N. N. (1927). *Das mongolische Sprachmaterial einer Leidener Handschrift*. İzvestiya Akademiy Nauk SSSR.

Poppe, N. N. (1938). *Mongolskiy slovar', Mukaddimat al-adab I-II*. Moskva: Akademiy Nauk SSSR.

Poppe, N. N. (1991). Mongolian loanwords in Kazakh. In *Varia Eurasiatica. Festschrift für Professor András Róna-Tas (149-152)*. Szeged: Attila József University.

Radloff, W. (1893-1911). *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte I-IV*. Sanktpeterburg: Imperatorskoy Akademiy Nauk.

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

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

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

Róna-Tas, A. (1982). Loan-Words of Ultimate Middle Mongolian Origin in Chuvash. In Róna-Tas, A. (Ed), *Studies in Chuvash Etymology I* (pp. 66-134). Szeged: Universitas Szegediensis de Attila József Nominata.

Röhrborn, K. (1977-1996). *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien I-VI*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Sanjeyev, G. D. et al. (2015-2018). *Etimologičeskiy Slovar' Mongolskiĥ Yazıkov I-III*. Moskva: Rossiskaya Akademiya Nauk.

Schönig, C. (2000). *Mongolische Lehnwörter im Westoghusischen*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Sevortyan, Y. V. (1974-2003). *Etimologičeskiy slovar' Tyurkskih yazıkov*. Moskva: Akademiya Nauk SSSR.

Smagulov, A. (2013). *Kazak Esimderi (Entsiklopediyalık-Anıktamalık)*. Almatı: Atamura.

Starostin, S. A. et al. (2003). *An etimological dictionary of Altaic languages I-III*. Leiden-Boston: Brill.

Şçerbak, A. M. (2019). *Eski Dönem Türk-Moğol Dil İlişkileri (8.-14. Yüzyıllar)*. Çev. Alimov, R. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Şeyh Süleymân Efendi. (1298). *Lugat-i Çağatay ve Türki-yi Osmani*. İstanbul: Türk Dilleri Araştırmaları c. 13 (2003 baskısı).

Tekin, T. et al. (1995). *Türkmençe-Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi: 18.

Todayeva, B. H. (2001). *Slovar' Yazıka Oyratov Sintszyana*. Elista: Kalmytskoye Knizhnoye İzdatel'stvo.

Toparlı, R. (1992). *İrşâdü'l-Mülûk ve's-Selatîn*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Toparlı, R. (2000). *Kitâb-ı Mecmu-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Mugalî*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Toparlı, R. (2003). *Ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'l-Lügati't-Türkiyye*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Toparlı, R. et al. (2007). *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tsbenov, B. & Tumurdey, G. (2014). *Kratkiy Dagursko-Russkiy Slovar'*. Ulan-Udä: İzdatelstvo BNTS SO RAH.

Tuna, Osman N. (1976). Osmanlıcada Moğolca Ödünç Kelimeler. *Türkiyat Mecmuası*, 118, 281-314.

Türkiye'de Halk Ağızlarından Derleme Sözlüğü. (2009). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

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

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

Vasmer, M. (1986-1987). *Etimolojiçeskiy Slovar' Russkogo yazıka I-IV*. Moskva: Progress.

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

XII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü. (1995-1996). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Yudahin, K. K. (1998). *Kırgız Sözlüğü*, Çev. Taymas, A. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Received 01.07.2024	Research Article	JOTS
Accepted 16.07.2024		9/1
Published 26.02.2025		2025: 146-163

Eski Türkçede *qod-* ve *qud-* Fiilleri: Fonetik ve Etimolojik Bir Değerlendirme

The verbs qod- and qud- in Old Turkic: A phonetic and etymological analysis

Marek STACHOWSKI*

Jagiellonian University (Kraków/Poland)
E-mail: marek.stachowski@uj.edu.pl

Erdem UÇAR*

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

The article examines the phonetic and etymological aspects of the Old Turkic verbs *qod-* and *qud-* to determine whether they represent two distinct lexical items or phonetic variations of a single verb root. By analysing Old Turkic inscriptions in different writing systems, including Turkic Runic, Brāhmī, Manichaean and Uighur scripts, the research explores how the vowel change $o \sim u$ is recorded in historical sources. It takes a comparative approach, examining how these forms appear in different Turkic languages and loanwords in neighbouring languages such as Yeniseian and Slavic. The study also assesses the impact of phonological constraints and orthographic conventions on the transcription of these words. The results suggest that *qod-* and *qud-* were historically intertwined, and probably derived from a single root meaning ‘to lower something’ or ‘to move something downward’. Over time, phonetic shifts and dialectal differentiation led to distinct forms that influenced later developments in Turkic languages. The article contributes to the broader discussion of vowel shifts and phonological variation in historical Turkic linguistics.

Key Words: Old Turkic, *qod-*, *qud-*, vowel alternation $o \sim u$.

* ORCID ID: 0000-0002-0667-8862.

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

1. Giriş

Türkçenin etimolojik sorunlarına kısaca temas etmeden, Eski Türkçe *qod-* ve *qud-* fiillerinin iki ayrı kelime olup olmadığını tespit edebilmek pek de kolay değildir. Bununla beraber sorunu çözmek için, sözkonusu fiilin Eski Türkçedeki tanıklarına da yoğunlaşmak gerekiyor.

Türk Runik yazıtlarındaki ünlüler, bazı araştırmacılara göre Eski Uygurcadaki gibi okunmaktadır, zira Eski Uygurcanın yazı sistemleri ünlüleri çok daha ayrıntılı bir şekilde ifade etme imkanına sahiptir. Ayrıca, Eski Uygurca, yazıtların Türkçesine en yakın tarihî dil topluluğudur.

Eski Türkçe bir metinde bir ünlünün *o* mu yoksa *u* mu olarak okunacağını, modern ve karşılaştırmalı tanıkların aracılığı ile ve bazen de Brāhmī ve Tibet harfli tanıkların aracılığıyla öğrenebiliriz. Eğer bir kök Brāhmī harfli metinde <o> ile yazılmışsa, Tibet harfli metinde geçmiyorsa ve modern tanıklar da yoksa ya da tanıklar çelişkiyise, bu durumda ne yapılmalıdır? Bu tanık, Uygur veya Arap yazısıyla yazılmış olanlarda nasıl okunacaktır? Bu tür sorular, Eski Türkçenin ses yapısını anlamak için farklı yazı sistemlerinin karşılaştırmalı olarak incelenmesini zorunlu kılmaktadır. (Erdal 2004: 41-42)

Ancak yazı sistemlerinin sunduğu verilerin karşılaştırmalı olarak incelenmesi de her zaman sorunun çözümü için yeterli olamayabilir. İşte böyle bir durum için iyi bir örnek *qod-* fiilidir.

Türkçe *qoy-* ve *quy-* fiilleri üzerine sunacağımız tartışmada iki temel sınırlama bulunmaktadır: 1. Bu fiiller, yalnızca Eski Türkçe ve modern Türk dilleri çerçevesinde ele alınacaktır. 2. Yalnızca *qoy-* ve *quy-* fiilleri ile bunların türevlerine odaklanılacaktır. Burada asıl mesele, kelimenin *qoy-* mu yoksa *quy-* mu olarak okunup okunamayacağı değildir. Tartışmamızın odak noktası, *qoy-* ve *quy-* fiillerinin gerçekten iki farklı fiil olup olmadığı veya fiildeki yuvarlak ünlünün ortak bir kökteki bir ses varyantı olup olmadığı meselesidir.

Bugüne kadar araştırmacılar, bu fiillerin yazılışı ve anlamları üzerinde yoğunlaşmıştı. Yazı açısından, *o* ile *u* arasındaki fark gözetken yalnızca Brāhmī ve Tibet harfli metinler bize yardımcı olabilmekteydi. Türkçe, geniş *e* ile dar *i* arasında bir *e'*ye sahip olduğu gibi, geniş *o* ile dar *u* arasında dar bir *ó* ünlüsüne de sahipti. Bu konuyu aşağıda daha detaylı olarak ele alacağız. Ancak, hemen

belirtmeliyiz ki Brāhmī yazısında bile sözkonusu ó ünlüsünü göstermek için bir harf mevcut değildi.

2. Eski Türkçenin Yazı Sistemlerindeki Tanıklar

Türk Runik harfli Eski Türk yazıtlarında ‘bırakmak’ anlamına gelen *qod-* fiili şöyle geçer: <q^wWdp> (Tuñuquq 2, 3): q(a)n(i)n *qod(u)p*; q(a)n(i)ŋ(i)n *qod(u)p* (Tekin 1994: 3); <q^wWTI> (Bilge Qağan, G12): s(a)ns(ı)z: k(e)lür(ü)p qop *qot<t>ı* (Tekin 2014: 68). Bununla beraber aynı kökle veya *qud-* ile ilişkili olması muhtemelen olan ve ‘aşağı’ anlamına gelen *qodı* (< qod-ı) da yazıtlarda geçmektedir: <q^wWDI> (Bilge Qağan D37): s(e)l(e)ŋe *qodı yor(ı)p(a)n* (Tekin 2014: 62); <q^wWDI> (Tuñuquq 27): ol sub *qudı b(a)rd(ı)m(ı)z* (Tekin 1994: 13). Görüldüğü üzere sıralanan tanıklarda kelimenin ilk hecesindeki ünlü, Türk Runik yazısında > <w> işareti ile yazıldığı için ünlünün o mu yoksa u mu olduğu konusunda kesin bir neticeye ulaşmak mümkün değildir.

Mani harfli metinlere baktığımızda ‘bırakmak, koymak, terk etmek’ anlamına gelen *qod-* fiili şöyle geçiyor: <KWTMASAR> (MIK III 189 [T III D 260.2] v1): *qodmadın qamıgını qutğartıñız* (Clark 2013: LH061-62 [141]); <KWTTWNKWZ> (MIK III 189 [T III D 260.2] v3): nomlap *qodtuñuz* (Clark 2013: LH063 [141]); <KWTMADDYN> (MIK III 189 [T III D 260.2] v5): arıg no[muğ] nomlap *qodmasar* (Clark 2013: LH064-65 [141]); <KWTDDYY> (U 77 [T III D 260, 21.24] v2): etözün *qoddı* (Bang 1931: 27). Bununla beraber ‘aşağı’ anlamına gelen *qodı* ~ *qudı* ise şu şekilde karşımıza çıkıyor: <KWTYY> (U 83 [T III D 260.3] v5; U 81 [T III D 259.22] r5): qalığtın *qodı* éntimiz; üstürti *qodı* énmesez (Clark 2013: LH038, LH048 [139-140]).

Uygur harfli metinlerde ‘bırakmak, koymak’ anlamındaki *qod-* şöyle geçer: <XWDSAR> (U 73 [TM 276a] r4): etöz *qodsar* (Clark 2018: EH65 [134]). Diğer taraftan, ‘aşağı’ anlamına gelen *qodı* veya *qudı* ise şu şekilde görülür: <XWDY> (MIK III 198v [T II D 171] v26): *qudı* (Clark 2018: EC027 [67]); <XWDY> (Mainz 317 [TI/TM 423d] r7, 10): *qodı* éntim (Bang 1931: 13).

Yukarıdaki tanıklardan anlaşılacağı üzere Eski Türkçenin yazımında kullanılan Türk Runik yazısı ile Sami kökenli yazı sistemleri ilk hecedeki o ve u arasında bir ayrım gözetmemektedir. Bu konuda sadece Brāhmī yazısı bir istisna

olarak önümüzde durmaktadır. O zaman biz de Brāhmī harfli metinlerdeki tanıklara göz atalım:

<i>qud-</i>	
Harfçevrim ve Yazıçevrim	Sanskritçe Karşılığı
Mainz 648 ([T II] S 19) + MIK III 598a v3: <yo-γ ro-ṭ hku tsā-r̥> yoğrot <i>qudsar</i> (Maue 1996: 20, 28, 34).	dadhi <i>prakṣiptaṃ</i> Krş. <i>prakṣip</i> 'to cast, hurl, throw or fling at or into (loc.), place in, put before; to let down; to launch a ship; to add; to insert, interpolate' (Monier-Williams 1899: 655b)
Mainz 616 ([T II] S 20) r1: <qu tti> <i>qudti</i> Uygurca karşılığı sorunludur. Eğer <i>qud-</i> fiilinin geçmiş zaman hali olarak 'dökmek, boşaltmak' anlamında kullanılıyorsa, bu, Sanskritçe <i>āvarjaya-</i> kelimesinin yanlış anlaşılması olabilir. <i>āvarjaya-</i> kelimesi de 'dökmek' anlamına gelebilir, ancak bu bağlamda uygun değildir. Alternatif okumalar olan <i>qutı</i> 'kutu, saadeti' veya <i>quntı</i> 'soydu, şakilik yaptı' da bağlama pek uygun değildir. Anlam olarak en uygun olanı <i>qantı</i> 'kandı, memnun oldu' şeklinde bir düzelme olabilir (Maue 1996: 78-79).	<i>āva-r>jito</i> Krş. <i>āvṛj</i> 'poured out, made to flow downwards' (Monier-Williams 1899: 156a).
Mainz 642 (T II S 59) r9: <qu tu p> <i>qudup</i> (Gabain 1954: C/9 [26]).	<i>ākiryā</i> Krş. <i>ākṛ</i> 'to scatter or sprinkle over, give abundantly' (Monier-Williams 1899: 127b).
<i>qod-</i>	
Mainz 718 (TM 441) v18-19: <qo to-p> <i>qodop</i> (Hartmann & Maue 2022: 62).	<i>'pahāya, ap-ā>sya</i> Krş. <i>apa-hā</i> 'to remain behind, fall short, not reach the desired end, to grow less, decrease (in strength)' (Monier-Williams 1899: 53c) <i>apās</i> 'to fling away' (Monier-Williams 1899: 54c)
Mainz 187 + Mainz 209 (T II S 49) r7: <qo ḍo r̥> <i>qo[do]r</i> (Gabain 1954: I/7 [57]). <ḍo> kısmı parçanın aslında tahrip olduğu için nâşirler bu kısmı tamamlamaya çalışmıştır. Gabain'den farklı olarak, tahrip olan kısım için <i>qoṅur-</i> 'koparmak, yok etmek' önerisi de yapılmıştır (Hartmann & Maue 2022: 97).	-

Brāhmī harfli metinlerdeki tanıklar genellikle tahrip olmuş fragmanlarda bulunduğundan, metnin bağlamı hakkında net bir fikir elde edemiyoruz. Dolayısıyla ilgili kelimenin okunuşu ve anlamı için kesin bir şey söylemek zordur.

Bu nedenle, Brāhmī harfli metinlerdeki tanıkların sorunumuzun çözümüne önemli bir katkı sağladığı söylenemez.

3. Fiil Üzerine Etimolojik Teklifler

Fiilin kökeni ve yapısı üzerine şimdiye değin birkaç şey söylendi. Vámbéry, *qod-* ‘koymak’, *qud-* ‘dökmek’ ve *qodi*’nın ‘aşağı’ aynı köke dayandığını ilk ve belki de tek düşünen kişidir (1878: 98 [93-94]). Vámbéry’den sonra, bu konuda fikir ileri sürenler iki fiilin farklı olduğunu düşünmüştür. *Drevnetyurkskiy Slovar*’da (1969: 463a-464a, 451b-452a) ve Räsänen’in etimolojik sözlüğünde (1969: 274b, 275a, 296a-b) *qud-* (~ *quy-*) ‘dökmek’ ile *qod-* ‘1. koymak; 2. bırakmak, terk etmek’ iki ayrı fiil olarak gösterilmiş, *qodi* ‘aşağı’ kelimesi o’lu okunmuştur. Clauson da iki fiili birbirinden ayırmıştır. Bununla beraber, Clauson *qud-*’un yapısı hakkında bir açıklama yapmazken, *qod-*’un **qo-*’nun muhtemelen {-d-} ekli ‘intensive’ gövdesi olduğunu ileri sürmüş ve *qodi*’nin *qod-*’tan türediğini belirtmiştir (1972: 595b-596b). Erdal da *qud-* (~ *quy-*) ‘dökmek’ ile *qod-* ‘1. koymak; 2. bırakmak, terk etmek’ fiillerini iki ayrı fiil olarak düşünmekte, ancak *qodi*’nin ‘downwards’ *qud-* ‘to pour’ kaynaklı olduğunu ileri sürmektedir (1991: 194, 666, 744, 807, 341). Wilkens de sözlüğünde Erdal’ı takip etmiştir (2021: 388a, 418b).

4. Fonetik Tarif

Akustik analiz bulgularına göre Türkçe <o> şeklinde yazılan ünlünün IPA (International Phonetic Alphabet) tablosunda [ɔ], [ʊ] ve [ə], algısal inceleme bulgularına göre ise [ɔ], [o] ve [ɒ] ünlülerine benzediği tespit edilmiştir. Aynı şekilde, <u> şeklinde yazılan ünlü de akustik inceleme bulgularına göre [y], [ɯ] ve [ɤ], algısal inceleme bulgularına göre ise [u] ve [ʊ] ünlülerine benzemektedir (Kılıç 2003: 7-8). Dolayısıyla hem akustik hem de algısal incelemelerin sunduğu deliller ışığında¹, Türkçedeki <o> ve <u> ünlülerinin ses özelliklerinin belirli bir çeşitlilik gösterdiği anlaşılmaktadır. Yani, o ve u ünlüleri farklı varyasyonlarla telaffuz edilmektedir.

¹ Akustik inceleme (acoustic analysis), sesin fiziksel özelliklerinin (frekans, genlik, süre, formant yapısı vb.) objektif olarak ölçülüp analiz edilmesini ifade eder. Bu tür inceleme, ses kayıtları üzerinde teknik araçlar kullanılarak gerçekleştirilir. Algısal inceleme (perceptual analysis) ise, sesin dinleyiciler tarafından nasıl algılandığına dair subjektif değerlendirmelere dayanır. Yani, bir sesi işitme ve algılama sürecine dayalı olarak yapılan analizdir.

Dolayısıyla, [ʊ] ünlüsünün yazımının oldukça karmaşık olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda, Türkçe *buzlu* [buz'lu] ve benzeri kelimeler hemen dikkati çekiyor. Dudaksıl bir ünsüz olan [b-]'den sonra gelen ünlünün daha kapalı bir şekilde telaffuz edilmesi, boğumlama açısından doğaldır, ancak bu durum standart Latin alfabesiyle tam olarak temsil edilmemektedir. Başka bir deyişle, *buzlu* kelimesindeki <u> harfi hem dar bir [u] sesini hem de [ʊ]'ya yakın geniş bir [ʊ] ünlüsünü karşılamaktadır.

Benzer bir durumun Ana Türkçe için de geçerli olabileceğini varsayabiliriz. Örneğin, **qud-* ~ **qod-* ~ **qod-* veya **qud-* kökünden türeyen bir fiil düşünülebiliriz. Bu fiil, bazı modern tanıklarda <o>, bazıları ise <u> harfiyle yazılmıştır. Bunun nedeni, [ʊ] sesini ifade edebilecek özel bir harfin geçmişte ve günümüzde mevcut olmamasıdır.

5. Sibirya ve Balkanlar'daki Alıntıların Tanıklığı

Bu durumda <u> harfi ile kaydettiğimiz sözcüklerin bazılarında bir dar [u], bazılarında ise bir dereceye kadar [o] ünlüsüne benzeyen geniş bir [ʊ] ünlüsü vardır. Böyle sözcüklerin anadili Türkçe olmayan yabancılar tarafından nasıl algılanıp telaffuz edildiği sorusu önemlidir. Hemen söyleyelim ki bunlar da tıpkı IPA tablosundaki [ʊ] gibidir.

Yenisey dil ailesine ait olan Kotçaya Sibirya Türk dillerinden geçen sözcüklerde Türkçe o ünlüsü hem <o> hem de <u> ile temsil edilir.

o > u için örnekler şunlardır: T *oruk* 'patika' → Kot. *uruk* 'vadi'; T *sogur* 'kör' → Kot. *šugur* 'tek gözlü'; T *toy* 'düğün (eğlence)' → Kot. *toi* ~ *tui* (Khabtagaeva 2019: 208). Bu gibi basit örnekler bazen ilk bakışta kolayca fark edilmeyen birkaç örnek de ilave edilebilir. Mesela, T *könlek* 'gömlek' [> **könnek* > **kögnek*] > *kögenek* → Kot. [**kokenek* > **kokanak* >] *kononak* ~ *kukanak* (Khabtagaeva 2019: 215).

u > o için örnekler şunlardır: T *baltu* 'balta' → Kot. *báltō*; T *buka* 'boğa' → Kot. *boga*. Bu sözün Modern Türkiye Türkçesi -o-'lu şeklinin olması dikkat çekicidir. T *çokur* 'rengârenk' → Kot. *čôgor*; T *kulun* 'kulun, tay' → Kot. *kulun* ~ *kolun*; T *tura* 'ev' → Kot. *torá* 'oturma odası, salon' (Khabtagaeva 2019: 209, 212). Net olarak fark edilemeyen bir örnek de şudur: T *kersü* → Kot. [**keršu* >] *keršo* (Khabtagaeva 2019: 210). Öndamaksıllık unsurunun transferi için bk. T *süt* 'süt' → Kot. *šut* (Khabtagaeva 2019: 211);

Türk dünyasının öbür ucundaki Balkanlarda da benzer süreç takip edilebilir:

o > u için örnekler şunlardır: Bulg. *bronhit* ‘bronşit’ → BnT [**brohit* > **borhit* >] *burhit*; Bulg. *čelo* ‘alın’ → BnT *çalo* ~ *çalu*; Bulg. *dogovor* ‘antlaşma’ → BnT *dogovor*; Bulg. *dolčina* ‘vadi’ → BnT *dulčina*; Bulg. *toçilka* ‘merdane’ → BnT *tuçilka* (Stachowski 2022: 237-245). T *hiç olur mu?* → Ştok. *hiçulurmi?* (Hazai 1961: 128)

u > o için örnekler ise şunlardır: Bulg. Ştok. *kuraž* ‘cesaret’ → BnT *koraş* (Stachowski 2022: 240).

Görüldüğü üzere, Balkanlardaki Türk ağızlarında *o > u* değişimi, *u > o* değişiminden çok daha sık karşımıza çıkmaktadır.

6. Yazıçevrimli Metinler

Osmanlı Türkçesinin standartlarına pek önem vermeyen ve daha ziyade sıradan halkla iletişim kuran Avrupalı yazarlar, *yazıçevrimli metinler* olarak adlandırılan eserler kaleme almıştır. Bu metinler, Türkçenin konuşma dilini kaydetmeleri ve ünlüleri oldukça iyi göstermesi bakımından önemlidir. Yazıçevrimli metinlerde *o* ve *u* ünlülerinin hangi biçimde yer aldığına kısaca bakıp birkaç örnek vermekle yetinelim:

o > u için örnekler şunlardır: **1650**: *bustan* ‘bostan’ (Rocchi 2011: 92); *dukun-* ‘dokunmak’ (Rocchi 2011: 127); **1675**: *unda* ‘onda’ (Zajaczkowski 1948: 75); *undan* ‘ondan’ (Zajaczkowski 1948: 75).

u > o için örnekler şunlardır: **1611**: *yonak* ‘yabancı erkek’ < Balkan Slav. *yunak* ‘cesur delikanlı’ (Rocchi 2012: 161; 2017: 26); **1650**: *dovar* (~ *duar* ~ *divar*) ‘duvar’ (Rocchi 2011: 125); *kovvat* (~ *kuvet*) ‘kuvvet’ (Rocchi 2011: 229); **1768**: *koyi* ‘kuyu’; *koti* ‘kutu’; *onut-* ‘unutmak’ (Stachowski 2022a: 558); **XIX. yüzyıl**: *ora-* ‘uğramak’; *yoharı* ‘yukarı’ (Hazai 1960: 225).

7. Türk Dillerinden Veriler

Türk dillerinde *o ~ u* ünlü değişimini yaşayan birçok örnek mevcuttur. Ancak bunların tümünü burada detaylıca incelememiz gerekmiyor. Bunun yerine, konunun özüne odaklanmak daha yararlı olacaktır. Bu tip ünlü değişimleri farklı sebeplerden kaynaklanabilir. Detaylara girmeden, yalnızca iki örnek vermekle yetinelim:

Tarihî kaynaklarda ve çeşitli Türk dillerinde görülen *qoç-* ~ *quç-* ('kucaklamak') fiilinin iki farklı biçimde söylenmesi, aslında yanlış (-o-) okumadan kaynaklanmaktadır (Taş 2009: 119). Benzer bir durum *qoy-* ~ *quy-* çifti için de geçerlidir. Bu tür örnekler, yalnızca sesbilim açısından değil, yöntem açısından da önemli veriler sunmaktadır.

Bazı kelimelerin kökeni kesin olarak belirlenemediğinden, bir *o > u* değişimi mi yoksa bir *u > o* değişimi mi olduğu her zaman net değildir. Örneğin, 1680 yılında Meninski'nin sözlüğünde *organ* olarak kaydedilen kelime, günümüzde *urgan* şeklinde kullanılmaktadır. Bazılarına göre *urgan*, Moğolcadan alınmış bir kelimedir (Ölmez 2017: 460): T. *urgan* ← Mo. *uruga(n)* (← T. *uruq*). Bu durumda, *u* ünlüsünün aslî olduğu, *organ* biçiminin ise sonradan oluştuğu ve kelimenin bir *u > o* değişimi yaşadığı söylenebilir. Ancak, kelimenin Orta Türkçedeki *uruq* 'urgan' (< *urq*) sözcüğünden {+(a)n} küçültme ekiyle türediğini düşünenler de vardır (Eren 2020: 535a). O zaman, herhangi bir seslik değişimden bahsetmek mümkün olmayacaktır. Bunun yanı sıra, bazı dilciler kelimenin Yunanca kökenli olduğunu öne sürmektedir. Eğer bu görüş kabul edilirse, kelimenin Yunancadaki *orgáni* ('urgan') sözcüğünden türediği ve şu dönüşüm zincirini izlediği düşünülebilir: (Gr. *o-* →) Osm. 1680 *o-* > Modern Türkçe *u-*.

Aslında, *o ~ u* değişimi kadar önemli bir diğer konu da *ö ~ ü* değişimidir. Örneğin, TT *gök* kelimesine karşılık, onun türevi olan *güvercin* kelimesi *ü*'lü karşımıza çıkıyor. Bu tür değişimler özellikle Balkan Türkçesinde sıkça görülmektedir. Hem *ö > ü* hem de *ü > u* dönüşümleri tespit edilmiştir. Örneğin, Türkçe *öksüz* → Balkan Türkçesi (Ştokavca) *oksuz ~ uksuz* (Hazai 1961: 130); Türkçe *kadıngöbeği* → Ştokavca *kadin-đubegi* (Hazai 1961: 123). Bu örneklerde, Türkçe *ö* ünlüsünün Ştokavca *u*'ya karşılık geldiği görülmektedir. Ancak bu tür örnekleri şimdilik tartışmamıza dâhil etmeyeceğiz.

Aşağıda kökenlerine ve aslî ünlülerine bakmadan *o ~ u* ünlülerinin komşu ünsüzlerle kullanımına bakacağız. Listede *o*'lu şekiller hep birinci sırada gösterilmiştir:

b Komşuluğunda

TT *boyunca* = Kklp. *buyunşa* (Räsänen 1949: 60)

TT *boz-* = Az. *puz-* (Räsänen 1949: 60)

Özb. (Hive ağzı) *porhan* = Yug. *burhan* ‘put’ (Räsänen 1949: 61)

Alt. *pozū* = Şor. *muzay* ‘buzağı’ (Radloff 1882: 86)

d Komşuluğunda

Trkm. *dōdak* = Az. *dodah* = TT *dudak* (Räsänen 1949: 60)

TT *dola-* ‘sarmak’ = Yak. *tul-* ‘etrafta dolanmak’ (Räsänen 1949: 60)

n ve ŋ Komşuluğunda

TT *son* = Tel. *sunda* ‘ondan sonra’ (Räsänen 1949: 60)

TT *on* = Kuzeydoğu Anadolu Ağızları *uŋ* (Räsänen 1949: 60)

s Komşuluğunda

TT *yunusbalığı* için bk. *y-* komşuluğu maddesi.

TT *sor-* = Hak. *sur-* (KEWT 306)

y Komşuluğunda

TT *boyunca* bk. *b-* komşuluğu maddesi.

Az. *oyan-* = TT *uyan-* (Räsänen 1949: 60)

Kırg. *cogoru* = TT *yukarı* (KEWT 363)

Osm. *yonosbalığı* = TT *yunusbalığı* (KEWT 365)

Yukarıdaki örneklere, ayrıca *o (-u) > u (-u)* benzeşmesi kaynaklı örnekler de eklenebilir.

Elimizdeki liste kesin bir neticeye varmak için yeterli olmasa da birkaç sonuç çıkarmayı mümkün kılmaktadır. Bazı kelime çiftleri iki gruba dâhilken (TT *yunusbalığı* gibi) diğerleri için yeni gruplar da düşünülebilir. Örneğin, Özb. *porhan* = Uyg. *burhan* çifti TT *sor-* = Hak. *sur-* çiftiyle beraber alternatif olarak bir *r* komşuluğu grubu oluşturabilir.

Halbuki **qod-* ve **qud-* fiilleri için böyle özel bir grup yoktur. Zira *q* komşuluğunda grubu için elimizde bir başka gruba ait ol(a)mayan örnekler bulunmuyor. Öbür taraftan, *y* komşuluğu grubu mevcut olduğuna göre *quy-*

varyantının ancak **qod-* > *qoy-* değişimi yaşandıktan sonra meydana gelmiş olabileceği varsayılabilir. Başka bir deyimle, **qud-* şekli hiç mevcut değildi, ama *qoy-*'un yanı sıra bir *quy-* biçimi de vardı: **qod-* > **qoy-* > **qoy-* ~ **quy-*.

8. Fiilin Anlamı Üzerine

Bazı araştırmacılar, *qoy-* fiili için 'bırakmak, koymak' anlamını, *quy-* fiili için ise 'dökmek' anlamını kabul etmektedir. Ancak, bu genel kabul verilerle bazen tam olarak örtüşmemektedir. Gülsevin, *çay qoy-* ifadesinin, *çay quy-* deyiminin *qoy-* 'bırakmak' fiiliyle karışmasından kaynaklandığını düşünmektedir (1998: 55). Bununla birlikte, *çay qoy-* ifadesinde *quy-* fiilinin arkaik bir biçimi olan *qoy-* sözünün bulunabileceği fikri de oldukça cazip görünüyor. Elbette bu bir iddia değil, bir olasılıktır. Bu bağlamda ne arkaiklik fikri ne de bulaşma yoluyla oluştuğu kesin olarak kanıtlanabilir. Öte yandan, *quyu* kelimesinin 'dökmek' anlamındaki *quy-* fiilinden türediğini söylemek (Gülsevin 1998: 55) pek de kolay değildir. Çünkü su, kuyunun içine dökülmez ve *quyu*, doğal yollarla su biriktiren bir çukur olduğu da unutulmamalıdır.

Benzer bir görüşü Nalbant da ileri sürmüştür. Ona göre, Türkçede günümüzde kullanılan *qoy-* fiili, Eski Türkçede 'bırakmak, yerleştirmek' anlamına sahipti ve 'bir sıvıyı veya hububatı boşaltmak' anlamını içermiyordu. Tarihî Türk dillerinde bu anlamı karşılayan asıl fiil *qud-* olup, zamanla *quy-* biçimine evrilmiştir. *Quy-* fiili Eski Oğuz Türkçesinde de kullanılmış, ancak zamanla unutulmuş ve yalnızca *quymaq* 'bir yemek türü', *quyruq* ve *quyumcu* gibi sözcüklerde donmuş biçimde kalmıştır. Türkiye Türkçesinde *quy-* fiili yerini *qoy-* fiiline bırakmış ve bu değişim özellikle *çay qoy-* ifadesinde kendini açıkça göstermiştir. Ancak tarihî metinlerde bu kullanımın asıl biçimi *çay quy-* 'çay dökmek' olarak tespit edilmiştir. Ağızlarda *qoy-* ve *quy-* fiilleri zaman zaman birbirine karışmış, fakat *quy-* fiili zaman içinde unutulmuştur. Böylece *çay qoy-* ifadesi, tarihî bağlamda *çay quy-* yani 'çay dökmek' fiilinden dönüşerek günümüzdeki hâlini almıştır (2024: 235-236).

Qoy- 'yerleştirmek, bırakmak' ve *quy-* 'dökmek' fiilleri arasında ortak bir anlam bulunmaktadır: 'bir şeyi aşağıya doğru yapmak'. Sözkonusu kök anlamdan 'kazmak' anlamı ortaya çıkmış olabilir. Dolayısıyla, *quyu* kelimesinin kök anlamının 'kazılmış şey veya yer' olması muhtemeldir. Buna karşılık, *quyum* türevi büyük olasılıkla aslen 'döküm, dökme, dökülmüş şey' anlamına gelmiş ve

bu nedenle gerçekten *qoy-* ‘dökmek’ fiilinden türemiştir (Gülsevin 1998: 55; KEWT: 241).

Halbuki burada önemli bir sorun karşımıza çıkmaktadır: *çay qoy-* ifadesi, bu türden tek örnek değildir. *Dede Korkut* anlatmalarının Dresden yazmasında geçen *birbirine quyulan çağda* ve *kafire qılıç quy-* ibarelerindeki fiili, Tezcan, *qoy-* ve *qoyul-* yerine *qoy-* ve *quyul-* şeklinde okumayı önermiştir (2001: 69-70, 345-346). Kendisi, bu yöntemin doğruluğundan oldukça emin görünmektedir. Ancak burada temel bir problem dikkati çekiyor: *qoy-* yerine *qoy-* önerenler, başlangıçta bir peşin hüküm ortaya koymakta, ancak bu iddialarıyla uyuşmayan örneklerle karşılaştıklarında, iddialarını revize etmek yerine örnekleri değiştirmeyi tercih etmekte ve bunu da “eylemler unutulmuş, bulaşmış” gibi gerekçelerle açıklamaya çalışmaktadır. Oysa örnekler, ancak olağanüstü durumlarda değiştirilmelidir.

9. Sonuçlar

o ~ u ile bağlantılı olarak *qoy-* ~ *quy-* sorunu, ilk bakışta görüldüğünden çok daha karmaşıktır. Burada meseleyi tüm yönleriyle ele aldığımız iddiasında değiliz, ancak meselenin çözümüne giden yolun henüz başında olduğumuzu bilinciyle bazı temel sonuçlar çıkarabiliriz.

İlk olarak, başlangıçta yalnızca **qod-* fiili vardı ve bu fiil ‘bir şeyi aşağıya doğru yapmak’ gibi genel bir anlama sahipti. Fiilin ikinci ünsüzünün *d* mi yoksa dişler arası sızıcı *δ* mi olduğu sorusu şimdilik bir kenarda bırakılmalıdır, ancak her iki durumda da bu ünsüz, bu aşamada *o* ünlüsünün telaffuzunu etkilemiş olamaz. Daha sonra *d > y* geçişi ile *qoy-* biçimi ortaya çıkmıştır. Bu varyant bazı bölgelerde veya ağızlarda *quy-* biçimine dönüşmüştür, yani ikincil bir biçim kazanmış olmalıdır. Fiilin başlangıçtaki genel anlamı olan “*bir şeyi aşağıya doğru yapmak”, zaman içinde daha somut anlamlara evrilmiş ve ‘kazmak’, ‘dökmek’, ‘yerleştirmek’ gibi farklı anlamlar ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda, *qoy-* ile *quy-* biçimleri arasındaki etkileşim hem şekil hem de anlam açısından karışıklıklara yol açmıştır. Bu süreçlerin dil içindeki dinamiklerinin daha ayrıntılı incelenmesi gerektiği açıktır, ancak mevcut veriler ışığında, bu değişimlerin nasıl geliştiğini anlamak adına bazı tahminlerde bulunmak mümkündür.

Doerfer, bir tanıtım yazısında, diğer araştırmacıların *qodıqı* şeklinde okudukları Eski Türkçe kelimeyi farklı bir yaklaşımla ele almıştır. Eski Türkçe Brāhmī yazılı metinlerde ve Tuvacada *qudu*, Özbekçede *quyi* gibi tanıklara dayanarak bu kelimeyi *qodıqı* şeklinde okumayı tercih etmiş ve kelimenin muhtemelen *qud-* ‘nach unten! ausgießen’ [(aşağıya!) dökmek, boşaltmak] fiilinden türediğini öne sürmüştür (1989: 302). Bu değerlendirme büyük ölçüde doğrudur. Ancak Doerfer, ‘boşaltmak’ anlamının içinde ‘aşağıya doğru’ anlamının bulunduğunu fark etmesine rağmen, *qod-* fiili için önerdiği ‘deponieren’ [‘depolamak’] anlamının *qud-* fiiliyle nasıl bağlantılı olabileceğini ne yazık ki açıklayamamıştır.

Modern Türkiye Türkçesindeki *qoy-* fiili ile edilgen veya daha doğru bir terimle “mediopassive” bir şekli olan *qon-* (Trkm. *qōn-* ‘konmak’; *kuşlar konu* = ‘kuşlar kendilerini (-n-) aşağıya bıraktılar’) için *qō-* şeklinde ortak bir kök önerilebilir. KEWT 227’de böyle bir varsayıma şüpheyle yaklaşılmıştı. Yukarıda sunulan veriler ışığında bu şüphenin o kadar da ikna edici olmadığı söylenebilir. En büyük sorun, *qo-d-* yapısındaki {-d-} ekinin işlevine dayanmaktadır.² Bununla birlikte, ünlünün kısılması (**qō-* → *qod-*) açık bir hecenin kapalı bir heceye dönüşmesiyle kolayca açıklanabilir. Ana ve Eski Türkçede *qō-* kökünün varlığını en azından geçici bir varsayım olarak kabul edersek, bu hipotezimizi Bilge Kağan yazıtında geçen ve <qwwTI> biçiminde kaydedilmiş ‘bırakmak’ fiilini *qō-tı* olarak yorumlamak için kullanmamız peki âlâ mümkün olabilir.

Nâşirlerin, o ve u ünlülerini net bir şekilde birbirinden ayırt edemedikleri metinleri yayınlarken fiilin ünlüsünü anlamına göre okumaları filolojik açıdan bakıldığında pek de güvenilir bir yöntem olduğu söylenemez. Bu tür belirsiz kayıtların, Uçar 2017’de önerildiği gibi <w> veya <w̄> gibi işaretlerle gösterilmesi düşünülebilir (101), yani yazıçevrimde fiili *qwd-* ve *qwy-* şeklinde göstermek mümkündür. Böyle bir yazım, ünlünün kesin niteliği hakkında okuyucuya net bir bilgi vermez, ama fonetik değerin tam olarak belirlenemediği durumlarda, bu belirsizliği açıkça ifade ettiği için bilimsel açıdan daha dürüst bir yaklaşım olacaktır.

² Sözkonusu {-d-} eki için bk. Uçar 2018: 20-21.

Yukarıdaki sonuçların sorunu bütünüyle çözdüğü iddiasında değiliz. **qod-* fiilinin türevlerine TT (yüzü)*qoyun*'un³ yanı sıra Özb. *quyi* 'aşağı; alçak' ile Yak. *hotu* 'şimal' = SUyg. *qozu* ~ *quzu* sayabiliriz (Blagova 2000: 31). Coğrafi mana için krş. Alm. *Niederdeutsch* = İng. *Low German*; Fel. *Nederland* = Çek. *Nizozemsko*. Bu bağlamda modern TT *quzey* kelimesinin ifade ettiği yön neresidir?⁴ Eren'e göre, *quzey* kelimesi *quz* 'güneş görmeyen yer, gölgede kalan yer' sözcüğünden gelir (2000: 341a). Ancak *quz* kelimesinin nerede kullanıldığı bilmiyoruz ve bu yüzden kökenini de tespit edemiyoruz. Bir yandan SUyg. *quzu* kelimesine hem ses hem de mana bakımından çok benzediği görülüyor. Diğer taraftan, Ana ve Eski Türkçe **d* ~ **δ* sesinin Oğuzcadaki karşılığının *y* olduğunu biliyoruz. Tek tük istisnalar olsa bile Türkiye Türkçesinde diğer *-z-*'li şekillerin olmadığı söylenebilir. Başka bir ifadeyle, SUyg. *qozu* ~ *quzu* 'şimal' kelimesi **qod-* fiilinden geldiği oldukça açık olsa da TT *quzey* kelimesinin de bu sözcük ailesine ait olup olmadığı konusunda şimdilik kesin bir şey söylenemez. Aynı zamanda bir başka sorun daha var. **quy-* varyantı ancak **d* > *y* geçişinden sonra oluştuysa, SUyg. *quzu* nasıl açıklanabilir? Burada herhalde bir uzak benzeşme söz konusu olmalıdır: *o-u* > *u-u*, yani *qozu* > *quzu*.

Başka bir bulanık biçim Kıbrıs Türkçesinde kullanılan *quy* 'kuyu' (Kabataş 2009: 391) kelimesidir. Burada sones ünlüsünün eridiği yönündeki açıklamanın kesin olduğu söylenemez, çünkü *ağı*, *çalı*, *dağı*, *ğacı*, *ğomuşu*, *qutu* vs. gibi sözcüklerde son ünlü değişmeden kalmıştır.

Sonuç olarak, Eski Türkçe **qod-* fiili ve türevlerinin gelişimi, hem şekil hem de anlam açısından karmaşık bir evrime sahiptir. İlk olarak, başlangıçta yalnızca **qod-* fiili vardı ve bu fiil '*bir şeyi aşağıya doğru yapmak' gibi genel bir anlama sahipti. Bu genel anlamdan zaman içinde 'kazmak', 'dökmek', 'yerleştirmek' gibi farklı anlamlar ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda, *qoy-* ile *quy-* biçimleri arasındaki etkileşim hem şekil hem de anlam açısından karışıklıklara yol açmıştır. Sözkonusu değişim sürecinin tam olarak nasıl gerçekleştiğini anlamak için daha fazla filolojik çalışma gerekmektedir.

³ Tekin'e göre, *yüzüqoyun* sözü, 3. tekil kişi iyelik eki almış *yüz* sözcüğü ile *qoy-* fiilinden türeyen *qoyu* kelimesinin {+(X)n} araç ekli biçiminin birleşmesiyle oluşmuştur (1958: 188-189).

⁴ Altay dillerinde 'kuzey' kavramının karşılandığı kelimeler için bk. Sinor 1990: 295-300.

İşaretler

- > < fonetik değişme.
→ ← alıntı.
< > harf.

Kısaltmalar

- Alm. Almanca.
Alt. Modern Altayca.
Az. Azerice.
BnT Bulgaristan Türkçesi.
Bulg. Bulgarca.
Çek. Çekçe.
Fel. Felemenkçe.
Gr. Grekçe.
Hak. Hakasça.
İng. İngilizce.
KEWT Stachowski 2019.
Kırg. Kırgızca.
Kklp. Karakalpakça.
Kot. Kotça.
Mo. Moğolca.
Nog. Nogayca.
Osm. Osmanlıca.
Özb. Özbekçe.
Port. Portekizce.
Slav. Slavca.
Şor. Şorca.
Ştok. Ştokavca.
SUyg. Sarı Uygurca.

T	Genel Türkçe.
Tel.	Teleütçe.
Trkm.	Türkmençe.
TT	Türkiye Türkçesi.
Uyg.	Uygurca.

Kaynakça

Bang, W. (1931). Manichäische Erzähler. *Le Muséon*, 44, 1-36.

Blagova G. F. (2000). *Ètimologiçeskiy slovar' tyurkskih yazıkov VI: Obşçetyurkskie i mežtyurkskie osnovi na bukvu «k»*. Moskva: İzdatel'stvo "Nauka".

Clark, L. (2013). *Uygur Manichaeen texts II: liturgical texts, translations, commentary*. Turnhout (Belgien): Brepols Publishers.

Clark, L. (2018). *Uygur Manichaeen texts III: ecclesiastical texts, translations, commentary*. Turnhout (Belgien): Brepols Publishers.

Clauson, Sir G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth century Turkish*. Oxford: Oxford University Press.

Doerfer G. (1989). "Laut J. P. & Röhrborn, K. Der türkische Buddhismus in der japanischen Forschung (Wiesbaden 1988)". *Central Asiatic Journal*, 33(3), 301-302. (Rezension)

Erdal, M. (1991). *Old Turkic word formation, a functional approach to the lexicon I-II*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Eren, H. (2020). *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*. Haz. Akalın, Ş. H. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Gabain, A. von (1954). *Türkische Turfan-Texte VIII: Texte in Brāhmīschrift*. Berlin: Akademie Verlag.

Gülsevin G. (1998). Türk Dilinde Koy- (< Kod-) ve Kuy- (< Kud-) Üzerine. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1, 51-57.

Hartmann, J.-U. & Maue, D. (2022). Ein sanskrit-uygurisches Fragment der Tridaṇḍamālā in Brāhmī-Schrift: Reedition des Texts TT VIII D. *Acta Asiatica Varsoviensia*, 35, 39-130.

Hazai, G. (1960). Monuments linguistiques osmanlis-turcs en caracteres cyrilliques dans le receuils de Bulgarie. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 11, 221-233.

Hazai, G. (1961). Remarques sur les rapports des langues slaves des Balkans avec le turc-osmanli. *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 7, 97-138.

Kabataş, O. (2000). *Kıbrıs Türkçesinin Etimolojik Sözlüğü*. Lefkoşa: Kıbrıs Türk Yazarlar Birliği.

Khabtagaeva, B. (2019). *Language contact in Siberia. Turkic, Mongolic, and Tungusic loanwords in Yeniseian*. Brill: Leiden-Boston.

Kılıç, M. A. (2003). Türkiye Türkçesi'ndeki Ünlülerin Sesbilgisel Özellikleri. In Özsoy, S. A. et al. (Eds.), *Studies in Turkish Linguistics: Proceedings of the Tenth International Conference on Turkish Linguistics, August 16-18, 2000* (3-18). İstanbul: Boğaziçi University Press.

Maue, D. (1996). *Alttürkische Handschriften, Teil 1: Dokumente in Brāhmī und Tibetischer Schriften, [Teil 1]*. Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland XIII/9. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

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

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

Nalbant, M. V. (2024). Çay Koymak / Dökmek / Katmak / Bırakmak Birleşik Fiilleri Üzerine. In Tok, T. et al. (Eds.), *Bilimin Işığında Türkolojinin İzinde, Pamukkale Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünün 30. Yılına Armağan* (231-238). İstanbul: Günce Yayınları.

Ölmez, M. (2017). One more Mongolian word from the Turkish dictionary. Urgan 'a stout rope'. In Németh, M. et al. (Eds.), *Essays in the history of languages and linguistics dedicated to Marek Stachowski on the occasion of his 60 th birthday* (457-461). Kraków: Księgarnia Akademicka.

Radloff, W. (1882). *Phonetik der nördlichen Türk Sprachen*. Leipzig: T.O. Weigel's Verlag.

Räsänen, M. (1949). *Materialien zur Lautgeschichte der türkischen Sprachen*. Helsinki: Societas Orientalis Fennica.

- Räsänen, M. (1969). *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.
- Rocchi, L. (2011). *Il dizionario turco-ottomano di Arcangelo Carradori (1650)*. Trieste: Edizioni Università di Trieste.
- Rocchi, L. (2012). *Il “Dittionario della Lingua Turchesca” di Pietro Ferraguto (1611)*. Trieste: Edizioni Università di Trieste.
- Rocchi, L. (2013). Vormeninskische Ergänzungen zu Stanisław Stachowskis „Beiträgen zur Geschichte der griechischen Lehnwörter im Osmanisch-Türkischen”. *Studia Etymologica Cracoviensia*, 18, 111-145.
- Rocchi, L. (2017). Turkish as a Mediterranean language. *Lexicographica*, 33, 7-31.
- Sinor, D. (1990). Considerations on the terms for “North” in the Altaic languages. In Brendemoen, B. (Ed.), *Altaica Osloensia: Proceedings from the 32nd meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Oslo, June 12-16, 1989* (295-300). Oslo: Universitetsforlaget AS.
- Stachowski, M. (2019). *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch der türkischen Sprache*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Stachowski, M. (2022a). Father Desiré’s transcription (1768), vowels of the Diyarbakır dialect, and North Bulgarian Turkish. In Yalçın-Çelik, S. D. et al. (Eds.), *Türklük Bilimi Araştırmaları Şükrü Haluk Akalın Armağanı* (551-562). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Stachowski, M. (2022b). Materiały do słownika porównawczego zapożyczeń słowiańskich w dialektach tureckich Bałkanów na przykładzie zachodniej Bułgarii. *Rocznik Sławistyczny*, 71, 227-245.
- Taş, İ. (2009). *Süheyl ü Nevbahārda Eskicil Ögeler*. Konya: Palet Yayınları.
- Tekin, T. (1958). ‘Yüzükoyun’ Bileşiğinin Yapısı. *Türk Dili*, 76, 188-189.
- Tekin, T. (1994). *Tunyukuk Yazıtı*. Ankara: Simurg Yayınları.
- Tekin, T. (2014). *Orhon Yazıtları*. 5. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Uçar, E. (2017). Eski Uygurcada İlk Hecedeki Yuvarlak Ünlülerin Yazıçevrimi Problemi Üzerine. *Journal of Old Turkic Studies*, 1(2), 91-103.
- Uçar, E. (2018). Köl Tégin (G 6) ve Bilge Kagan (K 4-5) Yazıtlarındaki Bişükiñe Tegi Kıdmaz Ermiş Cümlesi Üzerine. *Türkologiya*, 81, 7-44.

Vámbéry, H. (1878). *Etymologisches Wörterbuch der Turko-Tatarischen Sprachen, ein Versuch zur Darstellung des Familienverhältnisses des Turko-Tatarischen Wortschatzes*. Leipzig: F. A. Brockhaus.

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

Zajączkowski, A. (1948). *Glosy tureckie w zabytkach staropolskich I: Katechizacja turecka Jana Herbiniusa*. Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Naukowe.

Received 25.11.2024	Research Article	JOTS
Accepted 10.12.2024		9/1
Published 26.02.2025		2025: 164-182

Diplomatic Marriages Between the Tang and Uyghur Dynasties

Tang ve Uyghur Hanedanları Arasındaki Diplomatik Evlilikler

Aymira TAŞBAŞ*

National Chengchi University (Taipei/Taiwan)

E-mail: aymira@nccu.edu.tw

This paper explores the practice of heqin (marriage alliance) in Chinese history, a diplomatic strategy used to establish relations between different ethnic groups through marriage. Originating in the 3rd century BCE, heqin became widespread during the Han Dynasty and continued through the Wei, Jin, and Northern and Southern Dynasties, reaching its peak in the Tang Dynasty. While 13 heqin agreements were made during the Han Dynasty, 23 such marriages occurred during the Tang period. A notable feature of Tang heqin practices is the establishment of marriage alliances with two Turkic qaghanates, the Köktürks and the Uyghurs, providing a comparative framework for analyzing Chinese-Turkic relations. This article focuses on the heqin marriages between the Tang and Uyghur dynasties, examining the historical context and the role of princesses in heqin diplomacy. It shows that the selection of princesses was influenced by the nature of diplomatic relations and strategic priorities, interpreting heqin as a reflection of the power dynamics and cultural exchanges between the two societies. The first section of this paper will outline the heqin practices between the Western Wei, Sui, Tang, and Köktürk dynasties to provide historical context. The subsequent section will focus on the heqin practices between the Tang and Uyghur dynasties.

Key Words: Heqin, Tang Dynasty, Uyghur Khaganate, diplomatic marriage, Chinese princesses.

* ORCID ID: 0009-0002-8459-8654.

I. Introduction

In 200 BCE, the Han Dynasty initiated a military campaign against the Xiongnu threat on its northern border. During the campaign, Emperor Gaozu of Han was unexpectedly trapped by Xiongnu Emperor Modu. This event, known as the “Siege of Baideng” or the “Siege of Pingcheng” lasted for seven days. To resolve the situation, Gaozu consulted his advisors and adopted the suggestion of Liu Jing, who proposed offering the Han emperor’s daughter to Modu as a means to end the siege. The agreement stipulated that the male descendants of the princess would inherit the Xiongnu throne, thereby making the future Xiongnu emperor the Han emperor’s grandson (Chin 2010: 340). This marriage alliance was intended to reduce the likelihood of future conflicts between the two powers. Modu accepted the proposal, resulting in a significant shift in the political dynamics between the Han and Xiongnu.

This marriage led to the establishment of a kinship-based relationship between the two powers. Initially emerging out of necessity, the diplomatic practice known as *heqin* was later institutionalized in China’s relations with the steppe peoples. In addition to securing military and economic interests, *heqin* played a significant role in shaping China’s broader foreign policy. Beginning with the Siege of Baideng in 200 BCE, this practice continued for nearly 1,200 years, evolving into an essential diplomatic tool that not only ensured border security but also facilitated the formation of alliances and provided a strategic stance against enemies. During the Han Dynasty, over a dozen *heqin* agreements were made (Pan 1997: 127), and this trend continued in the Sui and Tang periods, where 29 successful and 34 unsuccessful *heqin* attempts were recorded (Skaff 2012: 210). These agreements went beyond political relations between Chinese dynasties and neighboring states, profoundly influencing the economic and cultural dynamics between settled and nomadic societies over time (Şaşmaz 2022: 366-368). Thus, examining the periods of the Köktürk and Uyghur khanates through the lens of *heqin* sheds light not only on the political aspects of Sino-Steppe relations but also on their socioeconomic and sociocultural dimensions.

II. Heqin diplomacy between Western Wei-Sui-Tang and Köktürks

a. Western Wei (Northern Zhou)-Köktürk Relations

In the mid-5th century, the Köktürks were vassals of the Rouran Khaganate (402–555). During a political crisis within the Rouran Khaganate, the weakening government led to a rebellion in Tiele Province, which was suppressed by Tumen (Bumïn khagan). After quelling the rebellion, Tumen gained the allegiance of fifty thousand families from Tiele. Tumen then requested a marriage from the Rouran Khagan, but the king insulted him by calling an “my blacksmith slave”. In response, Tumen killed the Rouran messenger and severed relations with the Rouran Khaganate (Li 1974: 3287).

During this period, northern China was divided between two rival dynasties: Western Wei (later Northern Zhou) and Eastern Wei (later Northern Qi). In 551, Tumen sought a marriage alliance with Western Wei, leading to Princess Changle (長樂公主) being sent to him. Tumen established the Köktürk Khaganate in 552 but passed away the following year (Urgunbuyan 2023: 39). After the Köktürk Khaganate was founded, the Northern Zhou and Northern Qi, fearing Köktürk military strength, became its vassals. To secure the favor of the Köktürks, they paid annual tributes and actively arranged marriage alliances with the khagan’s dynasty (Kozhabekova 2013: 120). The rivalry between these two Chinese dynasties was seen as an opportunity by Taspar Khagan to advance his political and economic interests. Notably, Taspar referred to the rulers of the Northern Qi and Northern Zhou dynasties, who paid tribute to him, as his “filial sons”. He is quoted as saying: “So long as my two sons to the south remain filial, why should I worry that I may lack anything?” (Skaff 2012: 107).

During Muqan Khagan’s reign, the Köktürks reached the height of their power. The Northern Zhou and Northern Qi dynasties competed to form alliances with the Köktürks, with inter-state marriage serving as a key political strategy. Muqan Khagan delayed his decision for a long time, keeping both dynasties engaged, but eventually aligned with the Northern Zhou dynasty (Ganiev 2017: 189). In 568, for the first time, a Köktürk princess married a Chinese emperor of Xianbei origin through the heqin alliance and received the title of empress. Later, in 577, the Northern Zhou, with the support of the Köktürks, launched an attack on the Northern Qi (Kara 2015: 554-557).

In this period, the Köktürks and Northern Zhou followed the *heqin* policy, exchanging princesses as part of their diplomatic relations. In 579, Taspar Khagan of the Köktürks requested a wife from Northern Zhou, and Princess Qianjin was sent to marry him in 580. After Taspar Khagan's death in 581, Princess Qianjin married Ishbara Khagan. That same year, the Northern Zhou dynasty was replaced by the establishment of the Sui dynasty.

b. Sui-Köktürk Relations

The Sui dynasty marked a new phase in Köktürk-China relations. Although the ruling family had intermarried with the Xianbei elite and experienced some cultural mixing, it was ethnically Han Chinese through the paternal line, unlike the previous Xianbei-originated dynasties (Holcombe 2020: 46; Lorge 2011: 93). It unified China politically after a period of fragmentation, leading to a shift in policy compared to earlier dynasties, which had political ties with the Köktürk Khaganate in the north. Although it continued the policy of marriage alliances with the Köktürks, a key difference was that the marriage proposal came from the Köktürk side, with the Sui dynasty being the only party to send a princess. This shift reflected a political strategy where the Sui dynasty viewed the Köktürk Khaganate not as a superior power, as the former Northern dynasties did, but as a direct rival.

The rivalry between the Köktürk Khaganate and the Sui dynasty was partly shaped by the *Heqin* agreement established during the Northern Zhou dynasty. In 580, one year before the Sui dynasty replaced the Northern Zhou, Emperor Zhou sent Princess Qianjin (千金公主) to Taspar Khagan as part of a marriage alliance. Taspar Khagan died in 581, and following the nomadic tradition of levirate marriage, Princess Qianjin became the wife of Ishbara Khagan. In the same year, the Northern Zhou dynasty was overthrown, and the Sui dynasty was established (Urgunbuyan 2023: 42). During this transition of dynasties, Princess Qianjin, whose family was killed, influenced Ishbara Khagan's decision to take a hostile stance toward the Sui dynasty from its earliest years, and by 583 CE China and Eastern Köktürks were at war (Wright 2011: 44). During this period, an interesting aspect of the *heqin* policy was its use not only to halt wars or form alliances but also to interfere in the internal affairs of rival states. After the death of Ishbara Khagan, his brother briefly ascended the throne but did not rule for

long. Ishbara's son, Dulan (r. 588–599), became the next khagan. Following tradition, Princess Qianjin married Dulan. However, the Sui emperor viewed her presence as a threat to his rule and sought to eliminate her (Wright 2011: 45–46).

At the same time, he sought to exploit internal power struggles within the Köktürks. One of the Köktürk leaders, Yami (later Tuli Khagan), sent an envoy to the Sui dynasty, requesting to marry a Chinese princess. The emperor agreed, on the condition that Princess Qianjin was killed. Shortly after her death, Princess Yicheng (義成公主), a member of the imperial family, was married to Yami. With Sui support, Yami emerged victorious in the internal conflicts and became the khagan of the Eastern Köktürks. Princess Yicheng married multiple khagans during her lifetime. After Yami's death, she married his successor, Shibi Khagan. During Shibi's reign, relations between the Köktürks and Sui deteriorated. In a key battle between the two powers, Princess Yicheng, managing military affairs in her husband's absence, falsely reported an attack from the north, causing Shibi to withdraw from the siege (Liu 2011: 103; Urgunbuyan 2023: 48).

In 618, the Sui dynasty collapsed, and the Tang dynasty was established. Interestingly, Princess Yicheng found herself in a situation similar to that of her predecessor, Princess Qianjin. She opposed the Tang dynasty for the rest of her life and was ultimately killed by a Tang general in 630 during the war that ended the Eastern Köktürk Khaganate.

c. Tang-Köktürk Relations

Although the first Tang emperor, Li Yuan (李淵) received military support from the Köktürk khagan Shibi during the collapse of the Sui Dynasty (Liu 2011: 178), relations between the Tang Dynasty and the Köktürks soon turned into intense rivalry. This shift is evident from the absence of any heqin (marriage alliance) agreement between the two powers during the 12 years following the Tang Dynasty's establishment (618–630) and the eventual fall of the Eastern Köktürk Khaganate. During this period, the Köktürk khagans supported anti-Tang forces in China, aiming to weaken the Tang Dynasty (Drompp 2018). Historical records indicate that before 630, negotiations for a marriage alliance (heqin) between the Tang court and the Köktürks remained inconclusive. According to Pan (1997: 112), this failure may have been influenced by the Sui princess Yicheng, who opposed such an alliance as the presence of a Tang

princess among the Köktürks could have undermined her authority. At the same time, internal unrest emerged within the Köktürk Khaganate itself. Taking advantage of these internal divisions, the Tang army launched a surprise attack, catching the Köktürk khagan Jieli off guard. In 630, Jieli was defeated and captured by the Tang forces. This event marked the beginning of a 50-year “Interregnum Period” during which the Eastern Köktürks lived in captivity under Chinese rule (Başkan 2023; Drompp 2018).

During the interregnum period of the Köktürk Khaganate, some political marriages took place between the Tang court and the Köktürks (Başkan 2023: 38-43). Historians debate whether these marriages can be classified as heqin. Traditionally, heqin refers to a type of political marriage involving Chinese princesses and foreign rulers. However, some scholars argue that heqin should not be limited to such arrangements. Instead, they suggest that the term also encompasses marriages with other ethnic groups aimed at preventing conflicts or fostering amicable relations (Xingcheng 2022: 41). Since the interregnum period marked a time when the Köktürks were considered a dependent minority within China, the Tang-Köktürk marriages of this period do not fit within the traditional definition of heqin. Unlike earlier heqin marriages, the marriages between the Tang court and the Köktürks during this period appear to have been aimed not at halting a war or forming an alliance, but at maintaining control over an ethnic group that persisted as a political force within the country. This is evident from the fact that the individuals married to Tang princesses during this time were noble Köktürk leaders living under Chinese rule. Through this policy, Tang authorities likely sought to prevent potential uprisings by the nomadic Köktürk minority settled along the northern borders of the country. A notable example of this is the marriage of Princess Hengyang (衡陽公主), the sister of Tang Emperor Taizong, to the Köktürk general Ashina Sheer (阿史那社爾), who served in the Tang military (Başkan 2023: 39). Unlike traditional heqin, this marriage involved the emperor’s sister marrying a soldier under his command, rather than a foreign ruler, making it quite different from the conventional practice of heqin diplomacy.

After the 50-year interregnum, the Köktürks established the Second Köktürk Khaganate in 682. Following its establishment, the proposal for a heqin agreement between the Second Köktürk Khaganate and the Tang dynasty was

raised multiple times. Each time, the Köktürk khagans sought to marry a Chinese princess, with Qapghan Khagan and Bilge Khagan particularly noted in sources for insisting on this request in their communications with the Tang court. However, their proposals were either rejected or delayed by the Chinese rulers for various reasons (Chen 2021: 71-76, 82-84). The closest the Köktürk Khaganate came to a heqin agreement was during Qapghan Khagan's reign, while Bilge Khagan's repeated requests were dismissed. Bilge Khagan maintained a friendly relationship with China, but the Tang emperor used the promise of a Köktürk-Tang marriage as a tactic, causing over thirty Köktürk delegations to be sent, only to be met with delays and excuses (Chen 2021: 106-120). This can be explained by the weakening of the Köktürk Khaganate during Bilge Khagan's reign, far from its former power. After Bilge Khagan's death, the Köktürk Khaganate, weakened by internal strife, did not send any further heqin proposals to the Tang court. This reflects the political and military influence that shaped heqin diplomacy.

After the fall of the First Köktürk Khaganate, the proposal for a heqin agreement between the Second Köktürk Khaganate and the Tang dynasty came up multiple times. Each time, the Köktürk khagans sought to marry a Chinese princess, with Qapghan Khagan and Bilge Khagan particularly noted in sources for insisting on this request in their communications with the Tang court. However, their proposals were either rejected or delayed by the Chinese rulers for various reasons (Chen 2021: 71-76, 82-84). The closest the Köktürk Khaganate came to a heqin agreement was during Qapghan Khagan's reign, while Bilge Khagan's repeated requests were dismissed. Bilge Khagan maintained a friendly relationship with China, but the Tang emperor used the promise of a Köktürk-Tang marriage as a tactic, causing over thirty Köktürk delegations to be sent, only to be met with delays and excuses. Historical records mention that in 713, the Tang emperor arranged the marriage of Qapghan Khagan's son, who was held as a hostage in the Chinese court, to a Tang princess. However, the Köktürk prince spent the rest of his life in the Tang court, effectively remaining a hostage rather than becoming an imperial son-in-law. Therefore, this marriage cannot be considered a genuine heqin agreement (Chen 2021: 79; Pan 1997: 116). This can be explained by the weakening of the Köktürk Khaganate during Bilge Khagan's reign, far from its former power. After Bilge Khagan's death, the

Köktürk Khaganate, weakened by internal strife, did not send any further heqin proposals to the Tang court. This reflects the political and military influence that shaped heqin diplomacy.

III. Tang-Uyghur Heqin Diplomacy

The Uyghur Khaganate was established in 744 following the death of the last Köktürk khagan and the capture of their capital. Between its founding and collapse in 840, 13 khagans ruled the state. Many of these khagans had Chinese wives, and during this period, seven marriages took place between the Tang dynasty and the Uyghurs (Pan 1997: 118). This close interaction was influenced by Tang-Uyghur relations, which were notably closer than those of earlier nomadic dynasties with the Tang. From the reign of the second khagan, Bayan Chor Khagan, the relationship was based on alliances against common enemies. Such a dynamic was unprecedented for the Köktürks, who never developed this type of relationship with the Western Wei (Northern Zhou), Sui, or Tang dynasties. The Köktürk Khaganate was consistently regarded with caution by Chinese dynasties and frequently engaged in conflicts with them.

The close relationship between the Tang dynasty and the Uyghurs is also evident in the status of princesses married under heqin agreements. This policy, practiced for centuries since the Han dynasty, gradually became institutionalized and developed a systematic framework. The status of the princesses sent varied depending on the nature of relations between the states. In the first heqin agreement, it is noted that Emperor Liu Bang initially intended to marry his own daughter to Modu Chanyu. However, due to opposition from the empress, another woman, later granted the title of princess, was sent instead (Chin 2010: 340-341). One of the most well-known heqin cases in Han-Xiongnu relations involved Wang Zhaojun (王昭君), a concubine from the emperor's harem, who was married to the Xiongnu chanyu Huhanye (Zhou 2009: 471). This arrangement reflected the perception of the Xiongnu as a constant threat that needed to be appeased.

The status of princesses sent to foreign countries varied over time, depending on the nature of international relations. The highest-ranking princesses were typically the emperor's daughters or sisters, followed by the daughters of his brothers and sons. Next in rank were daughters of more distant

members of the imperial family. The lowest-ranking princesses were not originally part of the imperial family but were granted the title later, often being the daughters of government officials (Lin 1985: 32).

The princesses married to Uyghur Khagans were generally of high status. Among them, three—Princesses of Ningguo, Xianan, and Taihe—were actual daughters of Chinese emperors. This highlights the unique significance of the Uyghurs to Tang China compared to other foreign peoples, as this was the only instance in the Sui and Tang dynasties when a non-Chinese woman entered the imperial family as a bride (Mackerras 2004: 100-101). The Uyghurs became valuable allies to Tang China due to their key role in recapturing the Tang capital from the rebels and suppressing the An Lushan Rebellion (755–763). In return for this assistance the Uyghur rulers exacted a very high price. They were able to secure substantial political influence in China as well as a range of other advantages, including great economic benefit. The symbolic beginning of this new era was marked by Tang Emperor Suzong’s decision to marry his daughter, Princess Ningguo, to Bayan Chor Khagan.

a. Bayan Chor Khagan-Princess Ningguo 寧國公主

Bayan Chor Khagan (英武可汗), the second ruler of the Uyghur Khaganate (747–759), is considered the most influential khagan in Uyghur history. Under his leadership, the Uyghurs consolidated their dominance in northern China, forcing rival nomadic groups to migrate westward. Additionally, his interest in settled life led him to collaborate with Chinese and Sogdian experts in constructing a city. In the eighth year of his reign, the An Lushan Rebellion broke out in China, providing an opportunity for the Uyghurs to expand their influence (Golden 1992: 158-159). Bayan Chor Khagan seized this chance, leading his forces to support the Tang dynasty in suppressing the rebellion and securing the Tang capital, Changan. As a reward for his assistance, he received an extraordinary honor: marriage to a daughter of Tang emperor Suzong (唐肅宗) (r. 756-762), Princess Ningguo, an event rarely seen in Chinese history (Drompp 2005: 25). The Tang dynasty’s official history, the *Jiu Tangshu* (舊唐書), records that even Uyghur nobles were astonished by this union:

When Yü arrived at Huihe, he saw Bilge Khagan sitting solemnly in a golden robe and fur hat... The khagan asked, “What is your relationship to the Heavenly Emperor of Tang?” Prince Han replied, “I am his cousin”... When the prince did not bow, the khagan remarked,

“The lords of two nations should observe proper etiquette. How is it that you do not bow?” The prince replied firmly, “The Tang emperor values your contributions and has given his daughter to marry you, establishing an alliance. Previously, marriages with external peoples involved daughters of the Tang imperial clan, bearing the title of princess. However, Princess Ningguo is the emperor’s true daughter, a woman of exceptional talent and beauty. She has traveled thousands of miles to marry you. As the son-in-law of the Tang emperor, it is only proper for you to observe decorum. How can you sit on a couch and receive an imperial decree?” At this, the khagan rose, accepted the imperial decree, and respectfully received the marriage arrangements. The next day, Khagan crowned Princess Ningguo the khatun and said with joy, “The Tang emperor holds us in high regard by sending his true daughter!” (Liu 1975: 5200-5201).

The influence of the Uyghur Khaganate on the Tang court lasted for an extended period, undoubtedly due to the eight-year duration (755–763) of the An Lushan Rebellion and the weakening of Tang’s political and military power during this time. Mackerras (2004: 95) notes that the Uyghurs’ assistance to the Tang court in suppressing the rebellion occurred in two phases: the first took place in late 757, during the battles for China’s two major cities, Changan and Luoyang. The second phase occurred almost exactly five years later, when the Uyghur forces played a crucial role in recapturing Luoyang from the rebels. In the second phase, Bögü Khagan, the son of Bayan Chor Khagan, led the Uyghur army. In this way, Bögü Khagan, like his father, maintained the Uyghur khagans’ powerful position in the eyes of the Tang court as protectors and saviors of the Tang dynasty.

After the outbreak of the An Lushan Rebellion, in response to the Tang emperor’s request for assistance, Uyghur khagan Bayan Chor requested to marry a Tang princess. Emperor Suzong responded by offering his daughter, Princess Ningguo, who had been married twice before, to the Uyghur khagan (Barfield 1992: 152; Pan 1997: 119). Additionally, the Uyghur khagan took the Princess Xiao Ningguo, the daughter of Tang’s prominent general Pugu Huai'en (僕固懷恩), as a concubine to accompany Princess Ningguo (Mackerras 2004: 100).

Bayan Chor died less than a year after the marriage. Following his death in 759, an interesting event is recorded. The khagan’s court officials, governors and generals suggested that Princess Ningguo be buried alongside him, but she refused, explaining that such customs were not part of Chinese tradition. As a compromise, she followed the nomadic practice of slashing her face and mourning loudly. Since she had not had any children with the khagan, she

returned to the Tang court that same year. Meanwhile, the daughter of Pugu Huaien stayed with the Uyghurs and was referred to as the Princess Xiao Ningguo (小寧國公主) by the Uyghurs. She became the khatun of the next Uyghur khagan, Bögü, the son of Bayan Chor Khagan (Liu 1975: 5202).

b. Bögü Khagan-Princess Xiao Ningguo 小寧國公主

Under Bögü Khagan (牟羽可汗) (r. 759-779), the successor of Bayan Chor, the Uyghurs played a pivotal role in Tang affairs, providing military support against rebellions and external threats, particularly from Tibet. This partnership, solidified through marital alliances after the An Lushan revolt in 756–757, allowed the Uyghurs to strengthen their influence over China while securing access to valuable trade goods like silk and horses. Uyghur involvement often came at a heavy cost for the Tang dynasty. In 762, during a campaign to retake Luoyang, Uyghur forces looted the city, causing widespread destruction and civilian casualties. Despite such actions, the Tang court was compelled to reward them generously in silk, unable to risk alienating a powerful ally. This pattern of military assistance coupled with economic exploitation continued, with the Uyghurs demanding substantial payments for their aid and using their dominance to control trade and financial activities within Tang territory (Barfield 1992: 152-153; Golden 1992: 158-159).

After ascending the throne, Bögü Khagan sent Princess Ningguo, the Tang princess married to his father, back to China. He then married Princess Xiao Ningguo, the daughter of Tang general Pugu Huaien, who had been sent to the Uyghur court as a concubine alongside Princess Ningguo (Pan 1997: 119). This reflects the continuation of *levirate marriage*, a common tradition among Eurasian nomadic societies.

An intriguing question is why Bögü Khagan chose to marry Princess Xiao Ningguo instead of his father's widow, Princess Ningguo. One reason might be Princess Ningguo's inability to bear children. Another possible factor is the ethnic connection between General Pugu Huaien, who was of Tiele origin, and the Uyghurs. Bögü Khagan later strengthened these ties further by marrying another of Pugu Huaien's daughters.

During this period, following Emperor Suzong's death, his son Daizong (r. 762–779) ascended the Tang throne. While Uyghur-Tang relations remained critical under the new emperor, they became increasingly strained due to economic challenges and political tensions. A notable issue was the conflict involving Bögü Khagan's father-in-law, Pugu Huaien. Accused of betraying the Tang, Pugu Huaien rebelled in 764 with the backing of Uyghur and Tibetan forces (Barfield 1992: 153; Golden 1992: 159-160). Fortunately for the Tang court, Pugu Huaien died the following year. The Uyghurs then shifted their stance, reestablishing their alliance with the Tang and contributing to a significant victory over the Tibetans in November 765. This marked the final instance of an effective Uyghur-Tang military collaboration (Mackerras 1972: 28; 2004: 98). Relations, however, deteriorated during the later years of Bögü Khagan's reign. His adoption of Manichaeism as the state religion and the increasing influence of Sogdian advisors, who advocated a more aggressive policy toward China, were major factors that strained ties with the Tang court (Golden 1992: 160).

The tensions in Tang-Uyghur relations during this period are evident in the absence of a heqin marriage agreement similar to those made during Bayan Chor Khagan's reign. Bögü Khagan's two marriages to Tang princesses involved the daughters of Pugu Huaien. The first, the Princess Xiao Ningguo, had initially been a concubine of Bayan Chor Khagan. After his death, she married Bögü Khagan and assumed the title of *khatun*. Although her father, Pugu Huaien, was a legitimate Tang general and prince at the time, she was not a direct member of the imperial family and had been granted the title of "princess" later in life.

c. Bögü Khagan-Princess Chonghui 崇徽公主

Bögü Khagan's second heqin marriage occurred in 769 when Emperor Daizong granted a younger daughter of Pugu Huaien the title of Chonghui princess and arranged her marriage to Bögü Khagan (Mackerras 1972: 85; Pan 1997: 119-120). The title *Chonghui* meaning "respected and virtuous" was given to Pugu Huaien's daughter by Emperor Daizong, who, despite her father's rebellion, continued to regard him with respect and refused to see him as a true traitor (Mackerras 1972: 148).

Some sources imply that another daughter of Pugu Huaien was also married to Bögü Khagan before Pugu Huaien's death. However, there are no

details regarding this princess's name or fate (Pan 1997: 131). Among all Chinese princesses who married Uyghur khagans and became khatun, Pugu Huaïen's daughters were the only ones not born as imperial princesses.

Although heqin diplomacy continued during Bögü Khagan's reign, the relationship between the two countries shifted from the closer ties seen under the previous khagan due to Bögü's aggressive policies toward China. While Bögü played a key role in the Tang's suppression of the An Lushan rebellion, the Tang did not view him as a true ally because his troops looted Tang cities in exchange for their services (Skaff 2012: 126). Discontent with Bögü's hostile policies led to a coup, during which his cousin, Tun Bagha Tarqan (779–789), killed Bögü. Tun Bagha Tarqan then became Alp Qutlug Bilge Khagan and restored the alliance with the Tang court (Barfield 1992: 153).

d. Alp Qutlug Bilge Khagan-Princess Xianan 咸安公主

Alp Qutlug Bilge Khagan (合骨咄祿毗伽可汗), the fourth khagan of the Uyghur Khaganate (r. 779–789), came to power through a coup (Golden 1992: 160). His reign marked a shift in the royal lineage, transferring it from the descendants of Bayan Chor Khagan to his own. After killing Bögü Khagan, he also executed Bögü's two sons, born to Princess Xiao Ningguo (Ouyang 1975: 6123). In the same year Alp Qutlug Bilge Khagan ascended the throne, Emperor Daizong of Tang passed away, and his son, Emperor Dezong (r. 779–805), succeeded him (Barfield 1992: 153). Alp Qutlug Bilge Khagan significantly altered the Chinese policies of his predecessor, Bögü Khagan. He removed the Chinese-opposed Sogdian and Manichaean officials from power and sought to rebuild stable relations with the Tang dynasty (Golden 1992: 160). It can be inferred that these efforts yielded results in 788, during the ninth year of his reign, when Emperor Dezong agreed to give his daughter, Princess Xianan, in marriage to Alp Qutlug Bilge Khagan in 787 (Skaff 2012: 211; Wang 1955: 1746).

The revival of heqin diplomacy marked the restoration of relations between the Uyghur Khaganate and the Tang dynasty. As part of this arrangement, the Uyghur khagan pledged military support against the Tibetan threat, declaring: "*Once we were brothers, now I am your son-in-law. If Your Majesty faces a threat from Tibetans, I am willing to help with my army*" (Liu 1975: 5208). This proposal emerged during a period when Tibetans were actively invading China's

northern and western territories and had even plundered the capital, Changan. These pressing circumstances compelled the Tang emperor to accept the heqin agreement. The khagan's promise, as noted above, directly aligned with the Tang court's primary expectations for the alliance. Following the marriage in 788, the Uyghurs launched military campaigns against Tibet and, by 791, successfully repelled the Tibetan forces in Lingzhou prefecture. This victory ensured the Tang court could maintain communication with its protectorates in the Western Regions (Wang 2013: 52).

Sources indicate that Alp Qutlug Bilge Khagan died later that same year (Mackerras 1972: 160). Between 790 and 808, the Uyghurs faced a succession crisis. During this period, as the Tibetan threat persisted in the west, the Tang court took every possible measure to ensure that these changes did not negatively impact Uyghur-Tang relations. For instance, following the death of Alp Qutlug Bilge Khagan, his son Tenride Bolmysh Külüg Bilge Khagan ascended to the throne. To formally acknowledge his accession, the Tang court sent an envoy to the Uyghur headquarters in 790, carrying imperial gifts, utensils, and silks (Mackerras 1972: 100; Wang 2013: 52).

Following her husband's death, Princess Xianan continued her diplomatic role and, following the heqin agreement and the Uyghur tradition of levirate marriage, married three successive Uyghur khagans until the end of her life (Pan 1997: 120, 131). She lived among the Uyghurs for 21 years and died in 808 (Mackerras 1972: 189; Pan 1997: 120). The khagans she married and their respective reigns are as follows (Yoshida 2020: 91):

Alp Qutlug Bilge Khagan (合骨咄祿毗伽可汗) (r. 779-789)

Tenride Bolmysh Külüg Bilge Khagan (登里囉沒蜜施俱祿毗伽可汗) (r. 789-790)

Qutlug Bilge Khagan (汨咄祿毗伽可汗) (r. 790-795)

Tenride Ülüg Bulmysh Alp Qutlug Ulug Bilge Khagan (登里囉羽祿沒蜜施合汨咄祿胡祿毗伽可汗) (r. 795-808)

The death of Princess Xianan in 808 brought marriage diplomacy back into focus in Uyghur-Tang relations. During this period, the Uyghurs were ruled by

Ay Tenride Qut Bulmysh Alp Bilge Khagan, who requested a Chinese princess as early as 813 (Liu 1975: 5210; Mackerras 2004: 101).

e. Alp Küchlüg Bilge Khagan-Princess Taihe (太和公主)

Ay Tenride Qut Bulmysh Alp Bilge Khagan (愛登里囉汨沒蜜施合毗伽可汗), the eighth ruler of the Uyghurs (808–821), sought a royal marriage with the Tang dynasty in 813, five years after the death of the Xianan Princess. Initially rejected, his request was approved in 820 after years of delay (Drompp 2007: 58).

During this time in China, Emperor Dezong had passed away in 805. He was briefly succeeded by his son Shunzong (順宗), and then by Emperor Xianzong (憲宗) (r. 805–820). Records suggest that Xianzong postponed the Uyghur Khagan's proposal due to economic concerns but later agreed to it following the advice of an advisor (Liu 1975: 5211; Pan 1997: 120; Wang 2013: 53).

This situation suggests a shift in the balance of relations between the Uyghurs and Tang China, with the Uyghurs losing some of their strategic importance to the empire. The Uyghur Khagan's proposal for a heqin marriage came during a period when the An Lushan Rebellion had long been suppressed (763) and the Tibetan threat had been weakened following the Uyghur-Tibetan War of 791. Mackerras (1972: 31) summarizes the Tang perspective on the Uyghurs during this era: *“Although the Tang still retained a lively fear of their northern neighbours, they felt free to turn down Uighur requests.”*

While the Tang dynasty sought to reorganize its relations with the Uyghurs, it still maintained a balanced diplomatic approach. However, with the resurgence of Tibetan attacks, Emperor Xianzong finally approved the marriage of his daughter, Princess Taihe (太和公主), to the Uyghur Khagan Alp Bilge Khagan in 820. Both Emperor Xianzong and Alp Bilge Khagan died before the marriage could take place. Subsequently, Xianzong's successor, Emperor Muzong (r. 820–824), sent his sister Taihe to marry the new Uyghur Khagan Chongde (崇德), also known as Kün Tenride Ülüg Bulmysh Alp Küchlüg Bilge Khagan (君登里邏羽錄沒蜜施合句主錄毗伽可汗) (Mackerras 2004: 101; Pan 1997: 120–121).

In the third year of their marriage (824), Chongde Khagan passed away. While there are no records about how many times Princess Taihe remarried, it is

likely that she entered into levirate marriages, following nomadic traditions, during her 22 years among the Uyghurs. She remained with the Uyghurs until the empire's collapse in 840. During this tumultuous period, Princess Taihe witnessed major events, including power struggles, rebellions, severe famines caused by harsh winters, and ultimately the fall of the Uyghur Empire. In 840, when the Kyrgyz attacked the Uyghur capital, Ordubalyq, they killed the Khagan and captured the princess. However, they later escorted her back to China. On the journey, the princess and her Kyrgyz escort were ambushed by Uyghurs under Öge Khagan, who seized the princess and used her as leverage to request land in northern China for resettlement. This request was denied by the Tang. In 843, Tang forces launched a surprise attack on the Uyghurs, rescuing the princess and bringing her back to China (Drompp 2007: 61-62; Pan 1997: 121; Sinor et al. 1998: 197).

Princess Taihe serves as a symbolic figure in the shift of Uyghur-Tang relations from alliance to hostility. In 821, the Uyghurs welcomed her with great ceremony as a khatun, but by 843, they used her as leverage against the Tang Empire. She was eventually rescued through military action and returned to China. The remarks of Tang General Li Deyu, who oversaw her return, reflect the Tang Empire's stance toward the Uyghurs at that point: *“Now that we have obtained the princess, we should do battle with the Uighurs again, exterminating them completely, so that none remain to cause later calamities”* (Sinor et al. 1998: 197).

Conclusion

Between 744 and 840, five Chinese princesses were married to Uyghur khagans. Three of these princesses were daughters of three different emperors. The three Tang imperial princesses married to Uyghur khagans were Ningguo Princess, daughter of Emperor Suzong, who wed Uyghur ruler Bayan Chor Khagan in 758; Xianan Princess, daughter of Emperor Dezong, who married Alp Qutlug Bilge Khagan in 788; and Taihe Princess, daughter of Emperor Xianzong, who became the wife of Kün Tenride Ülüg Bulmysh Alp Küchlüg Bilge Khagan in 821. This indicates a unique and close relationship between China and the Uyghurs, as previous heqin marriages typically involved “secondary” princesses, not daughters of the imperial family.

The other princesses were daughters of Pugu Huaien, a Tang prince and general. The first of them, Princess Xiao Ningguo, is recorded in the sources as the concubine of Bayan Chor Khagan. However, given that she became Bögü Khagan's khatun after Bayan Chor Khagan's death, it can be inferred that Bayan Chor Khagan had also married her. Emperor Daizong arranged the marriage of another daughter of Pugu Huaien, who had grown up in the Tang court, to Bögü Khagan under the title Princess Chonghui. Additionally, although the sources do not provide clear and detailed information, they also record that another daughter of Pugu Huaien married Bögü Khagan. Therefore, it appears that Bögü Khagan married three daughters of Pugu Huaien, including one through levirate marriage with his father's wife.

Historically, heqin diplomacy was a product of China's effort to manage its relations with northern nomadic tribes according to its worldview. It was often employed to prevent invasions and secure borders. The institution of princesses in this diplomacy was thus redefined to serve this new purpose, with Chinese princesses married off to foreign rulers to maintain ideal relations with nomadic tribes. China did not use heqin diplomacy only with countries it viewed as threats. Chinese emperors also used these diplomatic marriages to form alliances with foreign countries that could benefit China's foreign policy. Tang-Uyghur relations, from the beginning to the end of the Uyghur Qaghanate, largely followed this direction. The absence of a recorded heqin agreement between the Tang and Köktürk Qaghanate suggests that the Uyghur Qaghanate was strategically more important to the Tang Empire than the Köktürk Qaghanate. This shift can be partly attributed to the internal turmoil of the Tang Empire, with the An Lushan Rebellion, and the external threat posed by the Tibetan Empire in the mid-8th century. The Uyghurs, by skillfully using the balance of power, managed to make Tang China dependent on them for many years, becoming one of the greatest powers of the time, both economically and politically.

References

Barfield, T. J. (1992). *The perilous frontier: nomadic empires and China. 221 B.C. to A.D. 1757*. Cambridge: Blackwell Publishers.

Başkan, S. (2023). Göktürklerin Fetret Dönemi'nde (630-680) Çin ile Yaptığı Siyasî Evlilikler. In Y. E. Tansü (Ed.), *Tarih Alanında Seçme Yazılar-III* (28-47). Gaziantep: Özgür Yayınları.

Chen, H. (2021). *A History of the Second Türk Empire (ca. 682-745 AD)*. Leiden: Brill.

Chin, T. T. (2010). Defamiliarizing the Foreigner: Sima Qian's Ethnography and Han-Xiongnu Marriage Diplomacy. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 70(2), 311-354.

Drompp, M. R. (2005). *Tang China and the Collapse of the Uighur Empire*. Leiden: Brill.

Drompp, M. R. (2007). From Qatun To Refugee: The Taihe Princess among the Uighurs. In Veit, V. (Ed.), *The Role of Women in the Altaic World: Permanent International Altaistic Conference 44th Meeting, Walberberg, 26-31 August 2001* (57-68). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Drompp, M. R. (2018). The Kök Türk Empires. In *Oxford Research Encyclopedia of Asian History*. Oxford University Press.

Ganiev, R. T. (2017). Политика первых Каганов и возвышение древних тюрков в Центральной Азии (534-572 гг.). *Problemy istorii, filologii, kul'tury*, 1, 189-201.

Golden, P. (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: Otto Harrassowitz.

Holcombe, C. (2020). Chinese Identity During the Age of Division, Sui, and Tang. *Journal of Chinese History*, 4(1), 31-53.

Kara, G. (2015). Zhou Tarihi'nin Türkler Bölümü Üzerinde Metin Çalışması. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 4(3), 542-562.

Kozhabekova, Z. (2013). Turkic Kaganate and China by Sources and the Latest Archeological Research. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 82, 117-121.

Li, Y. (1974). 北史 [History of the Northern Dynasties]. Beijing: Zhonghua shuju.

Lin, E. (1985). 從民族主義觀點看漢唐之和親政策 [Analyzing the Han and Tang Dynasties' Heqin Policy from a Nationalist Perspective]. 政治文化 [Political Culture], 3, 23-39.

Liu, Mau-Tsai (2011). *Çin Kaynaklarına Göre Doğu Türkleri*. Çev. Kayaoğlu, E. & Banoğlu, D. İstanbul: Selenge Yayınları.

Liu, X. (1975). 舊唐書 [Old History of the Tang Dynasty]. Beijing: Zhonghua shuju.

Lorge, P. A. (2011). The Sui and Tang Dynasties. In *Chinese Martial Arts: From Antiquity to the Twenty-First Century* (93–112). Cambridge: Cambridge University Press.

Mackerras, C. (1972). *The Uighur empire, according to the T'ang dynastic histories: a study in Sino-Uighur relations 744-840*. Canberra: Australian National University.

Mackerras, C. (2004). Relations between the Uighurs and Tang China, 744-840. *Journal of Turkish Civilization Studies*, 1(1), 93-106.

Ouyang, X. (1975). 新唐書 [New History of the Tang Dynasty]. Beijing: Zhonghua shuju.

Pan, Y. (1997). Marriage Alliances and Chinese Princesses in International Politics from Han through T'ang. *Asia Major*, 10(1/2), 95-131.

Sinor, D. et al. (1998). The Uighurs, the Kyrgyz and the Tangut (eighth to the thirteenth century). In Asimov, M. S. & Bosworth, C. E. (Eds.), *History of civilizations of Central Asia: Vol. IV. The age of achievement: A.D. 750 to the end of the fifteenth century, Part I: The historical, social and economic setting* (191–214). UNESCO Publishing.

Skaff, J. K. (2012). *Sui-Tang China and Its Turko-Mongol Neighbors: Culture, Power, and Connections*. Oxford: Oxford University Press.

Şaşmaz Y. A. (2022). Batı Han ve Tang Hanedanı dönemlerinde Heqin politikası. *Humanitas*, 10(19), 349-373.

Urgunbuyan, B. (2023). Princesses of the Central Plains Married into the Turkish Khaganate. Mongolian Diaspora. *Journal of Mongolian History and Culture*, 3(3), 37-51.

Wang, P. 王. (1955). 唐會要 [Institutional Records of the Tang Dynasty]. Beijing: Zhonghua shuju.

Wang, Z. (2013). *Tang China in Multi-Polar Asia. A History of Diplomacy and War*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Wright, D. C. (2011). A Chinese Princess Bride's Life and Activism among the Eastern Türks, 580-593 CE. *Journal of Asian History*, 45(1/2), 39–48.

Xingcheng, L. (2022). 近百年来和亲概念研究述评 [A Research Review on the Concept of Peace-making Marriage in the Last 100 Years]. *Journal of Kunming University*, 4(1), 40-45.

Yoshida, Y. (2020). Studies of the Karabalgasun inscription. Edition of the Sogdian Version. *Modern Asian Studies Review*, 11, 1-139.

Zhou, J. (2009). The visualization of Wang Zhaojun in the vicissitude of time. *Frontiers of History in China*, 4(3), 470–478.

Received 07.01.2025	Review	JOTS
Accepted 09.01.2025		9/1
Published 26.02.2025		2025: 183-189

**Aydın, E. Köl Tegin Türklerin Yenilmez Savaşçısı.
İstanbul: Kronik Kitap, 2024, ss. 336. ISBN: 978-625-6228-
12-2.**

Muhammet ÇELİK*

(İzmir/Türkiye)

E-mail: mcelik073543@gmail.com

Türk Bengü Taşları, Büyük Kağanlık Yazıtları veya Orhon Yazıtları olarak bilinen Köl Tegin, Bilge Kağan ve Tonyukuk yazıtları; Türklerin bilinen en eski yazılı metinlerindedir. Köl Tegin Yazıtı, Köl Tegin'in ağabeyi ve aynı zamanda II. Türk Kağanlığı'nın dördüncü kağanı olan Bilge Kağan tarafından, kardeşinin ölümü üzerine onun hatırasını yaşatmak adına gösterişli bir külliye içerisine dikili taş başta olmak üzere; bark, insan ve hayvan heykelleri yapılmıştır. Yazıt, kireç taşı veya mermerden yapılmış dört yüzlü tek parça büyük bir taştır. Taşın yüksekliği 3.75 metredir. Kuzey ve güney yüzlerinin eni 46 ile 44 santimetredir. Çince olan kısım yazıtın batı yüzü olmakla birlikte taşın diğer yüzleri Türk Runik Alfabesi ile yazılmış Türkçe metinlerle kaplıdır. Yazıtın metin kısmı Bilge Kağan tarafından oluşturulmuş olmakla birlikte metnin taşta aktarılması Yollug Tegin tarafından yapılmıştır. Bu durum Köl Tegin yazıtının içeriğinden anlaşılmaktadır.

Eski Türkçe Metinler üzerine çalışmaları ile tanınan Prof. Dr. Erhan Aydın'ın *Köl Tegin: Türklerin Yenilmez Savaşçısı* adlı eserine Köl Tegin'in bir biyografisi denilebilir. Köl Tegin'in hayatı, doğumu, mücadeleleri, ölümü hakkında bilinenlerin diğer yazıtlarla ve özellikle Tang Hanedanlığı kayıtları ile teyit edilmesi, bunların sentezlenerek yeni bilgilerin araştırmacı ve okuyucular

* ORCID ID: 0009-0000-6118-1077.

ile akıcı ve anlaşılır bir dille paylaşılması sebebiyle eser çok değerli ve dikkat çeken bir çalışmanın ürünüdür.

336 sayfadan oluşan eserdeki başlıklar şöyledir:

İçindekiler (s. 7-8), Ön söz (s. 9-11), Giriş (s. 13-15), Köl Tegin'in Adı (s. 17-41), Köl Tegin'in Doğumu (s. 41-43), Köl Tegin'in Mücadeleleri (s. 43-118), Kapgan Kağan Döneminin Sonu (s. 118-127), Köl Tegin'in İhtilali ve Bilge'nin Kağan Olması (s. 127-145), Bilge Kağan Dönemi (716-734) (s. 145-175), Köl Tegin'in Ölümü (s. 175-187), Köl Tegin'in Cenaze Töreni (s. 187-198), Köl Tegin Anıt Alanı-Kazılar ve Buluntular (s. 198-218), Köl Tegin Yazıtı (s. 219-282), Dizin (s. 283-302), Kronolojik Tablo (s. 303-304), Kaynaklar (s. 305-320), Türk Runik Alfabeti Harf Tablosu (s. 321-322), Köl Tegin Yazıtı'nın Türk Runik Harfli Metni (s. 323-330), Çizim ve Fotoğraflar (s. 331-333), İndeks (s. 334-336).

Eserin *Ön Söz* bölümünde yazar, Köl Tegin yazıtının bulunuşu, 716 yılında Kapgan Kağan'ın öldürülmesinden sonra Köl Tegin'in yaptığı ihtilal ve Bilge Kağan'ın tahta oturması ile ilgili Eski Türkçe metinlerde herhangi bir bilginin bulunmamasının tuhaf olduğunu ve üzerinde durmaya değer bir konu olduğunu belirtir. Eserin amacının Köl Tegin'in çocukluğu, gençliği, mücadeleleri, ihtirasları, ağabeyi Bilge Kağan ile ilişkileri, ölümü, cenaze töreni, anıt alanındaki buluntular, Köl Tegin Yazıtı ve içeriği ile ilgili konulara değinmek olduğu ve Köl Tegin hakkında tam bir biyografi ortaya koymak olduğu bilgisi verilir.

Yazar Giriş bölümünde; Bilge Kağan'ın tahta çıkışının zorluğundan, Köl Tegin'in yapmış olduğu ihtilalden kısaca bahseder. Yapılan bu ihtilal hakkında Türkçe belgelerde herhangi bir bilginin olmayışını talihsizlik olarak belirtir. Bilge'nin kağan olarak tahta çıktığı 716 yılından, Köl Tegin'in öldüğü 731 yılına kadar olan sürede Köl Tegin'in adeta ortadan kaybolduğunu ifade eder:

Köl Tegin'in amcası Kapgan Kağan'ın ölümünde rolü olup olmadığı meçhul kalsa da kanlı bir ihtilalle yönetimi devralması hakkında Türkçe belgelerde herhangi bir bilginin bulunmaması büyük bir talihsizliktir. Tang Hanedanlığı yıllıklarının bu kadar önemli bir olaya değindikten sonra, Köl Tegin'in öldüğü 731 yılına kadar Köl Tegin'in adını hiç anmaması başlı başına bir tuhafıktır. Türkçe belgelerde ise hem ihtilal hem de Bilge Kağan dönemindeki olaylar dolayısıyla Köl Tegin'den hiç söz edilmemesi anlaşılabilir bir durum olmaktan çok uzaktır. (s. 14).

Köl Tegin'in Adı bölümünde yazar, Köl Tegin adının tespit edildiği yerleri paylaşır:

Köl Tegin'in adı, üç farklı alfabe ile yazılmış toplam dört metinde tespit edilmiştir. Bunlar Köl Tegin Yazıtı'nın Türk Runik Harfli Eski Türkçe bölümleri, Bilge Kağan Yazıtı'nın Türk

Runik harfli Eski Türkçe bölümleri, Köl Tegin Yazıtı'nın Çince yüzü, İdikut'ta bulunmuş U 01a,b (T II K 173) numaralı Uygur harfli yazma parçası. (s. 17).

Manihaist yazma parçasının transkripsiyonunu vermekle birlikte Köl Tegin ve Tonyukuk adlarının bu yazma parçasında geçmesini önemli ve değerli bulur. Ayrıca Thomsen ve Radloff gibi ilk naşirlerin **Kül Tegin** okumasına karşın, Schlegel'in **Köl Tegin** okuyuşunu tercih etmiş oluşunu ilginç bir nokta olarak ifade eder. Köl ve Tegin alt başlıklarında kelimelerin telaffuzu, anlamları ve geçtiği yerler hakkında çeşitli yazarlar ve metinlerden örnekler vererek açıklar.

Köl Tegin'in Doğumu bölümünde yazar, doğum tarihinin tam tespit edilme konusunun mümkün olmadığını ifade eder. Çin kaynakları ve Yazıtlar dönemi Türkçesinde herhangi bir kayıt bulunmaması sebebiyle net bir tarih vermek mümkün değildir:

Ancak kuvvetle muhtemel Bilge Kağan 683, Köl Tegin ise 684 yılında doğmuş olmalıdır. Üstelik Köl Tegin'in 731 yılında 47 yaşında iken öldüğü bilindiğine göre, 684 yılında doğmuş olması daha uygun görünmektedir. (s. 43).

Köl Tegin'in Mücadeleleri bölümünde yazar, Köl Tegin'in, amcası Kapgan Kağan döneminde yaptığı kahramanlıkları, katıldığı savaşları, vermiş olduğu mücadeleleri, Bilge'nin kardeşi Köl Tegin'in hatırasına diktirdiği yazıttan ve Bilge Kağan'ın oğlu Tengri Kağan tarafından yazdırılan *Bilge Kağan Yazıtı*'ndan anlaşıldığını, bunların Çinlilerin anlattıkları ile desteklendiğini belirtir. Tonyukuk yazıtında her ne kadar Bilge Kağan'dan kağan olduğu için bahsedilmişse de Bilge'nin kardeşi Köl Tegin'den bahsedilmeyişini Köl Tegin'in babası İlteriş Kağan'dan kalan kağanlığın, Kapgan Kağan'ın çocuklarının elinden kanlı bir ihtilal ile söküp alması olduğunu ifade eder:

Tonyukuk'un bu suskunluğunun altında, Köl Tegin'in bu kanlı ihtilali neticesinde İnel Kağan'ın öldürülmesi ve tahtın tekrar İlteriş'in oğullarına geçmesi, Köl Tegin'in ağabeyini tekrar tahta çıkarması ve İnel'in maiyetindeki tüm adamların öldürülmesi ve bir tek Tonyukuk'a dokunulmadan kendi boyuna geri gönderilmesi yatıyor olmalıdır. Tonyukuk'un bu küskünlüğünü, Köl Tegin'in veraset sistemini kanla değiştirmesi ve bunun devlet yönetiminde ciddi yaralar açmasına bağlamak gayet makul görünmektedir. Hasılı, Köl Tegin'in yaptığı işler, ne yazık ki hatırasına dikilmiş yazıttan anlaşılabilen, ayrıca Çinlilerin anlattıkları ile de desteklenmektedir. (...) Ağabey Bilge Kağan, kardeşi Köl Tegin hatırasına yazdırdığı Köl Tegin Yazıtı'nda hem devletin eski çağlarından kendi zamanına kadar yaşanan olayları hem de kardeşinin katıldığı savaşları ve dolayısıyla kahramanlıklarını anlatır. Ancak yazıtın kuşkusuz en ilginç yanı ise Bilge Kağan'ın tahta çıktığı 716 tarihinden sonra gelişen olayların hiçbirinden söz etmemesi, Dokuz Oğuzlarla savaşlar ve ardından bir anda Köl Tegin'in öldüğü bilgisinin verilmesidir. Bu durumda Köl

Tegin'in kahramanlıklarının anlatıldığı olayların, tümüyle Kapgan Kağan döneminde gerçekleşmiş olması, anlaşılabilir bir durum olmaktan uzaktır. (...) Yazıtın ikinci ve bir o kadar da dikkat çeken yanı ise, Köl Tegin'in, ağabeyi Bilge Kağan'ı kılıç marifetiyle tahta çıkardığı 716 yılında gerçekleşen kanlı ihtilalden söz etmemiş olmasıdır. Bilge Kağan'ın bu olaydan söz etmemiş olması, bu veraset değişikliğinin devletin aksakallıları ile halktan gördüğü rahatsızlık ile açıklanabilir görünmektedir. Ancak sebep her ne olursa olsun ağabey Bilge Kağan'ın, kağanlığa çıkışını borçlu olduğu kardeşinin bu ihtilalini pas geçmesini anlayışla karşılamak, Köl Tegin'in hatırasına saygısızlık olarak değerlendirilmek zorundadır. (s. 45-46).

Köl Tegin'in Mücadeleleri bölümünde geçen alt başlıklar şu şekildedir:

Çinli askeri vali Ong ile Savaş, Mingsha Savaşı, Bayırkularla Savaş, Kuzey Seferi, Batı Seferi, Beşbalık Seferi

Bu bölümlerde yaşanan tarihî olaylar, yazıt metinleri ile Tang Hanedanlığı kayıtları karşılaştırmalı olarak irdelenmiştir. Asker gönderilen, sefer edilen, savaşılan bölgeler bu bölümlerde işlenmiştir. Hemen her bölümde Köl Tegin'in başarıları ve talihli oluşu örnekler ile anlatılmıştır. Ayrıca *öl-* fiili ve *kergek bol-*, *uç-*, *kısqa kegrek bol-* fiillerinin hangi durum ve şahıslar için kullanıldığı yine metinler üzerinden işlenmiştir. *Kögmen* kelimesi ile anılan yerin Sayan Dağları olduğunun genel kabul gördüğü aktarılmış; bu ve benzeri birçok isim ve fiil kullanım şekilleri ve anlamları ile açıklamalı olarak bu bölümde verilmiştir. Yazar akıcı, açıklayıcı ve özellikle karşılaştırmalı bilgiler vererek konuyu keyifli bir üslupla okuyucuyla paylaşmıştır.

Kapgan Kağan Döneminin Sonu bölümünde yazar, Kapgan Kağan'ın ölümü ile ilgili yazıtlarda herhangi bilginin olmadığını, aslında kağanların nasıl öldüğü, sonrasında nelerin yaşandığına dair herhangi bir bilginin olmayışını büyük bir talihsizlik olarak belirtir. Bilge'nin amcası Kapgan Kağan'ın adını anmadan *écim kagan* şeklinde ifade etmesini ilginç olarak değerlendirir. Ayrıca Kapgan kelimesinin üzerinde görüş birliğine varılamamış kişi adlarından biri olduğunu, farklı okumalar olduğunu aktarmıştır.

Köl Tegin'in İhtilali ve Bilge'nin Kağan Olması bölümünde, yazar bu konu ile ilgili yazıtlar dönemi Türkçe metinlerinin bu konu ile ilgili bir şeyden bahsetmediğini söyler:

Yazıtlar dönemi Türkçesi metinleri, Kapgan Kağan'ın ölümünden sonra ortaya çıkan kargaşa ve Köl Tegin'in bir ihtilalle Kapgan'ın aile üyelerini ortadan kaldırarak ağabeyi Bilge'yi tahta çıkarıp yeniden yatay verasetten dikey verasete geçilmesi ile ilgili herhangi

bir şeyden söz etmez. Bu dönemde yaşanan olaylarla ilgili her ayrıntı, tümüyle Tang Hanedanlığı vakanüvislerine aittir. (s. 127)

Bilge Kağan Dönemi bölümünde yazar, Kapgan Kağan'ın ölümünden sonra Bilge'nin kardeşi Köl Tegin'in yardımıyla babalarından kalan devletin yönetimini ele aldığını ve İlteriş'in soyunun devam ettiğini söyler. Bilge Kağan'ın Tang hanedanından bir prensesle evlenmek istediği, Çin hanedanı ile akrabalık tesis etmekte ısrarcı olduğu anlaşılmaktadır. Bilge Kağan Kardeşi Köl Tegin'e nazaran daha sakin, itidalli yumuşak bir mizaca sahip olduğu; Köl Tegin'in ise daha savaşçı bir yapısının olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca bu bölümde Dokuz Oğuzlar ile yapılan savaşların Köl Tegin ve Bilge Kağan yazıtlarında geçen şekilleriyle bir karşılaştırma yapılmıştır. Köl Tegin yazıtında 1. Savaş Togu Balık, 2. Savaş Koşulgak, 3. Savaş Burgu, 4. Savaş Çuş Başı, 5. Savaş Ezgenti Kadız iken Bilge Kağan yazıtında 1. Savaş Togu Balık, 2. Savaş Antargu, 3. Savaş Çuş Başı, 4. Savaş Ezgenti Kadız, 5. Savaş (yer adı yok):

Görüldüğü gibi ilk savaşın yapıldığı yer aynı, ikinci farklı, Bilge Kağan'daki üçüncü savaş Köl Tegin'de dördüncü, Bilge Kağan'daki dördüncü savaş Köl Tegin'de beşinci vs. (s. 155)

Köl Tegin'in Ölümü bölümünde yazar; Radloff, Thomsen, Kafesoğlu, Atsız, Ercilasun'dan Köl Tegin'in ölümü ile ilgili ifadeler kullanır. Dokuz Oğuz baskını ve Köl Tegin'in ölüm tarihi arasında farklılıklar olduğu, Çin kayıtlarında 716 yılında birden Köl Tegin ile ilgili bilgilerin verilmesinin kesildiği, şayet Dokuz Oğuz baskınında öldürüldüyse arada on dört ya da on beş yıllık bir fark olduğu ve bu sürede neler olduğunun bilinmediği gibi bir sürü soru cevaplanmaya çalışılmıştır.

Köl Tegin'in Cenaze Töreni bölümünde yazar, yazıttan elde edilen cümlelere göre cenaze töreninin hüznü kadar görkemli olduğunu ifade eder. Civardan gelen heyetlerden bahseder, yazıttan örnekler verir:

Bilge Kağan, cenaze törenine gelenleri saymaya en doğudan başlar ve güney yönünün takip ederek batıya uzanır ve en sonunda ise kuzey yönü ile tamamlar. Sayılma sırasında boy yönetimi ve devletlerin büyüklüğü ya da ilişkilerin iyi olup olmaması kriteri yerine, doğudan başlaması, elbette doğu yönünün Türklerdeki yeri ve öneminden kaynaklanmaktadır.

Köl Tegin Anıt Alanı-Kazılar ve Buluntular bölümünde yazar, anıt alanında yapılan çalışmaları kronolojik bir sırayla; yapılan kazı çalışmalarının, anıt alanında bulunan heykellerin, barkın duvarlarında bulunan ejder maskesinin ve diğer buluntuların fotoğraflarını verir.

Köl Tegin Yazıtı bölümünde yazar, Eski Türk Yazıtları hakkında keşfi, gelişen olaylar, sefer heyetleri gibi konularda bilgi verir. Bu bölümde Bilge Kağan yazıtının devrilmiş hâlinin bir fotoğrafı, kazılar sırasında kaplumbağa kaidenin durumunu gösteren fotoğraf yer almaktadır. Bu bölümün alt başlıkları ise su şekildedir:

Köl Tegin Yazıtının Neşirleri başlıklı bölümde ilk neşirlerden 2024 yılına kadar yazıtla ilgili yapılan neşirler yıl sırasına göre verilmiştir. *Köl Tegin Yazıtı'nın Çince Bölümü* kısmında *Fin Atlası* ve *Radloff Atlası*'na göre Köl Tegin Yazıtı'nın Çince bölümü şeklinde fotoğrafları verilmiştir. Ayrıca bu bölümde Ahmet Taşağıl'ın tercümesi ve Çince metnin fotoğraf ve çizimi bulunmaktadır.

Köl Tegin Yazıtı'nın Eski Türkçe Bölümleri kısmında yazar Köl Tegin yazıtının fiziksel özellikleri hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir. Müze içerisindeki bir fotoğrafı üzerinden kuzey, güney, doğu ve batı yüzlerinin yerleri gösterilmiştir. Bundan başka Jisl'in kazısı sırasında çekilmiş bir fotoğraf şu dipnotla paylaşılmıştır:

Jisl'in materyallerinden olan bu fotoğraf, anıt alanının hayvanların uğrak yeri olduğuna iyi bir kanıttır. Köl Tegin Yazıtı 2010 yılında yeni yerine, yani Orhun Müzesi'ne taşınarak koruma altına alınmış ise de koruma altına alınacağı günü bekleyen onlarca yazıtın ne yazık ki durumu bu fotoğraftaki kadar içler acısıdır. (s. 257)

Köl Tegin Yazıtı'nın İçeriği kısmında yazar, yazıtın Güney yüzü, Doğu yüzü, Kuzey yüzü, Kuzey-Doğu yüzü, Güney-Doğu yüzü, Güney-Batı yüzü, Batı yüzü, Kaplumbağa Kaide Üzerindeki metin sıralaması ile yazıtın içeriği hakkında bilgi vermiştir. 266. sayfada Kaplumbağa kaidedeki metnin estampaj görüntüsü de bulunmaktadır.

Köl Tegin Yazıtı'nın Eski Türkçe Metni (Transkripsiyon) kısmında Güney yüzü, Doğu yüzü, Kuzey yüzü, Kuzey-Doğu yüzü, Güney-Doğu yüzü, Güney-Batı yüzü, Batı yüzü, Kaplumbağa kaide, Kaplumbağa kaideden kopan parça sıralaması ile transkripsiyon metin verilmiştir. Hemen ardından bugünkü Türkçeye aktarımı aynı sıralama ile verilmiştir.

Dizin bölümünde yazıtın kelime ve ek dizini bulunmaktadır. Daha sonra Kronolojik tablo bölümünde Chen Hao'ya ait, Tang kayıtları ile Köl Tegin ve Bilge Kağan yazıtlarında anlatılan olayların kronolojik tablosu verilmiştir.

Kaynaklar bölümünün ardından *Türk Runik Alfabeti Harf Tablosu* bölümünde ise Türk Runik Alfabeti harf tablosu şu hatırlatma ile verilmiştir:

Türk Runik harflerini öğrenmek ve dolayısıyla Köl Tegin Yazıtı'nı okuyabilmek için, alfabeti oluşturan harfler ve ses karşılıkları aşağıda bulunmaktadır. Tablo, yalnızca Köl Tegin Yazıtı'ndaki harfleri içermekte olup öteki yazıtlardaki harf şekillerine yer verilmemiştir. (s. 321)

Çizim ve Fotoğraflar bölümünde Radloff'un atlasındaki fotoğraflar ile yazarın fotoğrafları ve eserin sonunda genel bir indeks bulunmaktadır.

Kapsamlı bir araştırmanın ürünü olarak yazılan kitap, hakkında daha önce pek az bilgiye sahip olduğumuz *Türklerin Yenilmez Savaşçısı Köl Tegin*'in eksiksiz bir biyografisini anlaşılır bir şekilde ortaya konmuştur. Eser, Köl Tegin'in hikâyesi ile okuyucuları II. Köktürk Devleti zamanına adeta uzun ve keyifli bir yolculuğa çıkarmakta, dönemin dil, kültür ve yaşayışını okuyucunun gözü önüne sermektedir. Eser, Eski Türk yazıtlarının yalnızca bir dil metni olarak görülmemesi gerektiğini, aynı zamanda dönemin tarihî olayları başta olmak üzere sosyal bilimlerin birçok alanı bakımından incelenmeye değer olduğunu göstermiştir. Bu nedenle tarihî şahsiyet Köl Tegin hakkındaki bu biyografik çalışma, sosyal bilimler alanında çalışan araştırmacıların yararlanacağı bir kaynak olacak, aynı zamanda meraklı okuyucunun ilgisini mutlaka çekecektir.

Received 13.02.2025	Review	JOTS
Accepted 13.02.2025		9/1
Published 26.02.2025		2025: 190-193

Baranoğlu, Ő. Kutadgu Bilig’de Söz Dizimi. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2024, ss. 181. ISBN: 978-625-6074-48-4.

İlayda EGEMEN*

(Aydın/Türkiye)

E-mail: 212506047@stu.adu.edu.tr

Őahin Baranoğlu tarafından hazırlanan *Kutadgu Bilig’de Söz Dizimi* adlı alıŐma, *Kutadgu Bilig’in* Arat tarafından yapılan neŐrinin D bölümünden ilk 1375 ve ayrıca 25 seçme beyitle birlikte toplam 1400 beytin söz dizimini içermektedir. Söz konusu alıŐma, Türk dilinin tarihsel derinliğine inen önemli baŐyapıtlardan biri olan *Kutadgu Bilig’in* dil bilimiyle birlikte pek çok alan için kıymetli bir kaynak olduğunu göstermektedir. Eserin ana odağı, cümle yapılarıdır. Söz dizimi, çekim ekleriyle gerçekleŐmesi bakımından Şekil bilgisinden ayrı dŐnlemeyeceđi için bu çalışma, ses bilgisi dışında dar anlamıyla Türkçenin gramerinin tamamıyla ilgilidir desek yanlış olmayacaktır. Hatta beyitler Türkiye Türkçesiyle de verildiğinden Türkçenin tarih boyunca nasıl geliştiğini ve modern Türk lehçelerinin nasıl doğduğunu göstermesi bakımından ses bilgisini de kitabın konusuna dhil etmek mümkündür.

Kutadgu Bilig’de kelime seçimi, kkteŐ kelimelerin kullanılması, bazı kelimelerin sıra dışı kullanımları gibi yazarın *Giriş* bölümünde (s. 4-23) ifade ettiği hususlar, eserin anlam bilimi, üslup bilimi ve sınırlı da olsa estetik bakımdan da ele alındığını göstermektedir. Yazar *Sekiz Ykmek’te* Budist anlayışla eski toplum önderi *kam’ın Şeytan ‘yek’* ile birlikte ifade edilmesi gibi *Kutadgu Bilig* 5486. beyitte de Budistlere kfir muamelesi yapıldığını ifade etmektedir (s. 9).

evin barkın rte sığıl burhanın

* ORCID ID: 0009-0002-3044-8255.

anıñ ornı mescid cemâat kılın

“Onların evini barkını yak, burkanını kır; yerine cami yap, etrafına İslam cemaati toplansın.”

Ancak çalışmanın asıl konusu cümle tahlilidir ve yazar, eserinin *Metin* (s. 24-174) kısmında, manzum sözlüklerden aşına olduğumuz renklerle ifade tekniğini kullanarak cümle öğelerini göstermiş, sayfa başlarına da renk rehberi koymuştur. Ülkemizde cümle tahlili konusunda pek çok yöntem olsa da bu çalışmada cümleler, Muharrem Ergin ve Leyla Karahan’ın tekniğiyle incelenmiştir. Cümleyi açıklamak için gerekli olmadıkça kelime gruplarına girilmemiştir.

Eserin cümleleri çözümlenirken dil bilgisinin yetmeyip dil biliminin de sınırlarına girilmek zorunda kalınması, daha açıkçası tahlil zorluğu, *Kutadgu Bilig*’in mükemmeliyet vesikasıdır. Söz dizimi kadar şekil bilgisi için de söz konusu olan bu durumu yazar, “Yusuf Has Hacib’in bu birikimini Uygur’un isig öz (hayat), et öz (vücut), öz yaş (ömür), tüş et öz (ebedî vücut), ulug suv (deniz), yir suv (dünya) gibi kavramları Türkçe adlandırma refleksine borçlu olduğunu unutmamalıyız.” (s. 21) diyerek Uygur, Göktürk ve Hun çizgisine bağlıyor.

Türkçedeki gramatik yapıların detaylı bir analizini içeren çalışmanın *Giriş* bölümünde fiilimsi eklerinin kullanımı, bilhassa sıfat fiil yapıları, şart kipi, yardımcı fiiller meselesi, dolgu sesler, anjanbuman ve enklitikler şeklinde on başlık yer alır. Bu bölümden ve kitapta sıklıkla yer alan dipnotlarından anlaşılacağı üzere hakkında ne kadar çalışılmış olsa da *Kutadgu Bilig* hâlâ bakirdir. Yazar, eserinde eserin söz konusu adlandırma örneklerinin de yer alacağı yeni bir dizini yapılması gerektiğini vurgulamıştır. Mesela, 404. beyitte *keçür*- fiilinin ‘öldürmek’ anlamında kullanması, güzel adlandırma sayıldığı için dizinde yer almamıştır. Mümin yerine *birke bütmiş* demek gibi öyle güzel örnekler vardır ki eserde, *uşakçı* (< ubşakçı) iki yerde ‘dedikoducu’ anlamıyla kullanılmıştır. *Bir* kelimesinin eserin dizininde ‘Allah’ anlamı da yer almalıdır. Tezcan’ın *Kutadgu Bilig Dizini Üzerine* (1981) ve Dankoff’un *Kutadgu Bilig’in Metin Sorunları* (2015) gibi kıymetli çalışmalar birleştirilerek *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish* (1972) ve *Drevnetyurkskiy Slovar* (1969) gibi kaynaklarla bütünleştirilmeli ve yeni bir dizin oluşturulmalıdır. Zira Türkçede bin yılda oluşan çekim formu değişimleri ve gramer farkları dolayısıyla Arat’ın aktarmalarında yer yer Tezcan’ın serbest çeviri dediği tasarruflar oluşmuştur.

Ayrıca kelimelerin gerçek ve mecaz anlamlarının sosyal ama çağrışım anlamlarının ferdî olması da dizin işini büsbütün zorlaştırmaktadır. Teorisyenlerin şiir okununca gerçekleşir demesi, bu nedenle olmalıdır.

Çekimde oluşan anlam meselesi de sözlükteki yani kelimedeki anlamdan çok daha çetin ve anlaşılması güç bir konudur ki eskiler belagat eserlerinde eklerin fonksiyonları yerine manaları demiştir. Mesela, emir ekleri işleniyorsa *emr sigasının manaları* denir. Yazarın geniş bir şeklide ele alıp örneklendirdiği *Kutadgu Bilig*'deki birleşik fiiller ve fiilimsiler meselesi de Türkçe söz konusu olduğunda yerli yabancı bütün dilcilerin dilimize neden hayranlık beslediklerini açıklar niteliktedir. Metin, fiilimsilerin bildik üç beş fiilimsi ekiyle değil, sınırsız bir sistemle oluşabildiğinin ve her fiilimsinin de bir diğeri yerine nasıl kullanılabilindiğinin örnekleriyle doludur. Hatta hem sıfat fiil hem de şekil ve zaman eki olan yapıların bazen de zarf fiil olarak kullanıldığını görüyoruz: *tiledi törütü bu bolmuş kamug*. Metin, dilin bir nitelemeler silsilesi olduğu, cümlelerin fiilden arınmışlığı ve tıpkı diğer sıfat tamlamaları gibi bütün cümlelerin de mevsufu ekleşmiş zamir olan birer sıfat tamlaması olduğunun açık örnekleriyle doludur. Cümledeki sıfat tamlamasının mevsuf kısmının eskilerin *zamir-i fi'li* dedikleri şahıs zamirleri olduğunu tarihî metinlerde daha iyi anlıyoruz. Bizim bugün *giderim* dediğimiz yapı, Karahanlı Türkçesinde *kiter men*, Eski Anadolu Türkçesinde *giderven / giderin* şeklindedir. *Dağ gibi adam mum gibi eridi* derken edat grubunun önce sıfat, sonra zarf oluşu gibi, *Gelecek yıl geleceğim* derken de {-AcAk} eki önce sıfat fiil sonra zaman ekidir. Yazar, ekleşmenin tamamlanmadığı *Kutadgu Bilig*'de bu yapıların daha açık olduğunu, eserinin girişindeki örneklerle göstermiştir.

Bu bakımdan *Kutadgu Bilig*'de *Söz Dizimi* adlı bu çalışma, Türk dilinin tarihsel kökenlerine dair kapsamlı bilgi edinmek isteyen her düzeyde okuyucu için önemli bir kaynak niteliğindedir. Bir gün eserin tamamının kelime gruplarıyla birlikte incelenmesi, dilimize dair daha nice ifade güzellikleriyle çekim formlarını ve adlandırma inceliklerini ortaya çıkaracaktır. Dünyanın her yerinde bugün Türkçe konuşulmakta ve üstelik anadili olarak konuşulmaktadır. Bir yerde adı Uygurca diğer yerde Hakaşça vs. Yeryüzüne yayılan bu Türkçenin kaynağı olmak bakımından *Kutadgu Bilig* önemlidir ve ona dair her çalışma bütün çağdaş ve tarihî lehçeleri bir şekilde ilgilendirir.

Bugünün Türkçe gramerinde şart cümleleri, isnat grubu, kısaltma grupları, iyelik grubu, takısız isim tamlaması, birleşik fiil gibi tartışılan konular vardır; yazar, çoğu kelime grubuna dair olan bu tür tartışmalara girmedeği gibi örneğin şart cümlelerinde metindeki anlam gereği her iki görüşün sahiplerini de haklı çıkaracak tercihler yapmıştır. 13. sayfada belirtildiği üzere Yusuf Has Hacıb şartın birleşik çekimini, gerçekten zarf fiil olarak da kullanıyor: *Seve baktıñ erse ‘severek baktığında’*.

Sonuç bölümünde (s. 175-178) bu durumu “*Zaten edebî cümleler kurulmaz içe doğar ve yazarlık, içinden çıkan cümleyi, yani derûnda tecelli eden sūdûru, şereri toparlamaktır ki teorisyenler, edebî eserlere dair bu özel duruma hep işaret ederler. Heykel zaten taşta vardı, ben fazlalığı aldım diyen heykeltıraştan farkı yoktur şairin.*” diye açıklayan yazar, eseri boyunca dil kullanımının bir sonsuzluk duygusu tasviri olduğunu örneklerle vurgular.

Köprülü “*Türk Edebiyatının tamamını terazinin bir kefesine, geri kalanı da diğer kefesine koysak, Dede Korkut biraz ağır basar.*” diyor. 1893’te okunabilen *Orhun Abideleri*’ne kadar en eski eserimiz olarak bilinen *Kutadgu Bilig*’in de benzeri bir değerlendirmeyi hak ettiği şüphesizdir. Kitap kapağında yer alan Seneka telmihli 831. beyit, *Kutadgu Bilig*’in de Dede Korkut kadar kıymetli olduğunu bize açıkça gösteriyor, çünkü tıpkı güneş gibi *Kutadgu Bilig* de bugün bütün Türkçeyi aydınlatmaktadır:

togar kün arıg ya arıgsız timez

kamugka yarukluk birür eksümez

“Güneş doğar, temiz veya kirli demeden her şeye ışık verir; kendisi hiç eksilmez.”

Gerek çalışmalarıyla bizleri aydınlatan hocalarımız gerek kaynak ayırarak sempozyumlar, kurultaylar, çalıştaylar düzenleyen kurumlarımız ve bu uğurda birer arpa boyu yol aldıkça kendini daha anlamlı hissedip karşılaştığı sokakların sonuna bakabilme takatini dizler ve omuzlarında hissedebilen biz öğrenciler... Hepimiz *Kutadgu Bilig* ve diğer dil yadigârlarımız için bir şeyler yapıyor, onları içselleştirmeğe çalışıyoruz. Bu eserlerin bizler ve nesillerimiz için taşıdıkları değer karşısındaki acimizin farkında olarak!

Received 27.12.2024	Review	JOTS
Accepted 02.01.2025		9/1
Published 26.02.2025		2025: 194-202

**Nugteren, H. Uigurisches Wörterbuch, Sprachmaterial
der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien. II.
Nomina – Pronomina – Partikeln, Band 3: eči – idi.
Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2024, pp. XXII+150, ISBN:
978-3-515-13797-3.**

Hasan İsi*

Trabzon University (Trabzon/Türkiye)

E-mail: hasanisi21@yahoo.com.tr

Uigurisches Wörterbuch serisi, 1977 yılında Klaus Röhrborn tarafından başlatılıp zamanla Göttingen Bilimler Akademisi'nin destekleriyle ortaya konan bir çalışmadır. Temelde *Eski Türkçe* genel olarak da *Türk Dili Bilim Dalı*'nın başucu kitaplarından olan *Uigurisches Wörterbuch*, Eski Uygurca metin ve belgelere dayalı söz varlığını içermektedir. Serinin ilk ciddi, 1977 yılında 72 sayfalık bir fasiküli ile çıkmıştır. *Uigurisches Wörterbuch, Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien* başlığını taşıyan bu ciltten sonra sırasıyla 1979, 1981, 1988, 1994 ve 1998'de sözlüğün diğer fasikülleri yayımlanmıştır. Göttingen Bilimler Akademisi tarafından desteklenen *Uigurisches Wörterbuch* serisinin ilk cildi uzun bir aradan sonra 2010 yılında çıkmıştır. 12 yılın ardından ortaya konan UW 2010, *ab- - äzüglä-* fiillerine ayrılmıştır.

2010 öncesi yayınlarda kelime türlerine dayalı ayrımların olmadığı UW serisinde bu tarihten itibaren sözcüklerin *fiil*, *isim*, *zamir* şeklinde tasnife tabi tutulduğu görülmektedir. 2015 yılında Röhrborn, sözlüğünü *a - asvık* kelimelerine ayırmıştır. 2017 yılında Röhrborn, sözlüğün *a-asvık* isimler

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

cildinden sonra, serinin isimlerle ilgili diğerk cildini ortaya koymuştur. 2017 yılına kadar Klaus Röhrborn tarafından ortaya konan UW serisi, sonraki yayınlarda Zekine Özertural, Jens Wilkens, Hans Nugteren'in çalışmalarıyla devam ettirilmiştir.

2021 yılına gelindiğinde, *Uigurisches Wörterbuch* serisinin 'yabancı sözcükler' bağlamında eksen değıştirdiğı görölmektedir. *Fremdelemente* olarak belirtilen Türkçe dışı unsurların (yabancı kelimeler) ele alındığı bu seri, Jens Wilkens tarafından ortaya konmuştur.

Serinin 2023 yılında 'Yabancı Sözcükler' dışında diğerk yayını, Zekine Özertural tarafından yapılmıştır. Yakın bir zamanda Ezgi Çapan tarafından tanıtımı yapılan bu yayında, önceki ciltlerde /a-/ , /ä-/ , /e-/ , /ı-/ , /i-/ fonemleriyle başlayan fiiller, ilgili eserde /o-/ , /ö-/ , /u-/ , /ü-/ ünlüleriyle devam ettirilmiştir (2024).

Eldeki tanıtma yazısına konu olan UW serisinin yeni cildi, Hans Nugteren tarafından 2024 yılında ortaya konmuştur. İlgili eserin tanıtımına geçmeden önce, Hans Nugteren'in uzmanlık alanlarına bakıldığında, kendisinin Moğol dilleri, Türk dillerinin tarihsel ses bilgisi, Çin'deki Moğol dilleri, sözlük ve etimoloji gibi alanlarda eserler ortaya koyduğı görölmektedir.

Göttingen Bilimler Akademisi'nde çalışan Nugteren'in Eski Uygurca özelinde Eski Türkçe çalışmalarından biri de, 2024 tarihli *Uigurisches Wörterbuch* adlı eserdir. 'Adlar' ve 'Zamirler' kategorisinde olan bu çalışma, *eçi* kelimesinden başlayıp *idi* sözcüğü ile bitmektedir. Almanca ve Türkçe Ön Sözden oluşan *Uigurisches Wörterbuch* serisinin bu cildi, Türkçenin türetim sistemini oluşturan biçimbirimler vasıtasıyla ortaya konan sözcüklere ayrılmış olmakla birlikte, Türkçenin ses yapısına uygunluk gösterip köken olarak ne Türkçe ne de başka bir dile götürülebilen kelimelere dair değıerlendirmeler içermektedir. Eser, şu bölümlerden oluşmaktadır:

Inhaltsverzeichnis 'İçindekiler' (s. ix).

1. *Zur Abgrenzung des Teilkorpus* 'Korpusun Sınır ve Kapsamı' (s. ix).

2. *Zur Transkription* 'Transkripsiyon Sistemi' (s. x).

3. *Zu Einigen Lexemen Mit Ä-* 'Ä- 'Fonemiyle Başlayan Leksemeler' (s. xiii).

4. *Neue Abkürzungen* 'Yeni Kısaltmalar' (s. xv)

5. *Neue Siglen und Kurztitel* ‘Yeni İşaretler ve Kısa Başlıklar’ (s. xvii)

6. *Bibliographie: Nachtrag 7* ‘Kaynakça: EK 7’ (s. xix)

7. *Wörterbuch* ‘Sözlük’ (s. 1)

Eserin *Sözlük* (s. 1) kısmına kadar ki bölümleri, çalışmaya dair teknik bilgilerden oluşmaktadır.

Çalışmanın ‘Korpusun Sınır ve Kapsamı’ (s. ix) adlı bölümüne bakıldığında, UW’un yeni serisinin sahip olduğu teknik hususlar üzerine değerlendirmelerin olduğu görülmektedir. Nugteren’e göre, Röhrborn’un Eski Uygurcada /a-/ ve /ä-/ ile başlayan kelimeleri revize edip bunları *isim* ve *fil* olarak ayırmasının ardından *isim kategorisi* alt bölümlere ayrılmıştır. Yabancı unsurların kendi içinde bir modül oluşturduğu bu sözlükte, ağırlıklı olarak Türkçe sözcükler olmakla birlikte, *iryapatlıg* ‘uygun davranışlı’ (Wilkens 2021a: 310) ve *č(a)hšap(a)tsiz* ‘disiplinsiz’ (Wilkens 2021a: 217) örneklerinde eklerle Türkçeleştirilen yabancı unsurlar da söz konusudur (s. ix).

Eldeki ciltte, fonetik açıdan ‘Türkçe dışı’ görünen ama aslında ‘yabancı unsurlar’ cildinde yer alması gereken birkaç kelime bulunmaktadır. Bu ifadeler, genellikle yabancı dillerden Eski Uygurcaya aktarılan terimler kategorisine ait unsurlardır. Çalışmada bu leksik birimler, Soğdca, Toharca, Çince, Sanskritçe, Tibetçe ve Moğolca gibi dillerin birinde doğrulanmadığından ötürü esere alınmıştır (s. ix).

Araştırmacının ilgili bölüm içerisinde ortaya koyduğu teknik bilgiler arasında, fiilimsilerle genişletilip isim formunda kullanılmış, zamanla sözlüklerde bağımsız biçimbirim hüviyetine ulaşmış örnekler yer almaktadır. Nugteren’e göre, eyleme eklenen {-gU}, {-mAk} bazen de {-dAČI}, {(X)gmA} ve {-gUČI} fiilimsi eklerinden çeşitli kelimeler doğmaktadır. Bu ekler, aynı zamanda fiiller gibi nedenselliği yönetebilmekte, isimler gibi durum ekleri alıp türetme ekleri ile genişletilebilmektedir. Bu kategoride, *ičgü* ‘içki’; *elänmək* ‘hükümdarlık’; *idlenmek* ‘huzur’; *igidgüči* ‘besleyici’ vs. gibi örnekler söz konusudur (s. ix). Öte yandan, çalışmada Türkçe morfolojiyle analiz edilemeyen fonetik ve anlamsal (kültürel) nedenlerle yabancı kökenli olduğundan şüphelenilen sözcükler de sözlüğe dâhil edilmiştir. Bu grupta, *ınka* ‘değersiz’, *ısrka* ‘saray’, *išok* ‘miğfer’ vs. gibi sözcükler yer almaktadır.

Korpusun Sınır ve Kapsamı (s. ix) adlı bölüme bakıldığında, sözlüğü oluşturan *eçi - idi* kelimeleri arasındaki söz varlığını oluşturan sözcüklerin ses, şekil ve anlam ölçütleri temelinde ‘Türkçe’ ve ‘Türkçe dışı köken’ şeklinde tasnif edildiği, sözlüğe Türkçe kökenli kelimelerle birlikte köken olarak hem Türkçe unsurlarla genişletilmiş formların hem de kökeni tam olarak tespit edilememiş ifadelerin alındığı söylenmektedir.

Çalışmanın *Zur Transkription* ‘Transkripsiyon Hakkında’ (s. x-xiii) isimli bölümüne bakıldığında, başta /q~/k/ olmak üzere, /ı~/i/ ve /e~/ä/ fonemleriyle başlayan kelimelerin okunuşu ve yazımı noktasında teknik bilgiler yer almaktadır. Nutgeren, Eski Uygurca özelinde temelde *Türk Dili* açısından ilgili seslere yönelik görüş ve öneriler ortaya koyarak tercih edilen yazım sistemine dair bilgileri okuyucuya sunmaktadır. Nutgeren’in değerlendirmeleri incelendiğinde, Soğd kökenli Uygur alfabesindeki /e/, /ı/ ve /i/ ünlü fonemlerinin tamamı ağırlıklı olarak ‘Y’ harfiyle verildiğinden ilgili ayrımları yapma adına sözlükte çeşitli ölçütler belirlenmiştir (x. i). Bu noktada, Nutgeren /e/, /ı/ ve /i/ fonemleri ile birlikte ‘Q’, ‘K’ ve ‘NK’ gibi fonemlere de değinip genel bir değerlendirme yapmaktadır (s. x-xi):

- a. Harf çevirimi ‘Q’ olarak yapılan Türkçe kelimelerdeki ünlüler ‘art’; ‘K’ olarak verilen sözcükler ‘ön’ ve ‘NK’ ünsüz dizisi kelime içindeki ünlüler ise ‘art’ okunmaktadır.
- b. Bir ekte ‘Q’ harfinin çekimli ya da türetilmiş formda geçmesi ‘Y’ harfinin ‘I’ olarak okunması gerektiğini gösterir. Örneğin, aitlik eki +kI, isimden isim yapan +gAk ve +gOk ekleri bu kategoride eklendiği kelimedeki ünlüleri ‘art’ okutur.
- c. Brahmi alfabesinde ‘Q’ ve ‘K’ ünsüzleri birbirinden ayırt edildiğinden /e/ ve /i/ seslerini de ayıracak işaretler söz konusudur.
- d. Modern dillerdeki formlar, Eski Uygurca kelimelerin doğru okunmasına katkı sağlayabilmektedir. Çoğu dilde üç sesli harf sistematik olarak ayrılmıştır.
- e. Bir sözcükbirimde aynı sesli harfin hem <Y> ve <’> ile yazılışı, /e~/ä/ fonetik ikiliğin göstergesidir.

Araştırmacı tarafından dile getirilen görüşlerden hareketle, zikredilen imla özellikleri hususunda ünsüzün niteliğine göre okuma yapılmakla birlikte, /e~/i/ ikiliği noktasında çözümün modern Türk dillerinde aranmasının da bir seçenek olduğu söylenebilir de, bu yöntem her zaman iyi bir yöntem değildir. Bu noktada Nutgeren çözümü Brahmi yazısında aramanın da bir yol olduğunu dile

getirmektedir. Bu doğrultuda yazar, Brāhmī alfabesi ve modern dillerden faydalanarak iş ‘iş’ ve eş ‘arkadaş’ vs. sözcüklerin birbirinden ayrılabilceğini savunmaktadır (s. xi). Ancak yine de araştırmacı Brāhmī yazı sisteminin imla hususunda ‘mutlak bir otorite’ olmadığını belirtip Brāhmī yazısında özel işaretlerle gösterilen *irinç* ve *itiklik* ifadelerinin bugün hala *erinç* ‘sefil’ ve *etiglig* ‘donanımlı’ olarak okunduğunu da belirtir (s. xii).

UW serisinin bu cildinde transkripsiyon hususunda araştırmacının değindiği diğer bir nokta ise, söz başı /y-/ mevzusudur. Tarihî Türk dillerinin her evresinde /y-/ foneminin aslî bir ses olup olmadığı üzerine birçok tartışma dönmüştür. Bu durum, UW serisinin yeni cildinde de görülmektedir. Araştırmacı söz başı /y-/ fonemi ile başlayan kelimeler hakkında kendi yönteminden bahsederek konuya dair görüşlerde bulunmaktadır. Nutgeren’e göre, eldeki ciltte söz başında /e-/ , /i-/ veya /ı-/ olan kelimelerin yanı sıra ilk hecesi /ye-/ , /yi-/ veya /yı-/ olan sözcükler de bu ciltte yer almaktadır. Çoğu durumda, bu dalgalanmalar Türk dil tarihindeki diyalektik veya idyolektik değişimleri yansıtmaktadır. Bu özelliği, *ıgač-yıgač* ‘ağaç’; *ır-yır* ‘şarkı’ ve *ırak-yırak* ‘uzak’ örneklerinde görmekteyiz. Ayrıca, çalışmada bazı durumlarda, söz başında /y-/ içermeyen varyant, ikincil olarak sınıflandırılıp /y-/ harfi altında ele alınmıştır: Örn. *yılki-ılkı* ‘sığır’, *yıdıg-ıdıg* ‘kötü kokulu’ (s. xii). Araştırmacı tarafından ‘Transkripsiyon’ noktasında ortaya konan değerlendirmelerden hareketle, ilgili eserin Eski Uygurca özelinde Türk dilinde genel bir sorun teşkil eden imla açısından bünyesinde pratik çözümler barındırdığı görülmektedir.

Çalışmanın *Zu einigen Lexemen Mit Ä- ‘Ä- ‘Fonemiyle Başlayan Leksemeler’* (s. xiii) başlıklı bölümünde, UW 2017’de *äsizlig-äsizlik* (s. 299) olarak okunan sözcük ile daha önceki metinlerde *äšlik* ‘eş’ okunan kelimeler, /e-/ fonemi ile okunmuş, Wilkens’in *Eski Uygurcanın El Sözlüğü* adlı eserinde de kelimelerin bu şekilde okunduğu (*esizlig* ve *ešlig*→s. 263) söylenmiştir (s. xiv).

Çalışmanın *Neue Abkürzungen* ‘Yeni Kısaltmalar’ (s. xv) bölümüne bakıldığında, UW serisinin önceki ciltlerine ek olarak yeni kısaltmalara yer verilmiştir. Bu bölümde, UW 2010 (s. xli-xlvi); UW 2015 (s. xiv); UW 2017 (s. xi); UW 2020 (s. xiii); UW 2021 (s. xiv-xv); UW 2023a (s. xi) ve UW 2023b (s. xviii)

serilerinde geçmeyen Karaçay-Balkarca (kblk., KBlk.), Türkmençe (turkm., Turkm.) ve Tuvaca (tuwinisch) ifadeleri gösterilmiştir (s. xv).

Çalışmanın *Neue Siglen und Kurztitel* ‘Yeni İşaretler ve Kısa Başlıklar’ (s. xvii) başlıklı bölümünde eserdeki kısaltmalar, bu cildin kaynakçasına atıfta bulunmaktadır. Eserde listelenmeyen kısaltmalar UW 2017 (s. xii-xx); UW 2020 (s. xiv-xvi); UW 2021 (s. xiv-xx); UW 2023a (s. xii-xiv); UW 2023b (s. xix-xx) indeksinde yer almaktadır.

Eserin *Bibliographie: Nachtrag 7* ‘Kaynakça: EK 7’ (s. xix) bölümü, çalışmada kullanılan kaynakları içermektedir. Eldeki cildin ilgili bölümünde kaynak sıralaması, önceki ciltlerdeki numara sistemini takip etmektedir. Çalışmadaki kaynaklar, 1319 numaralı maddeden başlatılıp 1363 numaralı maddeyle bitirilmektedir (s. xix-xxii).

Çalışmanın *Wörterbuch* ‘Sözlük’ (s. 1-150) bölümü, eserin asıl bölümüdür. Sözlük, *eçi* maddesi ile başlayıp *idi* kelimesi ile sona ermektedir. Eldeki çalışmayı daha iyi anlayabilme adına ortaya konan teknik bilgilerden hareketle, sözlüğün içeriğine dair örneklere bakmakta fayda vardır.

UW 2024 içerisinde yer alan ‘bir çeşit bozkır otu’ (s. 10) anlamlı *ekän* sözcüğüne bakıldığında, ibare maddebaşı olarak *ekän* formunda verilip sözcüğün ‘YK’N şeklinde transliterasyonu yapılmıştır. Devamında kelime ile ilgili köken açıklamasına yer verilip ifadenin Eski Uygurca ile birlikte Türk dilindeki görünümü ortaya konmaktadır. Araştırmacının ifade ettiği görüşe göre sözcük, muhtemelen Kaşgarlı’nın zikrettiği *yekän* “saz” kelimesiyle aynı kelime olup tercih edilen okuma EDPT (1972: 913) ve WOT (2011: 377-378) şeklinde kısaltılan eserlerde yer alan modern dillerdeki gelişmelere dayanmaktadır. *yigänčä* ve *yignäčä* örnekleriyle de görülen bu ifade, BT 37, 04040’da *bo ağır ulug yer suv ekän tozgakı täg yenig bolup kök kalıkka uçup bargay ol uçuz ol* “Bu ağır ve büyük toprak, bozkır otu gibi hafif olsa ve göğe yükselse kolay olurdu.” şeklinde yer alan sözcük, bir bitki türü niteliğine sahiptir.

Araştırmacı tarafından işlenen maddeye bakıldığında, ilgili madde içerisinde Almanca tanımla birlikte kelimeye dair Türkçe tanımın bulunması, 2010 yılından itibaren UW serisi içerisinde görülen bir durumdur. Genel itibarıyla ilgili madde özelinde kelimelerin hem tarihî hem de modern bağlamda ele alınması bütüncül bir yaklaşımı yansıtmaktadır.

UW 2024 içerisinde ‘kadin adı’ (s. 28) anlamında verilen *eligi täyrim* ve *kızım eligike* ifadeleri, Eski Uygurca metinler tanıklığında özel ad kategorisi içerisinde yer almaktadır. Araştırmacı, ilgili maddede öncelikle ‘YLYKY şeklinde transliterasyon yapıp devamında “<” işareti ile kelimenin kökenine dair açıklamalarda bulunur. ‘Kral, hükümdar’ anlamlı *elig* sözcüğü üzerine 3. teklik iyelik ekinin getirilmesi ile oluşturduğu düşünülen bu ifadenin yine de kökeni tam olarak net değildir. Eğer, *elig* ‘kral, hükümdar’ ile bir bağlantı söz konusu değilse, sözcüğe yönelik başka okumalar da göz önüne alınmalıdır. Araştırmacı tarafından ortaya konan değerlendirmelerden hareketle, sözcüğe yönelik net bir köken bilgisi açıklaması yapılamasa da, sorunlu kelimelerdeki eksikliği giderecek yöntemler hususunda araştırmacının maddebaşı içerisinde yönlendirmeler yaptığı görülmektedir.

UW 2024 içerisinde işlenen kelimelerden biri de, ‘uzaktan, uzak, uzakta’ (s. 113) anlamlı *ıratı* sözcüğüdür. Ünlülü zarf-fiil eki {-I} biçimbiriminin kalıplaşmasıyla ortaya çıkan bu sözcük, maddebaşı içerisinde yer alan köken görüşü temelinde *ırat-* fiiline götürülse de, kelimeyi ‘uzaklaşmak, uzağa gitmek’ (Wilkens, 2021a: 289) anlamlı *ıra-* fiiline götürebiliriz. İlgili maddebaşına bakıldığında, sözcüğün kökeninden sonra ifadenin geçtiği Eski Uygurca metinlere yer verilip var olan genel görünüm ortaya konmuştur.

UW serisinin ‘isim’ kategorisinde özellikle de ‘özel ad’ kategorisinde tanıklanan örneklerin biri de, ‘bir erkek adının kısmı’ olarak tanıklanan *ičgärmiş* sözcüğüdür. Eski Uygurcada ‘içeri getirmek, sokmak; bir işi üzerine almak; kendine çekmek, yardımsever onaylamak; içermek, ihata etmek; çevirmek, döndürmek’ (Wilkens, 2021a: 293) anlamlarıyla tanıklanan *ičgär-* eylemi üzerine eklenen {-mIş} geçmiş zaman sıfat-fiil eki kalıplaşarak ‘ad’ kategorisine geçiş yapmıştır. Araştırmacı tarafından sözcüğün kökü, *ičgär-* fiili gösterilse de, kelime ‘iç, ... -nın arasında; şahsi, iç bölgeye ait; iç; iç, ara, iç organlar’ (Wilkens, 2021a: 292) anlamlarına gelen *ič +ger-* ifadelerinin birleşiminden oluşmaktadır. İsmeye eklenen {+gAr-} biçimbirimi *çingar-*, **birger-* (birgerü sözcüğünden hareketle) ve *könülger-* gibi örneklerle Eski Uygurcada tanıklanmaktadır. Eski Uygurca metinde *el içgärmiş tegin* olarak tanıklanan ifade, ‘ülkeye dâhil edilmiş prenses’ anlamını taşımaktadır.

UW serisinin 2024 tarihli cildinde yer alan ilginç kelimelerinden biri de, *idäj* sözcüğüdür. Eski Uygurcada “daima, her zaman, sürekli, devamlı; tamamen; yalnız, sadece” anlamlarında tanıklanan ibare, *tutči* sözcüğü ile birlikte, ikileme formunda *idäj tutči* ‘daima, her zaman, sürekli, devamlı’ (Wilkens, 2021a: 295) anlamlarına gelmektedir. Sözlükte, ’YD’NK formunda harfçevrimi yapılan kelime, Shōgaito’nun görüşlerinden hareketle *idi* ve *näj* sözcüklerinin birleşmesiyle meydana gelmiştir. Kelime, ilgili maddebaşında üç anlamla görülmektedir: ‘1. daima, her zaman, sürekli, devamlı. 2. tamamen. 3. yalnız, sadece’. Her üç kelime de, metnin bağlamı gereği sıfat ve zarf görevinde işleve sahiptir.

UW 2024 temelli verilen görüşler ve örnek madde incelemelerinden hareketle, ilgili çalışmanın Eski Uygurca sahasına önemli katkılar sunacağı barizdir. Bu sebepten, Uyguristğin kült eserlerinden UW zincirine yeni bir halka ekleyen Dr. Hans Nugteren’i kutlar, ilgili eserin başta Uyguristik olmak üzere Eski Türk Dili’ne katkı sunmasını temenni ederim.

Kısaltmalar

EDPT	Clauson 1972.
UW 2023b	Özertural 2023
WOT	Róna-Tas & Berta 2011.
UW 2010	Röhrborn 2010.
UW 2015	Röhrborn 2015.
UW 2017	Röhrborn 2017.
UW 2021	Wilkens 2021b.
UW 2023a	Wilkens 2023.

Kaynakça

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

Çapan, E. (2024). Zekine Özertural. Uigurisches Wörterbuch Sprachmaterial der vorislamischen Türkischen Texte Aus Zentralasien, I. Verben, Teil 3: Ođur- - Üzüš-,

unter mitwirkung von K. Röhrborn. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2023, xxv, 253 pp. ISBN: 978-3-515-13558-0. *Türk Kültürü*, 18(1), 153-156.

Özertural, Z. (2023). *Uigurisches Wörterbuch Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien, I. Verben, Teil 3: odgur- - üzüš-*, unter Mitwirkung von K. Röhrborn. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

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

Röhrborn, K. (2010). *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien. Neubearbeitung I: Verben. Band 1: ab- - äzüglä-*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Röhrborn, K. (2015). *Uigurisches Wörterbuch, Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien II/1: a-asvik*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Röhrborn, K. (2017). *Uigurisches Wörterbuch, Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien II/2: aš-äzüük*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Röhrborn, K. *Uigurisches Wörterbuch, Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien*, Lieferung 1: a – agrıg, 1977: 1-72; Lieferung 2: agrıglan– anta, 1979: 73-148; Lieferung 3: anta – asanke, 1981: 149-224; Lieferung 4: asankelig – ayat-, 1994: 225-298; Lieferung 5: ayatıl- – ämgäklig, 1998: 299-372; Lieferung 6: ämgäksin- – ärñäk, 373-446. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

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

Wilkens, J. (2021b). *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien, III. Fremdelemente, Band 1: eč – bodis(a)v(a)tv*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Wilkens, J. (2023). *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien, III. Fremdelemente, Band 2: bodivan – čigžin*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Received 23.01.2025	Review	JOTS
Accepted 26.01.2025		9/1
Published 26.02.2025		2025: 203-206

Wilkins, J. Uigurisches Wörterbuch, Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien. III. Fremdelemente, Band 3: čihui – gwiši. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2025, pp. XXVI+181, ISBN: 978-3-515-13888-8.

Erdem UÇAR*

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

1977’te Klaus Röhrborn tarafından neşrine başlanan *Uigurisches Wörterbuch: Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien* başlıklı proje, 2010 yılından itibaren üç farklı modül altında, Röhrborn ve daha çok talebeleri tarafından “yeni neşir” ilkesiyle yayımlanmaya başlanmıştır. Buna göre, UW (→ *Uigurisches Wörterbuch*) projesi, 1. *Verben*; 2. *Nomina - Pronomina - Partikeln* ve 3. *Fremdelemente* başlıklı modüller altında neşredilmektedir. Kısaca tanıtımını yapacağım sözlük, III. modülün 3. cildine ait olup bu modülün neşrini Jens Wilkins üstlenmiştir. Bu modüle ait ilk cilt (*eč-bodis(a)v(a)tv*) 2021 yılında ve ikinci cilt (*bodivan-čigžin*) 2023 yılında yine Wilkins tarafından yayımlanmıştır.

Tanıtacağım sözlüğün *Einleitung* (s. ix-xvii) kısmı, altı alt başlıktan oluşmaktadır. 1. *Technische Vorbemerkungen* (s. ix) kısmında sözlüğün dayandığı bazı temel çalışmalardan kısaca bahsedilmiştir. 2. *Erläuterungen zur Transkription* (s. ix-x) kısmında, Eski Uygurcada alıntılarda görülen /f/ ünsüzünün yazıçevrimi ele alınmıştır. Buna göre, UW’nin 1977’deki ilk fasikülünde gündeme getirilen Budist çevreye ait metinlerde /f/’nin <v>, Maniheist çevreye ait metinlerde ise <v> ve <p> işareti ile temsil edildiği söylenmiştir. Ayrıca,

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

Çince /ŋ-/ ile başlayan kelimelerin, sistematik olarak Eski Uygurcada /g-/ ile telaffuz edildiği söylenmektedir.

3. *Aufnahme bzw. Ausschluss von Lexemen* (s. xi) bölümünde, sözlükte benimsenen önemli bir ilkeye yer verilmiştir. Yazar, kökeni açıklanamayan ya da anlamsal ve yapısal analizi yapılamayan kelimeleri *Fremdelemente* olarak değerlendirdiğini ifade etmiştir. Bununla birlikte, bazı Orta Farsça yazmalarda geçen Uygurca isimlerin sözlüğe dahil edilmediği de belirtilmiştir. Türkçe olduğu konusunda şüpheye yer bırakmayan kelimeler haricinde, Eski Türkçede kökeni açıklanamayan sözcüklerin alıntı kelimeler olarak ele alınması prensibi daha önce Clauson'un sözlüğünde de benimsenmiştir (Uçar, 2017: 74-90). Bu açıdan bakıldığında, Wilkens'in de Clauson'un yöntemini takip ettiği söylenebilir.

4. *Neue Abkürzungen* (s. xiii) başlığı altında bu modülde sözlüğe dâhil olan yeni kısaltmalar eklenmiştir. 5. *Neue Siglen und Kurztitel* (s. xv-xvi) ve 6. *Bibliographie: Nachtrage 8* (s. xvii-xxvi) kısımlarında ise, sözlükte kullanılan yeni kaynakların kısaltmaları ve kaynakça künyeleri listelenmiştir. Buna göre, UW'nin yeni serisindeki kaynakça listesi elimizdeki sözlük ile 1477'ye ulaşmıştır.

Bunun ardından sözlüğün maddeler bölümüne geçilmektedir. Bu ciltte, ç-, d-, ḍ-, f- ve g- harfleriyle başlayan sözcüklere yer verilmiştir (s. 1-181). Ciltte, bazı sözcüklerin açıklamalarının kullanım sıklığına bağlı olarak daha geniş bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Öne çıkan bu kelimeleri zikretmek gerekirse, *çintamani* (s. 6-8), *çintan* (s. 8-10), *darni* (s. 65-73), *déntar* (s. 81-87), *dyan* (s. 111-125), *gandarvé* (s. 148-150), *garudé* (s. 154-155), *gr(a)h* (s. 168-170), *grḍrakut* (s. 172-173), *fu* (s. 138-140) vd. Bu maddeler, Eski Uygur dili ve edebiyatı açısından büyük bir öneme sahip olduğu için sözlükte daha ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. Sözkonusu kelimeler ve kavramlar, zengin tanıkların yardımıyla ayrıntılı olarak anlamlandırılmıştır.

Bunların dışında, bazı maddeler hakkında dikkatimi çeken birkaç noktaya değinmek istiyorum.

Sözlükte, *çikin* 'omuz' maddesinde (s. 1), kelimenin *çigin* (†) şeklinde okunuşu yanlış bulunmuş ve kelime Moğolca *çikin* 'kulak' kaynaklı gösterilmiştir. Daha önce Doerfer'in dile getirdiği üzere Moğolca *çikin* 'kulak' ve Osmanlıca ve Çağatayca *çigin* 'omuz' arasında anlamsal bir ilişki kurmak

mümkün değildir (1967/III: 1106 [87-88]. Hamilton (1971: 148a), Clauson (1972: 415b) ve Azmun'un (2016: 67-68) *çigin* < *çig-in* 'boynu omuz bıçağına bağlayan kısım' analizi ve kelimeyi *çig-* 'bağlamak, düğümlemek' ile ilişkilendirdikleri izah dikkatten uzak tutulmamalıdır.

çodpa 'kurban' maddesinde (s. 23), daha önce Zieme & Kara 1979: Anm. 1301'de önerilen Tibetçe *gcod-pa* 'kesmek' köken önerisi anlamsal bakımdan mantıklı olmadığı için kabul edilmemiş, bunun yerine Tibetçe *mchod-pa* 'ehren' kaynağı önerilmiştir.

çitrak < Toharca A *citrak* < Sanskrit *citraka* maddesinde (s. 17) Almanca 'Name eines himmlischen Parks' ve Türkçe 'semavî bir parkın adı' anlamı önerilmiştir, ancak kelimenin Sanskritçede ve Toharca A'daki anlamı sözlüklerde sadece 'bir orman adı' olarak kaydedilmiştir. Sözlükte zikredilen tanıklarda da kelimenin *yemişlik*, yani 'bahçe' olarak tanımlandığı görülüyor. Bu nedenle, kelimeye 'park' yerine 'bahçe' anlamı verilmesi daha doğru olacaktır.

ditir ~ *titir* 'deve' maddesinde (s. 100-101) kelimenin menşeinin Türkçe olamayacağı ileri sürülmüş, ama kaynağı hakkında bilgi verilmemiştir. Sözlükte gözden kaçan bir çalışma olan Thomsen 1912'de kelime hakkında önemli bir izah mevcuttur. Thomsen, muhtemelen *qatır* kelimesinden esinlenerek *titir*'in 'bir melez deve türüne işaret edebileceğini' öne sürmüş, yazarın da belirttiği üzere 'dişi deve' anlamında olamayacağını ilk kez tespit etmiştir (1912: not xx [211-212]).

dorçé maddesinde (s. 103), sıralanan tanıklarda şahıs adı olarak kullanılan kelimenin 'taş, elmas, göktaşı' anlamındaki Tibetçe *rdo-rje* olabileceği ileri sürülmüş ve kelimenin *torçı* < *tor+ç* 'ağcı' olamayacağı söylenmiştir. Zikredilen tanıkların Yuan Hanedanlığı (元朝, 1271-1368) döneminden kalma Uygurca parçalarda görülmesi yazarı kelimenin menşeinin Tibetçede aramaya itmiş olmalıdır. Ancak kelimenin <TWRÇY> şeklindeki standart yazımına ve *torçı*'nın şahıs adı olarak kullanılmaya müsait oluşuna baktığımızda tanıkların hepsinin Tibetçe *rdo-rje* kaynaklı olamayacağı ihtimali de gözönünde bulundurulmalıdır. Bu arada tarihî Türk dillerinde *torçı*'nın şahıs adı olarak kullanımı için bk. Rásonyi-Baski, 2007/II: 780a.

fam < Çince 梵 *fan* maddesinde (s. 127) kelimeye Almanca 'Rezitation', Türkçe 'inşat' anlamı verilmiştir. Kelimenin kullanıldığı bağlamlara bakılırsa,

Türkçe olarak ‘zikir’ karşılığı daha uygun düşmektedir. Aynı anlamlandırmanın *famtsan* < Çince 梵讚 *fan zan* maddesinde (s. 127-128) verilen ‘inşat’ için de geçerli olduğu söylenebilir.

UW’nin alıntılar sözlüğünün 3. cildi sayesinde, Çince, Soğdca, Sanskritçe, Toharca A ve B gibi dillerden Eski Uygurcaya geçen, bilhassa özel adların ağırlıkta olduğu, ç-, d-, ḡ-, f- ve g- harfleriyle başlayan sözcüklerin bir listesine kavuşmuş bulunuyoruz. Bu önemli çalışmayı ortaya koyan yazarı tebrik eder, modülün devamında yayımlanacak ciltleri büyük bir merak ve heyecanla beklediğimi belirtmek isterim.

Kaynakça

Azmun, Ý. (2016). *Söz Kökümüz – Öz Kökümüz*. Stokholm: “Gün” Neşiriyaty.

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

Doerfer, G. (1967). *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen, unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit III*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Hamilton, J. R. (1971). *Manuscripts ouïgours de Touen-Houang, le conte boudd-hique du bon et du mauvais prince en version ouïgoure: manuscrits ouïgours de Touen-Houang*. Paris: Klincksieck.

Rásonyi, L. & Baski, Í. (2007). *Onomasticon Turcicum: Turkic Personal Names I-II*. Indiana: Indiana University Press.

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

Uçar, E. (2017). Sir Gerard Clauson’un Sözlüğündeki ‘Muhtemel’ Etimolojiler Üzerine. *Journal of Old Turkic Studies*, 1(2), 74-90.

Zieme, P. & Kara, G. (1979). *Ein uigurisches Totenbuch: Nāropas Lehre in uigurischer Übersetzung von vier tibetischen Traktaten nach der Sammelhandschrift aus Dunhuang British Museum Or. 8212 (109)*. Budapest: Akadémiai Kiadó.